
VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE

VI. ÉVFOLYAM 1. SZÁM

2010

ZSIGMOND KIRÁLY FŐISKOLA

VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE
VALLÁSTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT
MEGJELENIK ÉVENTE NÉGYSZER
Hatodik évfolyam, 2010/1. szám

A folyóirat megjelenését a Nemzeti Kulturális Alap támogatja.

Kiadja: Zsigmond Király Főiskola, Budapest
Főszerkesztő: S. Szabó Péter
Alapító főszerkesztő: Bencze Lóránt

Szerkesztők:

Adamik Tamás (Disputa)
Rónay Péter (Hírek)
Luft Ulrich (Vallástudós életpályák)
Németh György (Források)
Csima Ferenc (Recenziók)

Szerkesztőbizottság:

Hoppál Mihály, Peres Imre, Ruzsa Ferenc, Schweitzer József,
Szigeti Jenő, Török László, Zentai Tünde

A Szerkesztőség címe:
1039 Budapest, Kelta u. 2.
Tel.: 454-7600, fax: 454-7623
e-mail: vtsz@zskf.hu

Kéziratokat nem őrünk meg és nem küldünk vissza.

ISSN 1786-4062

A kiadásért felel: Dr. Bayer József
A sorozat kötetei megrendelhetők, illetve 15% kedvezménnyel
megvásárolhatók: L'Harmattan Könyvesbolt
1053 Budapest, Kossuth L. u. 14-16.
Tel.: 267-5979

harmattan@harmattan.hu; www.harmattan.hu

A tipográfiai tervet Pintér Zoltán készítette, a nyomdai előkészítést
Csernák Krisztina, a nyomdai munkákat a Robinco Kft. végezte.

Felelős vezető: Kecskeméthy Péter

TARTALOM

AKTUÁLIS – ÖTÉVES A VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE

S. SZABÓ PÉTER: A Vallástudományi Szemle beszélgetése Török László akadémikussal	7
HORVÁTH PÁL: A Szemléről öt év után	16
SZIGETI JENŐ: Születésnap köszöntő. A Vallástudományi Szemle hatodik évfolyama	18
S. SZABÓ PÉTER: Fél évtized	20

TANULMÁNYOK – AZ ÁLDOZAT

PÁL DÁNIEL: Az áldozat mint mágikus és misztikus aktus a Bhagavad Gítában	29
BUHÁLY ATTILA: „...egy juhót vágjanak le Haldinak a kapu előtt...” Az áldozatbemutatás helyszínei Urartuban	47
RÓNAY PÉTER: Bél és a Sárkány	63
TÓTH ANNA JUDIT: Az artai híd balladája	72

FORRÁS

DÉRI BALÁZS: Mani „a próféták pecsétje”. Apokalipszisek az ún. Kölni Mani-kódex egyik prédikációjában	87
--	----

DISPUTA

ADAMIK TAMÁS: Szent Ágoston exegézise közelről	111
--	-----

TUDOMÁNYUNK TÖRTÉNETE ÉS MŰHELYEI

HÁMORI ANTAL: Az „eutanázia” megítélése a katolikus egyház tanításában	125
---	-----

VALLÁSTUDÓS ÉLETPÁLYÁK

BORECZKY ELEMÉR: John Wyclif politikai teológiája és Zsigmond király reformációja: adalékok a modern Európa kialakulásához	153
---	-----

HÍREK	171
-------	-----

RECENZIÓK	181
-----------	-----

<i>A Vallástudományi Szemle</i> című folyóirat jellegéről és céljairól	207
Útmutató szerzőknek és szerkesztőknek	209

AKTUÁLIS

ÖTÉVES
A VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE

A VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE BESZÉLGETÉSE TÖRÖK LÁSZLÓ AKADÉMIKUSSAL

S. SZABÓ PÉTER

Török László akadémikus, ókortörténész a folyóirat indulása óta tagja a Vallástudományi Szemle szerkesztőbizottságának. A kezdetektől figyelemmel kíséri a folyóirat munkáját, előfordult, hogy ő mutatott be frissen megjelent számot a szélesebb olvasóközönségnek. Ötési mérlegünk készítése során beszélgettünk vele, ennek során a folyóiratról, a vallástudományról megformált véleménye mellett saját munkája titkaiba is beavatott bennünket és olvasóinkat.

Tisztelt Professzor Úr! Kezdetől fogva tagja vagy a Vallástudományi Szemle szerkesztőbizottságának, mely e számában működése fél évtizedének mérlegét vonja meg. Ebből az alkalomból kerestünk meg téged, hogy érezted, hogy érzed magad orgánumunknál, milyennek látod helyzetét, mit tartasz fontosnak e témában elmondani?

Amikor Pesthy Monika meghívott, hogy legyek tagja a Vallástudományi Szemle szerkesztőbizottságának, akkor többféle okból riadtan vettem ezt tudomásul. Az első reflexem az volt, hogy én mint ókortörténész nem vagyok vallástudomány-nyal foglalkozó embernek tekinthető, nem éreztem, hogy igazán kompetens lennék. Másrészt volt egy titkolt, persze ma már nem érvényes szorongás bennem, hogy vajon lesz-e elegendő szerző egy ilyen speciális folyóirat számára, és vajon fenn tudja-e magát tartani egy viszonylag szűk szakmai közönség igényére. Nos, hogy én mennyire értek a vallástudományhoz, erről a későbbiekben még lesz alkalmunk beszélni. Ami a másik szorongást illeti, a folyóirat sorsával kapcsolatban, az eloszlott. Az időközben megjelent számok azt mutatják, hogy egyrészt elegendő kiváló szerző áll rendelkezésre ahhoz, hogy egy ilyen célkitűzésű tudományos folyóiratot működtessen, és az, hogy ez különösebb anyagi nehézségek nélkül maradt fenn, az azt mutatja, hogy a befogadók köre is eléggé széles, és gondolom, a szponzorok is rendelkezésre állnak. A folyóirat minőségét jónak tartom, célkitűzésével természetesen messzemenően egyetértek és nagyon élvezem azt, hogy megfelel annak a szándéknak, hogy vallástudományt felekezeti, többségi, kisebbségi elfogultság nélkül műveljen, még akkor is, ha természetesen mindig vannak szerzők, akiknek

itt vagy ott kitüremkedik elfoglaltságuk. Az ember egészen komoly helyeken is hallhatja azt, hogy vallástudománnyal olyan ember nehezen vagy kevésbé kompetensen foglalkozhat, akinek nincsenek vallási élményei. Én úgy gondolom, hogy ez túlzás, ez a felfogás nem tartozik a vallástudomány szellemi horizontjába. Persze kérdés, hogy milyen attitűddel forduljon a Vallástudományi Szemle a nagy vallások teológiájához, a keresztények vagy muszlimok vallással kapcsolatos gondolkodásához. Én azt hiszem, hogy tapintatosan és finoman be lehet tartani egy határvonalat vallástudomány és a teológia között. Úgy tűnik, hogy ez a folyóirat számára könnyen megoldható feladat volt. Nem annyira megoldható feladat ez más fórumokon. Például az Akadémiának van egy Vallástudományi Elnöki Bizottsága, amely megkísérelte önmaga illetékességi- és feladatkörét konferencia keretében is megfogalmazni – amelynek anyagát aztán leköszölte a Vallástudományi Szemle –, ott határozottan érzékelhető volt, katolikus és protestáns oldalról egyaránt, hogy a fogalomtisztázás nem történt meg, vallástudományinak, vallástudományi megközelítésnek szeretnének sok minden olyat is tekinteni, ami az én számomra, aki ókori vallásokkal valamennyire foglalkoztam, egyáltalán nem kézenfekvő. Bár ismertem olyan egyiptológusokat, méghozzá igen híres, nevezetes egyiptológusokat, akik azt mondták, hogy az egyiptomi istenségek is istenek, és semmi okunk sincs kétségbe vonni azt, hogy rájuk is úgy lehet tekinteni, mint valóságosan ható istenségekre, de hát ez nekem elképesztőnek tűnik.

Igen, valóban vannak még szép számmal tisztázandó kérdések ezen a területen, egyáltalán nem könnyű megtalálni a mindenki számára elfogadható válaszokat. Említetted, hogy vannak a munkádnak a vallástudománnyal is kapcsolatos területei. Beszelnél ezekről, egyáltalán saját tevékenységed irányairól?

Pályám folyamán két nagy szakterülettel foglalkoztam, többnyire nem egyidejűleg, hanem felváltva. Több időt és nagyobb energiát fordítva Núbia történetére és régészetére, és kevesebbet, de jelentős erőfeszítést fordítottam az egyiptomi hellenisztikus és késő antik művészet kutatására. Núbia, amikor én elkezdtem Núbia régészetével foglalkozni az 1960-as évek második felében, akkor még teljesen új, épp csak formálódóban lévő diszciplína volt. Az Asszuáni nagy gát építésével összefüggő nagy núbiai mentőakció és régészeti feltárások következtében kezdettől fogva az akkor drámai módon megnövekedett leletanyagnak a korábbi ismeretanyagra épített interpretációival szembeni kijelentései foglalkoztattak engem. Beálltam azoknak a núbiai kampány lezárása után is Núbia közelében maradt kutatóknak a sorába, akiknek célkitűzése az volt, hogy rendet teremtsünk ebben a sok tekintetben kaotikus új elemzés- és ismeretanyagban, amelyet a nagy Asszuáni-gát építése során szereztünk, és ezt konfrontáljuk azokkal a nubiológiai nézetekkel, felfogásokkal, megállapításokkal, amelyeket a korábbi idők sokkal szűkebb evidenciája alapján a

tudomány kialakított magának. Ez az én részemről nagyobb, összefüggő koroknak, illetve műfajoknak, leletgyűtteseknek az időben és a térben való elhelyezésével volt egyenértékű. Több monográfiában foglalkoztam ezzel.

Számszerűleg is jellemezhető ezeknek a monográfiáknak a sora?

Azt lehet hinni, ha a számot mondom, hogy én egy grafomán ember vagyok, de én magamat nem grafománnak, hanem lustának élem meg, aki többet is csinálhatott volna, ha jobban dolgozik. Olyan 20-23 könyvről van szó, és több mint 100, helyenként könyvméretű tanulmányról. De ez a mennyiség a legkevésbé jellemző arra, amit az ember csinál, a célkitűzés az érdekes, és persze az – amit én nem tudok elfogulatlanul nézni, de ez nem is az én feladatom –, hogy az értelme ennek mennyi, mennyiben sikerült helyes célkitűzéseket megalkotnom és mennyiben sikerült ezeket megvalósítanom. A korábbi munkák között a történeti evidenciának és a régészeti evidenciának az egymáshoz való viszonya volt számomra fontos. Ez két nagyobb könyvben zajlott, a nyolcvanas évek második felében; az egyik a történeti forrásanyagnak, különösen az államszerkezetre vonatkozó történeti forrásanyagnak egyrészt a lehetőségek szerinti teljesebb körű összegyűjtése, szélesebbkörűen annál, amint ez korábban megtörtént. A másik könyv pedig a késői ókori Núbia, tehát a meroitikus birodalom felbomlása ideje és az azt követő másfél évszázad történetének és régészeti anyagának konfrontációja. Itt ez azért volt érdekes, mert ebben a másfél évszázadban a Krisztus utáni negyedik század harmadik harmadától az ötödik század végéig terjedő időben keletkezett két hatalmas fejedelmi temető Núbiában, Kusztulban és Ballánában, amelyeket az 1930-as évek második felében tártak föl, és amelyekben a fejedelmi temetkezéseknek egy jelentékeny része alig bolygatott vagy egyáltalán nem bolygatott volt, kirabolatlan. És ebben egy rendkívül sokrétű kései ókori tárgyi kultúraanyag maradt fenn, amelynek egy jelentékeny része egyiptomi importokból állt, mégpedig fejedelmi szintű importokból. Ennek a temetőnek globális keltezése volt erre az időszakra, de részletesebben nem volt feldolgozva, mert ez a harmincas évek divatja szerint tipológiai alapon lett leközölve, tehát egymástól szét lettek szagatva azok a tárgyak, amelyek egy-egy komplexumba tartoztak volna. Én, amikor ezzel szerettem volna egy kicsit részletesebben foglalkozni, akkor láttam, hogy az egészet újra kell csinálni, újra kell publikálni ezt a két nagy temetőt a maga sok száz temetkezésével ahhoz, hogy pontosabban lássuk, hogy mi zajlott ebben a másfél évszázadban, és nyerjünk egy szilárd kronológiai alapot Egyiptomnak ebben a korban való iparművészetéhez. Nos, hát ezek a célkitűzések teljesültek, és lehet mondani, hogy ez egy időközben nagyon hasznosnak bizonyult munka volt, ami lehetővé teszi azt, hogy bizonyos finom ezüstműveket, finom kerámiákat, finom elefántcsont berakásokat, és így tovább, amelyek egyiptomi műhelyekben készültek ezekben az időkben, ezeket évtizedre pontosan keltezzük, és ez a későbbiekben ha-

tott más területekre is, az egyiptomi művészettel kapcsolatos egyéb szakterületek is segítséget nyerhettek.

Gondolom mások is bekapcsolódtak ebbe a munkába.

Az első könyvben benne volt az az igény, hogy a Nubia történetére vonatkozó szöveges forrásokkal alaposabban foglalkozzunk, mint ezt korábban tették. Ez aztán az idők folyamán elvezetett oda, hogy egy munkaközösséget tudtam alakítani a Bergeni Egyetem Ókortudományi Tanszékén, ahol minden olyan szakértő rendelkezésre állt, akire szükség lehet az ókori Nubia történeti forrásainak feldolgozásánál. Tehát olyan egyiptológus, aki az egyiptomi nyelvet és annak valamennyi írásformáját kezeli, klasszika-filológus, aki göröggel és latinnal foglalkozik, továbbá koptológus, aki a kopt nyelvű forrásokkal foglalkozik. Ennek a munkának az eredménye lett 1994 és 2000 között egy nagy, négykötetes kiadványsorozat, amelynek a címe Fontes Historiae Nubiorum, amelyben nagyon sokszorosára duzzasztottuk azt a szöveges forrásanyagot, amelyet addig a kutatás figyelembe vett és vehetett. Leközlöttük eredeti nyelven és új angol fordításban, filológiai kommentárokkal és történeti kommentárokkal ezt a nagyon tekintélyes forrásanyagot, ami lehetővé teszi azt, hogy ha egyszer majd Szudánban a nevelésügy és a saját történetre vonatkozó kutatások túlélők, átvészelik azt a fundamentalista irányzatot, amely most uralkodik ott, és egy nyugodtabb idő elérkezik, akkor ez a nemzeti történetírásnak azt az alapját képezheti, amit a 18. század elejétől az európai országokban létrejött nagy forráskiadványok annak idején megteremtettek.

És a másik munka?

Ugyancsak egy ilyen nagy tisztázó és az alapokat újra rakó munka volt az ókori Nubia egyik fővárosának – mert ez egy ambuláns királyság volt, amelynek több fővárosa volt, amelyeket sorra lakott az uralkodó az udvarával –, tehát az egyik fővárosnak, Meroi városnak, – valamennyi ilyen főváros jellegű város közül a legjelentékenyebbnek és leghíresebbnek, már az ókorban is híresnek – az első világháború előtti angol ásatásainak a feldolgozása volt. Ezek az ásatások közöletlenül maradtak, eltekintve a néhány oldalas előzetes jelentésektől. Egy hatalmas leletanyag a Liverpooli Egyetem Egyiptológiai Tanszékének a gyűjteményében és a Liverpooli Merseyside County Museumban várt arra 1914 óta, hogy valaki rászánjon időt az életéből és ezt publikálja. Mert ismertük ennek az ókori núbiai kultúrának a peremvidékeit, ismertük a nem királyi településeit, ismertünk nagyon sok mindent, amiről azt mondtuk, hogy ez valamely kulturális központnak a hatására jött létre, de magát ezt a központot nem ismertük. Most ez a munkám lehetővé tette, hogy szembesüljünk azzal, hogy mi is volt ebben a központban. Természetesen ez egy első világháború előtti ásatás volt,

ami nem a mi mai szempontjaink szerint végződött, de szerencsére az ásató úttörője volt az ásatási fényképezésnek, és fennmaradt több mint ezer eredeti fényképfelvétel, amelyeknek az értelmezése helyenként sziszifuszi, de végeredményben nagyon hasznos feladat volt. Tehát ez is egy nagyobb munka. Nagyobb munka volt aztán a Handbuch der Orientalistik felkérésére az ókori Núbia történeti régészeti kézikönyve (ez a Handbuch 31. kötete) és aztán egy sor más nagyterjedelmű monográfia, ami ennek a nagy ókori területnek különböző aspektusait vizsgálta. Ezeket az ugyancsak a leideni Brill által kiadott Probleme der Ägyptologie 18., 23. és 29. köteteként publikáltam 2002 és 2009 között. De mint az elején jeleztem, Núbia mellett Egyiptom hellenisztikus művészetével is foglalkoztam. Ezen a területen egy Rómában kiadott sorozatban kiadtam a Szépművészeti Múzeumban és az Iparművészeti Múzeumban őrzött kopt tárgyak, illetve a Szépművészeti Múzeum egyiptomi görög-római terrakottáinak elemző katalógusait, és 2005-ben rendeztem az utóbbi múzeumban egy kopt művészeti kiállítást, mely a nagy egyiptomi gyűjtemények anyagát hozta Budapestre, s amelyeket két terjedelmes katalógussal és a kopt művészet történetének Brillnél kiadott monografikus feldolgozásával kísértem.

Utaltál arra, hogy ezeknek a munkáknak egy része egy UNESCO program keretében indult, vagy hozzá kapcsolódott?

Igen ez volt a nagy, UNESCO által dirigált terepbejárási, ásatási és műtárgy átszállítási program, ami az Asszuáni nagy gát megépítését előzte meg 1959 és 69 között. Ez a program lezárult, de a következményei még mindig velünk vannak, egyrészt az általa létrehozott tudásanyag révén, másrészt azért, mert akkor sem és most sem teljesíti mindenki rögtön a feladatát, és nagyon sok közöletlen emléktárgy van még hátra, még mindig jönnek elő új ismeretek abból, ami akkor víz alá került, mert hiszen az annyit jelent, hogy még mindig ott van víz alatt hozzáférhetetlenül ennek a kultúrának sok emléke, ami akkor víz alá került.

Milyen vallástudománnyal kapcsolatos tartalmi vannak ennek a munkának?

Nos, ennek az egésznek a valláshoz és így a Vallástudományi Szemléhez való kapcsolata az, hogy a történész és a régész számára az őt foglalkoztató jelenségek, az ő munkája alapján kifejtendő evidenciának egy jelentékeny mennyisége, különösen egy ókori keleti kultúra esetében, szorosan kapcsolódik a vallástudomány tárgyköréhez. Ez annyit jelent, hogy nem lehet elszakítani egymástól – különösen egy ilyen fiatal diszciplína esetében még – az egy-egy forráskörön vagy egy-egy kontextuson belül azt, amire azt mondom, hogy ez a régész kompetenciája, ez a történész kompetenciája, ez a filológus kompetenciája, ez a művészettörténészé, ez a vallástudósé, és így

tovább. Mert nem vagyunk még abban a feldolgozottsági állapotban, hogy ezeket a kompetenciákat egymástól függetlenül valóban érvényesíteni lehetne. Tehát fel kell tárnunk az egyes forrásokban egyelőre a tartalmat ahhoz, hogy a későbbiek folyamán finomabb diszciplináris megkülönböztetésekre is sor kerülhessen. Az ókori núbiai vallási értelmű emlékeknek a jellemzője az, hogy valamilyen – persze változó – formában a szomszédos nagy kultúra, Egyiptom hatását mutatják. Akkor, amikor először mentek tudósok Núbiába hogy felmérjék, ott mi van, akkor amivel találkoztak, azt egészen egyszerűen Egyiptom jelenlétére vagy Egyiptom utánzására vezették vissza. És ez különösen érvényes volt a templomokkal és a vallási tartalmú ábrázolásokkal kapcsolatban, mert ezek olyan egyiptomi formájúak voltak, olyan egyiptominak néztek ki, hogy szinte nem is igényeltek külön kompetenciát, azt mondták, hogy ez az egyiptológia szakterülete, az egyiptológus mindezeket a jelenségeket kiválóan, százszázalékosan tudja értelmezni. Ez csak akkor változott meg, amikor a már emlegetett UNESCO kampány során az emléktárgy nagyon megszorodott, és amikor pár ember helyett egyszerre több tucat szakember kezdett foglalkozni ezzel az emléktárgyval, akik azonban nemcsak az egyiptológia irányából jöttek. Egyre nyilvánvalóbbá vált az, hogy az artikuláció nyelve, formája az lehet ugyan egyiptomi, belejártának egyiptomi koncepciók az istenalakok kialakulásába, abba, amit a hozzájuk kapcsolódó teológiai elgondolásokról megállapíthatunk, azonban ez az artikuláció nem maga a lényeg. Tehát egy-egy istenalakról, egy-egy ikonográfiai típusról úgy tűnik, hogy ez egyiptomi deriváció vagy egyiptominak a kópiája. De emögött núbiai istenalakok, núbiai vallási koncepciók állnak, amelyeknek azonban a megformálásához kvázi egy stílus és egy nyelv adódott. És ez az egyiptomi. Itt az embernek szüksége van arra, hogy egy istenalakot megértse az egyiptomi vonásai felől is, tehát az egyiptomi kompetencia elengedhetetlen. Hiába szeretné sok modern núbiológus azt mondani, hogy hagyjuk végre ezt az egyiptomi dominanciát. Ugyanakkor nyitottnak kell lenni arra, hogy az, ami itt kifejezésre jut, az núbiai tartalmú. Tehát mind a kettőt meg kell tudni érteni, az egyiptomit ki kell belőle választani ahhoz, hogy megértsem, hogy mi a núbiai benne. Ezt nagyon sokféle módon lehet csinálni. Természetesen mindig mindent a kontextusok irányából kell megközelíteni, ezért kell az embernek mind a szövegek, mind a vizuális valóság, mind az anyagi kultúra oldaláról lehetőség szerint kiművelnie magát, mert csak így megy ez a munka. Ezt a legutóbbi időben megkíséreltem egy nagyobb összefüggő téma keretében megvizsgálni, hogy hogy is állunk mi az egyiptomi kifejezéssel és a núbiai tartalommal. Ennek eredménye, módja az volt, hogy megvizsgáltam, valamennyi fennmaradt núbiai templom, illetve templomrészlet relief-program, vagy relief-programból fennmaradt részletnek az ikonográfiáját és annak a vallási hordozóját, a hordozott vallási tartalmait. Ez egy nagy ikonográfiai munka, vagy ikonológiai munka inkább, ami az egyiptomi templomokra, különösen az újbirodalomban jellemző kifinomult templomi grammatikát (ami a templomon belüli összes ábrázolás egymáshoz való viszonyát,

és ezeknek az ábrázolásoknak a teológiai koncepciókhoz való viszonyát) vizsgálja, és ezt törvényszerűségeiben igyekszik megfogalmazni. Ezt megkíséreltem alkalmazni a núbiai templomokra is, és ez rendkívül hasznosnak bizonyult, megint csak annak kimutatása érdekében, hogy melyek a núbiai koncepciók, amelyeket ezek a látszólag egyiptomi stílusú és egyiptomi törvényszerűségek szerint egymás mellé, fölé rendelt ábrázolások hordanak. És ehhez a vizsgálathoz társult egy másik vizsgálat, ami a fennmaradt núbiai királyfeliratoknak mint irodalmi műveknek az elemzése volt, ez a kettő együtt, ez a két terület együtt megkísérelt képet adni arról, hogy milyen volt és hogyan változott az idők folyamán az ókori núbiai gondolkodás. Hogyan látták a világot, volt-e világgépük, hogyan értelmezték azt, hogyan jelenítették meg azt, amit a világegyetem törvényszerűségeiről elgondoltak, és hogyan kísérelték meg ezt ábrázolásokkal, rítusokkal és szövegekkel perpetuálni, állandóvá, örökké tenni, hogy ezáltal a világ rendje biztonságban fennmaradjon.

Végül is megfogalmazható valamilyen módon az, hogy miben, milyen pontokon ragadható meg a különbség, ami a núbiai vallási koncepciók jegyei és a hordozóként használt egyiptomi templomi grammatika közt fennáll?

A núbiai vallás közel áll az egyiptomi valláshoz természetesen, nagyon sok a hasonlóság, a lényegi különbség az abban van, hogy heterogénebb a panteon Núbiában, mint Egyiptomban. Egyiptomban egy hosszú, folyamatos fejlődés hozza létre az istenalakokat, azoknak a kultuszait, helyi kultuszait, a helyi kultuszok egymásra gyakorolt hatását és egy sor más dolgot. Núbiában azt látjuk, hogy látszólag egyiptominak tűnő istenségek egy része mögött régi, az egyiptomi megszállások előtti núbiai istenalakok rejtőznek, akiknek az alakját, fejlődését, az egyiptomi panteonhoz való fokozatos közeledését végigkísérni fontos feladat. Ez tehát az egyik lényegi különbség. A másik különbség, ami itt különös hangsúlyokat jelent, az az istenek, az uralkodók és az emberek közötti kapcsolatoknak az idők során megfogalmazott változatait illeti, amelyek szintén igen közel állnak ahhoz, amit az ókori Egyiptomról tudunk, de mégsem teljesen azonosak. Ha röviden kell fogalmazni, akkor azt kell mondani, hogy a világegyetem rendjéről alkotott nézetekben Núbiában a középponti helyet inkább az uralkodó foglalja el, mint az istenek. Nem ugyanilyen mindenkor a hangsúlyeloszlás Egyiptomban, persze azért hasonlít hozzá. De itt megint nem arról van szó, hogy egy átvitel, egy utánpótlás történe Núbiában. Núbiában más történik, itt korszakok vannak, amikor archaizálnak, amikor régi istenalakot feltámasztanak. De a nagy formális vallási építmény kialakulása az egy bizonyos alkalomhoz fűződik, méghozzá ahhoz a száz évhez, kevesebb, mint száz évhez, amikor egy núbiai uralkodó dinasztia uralkodott Egyiptomban, a 25. dinasztia vagy etióp dinasztia. Akkor tudniillik szükség volt egy olyan világgép megalkotására, amely egyszerre lehetett érvényes Egyiptomban is és Núbiában is, hisz az uralkodók ezen a két nagy

területen egyszerre kellett, hogy uralkodjanak, és olyan világgépet, olyan kormányzási alapelveket, olyan isten-király-ember viszonylatokat kellett felépíteni, amelyek egyformán érvényesek lehettek Egyiptomban is és Núbiában is. És akkor, amikor vissza kellett Egyiptomból vonulniuk, akkor fenn kellett tartani ezt a hatalmas építményt úgy, hogy ez Núbiában továbbra is érvényes lehessen. Nos, hát ennek a végigkísérése a szöveges és a nem szöveges emléktanyagban hatalmas feladat, amiben én megkísérletem bizonyos első lépéseket megtenni, de természetesen ez folytatódni fog még sokáig.

Az ember azt el tudja képzelni, hogy régészeti leletek alapján, ábrázolásokból egy panteont lehet rekonstruálni. De vajon a kultuszra vagy a vallásgyakorlatra is utalnak ezek a leletek?

Hogyne, egyrészt erre utalnak maguk az ikonográfiai programok, a templomi relief – programok azok tartalmazznak ilyen jegyeket, noha nem olyan direkt utalásokat, mint Egyiptom esetében, mert Egyiptom esetében a templomi relief – programok sokkal részletesebben térnek ki az egyes helyiségekben folyó rituális cselekményekre. Ez Núbiában sokkal szűkszavúbban történik, ott e relief-programok is az isten – király kapcsolatra koncentrálnak, ott kevesebb direkt utalást találunk arra, hogy egyes helyiségekben milyen rituális folyamatok zajlottak le, de azért vannak ilyen utalások. Természetesen vannak régészeti leletek, régészeti jelenségek, amik erre utalnak, és vannak szövegek és ezeken a szövegeken belül is egy különleges kategória, a királyfeliratok, a koronázási feliratok, amelyek csak Núbiában megtalálható műfajt képviselnek, amennyiben olyan koronázási szertartásfolyamatokat írnak le, amelyeknek egyes elemei természetesen összevethetők Egyiptommal, de az egész együtt csak a núbiai ókorra különösen jellemző dolog. Ennek a legfontosabb vonása számomra az, hogy a núbiai uralkodók egy olyan országon uralkodtak a 25. dinasztia után, aminek az eredete kisebb önálló fejedelemségek egyesülése volt a Krisztus előtti 10. század vége és a 8. század eleje között. Tehát amikor Egyiptom az újbirodalmi kor végével kivonult Núbiából, akkor hátramaradtak ott olyan kis főnökség-csírák, amelyek az egyiptomi megszállás előtt már léteztek, és amelyek beépültek egy alacsonyabb szinten az egyiptomi kormányzásba, és amikor Egyiptom kivonult, akkor ezek természetesen egy egyesülési folyamaton mentek keresztül, mert hiszen más módon nem tudták volna saját magukat fenntartani, az ő önfenntartásuk az legelsősorban az Egyiptom és Afrika belseje közötti kereskedelem közvetítése volt, és ez egyesült, koncentrált politikai szervezetet igényelt, ezt nem lehetett egymással rivalizáló főnökségeken keresztül megvalósítani. Nos akkor, amikor létrejött az egyesült núbiai királyság, és túl vagyunk a százéves egyiptomi epizódon, itt olyan koronázási szertartások alakulnak ki, amelyeknek az alappillérei az egykori önálló fejedelemségekben való önálló legitimációk. Az uralkodó végigutazza az ország főbb

szentélyeit, amelyek valaha önálló külön fejedelemségeknek a központjai voltak, és ott újra meg újra átesik egy investitúrán, aminek – ha lehet ennyire vulgárisnak lennem –, egy óriási üzenete van egy olyan utódkultúra felé, amelyik arra törekszik, hogy egy népeleme, az arab, és egy kultúrája, a muszlim kultúra dominálja az egész, ennél lényegesen összetettebb, sokrétűbb országot.

Ez valóban nagyon érdekes, a történelem mély rétegeiből szinte szó szerint kiásott tudásanyag, aminek sajátos aktuális tartalmai is vannak. Igazán szép, gazdag kép bontakozott ki a munkásságról. Gondolom, szerepel terveidben a munka folytatása?

Jelenleg dolgozom egy újabb könyvön, ami a núbiai ókori művészetnek egy bizonyos hosszabb korszakában, a Kr.e. 3. és a Kr. u. 2 század közötti korszakában a hellenisztikus művészet irányából érkező hatásokkal foglalkozik, ez az akkulturáció-kutatásnak egy speciális núbiai esetével szándékozik foglalkozni. Itt is azt szeretném demonstrálni, hogy hogyan határozza meg egy másik kultúrából történő átvétel módját az a mondanivaló, amelynek érdekében az átvétel történik. Mert itt sem olyan átvétel történik, ami egy előkelő modell utánzása, transzplantálása, hanem egy létező tartalom lehetséges hű kifejezésére, jó artikulációjára való törekvés eredménye. Egy, a kifejezés nyelvében lényegesen előtte járó, sokkal gazdagabb lehetőségekkel rendelkező nagykultúra elemeinek a pragmatikus igénybevétele folyik. Nem pedig az, amit a 19. századi és a 20. század eleji kutatás szeretett mondani, hogy ez egy afrikai kultúra, amelyik igyekszik egy mindenféle különböző forrásokból táplálkozó sznobizmus által sarkallva utánozni, majmolni Egyiptomot. Nem erről van szó. Arról van szó, hogy megvannak a saját tartalmak, aminek a lehető legjobb kifejezésére törekszenek és ehhez egy nagykultúra eszköztárát veszik igénybe. Tudva azt, hogy az, amit igénybe vesznek, az a maga eredeti kontextusában körülbelül mit jelentett. Mert olyat nem vesznek át, ami ellenkező kifejezést ad valaminek.

Nos, tisztelt Professzor úr, sok sikert kívánok az izgalmasnak tűnő könyv befejezéséhez és egyáltalán egész további tevékenységedhez. Köszönöm, hogy beavattál bennünket abba a sokrétű, igencsak gazdag és, amint mondandódból kitűnt, eredményekben is bővelkedő munkába, amit részint magad, részint különböző munkatársi körökkel együtt végeztél. Az is elég meggyőző módon kitűnt, hogy a vallástudomány ugyancsak jelentős mértékben érintett e tevékenység egészében. Örülünk, hogy szerkesztőbizottságunkban tudhattunk eddig is, és remélem, hogy sokáig segíted a folyóirat munkáját a jövőben is. Köszönöm a beszélgetést.

A SZEMLÉRŐL ÖT ÉV UTÁN

HORVÁTH PÁL

Amikor öt esztendővel ezelőtt kezünkbe vehettük a Vallástudományi Szemle első számát, a vékonyka, csukaszürke borítóban szerénykedő, bár sokunkban lelkesedést keltő füzet láttán még nem lehettünk biztosak abban, hogy ez a folyóirat mára évnegyedes, elegáns és vaskos köteteket életre hívó szakmai fórummá fejlődik. Az eddig elkészült tizennégy lapszám közel háromezer oldalnyi anyaga számomra, aki nem veszek részt a folyóirat készítésében, de folyamatosan kísértem figyelemmel a szerkesztők munkáját, több dolgot egyértelműen bizonyít. Bizonyítja azt, hogy egy vallástudományi folyóiratnak helye van a magyar humán tudományosság világában. Bizonyítja azt is, hogy egy ilyen periodika megszerkesztéséhez, nívós írásokkal való megtöltéséhez bőséges szellemi erő és kellő lelkesedés áll rendelkezésre. Mi sem támasztja ezt jobban alá, mint az, hogy öt év elteltével már valóban komoly rangot és megtiszteltetést jelent a Szemle szerzőtáborához tartozni, a rendszeresen ismétlődő lapbemutatók pedig a maguk személyes, jó hangulatukkal nem pusztán szakmai fórummá, hanem egyre bővülő baráti körré formálták mindazokat, akik a lap ügyében fáradoznak, a lap ügyéért lelkesednek, bár a másik oldalon tudomásul kell vennünk azt is, hogy a folyóirat ismertsége, hozzáférhetőség ma még nagyon messze van az ideálistól. A Vallástudományi Szemle eredeti célkitűzése az volt, hogy a vallástudományok teljes szellemi spektrumában adjon fórumot azoknak a hazai kutatóknak és műhelyeknek, amelyekben a vallási valóság valamely elemét vizsgáló munka folyik. Az évek során kialakult a Szemle állandó rovatainak a vallástudományok sokszínűségét megjeleníteni képes szerkezete, a tematikus lapszámok rendszere mögött pedig egy olyan szakmai-szellemi profilnak a körvonalai is kirajzolódnak, amely az általános és összehasonlító vallástörténeti szemlélet tette meg a lapkészítés fundamentumává. A zömében igen színvonalas írásokat közlő, sokszínű tematikával dolgozó Tanulmányok, Forrás és Disputa rovat anyaga egyértelműen a történeti megközelítés dominanciáját mutatja, az Aktuális rovat közleményei pedig kevés kivételtől eltekintve a lap egyik fő célkitűzésének, a hazai vallástudományok legitimációjának, tudományos reputációjának és identitáskezesésének ügyét szolgálják. A vallástudományok ideális sokszínűségéhez képest ez persze némi egyoldalúságot is jelent, hiányérzetet is kelt, hiszen az elmúlt évek

közleményei között alig találunk vallásfilozófiai, vallásszociológiai, valláspszichológiai vagy vallásantropológiai közleményeket, a vallási valóság és a modern világ érintkezési pontjaira vagy a hit- és a vallástudományok valódi és hiteles párbeszédére kitekintő írásokat. Az eddigi öt esztendő termése ezzel együtt a kívülről szemlélő számára kiváló referencia, a lap szellemiségében gondolkodók számára pedig – akikhez az elmúlt esztendőben fiatal valláskutatók egész nemzedéke csatlakozott – biztatás lehet arra, hogy a Vallástudományi Szemle a jövőben is fóruma legyen, maradjon a hazai tudományos kutatásnak és közéletnek. Fontos ez már csak azért is, mert a Szemle indulása óta a vallástudományok hazai helyzetében nem állt be az általunk korábban remélt kedvező fordulat. Az akadémiai és egyetemi tudományosság világában még most is az az áldatlan, értelmetlen és megalázó vita folyik, amely néha a vallástudományok létezését, netán létjogosultságát, máskor meg tudomány-mivoltát vitatja. Ebben a helyzetben senkit sem vigasztalhat, hogy a vallások iránti érdeklődés növekedőben van a világban és nálunk szellemileg szerencsésebb csillagzat alatt élő országokban a vallástudományok kutatása és oktatása virágkorát éli; amíg nem jut nyugvópontra a hit- és vallástudományok közötti áldatlan – oktalan és értelmetlen – kompetencia-harc és nem ér véget az egyes humán tudományok világában a „laikus teológiával” szemben erősen érezhető fanyalgás, addig a Vallástudományi Szemle által szolgálni kívánt célok lényegében még eléretlenek maradnak. Lássunk világosan! A hazai vallástudományok ma két tűz között vannak; van, akiket az általuk kreált „laikus” jelző, másokat a „teológia” főnév irritál, ismét mások legszívesebben a tudományt védenék meg a vallástól, a vallástudományoktól, a Vallástudományi Szemlétől. A pár éve még ígéretesen kiépülni látszó vallástudományi oktatás romokban hever vagy kardélen táncol; amíg az induláskor még úgy tűnt, hogy a Szemle zárókő lehet a hazai vallástudományok biztatóan emelkedő építményében, ma úgy tűnik, nem más, mint az az élő és túlélő alap, amire jobb időkben szakma, tudomány, oktatás hagyatkozhat. Ilyen körülmények között a Vallástudományi Szemléről csak annyit mondhatok: fontos és jó folyóirat, és annyit kívánhatok, hogy a jövőben legyen még jobb és még fontosabb.

SZÜLETÉSNAPI KÖSZÖNTŐ

A Vallástudományi Szemle hatodik évfolyama

SZIGETI JENŐ

Hatodik életévébe lépett a Vallástudományi Szemle, akár már iskolába is mehetne, ha gyerek volna. Az elmúlt évek testes folyóirat számait lapozgatva jó néhány remek, hézagpótló, a tudománytörténeszek számra is fontos információkat rejtegető dolgozatot találtam. Az örömben csak az az öröm vegyül, hogy az alapító atyák között nem lakik békesség. Pedig ez a mostoha sorsú tudományág megérdemelne egy kis belső békét, egymásra figyelő együttműködést, kevesebb féltékenykedő vitát a hittudományokkal. Az ember gyereke is így okosodik.

Az elmúlt évtizedben, a humán tudományok körében figyelemre méltó érdeklődés tapasztalható a vallástudomány körébe tartozó témák iránt. Mivel a vallás még ma is jelentősen befolyásolja a társadalmat, az érdeklődés sokágú és nem szűkíthető le néhány partikuláris epizódra. Egy tudománynak sincs felekezete, csak különböző világnézetű, hitbéli nézetet valló képviselői, akik a valóság egy-egy körülhatárolható körét különböző szempontból látják, értékelik. Minden tudományon belül ez így van, mert ez a tudományok fejlődésének szükségszerű útja. Egy-egy tudományos diskurzusban nem egyetértésre, hanem megértésre van szükség. Ennek érdekében mindkét vitakozó félnek azt kell tenni, hogy érthetően, világosan és szabatosan kifejezésre juttassa álláspontját.

A teológiának mint tudománynak sincs felekezete, de tudományos kutatási területe más, mint a vallástudományé. A hittudomány a hittel mint egzisztenciális megismerési formával, ennek rendszerezésével, alapjainak feltárásával, hatásaival, gyakorlati megvalósulási formáival foglalkozik, a vallástudomány pedig a hit megélésének hatásaival a társadalomra. A két tudománynak így a vizsgálati szempontja más. Munkájához a vallástudomány a történelem, a filozófia, a művészettörténet, az irodalomtudomány, a szociológia, a pszichológia, a néprajz vagy akár a zenetudomány eszköztárából merít. A teológus számára a vallástudomány egy fontos segédtudomány, és a vallástudomány sem tud eredményes munkát végezni a teológia eredményeinek figyelembevétele nélkül.

Ezeket a tudományelméleti közhelyeket civakodó barátaim is jól tudják. Nem véletlen, hogy a Vallástudományi Szemle első számában ezt a kérdést vitattuk meg, pontosabban erről mondtuk el véleményünket. Ezt a többoldalú és sok érdekes

feladatot sugalló diskurzust kellene tovább építenünk. A folyóiratot bevezető köszöntésében Bencze Lóránt már figyelmeztetett arra, hogy a vallás fogalmára sincs minden igényt kielégítő meghatározásunk. Az ember mint racionális és irracionális lény számtalan szempontból vizsgálható. Más a biológus és más az orvos emberképe, másként lát egy antropológus és másként egy művelődéstörténész. A tudományok utak az ember felé. A teológus Isten kinyilatkoztatása felől látja az embert, a vallástudománnyal foglalkozó kutató a hit megvalósulását vizsgálja különböző szempontokból. Folyóiratunk ezért kezdettől ezt a sokszólamú nyitottságot akarta képviselni. Fórum akart lenni, ahol mindenki elmondhatja szabadon azt, amit kikutatott, ahogyan lát és gondolkodik, ha ezt megfelelő színvonalon teszi. Nem mindenáron való egyetértésre, hanem megértésre törekszünk. A tudomány állandó tanulási folyamat. A sokszólamú világ vallatása. Ehhez a munkához kívánok minden kutatónak sok örömet.

FÉL ÉVTIZED

S. SZABÓ PÉTER

Ennyi idő telt el, amióta a Vallástudományi Szemle megjelent a magyar folyóiratok palettáján. Sajátos arculatot képviselt. A vallástudomány művelését kívánta szolgálni anélkül, hogy kizárólagosan valamelyik, illetve bármelyik vallás, vagy felekezet égisse, hitvilága világszemlélete állna mögötte meghatározó eszmei háttérként vagy anyagi fenntartóként.

Ezt a szándékot sokan örömmel üdvözölték. Az első számban feltett kérdésre – „szükségesnek tartja-e felekezetsemleges (világi) vallástudomány létezését és művelését?” – bátorító válaszokat kaptunk. Néhány gondolat belőlük, a teljesség igénye nélkül: „Minden retorikai túlzás nélkül tudományos és kulturális értelemben egyaránt botránynak tartom, hogy 2004-ig Magyarországon nem létezett felekezetsemleges vallástudományi folyóirat.” Vagy: „korunkban a vallástudomány csak akkor tudományos a szó szoros értelmében, ha a legnagyobb mértékben tárgyilagos és „felekezetsemleges”, tehát ha a kutató nem vetíti ki kutatása tárgyára saját hitének szempontjait.” Még egy gondolat a 2005-ös első szám anyagából: „immár egyenesen megkerülhetetlen egy ilyen jellegű folyóirat, ha napjaink meghatározó folyamatait tartjuk szem előtt”. Nem érkezett olyan válasz, amely feleslegesnek ítélte volna a vállalkozást, senki sem akart lebeszélni bennünket.

Tehát: „felekezetsemleges”. Ez a katasztrófális kifejezés jelöli a magyar nyelvben ezt a sajátosságot. Ami természetesen nem jó. A *felekezetsemleges* jelző alkalmas az állam tevékenységének minősítésére, amely előítélet és részrehajlás nélkül viszonyul a különböző egyházakhoz, vallási közösségekhez, törvényben szabályozott módon juttat működésükhöz anyagi eszközöket, nem favorizál, nem kivételez, mert ő maga ez ügyben semleges.

De a vallást kutató, tanulmányozó tudomány milyen? Milyen maga a tudós? Csak nem felekezetsemleges? Milyen módon kerülhet közelebb tárgyahoz? Ha hisz, vagy ha agnosztikus, netán ateista? Egyes vallástudományi diszciplínák – mert sok van – például a vallásszociológia kiindulópontjaként sokszor megjelenik a „módszertani ateizmus” (P. Berger) fogalma, ami azt jelenti, hogy a vallásszociológusnak szigorúan semlegesnek kell maradnia abban a kérdésben, hogy maguknak a vallási kijelentéseknek az igazságértéke milyen. (Horváth: 2008:105) De igaz ez mindenfajta

vallástudományi vizsgálódásra? Hisz vannak olyan vélemények is, hogy bizonyos tudományos eredményekhez e téren pont a saját vallásosság segíthet, értelmetlen dolog volna, ha a kutató pont ettől fosztaná meg magát. Igen figyelemreméltó e tekintetben Gerardus van der Leeuw véleménye: „Egy időben divat volt, hogy a szerzők történeti kérdések tárgyalásakor, kiváltképp a vallás területén, gondosan ügyeltek arra, hogy saját vallásukat – lehetőség szerint – ne keverjék bele a dologba, azt a látszatot keltve, mintha a vallások megítélésében teljesen mentesek lennének az előítéletektől. Ez a divat azzal az alapvető tévedéssel függött össze, hogy az ember a szellemiség birodalmában egy bizonyos, tetszése szerinti álláspontot foglalhat el, avagy eltávolodhat ettől az állásponttól, mintha lehetséges lenne tetszés szerinti „világ szemléletet” „választani”, illetve alkalmilag az egyik oldalon pártoskodni. Lassanként mindenütt kezdik belátni, hogy az ember egy bizonyos módon *létezik* a világban s nemcsak hogy lehetetlen „előítéletmentes” eljárásról beszélni, hanem éppen ez az, ami a leginkább végzetes, kiváltképpen a „világ szemlélet” esetében, mivelhogy megakadályozza, hogy a kutató egész személyisége a tudományos feladatra irányuljon. S éppen akkor bizonyul a kísérlet végzetesnek, ha a kutató nem tudatos követője valamelyik vallásnak, hanem eklektikus vagy agnosztikus, más szavakkal: ha semmit nem tud vallásáról (ami azonban áttételesen mégis meghatározza őt!). Eközben ugyanis a kutató éppen saját, élő vallási ösztönzéseit kapcsolja ki a kutatott vallási anyag tüzetes vizsgálata során. Ez a kikapcsolás valójában csak látszatmozdulat, mivel egyetlen ember sem képes magát önnön világba-vetettségtől függetleníteni. Az egyetlen eredmény egy „előítéletmentes”, azaz valójában értetlenkedő eljárás, amelyet minden ízében normalizál egy tudományosan tisztázatlan s ezért teljesen kontrollálhatatlan és indiskutábilis vallási beállítódás. Mert rendszerint éppen az „előítéletmentes” kutatók szoktak elhamarkodottan egy olyan vallási felfogásból kiindulni, amit valójában a liberális nyugat-európai kereszténységtől, a felvilágosodás deizmusától vagy az ún. természettudományos monizmustól kölcsönöztek.” (Leeuw:2001:559) Nos, reméljük, hogy az eltelt fél évtized alatt megjelentetett írások szerzőit nem ez az attitűd jellemezte. A folyóirat elismertsége, olvasóink pozitív véleménye nem ezt mutatja. Tehát nem ilyen értelmű „felekezet semlegesség” a folyóirat arculatának lényege, hanem valami olyasmi, amit legjobban talán az „el nem kötelezett”, már más, politikai területre lefoglalt jelző jelent, hogy tehát a folyóirat egésze nem „csatlakozik le” (szörnyű kifejezés) kizárólagosan egy vallás mellé, hanem helyt ad minden vallási természetű vagy attól eltérő közelítésnek, senkit nem rekeszt ki, igyekszik a legmesszemenőkig toleráns lenni. Még a „szekuláris vallástudomány” vagy „világi” terminusok azok, amik előkerülnek ennek az alapállásnak jellemzésére.

De ezzel az a kérdés nincs elintézve. Ez a makacs kérdés különösen akkor válik sorsdöntővé, ha a folyóirat beágyazottságát, bázisát, hátterét, a mögötte álló műhely karakterét vizsgáljuk. A folyóirat ugyanis nem magában áll. Háttere kell, hogy

legyen, fenntartója, kiadója stb. Ez a háttér a Vallástudományi Szemle indulásakor – összesen egy, az első, a 2005/1-es szám megjelenéséig – az Apor Vilmos Katolikus Főiskola volt (amelynek és vezetőinek ezért hálával tartozunk), mert egyetemi szintű vallástudomány szak (még a régi képzési rendszerű) indítását engedélyezte számára a MAB, és ennek műhelyeként, tudományos bázisaként kívánt szolgálni a folyóirat. Természetesen – mint erre a folyóirat karaktere meghatározásánál utaltunk és olvasható minden szám végén –, bár egy intézmény égisze alatt jelent meg, mégis egy szélesebb bázisra – a magyar tudományos élet e szegmentumára, a vallástudomány művelőinek körére – alapozva értelmezte kezdettől és értelmezi ma is önmagát.

De ez az induláskor oly felhőtlennek látszó konstrukció nem volt hosszú életű. A főiskola egész szellemiségének egy vallásra épített katolikus karaktere és a vallástudomány szak és folyóirat deklaráltan felekezetszemleges karaktere viszonya nem bizonyult hosszú távon harmonikusnak, rövidesen kisebb-nagyobb súrlódások jelentkeztek. Azóta a katolikus főiskolán a vallástudomány szakos képzés megszűnt, a folyóirat kiadói joga pedig átkerült a Zsigmond Király Főiskolára. Úgy tűnt, hogy a magánfőiskola kötetlenebb, szabadabb szellemisége, ideológiai semlegessége és a folyóirat már jellemzett karaktere jobban harmonizál, mint a korábbiakban.

Lendületes, biztató három év következett. A főiskolán megkezdődött a vallástudományi képzés kiépítése. Elindult a **szabad bölcsész BA** az új, bolognai rendszerben, többek közt **vallástudomány szakiránnyal**, sőt elindult az ennek perspektívát nyújtó, **egyetemi diplomát adó vallástudomány szakos MA képzés** is, egy évfolyam már végzett, egy most tart a második év második félévénel. **Kutató Központ** is működik a képzés mellett: **Vallás, társadalom, politika** témamegjelöléssel, mely a főiskola többi szakja, műhelye (politológia, nemzetközi kapcsolatok, stb.), és nemcsak az itteni főiskolai, hanem más műhelyek bekapcsolódását is lehetővé tette a vallástudományi témájú kutatásokba. A folyóirat jól egészítette ki a képzést, sőt túl is nőtt a pusztán kiegészítő funkción, országosan is ismert, színvonalas műhelynek, orgánumnak bizonyult. 2008 óta évi négy számmal jelentkezik, a NKA pályázati támogatását is elnyerte működéséhez, már harmadik éven át. A folyóirat egyes számainak bemutatói a képzési ciklus ritmusához igazodtak, a különböző egyetemek és főiskolák (AVKF, PPKE, KRE, stb., és természetesen a ZSKF) érdeklődő hallgatói jól érezték magukat e bemutatókon, megismerték a közölt írások tartalmát, az oktató professzorokat, a folyóirat szerzőit, szerkesztőit és nem utolsósorban egymást. Úgy tűnt, a folyamat tovább építhető. A főiskola nem kevés energiával és anyagi ráfordítást is megelőlegezve státusba vett a vallástudomány művelésében eredményeket elért professzorokat a már itt dolgozók mellé, akik oktattak, publikáltak és szerkesztettek, munkájuk révén megformálódott egy **vallástudományi doktori iskola** koncepciója is, ami e doktori iskola szakindítási tervezetében konkretizálódott.

Eddig a sikertörténet. Ezután borúsabb időszak következett. A vallástudományi doktori iskola indítását a MAB kétszer is elutasította, egyszer a normál menet, egyszer a fellebbezés útvonalán. Itt most nem foglalkozom az elutasító döntések bántóan szakszerűtlen, hazai és nemzetközi felháborodást is kiváltó indoklásaival, mert annak immár nincs értelme, kár szót vesztegetni rá. Maga az a momentum, hogy a végső szót kimondó elutasító határozat indoklása „laikus teológiai” képzésről vízionált, ki tudja miért, és maga az elutasítás ténye tulajdonképpen azt igazolta, hogy a döntés meghozatalának érveiben az ellenérdekelt felek javaslatai voltak meghatározók. Ezzel a döntéssel formálisan csak a rendszer legfelső szintje kapott piros jelzést, de ez – épp a rendszer-jelleg miatt – minden más szintre kihat. Az a magánfőiskola, amely teljes mellszélességgel, tetemes anyagi eszközöket biztosítva odaállt a kezdeményezés mellé, kénytelen átértékelni stratégiáját, hisz nyilvánvalóan – mint minden magán természetű szervezet – nagyon érzékeny az anyagi, pénzügyi folyamatokra, és nem fog vég nélkül, azaz ésszerűtlenül pénzt fektetni olyan képzési területbe, amely „nem megy”. A doktori képzésbe való bekapcsolódás perspektívájának hiánya nyilván hatással lesz az MA-s hallgatók motivációjára, ami kihat a szabad bölcsész BA-n tanulók vallástudomány szakirány felé orientálódására; mindkettőt kevesebben fogják választani. A kevesebb hallgató kevesebb órát jelent, ami a témában oktató tanárok státuszát, így egzisztenciáját is érinti a racionális gazdálkodás könyörtelen logikájának megfelelően. Egy nagy, állami fenntartású egyetemen ugyanis elképzelhető, hogy egy doktori iskola létét érintő nemleges döntés érintetlenül hagy minden státuszt, ami a doktori iskolában foglalkoztatni kívánt oktatók munkaviszonyát érinti. De itt nem. Az a hozzávetőlegesen évi 60 millió forint, amely a vallástudomány művelésében foglalkoztatni kívánt professzorok fizetését is jelentette eddig, ezután máshova megy majd, ugyanis állásban tartásuknak a MAB döntése révén elveszett az értelme. Ez a törzstag gárda – hét egyetemi tanár, köztük négy akadémiai doktor – így többé már nem áll össze, az indítani tervezett doktori iskolába jelentkezőket – mert már voltak ilyenek – el kellett tanácsolni. A magyar felsőoktatás, a magyar tudomány, annak legalább is egy ága, a vallástudomány így elesik évi 60 millió forint magántőke bevonási lehetőségétől. Jó lenne, ha a magyar felsőoktatás olyan helyzetben lenne, hogy erről nyugodtan lemondhatna. És ki tudja, hogy a dominó-elv törvényei szerint dőlő folyamat hol áll meg, meddig terjed? Mi lesz ebben a lejtmenetben a folyóirattal? Mert természetesen sorsa nem független a vázolt háttér egészétől. Az itt állásban lévő tanároktól, szerkesztőktől el lehetett várni, hogy írjanak a folyóiratba, szerkesszék, korrigálják a beküldött írásokat. De ha nincsenek státuszban, nincs munkaköri leírás sem, amiben ezt a tevékenységet rögzíteni lehetne. Semmiképp sem várható el tőlük, hogy ezután is teljes odaadással dolgozzanak a folyóirat körüli munkákban. Annál is inkább, mert nehéz tudomásul venni a saját egzisztenciális helyzetben bekövetkezett negatív változást, nehéz belátni, hogy nem a főiskola a

hibás a helyzet kialakulásában, és persze előfordul, hogy hallani sem akarnak a főiskoláról, a folyóiratról a történetek után, sőt még az is, hogy ahol tudnak, betartanak mindkettőnek. Így a folyóirat jövője is bizonytalanabb. Nos, ezt a jövőt, ahogy a dal mondja „nem sejtethjük”, mindenesetre a folyóirat szerkesztősége elég elszánt a munka következetes folytatására. De le kell szögezni, mégpedig meglehetősen erős hangsúllyal, hogy itt tulajdonképpen egy jól átgondolt, megalapozott törekvés kapott elutasító jelzést a MAB-tól, és ez az elutasítás a vallástudományi műhelymunka minden elemét, így a Vallástudományi Szemle folyóiratot, és magát a szekuláris vallástudomány hazai művelését is negatívan befolyásolja.

Nézzük az elmúlt öt év eredményeit. A 2009/4-es számmal együtt a folyóiratnak 14 száma jelent meg eddig. A „Tanulmányok” rovatban 81 tanulmányt közöltünk a vallásfenomenológia témaköréhez (szent tér, szent idő, közvetítők, szent könyvek, ikonográfia, állatok, növények, zarándoklat, kánon és apokrif, ima és áldozat) kapcsolódóan. „Forrás” rovatunk 14 forrás értékű művet mutatott be, a közreadók saját fordításában, bevezetőikkel, kommentárjaikkal. „Aktuális” című rovatunk 19 írást jelentetett meg, ezek részint konferenciákhoz (a MTA Vallástudományi Elnöki Bizottsága, illetve felsőoktatási intézmények szervezésében lezajlott tanácskozások), részint egyéb történésekhez (II. János Pál halála, Az Egyház társadalmi tanításának kompendiuma című kötet megjelenése, a Vatikán és a Magyar Köztársaság közti megállapodás 10. évfordulója) kapcsolódtak. A „Disputa” rovatban 22 írás jelent meg, a rovat jellegéből adódóan az egymásra történő reflektálás, a polémia sajátosságát sem nélkülözve. A „Tudományunk története és műhelyei” rovat 17 tanulmányban tájékoztatott a vallástudomány fejlődése során jelentőségre szert tett folyamatok, műhelyek, irányzatok, iskolák mibenlétéről. A „Vallástudós életpályák” rovat, amely csak egy éve jött létre, 3 tudós; Puskás Ildikó, Max Weber és Richard Heiler portréjából, életművéből villantott fel jellemzőket. A vallástudomány művelésének, oktatásának eseményeiről (konferenciák, habilitációk, tudományos fokozatszerzések, stb.) a „Hírek” rovatunk tudósított, igyekezve nyilvánosságot teremteni a tudományterület életének, összesen 38 hírt közöltünk. „Recenziók” rovatunk a tudományág könyvterméséről tájékoztat rendszeresen, eddigi számainkban 52 recenziót tettünk közzé. Természetesen ezek a szikár adatok az írások minőségéről nem adhatnak képet. De annyit talán érzékeltetnek, hogy a folyóirat minden tekintetben igyekezett megfelelni azoknak a feladatoknak, amiket az induláskor és a minden számban megjelenő Tájékoztatóban megígért. Hogy ez mennyire sikerült, azt természetesen az olvasók véleménye tükrözi, és e téren tapasztalataink szerint – bár a visszajelzések nem különösebben nagyszámúak, – nincs okunk szégyenkezni, ezek a jelzések pozitívak, biztatóak.

Nem túlságosan nagyszámúak a folyóirat iránt érdeklődők sem, bár itt is pozitív tendenciák rajzolódnak ki. Az indulási év (2005) végi előfizetői számot, ez akkor összesen 27 előfizetőt jelentett, 2009 végére 42-re sikerült növelni. Ez a szám, ha

szerény is, de azért egyetemek vallástudománnyal (is) foglalkozó tanszékei, könyvtárai, nagy könyvtárak, egyházmegyei gyűjtemények sorát tartalmazza. A boltokban eladott mennyiség 92 és 144 között mozgott, ehhez járult még a Zsigmond Király Főiskola Jegyzetbutikjának forgalma, ami átlagban évi 80–100 példányt jelentett, minthogy a számok bemutatói itt zajlanak, emellett a szabad bölcsészet vallástudomány szakirányban és a vallástudományi mesterképzésben tanuló hallgatók is itt vásároltak. A 300 példányban megjelenő folyóirat fennmaradó példányait a szerzők, szerkesztők, a szerkesztőbizottság tagjai kapták, tiszteletpéldányként.

Folytatva a folyóirat környezetének adatokat is tartalmazó jellemzését, szólni kell arról is, hogy a Zsigmond Király Főiskola milyen módon segítette a vallástudomány hazai művelését és oktatását. Ezeket fentebb már némileg érintettük, de itt is fontosak az anyagiak, hogy a főiskola 2005 óta, amely évben az első szám megjelenése után átvette a folyóiratot (a 2005/2-es szám már a ZSKF égisze alatt jelent meg), mennyit költött rá. A 2005, 2006, és 2007-es években, amikor évi 2 szám jelent meg és pályázati támogatást nem kaptunk, a folyóirat kiadását teljes egészében a főiskola finanszírozta, ez egy szám esetében (2005-ben) háromszáz, illetve évi két szám esetében (2006-ban és 2007-ben) mintegy hatszáz-hatszáz ezer forintot jelentett. 2008-tól jelenik meg évi 4 szám, és az NKA-s támogatás mellett, az eladott példányok, illetve az előfizetések révén már nem kerül sok pénzbe a főiskolának a folyóirat kiadása. De ennek ellenére a helyzet nem ennyire kedvező. Mint már említettük, a főiskola három éven át évi mintegy hatvan millió forintot költött azoknak a bérére is, akik a folyóiratban is dolgoztak. Az évi hatvan milliónyi magántóke, amely a magyar felsőoktatásban egy tudomány, a vallástudomány színvonalas művelését és oktatását tette volna lehetővé, és amelybe a folyóirat is beleilleszkedett, többé nem áll rendelkezésre és emiatt válhat veszélyessé a helyzet a vallástudományi műhelymunka minden eleme, így a Vallástudományi Szemle számára is.

Összegzésként elmondható, hogy jelenleg a folyóirat helyzete nem tűnik könnyűnek. Az eltelt öt év nemcsak a szimpatizánsok számát növelte, hanem – végül is ez is elég életszerű – ellendrukkereket is teremtett, akik inkább ártani akarnak a folyóiratnak, igyekeznek rossz hírért kelteni. Mégis azt mondhatom itt, a szerkesztőség nevében is, hogy minden erőnkkel azon leszünk, hogy továbbvigyük a folyóiratot, folytassuk az eddig elért színvonalon azt a munkát, amit öt éve elkezdtünk. Szerencsére a NKA támogatása idén is rendelkezésünkre áll. A szerkesztőség megmaradt tagjai elszántak a munka folytatására. A főiskola, a folyóirat kiadója is erre biztat bennünket, továbbra is fontosnak tartja és támogatja a folyóiratot. A L'Harmattan Kiadó nagyon jó partner, a tördelő szerkesztő, a nyomda munkatársai kiválóan dolgoznak, segítőkészek, amit itt is megköszönünk nekik. Egyre több a kívülről érkező támogató biztatás a vallástudomány művelőinek köréből. A vallástudomány oktatásának a főiskolán megmaradt színterei, a szabad bölcsész

BA vallástudomány szakiránya és a vallástudományi mesterképzés résztvevői, az ezekben oktató tanárok és tanuló hallgatók szinte az itt folyó munka éltető elemei egyikeként tekintenek rá. És szerencsére – talán ez a mozzanat a legbiztatóbb az eddigi folyamatban – végzett hallgatóink közt is egyre többen vannak, akik szívesen, nagy kedvvel és fokozódó hozzáértéssel kapcsolódnának és kapcsolódnak be a folyóirat körüli munkákba, a folyóirat terjesztésébe, szerkesztésébe, gondozásába.

Idézett irodalom

Horváth Pál: Vallásfilozófia és vallástörténet. Bp. 2008, L'Harmattan – Zsigmond Király Főiskola.
Van der Leeuw, Gerardus: *Vallásfenomenológia*. Bp. 2001, Osiris.

TANULMÁNYOK

AZ ÁLDOZAT

AZ ÁLDOZAT MINT MÁGIKUS ÉS MISZTIKUS AKTUS A BHAGAVAD GĪTĀBAN

PÁL DÁNIEL

Az áldozat a hindu vallásban annak legősibb időszaka óta kiemelkedő szerepet játszik. Megítélése és funkciója azonban a vallással együtt jelentős változásokon ment át. Az alábbi írás azt vizsgálja, hogy miként tekint az áldozatra a hinduizmus legfontosabb szentszövege, a Bhagavad Gītā. Ennek folyamán egyrészt arra az átalakulásra fókuszál, amely a hinduizmus korai szakaszában liturgikus és üdvtani téren végbement, másrészt azt igyekszik feltárni, hogy a mű – mely maga is egy hatalmas gondolati szintézis – miként kezeli a vallás különböző korszakaiból és eszmeáramlataiból származó áldozatkoncepciókat, és milyen sajátos értelmezések és újraértelmezések jelennek meg benne az áldozat szerepével és jelentőségével kapcsolatban, különös tekintettel annak üdvtani vonatkozásaira. Mindezekon felül tanulmányunk olyan gondolati ívet is megpróbál megrajzolni (ha úgy tetszik: rekonstruálni), amely a szöveg különböző fejezeteiben felvillantott áldozat-konceptiókat és a hozzájuk kötődő üdvtani doktrínákat egy egymásra épülő és összefüggő „spirituális út” elemeiként rendezi el.

1.

A Bhagavad Gītā, a „Magasztos Éneke” a százezer verses monumentális eposz, a Mahābhārata része, a hatodik könyv (Bhīṣma parvan) tizennyolc énekét teszi ki. A párbeszéd, melynek során Kṛṣṇa, Viṣṇu megtestesülése, kifejti tanítását barátjának, Arjunának, közvetlenül az eposz dramaturgiai csúcspontját képező kurukṣetrai ütközet előtt hangzik el.

A BhG a hagyomány szerint az eposszal együtt a legendás bölcs, a Vedákat rendszerező Vyāsa alkotása. A modern filológia viszont az eposzba későbbi szerkesztő(k) keze által betoldott, az időszámításunk kezdete körüli időből, talán az i.e. második vagy első századból származó beszúrásnak tekinti. (A Mahābhāratával kapcsolatban általában azt tartják, hogy a mű epikus magva valamikor az i.e. 7-6. sz. körül íródhatott, jelenlegi formáját pedig az i.e. 4 – i.sz. 4. század között nyerte el.) Bármilyen keletkezésének pontos ideje, a BhG bölcselete mindenképpen előfeltételezi

a nagy, klasszikus upanišadok (kb. i.e. 8-3. sz.) gondolatiságát, és javarészt megelőzi a kiforrott filozófiai rendszereket (kb. i.e. 1. sz. – i.sz. 4. sz.).

Noha a szöveg csupán hétszáz strófa rúg¹, óriási jelentőségű az ind vallás és vallásbölcselet szempontjából. A századok folyamán olyan alapléművé vált, melyből a későbbi hinduizmus szinte összes vallási irányzata merített, és amelyhez egészen a modern időkig majd minden jelentős indiai gondolkodó megírta a maga kommentárját, a Gītának mindannyiszor más-más arculatát emelve ki. A BhG tanításának talán legnagyobb csodája, hogy számos, egymástól jócskán eltérő bölcseleti és vallási irányzat is benne leli meg a maga forrását.

A BhG annak köszönheti rendkívüli sikerét, hogy maga is vallásbölcseleti szintézis, amely korának számtalan szerteágazó eszmeáramlatát egyesíti. Ezek közül a két legjelentősebb az áldozat- és rítus központú, és a tevékeny, világi életre határozott igent mondó ortodox, védikus-bráhmanikus tradíció, amely formálódása során mindinkább egy monisztikus-teopanista világgép mellett teszi le voksát, illetve az aktív életből és a társadalmi létből való kivonulást hirdető és a világot mint siralomvölgyet elutasító aszketikus-kontemplatív hagyomány, amely dualisztikus, az anyagot és a szellemet markánsan elválasztó világgépre építkezik, és amelyet leggyakrabban a késővédikus kor heterodox áramlataihoz, illetve a nem-árja népek szellemiségéhez kapcsolnak (Zimmer 2000, 378-81). E két szellemiség közeledése és termékenyítő találkozási pontja szinte a kezdetektől fogva megfigyelhető (Ruzsa 2007), első bölcseleti szintézisét a BhG-ban éri el (Zimmer uo.).

A BhG nagy nívója ugyanis az, hogy hatékonyan és a széles tömegek számára is elfogadható módon teremt kompromisszumot az aktív és a kontemplatív életvitel (pravṛtti és nivṛtti mārga) között. Esménye az a hívő, aki tevékenyen részt vállal a társadalmi életben, örömmel teljesíti a társadalomban elfoglalt helye által rászabott kötelességeket (3.17-19, 18.45.)², ám közben megvalósítja spirituális szabadságát és elnyeri üdvösségét. A BhG *ésszerű középutat* igyekszik feltárni a világi élet beteljesítése és a szellemi törekvések között, azzal a céllal, hogy a lelki élet és az üdvösség lehetőségét ugyanúgy megnyissa az előírt társadalmi kötelességeit végző világi ember, mint a világtól elvonult, messzi hegyekbe húzódtott remeték előtt. A pusztán a világi motivációk által vezérelt rituális praxist, amelybe a bráhmin papok vallásossága a védikus kor végére fulladt, ugyanolyan zsákutcának tartja (2.42-44.), mint ahogyan elutasítja a világtól elszigetelődő, merev, sivár és tartalmatlan aszkezist. (3.4-6.) Az üdvösség a BhG doktrínája szerint nem magában az

¹ A BhG legáltalánosabban elfogadott recenziója a Śaṅkara-féle kommentárban (amely a legrégebbi, ránk maradt szövegmagyarázat) található 700 verses olvasat, ám létezik néhány, ettől eltérő számú verset tartalmazó kézirat is. Ilyen például a kasmíri bölcselet, Abhinavagupta magyarázata, amelyet egy 745 verset tartalmazó szövegváltozathoz fűzött.

² Az alábbiakban a csak számmal jelölt idézetek a Bhagavad Gītából származnak.

aktív vagy a kontemplatív életvitelben rejlik, hanem abban a spirituális többlettartalomban, amellyel a hívő megtölti azt (6.1-4.).

2.

A BhG ismeri és elismeri a korábbi hagyományokból származó összes áldozati formát, ám radikálisan átértékeli szerepüket, mindenekelőtt az üdvösség elérésével kapcsolatosakat. Ahogy a formálódó hinduizmus, úgy a BhG sem szakít teljes mértékben azokkal a védikus tanokkal, amelyek szerint a különböző rituális áldozatok fontos szerepet játszanak a lélek halál utáni életének biztosításában, ám gyökeresen új megvilágításba helyezi őket azáltal, hogy a bráhmanikus túlvilág koncepciókhoz egy további dimenziót tesz hozzá.

Az újraszületés (punar-janma), illetve a karma tana, amely a korai nagy upanišadokban még sokszor csak elnagyoltan körvonalazódik, a hindu szentszövegek közül a BhG-ban mutatkozik meg először kiforrott alakban. Ebbe a tanba avatja be szózata kezdetén Kṛṣṇa Arjunát, mintegy minden további mondanivalója megalapozásaként. Eszerint az egyén belső lényegisége halhatatlan és örök, és a test halálával újabb – nem feltétlenül emberi – testeket ölt magára. A születés és a halál szakadatlan körforgásban követi egymást: aki megszületik, meghal, aki pedig meghal, újra megszületik egy másik testben. (2.27.) Amiképpen a testben a különböző életszakaszok elmúltával újabbakba lép az egyén halhatatlan esszenciája, akképpen lép át halála után egy további testbe. (2.12-13.) Az oly sokszor idézett hasonlat az elnyűtt ruhái helyett újakat öltő emberhez hasonlítja a lelket:

„Ahogy elviselt ruháját leveti és másik, új ruhát ölt az ember, ugyanúgy vetkőzi le elviselt testét a lélek, hogy másik, új testbe költözzék.”³ (BhG 2.22.)

A lélek teljességgel elpusztíthatatlan, nem ölhető meg és semmi sem árthat neki (2.18-19.; 2.23-24.). Összhangban áll ez azzal a jellegzetesen ind elgondolással, amely szerint ami örökkévaló, annak nem csupán vége, de kezdete sincsen. Ugyanebből a gondolati egységből azt is megtudjuk, hogy a lélek soha nem született és soha el nem pusztuló entitás (2.20.), amelyet semmilyen módon nem érint a test halála. (2.21.)

Követve azt a folyamatot, amely már a heterodox szellemi áramlatoknak a védikus vallásba való beépülésével egy időben megkezdődött, és a Buddha, illetve a klasszikus upanišadok korára általánosan elfogadottá vált, a BhG úgy tekint

³ A továbbiakban a külön nem jelölt Bhagavad Gītā idézetek Vekerdi József fordításai. Ahol szerintem kifejezőbb terminológia alkalmazása végett saját fordításomat használom, minden esetben megadom a szanszkrit eredetét.

a testi-anyagi létezésre, mint ami egyrészt elkerülhetetlenül szenvedéssel teli, hiszen egyetlen tapasztalás sem nyújt tökéletes és maradandó beteljesedést. Vagy azért, mert az öröm csupán ideiglenes (5.22.), vagy mert a kezdeti örömet egy kellemetlen tapasztalás váltja fel. (18.38.) A szenvedés továbbá kötöttséget jelent (14.5. skk), mivel a körforgásból a testi halál sem jelent kilépést. Maga a létezés szükségszerűen kiszolgáltatott és mulandó, mivel a halálnak, a betegségnek és az öregségnek van kitéve (14.20.).

Szemben a védikus-bráhmanikus felfogással, amelynek túlvilágképe még a halál utáni égi továbblétezésről tanított, ebben a rendszerben az üdvösség nem jelenthet mást, mint a teljes *megszabadulást* a születés és a halál véget nem érő forgatagának kötöttségeitől.⁴ Már az upanišadok bölcselői is csupán a létforgatag egyik elemeként, illetve állomásaként tekintenek az égi továbbélésre (BU 6.2.15-16.; ChU 5.10. stb.). Különösen az olyan dualisztikus irányzatok tanításaiban, mint a dzsainizmus vagy a sänkhya-yoga mutatkozik meg igen karakterisztikusan az a toposz, hogy az üdvösség nem más, mint az anyagi létből való radikális *kiválás*, a szellem *kiemelkedése* az őt „beszennyező” anyagból (Eliade 2005, 27; Zimmer 2000, 546-48.) Az anyagba zuhan szellem⁵, miután eljátszotta szerepét a világ drámai színpadán, elválik a matériától és visszatér kristálytisztá, érintetlen és őseredeti állapotába. A későbbi hindu teológiák már ugyan komplexebb üdvtani képet rajzolnak elénk, ám bennük is hangsúlyozottan jelen van az anyagi létmódból való radikális kiválás.

Miként kerül az anyag béklyóiba (bandha) az egyén? Kṛṣṇa szózata hasonló válaszokat ad, mint a Buddha és az upanišadok bölcsői: az érzékszervi tapasztalatok utáni *vágyak* és az érzékszervi tapasztalatok által okozott lenyomatokból fakadó *készítések* (2.62-63, 67; 3.36-40.), továbbá a vágyak beteljesítésére irányuló karmák, azaz *tettek*, szolgálnak a saṃsāra, a létforgatag hajtóerejeként. A jó és a rossz tettek visszahatásai – „gyümölcsei” (karma-phala) – alól egyetlen halandó sem képes kivonni magát, azokat elkerülhetetlenül le kell aratnia. Azt látjuk tehát itt, hogy a

⁴ E megszabadulásra leggyakrabban használt kifejezés a mokṣa vagy mukti, illetve a *√muc*, *mucyate* ige különböző alakjai. (3.31, 4.32, 5.3. stb). A *√muc* gyök főbb jelentései ugyanabban a tartományban mozognak: „elenged, ellazít, szabadon bocsát, otthagyt, abbahagy, félretesz stb.” E terminus elsősorban a vedānta iskolához kötődik, s annak dominanciájával az utóbbi évszázadok Indiájában meghatározóvá vált. A végső üdvösségre a többi vallásbölcséleti iskola is privatív kifejezéseket használ: a sänkhya-yogában ilyen a *kaivalya*, vagyis izoláció, egyedülvalóság; a nyāyában az *apavarga*, azaz bevégzés, befefejezés; a buddhizmusban pedig a *nirvāṇa*: ellobbanás, kihunyás.

⁵ A mű első fejezetében Arjuna dilemmája is az anyagban vergődő szellem tehetetlenségét tükrözi: bárhogyan dönt, a cselekvés bármely formáját választja, azzal csak tovább hajtja előre a szenvedés megállíthatatlan forgatagát. Ha aktívan részt vesz a harcban, saját rokonainak lesz gyilkosává. Ám ha eldobja fegyvereit, harcosi kötelességét tagadja meg, és azoknak a szenvedő ártatlanoknak lesz árulójává, akik a kauravák zsarnoki uralmát nyögik.

rítusok mechanikus-mágikus potenciálja által kivívott érdemek helyett a karma teljességgel morális alapon „szervezi meg” az ember halál utáni boldogulását.

Ezek, valamint a nyomukban a psziché talaján fakadó és belőlük táplálkozó szenvedély (rajas), harag (krodha), vonzódás (rāga) és viszolygás (dveṣa) azonban végső soron mind csak következményei annak az „eredendő létfeledésnek”, amelynek folytán az egyén mint tisztán szellemi entitás kiszakad eredeti, üdvös létállapotából, elveszíti a kapcsolatot transzcendens forrásával, és magára veszi a létforगतag megannyi gyötrelme által sújtott anyagi létezését. Érdekes módon a BhG csupán egyetlen helyen használja terminus technicusként a Buddhától a filozófiai iskoláig az ind gondolkodásban oly bevett *avidyā* (tudatlanság, nem-tudás) fogalmát⁶, ám számtalan alkalommal utal arra, hogy a transzcendenssel való elveszett kapcsolat helyreállítása szabadít meg minden szenvedéstől és rossztól.

Mindazok az égi szférák, amelyeket a korábbi üdvtanok a lélek halál utáni lakóhelyeiként tartanak számon, a későbbi vallásban is a helyükön maradnak, ám szerepük leértékelődik. Immáron nem a lélek végső otthonaként, hanem csupán két születés közötti átmeneti állomásként funkcionálnak. Így lesz az ősatyák ege, a holdban található pitṛloka a földhöz legközelebb eső égi szféra. Indra mennyország, a *svarga* pedig az égi istenségekkel, a devákkal együtt csupán a számtalan égi birodalom egyike, amit a nagy istenek (Śiva, Viṣṇu és Devī) még magasabb mennyei régiókban található birodalmi messze felülmúlnak.

Ahogy a korábbiakban legüdvösebbnek tartott állapotok le- és átértékelődtek, úgy értékelődtek le és át az azok elérésére szolgáló eszközök is. A védikus-bráhmanikus vallásban még kiemelkedő szerepet kapott a rituális áldozat, mely több értelemben is biztosította a lélek halál utáni boldogulását. Az ősatyák egében továbbélő lélek számára a halotti vízáldozat jelentette égi létének zálogát, ennek hiányában aláhull az égből (mint arra a BhG 1.42. utal). A papi ritualizmus pedig a földi élet során végzett áldozatoknak is kiemelkedő szerepet szánt, hiszen pontosan az e rítusok elvégzése által felhalmozott vallásos érdem mágikus potenciálja volt hivatva biztosítani a boldogságban és örömeiben bővelkedő mennyei továbbélést.

Az upanišadok kora egy másik szempontból is nagy változást hozott az ind vallásosságban. Nevezetesen azt, hogy a védikus-bráhmanikus korszak mágikus látásmódja ekkor váltott egyre inkább misztikus irányba. A kozmikus erőket manipulálni hivatott rítus helyét mindinkább kezdte átvenni a lélek valóságát feltárni igyekvő kontemplatív kutatás. Az ég istenei felé néző védikus látnokok kozmikus perspektívájának helyét már a bráhmaṇákban is a papok által az áldozat színterén felépített szent tér vette át, ekkor azonban az erdőbe vonult elmélkedők a végső

⁶ „A tudást tudatlanság burkolja, ez megtéveszti az embereket. De aki tudással megsemmisíti önmagában ezt a tudatlanságot, abban a tudás napfényként felragyogtatja a Legfelsőt. Akik tudatukkal és egyéniségükkel ebbe merülnek, ehhez fordulnak, ennél keresnek menedéket, a tudás letörli vétkeik szennyét, és több újjászületés nem vár rájuk.” (5.15cd-17.)

valóságot kereső tekintete még inkább befelé fordult: belső világuk mikrokozmoszát már teljes mértékben párhuzamba állították a külső mindenség makrokozmoszával. Az upanişad-irodalom legkorábbi, prózai szövegeiben (ChU, BU) az áldozat egy új, belsővé tett értelmezést kapott, mely az áldozat mélyebb, „titkos” jelentéseként tűnik fel. Ennek tudása gyakran alapfeltétel, nélküle a külső áldozat mit sem ér. (ChU 5.18-24.)

Üdvtani szempontból a BhG korára háttérbe szorultak a védikus-bráhmanikus kor *mágikusnak* nevezhető *áldozatai*, mindazok a rituális praktikák, amelyek a dolgok rendjének valamiféle manipulációját jelentették; azt a létezés folytonosságának biztosítása érdekében végzett teremtő tevékenységet, amelynek révén az áldozat végzője aktívan részt vesz a világot újraalkotó – és a rítus mágikus befolyásának hatására nemegyszer az ember számára kedvezőbb módon újrarendező – isteni tevékenységben.⁷ Helyettük az erdei remeték és az upanişadok bölcselői az áldozat *misztikus* oldalát helyezték előtérbe; azt a gyakorlatot, amely éppenséggel kiemel

⁷ A hinduizmus gyökerét képező védikus vallás gazdag áldozati kultuszt foglalt magában, amelyek az egyszerű házi (gr̥hya) felajánlásoktól a komplex, közösségi áldozatokig terjedtek. Amennyire a ránk maradt szövegekből rekonstruálható, az áldozat célja – a *do ut des* vezérelve alapján – az istenek kegyének megnyerése volt. A késő-védikus korra (mintegy i.e. 1000-800 között) azonban az áldozat fontossága rendkívül megnőtt, és olyan komplex áldozati kultusz jött létre, amelyet nyugodtan nevezhetünk „papi mágianak”.

A védikus szöveggyűjteményekhez ekkortájt fűzött szertartástani kézikönyvek, a bráhmanák egy hihetetlenül gazdag és bonyolult áldozati kultuszt írnak le. A grandiózus ceremóniákat, amelynek során minden szó, eszköz, mozdulat óriási szimbolikus erőt kap, az áldozatbemutató bizonyos részleteire specializálódott papok végezték, gyakran napokon, heteken vagy akár éveken át. E papi szövegekben az áldozat új, kozmikus értelmet nyer. Általa már nem csupán az istenek kegyét igyekeznek elnyerni, hanem az áldozat ténylegesen *egy világfenntartó és újrateemtő aktussá* válik, olyan *mágikus manipulációvá*, amely egy rettenetesen komplex mikrokozmosz szertartás révén befolyással van a makrokozmosz eseményeire. A papok áldozati tudománya és annak mágikus hatalma voltaképpen megismétli a teremtést, helyreállítja és megújítja a világ rendjét; általa „a világ eleven, kerek egész és termékeny marad.” (Eliade 1998, 199) Ennek a grandiózus mágikus aktusnak még az istenek is alárendelődnek, hiszen az áldozat nem kéri, hanem *kötelezi* őket, hogy létrehozzák a kívánt eredményt. (Dasgupta 1996, 8-11)

Az áldozatban kiemelkedő fontosságú *a szó* mágikus hatalma. (R̥gveda X.125.4-5.; 7-8.) A bráhmanák a Vedák szövegeit „kinyilatkoztatott” igéknek tekintik és akkurátusan előírják, hogy melyiket milyen áldozat során kell recitálni: nem értelmük, hanem recitált „hangértékük” számít. A Vedák minden egyes szavát mágikus potenciáljuk következtében tökéletesen kell kiejteni és intonálni – a legkisebb hiba is súlyos következményeket vonhat maga után. Ebben az áldozati ritualizmusban a *tudás* teljességgel háttérbe szorítja a hitet és a vallásos érzület egyéb fajtáit. A papok tudása szinte a mindenhatóság szintjére emelkedik, hiszen e mágikus szertartások segítségével az ember irányíthatja sorsát, és megkaphat bármit, ha követi a papi szövegekben foglalt kinyilatkoztatott előírásokat. Az istenek itt elveszítik személyes arcukat, és csak egy nagy, személytelen varázserő marad, amelynek rituális „megcsapolásával” az áldozatot végző uralma alá hajtja a mindenség erőit. (Dasgupta uo.)

a dolgok rendjéből. A szellemet az evilági létmódból eltávolító „*viszateremtés*” ez, a világi rendnek mint a szellemet béklyóban tartó köteléknek a lebontása, az egyén spirituális esszenciájának az anyag kötelékei közül való kiemelése. Szemben a mágikus manipulációval, amelynek során az ember szellemi erőit mintegy *a világra oltja* annak megújítása vagy átrendezése végett, a misztikus parxis a szellemi erőknél az anyagból való mind teljesebb *viszavonásával* jár együtt.

3.

A BhG annak az üdvtani és liturgikus átalakulásnak a folyamatába tagozódik be, amelyben az upanišadok korától fogva a megszabadulás, a mokša jelenik meg a legmagasabb érték kategóriaként. A mokša a vallás által szentesített további három alapvető értékkel (trivarga: artha, kāma, dharma – siker és gazdagság, öröm és élvezet, vallásos és társadalmi erény)⁸ igen árnyalt viszonyban áll. Egyrészt alapjaként feltételezi őket, hiszen a legtöbb ember életútja során végigmegy az első hármon, mire egyáltalán nekifog a negyedik megvalósításának. Ám a végeláthatatlan ciklusokban gondolkozó hindu perspektívából szemlélve úgy is fogalmazhatnánk, hogy az anyagba zuhanó szellemnek először meg kell tapasztalnia mindent, amit az anyag birodalma tartogat, amíg belőle kiábrándulva el nem kezdi keresni azt a maradandó békét és beteljesedést, amelyet az anyag soha nem lesz képes megadni a számára, csak a szellem. Anyag és szellem szembenállása az oka annak, hogy a mokša bizonyos tekintetben szemben áll a többi alapvető érték kategóriával. Amíg ugyanis a trivarga teljes mértékben a manifesztálódott anyagi világhoz kötődik, addig a mokša éppen attól igyekszik elszakadni.⁹ A mokša más értékszintet feltételez, amely kizárólag a másik három abszolút meghaladásával valósítható meg.¹⁰

Az áldozat célja egyszerre az evilági és a túlvilági boldogulás biztosítása: a vagyonygyűjtést, az utódok sokasodását és az ellenségek feletti diadalmaskodást ugyanúgy a sikeres áldozat biztosítja, mint a halál utáni életet, az ősatyák között vagy az istenek égében való mennyei továbblétezést.

Ezzel az egyre merevebbé és bonyolultabbá váló ritualizmussal és a papok hatalmát a végsőkig fokozó vallásossággal szemben léptek fel aztán azok az irányzatok, amelyek az élet végső kérdéseire befelé forduló, kontemplatív módon keresték a választ, és mindinkább elfordultak a védikus ortodoxia kozmikus vízióitól és roppant áldozati ceremóniáitól.

⁸ Az artha, kāma, dharma és mokša négyesét sokszor az ember „négy életcéljának” (purušārtha) is nevezik.

⁹ Ez alól még a dharma sem kivétel, hiszen az erény jutalma nem közvetlenül az üdvösség, hanem egy kedvezőbb és nagyobb beteljesedést tartogató, ám ugyanúgy feltételekhez kötött és véges létezés (7.20-22.; 8.28.) A dharma felkészít a mokšára, de nem eredményezi azt.

¹⁰ Ez a meghaladás bizonyos értelemben feladást, esetleg aszketikus megtagadást is jelent, de soha nem elvetést vagy kikerülést. Mint az alábbiakban látni fogjuk, a vágyak beteges elfojtása (3.6.), a világtól való menekülés („vedd fel a harcot” – mondja Kṛṣṇa megannyiszor), illetve az erkölcs relativizálása a mokša elégtelen megalapozása.

Az érték kategóriák hasonló szembenállása vonatkozik arra az egyénre is, aki már fiatalon a világról lemondott, vándorszerzetesi életformát (saṃnyāsa) választja, és kizárólagosan a megszabadulás elérésének szenteli életét.

A BhG diagnózisa szerint a materiális világban való létezés lényegi sajátossága, hogy elválaszthatatlanul összefonódik a karmával, azaz a cselekvéssel. *A világban létezni annyi, mint szüntelenül cselekedni*, hiszen egyetlen létező sem képes megenni még egy pillanatig sem cselekvés nélkül, melyet a természet erőinek hatására fakadó vágyak és (ösztönös) késztetések táplálnak. A világban élve nem lehetséges kivonni magunkat a cselekvés alól, lévén, hogy a tétlenség – a cselekvés felfüggesztése – is csupán a cselekvés egy formája. Aki pedig úgy véli, hogy eltávolítja magát a cselekvéstől, ám közben bensőjét feszíti a cselekvésre ösztökélő vágy, az a balga lélek (vimūḍhātmā) képmutató viselkedésével (mithyācāra) a többi ember mellett önmagát is becsapja. (3.4-6.)

A manifesztálódott világ tehát a karma terepe, egy cselekvések által szakadatlan mozgásban tartott közeg, amelyben a cselekvő individuum szüntelenül hatást eszközölve és hatást elszenvedve egzisztál. A trivarga mindhárom célja eltéphetetlen szálakkal kapcsolódik a cselekvés világához, hiszen tettek által és azok eredményeit élvezve nyernek beteljesedést. Mozgatói ugyanazok, mint az összes tett mozgatói: a psziché és az érzékszervek interakciói nyomán kialakult mentális lenyomatokból fakadó késztetések, amelyek arra sarkallják az egyént, hogy a külső világban keressen boldogságot. Legfontosabb közülük a „legnagyobb ellenségnek” és „telhetetlen tűznek” nevezett kāma, azaz vágy. (3.37-40.)

Amennyiben pedig ez a vágy a mozgatója az áldozat aktusának, az lehet bármilyen hatékony és rafinált papi mágia, nem képes megtörni a „vágyak – tettek – visszahatások elszenvedése – további vágyak” ördögi körét. A második fejezet derekán Kṛṣṇa éppen azért ütközteti igen kemény szavakkal a védikus ritualizmust a mokṣa valóságával, és veti el haszontalanként az előbbi szertartásait, mert ezeket a vágyteljesítő áldozatokat ugyanúgy a vonzalom és az ellenszenv párosa (rāga-dveṣa) motiválja, mint a hétköznapi cselekedeteket: általuk az esendő, kiszolgáltatott és beteljesedést kereső egyén egy kívánatos dolog elérésére és egy nem kívánt dolog elkerülésére törekszik. A BhG az upanišadok kontemplatív bölcseihez hasonlóan (MuU 2.1.7-13.) azt vallja, hogy a védikus áldozatok jutalma a hétköznapi tettekhez hasonlóan mulandó és ideiglenes, hiszen ezek is a tettek világának körébe tartoznak, nem emelnek ki a karmikus kauzalitás kusza dzsungeléből. Akár a földön, akár az égben hoznak gyümölcsöt, az áldozatok csupán a létforgatag kerekét lendítik tovább:

„Vágyaik rabjai, égi örömökre vágnak, s szertartások özönével kísérik, hogy gyönyörökhöz, hatalomhoz jussanak, ám tetteik gyümölcséül csak újjászületést nyernek tőlük.” (2.43.)

A mokşa magasabb perspektívájából nézve ennek a ritualizmusnak minden formája korlátozott értékű, hiszen kizárólagosan az áldozati gyakorlatra szorítkozik („a balgák [...] azt vallják: egyéb nincs”; 2.42.). Céljai alapvetően elhibáztak és hiábavalóak, mivel a létezés kedvezőbbé tételére törekszenek, nem a létezés körforgásából való megszabadulásra. Eszköztáruk ezért spirituális szempontból teljesen értéktelen:

„Amennyi haszna egy kútnak van, amikor mindenfelől vízözön árad, annyi haszna van az összes Védából a tisztán látó bráhman[á]nak.” (2.46.)

A védikus áldozatok hatóköre tehát a három alapminőséggel (tri-guṇa) jellemzett megnyilvánult természetre, vagyis a szakadatlan cselekvés örök béklyóban tartó világára korlátozódik. A szabadság viszont az ebből való kiemelkedésben rejlik:

„A Vedák hatóköre a három guṇa. Légy a három guṇa nélkül, ó Arjuna, szabadon az ellentétpároktól, örökké a tisztaságban állva, mentesen a bírvágy igájától, az átman birtokában.” (2.45.)¹¹

A szabadság itt alapvetően *misztikus állapot*ként jelenik meg, amely a három guṇa birodalma, vagyis az anyagi valóság teljes meghaladását és annak spirituális velejáróit jelenti; úgymint a dualitás transzcendálását, a teljes megtisztultságot, az anyagiakhoz való ragaszkodás megszűnését és az egyén szellemi esszenciája – az átman – elérését.

A BhG második fejezete ezt a misztikus állapotot, melyet hol samādhinak, „összeszedettségnek”, (2.53-54.), hol pedig egyszerűen csak yogának nevez (2.49-50, 53.)¹² élesen szembeállítja a tettekkel, legyenek azok profának vagy rituálisak. A yoga állapota, mondhatnánk, nem a cselekvés valamilyen neme, hanem a cselekvés abszolút mértékű túllépése (2.49-53.). A samādhi tapasztalatában az egyén teljesen *kiemelkedik* a cselekvés tartományából, és messze maga mögött hagyja még a rituális tetteket is (2.49.). Az általa adott perspektíva már itt, e földi létben meghaladja a jó és a rossz kettősségét (2.50.).

A yoga misztikája – amelynek gyakorlati oldalát a hatodik fejezet taglalja részletekbe menően (6.10-32.) – szilárd bizonyosságot és világos támpontokat ad a vágyaktól hajtott áldozati praxis összekuszált káprázatvalóságával szemben (2.52-53.), és már a feléje való törekvés is magasabb szintre emel a puszta ritualizmusnál

¹¹ traiguṇya viṣayā vedā nistraiguṇyo bhavārjuna |
nirdvāmdvo nityasattvastho niryogakṣema ātmavān ||

¹² Ahogyan a yoga-sūtra Vyāsa-féle, legalapvetőbbnek tartott kommentárja is vagy negyven alkalommal leszögezi: „a yoga a samādhi”. (Leggett 1992)

(6.44.). A yoga végső célját megvalósító bölcs pedig az örök szabadságot éri el. (2.51.) A BhG többször leszögezi, hogy amíg *az áldozatok végzésének jutalma* csupán egy kedvezőbb és nagyobb beteljesedést tartogató, ám ugyanúgy *feltételekhez kötött és véges létezés*, addig *a yoga a feltétlen és örök szabadság* állapotának eléréséhez vezet. (8.28.; 7.20-23.)

A samādhi ugyan a yoga tapasztalásának csúcsa, ám a yoga klasszikus irodalmából is tudjuk (PYS 1.14.), hogy ez a misztikus élmény a legtöbb esetben csak hosszas és kitartó gyakorlással válik állandóvá. Ez Kṛṣṇa szavai szerint akár több életet is igénybe vehet. (6.40-45.) A misztikus tapasztalás megélése ezért önmagában csupán az út egyik eszköze. A BhG spirituális horizontján a legvégső cél a teljes megszabadulás, az üdvösség; a lelki megtisztultság azon állapota, amelyben a misztikus tapasztalás permanenssé válik és magába foglalja az egész megnyilvánult és megnyilvánulatlan mindenséget, a Lét teljes totalitását, a Brahmant. (6.29-32 stb.)

A yoga mint misztikus élmény és gyakorlat a BhG spirituális talpköve, amely az egyént a *szabadságban* alapozza meg. A yoga *megszabadít a szenvedéstől* (6.17, 23.), illetve a szenvedéssel teli lét mozgatóitól, a *tettektől* (2.39.) és a *vágyaktól* (2.55-72.). Azáltal teszi ezt, hogy az elmét és az érzékszerveket elfordítja a külső világtól, és befelé, a lélek csendes mélységei felé tereli őket – oda, a három guṇān túli, minden dualitást meghaladó tartományba, ahol mindezek egész egyszerűen érvényüket veszítik.

A yoga gyakorlása segítségével a misztikus felülemelkedik pszichéjének kondicionáltságain, így megszabadul az érzékszervi benyomások, a feléjük irányuló vágyak és az általuk ösztökélt tettek béklyóitól. Tudata a samādhi megélése révén fokozatosan „szilárdná”, „megállapodottá” válik (sthita-prajña), és szellemi esszenciájában nyugodva tartós megelégedettségre lel. (2.55-72.) Más szavakkal, a misztikus valami olyat tud, amit a tettek fogságában vergődő, hétköznapi ember nem: elcsendesíti, megbékíti elméjét, valamint csapongó érzékszerveit, és uralkodik belső világa felett. (3.41-44.) Szabaddá lesz, és ez a szabadság jóval több egy külső fátum kényszerűségei alól történő kibúvánál; a belső személyiség teljes felszabadítását jelenti a pszichés kondicionáltság mindennemű béklyója alól. (Eliade 2005, 15).¹³

4.

Bár a yoga gyakorlása révén elért samādhi tapasztalása egy időre kiemel a cselekvés és az ellentétpárok világából, a yoga útján járó misztikus törekvőnek előbb-utóbb vissza kell térnie az aktivitás mezejére. A yogī szabadsága tehát végső soron nem

¹³ A szabadságnak mint az ind gondolkodás egyik vezéreszményének mélyebb elemzését magam is megkíséreltem. (Pál 2009, 23-54.)

a misztikus elmélyedésben, hanem a tettek világában nyilvánul meg. Az a yogi nevezhető valóban szabadnak, aki a hétköznapi ténykedése közepette is megőrzi a belső szabadság állapotát. Bár az előzőekben a tettek világa és a yoga segítségével elért misztikus állapot markáns szembeállításával találkoztunk, a mű más szakaszaiban azt látjuk, hogy a cselekvés birodalmából kiemelő yoga a tettek világán belül is rendkívül lényeges szerepet kap: „eligazít” a cselekvésben (2.50).¹⁴ E két, látszólag ellentmondó koncepció között a Magasztos szózata oly módon teremt összhangot, hogy a yoga misztikáját nem vonja ki teljesen a világi élet keretei közül, hanem inkább arra igyekszik rámutatni, hogy akár a kontemplatív, akár az aktív életet választja valaki, annak alapját a yoga, azaz saját esszenciális valóságának misztikus felismerése („megtapasztalása”) jelenti. (6.1-5.) Láthattuk, az üdvösségre törekvőtől ténylegesen megkívánt a világtól való teljes eltávolodás, a BhG szavaival a „lemondás” (tyāga, saṁnyāsa), ez azonban soha sem pusztán formális vagy rituális aktus, hanem a *cselekvések hatóköréből való kilépés*, amely minden esetben egy *spirituális tartalommal felruházott belső – misztikus – folyamat* (Marcaurelle 2000). Ennek nem elengedhetetlen feltétele a világból való kivonulás és a tevékeny életvitel feladása, ám a BhG ezt a lehetőséget sem veti el.

A yoga, amely egy időre kiemel az aktivitásból, a cselekvés világába visszatérve egy sajátos *többlettel* ruhazza fel azt. Ahogyan a yogi tettei mögül mindinkább kivész az a pszichés mechanizmus – a kötődés és a vágy –, amely önös célok beteljesítésére és az azokhoz való görcsös ragaszkodásra kényszerítené, úgy képes magában a cselekvésben is kiváló teljesítményt nyújtani:

„Aki érzékszerveit az elmével megrendszabályozva, a cselekvés szerveivel a tettek yogájába fog kötődés nélkül, ó Arjuna, az az ember kimagaslik.” (3.7.)¹⁵

A BhG e ponton „lopja vissza” a cselekvést és a világi életet a spirituális törekvő számára. Analízisének legfontosabb megállapítása, hogy *nem maga a tett és annak gyümölcse* tartja béklyóban az embert, hanem a tettek mögött lángoló és a gyümölcsök learatására kényszerítő *kötődés vagy ragaszkodás* (saṅga) és a vágy. Ezek oly módon keresnek beteljesedést, hogy az embert a külső világ tárgyai felé fordítják, és az azokkal való érzékszervi kapcsolatok megtapasztalására sarkallják. Ha azonban nincs kötődés és vágy, a cselekvés béklyói sincsenek jelen. Ezek transzcendálásával az egyén békessége megelégedettségre tehet szert.

¹⁴ Szöveghűbb fordításban a „karmasu kauśalam” kifejezés a „cselekvés terén való ügyességet, eszességet, jártasságot vagy szakértelmet” jelent.

¹⁵ yas tv indriyāṇi manasā niyamyārabhate 'rjuna |
karmendriyaiḥ karmayogam asaktaḥ sa viśiṣyate ||

„Ám az a halandó, aki önmagában [az átmanban] leli boldogságát, önmagának [az átmannak] örvend, önmagával [az átmannal] megelégszik, annak már nincs mit tennie. Annak már nincs oka sem tette, sem tétlenségre, s nincs semmi ok, amelyért bármely élőlényhez kellene fordulnia a földön.” (3.17-18.)

A BhG tehát a szabadság elnyerésével kapcsolatban a hangsúlyt *a világi vagy a kontemplatív életmód közötti választás helyett a megfelelő spirituális motivált-ságra helyezi*. Ebben a doktrínában a döntő fontosságú kérdés nem az lesz, hogy az ember mit tesz és mit nem tesz, hanem hogy tetteiben jelen van-e *a cselekvés mikéntjében hordozott belső többlet*. (Potter 1963, 16-19.) Ez a spirituális szabadság, a vágytalanság – mondhatnánk – „negatív többlet”. A világból való kivonulás ennek megfelelően nem az életből való kiszakadást, hanem a tettek gyümölcsei iránti kötődés feladását jelenti, amely az átman elérésének nyomán létrejövő beteljesedettségéből fakad.

„*Tetteidet jógában tedd*” – inti Kṛṣṇa Arjunát (2.48.), mégpedig annak tudatában, hogy csak a tettei felett van fennhatósága (adhikāra), annak gyümölcsei felett soha (2.47.). Mit jelent ez? Praktikus értelemben azt, hogy míg az ember szabadon megválaszthatja, mit tesz, milyen vállalkozásba fog (vagy nem fog), afelett, hogy ennek mi lesz az eredménye, milyen további hatások gyűrűznek majd tovább tette nyomán, és ezek milyen visszahatásokat eredményeznek, egyszerűen nincs hatalma. Amiatti frusztrációja pedig, hogy mégis minden úgy történjék, ahogyan azt ő szeretné, a permanens agitáltság állapotában tartja belső világát. A magasztos kiegyensúlyozottság (samatva, 2.48) birtokában cselekvő yogit viszont nem érintik „a tettek béklyói” – mivel azokat gyökerüknél számolja fel –, így a cselekvésben is kimagaslik. Önző célok, és a sikerhez való görcsös ragaszkodás hiányában pedig tetteit mintegy *áldozatképpen*, az élet által reá rótt kötelesség teljesítéseként cselekszi. (3.9.)

5.

Az áldozat érdekében végzett cselekvés több szempontból is más megítélés alá esik, mint a korábban elítélt mágikus rítus. Annak alapja és ösztönzője a vágy és az egyéni érdekek érvényesítése, a nagyobb hatalom és élvezet elnyerése (2.42.). Ennek viszont spirituális tapasztalás és törekvés áll a háttérében, amely mind erősebb kapcsolatot épít ki a dolgok világát meghaladó transzcendenciával, ezért képes „kibújni” a karmikus kötelek alól. (3.9.) Ha a mögötte lévő motiváció más, maga az áldozat is más: a harmadik fejezetben így jelenik meg a korábbiaktól jócskán eltérő fényben a korábban kemény szavakkal leminősített áldozat.

Ez az áldozat, amelyet a Teremtő az emberrel és az istenekkel együtt teremtett (3.10), a bölcs belátás által felismert, jámbor szertartás, amely az ember és az égi erők

is olyan meglepő, ha tekintetbe vesszük, hogy két harcos kṣatriya szájából hangzik el e párbeszéd. Mintha minden élő és létező a maga egyéni Kurukṣetráján vívna a létezés küzdelmét. Az élet csatatér, egyúttal a kozmikus törvény síkja, ahogyan azt a szöveg kezdő sora is tükrözi: dharmakṣetre kurukṣetre samavetā yuyutsavaḥ – „Dharma síkján, kuruk földjén, harca készen összegyűlvén” vívja harcát minden lelkes lény. Innen pedig nincs menekülés, nincs lehetőség a megfutamodásra. Ami az ember számára leosztott, azzal szembe kell nézni. Az élet harca összeütközés: az individuum kicsiny világegyeteme ütközik össze az isteni akarat által mozgott kozmikus renddel, és ezen ütközések kontinuum az, amit életnek, az élet megélésének, a létezés megtapasztalásának nevezünk.

A BhG következetesen tagadja, hogy az ember a harctól, azaz az egyáltalában vett cselekvéstől tartózkodva válna büntelenné és szabaddá. Nem az aszketikus sterilitásban, az élet nem élésében rejlik a szabadság lehetősége, hanem abban a bölcs felülemelkedettségben, amely az elkerülhetetlen ütközésnek egyszerűen nem ad ütközési felületet. A tettel szemben nem a tétlenség, hanem „a *tétlen tett titkos útja*” (4.17.) bizonyul a megváltó alternatívának. Kicsit sarkosan fogalmazva: Kṛṣṇa sehol sem mondja Arjunának, hogy fuss el, szakítsd meg minden kapcsolatot a világgal, ülj be egy barlangba és nézd a köldököt, mert akkor minden jó lesz. Ehelyett arra biztatja, tucatszor is, hogy keljen fel a kétségbeesés tespedt állapotából, és tegye azt, amire kötelessége szólítja (3. 8, 19, 35.; 18.47. stb) – ám azt a yogában, azaz a yoga által kiművelt elégedettség és belső béke talaján állva (2.48, 50 stb.) tegye.

Az emberre „rászabott tett” megtétele így a yoga kibontakozásának további eszközévé válik. Fel sem merül a kérdés, hogy az élet szenvedéseibe beletörődő fásultsággá vagy rezignáltsággá legyen. Mint arra Karl Potter az ind gondolkodás szabadságfogalmának elemzése során igen találóan rámutat, a spirituális értelemben vett lemondás, a renunciáció egészen más, mint a tehetetlen beletörődés, a rezignáció. A rezignált ember közönyös beletörődöttsége abból táplálkozik, hogy nem képes úrrá lenni lemondása tárgyán. A spirituális lemondás viszont egy tudatos döntés: az ember feladja bizonyos belső és külső „kötelékeit” avégett, hogy teljes mértékben megismerje és uralja ezeket. Ennek eredményeképpen ráébred, hogy még inkább ura egy dolognak, ha nem gyakorolja a felette való hatalmát, noha bármikor megszerezhetné azt, amiről lemond. (Potter 1963, 14-19.) Konkrét példával élve: nagyobb erőről tanúskodik egy lejtőn robogó fogatot megfékezni, mint vágásra ösztökélni.

A tettek yogájának (karma yoga) célja az individuum spirituális értelemben vett felszabadítása; a cselekvésből a tudatosságot a szellem birodalmába emelő misztikus tapasztalás permanenssé tétele, és ezáltal egy olyan stabil felülemelkedettség elérése, hogy az egyén akár cselekszik, akár önmagába mélyed, mindenkor az anyag modifikációitól teljes mértékben független szellemi entitásként tapasztalja önmagát.

Ekkor a cselekvés során már nem egy „helyzet” által érintett szubjektum dönt és mérlegel, hanem egy végtelenül kiegyensúlyozott szemlélő (2.48.), kinek döntése háttérbe szorul ahhoz a könnyed spontaneitásához képest, ahogyan a szellem örök nyugalma az anyagi világgal kapcsolatba lép. A yogī öntudata mintegy páholyban ülő szemlélőjévé válik annak, ahogyan külső és belső világának színpadán az anyagi világ természeti erői és törvényei – melyekbe pszichéjének érzékelő és cselekvő mechanizmusai is beletartoznak (3.28.) – teljesen spontán módon kifejtik egymásra gyakorolt hatásukat:

„Az egységben élő yogī az igazság tudójaként úgy tartja, hogy »semmit sem én teszek.« Akár lát, hall, tapint, szagol, eszik, jár, alszik, lélegzik, beszél, ürit, megragad, de még szemét kinyitva vagy becsukva is azt tartja, hogy »csupán az érzékszervek működnek az érzékszervek tárgyai között.«” (5.8-9.)¹⁶

Így bár a yogī *mint a természet részét képező individuum* a világban cselekszik, bensőjében mégis szabad a cselekvésre kényszerítő ösztönkésztetésektől. (4.20-24.) A jó és a rossz dualitása felett álló szellemi valóját nem érinti a karma visszahatása sem: úgy perog le róla a bűn, „mint víz a lótusz szirmáról” (5.10.) Az ilyen ember *mint spirituális entitás* tehát minden tekintetben felette áll a tetteknek (18.13-18.).

6.

A mű második harmadában a BhG a misztika további útjainak spirituális lehetőségeit tárja fel. Míg a vágytalan cselekvés az egyén szellemi lényegének az anyagból való felszabadításához képez alapot (javarészt a sāṅkhya és a yoga bölcséletére építkezve), a hetedik fejezettől (egészen pontosan az átvezető pontot jelentő hatodik fejezet utolsó versétől) kezdődő rész Isten-központú misztikát bont ki, amelyben az Isten felé való legadekvátabb emberi viszonyulás az odaadó szeretet, a *bhakti*:

„Ám az összes yogī közül azt tartom a Velem leginkább egységben lévőnek, aki belső lényével Énbennem elmerülve, hittel szeret Engem.” (6.47.)¹⁷

A *bhakti* azonban nem jelenti a korábbiaktól független gondolatmenet bevezetését. Több ponton is támaszkodik a yogára, illetve a vágytalan cselekvésre. Már

¹⁶ naiva kiṃ cit karomīti yukto manyeta tattvavit |
paśyañ śṛṇvan spr̥ṣaṅ jighrann aśnan gacchan svapañ śvasan ||
pralapan viśṛjan gr̥hṇann unmiṣan nimiṣann api |
indriyāṅindriyārtheṣu vartanta iti dhārayan ||

¹⁷ yoginām api sarveṣāṃ madgatenāntarātmanā |
śraddhāvān bhajate yo mām sa me yuktatamo matah ||

a szöveg első harmada is többször felvillantja, hogy ezek ismételt az önátadás és az odaadás misztikájába torkollnak (3.30., 5.29., 6.30. 6.47.), a zárófejezet végső összegzésében pedig a yoga és a vágytalan cselekvés gyakorlása ismételt az istenszeretet és az általa elnyert üdvösség egymásra következő megalapozásaként jelenik meg (18.53-57.).

Már a harmadik fejezetben láthattuk, hogy bár a „vágytalan” yoginak nincs szüksége semmire, mégsem szűnik meg aktívan ténykedni a világban. Tetteinek gyümölcseihez való kötődés nélkül, bölcs példamutatással végzi a reá szabott kötelességet, és a többi teremtmény iránti együttérzéstől áthatva, szüntelen a világ java érdekében (loka-saṅgraha) munkálkodik (3.20-26.) A szabaddá váló ember lelkében az egyéni vágyak helyét valami más veszi át, amely óriási mértékben meghaladja az individuum én-központú perspektíváját. A yogī, aki ráébred szellemének az anyagtól való különállására, ráeszmél arra is, hogy az anyag törvényszerűségei mögött isteni intelligencia áll, amely mindenek felett állva, ugyanakkor mindenben benne lakozva mozgatja a teremtett lényeket, „mint bábjátékos a bábukat.” (18.61.)

A szöveg második harmada egyre fennköltebb ívben haladva bontja ki az isteni fenségről szóló tanítását, amely a tizenegyedik fejezet Isten-látomásában kulminál. Isten egy csodálatos, eleven szentséggel teli kozmosz végső mozgatójaként jelenik meg, aki egyszerre honol a legfenségesebb transzcendencia elérhetetlen magasságában és van jelen mindent átható, éltető, tápláló erőként a világegyeten életének összes apró rezdülésében. (7.4-12, 7.24-27, 10.19-42. stb.)

Ezen a ponton lép be a Bhagavad Gītā tanításába az istenszeretetet, a *bhakti* misztikája. Ez a szeretet nem hasonlít a hétköznapi emóciókhoz, sokkal inkább az önátadás mélységes áradását jelenti, amely hangulatokon, elvárásokon, vágyakon és egyéb mentális állapotokon túl, spontán fakad a szellemi bölcsesség yoga által kiművelt talaján. Ennek útjára lépve a yogī nem csupán cselekedeteinek eredményeiről mond le, de feladja és az isteni akarat kezébe helyezi át a tettei feletti irányítást:

„Minden tettetted Nékem átadva, tudatodat az ātmanon megtartva, vágyak és az »enyém« érzete nélkül kelj harcra, megszabadulva e láztól.” (3.30.)¹⁸

„A kik viszont minden tettüket reám bízzák, csak velem törődnek, odaadó jógával csak reám gondolva tisztelnek, belém olvadó lélekkel, azokat hamarosan kiragadom a halál és újjászületés tengeréből. Gondolataidat reám irányítsd, tudatodat hozzám kapcsolod, s akkor ettől fogva bennem fogsz lakozni, bizonyos lehetsz benne.” (12.6-8.)

¹⁸ mayi sarvāṇi karmāṇi saṁnyasyādhyātmacetasā |
nirāśīr nirmamo bhūtvā yudhyasva vigatajvaraḥ ||

A szeretet misztikájának útján az egyén élete oly szoros és szeretetteljes belső kapcsolatban fonódik össze a transzcendenciával, hogy teljességgel a benne munkálkodó isteni akarat eszközévé válik. Azt a szabadságot, amelyet a yogi a misztikus gyakorlás és a tettek gyümölcseiről való *lemondás* által nyert el, most az isteni Legfelsőbb iránti hódolattal csordultig eltelő szívvel, *szeretettel felajánlja* az Ő számára. Az individuális korlátait elvesztő yogiban ekkor az isteni szabadság kel életre, ő pedig megszentelt eszközzé lesz annak kezében. „Ne légy más, mint (az én) eszköz(öm)”¹⁹ – jelenti ki a kozmikus látomás tetőpontján Kṛṣṇa (11.33.), és az eszközzé válás folyamatában a lemondás, az akarat „átruházása” önátadássá, az isteni akarat előtt való maradéktalan meghódolássá nemesedik.

A yogi ekkorra egyéni készítetéseit már régen feladta, ám most sorsát teljességgel Isten kezébe helyezi. Tetteit Őreá bízta; elméjét, értelmét, lelkének s lényének egészét kizárólagosan Őfelé fordítja. Életét egyre inkább a hetedik fejezettől kezdődő részekben leírt csodálatos, isteni Fenséggel való kapcsolat tölti ki, mely a tiszta odaadás révén (11.52-55.) élő és eleven valósággá válik: Isten a spirituális tapasztalat ezen újabb magaslatán feltárja magát híve előtt (11.9-46.).

A misztikus áldozat, amely a cselekvéstől való teljes elfordulással, a yogával és a vágytalan cselekvéssel nyert alapot, ebben az odaadásban éri el csúcspontját. Túl azon, hogy a yogi a vágytalanlás korábbiakban említett „negatív többlete” által szabadabbá válik a karma kötelékeitől, az Istennel való kapcsolat bensőségsége folytán egy *pozitív többlet* is megjelenik a cselekvés területén. Ahogyan az istenszeretet útjára lépő misztikus lényében a szeretet életre kel és kivirágzik, tetteiben a hétköznapi cselekedetei a létezés boldogságos ünneplésévé válnak. Az Isten szeretetében elmerülő hívő olyan, a transzcendenciával átítatott valóságban él tovább, ahol minden tette a hétköznapi profanitásán túlmutató, megszentelt áldozati aktussá lényegül át. Mi több, az istenszeretet pozitív többlete a hétköznapi és a transzcendencia valóságát is egyre közelebb hozza egymáshoz. Az áldozat megszűnik a profántól elválasztott, kitűntetett eseménnyé válni; belép a mindennapok apró mozzanataiba, majd soha nem látott elevenséggel teljesedik ki bennük. Ahogyan a transzcendencia ily elsöprő erővel jelenik meg az élet színterén, minden hétköznapi apróság képes lesz arra, hogy szentséggel telítődjék, s az élet összes aspektusa istentiszteletté lényegül át:

„Ha valaki áhítattal ajánl fel nekem egy falevelet, virágot, gyümölcsöt, vizet, a hívő lélek áhítattal nyújtott adományát én átveszem tőle. Amit teszel, amit eszel, amit áldozol, amit adsz, amiért vezekelsz, Kuntí fia, nekem tett felajánlásként végezd.” (9.26-27.)

¹⁹ nimitta-mātram bhava

A szeretet misztikája minden határoló vonalat eltöröl a szent és profán között, mert Isten fényében a teremtett létezés legutolsó darabkája is megszenteltté válik. Hogyan is maradhatna ki ebből a felmagasztosulásból Isten szerető és számára is oly kedves (12.14-20.) híve? Életének folyama *egyetlen, Istennek felajánlott misztikus áldozattá lényegül át*, amely megszabadítja őt az anyagi létezés béklyóitól. Lénye belemerül Isten transzcendenciájába: Istenben él, Isten pedig őbenne. (9.29., 12. 8.) Így lesz a szeretet teljes önátadásba forduló, majd legvégül Isten Létében elmerülő misztikája a BhG végszava. (18.65-66.)

Felhasznált irodalom

- Dasgupta, S.N.: *Hindu Mysticism*, Delhi, 1996, Motilal Banarsidass
- Gambhirananda, Swami (transl.): *Bhagavad Gītā with the Commentary of Śāṅkarācārya*, Delhi, 2000, Motilal Banarsidass
- Happold, F.C.: *Mysticism. A Study and an Anthology*, Harmondsworth, 1963, Penguin.
- Legget, Trevor: *Śāṅkara on The Yoga-Sūtras. A Full Translation of the newly discovered text*, Delhi, 1992, Motilal Banarsidass
- Maharishi Mahesh Yogi: *On The Bhagavad Gita. A New Translation and Commentary*, Harmondsworth, 1969, Penguin
- Marcaurelle, Roger: *Freedom Through Inner Renunciation. Śāṅkara's Philosophy in a New Light*, McGill Studies in the History of Religions, Albany, 2000, State University of New York Press
- Pál Dániel: *Moralitás és morálfelzettség a Bhagavad Gītában*. In: 100 éve született Mircea Eliade. Egy szegedi konferencia antológiája, Szeged, 2008, Belvedere Meridionale
- Pál Dániel: *A szabadság mint eszmény, gondolat és valóság Śāṅkara Upadeśa-sāhasrjában*, Kiadatlan doktori értekezés, Budapest, 2009, Eötvös Loránd Tudományegyetem
- Potter, Karl H.: *Presuppositions of India's Philosophies*, Englewood Cliffs, 1963, Prentice-Hall
- Radhakrishnan, S.: *The Principal Upaniṣads*, New Delhi, 1994, HarperCollins Publishers India
- Ruzsa Ferenc: *A klasszikus szánkhja filozófiája*, Budapest, 1997, Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó
- Ruzsa Ferenc: *The Fertile Clash: The Rise of Philosophy in India*. In: Csaba Dezső (ed.): *Pāṭhantarāṇi. Essays of Hungarian Indologists in Honour of Prof. Csaba Tóttösy*, Delhi, 2007, Motilal Banarsidass, 65–87.
- Tenigl-Takács László (ford.): *Upanisadok*, Budapest, 1998, Ursus.
- Zimmer, Heinrich; Campbell, Joseph (ed.): *Philosophies of India*, Delhi, 2000, Motilal Banarsidass. [az 1990-es kiadás reprintje]

Rövidítések

- BhG – Bhagavad Gītā
 BU – Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad
 ChU – Chāndogya Upaniṣad
 MuU – Muṇḍaka Upaniṣad
 PYS – Pātañjala Yoga Sūtra

„...EGY JUHOT VÁGJANAK LE
HALDINAK A KAPU ELŐTT...”
AZ ÁLDOZATBEMUTATÁS
HELYSZÍNEI URARTUBAN

BUHÁLY ATTILA

Az urartui epigráfiai anyag meglehetősen egysíkú. Néhány, a korszak végéről származó agyaglevelet nem számítva főleg szikla- és sztéléfeliratokból áll, amelyeket (és ez igaz az említett agyaglevelekre is) az állam uralkodói készíttettek abból a célból, hogy saját tetteiknek állítsanak emléket, vagy pedig hogy kőbe véssék parancsolataikat, rendeleteiket. Az urartui epigráfiai anyag így főleg hadjáratleírásokat tartalmaz, amelyekből elfoglalt országokról, legyőzött ellenségekről értesülünk. A katonai aktivitásról tudósító sztélé- és sziklafeliratok mellett azonban elég szép számmal maradtak fenn olyanok is, amelyek bizonyos rituális, vallási aktivitásról tudósítanak, hiszen az uralkodói akaratnak sokszor részei a bizonyos áldozatok bemutatását célzó rendszabályok is. A következőkben az ilyen jellegű feliratok közül azokat vesszük sorra, amelyek vagy áldozatbemutatással kapcsolatos ilyen rendeletet tartalmaznak, vagy pedig elkészítésük elhelyezhető valamilyen rituális kontextusban.

Az urartui sztélé- és sziklafeliratokban az alábbi áldozati helyszínek bukkanak fel:

Az ún. „kapuk”, amelyek legtöbbször a fő- és / vagy hadistennek, Haldinak vannak szentelve. Ezek a kapuk valójában egyfajta áljátók, amelyeknek a belső felületére különféle szövegek vannak vésve. A kapuk előterében gyakran figyelhető meg valamilyen rituális tevékenység ellátását lehetővé tevő sziklamegmunkálás, például libációs edények elhelyezésére szolgáló mélyedés vagy a levágott állatok vérért elvezető csatorna.¹

Az urartui vallási élet jellegzetességei az ún. *suse*-szentélyek. Ezek a szentélyek rendkívül vastag falakkal és sarokrizalitos kialakítással rendelkeznek. Bár az urartui régészeti lelőhelyeken ezeknek a szentélyeknek csak az alapzata maradt meg, és a képi ábrázolások minimálisak, ezek az épületek (épp a vastag falak miatt valószínűsíthetően) egyfajta toronytemplomok lehettek.² Feltűnő még továbbá,

¹ Például a Meher Kapisi- vagy a yeşilalıçı felirat esetében, ld. később.

² Néhány kísérlet a *suse*-szentélyek rekonstruálására: Akurgal, E.: *Urartäische und altiranische Kunstzentren*, Ankara 1968. 15.; Salvini, M.: *Das susi-Heiligtum von Karmir-blur und der urartäische Turmtempel*. In: *AMI* 12 (1979), 249-269. *Suse*-szentélyek urartui lelőhelyeken:

hogy a szentélyek bejáratainak kidolgozása megfeleltethető lehet az előbb említett ún. „kapuk” kereteinek a kidolgozásával. A sziklába vésett ajlátók („istenkapuk”) és a szentélyek bejáratai hasonló kidolgozásúak lehettek; a két épülettípus (ill. „bejárataik”) közötti hasonlóságnak pedig nyilván meg lehetett a mitológiai magyarázata.

Az áldozati helyszínek harmadik típusa a különféle sztélék csoportja. Az urartui gyakorlatban a sztélék állítása láthatólag a legkülönbélebb szituációkhoz kötődik: meghódított, birtokba vett területeken a „tulajdonjog” kinyilvánítása, az uralkodó cselekedeteinek, rendeleteinek leírása mellett az esetek döntő többségében sztéléken jelennek meg az urartui rituális szokásaiba bepillantást engedő szövegek is. A sztélék elhelyezkedéséből, környezetéből pedig sokszor kiderül, hogy (a „kapukhoz” és a *suse*-szentélyekhez hasonlóan) maguk is részei egy szent térnek, azaz elég gyakoriak előttük a különféle rituális célú talaj- és felület-kidolgozások.

Az áldozati helyszíneknek e három típusát persze a legtöbb esetben nem lehet különválasztani egymástól. Sokszor egy sztélén olvasunk „kapu” vagy szentély létrehozásáról⁴, vagy előfordul, hogy a sztélé felirata egy „kapu” belső részén található feliratnak a duplikátuma⁵. Ráadásul a filológiai és a régészeti adatok nem választhatók szét egymástól; előfordul, hogy a sztélék feliratai tulajdonképpen profánnak tekinthető szövegek (egy uralkodó „viselt dolgai”), de a sztélék rekonstruálható elhelyezkedéséből, a környezetből kiderül, hogy valamiféle szent térről van szó, egy adott uralkodónak szentelt emlékhelyről⁶.

Burney, Ch.A.: A First Season of Excavations at the Urartian Citadel of Kayalidere. In: AS 16 (1966), Fig.3, 4; Erzen, A.: *Çavuştepe I.* Ankara 1978, Res. I; Kleiss, W.: Ausgrabungen in der urartäischen Festung Bastam (Rusahinili) 1970. In: AMI 5 (1972), 7-68; Kleiss, W.: Aspekte urartäischer Architectur. In: IA 23 (1988), 181-215; Kroll, S.: Excavations at Bastam, Iran. In: *Archaeology* 25 (1972), 292-297; Özgüç, T.: The Urartian Architecture on the Summit of Altintepe. In: *Anatolia* 7 (1963), 43-49. Az egyetlen ellenérv a *suse*-szentélyek toronyformája ellen épp az egyetlen urartui szentélyábrázolás II. Šarru-kîn khorsabadi reliefjén: ld. pl. Loon, M.: Urartian Art, İstanbul 1966, 44. Más kérdés, hogy persze előfordulhat, hogy a reliefen látható muşasiri szentély nem ugyanolyan felépítésű, mint általában az urartui *suse*-szentélyek.

³ Tarhan, T. – Sevin, V.: The Relation Between Urartian Temple Gates and Monumental Rock Niches. In: *Bulleten* 39 (1975), 401-412

⁴ Ld. pl. Arutjunjan, N.V.: *Korpus urartskich klinoobraznykh nadpisej*, Erevan, 2001. (A továbbiakban: KUKN) 82:6-7; 88; 89 passim

⁵ Mint például II. Sarduri (Kr.e. kb. 790-743) emlékhelye, az ún. Hazine Kapısı Vankaléban, ahol a király cselekedeteinek évenkénti listába szedett felsorolásai részben a sziklafülke belső oldalában, részint pedig a fülkében álló sztéléken álltak: KUKN 241A-G; 242. A feltárás és a szöveg első kiadása: Tsereteli, M.: *Die neuen haldischen Inschriften König Sardurs von Urartu (um 750 v. Chr.). Ein Beitrag zur Entzifferung des Haldischen.* Heidelberg, 1928

⁶ Például az előbb is hivatkozott Hazine Kapısı (ld. később).

Az alábbi táblázatokban azokat a forrásszövegeket vesszük sorra, amelyek relevánsak témánk szempontjából, mégpedig a felirat létrehozója, azaz az uralkodó, a feliraton szereplő helyszíni valószínű elhelyezkedése (amennyire ez megállapítható), és azon istenség szerint tagolva, amelynek szentelt az adott épület vagy sztélé, vagy legalábbis amelyik istenséghez mutatkozik némi köze. A második listában ezek után a szövegek, illetve a szövegekben megjelenő helyszínek vallási kontextusa jelenik majd meg, bemutatva azt a rituális tevékenységet, amely az adott objektumhoz kapcsolódik. A táblázatok után külön-külön is levonunk némi következtetést, majd áttekintjük a nyert összképet.

„Kapu”

Korszak (uralkodó)	forrás	helyszín	isten
Ispuini/Minua	Karahan ⁷ 1, 5	Arşuniuini	Haldi
	Karahan 2, 8	„Haldi városa”	Haldi
	Karahan 7	Arşuniuini / „Haldi városa”	Haldi
	20 ⁸	Vankale	Haldi
	30	Ardini/Muşaşir?	Haldi
	36; 37	?	Haldi
	38	Van/Meher Kapısı	Haldi
	38		Teişeba
	38		Şivini
	38		Ua
38b	?	Ua	
40	Arşuniuini?	Haldi	
Minua (805-790)	48	„Erkua/Luhiuni országában”	Haldi
	82	„Haldi városa”	Haldi
	91; 92; 122-124	?	Haldi
	101	„Minua városa”	Haldi
	141	Arşuniuini	Haldi
	148	Aludiri	Haldi

⁷ A karahani szövegkiadások bibliográfiája: Dinçol, A.M. - Kavakli, E.: *Van bölgesinde bulunmuş yeni Urartu yazıtları / Die neuen urartäischen Inschriften aus der Umgebung von Van*. İstanbul 1978 (Jahrbuch der kleinasiatischen Forschungen. Beiheft 1); Dinçol, A.M. - Kavakli, E.: *Karahan köyünde bulunan dört yeni Urartu yazıtı / Neue urartäische Inschriften aus dem Dorfe Karahan* = JKF 6 (1978), 17-43

⁸ Ahol másként nincs jelölve, ott a szövegek sorszámai a KUKN alapján.

II. Sarduri (760-734)	247	Çavuştepe	Haldi
	269; 271; 278	Armavir	Haldi
I. Rusa (734-714)	388	„Haldi városa”	Haldi
	392	Mahmud-Abad	Šebitu
Korszak (uralkodó)	forrás	helyszín	isten
II. Rusa (680-640??)		Ayanis ⁹	Haldi
	424	Karmir-blur	Haldi
	489	Adilcevaz	Haldi
		(<i>Bastam</i>)	(<i>Haldi</i>)
		(<i>Toprakkale</i>)	(<i>Haldi</i>)

Kontextus

<p>1.1. A KIRÁLY építette/felállította/felszentelte Haldinak (az ő dicsőségére)</p> <p>PN ... <i>šid=išt=u=li / kuš=u=ni / atqana=d=u=ni</i> ^dHaldi=e (<i>baduse=i=e</i>)</p>	<p>20:3-9; 37; 38:1-2; 48:6; 82:5-9; 91:4-5; 101a:5-8; 122/124:8; 141:1-3; 148:1-4; 269:5-7; 271:2-3 (//6); 388:4-5; Karahan 1:1-4; 2:1-5; 5:5'-9'; 8:19'-22'; Ayanis A1:2-3, 5; 424:1-2, 4</p>
<p>1.2. A KIRÁLY elrendelte: a Napisten hónapjában ünnep/áldozatbemutató legyen? [ÁLDOZATLISTA]</p> <p>...<i>ter=u=ni ardiše</i> ^dUTU ITU <i>ašuše man=u=še...</i></p>	<p>38:2b</p>
<p>1.3. Amikor a szőlőskert beérik, egy szarvasmarhát és három juhot Haldinak áldozzanak fel, szőlőt/mustot? áldozzanak Haldi kapujánál és a sztélé előtt.</p> <p><i>aše</i> ^{gis}<i>ulde teš=ul=ē</i> GUD 3 UDU ^dHaldi=e <i>urp=u=l=ini halule</i> <i>ašh=u=l=ini e'a</i> ^dHaldi=i=na=a KÁ <i>e'a puluse=ni ka=i</i></p>	<p>82:24-29</p>
<p>1.4. Amikor az újbort derítik, egy qarmihe-áldozatot Haldinak mutassanak be Haldi kapujánál, egy qarmihe-áldozatot 'Arubaniak és egy qarmihe-áldozatot Haldinak a sztélé előtt</p> <p><i>aše</i> GEŠTIN^{mes} <i>šūhē ah=ul=ē qarmihe</i> ^dHaldi=e <i>ašh=u=l=ini</i> ^dHaldi=i=na=a KÁ <i>qarmihe</i> ^d'Arubani(=e) <i>qarmihe</i> ^dHaldi=ie <i>pūluse=ni ka=i</i></p>	<p>82:30-36</p>

⁹ Az ayanisi feliratokat ld. Çilingiroğlu, A.A. – Salvini, M.: *Ayanis I. Ten Years' Excavations at Rusahinili Eiduru-kai*, Roma 2001 (Documenta Asiana VI) 251-270

<p>1.5. A Haldi-kapu által/részéről/előtt(?) ... JÓTÉTEMÉNY ... legyen / új(hold?)-kor történjék:¹⁰ [ÁLDOZATLISTA]</p> <p>^dHaldi=i=na=ni KÁ bedi=i=ni ... man=u=l=e / qud=u=l=ani šuhe=na=še</p>	<p>Ayanis A1:8ff. (//A2:3); 424:6-7 (//424:9)</p>
<p>1.6. Ua kapuja által/részéről/előtt(?) ... JÓTÉTEMÉNY ... legyen A KIRÁLYNAK / új(hold?)-kor történjék: [ÁLDOZATLISTA]</p> <p>^dUa=i=na=ni KÁ bedi=i=ni ... man=ini PN=e / qud=u=l=ani šuhe=na=ce</p>	<p>38b:6ff.</p>
<p>1.7. A Haldi-kapu által/részéről/előtt(?) legyen JÓTÉTEMÉNY A KIRÁLYNAK</p> <p>^dHaldi=i=na=ni KÁ bedi=i=ni man=ini ... PN=a/e</p>	<p>122/124:2; 141:4-6; 247:8-9; 271:8ff.; 278:3'ff.; Karahan 1:14ff.; 2:15ff.; 5:19'ff.; 7:5'ff.; 8:11'ff.; 20:11ff.; 40a:16ff.; Ayanis A1:6-7; 424:4ff.</p>
<p>1.8. (A KIRÁLY a hozott javakat) leteszi Haldi kapuja előtt</p> <p>[te]r=u=ni ^d<H>aldi=i=na=a KÁ (asszír változat: issakan ina mi[hir] [bāb]āni ša Haldē)</p>	<p>30:12 [urartui változat], 10-11 [asszír változat]¹¹</p>
<p>1.9. (vágjanak le) ...ÁLDOZATI ÁLLATOT ISTEN kapujának...</p>	

¹⁰ Vö. az Ayanis B1:1-3 rendkívül bizonytalan szöveghelye: (a vastagon kiemelt részek locativusi szerkezetek, ill. valami elé irányuló vagy előtt lezajló cselekedeteket / eseményeket jelölnek (*kai* utótag)

⁽¹⁾ ... i-šá-né šī-i-ne₂ za-dī-né TAG ^dhal-di-i-na-a

⁽²⁾ KÁ ka-i a-lu-se me-ri-ip-te ma-nu-le šī-i-né me-ru-né ^dhal-di-na-a

⁽³⁾ KÁ ka-i a-le ur-pu-le ^dhal-di-na KÁ šū-i-né-né ze-el-de-e ŠA ^mru-sa-a

Hasonló szerkezet az ayanisihez nagyon hasonló karmir-bluri szentélyfeliraton: KUKN 424:14, 17-18. Vö, még: KUKN 122/124:3, 4, 5, 6, ahol egyébként bizonytalan kontextusban szintén felbukkannak hasonló locativusi szerkezetek.

Ami az urartui nyelvtant illeti, alapos monografikus összefoglalás imáron közel negyven évvel ezelőtt jelent meg: Diakonoff, I.M.: *Hurrisch und Urartäisch*, München 1971. (Urartui deklinációs táblázat: Tab.3) Használható összefoglalás még: Melikišvili, G.A.: *Die urartäische Sprache*, Roma 1971. A rokon hurri nyelv kutatásának utóbbi mintegy két évtizedes „reneszánsza” az urartui nyelvészetben még csak kisebb összefoglalások és rész tanulmányok szintjén jelentkezett. A két nyelv szoros kapcsolata miatt azonban jó szolgálatot tehetnek az újabb hurri nyelvkönyvek és nyelvtani összefoglalások is, mont pl. Wegner, I.: *Hurritisch. Eine Einführung*, Wiesbaden, 2000 (Második, átdolgozott kiadás: 2007)

¹¹ Vö, még ^dHaldi=i=na=ni KÁ (23. sor – urartui változat) / *ištu libbi bābāni ša ^dHaldē* (20-21. – asszír változat) „...Haldi kapujától...” vegyék el a felajánlott adományokat.

mit/mennyit?	isten	hol?	
1 juh <i>UDU</i>	Haldi ^d <i>Haldi=i=na=ve</i> KÁ		36:5; Ayanis A1:(10,) 11; C1:(6,) 7; 424:(7,) 8
1 szarvasmarha (GUD), 2 juh (UDU)			38:16a
1 szarvasmarha, 2 juh	Teišeba ^d <i>İŠKUR KÁ</i>	Eridia	38:16b
1 szarvasmarha, 2 juh	Šivini ^d <i>UTU KÁ</i>	Uiše	38:16c
2 juh	Ua ^d <i>Ua=i=na=ve KÁ</i>	Niši[...]	38:20b
1 juh	Ua ^d <i>Ua=i=na=ve KÁ</i>		38b:13
1 juh	Šebitu ^d <i>Šebitu=i=na=ve</i> KÁ		392:5'
1.10. Aki AZ ÁLDOZATOT Haldi-kapuja elől elvénne (- átokformula) <i>aluše ...</i> ^d <i>Haldi=i=na=ni KÁ ha=u=l=eīe</i> (<i>asszír változat: mā ša ... ištu libbi bāb[āni] [ša] ^dHaldē iniššū[ni]</i>)			30:28-29 [urartui változat], 27-28 [asszír változat]; vö. 489:4'; Ayanis D2:4ff.

KÖVETKEZTETÉSEK

Az urartui szöveganyag egészéhez kapcsolódó tendencia, hogy a „kapukat” az uralkodó építteti, állítja, mégpedig amikor erről kifejezetten szó van, akkor Haldinak. (1.1.)

Tudunk azonban arról, hogy nemcsak Haldinak, hanem más isteneknek is, a szövegeink szerint Teišebának, Šivininek és Uának lehettek ilyen „kapui”. (1.6, 9)

A „kapuk” lokalizációja nem mindig egyértelmű. Tulajdonképpen egyetlen esetben, a Meher Kapısı-felirat¹² esetében (KUKN 38) lehet elmondani, hogy a „kapuban” levő felirat magára az objektumra vonatkozik, azaz az ott leírt rituális cselekmények az adott „kapu” előtt játszódtak le. (vö. 1.2, 9) Ezen kívül még két

¹² A felirat történeti jelentőségéről ld. Salvini, M.: The Historical Background of the Monument of Meher Kapısı. In: Çilingiroğlu, A.A. – French, D.H. (Hg.): *Anatolian Iron Ages 3. The Proceedings of the 3rd Anatolian Iron Ages Colloquium held at Van, 6-12 August 1990*, Ankara 1994, 205-210. Mivel a felirat a legteljesebb urartui istenlistát tartalmazza, sokan próbálták annak alapján rekonstruálni az urartui pantheont: ld. pl. König, F.W.: *Die Götterwelt Armeniens*

olyan „kapu” van, amelyik olyan feliratot tartalmaz, amelyben „kapu”-alapításról van szó: a Vankale keleti tövében található rendkívül rossz állapotban levő Tebriz Kapısı (KUKN 20) és a yeşilaliç¹³ (KUKN 36). Az előbbi előtt azonban (legalábbis mai ismereteink szerint) nem található olyan tér, ami áldozatbemutatás helyszínéül szolgált volna, de ezt esetleg magyarázhatjuk a rendkívül rossz állapotban megmaradt helyszínnel is. A szentélyalapítások forrásaival összevetve viszont kiderül, hogy a „kapuk” és a *suse*-szentélyek alapítása gyakran jár együtt, így biztosnak látszik, hogy lehetett ilyen „kapu” minden olyan városban, amit az urartui királyok alapítottak, illetve ahol *suse*-szentélyt hoztak létre. (ld. a listákat) Ha visszagondolunk arra, hogy a szentélyek bejáratának és a „kapuknak” a kidolgozása mennyire hasonlít egymásra, levonhatjuk azt a következtetést, hogy az ezekhez a városokhoz kapcsolható „kapuk” valójában a szentélyek bejáratai lehetnek. Ebben az esetben a három önálló „kapunk” (Meher Kapısı, Tebriz Kapısı és Yeşilaliç) egyfajta „városon kívüli”, rurális szent tér lehetett.

A „kapukra” vonatkozó szöveghelyekből kiderül továbbá, hogy az előttük levő tér fontos áldozati szertartás helyszíne, ahol állatokat ölnek le és egyéb áldozatot mutatnak be (1.2-6), vagy pedig bemutatják a hozott (egyébként materiális) javakat, deponált felajánlásokat. (1.8.; vö. a deponált javak eltávolítását megtiltó átokformulát: 1.10.) A legtöbb esetben az áldozatbemutatás konkrét időponthoz kötődik: vagy a „Napisten hónapjához” (^dUTU ITU – talán a nyári napforduló? ld. 1.2.) vagy egy nehezen értelmezhető, de valószínűleg a szüreti tevékenységi körhöz kapcsolódó áldozatbemutatási alkalmakhoz (1.3-4).¹⁴

A „kapuk” előtti áldozati tér fontosságát jól mutatja az ayanisi szentélyfelirat részlete is (ld. 1.5. pont lábjegyzete): bár a szövegrész nehezen értelmezhető, a nyelvtani elemekből kiderül, hogy mindenképp a Haldi-kapu előtti („*kai*” ill. *-(na)-a* locativusi végződés) cselekménysorról van szó.

Szintén egy áldozatbemutatási időpont lehet az egyébként rejtelmes *qud=u=l=ani šuhe=na=se* (szó szerint: *történjen az új alkalommal(?); újonnan(?), esetleg: újholdkor(?)*) kifejezés¹⁵, amit nehezen tudunk ugyan értelmezni, de úgy tűnik,

zur Zeit der Chalder-Dynastie (9-7. Jahrhundert v. Chr.). In: AfV 8 (1953), 142-171; Melikišvili, G.A.: Die Götterpaartrias an der Spitze des urartäischen Pantheons. In: *Orientalia* 34 (1965), 441-445; Riemschneider, M.: Die urartäische Gottheiten. In: *Orientalia* 32 (1963), 148-169

¹³ Sevin, V. – Belli, O.: Urartian Sacred Area and the Fortress at Yeşilaliç. In: JKF 4-5 (1976-1977), 380-410

¹⁴ Az epigráfiai anyagból leszűrhető urartui ünnepkör lehetséges rekonstruálásával kapcsolatban ld. König, F.W.; Ein Festkalendarium aus dem armenischen Alpenland im 9. bis 7. Jahrhundert v. Chr. In: Sutter, B. (Hg.): *Festschrift Julius Franz Schütz*. Graz-Köln 1954, 59-68; Taffet, A.: A Tentative Reconstruction of the Urartian Calendar of Festivals. In: JKF 15 (1999), 369-381

¹⁵ *šuhe „új”*: Diakonoff 1971, 168

mindenképp valamilyen, a „kapu” előtt bemutatott áldozati cselekményről van szó. (1.5-6.)

Bizonyos értelemben, úgy látszik, maga „kapu” alapítása áldozatbemutatás vagy valamilyen kegyességi aktus. (1.5-7.)

Sajátos jelenség, hogy nemcsak a „kapuk” előtt történhet áldozatbemutatás, hanem a „kapuk” részére is. (1.9.) Ráadásul, amennyiben a Meher Kapısı-felirat egy konkrét, a „kapu” előtt bemutatandó áldozatbemutatási előírást tartalmaz, akkor figyelemreméltó, hogy az egyébként Haldinak szentelt „kapu” előtti szent térben olyan távoli „kapuknak” is mutatnak be áldozatot, mint a viharisten Eridiában levő „kapuja”, a Napisten Uišében levő „kapuja”, vagy Uának egy bizonyos Niši[...]ben levő „kapuja” számára. (Továbbá – természetesen – Haldi „kapuja” számára is!)

Suse-szentély

Korszak (uralkodó)	forrás	helyszín	isten
Išpuini/Minua	20	Ṭušpa (=Vankale)	Haldi
	36	?	Haldi
	38	Ṭušpa?	Haldi
	38b	?	Ua
	39	„Şapaga országában”?	Haldi (+ Teišeba?)
Minua (805-790)	56	Palu	Haldi
	88; 89	Anzaf	Haldi
	90	Malazgirt	Haldi
	91	?	Haldi
I. Argišti (790-760)	195; 196	Arin-berd	Ivarša
	¹⁶	?	Haldi
II. Sarduri (760-734)	247 ¹⁷	Çavuştepe	Irnušini
	269; 271	Armavir	Haldi
II. Rusa (680-640??)		Ayanis	Haldi
	419	Bastam	Haldi
	424	Karmir-blur	Haldi
		(Toprakkale) ¹⁸	(Haldi)
		(Adilcevaz)	(Haldi)

¹⁶ Koçhan, N. – Salvini, M.: A New Urartian Inscription from the Neighbourhood of Muş. In: SMEA 42 (2000), 303-305

¹⁷ Payne, M. – Sevin, V.: A New Urartian Inscription from Elaziğ/Bahçecik, Eastern Turkey. In: SMEA 43 (2001), 111-119

¹⁸ A másik három II. Rusa által alapított erőd (Ayanis, Bastam, Karmir-blur) szentélyfeliratának párhuzamossága alapján.

Kontextus

2.1. Haldinak, az ő Urának (195-196: Ivaršának) ezt a szentélyt /házat A KIRÁLY felépítette <i>^dHaldi=e EN=ŠU/evri=i=e ine suse/É PN šid=išt=u=ni</i>	20:3-6; 36:1-2; 39:4; 88:1-4; 89:1-4; 90:1-3a, 9; 91:1-3; 195-196; 1-3; 269:1-4; 271:1; 419:1-2a; 424:1; Ayanis A1: ¹⁹
2.2. A KIRÁLY Haldi-szentélyt épített PN <i>^dHaldi=i iarani šid=išt=u=ni</i>	56:13-14
2.3. Irmušininek ezt a szentélyt A KIRÁLY felépítette az ő dicsőségére <i>^dIrmušini=e ini ^esuse PN šid=išt=u=ni baduse=i=e</i>	247:1-2a
2.4. Haldi hatalma által A KIRÁLY Ua istennek szentélyt épített az ő dicsőségére <i>^dHaldi=i=ni=ni ušmaše=ni PN ^dUa=i suse šid=išt=u=ni baduse=i=e</i>	38b:1-5a
2.5. Haldi szava által ezt a szentélyt én felépítettem <i>^dHaldi=i=ni=ni bauši=ni ine É.BÁRA šid=išt=u=bi</i>	Ayanis C2:6
2.6. Amikor Haldi szentélyéhez ifjakat vezetnek, egy kecskegidát Haldinak vágjanak le... majd... fogadalom legyen! ... vigye be Haldi házába és szentelje meg Haldi és 'Arubaini előtt! ... vigye a szentély elé, szentelje meg és kínálja fel Haldinak! <i>aše ^dHaldi=ei É.BÁRA=ce DUMU=le ag=ül=e MÁŠ.TUR</i> <i>^dHaldi=e nips=id=u=l=ini... mī... elmuše man=u=ni</i> ... <i>aš=d=u=l=ini ^dHaldi=i=ni=e É kuš=ini</i> <i>^dHaldi=kai ^dArubaini=kai ...</i> ... <i>aš=d=u=l=ini ^esuse=ni²⁰ kai kuš=ini ašh=ašt=ini ^dHaldi=e</i>	424:12b-17a; Ayanis A2:6b-B1:1a
2.7. Haldi szentélye isteneinek 1 szarvasmarhát, 2 juhót (áldozzanak) <i>DINGIR^{meš} ^dHaldi=i=ni=ni suse=ni GUD 2 UDU</i>	38:17c

¹⁹ Ld. továbbá: Koçhan – Salvini 2000, 1-3; Payne – Sevin 2001, 1-3²⁰ KUKN:424:16: ^esirhani=ni suse=ni

KÖVETKEZTETÉSEK

Szövegeinkből kiderül, és régészeti bizonyítékok is alátámasztják, hogy a jellegzetes *suse*-szentélyek az urartui királyok által alapított városok és erődök rituális életének szerves részei (ld. lista).

A szövegek tanúsága szerint ezeket a szentélyeket az uralkodók alapítják és építtetik valamelyik istennek, az esetek döntő többségében Haldinak. (2.1, 2.)

Az ayanisi szentélyfelirat és az Ua istennek szentelt Işpuini-Minua-kori szentély alapítási dokumentuma szerint a szentély építése is már valamiféle isteni indíttatás eredménye. (2.4, 5.)

Egy szentély azonban nem csak Haldinak szentelhető: kisebb számban ugyan, de előfordulnak más istennek szentelt szentélyek is, mint például Ua (Işpuini-Minua-kor, 2.4.), Ivarša (I. Argišti, Arin-berd, 2.1.*var.*)²¹ vagy Irmušini (II. Sarduri, Çavuştepe – 2.3.) esetében.

Fontos azonban, hogy az isteni indíttatás még ebben az esetben is Haldié, valamint egyedül a Haldinak emelt szentélyek esetében bukkan fel az „...az Ő Urának...” kitétel, ami, tekintve, hogy az itt előforduló evri („úr”) kifejezés a hurri gyakorlattal ellentétben rendkívül korlátozott értelmű, és csak Haldival összefüggésben jelenik meg, valamiféle Haldi-epitheton lehet. (1.1.)

A Meher Kapısı szerint nemcsak a „kapuk”, hanem a Haldi-szentély istenei, szellemlényei is áldozatban részesülnek. (2.7.)

Fontos információ a szentélyek előtti áldozati téren lejátszódó cselekmények tekintetében az ayanisi és karmir-bluri szentélyfeliratok vonatkozó részletei. (2.6.)²²

Bár szövegeinkben nagyobb részt a *suse* kifejezés szerepel, de Minua palui feliratán (KUKN 56, fenti táblázatunkban: 2.2) az *iarani* szó fordul elő, az ayanisi szentélyfeliraton pedig az É.BÁRA sumerogram. Ez utóbbi valószínűleg a *suse* ideografikus formája lehet, de az *iarani* alak felbukkanására egyelőre nincs ma-

²¹ Ivaršáról ld. Gaál E.: Ivarša. In: Idő és történelem. A Marót Károly emlékkonferencia előadásai, Bp. 1974. 65-74

²² A szentélyfeliratok ebből a szempontból releváns részei rendkívül rejtélyesek, és nehezen értelmezhetők. Ez valószínűleg annak köszönhető, hogy ezeknek a szövegrészeknek a nyelvezete és nyelvtani kondíciója lényegesen eltér az egyébként oly jól ismert cselekményleíró szövegek elbeszélő jellegű aspektusaitól. A rítusleírások és az azokkal kapcsolatos rendeletek nyelvezetében feltehetőleg több az ettől eltérő, óhajtó-elrendelő mondatszerkezet vagy feltételes mellékmondat. Az ayanisi szentélyfelirat szövege és értelmezési lehetősége ld. Çilingiroğlu – Salvini 2001, 251-270. Az ayanisi szentélyfelirattal lényegében megegyező karmir-bluriból kiindulva: Djakonoff, I.M.: Sacrifices int he City of Teišebâ (UKN 448): Lights ont he Social History of Urartu. In: Arbeitman, Y.L. (Hg.): *The Asia Minor Connexion: Studies ont he Pre-Greek Languages in Memory of Charles Carter*. Leuven/Paris 2000, 47-60. Mindkét tanulmány (ill. Salvinié inkább forrásközlés) eléggé hipotetikus.

gyarázat. Talán egy másfajta szentélytípus lehet? Fontos lehet ugyanakkor ezzel kapcsolatban, hogy az *iarani* kifejezés a Kelišin-sztélén fordul még elő, valószínűleg a muşaşiri Haldi-templomra vonatkozóan...²³

Sztélé

(Némi megjegyzés: Urartuban a sztéléállítás rendkívül széles gyakorlat volt, az uralkodók például hadjárataik során széles körben állítottak sztéléket hatalmukat és sikereiket demonstrálандóan. Az alábbiakban most azokat a sztéléket vesszük sorra, amelyek vagy szövegük szerint vagy elhelyezkedésük szerint elhelyezhetők valamilyen rituális kontextusban.)

Korszak (uralkodó)	forrás	helyszín	isten
Işpuini (825-805)	²⁴	Aşağı Elmalik Kalesi	-
Işpuini/Minua	Karahan 3; 4; KUKN 40; 41	Arşuniuini	Haldi
	30	Ardini/Muşaşir?	Haldi
	39a	„Pulu földje”	Haldi
Mínua (805-790)	45	Taştepe	Haldi
	56	Palu	Haldi
	75	Erciş	Haldi
	82	Köşk („Haldi városa”)	Haldi
	101	Anzaf??	Haldi
	119	(Eski Van Şehri)	Haldi
	120	(Eski Van Şehri)	Hutuini
	121	Arşuniuini / „Haldi városa”	Şivini
	128	Bakraçlı	Teişeba
	129	Tirmıklı	Elipri
131	Metsopayvank	Quera	
I. Argišti (790-760)	174	Van // Horhor	Haldi
II. Sarduri (760-734)	242	(Eski Van Şehri) // Hazine kapısı	Haldi

²³ KUKN 30:5 (urartui változat); parrak[ku] KUKN 30:4 (asszír változat)

²⁴ Belli, O. – Dinçol, A.M.: Hazine Piri Kapısı ve Aşağı Zivistan Taş Ocakları – Die Inschrift von Hazine Piri Kapısı und die Steinbrücke um der Berg von Nieder Zivistan. In: JKF 8 (1980), 167-190

Korszak (uralkodó)	forrás	helyszín	isten
I. Rusa (734-714)	390	Van	Teišeba
	392	Mahmud Abad	(Haldi? Šebitu?)
II. Argišti (714-680)	406	Erciş	Haldi
	407	Çelebibağı	Haldi
II. Rusa (680-640??)	421	Karmir-blur	Haldi

Kontextus

<p>3.1. Haldinak(, az ő Urának) A KIRÁLY ezt a sztélét felszentelte (a saját életéért)</p> <p><i>^dHaldi=i=e (evri=i=e) PN ine puluse kūg=ū=ni (ulguše=īa=ni edi=ni)</i></p>	<p>56:12; 75:3-7; 82:1-5; 101a:1-4, 17-21; 119:1-3, 8-10; 242:1-3; 406A:1-4; 407A:1-4; 421:1-3; Karahan 3a:3-8; 4:3-8</p>
<p>Más istennek:</p> <p>Hutuini</p> <p>Šivini</p> <p>Teišeba</p> <p>Elipri</p> <p>Quera</p>	<p>120:1-3</p> <p>121:1-3</p> <p>128:1-3; 390:1-6</p> <p>129:2-5</p> <p>131:2-4</p>
<p>3.2. A KIRÁLY az ő urának felállította ezt a sztélét/feliratot</p> <p><i>PN evri=i=e ter=u=ni ine DUB-te</i></p>	<p>²⁵</p>
<p>3.3. A KIRÁLY felállított egy sztélét a szentély előtt</p> <p><i>ter=u=ni DUB-te BĀRA kai (asszír változat: issakan ṭuppu ina pān parakki)</i></p>	<p>30:6b-7a [urartui változat], 6 [asz-szír változat]</p>
<p>3.4. A KIRÁLY felállította Haldi sztéléjét / a sztélét (Haldinak)...</p> <p><i>PN ter=u=ni ^dHaldi=ei puluse/DUB-te...</i></p>	<p>39a:4; 45:11-12; 174 A4:13</p>
<p>3.5. folyt: és elrendelte: [ÁLDOZATLISTA]</p> <p><i>ter=u=ni ardiše</i></p>	<p>39a:4</p>
<p>3.6. A KIRÁLY sztélét készített</p> <p><i>PN puluse zad=u=bi</i></p>	<p>40b:1</p>

²⁵ Belli – Dinçol 1980, 4

3.7. Haldi dicsőségére sztélét állítottam (folyt: átokformula) <i>^dHaldi=i=ne=e baduse=e DUB-te ter=u=bi</i>	40b:3-4; 41b:2b-3a
3.8. Amikor a szőlőskert beérik, egy szarvasmarhát és három juhot Haldinak áldozzanak fel, szőlőt/mus-tot ² áldozzanak Haldi kapujánál és a sztélé előtt. <i>aše ^{gis}ulde teš=ul=ē GUD 3 UDU ^dHaldi=e urp=u=l=ini halule ašh=u=l=ini e'a ^dHaldi=i=na=a KÁ e'a puluse=ni ka=i</i>	82:24-29
3.9. Amikor az újbort derítik, egy qarmihe-áldozatot Haldinak mutassanak be Haldi kapujánál, egy qarmihe-áldozatot 'Arubaninak és egy qarmihe-áldozatot Haldinak a sztélé előtt <i>aše GEŠTIN^{mes} šühē ah=ul=ē qarmihe ^dHaldi=e ašh=u=l=ini ^dHaldi=i=na=a KÁ qarmihe ^d'Arubani(=e) qarmihe ^dHaldi=ie pūluse=ni ka=i</i>	82:30-36
3.10. [ÁLDOZATLISTA] (áldozatbemutatás a sztélé előtt?)	392; 407B; 421:17b-25

KÖVETKEZTETÉSEK

Sztélét, ahogy láthatjuk, az uralkodók szentelnek, mégpedig többnyire Haldinak, de szórványosan más istennek szentelt sztélék is előfordulnak. (3.1, 6, 7.)

Állhat a sztélé valamilyen szentély előtt, azzal valamilyen szentélykörzet részét képezve, ahogy ezt a 3.3. szövegrész sugallja, de lehet, hogy az adott istennek (Haldinak) való odaszentelés (3.4) vagy a Haldi dicsőségére való sztéléállítás (3.7) esetében is az adott istenség szentélyéről van szó. Előfordul mindenesetre, hogy az áldozati cselekmény során az adott istennek, a kapu előtt és a sztélé előtt bemutatott áldozat rituális egységet képez. (3.8-9., vö. 1.3-4.)

Sok sztélé tartalmaz valamilyen hosszabb-rövidebb áldozati listát, sőt, ezekben az esetekben az adott áldozatokat valószínűleg kifejezetten az adott sztélé előtt kellett bemutatni. (3.5, 10.)

A sztélék tényleges (eredeti) helye sokszor bizonytalan, tekintve, hogy azok viszonylag mozdíthatóak, legalábbis jobban, mint a „kapuk” sziklafeliratai vagy a szentélyfeliratok. Sokszor előfordult a későbbi korokban is, hogy a sztéléket elmozdították, megrongálták vagy beépítették, sok sztélé került elő másodlagos, beépített helyről, mint például a vani óvárosban (Eski Van Şehri) talált sztélék, amelyek az ottani dzsámikba, templomokba, lakóházakba voltak beépítve. Más esetekben, leginkább különböző kialakított szentélykörzetekben (pl. Altuntepe²⁶, a

²⁶ Özgüç, T.: *Altuntepe I-II*. Ankara 1966-1969

vani sziklán Hazine Kapısı és talán Horhor) azonban jól megfigyelhető a megrongált vagy eltávolított sztéléknek a helye valamilyen sziklafülke formájában, ráadásul ilyenkor a sztéléfeliratok és a sziklafülkében található feliratok nem ritkán részben vagy egészben egymás duplikátumai, ami sokszor az elhurcolt és megkárosított sztélék esetében is megkönnyíti az azonosítást.

A sztélék viszonylag „mobilabb” volta magyarázhatja azt is, hogy szinte alig van olyan sztélé, amelynek felirata ne tartalmazna valamilyen átokformulát, amely az adott sztélé elmozdítója, megkárosítója számára helyez kilátásba valamilyen isteni retorziót. Igaz ez a rituális kontextusba helyezhető sztélék esetében is, de olyan „profán” feliratok esetében is, mint pl. Minua azon sztéléje, amelyik a király rendkívüli sportteljesítményének állít emléket. (KUKN 136) (vö. pl. 3.7., de a listán szereplő mindegyik sztélé – ahogy említettük – valamilyen átokformulával zárul.)

VÉGSŐ KÖVETKEZTETÉSEK

Végighaladva elemzett felirataink, valamint azon sztélék és sziklafeliratok kontextusán, az alábbi általánosítható következtetéseket vonhatjuk le:

Az urartui rituális gyakorlat helyszínül az ún. „kapuk”, *suse*-szentélyek és sztélék, illetve ezek kettős vagy hármas kombinációja által kialakított szent terek szolgáltak.

A vallási terminológiában a *suse*-szentélyek bejáratai és a sziklába vésett áljajtók egyformán „kapuk” voltak, azaz valamilyen átjárók az emberek és az isten(ek) szférája között. Ez alapján minden *suse*-szentély egyben „kapu”, amely előtt valamilyen rituális cselekvés folyt.

Suse-szentélyek (és ennek megfelelő szentélykörzetek) az egymást kiegészítő régészeti és filológiai adatok alapján szinte minden urartui alapítású városban ill. erődben voltak, ill. lettek.

Voltak azonban „természetben” elhelyezkedő „kapuk” (azaz sziklafülkék), amelyek előtt szintén történhetett valamiféle rituális gyakorlat (ld. Meher Kapısı, Yeşilaliç; Tebriz Kapısı esetében ez bizonytalan.)

Továbbgondolandó feladat ezzel kapcsolatban a palui iarani szentély szerepe: a terminológiai eltérés jelent-e valamilyen értelmezésbeli különbséget, illetve releváns-e ebből a szempontból az, hogy az *iarani* fogalom a Kelišin-sztélén a muşaşiri Haldi-szentéllyel kapcsolatban jelenik meg, ahol a megfelelő asszír kifejezés a *parrakku* (szemben a *suse*-szentély asszír neveként adatható *isitu* fogalommal).

Az egymást kiegészítő régészeti és a filológiai adatok alapján az urartui „szent terek” másik típusa egy adott uralkodó emlékét ápoló emlékhely, sziklafelület, amelyből szintén több különböztethető meg:

Vankale, *Hazine kapısı*, II. Sarduri emlékhelye: jól kidolgozott sztélék és

sztéléfülkék, feliratokkal ellátva, amelyek alapvetően profán jellegűek, az uralkodó *rēs gestae*jét tartalmazzák. A kidolgozott fülkék előtt szent tér található, az áldozati állatok vért elvezető csatornával. Hiányzik viszont a sír, az uralkodót valószínűleg máshol temették el.

Vankale, *Horhor*, I. Argišti sírkamrája: az uralkodó *rēs gestae*jét tartalmazó sziklafelirat a kamra előterében; a kamra nehezen megközelíthetősége miatt azonban a rítus tere hiányzik, vagy legalábbis nem a kamra közvetlen közelében lehetett.

Altintepe: sírkamra, a Hazine kapısıre emlékeztető emlékhely sztélékkel és „szent térrel” és egy *suse*-szentéllyel. A sírkamrák és az emlékhely gazdái azonban ismeretlenek.

Az ezekhez hasonló emlékhelyekkel kapcsolatban azonban már több olyan kérdés is felmerül, amelyre valószínűleg már csak a további kutatások adhatnak választ. Kérdés például, hogy a Vankalén található, hagyományosan sírkomplexumoknak tekintett három további sziklakamra párhuzamba állítható-e ebből a szempontból a *Horhor* vagy a *Hazine Kapısı* emlékhelyével.²⁷ Az altintepei példa ráadásul azt mutatja, hogy az urartui alapítású városokban / erődökben a *suse*-szentélyekhez kapcsolódóan nyugodtan kialakíthattak ilyen rituális tevékenységnek is helyet adó „emlékparkokat”, és ehhez még az sem kellett, hogy az adott uralkodót helyben temessék el, hiszen valószínűleg II. Sarduri sírja sem a *Hazine Kapısı* közelében volt. Kérdés továbbá az emlékhelyekkel kapcsolatban az áldozatbemutató módja és ideje; míg a rítus időpontjai a *suse*-szentélyek és a „kapuk” esetében általában csillagászati-naptári dátumok és / vagy az éves mezőgazdasági ciklussal összefüggő események (ld. 1.3-4 // 3.8-9), addig az emlékhelyek esetében – éppen a kísértő feliratok profán, az uralkodó tetteire koncentrááló jellege miatt – erről nincsenek információink. Általánosításaink megfogalmazása közben tehát több olyan kérdés is nyitva maradt, amire remélhetőleg majd a jövő kutatásai adják meg a választ.

²⁷ A három további sziklakamra az ún. *Içkala* és *Naft Kuyu* egymás mellett, és az ún. „keleti kamra” [„*Ostkammer*”] a vani szikla keleti vége közelében. Mind a hármat uralkodói sziklasírnak szokás tekinteni; az I. Argištinek emléket állító horhori fülkével ellentétben ezekben azonban nincsen felirat. A Vankale topográfiáját elemző tanulmányok többnyire részletesen foglalkoznak ezekkel a sziklafülkékkel is: Salvini, M.: *Tuşpa, die Hauptstadt von Urartu*. In: Haas, V. (Hg.): *Das Reich Urartu: Ein altorientalischer Staat im 1. Jahrtausend v. Chr.* Konstanz 1986. 31-58; Uő: *Alte und neue Forschungen in Van Kalesi. Topographie und Chronologie der urartäischen Hauptstadt Tuşpa*. In: Boehmer, R.M. – Maran, J. (Hg.): *Lux Orientis. Archäologie zwischen Asien und Europa. Festschrift für Harald Hauptmann zum 65. Geburtstag*. Rhaden 2001, 357-367; Gropp, G.: *Urartäische Miscellen*. In: *AMI* 22 (1989), 103-124; Tarhan, T.: *Recent Research at the Urartian Capital Tushpa*. In: *Tel Aviv* 21 (1994). 22-57

Rövidítésjegyzék

AfV = Archiv für Völkerkunde

AS = Anatolian Studies

AMI = Archäologische Mitteilungen aus Iran

IA = Iranica Antiqua

JKF = Jahrbuch der kleinasiatischen Forschungen

KUKN = N.V. Arutjunjan: Korpus urartskich klinoobraznych nadpisej. Erevan 2001

SMEA = Studi Micenei ed Egeo-Anatolici

BÉL ÉS A SÁRKÁNY

RÓNAY PÉTER

Tanulmányomat és annak struktúráját elsősorban Xeravits Géza,¹ John W. Rogerson² és Crawford Howell Toy³ tanulmányai alapján építettem fel, és négy pontba rendezve ismertetem. Az első pontban rövid áttekintést adok a műről, a második pontban az udvari elbeszélés helyzetét elemzem, a harmadikban a három dánieli történetet mutatom be, végül a negyedik pontban levonom a következtetéseket.

1.

ÁTTEKINTÉS

A Βηλ και δρακων (Bél és [a] sárkány) címet viselő rövid traktátus Dániel könyvében található, a Septuagintában és a Vulgatában a könyv 14. fejezete. A Római Katolikus, Görög Orthodox, és az Orosz Orthodox egyházak Bibliájában a Deuterokanonikus könyvek között foglal helyet, míg a protestánsok az Ószövetség apokrifái közé sorolták, ugyanakkor a Tanakhból hiányzik.

A görög nyelvű munka két változatban maradt ránk, az egyik a Septuagintában, a másik Theodotusznál olvasható. A kettő, bár alapvetően megegyeznek, mégis mutatkoznak eltérések.

Septuaginta:

1. Dánielt papnak nevezik, és egy előzetesen nem ismert személyként jelenik meg, Babilónia királyának nevét pedig nem ismerjük,
2. A nyelvezet egyszerű és sok benne a hebraikus elem.

¹ Xeravits, G.: *Vallásköziség*, in: Xeravits, G.: *Átalakuló hagyományok*, Budapest, L'Harmattan, 2003.

² Rogerson, J. W.: *Additions to Daniel*, in: J. D. G. Dunn & J. W. Rogerson (ed.): *Eerdmans commentary on the Bible*, 805-806.

³ Toy, C. H.: *Bel and the dragon*, in: <http://jewishencyclopedia.com/view.jsp?artid=561&letter=B>.

Theodótusz:

1. Dániel nem pap, a királyt Kürosznak hívják,
2. Dramatikusabb, teljesebb írás, és jobban csiszolt.

Felmerül a kérdés, hogy arámi nyelvű szöveget fordítottak-e le görögre, vagy pedig több különböző történetet dolgoztak egybe? A szövegekben és a két változat között található eltérések azt sugallják, hogy több forrást, azaz több legendaváltozatot is felhasználtak a szerkesztők.⁴

A mű, bár a babilóni fogság vége felé játszódik, feltehetőleg a kr.e. 3. és 1. század között szerkesztették, és csupán görög nyelven maradt ránk. A nevesített uralkodók, Astyages és Kürosz történelmi személyek. Astyages az utolsó méd uralkodó volt, míg Kürosz az a perzsa király, aki kr.e. 539-ben legyőzte Babilóniát, és aki hazaengedte a zsidókat a fogságból.

Néhány kutató⁵ a mű keletkezésének idejét valamely komoly vallási krízis idejére helyezi, amikor is a szerző saját korának eseményeit vetítette vissza a Fogság idejére. Szóba jött VII. Antiochus is, ám Flaviusnál⁶ olvasható jellemzése nem támasztja alá ezt, hiszen bár sokan meghaltak általa Jeruzsálem ostrománál, nem volt a zsidó vallás ellensége.

A bálvány-, illetve állatimádat miatt Babilónia mellett Egyiptom is lehetséges színtér, ennek viszont ellentmond az a tény, hogy nem ismert arámi vagy héber nyelven fennmaradt egyiptomi zsidó alkotás,⁷ továbbá az élő állat tisztületén túl semmi sem utal Egyiptomra.

Emiatt inkább arra gyanakodhatunk, hogy az élő kígyó imádatát részben logikai okból (első történet: halott bálvány, második történet: élő bálvány), részben pedig a zsidó vallási identitás erősítésére jelenítette meg a szerző, hiszen a zsidó vallásban sem tárgyak, sem állatok nem tárgyai az imádatnak, szemben az akkoriiban létező vallásokkal.

A Bél és a Sárkány valójában három különálló történet egybefűzése. Az első, ami a Bel szobrának története, az 1. és 22. szakasz között található. A második a Sárkány története, ez a 23. és 27. szakasz között foglal helyet, míg egy újabb történet Dánielről az oroszlánok barlangjában az utolsó, 28. és 42. szakasz között helyezkedik el.

⁴ U.o.

⁵ Desilva, D. A.: *Introducing the Apocrypha*, 239-240.

⁶ Flavius, J.: *A zsidók története* XIII.236-248.

⁷ Desilva, D. A.: *Introducing the Apocrypha*, 239-240.

2.

UDVARI ELBESZÉLÉSEK

A zsidóságot, a zsidó vallást ért hatások sokszor politikai kihívások által jelentek meg, amelyek során a zsidóság évszázadokon át alárendelt szerepet töltött be, hiszen a salamoni-dávidi királyság két részre szakadása után gyakorlatilag passzív, védekező szerepre kényszerült Júdea és Izrael.

Xeravits Géza meglátása szerint az 'udvari elbeszélés' néven ismertté vált műfaj⁸ a zsidóság egyes rétegei a társadalmi-kulturális krízis megoldásaként használták fel. Az Ószövetségben három könyv bizonyos részei tartoznak ide, a József-történet, valamint Eszter és Dániel könyvének egyes szakaszai.

Számunkra e három közül Dániel könyvének Bél és a Sárkány közös címet viselő része fontos, azonban az udvari elbeszélések közös jellemzőit fontos megemlítenem Xeravits Géza rendszerezése alapján.

A *helyszín* minden esetben valamely ókori birodalom székvárosában az uralkodói palota és annak közvetlen környezete, tehát mindig „ellenséges”, de legalábbis a politikai függőség „forrásvidéke”.

A *szereplők* három csoportra oszlanak: a zsidó főhősre, aki átvitt értelemben a zsidóságot is jelképezheti, a vele legtöbbször barátságos uralkodóra, aki csupán ritkán ellenséges, és azokra, akik vagy gyűlölet, vagy tehetetlenség miatt a zsidó hős ellenlábasai.⁹

A *cselekmény* négy részre tagolható:

- bevezetés: a kialakult konfliktus bemutatása
- konfliktus: a zsidó főhős bajba kerül a negatív főhős vagy főhősök miatt vagy pedig egy királyi rendelet által
- megoldás: a zsidó főhős *deus ex machina* révén vagy saját bölcsessége, képessége által menekül meg
- morális következmény: az uralkodó elismeri a zsidók Istenét fő/egyedüli istenként.

⁸ Az udvari elbeszélés műfajának eredetét valószínűleg 'Ahikár története' képezi, amely széles körben elterjed a közel-keleten. Ahikár az asszír királyi udvarban élő bölcs, akinek az unokaöccse ellene intrikál, Ahikárt azonban nem tudják megölni, és miután elmenekül, majd visszatér az udvarba egy bölcsességi próbatétel során legyőzi Nadint, az unokaöccsét, és a király visszafogadja Ahikárt. Lásd: Xeravits, G.: *Vallásköziség*, 19-20.

⁹ Ez a fajta szemléletmód, ezek szerint, már évezredek óta folyton felbukkan: tehát, hogy az adott, függőségben élő embert, csoportot, népet ért sérelmekért, bajokért nem az uralkodó (király, császár, cár, párt, stb.) a felelős, hanem az álnok papok vagy arisztokraták (bürokraták, stb.). Ha az uralkodó ellenséges, az rendszerint tévedés, hazugság, cselszövév, egyebek miatt fordulhat elő.

Az udvari elbeszélés műfaja továbbfejlődött az Ószövetségben, mivel az eredetileg teológiamentes műfajt kibővítették Isten alakjának bevonásával, illetve a hangsúly az emberi leleményről az isteni fensőbbiségre és segítségre helyeződött át.

„A teologizált udvari elbeszélés...”, mondja Xeravits Géza, „...kegyes irodalom. Kiindulópontja minden bizonnyal a diaszpóra, ahol a zsidóság... kénytelen volt szembesülni kényszerű ott-tartózkodásának tényével. A teologizált udvari elbeszélések szerkesztői erre az Ezekiel óta aktuális helyzetre kívántak választ nyújtani azzal, hogy Istenük mindenütt jelen lévő, mindenütt hatékony aktivitását a figyelem középpontjába állították.” Xeravits Géza a mű keletkezésének lehetséges legkésőbbi idejét IV. Antiokhosz Epiphanész fellépése előttre, azaz a Kr.e. 160-as évek elé teszi, indokolva azzal, hogy a jóságos uralkodó alakját még nem befolyásolta az újabb agresszív krízis.

A történetek főszereplői karakterükben mindig ugyanazok: Dániel, a furfangos zsidó hős, továbbá a jóságos király, az ellenséges babilóniaiak és a kultusz tárgyai.

Az, ahogy a király előbb Bél nagyságát ecseteli, majd végül elismeri Dániel istenét, majdnem ugyanazon formula szerint történik a Septuagintában és Theodotusznál is, habár vannak kisebb eltérések. Ez az ismétlés jól ismert a mezopotámiai irodalmi szövegeknél, itt azonban inkább az elbeszélések egységesítését szolgálja. A LXX a hellyel kapcsolja össze a történeteket, míg Theodotusz az élő-élettelen ellentétpár kiemelésével. Olyannyira sikeresen dolgozták egybe az elbeszéléseket a szerzők, hogy egy egészet adnak ki, ezért kérdéses, hogy valaha léteztek-e különállóan is a történetek.¹⁰

3.

HÁROM DÁNIELI TÖRTÉNET

A) BÉL SZOBRA

Bél szobrának története (14:1-22) népies elbeszélés, vagy inkább szatíra-szerű írás¹¹ a bálványimádásról. Dániel, lévén hívő zsidó, elutasítja a gondolatot, amely szerint a bálványok étkezének.¹²

¹⁰ Doran, R. in: *Harper's Bible Commentary*, 868.

¹¹ West, J. K.: *Introduction to the Old Testament*, 458.

¹² A szobrok táplálása, fürdetése, öltöztetése, mintha élő istenségek volnának, talán minden vallásban ismeretes volt, amely eljutott az anthropomorf isteneképzetig. Például az egyiptomiak körében ismert volt az a képzet, hogy az anyagi megjelenés, tehát a szobrok, féldomborművek, festmények, stb. csupán hordozók, és nem maguk az istenek. Ez talán más, közel-keleti népeknél is jelen volt, hiszen tudjuk, hogy Mezopotámiában is rendszeresen javították a szobrokat, illetve náluk is ismert volt a szobrok szájának kinyitását célzó szertartások, tehát levonhatjuk a következtetést, hogy ők sem magát a fából, kőből, nemesfémből készült szobrot

„A király erre megkérdezte: „Úgy gondold, hogy Bél nem élő Isten? Hát nem látod, hogy mindennap mennyit eszik és mennyit iszik?”” (14:6)

A király haragba gurul, hivatja papjait, hogy eldöntse, Dánielnek van-e igaza, azaz istene tényleg csak szobor-e, amely „belül agyag, kívül meg réz borítja, se nem ehetett, se nem ihatott sohasem.” (14:7), vagy pedig a papságnak.

Dániel hamut szór a földre, mielőtt lepecsételnék a szobát, reggelre az étel eltűnik, ám a papok és népes családjuk lába nyomai tisztán láthatók a hamuban¹³. A csalókat kivégzik, és Dániel engedélyt kap, hogy mind a bálványokat, mind a tplomot lerombolja.¹⁴

Maga a rítus, amely során ételt ajánlanak föl az istenségnek, nem sokban különbözik a zsidók áldozási szokásaitól, ráadásul a zsidó papság ugyanúgy részesült bizonyos áldozatokból, mint a babilóniaiak.¹⁵ Dániel tehát nem is az étel följánlásán talál kivetnivalót, vagy azon, hogy a papok esznek a rituális étkekből, hanem hogy egy bálványnak áldoznak, úgy beállítva az étel eltűnését reggelre, mintha az isten fogyasztotta volna el.

B) A SÁRKÁNY

A második, rövid történet, amely az elsőhöz hasonlóan szatirikus, szintén a pogány bálványimádás ellen szól. Eredetileg szintén önálló elbeszélés lehetett,¹⁶ mind a Septuagintában, mind Theodotusznál gördülékenyen kapcsolódik az elsőhöz.

Dániel a babiloni nép által imádott sárkánykigyóról bizonyítja be, hogy nem valódi isten, csupán egy állat. „Ekkor Dániel szurkot, hájat és szórt vett, összefőzte

tekintették az istennek. Az ételek ősök szellemeinek, segítő lényeknek, istenségeknek történő felajánlása is jelen volt szinte minden kultuszban és vallásban, ezekről elég sok régészeti és szöveges tényanyag áll rendelkezésünkre.

Dániel könyvének szerkesztője vagy nem volt tehát tisztában azzal, hogy a babilóniak sem hiszik azt, hogy maguk a szobrok eszik meg az anyagi ételt, vagy szándékosan eltúlozta a helyzetet, és csupán ürügyet keresett arra, hogy csaló szélhámosoknak állítsa be az idegen papságot és egy füst alatt élettelen tárgyaknak az istenek – hordozóit. A toposz, ti. az idegen istenek csak élettelen szobrok, annyira elterjedt, hogy kénytelen vagyok feltételezni, a mű szerkesztésének idején már nagyjából feledésbe merült a distinkció hordozó és hordozott között, és a kettő azonossá vált.

¹³ Ez az epizód akár a „lezárt szoba misztériumának” ösképe is lehet.

¹⁴ ez természetesen nonszensz elképzelése, egészen bizonyos, hogy költői túlzásról, vagy inkább a „legkisebb fiú elnyeri méltó jussát” népmesei elemről van szó, hiszen Kürosz, akár csak a perzsa uralkodók többsége, a vallásszabadság pártján álltak, és nem ismert, hogy Kürosz akár csak egy mezopotámiai templomot is leromboltatott volna, tehát inkább sajtósági népi igazságtételről van szó: „márpedig így kellett volna lennie”.

¹⁵ Hartman, L. F., in: *The Jerome Biblical Commentary*, vol. 1, 460.

¹⁶ U.o.

őket, pogácsákat csinált belőlük és beadogatta őket a kígyó szájába. A kígyó megette és szétpukkadt. Erre azt mondta: „Nézzétek, mit imádtatok!” (14:27)

Ez az étel természetesen nem okoz semmi mást, legfeljebb mérgezést és hasfájást. A szétpukkadást nem okozhatta tehát Dániel receptje. Egyes kutatók szerint a keverék működhetett, csak az összetevőit fordították rosszul arámiról görögre, valószínűbb viszont, hogy ez is egy népmesei fordulat inkább, mint nyers realitás.¹⁷ A cél nem egy kígyógyilkos keverék leírása volt, hanem egészen más: ismét a táplálkozás révén megmutatni, hogy hibás az imádat tárgya. A kígyó maga viszont pont az ellentéte Bél szobrának: élő lény, amely valóban táplálkozik, tehát Dániel le is vághatta volna a fejét, vagy agyonüthette volna egy furkósbottal. Ha tehát csak annyi lett volna a szerző vagy szerzők célja, hogy Dánielen keresztül bemutassák, a halandó állatok nem lehetnek istenek, Dániel sokkal egyszerűbben is eljárhatott volna.

Az, hogy a királynak azt mondta, hogy „adj nekem rá engedélyt, ó király, és én megölöm a kígyót kard és bot nélkül!” (14:25), is ezt a hipotézist támasztja alá: a király, és Dániel, és feltehetően a nép is tisztában volt azzal, hogy a sárkánykígyó – állat.

A babilóniai természetesen felháborodnak a hallatlan gaztett láttán és így fakadnak ki az uralkodónak:

„A király zsidóvá lett. Béli összetörette, a kígyót megölte, a papokat meggyilkolta.” (14:28), majd követelik, hogy vagy ölje meg Dánielt, vagy őt és családját fogja meggyilkolni a feldühödött tömeg.

John W. Rogerson jegyzi meg a kommentárjában,¹⁸ hogy a babiloni teremtés-történetre adott egyfajta reakcióként is értelmezhető a második történet. Abban Marduk – Bél – fegyverrel győzi le a sárkányt, Tiámatot, és karddal vágja ketté, így alkotva meg a világot. Dániel azzal, hogy „fegyvertelenül” száll szembe, és öli meg a sárkányt, kétszeresen is többnek tűnik, mint Marduk, hiszen nem csupán a sárkány legyőzésében múlta felül, de a Bél-bálványok ledöntésével kvázi magát az istenséget is legyőzte.

C) AZ OROSLÁNBARLANG

A harmadik elbeszélés (14:31–42), azaz a Dániel az oroslánok barlangjában mintegy következménye az előző fejezetnek, azonban Habakuk¹⁹ alakja egészen meszeszerűvé teszi az elbeszélést. „Habakuk próféta ebben az időben élt...” (14:33), ez, amennyiben Kürosz idejében játszódik a történet, elképesztő anakronizmus,

¹⁷ <http://www.bible.org/netbible/bel1.htm>

¹⁸ Rogerson, 806.

¹⁹ Habakuk feltűnése egy régebbi szöveghagyományt feltételez, hiszen a próféta Jeremiás kortársa volt, a Krisztus előtti hetedik században működött.

hiszen Habakuk a Kr. e. 7. században élt. Az utazása sem kevésbé elképesztő: „Erre az Úr angyala megragadta az üstökénél, s hajánál fogva elvitte lelkének erejével Babilónba és letette a barlang mellé” (14:36).

Dániel tehát nem csupán érintetlen, de életben is marad, és hét nap után pedig a király, amikor megnézi, mi történt, így kiált fel: „Nagy vagy, Uram, Dániel Istene, és rajtad kívül nincsen más!” (14:41) Majd Dánielt kihúzzák és az őt vádlókat lökik a kiéhezett fenevadak elé.

A harmadik történet tehát három epizód egybefűzése:

14:29-32: Dánielt az oroszlánok barlangjába vetik

14:33-39: Habakuk próféta csodálatos utazása

14:40-42: Dániel megmenekül, és a király elismeri Jahvét az egyedüli istennek.

Az első epizód és a harmadik egymással szorosan összefügg, a második viszont bizonyosan későbbi betoldás. Itt is a teológiai gondolkodás érhető tetten, hiszen az első két történetnél, Bél szobránál és a sárkánynál nem is jelent meg az isteni hatalom, Dániel saját bölcsessége révén leplezi le a bálványokat. Azonban a kiéhezett oroszlánok tipikusan nem logikával vagy furfanggal legyőzhető lények, főként, ha valakit közéjük vetnek, tehát itt már szükséges volt a *deus ex machina*. Valószínűleg azonban éppen fordítva történt: ahhoz, hogy a szerző megmutathassa, hogy milyen nagy is a zsidók istenének hatalma, illetve azt, hogy az emberi bölcsesség ugyan sokat ér, de Isten nélkül még a legbölcsőbb is pórul járhat, ez a Habakuk próféta csodás utazásával kibővített harmadik történet kellett, hogy a Bél és a Sárkány végére kerüljön.

4.

KÖVETKEZTETÉSEK

Az első két elbeszélés, tehát Bél babilóni főisten²⁰ papjainak leleplezése és a sárkány²¹ megölése, tipikus példái a bálványimádás-ellenességnek. A szobor „leleplezése” akár detektívregény fő bonyodalma is lehetne, hiszen Dániel csapdát állít a

²⁰ A 'Bel/Bél' szó maga annyit jelent csupán, hogy 'Úr'. A közel-keleti istenek közül Mardukot nevezték így elsősorban, Baal, Baál, Bel, stb. alakban. A jól ismert Belzebúb név is eredetileg Baál-Zebub volt. Lásd: Szabó György: *Mediterrán mítoszok és mondák*, Bukarest, Kriterion, 1973, illetve: *Mitológiai ábécé*, Budapest, Gondolat, 1978.

²¹ Nem ismert élő kígyó kultusza Babilonból, habár tiszteltek kígyóisteneket, és több istenségnek is kígyó, vagy sárkány volt a kísérő állata. A babiloni Istár-kapu relifjei között is ott találjuk a Szirrust, azaz a kígyósárkányt, amely Baál/Marduk szent állata volt. Meglátásom szerint két lehetséges forrása is van a dánieli sárkánynak/kígyónak: vagy annyira jól ismert volt a Szirrus, hogy a későbbi korok már élő kígyóként emlékeztek rá, vagy pedig létezett az egyiptomhoz hasonló szent állatok kultusza, csupán a kutatók még nem találták nyomát.

„csalóknak”, akik saját magukat leplezik le – a hamuban világosan kirajzolódnak lábnyomaik. Ugyanakkor a két történet szerves egészet alkot a bálvány-koncepció (élettelen szobor, vagy élő növény, állat, ember istenként való feltüntetése) alapján: Bél szobra az élettelen tárgy, míg a babiloniak által tisztelt sárkány az élő állat. A táplálkozás által történő leleplezés adja mindkét történet fordulópontját: Bél szobra esetében a papok és családtagjaik esznek az istenség helyett, míg a sárkány a Dániel által gyúrt elegytől pusztul el.

A harmadik elbeszélésben, az oroszlánok közé vetett Dánielnél is a táplálkozás az egyik kulcselem: az oroszlánok naponta két embert és két bárányt fogyasztanak el, Dánielt mégsem bántják, Dánielt viszont Isten közreműködése révén Habakuk próféta táplálja. Végül pedig a fenyegetőző embereket falatják fel a kiéhezett vadakkal.

A három történetet e motívum alapján vizsgálva az a kép rajzolódik ki előttünk, hogy bárkit és bárhogya is próbálnak az emberek táplálni,²² csak Istentől ered a valódi táplálék.

A kanonikus dánieli korpuszba ágyazva ezek a rövid történetek tehát kifejezetten teológiai mondanivalóval bírnak, a „visszadatálás” által mintegy alátámasztva és megerősítve a monoteizmus eszményének ősiségét. Az pedig a zsidók hitének erősítését célozza, hogy Isten segítséget nyújt a szükségben, pontosabban a hitükben, vallásukban veszélyeztetetteknek.

A 'morális kadencia', ahogy Xeravits Géza nevezte, az, hogy Dániel-, és általa az egész zsidóság Istene mindenek fölött áll, és ez közvetve elismerése annak, hogy minden más, amit az emberek imádnak, vagy halott bálvány vagy csupán teremtett élőlény.

Meglátásom szerint a bölcsességirodalom Kr.e. 3.-1. századi „utóélete” is kiolvasható a Bél és a Sárkányból: a bölcsesség jó és hasznos, ha istenfélelemmel párosul, azonban bárki kerülhet olyan helyzetbe, hogy onnan csak Isten szabadíthatja meg, tehát az igaz hit fontosabb a bölcsességnél.

Meglehet, a mű politikai vonatkozása befolyásolta a sárkány alakját is. Sajnos az eredeti szöveg nem ismert, a görög *δράκων* szó pedig nem mond túl sokat nekünk arról, az eredeti szerző miféle sárkányt, vagy kígyót értett alatta. A görög nyelvű Bibliában szereplő *δράκων* ugyanúgy lehet élő kígyó, ófíj, mint más állat, vagy mitikus lény – sárkány – is. Ha, mint a források alapján valószínűnek látszik, ténylegesen nem volt kígyókultusz Babilonban, akkor ez a kígyó-, vagy sárkányimádat átvitt, szimbolikus értelemben szerepelhetett eredetileg: a babiloniak a Kígyót imádták, majd szövegromlás révén vált belőle élő kígyó. Lásd: Black, J. – Green, A.: *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia*, London, The British Museum Press, 2003, *serpent, dragon, snake* címszavak.

²² Átvitt értelemben a hitet jelentheti. Azaz bárkiben is higgyenek az emberek, csak a zsidók istene valódi isten, és csak az őbenne való hit éltető, illetve csak ő tudja megvédelmezni a saját híveit. Ez a Dán 1.-6.-ban sokkal tisztábban jelenik meg.

Az, hogy a király engedi a szobrok és a templom lerombolását, természetesen nonszensz, egészen bizonyos, hogy költői túlzásról vagy inkább a „legkisebb fiú elnyeri méltó jussát” népmesei elemről van szó, hiszen Kürosz, akár csak a perzsa uralkodók többsége, a vallásszabadság pártján álltak. Nem ismert, hogy Kürosz akár csak egy mezopotámiai templomot is leromboltatott volna, tehát inkább saajátságos népi igazságtételről van szó: „márpedig így kellett volna lennie”.

Nem ismert élő kígyó kultusza Babilonból, habár tiszteltek kígyóisteneket, és több istenségnek is kígyó vagy sárkány volt a kísérő állata. A bablioni Istár-kapu relifjei között is ott találjuk a Szirrust, azaz a kígyósárkányt, amely Baál/Marduk szent állata volt. Meglátásom szerint két lehetséges forrása is van a dánieli sárkánynak/kígyónak: vagy annyira jól ismert volt a Szirrus, hogy a későbbi korok már élő kígyóként emlékeztek rá, vagy pedig létezett az egyiptomihoz hasonló szent állatok kultusza, csupán a kutatók még nem találták nyomát.

Meglehet, a mű politikai vonatkozása befolyásolta a sárkány alakját is. Sajnos az eredeti szöveg nem ismert, a görög *δρακων* szó pedig nem mond túl sokat nekünk arról, az eredeti szerző miféle sárkányt, vagy kígyót értett alatta. A görög nyelvű Bibliában szereplő *δρακων* ugyanúgy lehet élő kígyó, *οφίς*, mint más állat, vagy mitikus lény – sárkány – is.

Az udvari elbeszélés műfajának eredetét valószínűleg 'Ahikár története' képezi, amely széles körben elterjed a közel-keleten. Ahikár az asszír királyi udvarban él bölcs, akinek az unokaöccse ellene intrikál, Ahikárt azonban nem tudják megölni, és miután elmenekül, majd visszatér az udvarba egy bölcsességi próbatétel során legyőzi Nadint, az unokaöccsét, és a király visszafogadja Ahikárt.²³

Irodalom

- Black, J. – Green, A.: *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia*, London, 2003
 DeSilva, D. A.: *Introducing the Apocrypha*, Grand Rapids, 2002
 Flavius, J.: *A zsidók története*, Budapest, 1958
 Hartman, L. F., in: Brown, R. E. – Fizmeyer, J. A. – Murphy, R. E. (ed.): *The Jerome Biblical Commentary*, vol. 1, Englewood Cliffs, 1968
 Mays, J. L.: *Harper's Bible Commentary*, San Francisco, 1988
Mitológiai ábécé, Budapest, 1978
 Rogerson, J. W.: *Additions to Daniel*, in: J. D. G. Dunn & J. W. Rogerson (ed.): *Eerdmans Commentary on the Bible*, 805-806, Grand Rapids, 2003
 Szabó, GY.: *Mediterrán mítoszok és mondák*, Bukarest, 1973
 Toy, C. H.: *Bel and the dragon*, <http://jewishencyclopedia.com/view.jsp?artid=561&letter=B>
 West, J. K.: *Introduction to the Old Testament*, Paramus, 1996
 Xeravits, G.: *Átalakuló hagyományok*, Budapest, 2003

²³ Xeravits, G.: *Vallásköziség*, 19-20.

AZ ARTAI HÍD BALLADÁJA

TÓTH ANNA JUDIT

Ezt a címet egy újjörög népballada legelterjedtebb verziója viseli, amelynek története a magyar Kőműves Kelemenné görög analógiája. A befalazott feleség története egész Délkelet-Európában ismert, a magyaron túl román, szerb, albán, bolgár és nagyszámú görög változatban is.¹ A görög ballada cselekménye minden esetben hidak építése körül bonyolódik: ez lehet a címben szereplő epiruszi Arta hídja, a görög nyelvterület valamely másik folyójának hídja, esetleg a földrajzilag nem lokalizált fikatív Trikha- vagyis Hajszál-híd. A híd az építőmesterek minden igyekezte ellenére újra meg újra leomlik, ezért határozzák el, hogy egyikük felségét beépítik az alapokba, és amint Kőműves Kelemenné történetében is, a kőművesek vezetőjének feleségére esik végül a választás.

Két olyan mozzanatot szeretnék kiemelni, amely jelentősen eltér a nemgörög változatoktól: a kőművesek nem maguktól találják ki, hogy egyikük feleségét kell feláldozni a mindig leomló híd felépítéséhez, hanem tanácsra: kismadár, égi hang, arkangyal, de leggyakrabban sárkány vagy a folyó szelleme adja a tanácsot: a sztihio, vagy a klasszikus görög kiejtést követve, a sztoikheion.² Megas e két utóbbit, a sárkányt és a folyószellemet azonosnak tekinti, tehát a sárkány, amelynek kétségtelen kapcsolata van a folyóvizekkel, maga reprezentálná a folyó szellemét. A sztihio az újjörögben szellemet, kísértetet, természeti erők többé vagy kevésbé jóindulatú szellemét jelenti.³ (Mivel elsősorban a szó antik megfelelőjét fogom vizsgálni, a továbbiakban a klasszikus „sztoikheion” változatot használom). Bárki adja a tanácsot, a megoldás az építési áldozat bemutatása lesz, azonban ennek magyarázata kétféle

¹ A cikk az Országos Tudományos Kutatási Alapprogramok támogatásával készült, (Pályázat száma: PD 75 884.)

Vargyas, L., *Hungarian ballads and the European ballad tradition* II., Bp. 1983.; Megas, G. A., *Die Ballade von der Arta-Brücke*, Thessaloniki 1976, Oikonomides, D. B., „Hé thysia eis oikodomémata.” In: *Epetéris Hetaireias Byzantinón Spoudón* 45/2 (1981), 43-132.

² Megas 1976, 11, 74-77.

³ Stewart, Ch., *Demons and the devils*, Princeton 1991. 103, 253.: stoikheió: Each locality has its own stoikheió. they are the spirits that inhabit places or objects such as houses, trees, wells and rivers.

lehet: 1.) a folyó sztoikheionja követel ajándékot maga számára, hogy megengedje a híd felépítését, 2.) maga az áldozat fog sztoikheionná, a híd sztoikheionjává változni. A görög ballada végkifejletében újra előkerülhet a szó, amikor a feleség panaszkodik el, hogy mindkét nővére hidak sztoikheionjává lett, és most ő is.⁴

A balladabéli áldozat legendás, ám az újkori görögség ténylegesen is ismerte az építési áldozat fogalmát, rendszerint valamilyen kisebb állatot, például kakast vágtak le és építettek az alapozásba. Emellett az emberáldozat sem volt elképzelhetetlen, úgy tartották, hogy ha egy ellenség vagy öregember (vagyis olyan személy, akiért úgymond nem kár) ruhadarabját, haját, körmét beépítették az alapozásba, ez az illető halálát okozza, s így végső soron emberáldozattá válik. Adott esetben az is elégséges, ha az áldozat árnyéka az alapkőre esik, mert az árnyéka bent maradhat az alapozásban, így az alapkövek letételét kifejezetten veszélyesnek tartották.⁵

A következőkben azt szeretném végigkövetni, hogy milyen antik elképzelések játszottak közre az építési áldozat ezen újkori ideájának megszületésében. elsősorban a sztoikheion-motívumra fogok koncentrálni, mint a történet legspecifikusabb elemére – önmagában az építési áldozat túlságosan is elterjedt a legkülönbözőbb kultúrákban – ami lehetővé teszi annak megállapítását is, hogy mi volt az építési áldozat eredeti célja.

A ballada különböző verzióiban két teljesen eltérő indoklás található annak magyarázatára, hogy mi szükség az emberáldozatra. A jelen kori kutatásban is elmentmondásosak a vélemények, hogy a két magyarázat közül melyik lehet az eredeti és a korábbi. Ha természetfölötti lény, szellem vagy sárkány kiengesztelését szolgálja a feleség befalazása, az jobban illeszkedne az áldozat mint olyan definíciójába. Lawson a másik lehetőséget, az áldozat sztoikheionná válását egyenesen utólagos félreértésnek tekintette, hasonlóan vélekedett Oikonomides, Politis viszont éppen a sztoikheionná válást vélte eredetinek, Megas mindkét lehetőséget elképzelhetőnek tartotta.⁶ Mint olyan sok újkörög néprajzi jelenségnél, szinte evidenciának tekintették, hogy a ballada vagy a benne leírt jelenség ókori gyökerekig nyúlik vissza. Politis volt az, aki az intuíción túl nagyobb számú érvet is felsorakoztatott véleménye alátámasztására. Ő az építési áldozat görög motívumát sztoikheionnal együtt antik eredetűnek tartotta, cikkében a *Chronicon Paschale*, a Húsvéti krónika

⁴ Spyridakes, G. K., *Hellenika Demotika Tragudia (Ekloge)* I. Athénai 1962. 319-325. közöl néhány görög nyelvű változatot, Megas (1976, 21-105.) részletes motívumlistát ad. Lucy M. J. Garnett és J. S. Stuart-Glennie (*Greek Folk Poesy*, London 1896, 70-73.) közöl néhány változatot angol nyelven.

⁵ Az ember, akinek az árnyéka az alapkőre esett, egy éven belül meghal, mert az árnyéka az épületben marad, és belőle lesz az új épület sztoikheionja. (Garnett -Stuart-Glennie 1896, 390-391.) Az áldozatot a hely geniusának tiszteletére mutatják be (Oikonomides 1981, 53.).

⁶ Oikonomides 1981, 53.; Megas 1976, 11., Lawson J.C., *Modern Greek folklore and ancient Greek religion*. Cambridge, 1910, 262.

Gortüné alapításáról szóló bekezdésére hivatkozik, ahol egy lányt áldoznak fel,⁷ illetve Pszeudo-Kodinosz egy helyére, ahol Konstantinápoly tükhéjének szobrát esztoikheiómenonnak nevezik.⁸ Emellett idézi Ióannész Theologosz egy csodáját: a legenda szerint egy közfürdőben minden harmadik évben megfulladt egy fiú vagy egy lány, mint kiderül, az ok az volt, hogy az alapozásban egy fiú és egy kislány volt eltemetve.⁹ A Szuda lexikon Mamasz szócikke említ egy hidat, amelyet bronzsárkány díszített, aminek szüzeket áldoznak. Az irodalmi forráshelyek mellett egy régészeti leletet is bizonyítékul szolgálhat, Nauplion fellegrvárának kapuja alá temetve talált gyerek csontvázat, amely bizonyosan 269 körülre datálható.¹⁰ Mindezek az adatok bizonyítják, hogy az építési áldozat nem volt ismeretlen az ókorban, ám valamennyi eset igen késői, és semmi esetre sem elégséges ahhoz, hogy Politis és a rá hivatkozók, mint például Oikonomides úgy beszéljenek az építési áldozatról, mint ami az ókorban elterjedt, jól ismert szokás volt.¹¹ A Chronicon Paschale VII. századi, természetesen semmiféle forrásértékkel nem bír a krétai Gortüné alapításával kapcsolatban. A forráshelyek értékelését még bizonytalanabbá teszi a szerzők keresztény volta: ami egyértelműen lesűrhető belőlük, csupán az, hogy a koraközépkori keresztények úgy vélték, hogy a pogányok végrehajtottak ilyen barbár tetteket.

Azonban az építési áldozat aligha volt széles körben elterjedt jelenség az antikvitásban. Jellemző, hogy a Bauopfer címszó nem szerepel a Pauli-Wissowa lexikon 120. kötetében, nem szerepel Wissowa vagy Latte római vallástörténetében, sem Nilsson görög vallástörténetében, magyarul az antik vallással foglalkozó alapvető enciklopédikus művek és lexikonok még csak nem is említik semmilyen formáját. Ez nem okvetlenül a szokás meglétének hiányát mutatja, valójában teljességgel elképzelhetetlen, hogy egy város megalapítását, egy nagyobb vagy akár kisebb építkezés megkezdését ne kísérte volna áldozatbemutató, de ez teljességgel hétköznapi állatáldozat lehetett azon istennek címezve, akitől a város, az építmény megoltalmazását remélték.

Jellemző, hogy az emberáldozatokról szóló történetekben sem építkezés a háttér. Az emberáldozat az ókorban inkább irodalmi fikció, de nem gyakorlat, akad kutató, aki az emberáldozatra vonatkozó antik forráshelyeket kivétel nélkül a morbid fantázia termékének tekinti.¹² Ezekben a történetekben, ahogyan a balladák esetén

⁷ Oikonomides 1981, 56; Politis, N.G., *Neoelléniké Mythologia. I.*, Athén 1871, 138., Chron. Pasch. I.77.

⁸ Politis 1871.138., Ps.-Kodinos II. 29 Preger.

⁹ Oikonomides 1981, 57., Megas 1976, 42.

¹⁰ Megas 1976, 13.

¹¹ Oikonomides (1981, 54.) egyértelműnek tekinti, hogy az építési áldozatok célja az építkezéssel megsértett természeti szellemek kiengesztelése, és bár a görög és római antikvitásra hivatkozik, valószínűleg az írásbeliség előtti időkre gondol.

¹² Hughes, D.D., *Human Sacrifice in Ancient Greece*, London NewYork 1991. passim.

is, a feláldozott személy általában fiatal lány, az archetípus Iphigeneia története, ahol a háború adja a hátteret. Nagy számban ismerünk Iphigeneia esetével rokonítható történeteket, és az állítólagos emberáldozat motivációja mindig háborús krízishelyzet, esetleg járvány vagy éhínség.¹³ A *klasszikus* antikvitásban tehát semmi olyat nem találunk, ami a balladában történetekkel párhuzamba állítható volna, mivel az építési áldozatnak a balladában leírt típusa, a sztoikheion szerepeltetése, sőt az áldozat sztoikheionná válása is, bár tagadhatatlanul ókori, de csak a császárkorig vezethető vissza, és eredete nem a vallás, hanem a szinkretisztikus mágia birodalmában keresendő.

A sztoikheion szó lexikai változásai olyan viharosak voltak az ókortól napjainkig, ami talán csak kevés szóval történt meg. Már az a jelentés, t.i. „elem”, mely az ókori szövegekben a leggyakoribb, hosszas jelentésfejlődés eredménye.¹⁴ A vallástörténet érdeklődési körébe akkor kerül, mikor felveszi a: csillagszellem, dekánszellem jelentést. A dekán fogalma egy-egy csillagkép egyharmadát jelentette, tíz foknyi területet az ekliptikán, elsősorban az egyiptomi eredetű asztrológiában volt gyakran használt fogalom. A sztoikheion szó egy idő után úgy is megjelenhet, mint ezen égi jelenségekhez tartozó szellemi lény. Valószínű, hogy már Szent Pál, amikor az elemeket imádó világról ír, ebben a jelentésben használja.¹⁵ A dekánokat igen korán főleg betegségek okozásával vádolták: Egyiptomból számos olyan szobrocska ismert, amelynek célja az volt, hogy ezen ártó hatás ellen védelmet nyújtson.¹⁶ Ilyen szerepben jelennek meg a Salamon testamentuma című zsidó apokrif írásban is: sokfejtű, veszedelmes démonokként.¹⁷

A sztoikheion szó ezen használata bőségesen adatolt pogány kontextusban, de különösen sokat hallani róluk a másik félnél: mivel ebben a korszakban mind a keresztények, mind a zsidók (és majd később az arabok is) a pogányokat nagy általánosságban csillagimádóknak tartották, könnyen kapcsolatba lehetett hozni a sztoikheionokat bármely pogány kultusszal.

¹³ Hughes 1991, 73-78. felsorolja az összes idekapcsolható antik történetet. Esetleges kivételes ellenpéldaként említhetném Florus leírását Remus megöléséről ahol a történeteket kifejezetten prima victimának nevezi, Remus vérével consecrálta a város falait, de ez sem görög példa.

¹⁴ A sztoikheion szó korábbi jelentéseihez lásd: Diels, H., *Elementum. Eine Vorarbeit zum griechischen und lateinischen Thesaurus*, Lipcse, 1899.; Burkert, W., „Στοιχείον. Eine semasiologische Studie.” In: *Philologus* 103 (1959), 167-197., Vollgraf, W., „Elementum.” In: *Mnemosyne* 4.S.2. (1949), 89-115.

¹⁵ Greenfield, R.P.H., *Traditions of belief in late byzantine demonology*, Amsterdam 1988. 53. A csillagkép szellemekhez lásd még: Dieterich, K., „Hellenistische Volksreligion und byzantinische-neugriechische Volksglaube.” In: *ΑΓΓΕΛΟΣ Archiv für Neutestamentliche Zeitgeschichte und Kulturkunde* 1 (1925), 2-12.

¹⁶ Kákósy L., *Egyiptom és az antik csillaghit*, Bp. 1978, 241-243.

¹⁷ Salamon testamentuma 8.1.; 18.1.

A sztoikheion következő jelentésében a IX. században bukkan fel újra Bizáncban, és ekkor már egyértelműen elvarázsolt szobrot jelent, amelynek az a feladata, hogy a várost megoltalmazza valamilyen veszedelemtől.¹⁸ Az utolsó jelentésváltozat pedig az újjörög nyelvén, ahol a szó már természeti szellemet jelent.¹⁹

Visszatérve a szobor jelentéshez: maga a sztoikheion szó csak későn jelenik meg ebben a jelentésben, de az elvarázsolt szobor képzelet sokkal korábbi eredetű, bőven visszavezethető az ókorba, csakhogy korábban még teleszmának nevezték őket. A két szó egyenértékűsége bizonyos, Kedrénosz mindkettőt használja egymás magyarázatára, és kimutatható, hogy a későbbi szerzők ugyanabban a történetben is kicserélik a korábbi teleszma szót sztoikheionra.²⁰ A régi szó lecserélése Bizánc sötét évszázadaira tehető, alighanem az arabok megjelenése utánra, mivel az arabok, és tőlük majd a törökök a régebbi teleszma szót veszik át tellesztim alakban, és a hozzá kapcsolódó történeteket is (így a törökben a telesma lélekkel rendelkező tárgyat jelent).²¹

A teleszma-sztoikheion mágikus tárgyú írásokban is felbukkan, de legtöbb forrásunkban úgy jelenik meg mint egy igen elterjedt városi legenda fontos motívuma a későókorban: a városokat díszítő régi szobrokról feltételezték, hogy mágikus erővel bírnak: általában az I. századi újpüthagóreus bölcsnek, tüanai Apollóniosznak tulajdonították e varáztárgyak készítését, ritkábban más varázslóknak.²² A szobor bizonyos mágikus rituálék révén, amelyeket a telein „beavat”

¹⁸ Blum, C., „The meaning of στοιχειών and its derivatives in the byzantine age. A study in Byzantine Magic.” In: *Eranos* 44 (1946), 316-25., Duliére, W.L., „Protection permanente contre des animaux nuisibles assurée par Apollonius de Tyane dans Byzance et Antioche. Evolution de son mythe.” In: *Byzantinische Zeitschrift* 63 (1970), 247-277.

¹⁹ A modern görög jelentést is megtalálhatjuk már bizánci korú szövegekben is: Ióséphosz Brüenniosz szerint (Kephalaia heptakisz hepta. In: Voulgaris, E – Mandrakases, T., *Ióséph monakhou tou Bryenniou ta heurethenta* III. Leipzig 1768, 94.) minden hely sztoikheionok ellenőrzése alatt áll, ezért égetnek az emberek tömjént a házak sztoikheionjainak (oikiasz sztoikheiasz) tiszteletére.

²⁰ Erre példát találhatunk Kedrénosznál, I.229, mikor egy szoborra a „teteleszmosz, étoi esztoikheiómosz” kifejezést használja. Pszellos korában már inkább sztoikheionként emlegetik ezeket a tárgyakat, ő mégis a telesztiké episztémé kifejezést használja a készítésükre (Pszellosz, Epist. 187.)

²¹ Garnett és Suart-Glennie (1896, 390.) említi a közel-keleti tellesztim fogalmát, mely nem egyszerűen talizmán, hanem a görög példákhoz hasonlóan egy épülethez tartozik, az építkezéssel jön létre, és az épület pusztulásával maga is elpusztul.

²² Tüanai Apollóniosz teleszmáiról részletesen beszámol Malalasz (p.253.), ezt a helyet veszi át a Chronikon Paschale (p.467.), ismeri Tzetész is (Tzetész chil.II.60.,925), e szobrok talán legkorábbi említése Pseudo-Iustinusnál olvasható (Quaest. et Resp. ad orthod. 24.) További említések: Kedrénosz 432, Malalasz p.264, Kodinosz 8. Nikétasz Khoniatész 861, Mikhaél Glükasz 445., Kedrénosz 346. Apollónioszon kívül néha más varázslókról is hallunk, Malalasz

igével írnak le, teleszmává lesz, és képessé válik rá, hogy a várost valamilyen veszélytől megóvja. Elsősorban Antiokhiában és Konstantinápolyban voltak nagy számban található ilyen szobrok. Hogy városi legendáról van szó, mutatják az elhárított „veszélyek”, egy gólyákat ábrázoló szobor a gólyák ellen védte a várost, ti. a krónikás mesterkéltséggel magyarázata szerint a gólyák mérges kígyókat dobáltak volna a kutakba.²³ A legtöbb történetben a varázsló a tüanai Apollóniosz, akinek az életét aránylag jól ismerjük Philosztratosz életrajzából, és bár már az életrajz megszületésekor is számos csodát tulajdonítottak neki, ezek között a talizmánok készítése nem szerepel, ilyesmiről majd csak a VI. századból hallunk először, így a teleszma-történetek történeti hitelessége gyakorlatilag kizártnak tekinthető. Az elvárásolt szobrokban való hit azonban rendkívül erős volt Bizánc egész története folyamán. A történeteket átvették az arabok is, náluk tüanai Apolloniosz Balinasz néven jelenik meg, Nyugat-Európába részben közvetlen ókori hagyományok

említi Laioszt, aki a várost sújtó pestis ellen állít fel egy Kharón szobrot, illetve Debborioszt. Olümpiodorosz említ egy Libaniosz nevű telesztészt. Ellenséges idegenek ellen is védelmet nyújthat a szobor pl. az Olümpiodoroszt idéző Phótiosznál (Phot 58.22=PG 103.261.=FHG IV.p66.fr.38.). Talán ugyanerre az esetre utal az Anthologia Palatina egy epigrammája (Ant. Pal. 9.805). A teleszmákba vetett hit miatt egyes régebbi eredetű hagyományokat is átértelmeztek, ily módon a trójai Palladion is egyfajta teleszmává válik: Malalasz 5.12, Szuda: Palladion szócikk, Zószimosz 4.18. A szobrok nemcsak passzívan rendelkezhetnek apotropaiikus hatással, támadni is lehet velük: a varázsló mágikus értelemben összeköthet egy szobrot egy ellenséggel, és ezután a szobor megcsonkítása az ellenség pusztulását is kiváltja. A bizánci példákat lásd: Tóth A. J., „Konstantinápoly és Antiokhia talizmánjai.” In: Pócs É., *Maszk, átváltás, beavatás*, Bp. 2007, 361-378., ezen belül különösen 364-365. További fontosabb írások Konstantinápoly mágikusan felhasznált szobrairól: Soradi, H., „Perceptions and literary interpretations of statues and the image of Constantinople.” In: *Byzantiaka* 20 (2000), 37-77., Bréhier, L., „Un patriarche sorcier à Constantinople.” In: *Revue de l’Orient Chrétien* 9 (1904), 261-68.; Mango, C., „Antique Statuary and the Byzantine Beholder.” In: *DOP* 17 (1963), 53-75.

²³ Moffatt, A., Recording of Public Buildings and Monuments. In: E. Jeffreys – B. Croke – R. Scott (edd): *Studies in John Malalas*. Sidney 1990, 87-109., 107

továbbélésével jut el, részben arab közvetítéssel.²⁴ A Konstantinápolyt elfoglaló keresztetek már bizonyosan féltek a város varázserejű szobraitól.²⁵

A teleszmákban való hit egyszerre a városi folklór része, egyszerre gyakorolt mágia: mind görög, mind arab, és majd végül latin nyelven is több, talizmánok készítését leíró traktátus maradt fenn.²⁶ A szobrok működését biztosító mágikus mechanizmus alapvetően kétféle lehet. Pszellosz receptjében papírra írt titkos nevek, mágikus jelentőségű növények, gyökerek, kövek, pecsétek szerepelnek, amelyeket a szobor kivájt belsejébe kell rejteni. A szobrot mágikus erővel felruházó tárgyakat időnként a szobor alá helyezik, más esetekben viszont magát a szobrot is el kell ásní. Ez utóbbinak eredménye, hogy Bizáncban komoly rémületet okozhatott egy-egy a föld alól előkerülő szobor. E módszer erős antik gyökerekkel rendelkezik, hiszen végső soron a mendészi Bólosznak tulajdonítható szümpatheia-tan a mágia és a természet azon sajátos holisztikus szemlélete, melyben minden mindennel kapcsolatban áll: az istenek a bolygóikkal, azok a görög magánhangzókkal, szent kövekkel, növényekkel stb., így egy felhasznált tárgy mozgósítani képes a vele kapcsolatban álló magasabb erőket.²⁷ Más esetekben viszont arról olvashatunk, hogy a varázsló egy démont köt hozzá a szoborhoz, és az így nyer mágikus erőt. Már az

²⁴ Apollónioszhoz lásd: Dzielska, M., *Apollonius of Tyana in legend and history*, Roma 1986, 77, 112. Az az elképzelés, hogy a városok egyes szobrai varázserővel bírnak, valószínűleg a nyugati birodalomfélben is kontinuuus lehetett az ókortól, mert folyamatosan találunk rá adatokat, még ha kisebb számban is, mint keleten, így pl. Augustinus Civ. Dei. 8.23., később Toursi Gergely írja (*Historia Francorum VIII.3. MGH Scripta rer. Meroving. I. p.349.*) Párizs kapcsán: „aiebat enim, hanc urbem, quasi consecratam fuisse antiquitus, ut non ibi incendium praevaleret, non serpens, non gliris apparuisset. Nuper autem, cum cuniculum pontis emundaretur, et coenum, de quo repletum fuerat, auferretur, serpentem gliremque aereum reppererunt. Quibus ablatis et glires deinceps extra numerum et serpentes apparuerunt, et postea incendia perferre coepit.” Ehhez hasonlóan a bizánci szövegekben is sok esetben akkor hallunk telesmákról, mikor megtalálják a föld alá került szobrokat. Nyugat-Európában a „varázsló” nem Apollóniosz lesz, hanem gyakrabban Vergilius. Aquinói Szent Tamás is említést tesz életre keltett szobrokról (*Contra Gentiles 3.105.*) Maguk a talizmánmágiával foglalkozó „szakkönyvek” viszont csak akkor válnak ismertté, mikor megismerik az ebben a témában született arab iratokat, melyek maguk is gyakran görög előzményekre mennek vissza. A nyugati talizmánmágia összefoglalását adja: Láng B., *Mágia a középkorban*, Bp.2007, 67-82.

²⁵ Nic. Chon. 848.

²⁶ Βίβλος σοφίας καὶ συνέσεως ἀποτελεσμάτων Ἀπωλλωνίου τοῦ Τυανέως. Ed: Boll, F., *Catalogus cod. astrol. Graec.* VII. Bruxelles 1908, 174ff.; *Apotelesmatika pragmateia*. In: Delatte, A., *Anekdotia Atheniensia I.* Paris, 1927 397. ff.

²⁷ Ennek alapján magyarázza Mikhaél Pszellosz a teleszmák készítését (Epistolai 187. In: Sathas, Mesaióniké Bibliothéké V. Paris 1876, 474.) Hasonló módszert ír le egy varázspapirusz is: Preisendanz PGM I. III. 296: babérfából készült Apollont kell kivájni, belsejébe arany ezüst vagy ólomlapra írt varázsigékkel, és a szobor jósolni fog. További példákat találunk Proklosz különböző Plátón-kommentárjaiban (Proklosz in Tim. I. 273., in Tim. 3.6., in Cratylum 51.)

első, szobormágiát megemlítő keresztény szerzők is e tárgyak démonikus voltát hangsúlyozzák, a középkorban pedig ez az elképzelés vált uralkodóvá, és melynek következményeképpen a talizmánmágia nyugaton nem válhatott a magia naturalis, a „természettudományos” mágia részévé, mivel démonokkal operált.

Nem könnyű meghatározni a teleszma fogalmának kialakulási idejét. Szinte bizonyos, hogy pogány eredetű, tehát nem csupán annak a folyamatnak a terméke, amelynek révén a kereszténnyé váló közgondolkodás démonizálja a régi vallást. Mind egyes pogány szerzőknél, mind a mágikus papiruszokon találunk recepteket felelevenített vagy másfajta módon mágikus szobrok készítésére, de ezeket eleinte nem feltétlenül nevezik teleszmának. A talizmán-mágia a theurgiának, a rituális mágiának nagyon fontos módszere volt, maga az elnevezés is egy tisztán vallásos fogalom, a beavatást jelentő „telein” ige jelentésváltozása révén jön létre, amikor a szobrok mágikus erővel való felruházását kezdik érteni beavatás alatt.²⁸ A theurgia kontextusán kívül is lehet hallani különleges képességgel rendelkező szobrokról²⁹ – bár a teleszma-szobor fogalma tisztán késő császárkori. Eusebiosz említ egy beszélő szobrot, ami a keresztények ellen uszított,³⁰ ez természetesen csakis szándékos csalás révén lehetséges, és ezt nem csak tudjuk, hanem bizonyítani is lehet: ténylegesen ismert olyan szobor (egy filozófus-portré, valószínűleg Epikuroszé), amelynek száját átfúrtak, hogy a szoborba rejtett hosszú cső segítségével távolról megszólaltatható legyen.³¹ A hiszékenyebb kortársak számára természetesen a hang annak bizonyítéka, hogy a szobor kapcsolatban áll valamely istenséggel vagy démonnal, és ennek révén élővé válik. A Szuda lexikon szerint egy bizonyos Héraiszkosz meg tudta különböztetni az élő és nem élő szobrokat.³²

Míg a keresztény egyházatyák viszolygásukat fejezik ki a bálványimádással szemben, a pogány szerzők egyre erősebben hangsúlyozzák azt a köteléket, ami isten és szobra között fennáll, Iamblikhosz úgy tűnik, már azt állította, hogy az istenek jelen vannak szobraikban.³³ Ez új fejlemény a görög vallás fejlődésében, korábban is láthatjuk, hogy az ábrázolásokon az isten szobra és maga az isten gyakorlatilag

²⁸ Dodds, E.R., *Theurgy and its Relationship to Neoplatonism*. In: *Journal of Roman Studies* 37 (1947), 55-69.

²⁹ Az életrekelő szobrokhoz kapcsolódó anekdoták talán legismertebb gyűjteménye Lukianosz Philopszeudész című írása.

³⁰ Eusebius Hist. Eccl. IX.2-3.

³¹ Poulsen, F., „Talking, weeping and bleeding sculptures. A chapter of the history of religious fraud.” In: *Acta Archaeologica*, København. 16 (1945), 178-195.: Az illető szobrot a new yorki Carlsberg Múzeum vásárolta meg, és a kiegészítések eltávolításakor kiderült, hogy a szobor belsejét kivésték, és a szájon át lyukat fúrtak. A restaurátorok egy tizenkét méteres bronzcsövet vezettek ki a szoborból egy szinte teljesen zárt ajtón át, és a próba szerint a szobor így valóban megszólaltatható volt.

³² Szuda, Héraiszkosz címszó.

³³ Phótiosz Bibliothéké 215.

felcserélhetőek, de attól még nem tekintették a szobrot az istenség testének. Így nem meglepő, hogy az ókori adatok a nevető, izzadó, vérző stb. istenszobrokról általában nem régebbiek a császárkornál.³⁴

A következő kérdés: hogyha a szobor erejét egy démon adja, ki ő? Mivel a sztoikheion jelenthet csillagszellemet, és a teleszmák felállítása asztrológiai előírásokat követve történt, gondolhatnák valamilyen bolygó vagy csillagszellemre, ám forrásaink másról tanúskodnak. A Szuda lexikon szerint a szobor lakója egy biothanatosz.³⁵ A császárkorban jelenik meg a visszajáró lelkeknek ez az új típusa, ami a biothanatosz vagy biaiothanatosz nevet viseli, és egy erőszakos halált halt ember lelkét jelenti.³⁶ A mágia gyakorlói ugyanis elsősorban azokat a halott lelkeket vélték saját céljaikra felhasználhatónak, akik nem találnak síron túli nyugalmat, mivel idő előtt haltak meg, vagy haláluk más okból nem volt rituálisan lezárta: temetetlenek, fiatalon elhunytak, illetve erőszakos halált haltak szellemei. Mivel nem fejezhették be saját életüket, bosszúszomjasan és irigyen követik az élőket.

A hiedelem igen hosszú életűnek bizonyult, még Aranyszájú Szent János is figyelmezteti a híveket, hogy démon nem az erőszakos halált haltakból lesz, hanem a gonosz életű emberekből.³⁷ A biothanatosz szó már magában is kifejezetten rossz csengésű, noha a meggyilkoltak elméletileg sajnálatot érdemelnének. A keresztények helyenként a meghaló-feltámadó vegetációs istenségeket minősítik így, a pogányok és zsidók viszont Krisztust ócsárolják ezzel a szóval.³⁸ A szó teljesebb eredeti formája, a biaio-thanatosz, szó szerint erőszakos halálra utal, de aligha véletlen, hogy helyette inkább a rövidebb bio-thanatosz szót használják, ami élő-halottként értelmezhető, mivel a biothanatosz létezésének lényege, hogy halála után is képes evilági aktivitásra. A biothanatosz mindezekén túl nem csupán egy agresszív dé-

³⁴ Nevető szobor: Suet. Calig. 57, beszélő: Livius 5.22.3, Dion. Hal. Ant. Rom. 13.3.2., Plut. Coriolan. 37, Plut. Camil. 6., Val. Max.1.8.3. és 4., becsukják a szemüket, hogy ne kelljen egy büntett végignézniük: Sztrabón VI. p.264, elfordulnak: Cass.Dio 54.7., 46.33., 39.20., Athénaiosz 12 p521F, izzadnak: Plut. Timol. 12, Plut. Coriolan 38, Plut. Alex. 14., Lukian. Dea Syria 10., mozognak: Livius 40.59.7., Caesar Bell.Civ.3.105.3., Tac. Hist. 1.68, Suetonius Vesp. 5, Dion. Hal. Ant. Rom. 1.67., Val.Max. 1.4.7. Mint látható, a szövegek jelentős része latin, hiszen Hellasszal ellentétben Rómában komoly hagyományai voltak az istenszobrok előjelek reményében való megfigyelésének.

³⁵ Szuda, künégion szócikk, ill. bővebb formában: Patria Konstantinoupoleos 35.28=162.27 (ed. Preger)

³⁶ Ogden, D., *Greek and Roman necromancy*. Princeton, Oxford 2001, 200. A latin forrásokhoz lásd még: Nagy L., „Die Typen von Totengeister in der De Anima von Tertullian und in der frühkaiserlichen Literatur.” In: *Specimina Nova Quinqueecclesiensis* 20 (2006), 13-34.

³⁷ Ióánnész Khrüszosztomosz De Lazaro PG 48. 483. V.ö. Szuda, pszükhikosz anthróposz címszó.

³⁸ Ióánnész Damaszkénosz: Vita Barlaam et Joasaph. p. 412.: Πῶς τῶν ἀνθρώπων φροντίδα ποιῆσεται ὁ μοιχὸς καὶ κυνῆγος καὶ βιοθάνατος; A martyrrium Pionii 13.3. szerint viszont a zsidók mondják biothanatosznak Krisztust.

mon, hanem olyan démon, aki mágia révén kényszeríthető, a késő-antik mágia a biothanatoszokat gyakorlatilag bármiféle célra felhasználhatónak vélte.

A biothanatoszokat kényszerítő mágiánál már csak egy lehetséges továbbvezető lépés van: a démont létre is lehet hozni: gyilkosság révén egy engedelmes szellem nyerhető. A kései antikvitásban egyre gyakrabban jelenik meg az emberáldozat motívuma mint különböző mágikus rituálék része.³⁹ Ismert egy eset, amely szerint egy szerelmes ifjú szíve hölgyét etióp rabszolga feláldozása révén próbálta megnyerni, és mindez már a keresztény császárok alatt történt.⁴⁰ Egyes bizánci szerzők szerint Pergamon 717-es ostromakor a városiak szintén emberáldozatot mutattak be, szintén mágikus célzattal.⁴¹ A biothanatosz mágikus kényszer nélkül is aktivizálódhat, a Szuda már említett története szerint egy biothanatosz démon azzal öl meg egy embert, hogy rádönt egy szobrot, a démon ezek szerint a szobrokban vagy a szobrok környékén lakik.

Tehát az ókor végén már létezett elképzelés a varázserejű, apotropaikus hatású teleszma-sztoikheion szobrokról, illetve egy másik hiedelem, amely szerint a gyilkosság mágikusan felhasználható szellemet hoz létre. Most már csak olyan helyre volna szükség, ahol a két motívum ténylegesen összekapcsolódik, méghozzá az építési áldozat kontextusában.

Ez a hely a VI. századi Ióannész Malalasznál található: Malalasz szívesen emlékezik meg városalapításokról (összesen 51 darabról tesz említést), és ezekhez az adatokhoz a nagy hellenisztikus városalapítások esetében hozzákapcsolja az építési áldozat motívumát: az uralkodó parancsára az alapításkor feláldoznak egy szüzet, és a város tükhéje, védelmező istennője az ő nevét kapja.⁴² A történetek természetesen teljesen légből kapottak, Malalasz előtt, akit majdnem 900 év választ el a hellenizmus korától, senki nem tesz említést ilyen áldozatokról. Az inspiráló forrás ugyanaz, mint a teleszma történetek nagy részénél: a város köztéri szobrai: a hellenisztikus kortól kezdve az egyes városok személyes védőistennői a tükhék, szobruk minden város egyik fő díszének számított, sőt bizonyos fokú tiszteletük

³⁹ Didius Iulians SHA 7, Dio Cass.73.16..5, Heliogabalus SHA 8: béléjóláshoz használta volna fel a megölteket.

Cassius Dio (69.11.) Antinoosz halálát is hasonló mágikus praktikákkal magyarázza. V.ö. még Euszebiosz Hist. Eccl. 8.14, 5., Vita Const. 1.36., Amm. Marc.14.11.17., Nazianszoszi Szt. Gergely PG 35.624.27.

⁴⁰ Dickie, M.W., *Magic and magicians in the Greco-Roman World*, London-New York 2001, 263-264.

⁴¹ Niképhorosz PG.100.957., Theophanész PG.108.789.

⁴² A Chronikon Paschale korábban idézett helye is Malalasztól származik, mivel a Chronikon Paschale névtelen alkotója terjedelmes részletet másolt át Malalasztól, ám ebben az esetben a városalapítási lista többi tagját nem vette át. Az idevonatkozó malalasz helyek a következők: 2.7.p.31.: Gortüna; 2.11.p.37.: Tarszosz; 5.35. p.139: Nüssza; 8.12. p.200: Antiokhia; 8.17. p.203: Laodikeia; 9.13. p.221: Anküra; 10.53. p.268: Diokaiszareia.

még a keresztény korban is lehetséges volt, mivel személyük alapvetően perszoniifikáció, a város megszemélyesítése. Ezért történhetett meg, hogy Konstantinápoly is rendelkezett tükhével, aki az Anthusza nevet viselte, noha a város alapvetően keresztény alapítás volt. Malalasz adatai alapján úgy tűnik, hogy a korabizánci városlakók a tükhéket emberáldozati rítus termékeként kezdték értelmezni, a szobor a feláldozott lányt ábrázolja.⁴³ Bár ezeket a szobrokat Malalasz nem nevezi teleszmának, a nekik tulajdonított mágikus erő nyilvánvaló, tekintve, hogy a feláldozott szűz és a szobor szorosán összekapcsolódik, a szöveg alapján úgy tűnik, hogy az áldozat válik a város tükhéjévé, méghozzá oly módon, hogy a szobor lesz a lakhelye. A teleszma szó hiányát annak tulajdoníthatjuk, hogy Malalasz a városalapítási adatokhoz egy listát használt, amelynek szóhasználata különbözött a tüanai Apollóniosz teleszmáiról hírt adó forrásétól.

Ilyen emberáldozatokat a tulajdonképpeni talizmánmágia nem ismert, de a már keresztény városlakók, akik a pogányságot egyre inkább démonikusnak tekintették, vélhetőleg szívesen tulajdonítottak a pogányoknak barbár és kegyetlen rituálékat. Malalasz nyolc esetet említ: megfogalmazásuk, hasonlóan a többi városalapítási adathoz, sematikus. Közli a város nevét, az alapítás előtti nevét, a tükhé nevét, esetlegesen említést tesz az emberáldozatról. Az áldozat és az új „istennő”, a tükhé azonos, bár kétséges, hogy Malalasz vagy forrása tisztában voltak-e vele egyáltalán, hogy mi is volt eredetileg a tükhé istennő. A tükhé mindenesetre az áldozat nevét viseli, egy alkalommal tükhéi lánynak (koré tükhaia) nevezi (5.35.), a szobor őt ábrázolja (8.12, 8.17.), úgy tűnik, őmaga válik tükhévé.

A városalapításokon túl a krónikában még két esetben olvashatunk emberáldozatról. A 11.9. szerint egy Antiokhiát sújtó földrengés után Traianus császár parancsára feláldoztak egy Kalliopé nevű polgárlányt „a város megtisztítására”, és egy nümphagógia nevű épületet emelnek neki. Mivel az áldozatra földrengés után került sor, tekinthetjük az esetet a város egyfajta jelképes újjáalapításának is, de ezt Malalasz nem említi, az áldozat konkrét épület építéséhez kapcsolódik. A 10.10. szerint Tiberius császár kibővíti az antiokhiai színházat, és ebből az alkalomból feláldoznak egy Antigoné nevű szüzet. Mindkét esetben nyilvánvalóan szobrokhoz kapcsolódó aitiológikus mesékről van szó, e szobrokat Malalasz nem nevezi tükhének. A színház esetében egyértelműen építőáldozatnak tekinti a történetet, de talán az elsőben is a nümphagógia nevű épület egy szobra a történet ihletője.

A malalaszai tükhéknél kerülünk legközelebb az artai hídhoz: a mágikus cél mindkét esetben azonos: az áldozat révén olyan szellem jön létre, aki a hidat, illetve a várost képes megoltalmazni. A malalaszai példákban teljesen egyértelmű, hogy

⁴³ Ez különösen a következő helyek esetében egyértelmű: 2.7.p.31; 5.35. p.139; 8.12. p.200; 8.17. p.203; 10.53. p.268.

a lányokat nem valamely istennek áldozzák föl, hanem ők maguk lesznek a város védelmezői egy tükhé istennő formájában. Ez lényegében ugyanaz, mint ami az artai híd balladájában is szerepel, és teljesen érthető, hogy a ballada szövegében az így létrejövő védőszellem a sztoikheion nevet kapja, ami maga is a bizánci kortól kezdve egy lélekkel bíró tárgy elnevezése.

Az építési áldozatnak ez a sajátos koncepciója tehát valamikor az antikvitás és középkor határán születhetett meg, nem falun, hanem még nagyvárosokban, olyan rítus formájában, amelyet ugyan senki nem gyakorolt, viszont elképzelhetőnek tartott a pogányokról. Ugyanez mondható el a teleszma-sztoikheionokról illetve egészébe véve arról az elképzelésről, hogy tárgyak lélekkel rendelkezhetnek. Az eszmék ezen alakulását tulajdoníthatjuk annak, hogy az új vallás igyekezett démonizálni a régi hitet, de kétkem, hogy emögött bármiféle tudatos és szándékos törekvést kellene látnunk. A születő keleti keresztény birodalom lakói elkerülhetetlenül egy másik kultúra hagyatékában éltek, olyan városokban, amelyeket az újabb nemzedékek számára már értelmezhetetlen ideológiák, művészi törekvések, vallásos hitvilág jegyében díszítettek fel, szükségszerű, hogy a keresztény lakosság elidegenedett a várostól, amely mindennapjai háttérét alkotta, és nem meglepő, hogy az épületeket, szobrokat újraértelmezték. A monumentális szobrászat Bizánc művészetében háttérbe szorult, ennek következenként a keresztény bizánciak idővel minden pogány eredetű szobrot valamiféle bálványként kezdték kezelni, fiktív pogány rítusok termékeként. Azonban egy merőben fiktív rítus, amely kizárólag legendákban létezik, bármikor élővé válhat, abban a pillanatban, mikor valaki úgy véli, hogy a saját házának alapjait is megtámogathatja a feláldozott kakas vére.

FORRÁS

MANI, „A PRÓFÉTÁK PECSÉTJE”

Apokalipszisek az ún. Kölni Mani-kódex egyik prédikációjában

FORDÍTOTTA ÉS A BEVEZETÉST ÍRTA DÉRI BALÁZS

A *Vallástudományi Szemle* két évvel korábbi évfolyamában¹ hosszabb részleteket közöltem a görög nyelvű Kölni Mani-kódexből (*Codex Manichaicus Coloniensis* – P. Colon. inv. nr. 4780; a továbbiakban: CMC).² A szakirodalom összefoglalásával kiemeltem,³ hogy a IV–V. századra keltezett, föltételezhetően keleti arameus eredeti szövegek görög fordításaiból összeszerkesztett mű valószínűleg hitelesen közvetíti a III. századi manicheus hagiográfiai anyagot Mani gyermekkoráról, egy zsidó-keresztény⁴ jellegű, „keresztel(ke)dő” (napi rituális fürdést gyakorló) közösségben eltöltött éveiről, az ebben az időben kapott „kinyilatkoztatásról” vagyis Mani gnósztikus fordulatáról, a közösséggel való szakítás fájdalmas időszakáról és az első sikeres térítésekről.

Az ottani összefoglalás időbeli közelsége miatt még vázolnom sem szükséges a manicheizmusra és a manicheus hitrendszerre vonatkozó alapismereteket.

¹ „Mani a «baptisták» között. Mani gyermek- és ifjúkora az ún. Kölni Mani-kódex szerint.” In: *Vallástudományi Szemle* IV/4 (2008), 145–169. A továbbiakban Déri 2008.

² Az első közlemény: A[lbert] Henrichs – L[udwig] Koenen, „Ein griechischer Mani-Codex (P. Colon. inv. nr. 4780.; vgl. Tafeln IV–VI).” In: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 5 (1970), 97–216. (A továbbiakban: Henrichs–Koenen 1970.) A kódex első kiadása értékes jegyzetekkel: A[lbert] Henrichs – L[udwig] Koenen, „Der Kölner Mani-Codex (P. Colon. inv. nr. 4780) ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΓΕΝΝΗΣ ΤΟΥ ΣΩΜΑΤΟΣ ΑΥΤΟΥ.” In: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 19 (1975), 1–85; (a továbbiakban: Henrichs–Koenen 1975); 32 (1978), 87–199; 44 (1981), 201–318; 48 (1982), 1–59. Javított kiadás: Ludwig Koenen – Cornelia Römer, *Der Kölner Mani-Kodex. Abbildungen und diplomatischer Text*. Bonn 1985. A jelen fordítás alapja: Ludwig Koenen – Cornelia Römer, *Der Kölner Mani-Kodex. Über das Werden seines Leibes. Kritische Edition aufgrund der von A. Henrichs und L. Koenen besorgten Erstedition, herausgegeben und übersetzt von – und –. Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften*, Opladen 1988. (Papyrologica Coloniensia XIV) (A továbbiakban Koenen–Römer 1988.)

³ Déri 2008. 149.

⁴ A terminusról és a zsidó-keresztény teológiáról ld. Jean Daniélou S. J., *Théologie du judéo-christianisme*. Tournai 1958, Tournai–Paris 19912. (A továbbiakban Daniélou 1991.)

(A bibliográfiai tájékoztatót sem szükséges lényegében frissítenem.)⁵ Egy újabb, ott szándékosan kihagyott s most közlendő, összefüggő szövegrészlet vallási-vallástörténeti jelentőségét kell csak kiemelni, tudniillik, hogy az megvilágítja Maninak a saját üdvtörténeti helyére vonatkozó eredeti tanítását.⁶

A Mani-életrajz e viszonylag terjedelmes szakaszában (mely az aprócska kódex 25 oldalát teszi ki) a IV. századi manicheusok egy, az életrajzból kivehetően jelentős apologetikusa, a rangban a mindenkori egyházfő (*archégos*) után álló 12 tanító („mester”, *didaskalos*) egyike, Baraiés, Mani egyik tanítványa,⁷ ótestamentumi apokrifokból, páli levelekből és Mani saját írásából idézve mutatja be az elragadtatásban (gör. *harpagé*) kapott kinyilatkoztatás rendszeres előfordulásait Mani elődeinél s magánál a vallásalapítónál. A kódex megismerhető anyagában egyedülálló tartalmú és formájú beszéd nem Mani saját szavait („ipsissima verba”) kívánja visszaadni, hanem, mint ez a zárórészében ki is mondatik, Baraiés saját, nyilvánvalóan hitvédő célzatú szövege, amely idézetekkel (bár részben Manitól származó idézetekkel) mint autoritásokkal érvel azok ellen, akik kételkednek Mani kinyilatkoztatásában, küldetésében és elragadtatásait hamisításoknak tekintik.⁸

A keretes szerkesztéssel, emlékeztető és megerősítő ismétlésekkel, belső utalásokkal létrehozott szöveg elbeszéléstechnikailag mint kitérés is jól illeszkedik a biográfia folyamatába éppen azon a ponton, ahol a Maninak adott égi jelenések az Ikertestvér megjelenésében kulminálnak, s mielőtt elkezdődnének a keresztelőkkel való viták és összetűzések.

⁵ Antológia angol szövegfordításokkal: Iain Gardner and Samuel N. C. [Nan-Chiang] Lieu (eds.), *Manichaeae texts from the Roman Empire*. Cambridge University Press, Cambridge and New York 2004. 46–280; (az antológia bevezetése is hasznos tájékoztató). Továbbá a kódex facsimiléi interneten elérhetőek: http://www.uni-koeln.de/phil-fak/ifa/NRWakademie/papyrologie/Manikodex/Manikodex_300/M24_1_300.jpg (.../M192_169_300.jpg).

⁶ Már a turfáni és a kopt leletek egy részének (továbbá természetesen a korábbi latin, görög, arab, stb. forrásoknak) ismeretében, de évtizedekkel a kölni kódex közzététele előtt lényegileg alig kiegészítésre szoruló összefoglalást adott a kérdéstről az 1935-ig Németországban, majd haláláig Jeruzsálemben élt sémi filológus és egyiptológus Hans Jacob Polotsky, a manicheizmus-kutatás egyik legnagyobb alakja („Manichäismus”. In: Pauly-Wissowa, *Real-encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Supplementband VI. Stuttgart 1935, cc. 240–271: „M[ani]s religionsgeschichtliche Selbsteinordnung.”) (A továbbiakban: Polotsky 1935.)

⁷ Baraiésről ld. Déri 2008. 159., 25. jz.; Kurt Rudolph, „Die Bedeutung des Kölner Mani-Codex für die Manichäismusforschung. Vorläufige Anmerkungen”. In: *Mélanges d’histoire des religions offerts à Henri-Charles Puech* 1974. 477. (A továbbiakban: Rudolph 1974.) Jelentőségét mutatja, hogy neve Innaiossal együtt szerepel abban a nagy görög esküformulában is (Adam, *Texte zum Manichäismus*. 101. 157. sor), amellyel a keresztény hitre térők megtagadták a manicheus tévelygést, ld. Henrichs–Koenen 1970. 110; Koenen–Römer 1988. XVII., 9. jz. – A CMC Baraiésnak tulajdonított szövegrészleteit elemezte a 2009-ben, Dublinban a Manicheus Kutatások VII. Nemzetközi Konferenciáján „Some Aspects of the Manichaeae Doctrine of Revelation” címmel tartott előadásában Luigi Cirillo (Nápoly). Az előadásnak egyelőre csak a kivonatát ismerem.

⁸ Henrichs–Koenen 1975. 47. 82. jz.

Az isteni kinyilatkoztatást hordozó, Mani előkészítő apostolok ciklikus megjelenése tanának megerősítésén kívül a kölni kódex e szövegrészletének különös jelentőségéhez az is hozzájárul, hogy nagy valószínűséggel valóban Mani írásaiból származó idézeteket is tartalmaz, legalább görög fordításban (a kódex 64–65. oldalain: *Edesszába írt levél*, 66–68: *Élő Evangélium*), továbbá apokrif apokalipszisek részleteit is citálja.

Az előbbieket azért fontosak, mert a sok nyelven megmaradt és töredékességében is igen jelentős méretű manicheus irodalom nagy része másodlagos (kegyességi, homiletikai és liturgikus himnológiai) szövegekből áll, ráadásul ezek közül sok a kései – vagyis Mani kanonikus könyveiből igen kevés szöveg áll rendelkezésünkre.

A fontosabb szöveg kétségkívül az Élő Evangélium részlete.⁹ A manicheusok – s mint a *Sábuhragán* (Šābuhrayān) című könyvének, az egyetlen nem szírül, hanem középperzsaül írott művének egy evangéliumidézete mutatja, maga Mani is – bizonyíthatóan használták a kanonikus evangéliumokat, és utalások, rövid idézetek, de hosszabb történetek is (pl. Jézus szenvedéstörténete) nemcsak nyugati, köztük kopt forrásokban, hanem a közép-ázsiai manicheizmus kései dokumentumaiban, a turfáni töredékekben is bőségesen előfordulnak, s mindkét forráscsoportban sok az ismert apokrif evangéliumokból vett vagy azokkal közös anyagot tartalmazó idézet (*logion*). Saját Evangéliumát (melyre *Élő Evangélium*, az Élők Evangéliuma, nagy Evangélium címmel is hivatkoznak) mind a manicheusok, mind ellenfeleik Mani kanonikus könyveinek élére szoktak helyezni,¹⁰ bizonyára fontossága miatt. Az eredetileg szír nyelvű mű a szír ábécé betűi szerint 22 könyvre (görögül *logoi*) tagolódott.¹¹ Tartalmáról és felépítéséről korábban a művet forgató al-Bérúni (al-Birúni) (973–1048) híradásából¹² annyit lehetett tudni, hogy tanító és dogmatikus jellegű mű, amely a manicheus tanítás főbb pontjait fejthette ki, amennyiben pedig Mani saját magáról beszélt benne, az leginkább üdvtörténeti helyének kinyilatkoztatása volt.¹³ Két turfáni középperzsa töredék¹⁴ bizonyosan Mani evangéliumából

⁹ A manicheusok, maga Mani kanonikus- és apokrifevangélium-idézéséről és Mani evangéliumáról korábbi összefoglalás: Edgar Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*. 3., völlig neubearbeitete Auflage herausgegeben von Wilhelm Schneemelcher. I. Band. *Evangelien*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen. 1959. 261–270. (A továbbiakban Hennecke 1959.)

¹⁰ Henrichs–Koenen 1970. 190.

¹¹ A könyveket az abc betűivel jelölték, ld. a 12. jegyzetben említett szöveget is.

¹² Abu Rayhan al-Biruni, *Chronology of Ancient Nations*. Transl. C. Edward Sachau. London 1879. 190.

¹³ Hennecke 1959. 267 idézi a perzsa polihisztort: „ő a Paraklétos, akit a Messiás hirdetett, és a próféták pecsétje.” E szöveg hely elemzését ld. később.

¹⁴ Újrakiadásuk: Mary Boyce, *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian*. Édition Bibliothèque Pahlavi, Leiden – Téhéran 1975. (Acta Iranica, Troisième Série II). 32–33. Az evangélium kezdetét ld. a görög szöveg jegyzetében.

származhatott. A kölni görög kódex kiadói véleményem szerint komoly stilisztikai és tartalmi érveket hoztak fel emellett,¹⁵ hogy a középperzsa evangéliumszöveg nyitómondata előtt álló, doxologikus imához¹⁶ hasonlóan a második evangéliumi mondat után is imaszöveg áll, s kielégítően magyarázták is ezt azzal a további föltételezéssel, hogy egy perikópáskönyvvel van dolgunk, amely nem folyamatosan, hanem liturgikus felolvasások céljára, imaformulákkal bővítve adja a válogatott evangéliumi részleteket. Így tehát tovább csökken a keleti manicheus forrásokból ismert evangéliumszövegek mennyisége, s a kölni görög kódex citátuma egyértelműen a leghosszabb idézet lett, amelyet Mani eme kiemelkedően fontos iratából ismerünk. Bár ennyi szövegből is nehéz következtetni Mani evangéliumának irodalmi formájára, mindenesetre inkább annak tartalmára (gnosztikus értelemben), nem annyira a műfajra érvényes a keresztény műfajmegnevezés.¹⁷ – Kitérőként jegyzem meg, hogy a keleti szírre visszamenő görög és középperzsa szövegek fordítástechnikai összehasonlítása azt mutatja,¹⁸ hogy a fordítások nagy pontossággal készülhettek, hiszen a szövegekben apróságokon túl csak a keresztény közegben mindenképp megszokottabb, valószínűleg eredeti „Jézus Krisztus” (a görög szövegben) és a „Jézus, a Barát” (a középperzsában) különbsége észlelhető. Másfelől a páli levelekből való idézés pontossága¹⁹ – az eltérések a szírből való fordítással magyarázhatók, továbbá föltételezhető egy céltudatos rövidítés az ismétlődő fordulatok esetében – a CMC, de kiterjesztve általában a manicheus fordítások megbízhatóságának jelzése.

Mani leveleinek korpuszát, összesen 76 levelet a X. századi arab al-Nadím (†995 v. 998) *Kitāb al-Fihrist* című enciklopédiájában sorolta föl, ám köztük Maninak a szír nyelvű, kanonikus *Levélyűjteményéből* valókon túl hozzá írt levelek vagy későbbiek is lehetnek. A turfáni töredékek közt Mani ún. *Pecsetlevelének* végét azonosították középperzsa fordításban, de ez a cím nem fordul elő a Fihristben. A többi levéltöredék elhelyezhetetlen. Fönmaradtak azonban görög és latin levelek vagy levélrészletek, ám ezek sem igen feleltethetők meg a Fihrist címeinek.²⁰

¹⁵ Henrichs–Koenen 1970. 195–196.

¹⁶ Henrichs–Koenen 1970. 196–198.

¹⁷ Albert Henrichs, „Mani and the Babylonian Baptists. A Historical Confrontation”. *Harvard Studies in Classical Philology* 77 (1973), 30. 28. jz. (A továbbiakban Henrichs 1973.)

¹⁸ Henrichs–Koenen 1970. 192–195. Ld. továbbá később az evangéliumrészlet bevezető jegyzetében.

¹⁹ Henrichs–Koenen 1970. 114–115.

²⁰ Korábban fövettem – Adamik Tamás (szerk.), *Apokriflevelek*. Telosz Kiadó, Budapest 1999. (a továbbiakban *Apokriflevelek* 1999) 189. –, hogy az *Epistula fundamenti* a Fihrist-lista első levelével (‘A két princípiumról szóló levél’) lehetett azonos. Ágoston idéz még néhány szót a Paticius-leveleből (in *Opus imperfectum contra Iulianum*, Migne PL XLV, c. 1325; Adam, *Texte zum Manichäismus* 30), és hosszabban citálja a perzsa szüzhöz, Ménochhoz írt levelet (cc. 1318–1327, passim; Adam, *Texte zum Manichäismus* 31skk.). A levél címettjei közül az

Az *Edesszaiaknak írt levél*²¹ tehát, ha rövid idézet is, feltétlenül gazdagítja a szégyenes forráshelyzetet.

A zsidó (illetve zsidó-keresztény és gnóosztikus közegeben továbbírt) apokrif (pszeudepigráf) szöveganyag azért lényeges, mert Mani tanítása forrásvidékének pontosabb meghatározásához nagy mértékben hozzásegít. Világossá teszi, hogy a zsidó és keresztény (illetve zsidó-keresztény) apokrif irodalom²² milyen jelentőséggel bírt Mani tanításában és közössége hivatkozásrendszerében. A keresztelkedő közösség tágabb szellemi közege szerint a krisztianizált zsidóság;²³ és ez a kiindulópont Mani és tanítása számára akkor is meghatározó, ha vallása „átcsúszott” a gnóosztikus tanrendszerek típusába, ha kozmogóniája iráni eredetű részleteket mutat s ha egyetemességre való törekvése miatt bizonyonnyal saját maga is, akár nagyon korán,²⁴ „fölvette” elődei sorába Zarathustrát és Buddhát a mindig legfontosabbnak említett Jézus mellé (a nyugati szövegekben „Mani, Jézus Krisztus apostola” néven említi magát a Szent Pál-i formulát követve).

Igaz, hogy a *CMC* egyiptomi görög, tehát nyugati befogadónak készült, mégsem valószínű, hogy az Ószövetségből ismert legkorábbi (a vízözön előtti) „ősatyák” sorának – majd Pálnak, valamint ezzel egyszersmind Jézusnak – említése pusztán utólagos engedmény, mimikri, megtévesztés lenne. Miután a XIX–XX. századi kutatás az egyházatyák közvetítette összképpel szemben hosszú évtizedekig a keleti, iráni „elemet” hangsúlyozta a manicheizmusban, épp az a kölni kódex legfontosabb, teljes szemléletváltást követelő tanulsága, hogy Mani zsidó-keresztény közegeben nevelkedett, tehát az ezen hagyomány hatását mutató nyugati manicheus források hitelesebbnek tekinthetők, mint a keleti és egyben kései szöveganyag.

előbbi jól ismert manicheus személyiség, Mani atyja (ld. Déri 2008. 157. 17. jz.), és talán az utóbbi személy neve is megfelleltethető a Fihrist-lista két levele címzettjének. Nem azonosítható címzettekhez íródott s legfeljebb manicheus iratok alapján szerkesztett leveleket őrzött meg az *Acta Archelai* című görög vitairat, ld. magyarul *Apokrif levelek* 1999. 191–192. Az *Epistula fundamenti*-t és a *Markellos-levelet* magyar fordításomban ld. *Apokrif levelek* 1999. 141–144.

²¹ A Fihrist egyes kéziratának szövegváltozatában szerepel e levél címe is, vö. Henrichs–Koenen 1970. 109. 24. jz.

²² Okos összefoglalása: Daniélou 1958. 131–164.

²³ Már Kurt Rudolph egyértelműen levonta a következtetést – Rudolph 1974. 483. –, s egyben saját és néhány más kutató korábbi vélekedését megerősítve látta, hogy „alapvetően nem iráni eszmék, hanem zsidókeresztény-gnóosztikus tanítások határozták meg a manicheizmus legkorábbi arculatát.”

²⁴ Indiai, azaz Indus-völgyi útjára gondolhatunk.

Ugyanakkor sem a kölni kódex, sem más eddig ismert hely nem hivatkozik Ábrahámr²⁵ vagy Mózesre mint elődre, sokkal inkább azokra a legkorábbi, az Ószövetségben említett személyekre, akiknek nevéhez kiterjedt zsidó apokrif irodalom tartozott.²⁶ Ez a tény tehát nem a zsidósághoz való közvetlen kapcsolódásra mutat,²⁷ hanem csak a zsidó, majd zsidó-keresztény apokrif irodalom meghatározó hatására.

Hogy a zsidó apokrif (pseudepigráf) irodalom, mégpedig Hénoch²⁸ könyve (1 Henoch) szöveg szerint ismert volt a manicheusoknak, azt a manicheizmus kutatástörténetének korai szakaszában is feltételezte a kutatás.²⁹ Ami viszont elsősorban Augustinus *Contra Faustum* című műve (19, 3) alapján az afrikai manicheizmusra nézve igazolható volt, fényesen igazolódtott a berlini Turfansammlung egy középperzsa töredéke alapján, amelynek föltételezhető eredetijét publikálója, Walter Henning az etióp Hénoch-könyvhöz közelállónak tartotta.³⁰ A jeles iranistának³¹ később Maninak a Hénoch-hagyománnyal szoros kapcsolatot mutató, *Gigászokról szóló könyve* több töredékét sikerült azonosítania (elsősorban középperzsa nyelvűeket.) Jóllehet Marc Philonenko³² a CMC Henóch-idézeteit a Hénoch könyve (I, 90,

²⁵ Egy gyanús, kései arab említést leszámítva, ld. Walter Henning, „Ein manichäisches Henochbuch”. *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften* 1934. 57–72. (A továbbiakban: Henning 1934.) Az arab Ábrahám-említésről: 27. 4. jz.

²⁶ Ld. Koenen–Römer 1988. XX; az apokaliptika kérdéskörét részletesen kidolgozza Ludwig Koenen, „Manichaeism at the Crossroads of Iranian, Egyptian, Jewish and Christian Thought”. In: Luigi Cirillo – Amneris Roselli (szerk.), *Codex Manichaicus Coloniensis: Atti del Simposio Internazionale (Rende-Amantea 3-7 settembre 1984)*. Marra Editore, Cosenza 1986. 286–332.

²⁷ Sarah és Gedaliahu G. Strouma – „Aspects of Anti-Manichaeism in Late Antiquity and Under Early Islam”. *Harvard Theological Review* 81 (1988), 37–58 – hívta föl arra az érdekes tényre a figyelmet, hogy sem Mani nem igyekezett integrálni a (nem heterodox) zsidó tanítást (p. 37), sem zsidó apologeták és más gondolkodók nem vitáznak a manicheizmussal (p. 39), éles ellentétben a keresztény, muszlim és zoroasztriánus teológusokkal.

²⁸ Meghagyom a bevett (általában inkább: Hénoch) alakot, kivéve, amikor a kölni kódex szövegére hivatkozom.

²⁹ Először kifejtve a francia protestáns lelkész, Isaac de Beausobre (1659–1738) *Histoire Critique de Manichée et du Manichéisme* című művében (I–II. Amsterdam 1734–1739; I, 325., 335., 429).

³⁰ „Ein manichäisches Henochbuch”. *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften* 1934. (27–35). 31.

³¹ „The Book of the Giants”. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. University of London, Vol. XI, Part 1 (1943), 52–74. A kérdés újabb, monografikus tárgyalása: John C. Reeves, *Jewish Lore in Manichaean Cosmogony: Studies in the Book of Giants Tradition*. Hebrew Union College Press, Cincinnati 1992.

³² Marc Philonenko, „Une citation manichéenne de Livre d’Hénoch”. *Revue d’histoire et de philosophie religieuses* LII (1972), 337–340., különösen 338–339.

41) etióp szövegével és a Hénoch-hagyomány más részleteivel állította párhuzamba, Henrichs és Koenen³³ nem fogadják el ezt a véleményt, mert szerintük az egyezés csak a könnyezés mozzanatára terjed ki. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a zsidó Hénoch-irodalom ne hathatott volna a manicheizmusra; valószínű, hogy a kölni kódex a Hénoch-hagyomány egy eddig ismeretlen ágát képviseli.

A kölni görög kódex azonban más, hasonlóan pontosan meg nem határozható apokrif apokalipsziseket is idéz. (A fentebb a megbízhatóságról mondottak alapján az idézést bátran állíthatjuk.) Jóllehet a kopt Nag Hammadi-könyvtár anyagában (codex V. 5) fennmaradt és kiadásban is hozzáférhető egy Ádám-apokalipszis, a kutatók egy szkeptikusabb része szerint a CMC szövege ezzel nem látszik kapcsolatban állni.³⁴ A Séth-, Enós-, és Sém-apokalipszisek sem egyeznek meg pontosan máshonnan ismert szövegekkel. John C. Reeves viszont e kérdést vizsgáló monográfiájában³⁵ rendre erős párhuzamokat mutat ki a poszt-biblikus zsidó szöveganyaggal, és úgy tűnik, véleménye többektől elfogadást nyert.

A Kr. u. III. században a szír-mezopotámiai térségben (legalábbis a felületen) valami nagyon hasonlót tapasztalt egy spirituálisan fogékony elme, mint ha ma egy nyugati vagy inkább amerikai nagyvárosban tájékozódik. Vallások tömege kellett magát, az ősi Mediterráneum és a Közel-Kelet pogány vallásainak megfáradt leszármazottai éppúgy jelen voltak, mint a zsidó hit és vallásgyakorlat és különösen a kereszténység számos változata, misztériumvallások és a gnosztikus áramlatok kiismerhetetlen sokasága; s a távolabbi Kelet vallásairól is legalább legendaszerű történetek terjedtek. E zavarba ejtő sokféleséget Mani túlérzékeny lelkiakata minden bizonnyal az egyetlen igazság többrendbeli elhomályosulásaként, sőt torzulásaként értelmezte, és a maga vallását a kanonikus iratok és a tanítás tisztaságát őrző hierarchia révén meg akarta megóvni az újra meg újra bekövetkezett és továbbra is ezzel fenyegető romlástól. Ugyanakkor a kitérgült oikumenében a Nyugat és a Kelet vallásainak létező területi lehatároltságát is azok hiányosságának tartotta.

³³ Henrichs–Koenen 1975. 58, 105. jz.

³⁴ Albert Henrichs, „Mani and the Babylonian Baptists. A Historical Confrontation”. *Harvard Studies in Classical Philology* 77 (1973), 30. 29. jz.

³⁵ *Heralds of That Good Realm: Syro-Mesopotamian Gnosis and Jewish Traditions*. E. J. Brill, Leiden 1996. (Nag Hammadi and Manichaean Studies 41.) (A továbbiakban: Reeves 1996.) A II. rész (65. skk.: The CMC Apocalypse Fragments and Jewish Pseudepigrapha) kifejezetten e párhuzamok filológiai feltárásával foglalkozik. A poszt-biblikus zsidó Ádám- és a Séth-hagyományban, de a kevésbé népszerű Enós- és Sém-figurára vonatkozó anyagban is számos közös mozzanatot talál a CMC idézeteivel, ezeket a hagyomány „szektás” átdolgozásának tartja. Az utóbbi kettőben erősebbnek véli a manicheus motívumokat.

A kopt Kephalaia egy igen érdekes fejezete (151.) Mani szájába adja a manicheizmus tíz előnyének elősorolását más vallásokhoz képest:³⁶ először is azok vagy nyugaton, vagy keleten terjedtek el, az ő „reménysége”, azaz vallása azonban mindkét területen. (A manicheus térítés, amelyet kétségkívül Mani indított el, ha mindenütt a társadalom igen vékony rétegét érte is el, de ezt a benyomást kelthette.) Másodszorban ő maga foglalta szent könyvekbe a tanítását, hogy megőrizze a romlástól, míg – úgy mond – „testvérei”, a korábbi „apostolok” nem írták és nem festették le (mint ő a perzsául *Ardahang*nak nevezett könyvében). Mani úgy gondolta, hogy a kánon létrehozásával és a világmisszióval a véglegességet, a kinyilatkoztatások sorozatának lezárultát és az egyetemességet érheti el.³⁷

Elődeit egy üdvtörténeti sorozatba illeszkedve látta és láttatta híveivel, és ez a sor Ádámtól (Séthen, Enóson, Hénochon, Noén, Sémen, majd nagy történeti „ugrással” a keleti vallásalapító Buddhán, Zarathustrán át) Jézusig húzódott (illetve az első keresztény századok nagy alakjaiig: beleértve Pált, Markiónt és Bardaisánt).³⁸ A XX. századtól rendelkezésre álló manicheus töredékek³⁹ megerősítették a kutatástörténetben korábban rendelkezésre álló arab, szír és más szerzők munkáiban erre vonatkozó adatokat.

Fontos, és a mindjárt ismertető muszlim vonatkozás miatt fontos elhatárolás, hogy nem pusztán valamiféle útkészítő lelki elődökről van szó a felsoroltakban, hanem az üdvtörténetben újra meg újra megjelenő, de ugyanazon kinyilatkoztatást hordozó isteni küldöttekről, pontosabban az újabb alakokban újrászülető küldöttről, a Fény Apostolaról.⁴⁰ Mint az erre a tanításra vonatkozó vitát korábban összefoglaltam,⁴¹ Epiphanius nyomán számos kutató hangsúlyozza, hogy az ebioniták szerint Krisztus Ádámban, majd a prófétákban már többször is megtestesült, s egyes kutatók feltételezik, hogy az ebionitákhoz „hasonlóan” Mani is Elchasaitól „vette át” az Igazi Apostol ciklikus megtestesülésének tanát. Gerard P. Luttikhuisen és más kutatók álláspontja ettől lényegesen eltér: Krisztus többszöri inkarnációjának

³⁶ Timothy Pettipiece recepcióesztétikai alapozású tanulmányában – „A Church to Surpass All Churches: Manichaeism as a Test Case for the Theory of Reception”. *Laval théologique et philosophique* 61 (2005), 247–260. = <http://id.erudit.org/iderudit/011816ar> érdekes szempontokat fölvetve elemzi ezt a fontos szöveghelyet. Mint tanulmánya végkövetkeztetésében kifejti, a más kinyilatkoztatásokkal szemben hangsúlyozott felsőbbrendűség (Henrichs 1973. 39. korábban Mani személyiségében a kivételesség, szingularitás érzését emeli ki), amely a manicheizmus ideig-óráig való „területi” sikereinek oka volt, végső soron e siker korlátozottságának oka lett, hiába jelezte Mani a velük való kontinuitást elődeinek felsorolásával.

³⁷ Vö. Polotsky 1935. 265.

³⁸ Henrichs 1973. 25.

³⁹ Manicheus szövegekben először ld. Henning 1934. (szöveg: 27–28, kommentár 28skk.). – A felsorolásokban kisebb eltérések, egyedileg felbukkanó nevek is előfordulnak.

⁴⁰ Henrichs 1973. 25.

⁴¹ Déri 2008. 151.

tanítása a pseudo-Clementinákkal, vagyis a zsidó-kereszténység szír típusával hozható rokonságba. Az is pusztá feltételezés egyelőre – hiszen a CMC-ben erre nincs utalás –, hogy Mani gyermekkorának babilóniai „keresztelői” közt ismerte volna meg a Fény Apostola ciklikus újra-megtestesülésének tanát.

A vallástudományi kutatásban korábban is fölvetődött, de a kölni kódex első ismertetői egyértelműen leszögezték, hogy Mohamed egy, a prófétaságára vonatkozó fontos koráni fordulatot a manicheusoktól vett át:⁴² „Mohamed egyetlen férfinak sem apja közületek, hanem Allah küldötte és a *próféták pecsétje*” (33. szúra, 40).⁴³

A Koránban itt egyszer előforduló kifejezést (*khātam al-nabiyīn*) úgy szokás értelmezni,⁴⁴ hogy Mohamed az utolsó próféta, utolsó a próféták sorában. Al-Bérúni⁴⁵ az arab kifejezést használja Manira. A szinte konszenzusos vélekedés ellen a jeruzsálemi Héber Egyetem (ma már emeritus) professzora, az említett Gedaliahu (Guy) G. Stroumsa⁴⁶ fogalmazott meg jogos kételyeket (ám a tetszetős régi fölvetés továbbra is él).⁴⁷ A manicheusoknál e kifejezés csak egyszer, egy kései ujjur szövegben, a X^aästväniift nevű gyónótükörben fordul elő s akár iszlám előtti megfogalmazás is lehet, de Stroumsa okos elemzése szerint a szöveghelyen a „próféta” szó épphogy nem az elődökre, hanem Mani „prófétautódaira”, a manicheus „kiválasztottakra”⁴⁸ vonatkozik, és a metafora („pecsét”) az őket megerősítő négy teológiai erény (szeretet, hit, istenfélelem, bölcsesség) valamelyikére utal.⁴⁹ Továbbá, nincs bizonyíték arra, hogy a perzsa polihisztor szó szerint idézte volna általunk nem ismert forrását; sokkal inkább lehetséges, hogy forrásának egy kifejezését ő értelmezte át az iszlám fogalmi keretei között. Az iszlám előtti manicheus használat

⁴² Henrichs–Koenen 1970. 109. 25. jz.

⁴³ Ford. Simon Róbert. In: *Korán*. Helikon Kiadó, Budapest. 1987. (Prométheusz könyvek 17). 300.

⁴⁴ Gedaliahu G. Stroumsa, „«Seal of the prophets.» The nature of a Manichaean metaphor.” In: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 7 (1986), 61–74., a korábbi szakirodalom bőséges hivatkozásaival. (A továbbiakban Stroumsa 1986.)

⁴⁵ Ld. korábban, 12. jz.

⁴⁶ Stroumsa 1986. OLD.?

⁴⁷ Tőle bizonyonnyal függetlenül, szinte ugyanazon időben Simon Róbert is bölcs kétellyel idézte a közvélekedést: Birüni „közlése szerint Mani nevezte volna magát így. Ez utóbbiról azonban többet kellene tudunk, hogy valóságos forrásnak tekintsük. E – a *Koránban* egyszer előforduló – kijelentés alapvető jelentőségű lett az iszlám profetológiájának (Mohamed mint az utolsó, a kinyilatkoztatásokat lezáró próféta) kidolgozásában.” *A Korán világa*. Helikon Kiadó, Budapest. 1987. (Prométheusz könyvek 17.) 311.

⁴⁸ A korai manicheizmusban (Stroumsa 1986. 73–74.) a manicheus kiválasztottakra (*electi*) is használt szakszó volt a sokjelentésű „próféta”.

⁴⁹ Stroumsa 1986. 68–69.

a Koránban meglevő értelemben tehát nem bizonyítható, Mohamed gyökeresen különböző prófétaság-koncepciója tehát nem a manicheizmusból vétetett, a hasonlóság felületi.

A széles körű vallástörténeti előfordulásokkal⁵⁰ bíró pecsét (gör. *sphragis*) metaforája 'megerősítés' értelmében viszont nagyon is adatolható a manicheizmusban,⁵¹ s végső soron ide tartozik a már Szent Ágoston által (*De moribus Manichaeorum* X: „signaculum oris, s. manus, s. sinus”) leírt és a manicheizmus kutatásában kezdettől fogva alaposan elemzett⁵² „elpecsételés” mint a keresztelést helyettesítő iniciációs rítus.⁵³ Stroumsa továbbá arra is föl hívja a figyelmet, hogy Mani sohasem prófétának nevezi magát, hanem apostolnak, éspedig páli mintára Jézus Krisztus apostolának. Mani összetett vallási személyiségében, hangsúlyozza a korai kereszténység izraeli kutatója, az *imitatio Pauli*-nak éppoly „kruciális” szerepe van, mint az *imitatio Jesu*-nak. A páli minta érvényesül abban is, hogy az 1K 12, 28-hoz hasonlóan Mani az apostolságot magasabbra helyezi, mint a prófétaságot. Ebbe az irányba mutat az is, hogy a Baraiés-beszéd végén egyértelműen idézik az 1K 9, 2-t – s itt az „apostolság pecsétje” kifejezés világosan Stroumsa elemzései értelmében veendő: 'megerősítés, bizonyíték, jel'.

*

A fordításban az előző közlésben követett elvekhez tartom magamat, vagyis olvasmányos, de igen pontos szöveget kívánok létrehozni, amely enyhén jelzi a forrászöveg (sőt a görög mögötti sémi eredeti) szintaktikai szerkezetét is. Igyekeztem a szakszókat a lehető legkövetkezetesebben fordítani. Tájékoztatásul egyrészt megadom egyszerű latinbetűs átírásban az eredeti szövegben szereplő alakot, másrészt hogy ne duzzassam fel a szöveget, álljon itt egy rövid glosszarium, amelyben szótári alakban szerepel a magyar szó és annak következetesen használt megfelelője. Ha több terminust fordítok azonos szóval, azokat megadom zárójelben, vagy ha ugyanazt a terminust több szóval adom vissza, mindig közlöm a görög megfelelőt.

⁵⁰ Franz Joseph Dölger, *Sphragis: eine altchristliche Taufbezeichnung in ihren Beziehungen zur profanen und religiösen Kultur des Altertums*. Ferdinand Schöningh, Paderborn 1911. (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, 5. Bd., 3./4. Heft).

⁵¹ Ide tartozhatik a korábban említett *Pecsétlevél* is.

⁵² Már a kiváló tübingeni teológus és vallástudós, Ferdinand Christian Baur (1792–1860) is: *Das manichäische Religionssystem*. 1831. Reprint: Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1928. 248–260.

⁵³ Stroumsa 1986. 66–68.

angyal: *angelos*

Apokalipszis (címként): *apokalypsis*

apostol: *apostolos*

apostolság: *apostolé*

atyja/Atya: *patér*

békesség: *eiréné*

boldogságos: *makariótatos*

bölcsesség: *sophia*

dicsőség: *doxa*

(el)küld: *apostelló*

elragad: *harpazó*

elragadtatás: *harpagé*

erő: *dynamis*

evangélium, E-: *euangelion*

élet: *zóé*

igazság: *alétheia*

ír, (le-): *graphó*

írás: *graphé*

kegyelem: *charis*

kinyilatkoztat (prot. = kijelent): *apokalyptó*

kinyilatkoztatás (prot. = kijelentés): *apokalyptosis*

kiválaszt: *eklegomai*

kiválasztottak: *eklogé*

látomás: *optasia*

mű (= tett): *ergon*

Paraklétos (Szószóló, Vigasztaló): *Paraklétos*

pusztaság: *erémos*

reménység: *elpis*

tanító (mester): *didaskalos*

testvér: *adelphos*

világ: *kosmos*

Zárójelben és dőlt betűvel adom az összefüggés megértéséhez szükséges kiegészítéseket, a kiadók javaslataira támaszkodva. (Bizonyos vállalt következetlenséggel csak a teljes vagy majdnem teljes szavakat jelölöm; a néhány betűs kiegészítéseket nem.) A zárójeles lapszámok az eredetire utalnak. A jegyzetekhez elsősorban itt is az első kiadás igen részletes apparátusát használtam föl (külön megjegyzések nélkül). A görög szavak átírásában az előző részhez hasonlóan a tudományos átírást követtem.

A KÖLNI MANI-KÓDEX

Részletek⁵⁴

(45.) Baraiés, a tanító⁵⁵

Tudjátok meg tehát, testvérek, és értsétek meg mindazt, ami itt leíratott, arról a módról, hogy miképpen küldetett el ez az ehhez a nemzedékhez tartozó apostolság,⁵⁶ hogy hogyan tanítottunk általa; továbbá az ő testéről is. ... (*Mani azért írta le a tanítását a tanítványainak, nehogy valaki kételkedjék*) (46.) a Paraklétos⁵⁷ lelkének (*pneumatos*) emez elküldésében (*apostolés*) ... s hitehagyottan (*metablétheis*)⁵⁸ azt mondja: „Ezek csak dicsekvésül írtak a tanítójuk⁵⁹ elragadtatásáról.”

Továbbá az ő testének (*sómatos*) eredetéről⁶⁰ (*gennés*) is írt,⁶¹ ... (*Aki ezt nem hiszi,*) (47.) vétkezik (*hamartanei*). Mert aki készséges, hallja és figyelje meg, hogy az ósatyák (*progenesterón paterón*) közül ki-ki hogyan mutatta meg a maga kinyilatkoztatását saját kiválasztottainak, akiket abban a nemzedékben, amelyben megjelent, kiválasztott magának és összegyűjtött (*synégagen*), s leírván, hogyan hagyta rá az utódokra (*metagenesterois*). S ő nyilvánvalóvá tette (*edélösen*) elragadtatását, azok meg kint (*exó*) prédikáltak (*homilésan*) róla ... (*hogy az apostolok*) (48.) leírják és (*tanítványaiknak*) megmutassák, s (*azok*) azután dicsőítsék és magasztalják tanítóikat és az igazságot és a nekik kinyilatkoztatott reménységet.⁶² Így tehát mindegyik a maga apostolsága időszakában és lefolyása alatt, ahogyan látta⁶³ (*etheórésen*), elmondta és emlékeztetőül (*hypomnématismon*) írásba foglalta, valamint elragadtatásáról is írt.

Így elsőként Ádám⁶⁴ a lehető legvilágosabban mondja (*Apokalipszisében*):⁶⁵

⁵⁴ A görög szöveg és német fordítása: Henrichs–Koenen 1975. 44–72; Koenen–Römer 1988. 28–51.

⁵⁵ Ld. 7. jz. – A kódexben mindössze a név -rai- eleme sejtethető, de vitán felül áll, hogy Baraiésről van szó.

⁵⁶ Általában apostolságnak fordítom a görög *apostolé* szót.

⁵⁷ Újszövetségi terminus a Szentlélekre ('Szószóló', a régies bibliai nyelvben 'Vigasztaló').

⁵⁸ A görög ige itt és máshol is a műben a rituális és hittani előírások elutasítására vonatkozik.

⁵⁹ Lehetne 'mester'-nek is fordítani.

⁶⁰ „Az ő testének eredetéről”: e szó szerkezet az életrajz görög címe, amely egészen pontosan rendre megismétlődik kézirat fejlődésében. Erre utal a Baraiés-beszéd első mondata is.

⁶¹ Koenen–Römer 1988

⁶² Azaz a manicheus vallást.

⁶³ Itt bizonyonnyal a látomásban látás szakszava.

⁶⁴ Reeves (1996. 68.) értelmezése szerint, amely rabbinikus (*Adam qadmon*) és középiráni párhuzamokra támaszkodik: „az első Ádám”.

⁶⁵ Reeves (1996. 68.) is elfogadja a kiegészítést a többi apokalipszissal való harmonizálás okán.

(*Láttam*), hogy egy angyal ... feltárult,⁶⁶ ... „(*Leborultam*) fé(49.)nyes orcád előtt, amelyet én nem ismerek (*ginóskó*)”.

Erre így szól hozzá:

„Én vagyok⁶⁷ Balsamos,⁶⁸ a fény (*phótos*) legnagyobb angyala. Ezért megkapván írd le⁶⁹ ezeket, amiket neked kinyilatkoztatok, igen tiszta (*katharótató*) és nem romló⁷⁰ (*mé ptheiromenó*) és féregmentes papírusra (*charté*).”

Ezenkívül sok mást is kinyilatkoztatott neki látomásban, mert igen nagy volt az őt körülvevő dicsőség. Ádám látta (*etheóresen*) az angyalokat⁷¹ és főhadvezéreket⁷² (*archistratégus*) és igen nagy erőket is ... (50.) ... Ádám, és a teremtés (*ktiseós*) minden ereje⁷³ és angyala fölött állt. Sok más, ezekhez hasonló dolog is található az ő írásaiban.

Hasonlóan, az ő fia, Séth⁷⁴ (*Séthél*) is így írt az ő Apokalipszisében, mondván:

⁶⁶ A szóból kiolvasható *kaly* betűk az *apokalyptó* ige valamely alakjából lehetnek.

⁶⁷ A görög *egó imi*-formula mint szótériológikus ön-kijelentés mind a bibliai, mind a gnósztikus vallási nyelvezet része. (Ld. az igen kiterjedt szakirodalom máig idézett műveit: Eduard Norden, *Agnostos theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, Leipzig 1913. 177skk.; Eduard Schweitzer, *Ego imi. Die religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung der johanneischen Bildreden, zugleich ein Beitrag zur Quellenfrage des vierten Evangeliums*. Göttingen 1965².)

⁶⁸ Ejtstd: balsamosz. Eredetileg föníciai napisten-név, ld. Hans Dieter Betz (ed.): *The Greek Magical Papyri in Translation, Including the Demotic Spells*. Vol. I. Texts. Chicago 1992². 333. Görög szövegekben Balsamés (vö. K. Preisendanz et al.: *Papyri Graecae Magicae. Die Griechischen Zauberpapyri I*. Leipzig 1928. 106, P IV, 1018: *egó imi ho pephykós ek tu uranu, onoma moi Balsamés*), iráni manicheus szövegekben pedig Barsimos angyallal azonosítják, ld. Alexander Böhlig, „Jakob als Engel”. In: *Gnosis und Synkretismus, Gesammelte Aufsätze zur spätantiken Religionsgeschichte*. Teil 1. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1989. 180.

⁶⁹ A kinyilatkoztatás leírására való felszólítás az apokaliptikus irodalom közhelye (CMC 54, 58, 60) a szláv Hénoch-könyvtől (33. fejezet) kezdve a kanonikus János Jelenéséig (1, 10. és 19). A könyv elrejtésének kérdéséhez ld. Wolfgang Speyer, *Bücherfunde in der Glaubenswerbung der Antike*. Göttingen 1970., az apokrif Pál-apokalipsziszról 60skk. (vö. az elemzett szöveg hely magyarul: Szent Pál apostol látomása, 1–2., ford. Adamik Tamás. In: *Apokalipszisek*. Vál. Adamik Tamás. Bp. 1997. 73.)

⁷⁰ Vö. CMC 54; továbbá az apokrif irodalomban: Mózes mennybemenetele 1, 16–17., Ádám és Éva élete 50.

⁷¹ Lehetséges, hogy nem a névelőt kell kiegészíteni, hanem esetleg „látott arkangyalokat és főhadvezéreket”.

⁷² A töredékes szó az angyalseregek vezéreire utalhat.

⁷³ Újszövetségi összefüggésben is használják ’mennyei-angyali hatalmasságok’ értelmében.

⁷⁴ Ejtstd: széth.

Felnyitottam szememeimet, és láttam (*etheórésa*) orcám előtt egy angyalt, akinek nem tudnám leírni a (*ragyogását ... Nem volt az más, mint*) villám (*astrapai*)⁷⁵ ... A(51.)mint ezeket hallottam, örömmre gyúlt a szívem, megváltozott (*metetrapé*) a gondolkodásom (*phronésis*), s olyan lettem, mint egy a legnagyobb angyalok közül. Amaz angyal kezét a jobbomra téve kiteszított ebből a világból, amelyben születtem, s elvitt egy másik, igen nagy helyre. Hallottam pedig mögöttem azon angyalok igen nagy zajongását, akiket hátrahagytam a világban ... Láttam (*idón*) ... embereket ...

Sok ehhez nagyon (52.) hasonló dolog olvasható az ő írásaiban, és hogy hogyan ragadta el őt az az angyal a világból egy másik világba, s hogyan nyilatkoztatta ki neki a nagyság⁷⁶ (*megalosynés*) legnagyobb misztériumait (*mystéria*).

Továbbá Enós⁷⁷ (*Enós*) Apokalipszisében így áll:

A harmadik évben és a tizedik hónapban⁷⁸ kimentem vándorolni a pusztaság földjére, gondolatomban (*phronésin*) azon elmélkedve, hogy az ég és a föld s minden mű és dolog milyen módon s ki által s kinek az akaratára lett.⁷⁹ (*Akkor megjelent előttem egy angyal, aki tanítást adott nekem erről a világaról*) a halál(53.)nak. S a legnagyobb csendességgel (*hésychia*) ragadott el. Szívem elnehezült (*ebareito*), remegett minden tagom, és hátcsigolyáim elmozdultak a hevességtől, s lábaim nem álltak meg bokacsontjaimon.⁸⁰ Számos síkságra jutottam el, s ott igen magas hegyeket láttam. S elragadott a lélek (*pneuma*), és elvitt a hegyre csendes (*hésychó*) erővel. S ott sok és nagy (*látomás*) nyilatkoztattatott ki nekem.

Továbbá azt mondja:

Az angyal ... (*elvitt engem*) az é(54.)szaki (*tájra*), és láttam (*etheórésa*) ott igen-igen nagy hegyeket és angyalokat és sok helyet. Beszélgetett velem, és mondta: „A mindenek felett legerősebb⁸¹ küldött hozzád, hogy kinyilatkoztassam neked a titkokat (*aporréta*), amelyekre vágytál (*enethyméthés*), mert az igazságra választattál ki (*exelegés*). Mindezeket az elrejtett dolgokat (*apokrypha*) pedig írd bronztáblákra (*ptychas chalkas*), és ásd el a pusztaság földjében! Mindazt pedig,

⁷⁵ Vö. Dn 10, 6; Mt 28, 3.

⁷⁶ Az isteni nagyságra vonatkozik.

⁷⁷ Ejtsd: enósz.

⁷⁸ Azaz: a harmadik év tizedik hónapjában.

⁷⁹ E témát ld. hamarosan a Sém-apokalipszis idézetében is.

⁸⁰ A leírást ld. hamarosan a Sém-apokalipszis idézetében is (57).

⁸¹ Ti. Isten.

amit írsz, nagyon világosan írd! Itt az idő, hogy ez az én kinyilatkoztatásom, (amely soha nem) múlik el, kinyilatkoztatassék minden testvérnek ...”

(Még sok más) efféle (55.) van az írásaiban, amik megmutatják elragadtatását és kinyilatkoztatását.⁸² Mert mindazt, amit hallott és látott, leírván hátrahagyta az igazság Lelkének⁸³ (*pneumatós*) minden utódaira (*metagenesteróis*).⁸⁴

Hasonlóan Sém⁸⁵ (*sém*) is ilyen módon szólt Apokalipszisében:

Elmélkedtem minden dologról, hogy milyen módon lettek. Míg ezen elmélkedtem, hirtelen elragadtott az Élő Lélek (*pneuma to zón*), s igen nagy (*erövel elvitt*), s egy nagyon magas hegy csúcsára állított, s (*így*) szólt hozzám, mondván: „(Ne félj, hanem) (56.) adj dicsőséget⁸⁶ a tisztesség (*timés*) legnagyobb királyának (*basilei*)!”

Továbbá azt mondja:

Csendességben (*hésychia*) feltáruáltak az ajtók,⁸⁷ s szétváltak a felhők a széltől. Látam, hogy egy dicső trónterem⁸⁸ (*kathestérion*) száll alá a legfőbb magasságból, s egy igen nagy angyal áll ott. Arca látványának (*ideas*) képe (*eikón*) szépséges és fiatal volt,⁸⁹ inkább, hogynem a nap tündöklő ragyogása,⁹⁰ vagy akár a (*villámé*).⁹¹ Igen közeli a napfényhez. (Öltözete hasonlított szépséges) (57.) tarkaságában a tavaszi virágokból⁹² font koszorúhoz. S akkor megváltozott arcvonásom (*charaktér*), úgy-

⁸² A CMC-ben többször egymás mellett áll e két szó, mintegy hendiadyoinként: 'elragadtatásban kapott kinyilatkoztatás'.

⁸³ J 16, 13.

⁸⁴ Ld. később is, CMC 63.

⁸⁵ Ejtsd: szém.

⁸⁶ A *dos/dote doxan to theó* zsidó liturgikus formula az Újszövetségben is gyakori: J 9, 24; R 4, 20; Apc 14, 7; 19, 7, stb.

⁸⁷ Az ajtónyitás motívumát ld. Hénoch könyve I, 14, 15 (ugyanott a trónus, 18. skk.).

⁸⁸ Vö. Hénoch könyve I, 24 (mind a hegy, mind a trónterem motívumával, ez utóbbi: 24, 3).

⁸⁹ A mennyei jelenések ifjú szépségéről ld. Déri 2008, 159. 28. jz.

⁹⁰ Vö. különösen Apc 1,16, továbbá fényjelenségekről számos helyen a kanonikus és az apokrif irodalomban.

⁹¹ A kiegészítést a Sém-apokalipszis hasonló helye teszi valószínűvé (ld. előbb).

⁹² A német fordítás *Maiblumen*-t ad (*ek tón Pharmuthikón anthón*). Az apokalipszis, vagy legalább görög fordításának egyiptomi eredetére mutat az egyiptomi hónapnév. (A „tavaszi virág” fordítás némileg megtévesztő, hiszen erre a hónapra esett az aratás.) A növénynev választásában esetleg fontos lehetett, hogy Mani elhívása, az Ikerfivér megjelenése is a niszánnak (március/április) megfelelő pharmuthi hónapban történt, ld. Déri 2008, 159. és 33. jz. Vö. Ludwig Koenen, „Das Datum der Offenbarung und Geburt Manis”. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 8 (1971), 247–250.

hogy a földre estem.⁹³ S hátszigolyáim remegtek, lábaim nem álltak meg a bokáimon. Egy hang⁹⁴ hajolt (*parekypsen*) felém, szólítván a trónteremből (*kathestériu*), s hozzám lépve jobb kézen⁹⁵ fogott és felállított.⁹⁶ Életlehetet (*asthma zóés*) lehelvén (*physésasa*) arcomba megnövelte erőmet és dicsőségemet.

Még igen sok más ehhez igen hasonló van az (58.) ő írásaiban, s olyanok is, amiket az angyalok kinyilatkoztattak neki, mondván, hogy írja le azokat emlékeztetőül (*hypomnématismon*).

Továbbá Henóch is ilyen módon szólt Apokalipszisében:⁹⁷

Én vagyok Henóch, az igaz (*dikaíos*).⁹⁸ Nagy az én szomorúságom és szemem könnyeinek hullása, mert hallottam a gúnyolódást, amely az istentelenek (*asebón*) szájából jön elő.

Azt mondta:

Amint könnyek voltak a szemeimben és könyörgés (*deéseós*) a számban, láttam (*etheórésa*), hogy hét⁹⁹ angyal állt mellém, akik az égből szálltak alá. Látván pedig ő(59.)ket annyira megindultam a félelemtől (*deus*), hogy térdeim egymáshoz ütődtek.

Továbbá így mondta:

Szólt hozzám az egyik angyal, név szerint Mihály: „Azért küldettem hozzád, hogy minden művet megmutassunk neked és kinyilatkoztassuk neked az istenfélők (*eusebón*) földjét (*chóron*) és hogy megmutassam neked az istenteleneknek (*dyssebón*) földjét, és hogy milyen a bűnösök (*anomón*) meglakolásának (*timórias*) helye.”¹⁰⁰

Továbbá így szólt:

⁹³ Vö. Dn 10, 9; Mt 17, 6; Apc 1, 17, Act 9, 4; Hénoch könyve I, 14, 14 és más helyek az apokrif irodalomban.

⁹⁴ Vö. Mt 17, 5; Hénoch könyve I, 13, 8, stb.

⁹⁵ Vö. Apc 1, 17.

⁹⁶ Vö. 4Esr 5, 15.

⁹⁷ A Hénoch könyvével való azonosítás kérdéseit ld. a bevezetésben.

⁹⁸ Vö. Hénoch könyve I, 1, 2.

⁹⁹ Vö. Hénoch könyve I, 20, 1–7.

¹⁰⁰ Vö. többek közt Péter apokalipszise 5, 15. skk; Szent Pál apostol látomása 31–44, ford. Adamik Tamás. In *Apokalipszisek*. Vál. Adamik Tamás. Bp. 1997. 88–95.

Azok szélkocsira¹⁰¹ (*harmatos anemu*) ültettek engem, s elvittek az egzek végére. S átszeltük a világokat, a halál világát és a sötét(60.)ség világát és a tűznek világát. S aztán bevitték egy igen gazdag világba, amely fénye miatt igen jóhírű, szépségebb a világítótesteknél (*phóstérón*), amelyeket láttam.

Mindent látott (*etheórésen*), és kifaggatta az angyalokat, és ha valamit mondtak neki, bevészte (*enecharaxen*) írásaiba.

Éképpen Pál apostol is, tudjuk, hogy elragadtatott¹⁰² egészen a harmadik ézig, amint a Galatákhoz írott levelében (*epistolé*)¹⁰³ mondja:

Pál apostol (nem emberektől, sem nem ember által, hanem Jézus Krisztus által és az Atyaisten által, aki feltámasztotta őt a halottak közül).

És a Korinthusbeliekhez írott másodikban mondja:

Rátérek továbbá a látomásokra és az Úrnak kijelentéseire (*apokalypseis*). Ismerek egy embert (61.) Krisztusban, (ha testben-é, ha testen kívül-é, nem tudom, az Isten tudja), hogy ez elragadtatott a paradicsomba (*paradeison*), és hallott ki-mondhatatlan (*arréta*) beszédeket (*rhémata*), amelyeket nem szabad embernek kibeszélnie. Ilyennel dicsekszem, magammal pedig nem dicsekszem.¹⁰⁴

Továbbá a Galatákhoz írott levélben:

Megmutatom, atyámfiai, hogy azt az evangéliumot, amelyet én hirdettem (*euangelisamén*) nektek, nem embertől vettem, sem nem tanítottam arra, hanem a Jézus Krisztus kijelentése (*apokalypseós*) által.¹⁰⁵

¹⁰¹ Vö. a Jézust a mennybe vivő lelki szekeret a kopt apokrif Jakab-levelben (f. 7^v), ford. Déri Balázs. In: *Apokrif levelek*. Vál. Adamik Tamás. Bp. 1999. 69., 168. (105. jz.). Vö. továbbá a Hénoch könyve-beli előfordulások közül I, 70, 2; a képi kiindulópont Illés tüzes szekeret (4Kir/2Kir 1,11). A kopt apokrif megfelelő szava alapján a görögben a *pneumatos* szónak kellene állnia az *anemu* helyett; a fordítás könnyen magyarázható a mindkét jelentéssel bíró szír *rúhá* forrásszöveggént való föltételezésével, ugyanakkor a manicheus terminológiában szerepet kap a szélkocsi is mint hetedik jármű, amelyben Jézus a földre szállt.

¹⁰² Vö. 2K 12, 2. 4.

¹⁰³ G 1, 1. A görög kódex meglehetősen pontossággal idézi az általunk ismert páli szövegeket. (Pl. a G 1, 1-et egyetlen névelő eltéréssel citálja.) A kódex kiadói úgy vélekednek, hogy bár a manicheus fordító sokszor szír Biblia-szöveget ültet át görögre (pl. az evangéliumok esetén a Tatianos-féle Diatessarón szövegét), itt az eredeti görög szöveget idézi. Hogy az eltéréseket érzékeltessem, a hagyományos (revideált) Károli-bibliafordítást vettem alapul.

¹⁰⁴ 2K 12, 1–2. 4–5, apróbb eltérésekkel és kihagyással.

¹⁰⁵ G 1, 11–12, erősebb eltérésekkel a bevett görög bibliaszövegtől.

Ő pedig (*mintegy*) magán kívül (*ektos autu*) el(62.)ragadtatott a harmadik égbe és a paradicsomba, és látott és hallott, és ugyanezt rejtvénytyszerűen (*ainigmatódós*) fel is véste (*enecharaxen*) az ő elragadtatásáról és apostolságáról az elrejtett dolgokba (*apokryphón*) társ-beavatottaknak (*symmystais*).

Végül pedig: mind a boldogságos apostolok és üdvözítők (*sótéres*) és evangélisták (*euangelistai*) és az igazság prófétái (*prophétai*), ki-ki látta (*etheóresen*) az élő (*zósa*) reménységet,¹⁰⁶ amiképpen kinyilatkoztattatott neki, a hithirdetésre (*kérygma*), és leírták és hátrahagyták és eltették a (Szent)lélek (*pneumatós*) jövendő fiainak emlékezetére (*hypomnésin*), akik ismerik majd az ő hangjának (63.) megtapasztalását.

Eképpen következik a minden-dicséretre-legméltóbb apostol¹⁰⁷ számára, aki által és akitől hozzánk jött az élet reménysége és öröksége¹⁰⁸ (*kléronomia*), hogy nekünk, minden utódainak (*metagenesterois*) és hitsorsosainak (*oikeiois tés pisteós*) és lelki (*pnematikois*) szülőtteinek (*gonois*), akik az ő legragyogóbb vizeitől növekszenek (*auxanomenois*), leírja és jelezzé (*sémanai*), hogy valamiképpen ismeretes legyen nekik az ő elragadtatása és kinyilatkoztatása. Mert tudjuk, testvérek, hogy hozzánk képest mily mértéken felül valón nagy a bölcsesség az igazság Paraklétoša¹⁰⁹ emez eljövételénél (*aphixin*). (Valljuk, hogy) (64.) nem emberektől kapta (*prosdechesthai*), sem nem könyvek (*biblón*) hallásából (*akoés*), amiképpen maga a mi atyánk¹¹⁰ mondja írásában (*syngrammasin*), melyet Edesszába¹¹¹ küldött el. Mert így mondja:

Az igazságot és a titkokat (*aporréta*), amelyekről szólok – és a kézrátételt (*cheirothesia*),¹¹² amely énnálam van¹¹³ – nem emberektől kaptam azt, vagy testi (*sarkikón*) teremtményektől (*plasmátón*), de nem is az írásokkal való érintkezésből (*homilión*). De mikoron meglátván (*theóresas*) engem megkönyörült (*oiktiren*) rajtam az én boldogságos Atyám – aki elhívott (*kalesas*) engem az ő kegyelmébe,¹¹⁴ és nem akarta, hogy elveszünk, én és a többiek, akik a világban vannak –, hogy a jó életet (*euzóian*) nyújtsa azok(65.)nak, akik készek arra, hogy kiválasztassanak neki a vallásokból (*dogmatón*), akkor az ő kegyelmében kiszakított engem az igazságot nem ismerő tömeg közösségéből (*synedriu*), és kinyilatkoztatta nekem

¹⁰⁶ A manicheus vallást.

¹⁰⁷ Mani.

¹⁰⁸ Mint a „reménység”, ez a fordulat is a manicheus vallást jelenti.

¹⁰⁹ Azaz Mani.

¹¹⁰ Mani.

¹¹¹ A korabeli Edesszáról ld. Judah Benzion Segal, *Edessa. The Blessed City*. Oxford University Press, Oxford 1970. (új kiadásai az USA-ban a Gorgias Pressnél 2001-ben és 2005-ben). II–IV. fejezetek.

¹¹² Vö. Déri 2008, 159., 34. jz.

¹¹³ A görögben levő erős anakoluthia valószínűleg sémi szerkezetre megy vissza.

¹¹⁴ Vö. CMC 18., Déri 2008. 159.

az ő és az ő szeplőtelen (*achrantu*) Atyjának és az egész világnak titkait (*aporréta*). Megmutatta (*exephéne*) nekem, hogyan voltak¹¹⁵ a világ alapjainak fölvetetése (*katabolés kosmu*)¹¹⁶ előtt és miképpen tétetett le¹¹⁷ minden jó (*agathón*) és rossz (*phaulón*) dolog (*ergón*) alapzata (*krépis*), s mi módon ácsolták (*etektoneusanto*) a vegyülésből¹¹⁸ (*synkraseós*) való dolgokat ...

(Továbbá) azt írta (és) (66.) mondta az ő legszentségebb (*hagiótatés*) reménységének Evangéliumában:¹¹⁹

Én, Mani (*Mannichaios*),¹²⁰ Jézus Krisztus apostola¹²¹ Istennek, az Igazság Atyjának akarata (*thelématos*) által, akitől lettem (*gegoná*) is, aki él (*zé*) s megmarad (*diamenei*) mindörökkön örökké, minden előtt lévén (*hyparchón*), s meg is maradván (*diamenón*) minden után. Mindaz, ami lett (*gegonota*) és lesz (*genésomena*), az ő ereje (*sthenus*) által áll fenn (*hyphestéken*). Mert őtöle vagyok (*pephyka*), s az ő akaratóból (*thelématos*) is vagyok (*eimi*). Őtöle¹²² nyilatkoztatott ki nekem minden igaz (*aléthes*), és az ő igazsága által létezem (*tynchanó*). (*Amit kinyilatkoztatott,*) láttam (*eidon*) (*az aiónok igazságát*).¹²³ S¹²⁴ az i(67.)gazságot megmutattam (*exephéna*) az én útítársaimnak (*xynemporois*), békességet hirdet-

¹¹⁵ Vagy: „voltam” (*hypérchon*).

¹¹⁶ Bibliai fordulat (Mt 25, 34, J 17, 24 és sok más helyen).

¹¹⁷ Vagy a Nagy Építőmester alkotta világra, vagy a démonok teremtette emberre vonatkozik.

¹¹⁸ Az üdvtörténet ama tragikus fordulata, amikor a fény keveredett a sötétséggel.

¹¹⁹ Koenen–Römer 1988, XXI és 24. jz.: feltűnő az Élő Evangélium (latin fordításban *Evangelium veritatis*) kezdetének nem dualista jellege. Az idézett szakasz folthehetően az evangélium folyamatos szövege. Nem egészen bizonyos azonban, hogy a következő idézetek is ebből, s nem más műből vannak-e véve.

¹²⁰ Ld. pl. az *Epistula fundamenti* kezdetét, ford. Déri Balázs. In: *Apokrif levelek*. Vál. Adamik Tamás. Bp. 1999. 141. A páli formulára visszamenő, nyilván a hitelességet erősítő kezdőmondat után az Igazság Atyjáról szóló doxológia következik, majd az irat összefoglalja Mani „evangéliumhirdető” tevékenységét. A második részlet pedig homiletikus jellegű. – A középperzsa változat (ld. 12. jz.) megőrzött egy valószínűleg az elején töredékes, a manicheus istenségeket dicsőítő bevezetést is, amely után következnek: „Én Mani, Jézus, a Barát apostola az Atya, az igaz Isten akarata által, akitől lettem... Mindaz, ami lett, s minden, ami volt és lesz, az ő ereje által van. Az áldottak elfogadják ezt az üzenetet, az okosak megértik, az erősek magukra veszik, a bölcsék bölcsesség...” Az összehasonlításról ld. a bevezetést.

¹²¹ Bár Mani „összetett vallásos személyiségében nem csak az *imitatio Jesu*, hanem az *imitatio Pauli* is kruciális szerepet játszott” (vö. Stroumsa 1986. 70), itt a „Jézus Krisztus” név minden bizonnyal nem a történeti Jézusra értendő, hanem a mennyei, kozmikus Jézusra. A történeti Jézusról és más Jézus-alakokról a manicheus tanításban ld. Déri 2008. 157–158., 19. jz.

¹²² Az ő parancsára (*ex autu*); nem végrehajtó határozó.

¹²³ Erősen töredékes sor, valószínű kiegészítésekkel.

¹²⁴ A következő himnikus-zsoltáros hangvételű mondat sémi versformájú, párhuzamos mondatokkal, figura etymologicával.

tem (*euéngelisamén*) a békesség gyermekeinek, reménységet hirdettem (*ekéryxa*) a halhatatlan (*athanató*) népnek, (*genei*), választottakat (*eklogén*) választottam (*exelexamén*), és az ösvényt, amely a magasba vezet, megmutattam (*hypedeixa*) az ezen igazság szerint fölmenőknek. Reménységet hirdettem (*ekéryxa*), s ezt a kinyilatkoztatást nyilatkoztattam ki, és ezt a halhatatlan (*athanaton*) evangéliumot írtam meg, beletéve, benne felmutatva (*ekphénas*) a mértéken felül való misztériumokat (*orgia*), s nagy műveket, vagyis a (*minden mértéket felülhaladó*), legnagyobb és legmagasztosabb (*semnotata*), legerősebb (*ischyrotatón*) műveket. S amit (*kinyilatkoztatott*), megmutattam (*hypedeixa*) azoknak, akik a legigazabb (*aléthestatés*) (68.) látásból (*theórias*), amelyet én láttam (*etheórésa*), és a legdicsebb (*endoxotatés*) kinyilatkoztatásból (*élnék*), amely nekem kinyilatkoztatott.

Azt mondja továbbá:

Minden titkot (*aporréta*), amelyet az én Atyám ajándékozott (*dedórétai*) nekem, a vallásoktól¹²⁵ (*dogmatón*) és a pogányoktól (*ethnón*), s a világtól is elrejtve (*apokrypsas*) és megoltalmazva, nektek nyilatkoztattam ki az én boldogságos Atyám jóakarata (*eudokian*) szerint. S ha néki ismét úgy tetszenék (*eudokésai*), újra kinyilatkoztatom nektek. Mert az én Atyám ajándékozta (*dedóréméné*) ajándék (*dórea*) igen nagy és (*gazdag*). Mert ha az (*egész*) világ és minden (69.) ember engedelmessé válnék (*hypékuen*) neki, elégséges lennék én, hogy ebből a vagyomból és haszonból, amelyet nekem ajándékozott (*dedórétai*) az én Atyám, meggazdagítsam őket és eleget adva (*autarké*) tenném a bölcseséget az egész világnak.

Továbbá azt mondja:¹²⁶

Amikor úgy tetszett (*éudokésen*) az én Atyámnak, és megkönyörült (*pepoiétai oiktirmon*) rajtam, s gondoskodott (*kédemonian*) rólam, kiküldte (*exapesteilen*) onnan igen megbízható (*asphalestaton*) Ikerfivéremet¹²⁷ (*syzygon*), a halhatatlanság (*athanasias*) teljes gyümölcsét (*panta ... karpon*), hogy kivásároljon s kiváltson (*lytrósaito*) ama törvény¹²⁸ (*nomu*) embereinek tévelygéséből (*planés*). Hozzám érkezvén pedig elhozta nekem a legjobb (*aristén*) reménységet s (70.) a

¹²⁵ Itt valószínűleg a keresztény szektákra vonatkozik, ld. Déri 2008. 157. és 18. jz.; *dogmatistón* 'szektások', uo. 159.

¹²⁶ Mivel a szöveg nem ad meg új forrást, föltehetően ez a részlet is Mani Evangéliumából származik.

¹²⁷ Déri 2008. 158., 24. jz. és 159. skk.

¹²⁸ A CMC azt a szigorú rituális szabályokat betartató, „törvénykező” közösségét, illetve annak tanrendszerét nevezi így, amelyben felnőtt. Ld. többek között „nem követtem a keresztelők törvényét”, Déri 2008. 156., „az ő törvényük egyik főembere”, uo. 157.

halhatatlanság (*athanasias*) (váltságát) (*lytrósin*,) és igaz (*alétheis*) tanításokat (*hypothékas*,) s az én Atyámtól való kézrátételt (*cheirothesian*). Eljövén pedig kiválasztott engem mások előtt (*prokrinas*) s magához vonva elkülönített (*diestésen*) azon törvény (*nomu*) emberei közül, ahol felnőttem.

Igen sok más, ezekhez hasonló rendkívüli dolog (*hyperbolai*) található Atyánk könyveiben (*biblois*), amelyek megmutatják az ő kinyilatkoztatását és apostolsága elragadtatását.¹²⁹ Mert igen nagy a rendkívülisége (*hyperbolé*) ennek az eljövételnek (*aphixeós*), amely az igazság Paraklétos-Lelke (*paraklétu pneumatós*) által jött el hozzánk (*aphikomenés*). Ezekkel (71.) miért, és mi célból foglalatoskodtunk, ha egyszer meg vagyunk győződve arról, hogy ez az apostolság rendkívüli (*hyperballein*) a maga kinyilatkoztatásaiban? Ezért vettük újra számba a mi ősatyáinktól fogva (*progonón ... paterón*) elragadtatásukat, s kinek-kinek a kinyilatkoztatását: azoknak az okoskodása (*logismón*) miatt, akik hitetlenségbe (*apistian*) öltöztek, és valamit¹³⁰ vélekednek a mi Atyánknak erről a kinyilatkoztatásáról és látomásáról: hogy tudják meg, hogy a korábbi (*progonón*) apostoloknak is ilyen volt a megbízása (*diatagé*). Mert amikor bármelyik elragadtatott, amit látott (*etheórei*) és hallott, azt mind leírta és ismertette, és ő maga lett saját maga kinyilatkoztatásának tanúja (*martys*). Tanítványai (*mathétai*) pedig az ő apostolsága pecsétje (*sphragis*) lettek.¹³¹

¹²⁹ Értsd: 'elragadtatását apostolságára-küldetésére'.

¹³⁰ Értsd: 'valami rosszat'.

¹³¹ E zárómondat egyértelműen 1K 9, 2 parafrázisa: „az én apostolságom (*apostolés*) pecsétje (*sphragis*) ti vagytok az Úrban.”

DISPUTA

SZENT ÁGOSTON EXEGÉZISE KÖZELRŐL

ADAMIK TAMÁS

SZENT ÁGOSTON: BESZÉDEK SZENT JÁNOS EVANGÉLIUMÁRÓL.

I. KÖTET: I–XXX. BESZÉD. FORDÍTOTTA: RÉVÉSZNÉ BARTÓK GERTRUD.

A BEVEZETŐT ÍRTA: VANYÓ LÁSZLÓ. A JEGYZETEKET ÍRTA: RÉVÉSZNÉ BARTÓK GERTRUD, VANYÓ LÁSZLÓ. ÓKERESZTÉNY ÖRÖKSÉGÜNK 11.

1. A könyv felépítése könnyen áttekinthető: az 5. oldalon található a tartalomjegyzék, amelyből kiderül, hogy a kötet bevezetést és harminc beszédet foglal magában: János evangéliuma 1–7, 24 fejezeteinek kommentárját. A 6. oldalon az Ókeresztény Örökségünk sorozat eddig megjelent 11 kötete van felsorolva. Ezután következik a Bevezetés (VII–XVI. o.) és az I–XXX. beszédek folyamatosan egymás után (19–392. o.). A beszédekhez lábjegyzetek csatlakoznak, amelyek szentírási idézetek helyeit és a tárgyi magyarázatokat tartalmazzák, részben Vanyó László, részben a fordító tollából.

1.1. A kötet már Vanyó László halála után jelent meg, „így ez az utolsó mű, amelyben Vanyó László professzor úr aktívan közreműködött” – tudjuk meg a *Bevezetés* végéhez csatolt lábjegyzetből. Maga a *Bevezetés* lényegét tekintve tanulmány, amely alapvető és fontos ismereteket közöl a *Beszédek János evangéliumáról* (*Tractatus in Ioannis evangelium*), „amely egyben a latin nyelven írt egyetlen és legmonumentálisabb magyarázat a negyedik evangéliumhoz” (VII). Vanyó így értékeli Ágoston művét: „Az egyházatya versről versre magyarázza az evangéliumot, kommentárja mégsem értékelhető ugyanúgy, mint Órigenész kommentárjai, mert a latin fordítás az alapja. Ennek a kommentárnak az ad egyedülálló jelentőséget, hogy az a Szent Ágoston hagyta ránk, aki az ókeresztény kor egyik legnagyobb szelleme, ezért is tarthat számot érdeklődésre mindenkor” (VII). A nyelvi korlát-nak maga Ágoston is tudatában volt, azért is nyúl nem is egyszer az eredeti görög szöveghez, rámutatva a két nyelv szellemének és kifejezéseinek különbségére. Az evangélium mondatait Ágoston nemcsak az elvont teológia, hanem a korábbi idők és saját korának eretnokségei szempontjából is értelmezi, szembe előtt tartva a hippói egyház műveltségi szintjét és erkölcsi értékrendjét. „Megindító gondossága és türelme, ami megnyilvánul abban, hogy minden beszéd elején emlékeztet a már mondottakra, röviden és igen világosan foglalva össze az előző beszéd tartalmát, tekintettel azokra is, akik esetleg nem voltak jelen” – írja Vanyó László (VII).

E 124 beszédből álló sorozatot Hippóban tartotta Szent Ágoston, de nincs egyetértés abban, hogy mikor. Felmerült az a vélemény, hogy az 1–24. beszédek 405–406-ra datálhatók, mert egyrészt Ágoston gyakran vitatkozik bennük a

donatistákkal, másrészt 393-ban és 404-ben tartott karthágói zsinat visszaszorításukat szorgalmazta, 406-ban pedig egy dekrétum elrendelte visszatérésüket a katolikus egyházba. Vanyó szerint azonban emiatt nem feltétlenül kell ilyen korai időpontra datálni e beszédeket, hiszen 411-ben is tartottak zsinatot Karthágóban a donatisták ellen, és az ellenük hozott intézkedéseken Honorius császár szigorított 414-ben. Ezért elképzelhető, hogy a sorozatot „414 decemberében kezdte el Ágoston, és 416 augusztusában fejezte be” (IX).

Nehéz megmondani, hogy milyen latin és görög forrásokat használt fel Ágoston e sorozat elkészítésekor – állapítja meg Vanyó, „mert a hippói püspök ritkán nevezi meg az általa olvasott szerzőket” (IX). Az sincs még kellőképpen tisztázva, „hogy késői korszakában mennyire olvasott görög teológiai munkákat” (X). Az újabb kutatásban felmerült az a gondolat, „hogy az egyházatya jobban ismerte pl. a kappadokiai atyák munkáit, mint azt eddig feltételezték. Ez azonban bizonyítás hiányában feltevés marad” (X). Ennek ellenére megengedi Vanyó, hogy Arany-szájú Szent János, Órigenész, Nazianzosi Szent Gergely, Nüsszai Szent Gergely, Didümosz és Nagy Szent Baszileiosz hathatott Ágostonra, esetleg Jeromos és Rufinus fordításában, vagy Ambrus közvetítésével (X–XI).

Ágoston nagy hallgatóság előtt mondhatta el ezeket a beszédeket vásár- és ünnepnap. Hallgatósága vegyes volt: „katekumenek, családosok, szerzetesek, műveltek, gazdagok, de szegények és latinul alig értők is. Mindez arra készítette Szent Ágostont, hogy a lehető legpedagógusabban adja elő mondanivalóját, ismétljen, több szempontból fejtsse ki ugyanazt a gondolatot” (XI). Ez valóban így van: egyik-másik beszédének egy-egy részletét a mai olvasó szinte szószaporításnak érzi! Utalásaiból azonban az is kiderül, hogy a hippói keresztényekben még éltek pogány szokások és babonák, például *Beszéd* 6, 17; 7, 6; 7, 7; 8, 10.

„Az egyházatya mindig kitér az eretnek tanokra, a szabellianizmusra, arinaizmusra, apollinarizmusra, photinianizmusra, donatizmusra stb.” – jegyzi meg Vanyó. A felsoroltak közül több már a múlté, de az arianizmus és a donatizmus még Ágoston idejében is komoly probléma, mert az arianizmust vallják a „vándorló barbár csoportok” (XII), a donatistákat pedig a 405-ös rendelet „eretneknek bélyegezte”. „A rendelet (Codex Theodosianum XVI, 5, 38 és 6, 3–5) kihirdetése után megfosztották vagyonától, a tanúskodás és végrendelkezés jogától azt a donatistát, aki nem volt hajlandó egységre lépni, sokakat száműztek. A donatistákkal elnézően bánó hivatalnokoknak is büntetéssel kellett számolniuk” (XIII).

A donatisták ugyanis azt vallották, hogy a keresztség érvényessége a kiszolgáltató egyén életszentségének a függvénye, ezért híveiket újrakeresztelték, mert saját közösségüket tekintették „igaz és tiszta egyháznak” (XIV). A katolikus felfogás szerint, amelyet Ágoston 4. és 5. beszédében fejt ki, nem a keresztelő személye a fontos, hanem Krisztusé: övé a keresztelő hatalma, a keresztelő ember csak kiszolgáltató. Ágoston a donatisták „tisztá, szent” egyházfelfogásával szembeállítja

„a Krisztus testként ábrázolt egyházat, amelynek szentsége nem az egyes tagok egyéni szentsége, hanem a Főé” (XIV).

Ami pedig a pelagiánus vitát illeti, Vanyó álláspontja egyértelmű: „A beszéd-sorozat első felében még semmiképpen sem fedezhetők fel a pelagianizmusra való utalások, ... A *Beszéd* 58, 8-ban azonban Mt 5, 13-ra való utalás és a hozzá fűzött magyarázat már antipelagiánus megnyilatkozás, olyan, amelyet minden későbbi írásában is megtalálunk” (XV).

1.2. Fentebb ismertettük Vanyó bevezető tanulmányának fő gondolatait, most pedig megnézzük, egyes megállapításai hogyan tükrözik a kutatás mai állását. Ami a beszéd-sorozat datálását illeti, úgy tűnik, hogy a Vanyó által elfogadott időpontok (414 december – 416 augusztus)¹ megkérdőjelezhetők, mert A.-M. La Bonnardière,² M.-F. Berrouard³ és D. F. Wright⁴ kutatásaiból Dietmar Wyrwa azt a tudományos konszenzust vonta le, hogy a *János evangéliumát* értelmező beszédek négy különböző időszakban keletkeztek: az 1–16. beszédek csoportja 406/7 telén hangzott el; a 17–19, 23–54. beszédek csoportját 414 nyarán és őszén mondta el Ágoston; a 20–22. beszéd későbbi betoldás. Az 55–124. beszédek csoportja pedig a 419–420. év után keletkezett, és vitatott, hogy egyáltalán elhangzottak-e.⁵ Jobban illeszkedik ehhez a datáláshoz a Peter Brown javasolta kronológia, amely szerint Ágoston 407–408 táján kezdhetett írni a sorozatot és 414-ben fejezte be.⁶ Nagyon eltér tőle viszont Manlio Simonetti datálása, aki 410 és 420 közé teszi, bár megjegyzi hogy e mű kronológiája nagyon vitatott.⁷ Vanyó László a sorozatot 125 beszédből állónak tekinti; ezt írja ugyanis: „Az utolsó beszéd is (a 125.) önálló” (IX). Ehhez csak azt kívánom megjegyezni, hogy mind a *Patrologia Latina*,⁸ mind a *Corpus Christianorum*⁹ kiadása 124 beszédet közöl, a 125.-et nem.

¹ Vanyó László átveszi Le Landais, M., „Deux années de prédication de S. Augustin.” In: *Études Augustiniennes*, Paris 5–95. c. tanulmányában kifejtett datálását.

² La Bonnardière, A.-M., *Recherches de chronologie augustinienne*, Paris 1965.

³ Berrouard, M.-F., „La date de Tractatus I-LIV in Iohannis Evangelium” de Saint Augustin.” In: *RechAug* 7 (1971) 105–168.

⁴ Wright, D. F., „The manuscripts of St. Augustine’s Tractatus in Evangelium Iohannis: A preliminary Survey and Check-list.” In: *RechAug* 8 (1972) 55–143.

⁵ Wyrwa, D., „Augustins geistliche Auslegung des Johannesevangeliums.” In: Oort, J. van – Wickert, U. (Hrsg.), *Christliche Exegese zwischen Nicaea und Chalcedon*, Kampen 1992, 186–187. o. 5. lábjegyzet.

⁶ Brown, P., *Szent Ágoston élete*. Fordította Sággy Marianne, Budapest 2003, 216, 330.

⁷ Simonetti, M., *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell’esegesi patristica*, Róma 1985, 352. o. 441. lábjegyzet: „La cronologia è molto discussa, oscillando fra il 410 e il 420.”

⁸ S. Aurelii Augustini Hipponensis episcopi *In Iohannis Evangelium tractatus CXXIV*. In: *Patrologia Latina*. Vol. XXXV.

⁹ Sancti Aurelii Augustini *In Iohannis Evangelium tractatus CXXIV*. Post Maurinos textum edendum curavit D. Rabdobus Willems O. S. B. (Corpus Christianorum Series Latina) Turnholti 1954.

Vanyó László jól emeli ki Ágoston művének sajátos jellegét, amikor ezeket a megállapításokat teszi: „Szent János evangéliuma a leginkább megfelelt Ágoston szellemi alkatának, a latinok közül sem előtte, sem utána nem kommentálta senki. A „doctor cordis” természetes vonzódással nyúlt a „szeretett tanítvány” evangéliumához, amely a legmélyebben tárja fel az Ige titkát, hisz szerzője a Mester kebelén nyugodott az utolsó vacsorán. ... A János-evangélium kifejezetten spirituális evangélium Ágoston szemében, mert a földi Jézus működésén keresztül az örök Igét jeleníti meg, az örök, szellemi lét magasságába emeli az emberi gondolkodást” (XII).

Valóban, Ágoston kommentárjának szembeötlő jellegzetessége, amely az egész értelmezésére rányomja bélyegét az, hogy az evangélium szerzőjének, Jánosnak középponti szerepet juttat a műben. Ágoston egyáltalán nem kételkedik abban, hogy a negyedik evangéliumot Jézus legkedvesebb tanítványa, János írta. Gyakran említi név szerint; pl. 122, 1; s azt a tényt is, hogy János Jézus kebelén nyugodott, pl. 61, 4, de legkifejezöbben a 16, 2-ben: „Mert ő János evangélista, aki minden tanítvány között az Úr keble fölött pihent, és bár az Úr mindet szeretete, mégis jobban kedvelte a többinél.” – *Ipsa est enim Iohannes evangelista, qui inter omnes discipulos super pectus Domini discumbat, et quem Dominus caritatem debens omnibus, tamen prae ceteris diligebat.* Az idézett mondatban együtt található az a két kifejezés, amelyekkel Ágoston János apostolra többször utal; pl. „a tanítvány, akit Jézus szeretett”: 61, 4; 113, 2; 119, 2; 124, 4 stb.; „a tanítvány, aki Jézus keblén pihent”: 1, 7; 18, 1; 20, 1; 36, 1 stb. Ágoston e ténynek misztikus jelentőséget tulajdonított, pl. 61, 5: „A keble által ugyan mi mást jelez, mint titkot?” – *Per sinum quippe quid significatur aliud quam secretum?* Am azt is elárulja, mit jelent e mondatban a ’titok’ szó: „Itt van bizony szívének öble: a bölcsesség titka.” – *Hic est utique pectoris sinus, sapientiae secretum.* Krisztus keble az igazságnak, Jézus bölcsességének és titkainak helyét szimbolizálja, ahonnan a szeretett tanítvány a fennkölt tudását merítette, – állapítja meg Dietmar Wyrwa.¹⁰

Ilyen értelmezés fényében nem meglepő, hogy Ágoston újra és újra visszakanyarodik az evangélium prológusához. Az utolsó vacsorán kapott tudás birtokában emelkedik fel János az Ige istenségéhez, elhagyva minden földit, a csillagokat, az angyali hierarchiakat: „Kezdetben volt az Ige, és az Ige Istennél volt, és Isten volt az Ige.” Ez az oka annak, hogy azon négy szimbolikus élőlényalak közül, amelyek Ezekielnél (Ez 1, 5–10) és a *Jelenések* könyvében (Jel 4, 6–7) jelennek meg, a sást Jánossal azonosítja. A négy evangélistának e négy élőlényvel való azonosítása már Irenaeusnál (140 k.–202?) megjelenik (*Adversus haereses* III, 11, 8), azonban másképpen: az ember Máté, a sas Márk, a bika Lukács, az oroszlán János. Ágoston átrendezi ezt a rendszert: az oroszlánt Mátéhoz, az embert Márkhoz, a bikát Lukácshoz, a sást Jánoshoz rendeli. A különböző változatok közül végül Jeromosé

¹⁰ Wyrwa 1992, 191.

vált általánosan elfogadottá: aki az embert Mátéhoz, az oroszánt Márkhoz, a bikát Lukácshoz, a sast Jánoshoz kötötte.¹¹ Iohannes Scotus Eriugena, akinek homiliája a János-evangélium prologusához ránk maradt, szintén a sassal azonosítja János evangélistát, és Ágoston hatása mutatkozik meg abban, hogy a sassal kapcsolatban Eriugena is a *spiritalis*¹² jelzőt alkalmazza, továbbá hogy a sas nála is rendkívül magasra emelkedik: *ultra omnia quae sunt et quae non sunt* – „mindenek fölé, amelyek vannak és amelyek nincsenek.”¹³

A prologus fennkölt kezdésével összhangban János, eltérően a szinoptikus evangéliumoktól, amelyek Jézus földi életére koncentrálnak, nemcsak Jézus megtestesülését, szenvedését és feltámadását hirdeti, hanem azt is, hogy megtestesülése előtt mi volt és mi maradt az Atyával egyenlő örök Ige. Főleg ez az evangélista beszél Jézus istenségéről, mégpedig azt mondja el, amit az utolsó vacsorán az Úr keblén nyugodva az Úrtól személyes ajándékként kapott (*Tract.* 36, 1). Ágoston azt a tényt, hogy amit egykor csendben magába szívott, evangéliumával nyilvánosan hirdeti, ezzel a feltűnő ellentéttel fejezi ki: „amit a szeretet által ivott, jó hírt hirdetve adja ki magából” – *quod amando biberat, evangelizando ructaret* (*Tract.* 20, 1). Ugyanígy a 36, 1-ben: „Azt adta ki magából, amit megivott ... amit titokban ivott, azt nyilvánosan kiadja magából.” *Hoc ructabat quod biberat ... quod in secreto bibit, in manifesto eructavit.* A *ructare* (böfög, kiböfög, kiad, előhoz, hirdet) ige a keresztény latinság sajátos szókészletébe tartozik.¹⁴ Ágoston tehát azt a feladatot tűzi ki maga elé a negyedik evangélium magyarázatában, hogy a jánosi Krisztus titkába behatoljon. Az a krisztológiai alapstruktúra, amelyet maga a János-evangélium közvetít, és amelyet Ágoston az evangélium magyarázatában előtérbe állít: a preegzisztenciális Krisztus inkarnációja. A prologus sok idézete közül kiemelkedik tíz hely, amelyben Ágoston a prologus első sorát: „Kezdetben volt az Ige, és az Ige Istennél volt, és Isten volt az Ige” a prologus 14. versével kombinálja: „És az Ige testté lett, és közöttünk lakozott”.¹⁵ Ágoston beszédei tehát János evangéliumához egyik legfontosabb forrását alkotják Ágoston krisztológiájának. Ez a tény olykor nem kap kellő hangsúlyt az Ágoston-szakirodalomban, például John M. Rist külön fejezetet szentel Ágoston exegézisének, de meg sem említi hatalmas János-kommentárját.¹⁶ Hubertus R. Drobner pedig beszámol az újabb Augustinus-kutatásról, külön alfejezetet szentel a *Bibliának és exegézisnek*, továbbá a *krisztológiának*, de János-evangélium kommentárjáról és a vele kapcsolatos szakirodalomról nem ejt

¹¹ Wyrwa 1992, 191, 22. lábjegyzet.

¹² Jeaneau, É. *Jean Scot, Homélie sur le prologue de Jean*, (Sources Chrésiennes 151) Paris 1969, 64–65.

¹³ Jeaneau 1969, 202.

¹⁴ Vö. Mohrmann, Chr., *Études sur le latin des chrétiens*, Vol. 2, SeL 87, 67, 124.

¹⁵ Wyrwa 1992, 199–200.

¹⁶ Rist, J. M., *Augustine. Ancient thought baptized*, Cambridge, 1996, 294–299.

szót.¹⁷ Manlio Simonetti Ágoston művét is tárgyalja, de csak azt emeli ki, hogy Ágoston a lelki típusú exegézist műveli, és több példát hoz fel e műből az allegorikusság értelmezésére.¹⁸

2. A fordítás nehéz munkáját Révészné Bartók Gertrud végezte el, mégpedig többnyire jól. Azért mondom, hogy „nehéz munkáját”, mert Ágoston latin szövege igen árnyalt, teli nyelvelméleti, filozófiai és teológiai eszmefuttatásokkal, amelyeknek magyarítása egyáltalán nem könnyű feladat.

2.1. Például az Istennel kapcsolatos beszédértésről így elmélkedik: „Az emberben magában is van egy szó, amely belül marad, bár hang jön ki a száján. Van egy szó, amely valóban lelkileg szól, az, amit a hangból értesz meg, de nem maga a hang. Ezt a szót mondom ki, amikor azt mondom, Isten. Milyen rövid az, amit mondtam, öt betű és két szótag! Valóban csak ennyi lenne az Isten, öt betű és két szótag? Vagy amennyire silány ez, annyira értékes, amit benne értünk? ... Mi az a szívedben, amikor valami élő, örök, mindenható, végtelen, mindenhol jelenlévő, mindenhol teljes, sehová sem bezárt létezőre gondolsz? Amikor erre gondolsz, ez az Istenről szóló ige a szívedben. Vajon ez az a hangzat, amely öt betűből és két szótagból áll?” (1, 8). Jó ez a fordítás, kellően pontos, de a magyar Isten szóhoz van igazítva. A latin *Isten* jelentésű szó ugyanis – *Deus* – négy betűből áll, és az eredetiben is ez áll, mégpedig háromszor: *quatuor litteras ... quatuor litterae ... quatuor litteris*, és a fordításban „öt” szerepel, háromszor is. Erre egy lábjegyzetben fel kellett volna hívni a figyelmet.

A következő részletben árnyalatbeli pontatlanságok vannak: „De az ostoba szívek esetleg még nem tudják befogadni ezt a fényt, mert vétkeik súlya terheli őket, úgyhogy nem láthatják meg. Ne gondolják azt, hogy a fény nem létezik, mert nem láthatják, ők ugyanis vétkeik miatt sötétek. És világosság a sötétben világít, de a sötétség nem fogadja be” (1, 19). A második mondat elején az eredetiben ez áll: *Non ideo cogitent quasi absentem esse lucem*, a végén pedig ez a többes számban használatos főnév: *tenebrae* – ’sötétség’, ezért a mondat fordítása így lenne pontosabb: „Ne azért gondolják azt, hogy távol van a fény, mert nem láthatják, hanem mert bűneik miatt ők maguk a sötétség.” A harmadik mondatról pedig a fordító nem vette észre, hogy az idézet a prológusból, de azt sem, hogy a *comprehenderunt* múlt idő, ezért helyesebb, ha idézőjelbe tesszük és így fordítjuk: „És a fény a sötétségben világít, de a sötétség nem fogadta be.” A *lux* főnevet mindhárom esetben *fénynek* kell fordítani, a *tenebrae* főnevet pedig mindkét esetben *sötétségnek*, mert mindkét szó terminus értékű.

¹⁷ Drobner, H. R., „Studying Augustine. An overview of recent research.” In: Dodaro, R., Lawlers, G. (eds), *Essays in honour of Gerald Bonner*, London and New York 2000, 23–25; 27–29.

¹⁸ Simonetti 1985, 352–354.

Az alábbi részletben is előfordul ez a helytelen eljárás, hogy az ismétlődő terminusokat szinonimákkal adja vissza: „Azok ugyanis, amik az imént hangzottak el, szeretett testvérek, Krisztus kimondhatatlan istenségéről szóltak, ami szóval szinte kifejezhetetlen. Ugyan ki fogja fel, hogy »kezdetben volt az Ige, és az Ige Istennél volt«? És ne értéktelenedjen el számodra az Ige neve a mindennapi szavak megszokása miatt: »És Isten volt az Ige.« Ez az Ige ugyanaz, akiről az előző napon sokat beszéltünk, és megadta az Úr, hogy valamit csak el tudtunk juttatni a szívetekhez. »Kezdetben volt az Ige.« Ugyanaz, ugyanolyan, így van, mindig így van, nem tud változni: azaz »van«. (2, 2). Ha pontosabban, azaz a latin eredetihez jobban ragaszkodva fordítjuk e részt, érthetőbb is lesz: „Az ugyanis, amit az imént mondtam, szeretett testvéreim, Krisztus kimondhatatlan (*ineffabili*) istenségéről szólt, és szinte kimondhatatlanul (*ineffabiliter*). Ki fogja ugyanis megérteni: »Kezdetben volt az Ige, és az Ige Istennél volt«? De ne kopjon meg számodra az Ige neve a mindennapi igék megszokása miatt. »Kezdetben volt az Ige.« Ez az Ige ugyanaz, amelyről a múlt vasárnap sokat beszéltünk. Bárcsak megadta volna az Úr, hogy annyi beszédünkkel valamit is a szívetekig vittünk volna. (*Et praestiterit Dominus, ut vel tantum loquendo aliquid ad corda vestra perduxerimus*). »Kezdetben volt az Ige. «Ugyanaz van, ugyanolyan módon van; ahogyan van, mindig úgy van; nem változhat: azaz van” (*Idipsum est, eodem modo est; sicut est, semper sic est; mutari non potest: hoc est est*) (2, 2).

A következő részletben szerkesztésbeli és stilisztikai pontatlanságok vannak: „Mert figyeljétek, szerettem, mennyire igazat mondok. Amikor János fogantott, de még inkább, amikor született, a Szentlélek azt jövendölte, hogy beteljesedik erről az emberről: »És – mondja – a Magasságbeli előfutára lesz, Illés lelkével és erejével.« Mi az, hogy »Illés lelkével és erejével«? Ugyanabban a Szentlélekben Illés helyén. Mert ami Illés a másodikban, az volt János az első eljövételkor. Tehát akkor János helyesen válaszolt magáról. Az Úr pedig képletesen mondta, hogy »János Illés«, ő pedig, amint mondtam, magáról mondta, »nem vagyok Illés«. Ha az előfutárság alakjára figyelsz, János maga Illés, mert ami ő az első eljövételkor, az lesz ez a másodiknál. Ha a tulajdon személyt kérdezed, János János, Illés Illés, az Úr tehát előképként mondta, hogy „ő Illés, János pedig helyesen mondta magáról, hogy „nem vagyok Illés” (4, 6).

E részlet pontosabb fordítása ez lehetne: „Figyeljétek csak meg, szerettem, mennyire igazat mondok. Amikor János fogantott, vagy inkább amikor született, erről az emberről a Szentlélek megjövendölte, hogy be kell teljesednie ennek: *A magasságosnak lesz az előfutára* – mondta – *Illés lelkével és kiválóságával*. De mi az, hogy *Illés lelkével és kiválóságával*? Illésként ugyanazon Szentlélekkel. Miért Illésként? Mert ami Illés a másodiknak lesz, az volt János az első eljövételnek. János tehát helyesen válaszolt, csak tulajdonképpeni értelemben. Mert az Úr képes értelemben mondta: *Illés maga János*; ő pedig, ahogy mondtam, tulajdonképpeni

értelemben: *Én nem vagyok Illés*. Ha az előfutár alakjára gondolsz, János maga Illés: ami ugyanis ő az első eljövettelnél volt, az lesz Illés a másodiknál. Ha tulajdonképpeni személy után érdeklődsz, akkor János János, Illés pedig Illés. Az Úr tehát az előképre helyesen monda: *Ő Illés*. János pedig helyesen mondta tulajdon személyére: *Nem vagyok Illés*. A fordítási problémát tehát az okozta, hogy a fordító nem ismerte fel a *figurate* (képes értelemben) és a *proprie* (tulajdonképpeni értelemben) retorikai terminus technikusokat.

Egy dogmatikailag jelentős részben az igemódot nézi el a fordító, s emiatt lesz suta a részlet fordítása: „Senki nem tulajdonítja magának, és mondja, hogy elveszi a világ bűneit. Most figyeljete, mely gőgösök ellen nyújtja ki János az ujját. Még nem születtek meg az eretnekek, és már rájuk mutattak. Azok ellen kiáltott akkor a folyóból, akik ellen most kiált az evangéliumból.” (4, 10). Helyesen: „Senki se követelje magának” (*nemo sibi arroget*; az *arroget* coniunctivus prohibitivus), „és mondja azt, hogy elveszi a világ bűneit. Nézzétek csak, milyen gőgösökre mutat ujjal János. Még meg sem születtek az eretnekek, és már rájuk mutatott. Azok ellen kiáltozott akkor a folyóból, akik ellen kiáltozik most az Evangéliumból.” Az utolsó mondatban a *kiáltozott* igével fordítottam, a *kiáltott* helyett, mert az eredetiben praeteritum imperfectum áll: *clamabat*, amely ismétlődő cselekvést is kifejezhet.

E fejezet utolsó mondata pedig azért lesz érthetetlen, mert a fordító nem ismeri fel a *frontem habere* kifejezés jelentését: „Mégis tudjátok meg, testvérek, hogy a kérdés megoldása által Donatus szektájának egyáltalán nem lenne szava a keresztség kegyelméről ott, ahol felhőket terítenek a járatlanok fölé, és hálókat feszítenek a repülő madaraknak, ha szert tettek is volna valamilyes látszatra, teljesen elállna a szavuk” (4, 16). A *frontem habere* kifejezés jelentése ’szerénynek lenni’, ha ilyen értelemben fordítjuk a mondat végét, értelmes lesz: „Mindazonáltal, testvérek, tudjátok meg, hogy e kérdés megoldása miatt Donatus szektájának egyáltalán nem lehetne szava a keresztség kegyelméről, miközben ködösítenek a tudatlanok előtt, vagyis hálókat feszítenek ki a röpködő madaraknak; ha szerénynek lennének, lakatot tennének a szájukra.”

2.2. Mint említettem a fordító, Révészné Bartók Gertrud általában jól oldotta meg fordítói feladatát. Jó példa erre a 15. beszéd 26. fejezete, Jézus és a szamariai asszony párbeszéde, amelyet így ültet át: „El fog jönni az óra, és most van, amikor az igaz imádkozók lélekben és igazságban fogják imádni az atyát. Mi azt imádjuk, akit ismerünk, ti azt imádjátok, akit nem ismertek, mert az üdvösség a zsidóktól van.” Sokat adott a zsidóknak, de ne tartsd amazokat rosszaknak! Azt a falat fogadd el, amelyikhez egy másik csatlakozott, hogy megbékélve a szegletköben, ami Krisztus, összekapcsolódjanak! Egy fal a zsidóktól van ugyanis, egy a pogányoktól, messze vannak egymástól a falak, de csak amíg össze nem kapcsolódnak a szegletköben. Az idegenek pedig vendégek voltak, és nem jogosultak Isten szövetségére. Tehát ennek értelmében mondta, hogy „mi azt imádjuk, akit ismerünk”. A zsidók sze-

mélyében hangzott el, de nem minden zsidóéban, nem a rossz zsidókéban, hanem amilyenekből az apostolok lettek, amilyenek a próféták voltak, amilyenek azok a szentek voltak, akik mindenüket eladták, és vagyonuk árát az apostolok lábához helyezték. Mert nem utasította el az Isten a népét, amelyet ismert.”

Lényegében jó ez a fordítás, pontos is, nem hagy ki semmit, legföljebb kisebb stiláris változtatásokat lehetne javasolni, például az *el fog jönni* helyett *eljön*, mert az eredetiben is jelen idő van: *venit*; a *veri adoratores* jelzős szerkezetet *igazi imádók* kifejezéssel lehetett volna visszaadni *igaz imádkozók* helyett; kétszer is szerepel a *rossz* minősítés, először a pogányokkal, másodszer a zsidókkal kapcsolatban: „Sokat adott a zsidóknak, de ne tartsd amazokat rosszakkal!” és „nem a rossz zsidókéban, hanem amilyenekből az apostolok lettek”. Az eredetiben mindkét helyen a *reprobis* melléknév szerepel, amelynek a szótári jelentése: elvetett, visszautasított, pl. pénz; keresztény szóhasználatban pedig, pl. Tertullianusnál: elvetett, kárhóztatott, ezért a *rossz* helyett lehetne *elvetett*, ti. Isten által. Így ugyanis a mondatok teológiai mondanivalója jobban érvényesülne. Ugyanilyen teológiai árnyalat siklik el az idézett rész utolsó mondatában: „Mert nem utasította el az Isten a népét, amelyet ismert.” Az *ismert* megfelelője az eredetiben *praescivit*: *előre ismert*, tehát ezzel Ágoston az isteni előretudást hangsúlyozza, tudatosan, mert a *Rómaiaknak* írt levélből idéz: *Non reputit Deus plebem suam, quam praescivit* (11, 1).

A szóban forgó 26. fejezet elején Ágoston idézi a *János-evangélium* 4, 22–23. versét, amely igen jellemző Ágoston idézési módjára: felcseréli a verseket, felcseréli a tagmondatokat, de a szóhasználata az idézett részletben kisebb eltérésektől eltekintve egyezik Jeromos *Vulgatájával*,¹⁹ pl. Ágoston: *Venit ergo hora*, Vulgata: *Sed venit hora*; Ágoston: *quoniam salus ex Iudaeis est*. Vulgata: *quia salus ex Iudaeis est*.²⁰

A szóban forgó mű előszavának utolsó bekezdéséből megtudjuk, hogy a „fordítás a *Patrologia Latina* 35; 1379–1976 szövege alapján készült, figyelembe véve azonban a Bibliothèque Augustinienne (Œuvres de Saint Augustin) M.-F. Berrouard által gondozott 71, 72, 73 köteteit (Desclée de Brouwer 1969, 1977, Études Augustiniennes 1988), amelyek az 1–53. beszédeket tartalmazzák” (XVI). A *Patrologia Latina* szövege 1844-ben jelent meg, tehát meglehetősen régi, ezért joggal merül fel a kérdés, nem lehetett volna egy újabb szövegkiadás alapján fordítani e nagy jelentőségű munkát. Bizony lehetett volna, mégpedig a fentebb már említett Willems-féle kiadás alapján, amely a *Corpus Christianorum* sorozatban 1954-ben jelent meg. Willems a kiadáshoz készített előszavában megállapítja, hogy a mű eredeti latin szövege a kódexekben elég jól megőrződött (*satis certo seruabatur*), ezért nem látszott szük-

¹⁹ Vö. Drobner 2000, 24.

²⁰ Vö. *Biblia Sacra iuxta Vulgatum Clementinam*, nova editio logicis partitionibus aliisque subsidiis ornata a Alberto Colunga, O. P. et Laurentio Turrado. Matriti 1994.

ségesnek, hogy a Maurinusok szövegét újra fölülvizsgálják (*iterum recognoscere non prorsus necessarium videbatur*). Annyit azonban megtett a kiadó, hogy az újabbban előkerült töredékekkel egyrészt bővítette a kritikai apparátust, másrészt e töredékek azt is bizonyították, hogy a Maurinusok kiadása kiváló.²¹

Pierre Courcelle a kötetről írt recenziójában meg is jegyzi: „Valóban, néhány részlet kivételével, a kritikai apparátus szigorúan a minimumra korlátozódik, és igen gyakran bizonytalan formában jelenik meg: *codices aliquot; quidam codices* (néhány kódex; bizonyos kódexek); kivételesen ritka, amikor a jelen kiadó eltér a Maurinusoktól (pl. 91. oldalon, nem ok nélkül). Az olvasónak talán csalódást okoz a kiadásnak ez a formája, mely nem ad családfát, és *Válogatott bibliográfiája* is igen szűkös.” A kiváló recenzens ezzel vigasztalja magát: „De valójában a kiadó nem ígért többet, mint amit adott. Hálásak lehetünk neki a *szentírási helyek* teljes indexéért, amellyel a kötet befejeződik.”²²

A mondottakból levonhatjuk azt a következtetést, hogy talán a fordító nem hibáztatható azért, hogy a *Patrologia Latina* szövege alapján fordította a művet, hiszen mindkét kiadás szövege – nagyon csekély kivételtől eltekintve – azonos. Ami azonban mégis figyelemreméltó a *Corpus Christianorum* szövegében, az a kritikai apparátus némi bővítése, a precíz interpunkció, és a szentírási idézetek pontos jelzése. Csekélynek tűnhetnek ezek az újítások, azonban a fordító munkáját nagyban segíthetik, ezért melegen ajánlható a fordító számára, hogy a továbbiakban ezt a kritikai kiadást is vegye figyelembe.

3. Összegezve megfigyeléseinket megállapíthatjuk, hogy Szent Ágoston *Beszédek Szent János evangéliumáról* I. kötete értékes munka, mert az I–XXX. beszédnek – kisebb árnyalati különbségektől eltekintve – hűen adja vissza gondolatait, és a magyarosság határain belül tükrözi Ágoston latin stílusát is, s ez nem kis teljesítmény, hiszen az olykor meglehetősen bonyolult és szubjektív.

Hiánypótló ez a fordítás, mert egy olyan területet tesz hozzáférhetővé magyar nyelven a szinte áttekinthetetlenül gazdag Ágoston-életműből, amely meghatározó jelentőségű Ágoston eszmei fejlődésében, teológiai és filozófiai látásmódjának kialakításában. Életének alakulását, megtérését jól megismerhette a magyar olvasó *Vallomások (Confessiones)* című munkájából, amelynek több megfelelő magyar fordítása is van. Bibliaértelmezésének elveihez és ezek révén a Bibliában fellelt igazságok hirdetésének eljárásaihoz közel kerülhet *A keresztény tanításról (De doctrina Christiana)* című művét olvasva, amelynek szintén több magyar fordítása forog közkézben. Ágoston dogmatikájába jó bepillantást kaphat *A Szentháromságról* című munkájából, amely az *Ókeresztény Írók* sorozat X. köteteként jelent meg 1985-ben. Történelemfilozófiáját is tanulmányozhatja *Isten városa (De civitate Dei)* című

²¹ Willems 1954, XI.

²² Courcelle, Pierre, *Revue des Études Latines* 33 (1955) 454.

monumentális munkájának 1–10. könyvében, amely magyarul két kötetben jelent meg 1942-ben, illetve 1943-ban. Ma pedig már az egész mű olvasható négy kötetben, hála a Kairosz Kiadónak. Ágoston bibliaértelmezése, *exegézise* a gyakorlatban azonban megfelelő fordítások hiányában hozzáférhetetlen volt Magyarországon, pedig Ágoston kezdettől fogva küszködött a *Szentírással*, és csak hosszú küzdelmek árán tudott közelébe férkőzni, ám amikor egyszerűségében is fölismerete mélységét, mindent belőle magyarázott.

Most ezt a hiányt részben pótolta Révészné Bartók Gertrud az I–XXX. beszéd magyar fordításának közreadásával. Azt kívánjuk, hogy legyen elég ideje és energiája beváltani ígérését, amelyet a *Bevezetéshez* csatolt utolsó jegyzetében így fogalmazott meg: „A könyv témájához tartozó szakirodalom-jegyzéket a *Beszédek Szent János evangéliumához* c. könyv zárókötetében fogjuk megjelentetni” (XVI).

TUDOMÁNYUNK
TÖRTÉNETE ÉS MŰHELYEI

AZ „EUTANÁZIA” MEGÍTÉLÉSE A KATOLIKUS EGYHÁZ TANÍTÁSÁBAN

HÁMORI ANTAL

Ebben a tanulmányban a katolikus egyház tanítása alapján szólok az „eutanázia”, az öngyilkosság, az öngyilkosságban közreműködés elfogadhatatlanságáról, a „túlbuzgó gyógyítás” elutasításáról, a „duplex effectus” elvéről, egyházi büntetőjogi reflexióval és világi jogi kitekintéssel.

Mindehhez, s az „eutanázia” fogalmi meghatározásához, a *Gaudium et Spes* kezdetű lelkipásztori konstitúció mellett különösen a II. János Pál pápasága (1978-2005) idején keletkezett dokumentumokat, A Katolikus Egyház Katekizmusát, az *Evangelium vitae* kezdetű enciklikát, az Egészségügyben Dolgozók Chartáját és Az élet kultúrájáért című körlevelet használok fel, amelyek a *Iura et bona* kezdetű nyilatkozatot is idézik.

I.

AZ „EUTANÁZIA”, AZ ÖNGYILKOSSÁG ÉS AZ ÖNGYILKOSSÁGBAN KÖZREMŰKÖDÉS ELFOGADHATATLANSÁGA

1. AZ „EUTANÁZIA” ELFOGADHATATLANSÁGA

A katolikus egyház tanítása¹ szerint az „eutanázia” erkölcsileg és jogilag *rossz* magatartás, a szándékos emberölés fajtája.² A *passzív* forma esetében a beteg életének

¹ Vö. 1983. évi *Codex Iuris Canonici* (CIC) 749-750., 752-754. kánonok; *Az Egyházi Törvénykönyv, A Codex Iuris Canonici hivatalos latin szövege magyar fordítással és magyarázattal*, Szerkesztette, fordította és a magyarázatot írta: Erdő Péter, Szent István Társulat, az Apostoli Szentzsékek Könyvkiadója (SZIT), Bp., 42001. (1248; ET) 555-558.; Erdő Péter, *Egyháztörvények* (Szent István kézikönyvek 7.), SZIT, Bp., 42005. (878) 397-399.

² Vö. pl. II. Vatikáni Zsinat, *Gaudium et Spes* kezdetű lelkipásztori konstitúció az Egyház és a mai világ viszonyáról, Róma, 1965. december 7., in *Acta Apostolicae Sedis* (AAS) 58 (1966) 1025-1115. (GS), 27. pont – a „bensőleg rossz” magatartások körében idézi: II. János Pál pápa, *Veritatis splendor* kezdetű enciklika a katolikus Egyház minden püspökének az Egyház erkölcsstanának néhány alapvető kérdéséről, 1993. augusztus 6., in AAS 85 (1993) 1133-1228.,

megmentésére kötelezett személy (orvos) nem fejt ki olyan tevékenységet (nem tanúsít olyan aktív magatartást), amelynek megtételére *reális* lehetősége van, és amely megakadályozza a halálos eredmény bekövetkezését.³

A II. Vatikáni Zsinat *Gaudium et Spes* kezdetű lelkipásztori konstitúciója 27. pontjában kimondja: „...minden, ami az élet ellen irányul: az emberölés bármely formája, a népirtás, az abortusz, az eutanázia és a szándékos öngyilkosság... mindezek és a hozzájuk hasonlók kétségtelenül szégyenletes gaztettek, s miközben tönkreteszik az emberi civilizációt, inkább az elkövetőiket szennyeznek be, mint azokat, akik elszenvedik a jogtalanságot, és a legnagyobb mértékben ellenkeznek a Teremtő tiszteletével.”

A II. János Pál pápa által törvényerővel kiadott⁴ *Katolikus Egyház Katekizmus*a értelmében: „Bármilyen legyen is indítéka vagy eszköze, a közvetlen eutanázia azt jelenti, hogy a fogyatékos, beteg vagy halál közelében lévő személyek életének véget vetnek. Ez erkölcsileg elfogadhatatlan. Ezért minden olyan cselekedet vagy mulasztás, amely akár önmagában, akár szándékosan halált okoz azért, hogy megszüntesse a fájdalmat, az emberi természet méltóságával és Teremtőjének, az élő Istennek tiszteletével súlyosan ellenkező gyilkosság. A téves ítélet, amelyet jóhiszeműen hozhat az ember, nem változtatja meg e mindig elítélendő és elkerülendő gyilkos tett természetét.”⁵

Pápai Megnyilatkozások (PM) XXIV., SZIT, Bp., 1993. 149 (fordította: Diós István; VS), 80. pont; *A Katolikus Egyház Katekizmus*a (1997. augusztus 15.), A latin mintakiadás fordítása, SZIT, Bp., 2002. 863 (fordította: Diós István; KEK), 2277., 2324. pont; II. János Pál pápa, *Evangelium vitae* kezdetű enciklika az élet védelméről, 1995. március 25., in AAS 87 (1995) 401-522., PM XXVI., SZIT, Bp., 1995. 152 (fordította: Diós István; EV), 57., 65. pont (vö. uo. 66. pont), 73-74. pont; Hittani Kongregáció, *Iura et bona* kezdetű nyilatkozat az eutanáziáról, 1980. május 5., in AAS 72 (1980) 542-552. (IB); Egészségügy Pápai Tanácsa, *Az Egészségügyben Dolgozók Chartája*, Vatikánváros, 1994., in *Római Dokumentumok IX. Az Egészségügy Pápai Tanácsa dokumentuma*, SZIT, Bp., 1998. 134 (fordította: Leszkovszky Gy. Pál; EDC; részletesen idézve az IB-t), 120., 147., 150. pontok; Magyar Katolikus Püspöki Konferencia, *Az élet kultúrájáért, A Magyar Katolikus Püspöki Konferencia körlevele a bioetika néhány kérdéséről*, Bp., 2003. (SZIT, 146; MKPK 2003. évi bioetikai körlevele), 68. pont (utalva az „eutanázia” szó jelentésváltozásaira), 71., 73-76. pontok (idézve az IB, az EV és az EDC „eutanázia”-definícióját), 78., 80., 95., 115-116. pontok. Vö. „öngyilkosság”: pl. KEK 2280-2283., 2325. pontok; EV 66-67. pont.

³ Vö. pl. MKPK 2003. évi bioetikai körlevele 68. pont („...Ha a halált közvetlenül mulasztás okozza, és a szándék a halál előidézésére irányul – még ha humanitárius szempontok vezérlik is a cselekvőt –, akkor a szó szoros értelmében vett eutanáziáról van szó. ...”).

⁴ Ld. *constitutio apostolica*: a KEK francia nyelvű kiadását 1992. október 11-én elrendelő, *Fidei depositum* kezdetű apostoli rendelkezés; *litterae apostolicae*: a KEK latin nyelvű kiadását 1997. augusztus 15-én elrendelő, *Laetamur magnopere* kezdetű apostoli levél. Vö. CIC 29. kánon. Vonatkozó irodalom: Erdő P., *Egyházjog*... 91-95.

⁵ Ld. KEK 2277. pont; 2324. pont: „A szándékos eutanázia, bármilyen legyen az indítéka vagy a módja, gyilkosság. Súlyosan ellenkezik az emberi személy méltóságával és Teremtője, az élő Isten tiszteletével.”

II. János Pál pápa az *Evangelium vitae* kezdetű enciklikájában azzal a tekintéllyel, amelyet Krisztus adott Péternek és utódainak, közösségben a katolikus Egyház Püspökeivel, megerősítette, hogy „az ártatlan emberi élet közvetlen és szándékos kioltása mindig súlyosan erkölcstelen”.⁶ Az enciklika megfogalmazásában: „...az eutanázián a szó szoros értelmében olyan cselekvést vagy mulasztást értünk, mely természete és a végrehajtó szándéka szerint halált okoz, azzal a céllal, hogy megszüntessen minden fájdalmat. »Az eutanázia tehát a szándékban és a használt módszerekben van.«⁷ A Szentatya összhangban Elődei tanításával és közösségben a katolikus Egyház Püspökeivel azt is megerősítette, hogy „az eutanázia Isten Törvényének súlyos megsértése, mert egy emberi személy szándékos megölése, ami erkölcsileg elfogadhatatlan.”⁸

„Még ha az eutanázia nem is abból ered, hogy valaki saját kényelme miatt nem gondoskodik a szenvedő megsegítéséről, mégis hamis jósnak kell tekintenünk, sőt a jószág súlyos »eltorzulásának«, mert az igazi könyörület megosztja a másik szenvedését, és nem pusztítja el azt, akinek kínjait nem tudja elviselni. Még romlottabb változata az eutanáziának, ha olyanok teszik – például szülők –, akiknek türelemmel és szeretettel kellene rokonuk mellett állniuk, vagy mint az orvosok, akiknek hivatásuknál fogva gyógyítaniuk kellene a beteget legsúlyosabb, végső állapotában is.”⁹

„Az eutanázia választása akkor a legsúlyosabb bűn, amikor emberlővé válik, mert olyan személlyel szemben követik el, aki semmiképpen sem kérte és semmi módon nem adta jelét, hogy elfogadja. Végül az önkényesség és az igazságtalanság akkor éri el a csúcspontját, amikor egyesek, orvosok vagy törvényhozók maguknak követelik annak meghatározását, hogy ki maradjon életben és kinek kell meghalnia. Így az Édenkert kísértése merül fel újra: olyan lenni, mint Isten »tudván a jót és a rosszat« (vö. Ter 3,5). De csak Istennek van hatalma életet adni és életet elvenni: »Én ölk és én keltek életre« (MTörv 32,39; vö. 2Kir 5,7; 1Sám 2,6). Isten a maga hatalmát mindig és egyedül bölcs és szeretetteljes terve szerint érvényesíti. Amikor az ember bitorolja ezt a hatalmat, ostoba és önző logika szolgálatában elkerülhetetlenül igazságtalanságot és halált okoz. Így a gyengébbek élete az erősebbek kezébe kerül; a társadalomból kivész az igazságosság iránti érzék, gyökerében kerül veszélybe a kölcsönös bizalom, mely a személyek közötti hiteles kapcsolatok alapja.”¹⁰

⁶ Ld. EV 57. pont. „E tanítást – mely azon íratlan törvényen alapszik, melyet az értelem viláosságával minden ember megtalál a saját szívében (vö. Róm 2,14-15) – megerősíti a Szentírás, folyamatosan továbbadja az Egyház Hagyománya és hirdeti a rendes és egyetemes Tanítóhivatal.” (ld. uo.).

⁷ Ld. uo. 65. pont.

⁸ Ld. uo. „E tanítás a természetes erkölcsi törvényen és a Szentíráson alapszik, az Egyház Hagyománya továbbadta, és tanítja a rendes és egyetemes Tanítóhivatal.” (ld. uo.).

⁹ Ld. uo. 66. pont.

¹⁰ Ld. uo.

Az enciklika azt is tartalmazza, hogy: „Az abortusz és az eutanázia” „olyan bűntettek, melyeket semmiféle emberi törvény nem törvényesíthet. Az ilyen jellegű törvények nem kötelezőek a lelkiismeretre, sőt azzal a súlyos kötelezettséggel járnak, hogy lelkiismereti alapon kell szembeszegülni velük. ... Ha tehát egy törvény természete szerint igazságtalan – pl. az abortuszt vagy az eutanáziát engedélyezi –, soha nem szabad alkalmazkodni hozzá, és nem szabad »részt venni egy ilyen törvényt támogató kampányban, sem rászavazni.«¹¹ „...A választás olykor fájdalmas, és megkövetelheti az embertől, hogy föláldozzon bizonyos állást vagy lemondjon az őt törvényesen megillető előmenetelről. ...”¹²

Az *Egészségügyi Dolgozók Lelkigondozásának Pápai Tanácsa az Egészségügyben Dolgozók Chartájában* – amely a *Hittani Kongregáció* jóváhagyásával került kiadásra – ugyancsak kimondja, hogy: „...Az eutanázia az emberölés egyik fajtája, amit semmilyen cél sem igazolhat. Eutanázia alatt olyan cselekedetet vagy mulasztást értünk, amely természeténél fogva vagy valakinek a szándéka szerint halált idéz elő, minden szenvedés kiküszöbölésének céljából. Az eutanázia vonatkozási pontjai ezért az akarat szándékában és az alkalmazott módszerekben keresendők. A terminális állapotban lévő betegek, abnormális csecsemők, elmebetegek, öregek és gyógyíthatatlan betegségben szenvedők fájdalma és szenvedése által keltett szánalom nem teszi jogosulttá a direkt eutanázia semmilyen (sem aktív, sem passzív) formáját sem. Ebben nem betegnek nyújtandó segítségről, hanem valakinek a szándékos megöléséről lenne szó.”¹³

„Az eutanázia felborítja az orvos–beteg viszonyt. A betegek részéről azért, mert úgy viszonyulnak az orvoshoz, mint olyasvalakihez, aki a halált hozhatja a számukra. Az orvosok részéről azért, mert többé nem abszolút módon az életet garantálják: a betegek félni fognak, hogy az orvos halálukat okozhatja. Az orvos–beteg viszony az élet felé irányuló bizalmi viszony és meg kell maradnia ezen a vonalon.”¹⁴

„Az eutanázia »bűncselekmény«, amelyben az egészségügyben dolgozók, akik mindig és kizárólagosan csak az élet őrei, semmilyen módon sem működhetnek közre. Az orvostudomány szempontjából »a megadás hátralépését« jelenti, »egyszermind a haldokló személyi méltóságának megsértését«. Az, hogy az eutanáziát a »halálnak az abortusz melletti másik kikötőjeként« festettük le, az élet iránti hatékony, fenntartás nélküli hűségre szóló »drámai felhívásként« értendő.”¹⁵

¹¹ Ld. uo. 73. pont.

¹² Ld. uo. 74. pont.

¹³ Ld. EDC 147. pont. Vö. uo. 120. pont: „...Az élelem és folyadék adagolása, még mesterségesen is, része a betegeket mindig megillető normális kezelésnek, ha ez nem terhes számukra: jogtalan beszüntetésük egyenlő lehet a szó szoros értelmében vett eutanáziával.”

¹⁴ Ld. uo. 150. pont.

¹⁵ Ld. uo.

2. AZ ÖNGYILKOSSÁG ÉS AZ ÖNGYILKOSSÁGBAN KÖZREMŰKÖDÉS ELFOGADHATATLANSÁGA

A *Katolikus Egyház Katekizmusa* az öngyilkosság vonatkozásában a következőket tartalmazza: „Mindenki felelős a saját életéért Isten előtt, aki azt neki adta. Ő az élet szuverén Ura. A mi feladatunk, hogy hálával elfogadjuk és megőrizzük az ő dicsőségére és lelkünk üdvösségére. Az Isten által ránk bízott élet kezelői, de nem birtokosai vagyunk. Nem rendelkezünk vele.”¹⁶

„Az öngyilkosság ellenkezik az emberi lénynek azzal a természetes törekvésével, hogy megőrizze és továbbadja az életet. Súlyosan ellenkezik a helyes önszeretettel is. Ugyanakkor sérti a felebaráti szeretetet is, mert jogtalanul megszakítja a szolidaritás kapcsolatát a családi, nemzeti és emberi közösségekkel, melyekkel szemben kötelességeink vannak. Az öngyilkosság ellenkezik az élő Isten szeretetével.”¹⁷

„Ha azzal a céllal követik el, hogy példaként szolgáljon, mégpedig az ifjúság számára, az öngyilkosság a botránkoztatással súlyosbodik. Az öngyilkosságban való önkéntes együttműködés ellenkezik az erkölcsi törvénnyel. Súlyos pszichés zavarok, a megpróbáltatástól, szenvedéstől vagy kínzástól való szorongás vagy félelem csökkenthetik az öngyilkos erkölcsi felelősségét.”¹⁸

„Nem kell elveszítenünk a reményt az öngyilkosok örök üdvösségének kérdésében. Isten olyan utakon, melyeket csak ő ismer, alkalmat adhat nekik az üdvösséges bűnbánatra. Az Egyház imádkozik azokért, akik öngyilkosságot követtek el.”¹⁹

Az *Evangelium vitae* kezdetű enciklikában pedig az alábbiakat olvashatjuk: „Az öngyilkosság, éppúgy mint a gyilkosság, erkölcsileg mindig elfogadhatatlan. Az Egyház hagyománya mindig elutasította, mint súlyosan rossz döntést. Jóllehet bizonyos pszichés állapotok, kulturális és szociális feltételek a szubjektív felelősség csökkentésével vagy kioltásával oda vezethetnek, hogy végrehajtanak egy olyan tettet, amely alapjában ellenkezik az életösztönnel; az *öngyilkosság* tárgyilagosan nézve súlyos erkölcsi rossz, mert elutasítja az önszeretetet, a szeretet és az igazságosság kötelességeit a felebarátokkal, a közösségekkel és a társadalom egészével szemben. A legmélyén elveti Isten abszolút uralmát az élet és a halál fölött, melyet az ószövetségi bölcs imája így fejez ki: »Nálad van az élet és a halál hatalma, leviszel az alvilág kapuihoz és visszahozol onnét« (Bölcs 16,13; vö. Tób 13,2).”²⁰

„Megosztani valakivel öngyilkos szándékát és segíteni őt az úgynevezett »segített öngyilkosságban« (suicidium adiutum) azt jelenti, hogy bűntárs, olykor fő

¹⁶ Ld. KEK 2280. pont.

¹⁷ Ld. uo. 2281. pont.

¹⁸ Ld. uo. 2282. pont.

¹⁹ Ld. uo. 2283. pont. Vö. uo. 2325. pont: „Az öngyilkosság súlyosan ellenkezik az igazságossággal, a reménnyel és a szeretettel. Az ötödik parancsolat tiltja.”.

²⁰ Ld. EV 66. pont.

cselekvő lesz az ember egy olyan igazságtalan cselekedetben, melyet semmi módon nem lehet igazolni, még akkor sem, ha kérték. »Nem szabad – írja Szent Ágoston meglepő aktualitással – mást megölni: akkor sem, ha akarja, akkor sem, ha kéri, s már nem maradhat életben... és segítséget kér ahhoz, hogy a lélek el tudjon szakadni a testtől.«²¹

II.

A „TÚLBUZGÓ GYÓGYÍTÁS” ELUTASÍTÁSA

A „*túlbugzó gyógyítás*” („terápiás túlbugzóság”) elutasítása, a beteg állapotának figyelembevételével rendkívülinek, aránytalannak, *túlságosan* terhesnek, haszontalannak minősülő orvosi kezelésekről, beavatkozásokról való lemondás, a közeli és elháríthatatlan, a beavatkozások abbahagyásától függetlenül halállal járó betegség *természetes* lefolyását lehetővé tevő, megfelelő fájdalomcsillapító kezelést biztosító eljárás (a beteg ápolása és az élet *természetes* befejeződésének elfogadása) nem tartozik az „eutanázia” (a rossz) fogalmi körébe.²²

A *Katolikus Egyház Katekizmusa* értelmében indokolt lehet a költséges, veszélyes, rendkívüli vagy a várt eredményekhez képest aránytalan orvosi beavatkozások abbahagyása.²³ „Ilyen esetben a »túlbugzó gyógyítás« visszautasításáról van szó. Nem ölni akarnak, hanem elfogadják a föltartóztathatatlan halált. A döntéseket a betegnek kell meghoznia, ha alkalmas (competens) és képes (capax) rá, egyébként a jogilag illetékeseknek, mindenkor tiszteletben tartva a beteg ésszerű akaratát és törvényes érdekeit.»²⁴

Az *Evangelium vitae* kezdetű enciklika megfogalmazásában: különbözik az „eutanázia”-tól „a döntés, amellyel valaki elutasítja az úgynevezett »túlbugzó gyógyítást«, azaz olyan orvosi beavatkozásokat, amelyek nem felelnek meg a beteg állapotának, akár mert nincsenek arányban a várható eredménnyel, akár mert túlságosan nagy terhet jelentenek a betegnek és családjának. Ezekben a helyzetekben, amikor közeli és elháríthatatlan halál várható, tudatosan »el lehet utasítani olyan beavatkozásokat, melyek csak egy pislákoló és kínos élet megnyújtását hoznák, anélkül azonban, hogy megszakítanák az ilyen állapotban normálisnak tekintett eljárásokat.« Kétségtelenül fönnáll az erkölcsi kötelesség, hogy az ember gyógyítsa és gyógyíttassa önmagát, de e kötelezettséget a konkrét helyzetekhez kell mérni;

²¹ Ld. uo. Vö. uo. 67. pont.

²² Vö. pl. KEK 2278. pont; EV 65. pont; EDC 64-65., 119-124. pontok; MKPK 2003. évi bioetikai körlevele 68., 79., 89. pontok.

²³ Ld. KEK 2278. pont.

²⁴ Ld. uo.

tehát mérlegelni kell, hogy a rendelkezésre álló gyógyítási lehetőségek tárgyilagosan arányban állnak-e a várható gyógyulással. A rendkívüli vagy aránytalan beavatkozásokról való lemondás nem azonos az öngyilkossággal vagy az eutanáziával; sokkal inkább az emberi állapot elfogadása a halál színe előtt.²⁵

„A mai orvoslásban különös jelentősége van az ún. »csillapító kúrának«, melyeknek az a rendeltetése, hogy elviselhetőbbé tegyék a fájdalmat a betegség utolsó szakaszában és a betegnek megfelelő emberi környezete legyen. Itt többek között az a probléma merül föl, hogy megengedhető-e bizonyos kábító és nyugtató szerek adása a fájdalom enyhítésére olyan esetekben, amikor az élet megrövidítésének veszélyével járnak. Dicséretre méltó ugyan az, aki tudatosan elutasítva a kábítást, vállalja a szenvedést azért, hogy megőrizze világos tudatát, vagy hogy mint hívő tudatosan részesedjék Krisztus szenvedéseiből, de az ilyen »hősies« magatartásra nem kötelezhető mindenki. Már XII. Pius tanította, hogy megengedett narkotikummal csillapítani a fájdalmat akkor is, ha ez korlátozza a tudatot és megrövidíti az életet, »föltéve, hogy az adott helyzetben más eszköz már nincs, s nem akadályozza meg más erkölcsi és vallási köteleességek teljesítését«. Ebben az esetben ugyanis a halált nem akarják és nem keresik, annak ellenére, hogy értelmes megfontolással látható a kockázata: egyszerűen hatékonyan akarják csillapítani a fájdalmat olyan szerek alkalmazásával, melyeket az orvostudomány rendelkezésre bocsát. Mindazonáltal »súlyos indok nélkül nem szabad megfosztani a beteget öntudatától«: a halálhoz közeledve az embereknek olyan állapotban kell lenniük, hogy eleget tehessenek erkölcsi és családi kötelezettségeiknek, s mindenekelőtt teljes tudattal tudjanak fölkészülni a végső találkozásra Istennel.»²⁶

Az *Egészségügyben Dolgozók Chartája A méltóságteljes halál* cím alatt az alábbiakat foglalja magában: „A terminális állapotban lévő betegnél úgy határozható meg közelebbről az élethez való jog, mint »a teljes nyugalomban, emberi és keresztény méltósággal megélt halál joga«. Ezt nem lehet úgy értelmezni, mintha hatalmunk lenne arra, hogy az ember megölje magát vagy hogy erre másokat felhatalmazzon, hanem hogy emberi és keresztény módon tapasztalja meg a halált és ne meneküljön előle »bármilyen áron«. Manapság ezt a jogot kifejezetten kifejezésre juttatják az emberek, azért, hogy megvédjék magukat haláluk pillanatában »az olyan technikák alkalmazásától, amelyek a visszaélés lehetőségével járnak.«²⁷

„A mai orvostudomány ténylegesen rendelkezik olyan módszerekkel, amelyek mesterségesen késleltethetik a halált, anélkül, hogy bármilyen reális előnye is származnék a betegnek. További súlyos szenvedés árán pusztán csak életben tartunk valakit vagy egy időre meghosszabbítjuk az életét. Ez az úgynevezett »terápiás macacosság

²⁵ Ld. EV 65. pont.

²⁶ Ld. uo.

²⁷ Ld. EDC 119. pont.

(túlbuzgó kezelés)«, ami »olyan módszerek alkalmazásából áll, amelyek különösen kimerítőek és fájdalmasak a betegek számára és valójában mesterségesen meghozszabított haldoklásra ítélik őket«. Ez ellentétes a haldokló személy méltóságával és azzal az erkölcsi kötelezettséggel, hogy elfogadjuk a halált és hagyjuk végül a maga útján lezajlani. »A halál az emberi élet elkerülhetetlen ténye«: nem lehet értelmetlenül késleltetni, menekülve előle mindenáron.”²⁸

„Annak tudatában, hogy »nem az élet urai, sem a halál legyőzői«, az egészségügyben dolgozóknak a módszerek közül »megfelelően, vagyis a betegekkel kapcsolatot tartva és reális állapotukhoz alkalmazkodva kell választaniuk«. Itt alkalmazniuk kell a »megfelelő gondozás« – már idézett – elvét, amely pontosabban a következőképpen fogalmazható meg: »Amikor közeli és az alkalmazott eljárások ellenére elháríthatatlan halál várható, lelkiismeretben megengedhető az a döntés, hogy elutasítunk minden olyan beavatkozást, amelyek csak egy pislákoló és kínos élet megnyújtását hoznák. Nem szabad azonban abbahagyni az ilyen állapotban normálisnak tekintett eljárásokat. Ezért az orvosoknak nem kell nyugtalankodniuk, nem arról van szó, hogy elmulasztották volna, hogy segítsenek a veszélyben forgó emberen.« Az élelem és folyadék adagolása, még mesterségesen is, része a beteget mindig megillető normális kezelésnek, ha ez nem terhes számukra: jogtalan beszüntetésük egyenlő lehet a szó szoros értelmében vett eutanáziával.”²⁹

„Nem az orvosokra és munkatársaikra tartozó kérdés, hogy döntsenek egyéni életéről vagy haláláról. Egyszerűen arról van szó, hogy orvosként »fel kell tenniük a kérdést és döntenüik kell szakértelmük és lelkiismeretük szerint a rájuk bízott beteg életének és haldoklásának tiszteletteljes gondozásának tekintetében. Ez a felelősség nem jelenti mindig és minden esetben minden eszköz igénybevételét. Le is mondhatnak bizonyos módszerekről, hogy utat nyissanak az élethez hozzá tartozó halál békés és keresztény elfogadásának. Ez tiszteletet is jelent az ilyen módszerek alkalmazását elutasító beteg kívánságával szemben.«”³⁰

²⁸ Ld. uo.

²⁹ Ld. uo. 120. pont.

³⁰ Ld. uo. 121. pont. Vö. „Cor Unum” Pápai Tanács, *Dans le cadre kezdetű dokumentum a súlyos betegekkel és a haldoklókkal kapcsolatos etikai kérdésekről*, 1981. július 27., in *Enchiridion Vaticanum* 7, 1234-1281. („A földi élet alapvető, de nem abszolút jó. Ezért a valamely személy életben tartására irányuló kötelezettség határait közelebből meg kell határozni. A már körvonalazott különbség az »arányos« módszerek – amelyeket sohasem hagyhatunk el, hogy ne siettessük vagy okozzuk a halált – és az »aránytalan« módszerek között – amelyeket el lehet, és hogy ne essünk bele a terápiás macacsságba (túlbuzgó gyógykezelésbe), el kell hagynunk – döntő erkölcsi kritérium ezeknek a határoknak a közelebbi meghatározásában. Az egészségügy munkatársa itt jelentőségteljes és biztató útmutatást talál a felelősségére bízott bonyolult esetek megoldásához. Különösen az állandó, maradandó kómás esetekre, rossz kórjóslatú daganatos kórállapotokra gondolunk, a súlyos állapotú és az élet végső szakaszában lévő öregekre.” – uo.).

A Charta a *fájdalomcsillapítók* alkalmazásával kapcsolatban tartalmazza, hogy ezek a – végstádiumban lévő betegekben alkalmazott – gyógyszerek, „minthogy segítenek kevésbé drámaivá tenni a betegség lefolyását, hozzájárulnak a halál humanizálásához és elfogadásához. Ez azonban nem jelent általános magatartási normát. »Hősies magatartásra« nem lehet mindenkit kötelezni. És ezenkívül »a fájdalom« nagyon gyakran »csökkenti« a személy »erkölcsi erejét«: a szenvedés »súlyosbítja a gyöngeség és fizikai kimerültség állapotát, gátolva a szellem lendületét és ahelyett, hogy támogatná, gyengíti az erkölcsi erőt. A fájdalom elfojtása ezzel szemben testi és pszichikai enyhülést hoz, könnyebbé teszi az imádságot és képessé teszi az embert arra, hogy nagyobblelkűen adja oda magát.« »Az emberi és keresztény okosság a legtöbb beteg esetében ajánlja a fájdalmat enyhítő vagy elfojtó gyógyszerek alkalmazását, még akkor is, ha ez tompultságot okoz vagy csökkenti a tudat tisztaságát. Azokra vonatkozólag, akik már nem képesek kifejezni kívánságaikat, ésszerűen föltételezhető, hogy kérnek fájdalomcsillapítókat, és ezek adhatók nekik az orvosi előírás szerint.« Nem problémamentes azonban a fájdalomcsillapítók alkalmazása haldoklókon.»³¹

„Először, alkalmazásuk lehet, hogy nemcsak enyhíti a fájdalmat, hanem sietteti is a halált. Ha »ésszerű okok« úgy kívánják, »meg van engedve kábító fájdalomcsillapítók mérsékelt alkalmazása, amelyek enyhítik a fájdalmat, de siettetik a halált is«. Ebben az esetben »a halált nem akarjuk és nem keressük, annak ellenére, hogy értelmes megfontolással látható a kockázata: egyszerűen hatékonyan akarjuk csillapítani a fájdalmat olyan szerek alkalmazásával, amilyeneket az orvostudomány rendelkezésünkre bocsát.«³²

„Annak is fennáll a lehetősége, hogy a fájdalomcsillapítók öntudatlanságot idéznek elő a haldokló személyben. Ez az alkalmazás különleges megfontolást igényel. »Komoly ok nélkül nem szabad megfosztani öntudatától a haldoklót.« Olykor a beteg öntudatát csökkentő kábítószeres rendszeres alkalmazása palástolja az egészségügyben dolgozóknak azt a gyakran nem tudatos kívánságát, hogy hagyják abba a haldokló beteggel való kapcsolattartást. Ebben az esetben nem annyira a beteg szenvedésének enyhítése az, amit keresnek, mint inkább a szolgálatban lévők kényelme. A haldoklót, emberhez nem méltó öntudatlan állapotba hozva, megfosztjuk attól a lehetőségtől, hogy »átélje saját halálát«. Ezért »valóban siralmas gyakorlat« csak azzal a céllal alkalmazni a kábítószereket, hogy a haldoklót megfosszuk a tudatos végtől. Más a helyzet, ha klinikailag komolyan indokolt a fájdalomcsillapítók alkalmazása, mint heves és elviselhetetlen fájdalom esetén. Ebben az esetben bizonyos feltételek mellett megengedett az érzéstelenítő

³¹ Ld. EDC 122. pont.

³² Ld. uo. 123. pont.

szer: ha a haldoklók teljesítették vagy még teljesíthetik erkölcsi, családi és vallási kötelezettségeiket.”³³

A Magyar Katolikus Püspöki Konferencia a 2003. évben, *Az élet kultúrájáért* címmel kibocsátott, a bioetika néhány kérdéséről szóló hiteles tanítóhivatali megnyilatkozásában,³⁴ amelyben részletesen foglalkozik az „eutanázia” problémájával,³⁵ szintén rögzíti: „...nem beszélhetünk eutanáziáról akkor, amikor olyan kezelések vagy beavatkozások befejezéséről van szó, amelyek a beteg állapotának figyelembevételével aránytalanul bizonyulnak. Ebben az esetben a halál elkerülhetetlenül és az abba hagyástól függetlenül is bekövetkezik. Itt a kúra folytatása terápiás túlbuzgóságnak bizonyulna. Ez utóbbi kifejezés olyan orvosi beavatkozásokhoz való makacs ragaszkodást jelöl, amelyek nemcsak nem javítják a beteg állapotát, hanem egyenesen rosszabbá is teszik az ember életminőségét, vagy a gyötrelmes létállapotot hosszabbítják meg. A kifejezés meghatározó kulcskifejezései a következők: ragaszkodás, a hasznosság hiánya, és a súlyosság – teher – nehézség. A »makacs kitartás« szó az erőfeszítés és a belőle származó eredmények közötti arányon kívül hangsúlyozza az orvosi beavatkozások hasznosságának hiányát, ez utóbbiak terhes voltát, ami a beteggel szemben agresszív orvosi magatartást jelent. Ez a magatartás ellene mond a béke argumentumának, amely az eutanáziával szemben is alkalmazható. ... Ha a halált nem közvetlenül akarják, hanem az olyan kórkép következménye, amellyel kapcsolatban minden rendelkezésünkre álló eszköz aránytalanul terhes lenne, akkor nem beszélhetünk passzív eutanáziáról.”³⁶

A körlevél azt is kimondja, hogy: „Klinikai értelemben előfordulhatnak olyan esetek, amikor eltérnek vagy megengednek bizonyos orvosi beavatkozásokat, amelyek elkerülhetetlenül, de nem szándékosan idézik elő a beteg halálát (bizonyos gyógyszerek alkalmazása, terhes kezelések abba hagyása olyan esetekben, ahol hitelt érdemlően megbizonyosodtak arról, hogy az öntudat már nem térhet vissza). Ezeket az eseteket régebben a passzív vagy indirekt eutanáziaként értékelték,

³³ Ld. uo. 124. pont.

³⁴ Ld. CIC 753. kánon. E megnyilatkozás nem önálló, nem új tanítást tartalmaz, hanem instrukció jelleggel foglalja össze a bioetika aktuális kérdéseit. A körlevelet a Konferencia püspök tagjai egyhangúan fogadták el, ezért azt az „*Apostolos suos*” kezdetű motu proprio rendelkezése alapján az Apostoli Szentszéknek nem kellett felülvizsgálnia [1998. május 21., IV. 1-2., in AAS 90 (1998) 657]. Vö. CIC 212. kánon 1. §, 747-748., 754. kánonok.

³⁵ Ld. MKPK 2003. évi bioetikai körlevele 68-120. pontok. A körlevél célja, hogy az élet védelmét eredményező szemléletváltáshoz – a hit tanítása útján – hozzájáruljon (ld. uo. 2. pont). E küldetést különösen azon élet elleni támadások teszik aktuálissá, amelyek a leggyengébbek és a legvédtelenebbek, a legkiszolgáltatottabbak – a születő gyermekek és a haldokló betegek – élete ellen irányulnak (vö. uo. 4-6., 12., 14. pontok, és EV 7-28. pontok).

³⁶ Ld. MKPK 2003. évi bioetikai körlevele 68. pont.

melyek egyáltalán nem tekinthetők eutanáziának, hanem az emberi körülmény egyszerű elfogadásának.³⁷

„Az egészségügyben dolgozóknak hivatásukhoz híven tartózkodniuk kell a terápiás túlbuzgóság minden formájától, és megfelelő ellátást (táplálás, folyadékellátás, a felfekvések kezelése, fájdalomcsillapítás) kell biztosítaniuk még a terminális állapotú betegek számára is, amely nélkül a halál sokkal több szenvedéssel járna, és emberhez méltatlan körülmények között következne be.”³⁸

A „túlbuzgó gyógyítás” elutasítása szempontjából az *arányosság* azt jelenti, hogy a beteg olyan mértékben kell orvosilag beavatkozni, amennyire az egészségének hasznára válik, sem jobban, sem kevésbé. Ezt a személy teljességét szem előtt tartva kell mérlegelni, figyelembe véve a betegség előre haladott állapotát, a beavatkozástól várható eredmények és a vele járó kockázat arányát.³⁹

Az *Egészségügyben Dolgozók Chartája az arányosság és a teljesség elvéről* a következőket foglalja magában: „Az egészségügyben dolgozóknak sohasem szabad abbahagyniuk a kezelést azért, mert nem tudnak gyógyulást elérni. Kötelesek alkalmazni minden »arányos« gyógymódot, de nem kötelesek »aránytalan« gyógymódok alkalmazására. Adott beteg körülményei szempontjából azokat a gyógymódokat kell rendesnek (arányosnak) tekintenünk, amelyeknél kellő arány áll fenn a használt eszközök és a szándékolt cél között. Ahol nincs meg ez az arány, a gyógymód rendkívülinek tekintendő. Annak megállapítására és igazolására, hogy az adott konkrét esetben megvan-e a kellő arány, »a gyógyeljárásokat megfelelően kell értékelni, összehasonlítva a várható eredménnyel a kezelés jellegét, a vele járó nehézség és kockázat mértékét, a szükséges költségeket és az alkalmazás lehetőségét, számításba véve a betegek körülményeit valamint fizikai és erkölcsi erejüket.«⁴⁰

„A kezelés arányosságának itt megfogalmazott elve az alábbiakban határozható meg közelebről:

– »Más gyógymód híján megengedett, a beteg beleegyezésével, az orvostudomány legújabb módszereit alkalmazni, még akkor is, ha azok még csak kísérleti stádiumban vannak és nem nélkülözik a kockázat bizonyos elemeit.«

– »Meg szabad szakítani az ilyen módszerek alkalmazását, amikor az eredmények nem igazolják a beléjük vetett reményt,« mert nincs meg többé a kellő arány »az eszközök és személyzet ráfordítása« és »a várható eredmények« között vagy mivel »az alkalmazott eljárás a beteget az elérhető eredménynél nagyobb mértékű szenvedésnek és kellemetlenségnek teszi ki.«

³⁷ Ld. uo. 79. pont.

³⁸ Ld. uo. 89. pont.

³⁹ Vö. EDC 64-65. pont. Ld. Lucas Lucas, Ramón, *A bioetikáról mindenkinek*, Új Ember K., Bp., 2007. (186; fordította: Benkóczy Szabolcs; a fordítás alapjául szolgáló mű: Bioetica per tutti, Milano, 2002, Edizioni San Paolo) 25-29., 157-161., 163-170.

⁴⁰ Ld. EDC 64. pont.

– »Mindig szabad megelégedni az orvostudomány által széles körben használt eljárásokkal. Senki sem kötelezhető arra, hogy olyan jellegű gyógymódot alkalmazzon, amely jöllehet már egyes helyeken használatban van, azonban veszélyeit még nem küszöbölték ki vagy a beteg számára túl nagy terhet jelent.« Ennek visszautasítása »nem egyenértékű az öngyilkossággal.« Inkább »egyszerűen az emberi állapot elfogadását« jelzi vagy »azt a kívánságot, hogy ne alkalmazzunk a várható eredményhez képest aránytalanul veszélyes gyógymódot, illetve azt az óhaját, hogy ne rójunk túl nagy terhet a beteg családjára vagy a társadalomra.«⁴¹

Megemlítendő, hogy a profán bioetikai és jogi irodalomban, forrásokban vannak, akik az „eutanáziát”-t annak „jó”-, „kegyes”-jelentése miatt – mint „passzív eutanáziát”-t – vonatkoztatják a „túlbugzó gyógyítás” („terápiás túlbugzóság”) elutasítására, szintén megengedettnek tartva azt. Egyes vélemények szerint a „rendkívüli, aránytalan eszközök” visszautasítása a „passzív eutanáziát” fogalmi körébe tartozik, „a kérésre végzett passzív eutanáziát az életfenntartó, életmentő ellátás visszautasítása» nevet viseli”, „az életfenntartó kezelés visszautasításához való jog elismerése az önkéntes passzív eutanáziát megengedését jelenti”, „a passzív eutanáziát (a visszautasítási jog) ...”; ezekben az esetekben a szerzők a „passzív eutanáziát” ennyiben nem, illetve ennyiben sem tekintik erkölcsileg, s jogilag rossz magatartásnak.⁴²

⁴¹ Ld. uo. 65. pont. Vö. uo. 120. pont.

⁴² Vö. pl. Blasszauer Béla, *Orvosi etika*, Medicina K., Bp., ²1999. (259) 163. (171-179.); Blasszauer Béla, *Eutanázia*, Medicina K., Bp., 1997. (281) 36-37.; Blasszauer Béla, *Eutanázia*, in *Valóság* 35 (1992/3) 106. (105-110.); Blasszauer Béla, *Eutanázia*, in *Lege Artis Medicinae* 1 (1991/11-12) 756. (754-759.); Blasszauer Béla, *Eutanázia: érvek és ellenérvek*, in *Valóság* 23 (1980/4) 61. (61-73.); Gyöngyösi Zoltán, *Az élet és test feletti rendelkezések joga*, HVG-ORAC K., Bp., 2002. (478) 187. (vö. uo. 187-188.); Tóth Gábor Attila, *Az emberi méltósághoz való jog és az élethez való jog*, in *Emberi jogok*, Szerkesztette: Halmai Gábor és Tóth Gábor Attila, Osiris K., Bp., 2003. (919) 351., 359. (255-361.); Tóth Gábor Attila, *Eutanázia – az önrendelkezési jog táguló határai*, in *Társadalmi Szemle* 52 (1997/1) 58. (52-61.); Tóth Gábor Attila, *Eutanázia – döntés előtt*, in *Világosság* 36 (1995/7) 61. (51-64.); továbbá: Holló András alkotmánybírónak a 22/2003. (IV. 28.) AB határozathoz fűzött párhuzamos indokolása és különvéleménye, amelyhez Kukorelli István alkotmánybíró csatlakozott (I. 2., II. 2-3. pontok), illetőleg uo. Bihari Mihály alkotmánybíró különvéleménye (II. 2. pont). Ld. még Filó Mihály, *Az eutanázia a büntetőjogi gondolkodásban* (ELTE Jogi Kari Tudomány 4. Sorozatszerkesztő: Varga István), ELTE Eötvös K., Bp., 2009. (353) 182., 186., 203. („Az életmentő vagy életfenntartó kezelések visszautasításának joga, a »passzív eutanázia«, ...”). A bioetikai irodalomban pl. Ferencz Antal és Makó János nem tekinti „passzív eutanáziát”-nak a „túlbugzó gyógyítás” elutasítását: ld. Ferencz Antal, *A bioetika alapjai*, SZIT, Bp., 2001. (312) 251. (az „emberi élet végének bioetikai kérdései”-hez ld. uo. 240-254.); Makó János, *Indokolt-e az aktív és a passzív eutanázia megkülönböztetése*, in *Bioetika – Ökumené*, Szerkesztette: Makó János – Ullrich Zoltán (Rejtett Kulturális Forrásaink V. Sorozatszerkesztő: Deme Tamás és Mezey Katalin), Széphalom Könyvműhely, Bp., 2003. (330) 123-125. (120-126.), és *Magyar Bioetikai Szemle* 7 (2001/4) 31-32. (29-33.); Makó János, *Humánium és technika a gyógyításban*, in *Magyar*

III.

A „DUPLEX EFFECTUS” ELVE

A „*duplex effectus*” (kettős hatás) elve alkalmazásának szabályai szerint nincsen szó „eutanáziá”-ról, ha a tudatot korlátozó, *életet elfogadhatóan megrövidítő* nar-kotikummal (morfinnal) történő – a beteg ember állapotának megfelelő, szándékával egyező – *fájdalomcsillapítás* a fájdalom (szenvedés) megfelelő csökkentése (enyhítése) érdekében *elkerülhetetlen*, az adott helyzetben az *egyetlen* – *súlyos indok* (elviselhetetlen fájdalom) alapján fennálló – eszköz, (értelemszerűen értve) nem akadályozza meg más erkölcsi, családi és vallási *kötelességek* teljesítését, és a *beteg ember halálát* (életének megrövidítését, kioltását) *nem kívánják*, csak előre látják, és mint *elkerülhetetlen* eseményt elviselik.⁴³

A „*duplex effectus*” elve alkalmazásának szabályai a következők:

1. a *magatartás tárgya* (finis operis) erkölcsileg (belsőleg) – önmagában – *nem rossz* (ld. *fájdalomcsillapítás*);

Bioetikai Szemle 6 (2000/3) 34. (31-35.); illetőleg Magyar Orvosi Kamara Etikai Kollégiuma, VI. sz. állásfoglalás az eutanáziáról, Bp., 1995. december 9., in *Magyar Bioetikai Szemle* 1 (1995/1-2) 46., és uo. 3 (1997/4) 17.; A Magyar Katolikus Orvosok Szent Lukács Egyesületének állásfoglalása az eutanáziával szemben, in *Ökumené* 2 (1996/3-4) 62-63.; Életvédő Fórum, *Állásfoglalás a haldokló, beteg ember életének és méltóságának védelmében*, Bp., 2009. február 11., in www.katcsal.hu (életvédelem), *Magyar Kurír* 2009. február 11. (www.magyardkurir.hu), A Magyar Katolikus Orvosok Szent Lukács Egyesületének Tudósítója 26 (2009/1) 6-12.; „A terápiás túlbuzgóság kerülése” a Magyar Bioetikai Társaság elnökségének állásfoglalása szerint sem „eutanáziá”: ld. *Az MBT elnökségének állásfoglalása az eutanáziáról, a terápiás túlbuzgóságról és a haldokló beteg ellátásáról*, in *Magyar Bioetikai Szemle* 9 (2003/1) 43. (42-43.).

⁴³ Vö. pl. KEK 2279. pont („A beteg személynek általában kijáró gondoskodás akkor sem szüntethető meg, ha a halál bekövetkezése várható. Erkölcsileg megfelelhet az emberi méltóságnak a kábítás (morfium) alkalmazása a haldokló szenvedésének csökkentésére, még azzal a kockázattal is, hogy napjait megrövidítik, ha a halált sem célként, sem eszközként nem akarják, csak előre látják és mint elkerülhetetlen eseményt elviselik. A fájdalomcsillapító kezelés az önzetlen szeretet kiváltságos formája. Ilyen megfontolással támogatni kell.”); EDC 123-124. pont; MKPK 2003. évi bioetikai körlevele 69. pont [„...az olyan obiectum materiale, mint amilyen bizonyos terápiás eszközök visszavonása vagy káros mellékhatással is rendelkező eszközök alkalmazása (fájdalomcsillapítók), megengedett abban az esetben, ha nincs szó a beteg elpusztításának szándékáról a duplex effektus (»kettős hatás« elve) alkalmazásának szabályai szerint. Fizikai természete szerint ugyanaz a tett etikailag megengedhetetlen, ha eutanáziára irányuló szándék vezet. Ez persze nem jelenti azt, hogy egy orvosi beavatkozás annak alapján minősül pusztán eutanáziának, hogy milyen körülmények között hajtják végre, és milyen szándék motiválja, hanem mindez az eutanáziá belsőleg rossz aktusának meglétén múlik.”].

2. a jó eredmény (a beteg ember elviselhetetlen fájdalmának megfelelő csökkenése) közvetlenül következik a magatartásból, a rossz hatás (a beteg ember életének elfogadható, a kellő fájdalomcsillapító hatás eléréséhez szükséges fájdalomcsillapítónál nem nagyobb „adaggal” történő megrövidítése) ugyanannak a magatartásnak a nem kívánt (esetőlegesen, belenyugodott, eltűrt, azaz nem célzatos, nem egyenes – hanem indirekt – szándékú), elkerülhetetlen mellékkövetkezménye (a jó hatás – az elviselhetetlen fájdalom, szenvedés megfelelő enyhülése – nem a rosszon keresztül valósul meg, a rossz hatás nem a jó cél elérése érdekében felhasznált eszköz; ha az orvos az említettnél nagyobb „adagú” fájdalomcsillapítót ad a betegnek, a szenvedés-megszüntetésről, -csökkentésről, az „együttérzésről” motiválva, akkor a rossz hatás – akárcsak esetőlegesen szándék esetén is – nem mellékkövetkezmény, a jó eredmény közvetett, a „nagyobb adagú” fájdalomcsillapítás rossz);

3. a magatartást tanúsító személy (orvos) célja (finis operantis) jó (ld. elviselhetetlen fájdalom, szenvedés kellő csillapítása);

4. a rossz hatáshoz képest arányos mértékben súlyos ok, szükség (ld. elviselhetetlen fájdalom, szenvedés) fennállása a magatartás tanúsításához.⁴⁴

⁴⁴ Vö. pl. XI. Pius pápa, *Casti connubii kezdetű enciklika a keresztény házasságról*, 1930. december 31., in AAS 22 (1930) 539-592., III. 2. d) pont; XII. Pius pápa, *Discorso all'unione Medico-biologica San Luca*, 1944. november 12., in *Discorsi e Radiomessaggi*, VI, Città del Vaticano, 1961. 191-192.; GS 27. pont; VI. Pál pápa, *Humanae vitae kezdetű enciklika a gyermekvállalásról – „a helyes születésszabályozásról”*, Róma, 1968. július 25., in AAS 60 (1968) 468-491., *Enchiridion Vaticanum*, Bologna, 1968. 1621-1661., „Amit Isten egybekötött”, SZIT, Bp., 1986. 79-96., 14. pont; Magyar Püspöki Kar 1956. szeptember 12-i körlevele („nem szabad bünt cselekedni azért, hogy könnyítsünk magunkon, sem rosszat tenni, hogy jó következzen belőle.”); Denzinger, Heinrich-Hünemann, Peter, *Hitvallások és az Egház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai*, Örökmécs K. – SZIT, Bánytereny – Bp., 2004. 1515 (fordította: Fila Béla és Jug László; összeállította: Romhányi Beátrix és Sarbak Gábor; szerk.: Burger Ferenc) 815., és 3721. pont („...Nem szabad rosszat tenni, hogy jó származzék belőle.”); vö. Róm 3,8; CIC 1323. kánon 4. sz. („a cselekedet belsőleg rossz”), 1324. kánon 1. § 5. sz. („a büntetendő cselekmény belsőleg rossz”); ET 942.: „[1398] A kánon a szerzők általános véleménye szerint nem vonatkozik olyan cselekményekre, melyek kettős hatással (duplex effectus) járnak, ha a szándék a másik, jó hatásra irányult (Código BAC 682).”; 64/1991. (XII. 17.) AB határozat, Lábady Tamás alkotmánybíró párhuzamos véleménye, 10. pont. Ld. Hámori Antal, *A haldokló, beteg ember életének és méltóságának tisztelete az Egház tanításában*, Az „eutánázia” problémája erkölcszociológiai szempontból, profán szakirodalmi és jogi kitekintéssel (Erkölcszociológiai Könyvtár 8. Sorozatszerkesztő: Tarjányi Zoltán), JEL K., Bp., 2009. (352, imprimatur: Erdő Péter) 30., 50-51., 97-98., 101-102., 114., 171-174., 178., 204., 205-206.; Hámori Antal, *Az emberi élet védelme a katolikus egyház tanítása szerint*, in *Távlatok* 19 (2009/4) (86) 28-29. (20-31.); Hámori Antal, *Az életvédelem kritikus pontjai (abortusz, sterilizáció, drogfogyasztás, „eutánázia”)*, in *Teológia* 43 (2009/1-2) 27-28., 32., 44-45. (18-51.); Hámori Antal, *A humánembrió védelme erkölcszociológiai nézőpontból* (Erkölcszociológiai Könyvtár 6. Sorozatszerkesztő: Tarjányi Zoltán), JEL K., Bp., 2008. (151) 35-36., 44-45.; Hámori Antal, *Életvédelem és jog – aktuális kihívások II. (Life Protection and Law – Actual*

Challenges II.), in *A Magyar Katolikus Orvosok Szent Lukács Egyesületének Tudósítója* 25 (2008/3) 100-101. (97-120.); Hámori Antal, Az „eutanázia” fogalmi meghatározása, erkölcsi és jogi minősítése, in *Magyar Bioetikai Szemle* 13 (2007/1) 24-32. (különösen 28., 32.); Hámori Antal, *Életvédelem a katolikus Egyház jogrendjében világi jogi összehasonlítással*, SZIT, Bp., 2006. (XVII + 474, imprimatur: Erdő Péter) 141-145., 213-215., 229-230., 235., 239.; Hámori Antal, *A magzatkorú gyermek büntetőjogi védelme az Egyház jogrendjében (magyar állami jogi összehasonlítással)*, in *Távlatok* 13 (2003/1) (59) 22. (18-29.); Hámori Antal, *Az abortusz büntetendő cselekményének kánonjogi tényállása (magyar állami jogi összehasonlítással)*, in *Magyar Bioetikai Szemle* 8 (2002/3) 16. (11-22.); Hámori Antal, *Az abortusz büntetendő cselekményének kánonjogi tényállása (magyar állami jogi összehasonlítással)*, in *Kánonjog* 4 (2002/1-2) 91. (85-96.). Vö. Boda László, *Erkölcsteológia IV, Emberré lenni vagy birtokolni? A tulajdonnal, a személyi kibontakozással és a nemiséggel kapcsolatos keresztény felelősség*, SZIT, Bp., 2001. (195) 161. (vö. uo. 164.); Boda László, *A keresztény erkölcs, alapkérdései, Erkölcsteológia I.*, Szent József K., Bp., 1997. (208) 49-51., 53-54., 56. [49.: „A tudatosság még nem jelent egyben szándékosságot is. Sok minden van magunkban is, és a világban is, amiről tudunk, de amit nem akarunk.”, 50-51.: „Jogos tehát a megkülönböztetés: »tudva és akarva« cselekedni, vagy csupán »tudva, de nem akarva«”, 53.: „...a »szabad cselekvéssel« épp a tudatos és szándékos emberi tevékenységet jelöljük.”, 54.: „Igen fontos megkülönböztetés: a kifejezetten, direkte szándékolt és a nem kifejezetten, mintegy csatoltan, indirekte szándékolt cselekvés, amely különösen a kettős hatású emberi tevékenység helyzeteiben, a kényes dilemma-szituációkban segít megoldani a nehezen kibogozható eseteket.”, 56.: „Az erkölcsi jó választását beárnyékolják a nem-kívánt mellékhatások.” – részletesen ld. uo.], 56-57. („Aquinói Szent Tamás nyomán a hagyományos katolikus erkölcs ilyen nehéz döntési helyzetek megoldására dolgozta ki a kettős hatás elvét. Ez az elv az erkölcsi szándékkal kapcsolatos két lényeges fogalom segítségével keresi a kiutat. A kifejezetten szándékolt, direkt módon akart fogalma mellett ugyanis szerepet kap a nem-kifejezetten szándékolt, indirekt módon akart fogalma is. A kettős hatás (duplex effectus) elve ma is használható. Leegyszerűsítve így fogalmazhatjuk meg: az erkölcsi állásfoglalás nehéz helyzeteiben akkor vállalhatjuk a döntés kockázatát, ha cselekedetünk tényi mivoltában (objektíve) a jóra irányul, személyes szándékunk is jó, és arányos ok is van arra, hogy döntést hozzunk, vállalva annak nem kívánatos mellékhatásait.”, „...senkit sem szabad direkte megölni, hogy ezzel mások életben maradhassanak, mert így a cél szentesítené a bűnös eszközt. S ilyen esetben a »kisebb rosszat választani« elve nem alkalmazható.”); Böckle, Franz, *A morálteológia alapfogalmai, A keresztény lelkiismeret és nevelése* (Erkölcsteológiai Könyvtár 1. Sorozatszerkesztő: Tarjányi Zoltán), JEL K., Bp., 2004. (108; fordította: Dallos Antal) 52.; Cappello, F. M., *Summa Iuris Canonici*, III, Roma, 1940. 540.; Ciccone, L., „Non uccidere”, *Questioni di morale della vita fisica*, Milano, 1984. 229-246.; Creusen, J.–Wermeersch, A., *Epitome Iuris Canonici*, III, Brüsszel, 1946. 344-345.; De Paolis, Velasio, *De Sanctionibus in Ecclesiae*, Adnotationes, Roma, 1986. 119-120. („Deliberata voluntas procurandi eiectionem foetus vivi sed non vitalis vel mortem ipsius foetus in sinu materno.”); Erdő Péter, *Magzatvédelem a mai egyházjogban*, in *Távlatok* 5 (1995/3-4) 345-346. (343-351.); Ferencz Antal, *Az erkölcsi cselekvés klasszikus metodológiai szabályainak kifejeződése a bioetikai elemzésekben*, in *Magyar Bioetikai Szemle* 5 (1999/1) 23-24. (22-25.); Hársfai Katalin, *Etika*, SZIT, Bp., 2006. (134) 114-116.; Lucas Lucas, Ramón, *A bioetikáról mindenkinek...* 27-29., 158-159., 168-169.; Palazzini, P., *Vita e virtù cristiane*, Roma, 1987. 222-225.; Sardi, P., *L'aborto ieri e oggi*, Brescia, 1975. 323-331.; Soltész János, *Az erkölcsi cselekvés belső szempontjai*, in *Erkölcsteológiai Tanulmányok II.* (Sorozatszerkesztő: Tarjányi Zoltán), JEL K., Bp., 2003. 101. (87-103.); Somfai Béla, *Életet védeni – életet kioltani*, in

A profán bioetikai és jogi irodalomban a „duplex effectus” elvével kapcsolatban megjelent kritikára⁴⁵ tekintettel fontosnak tartom hangsúlyozni: az emberi magatartások filozófiai és pszichológiai elemzésében hasznos a különböző összetevők és szintek elkülönítése (ld. pl. finis operis és finis operantis), de ugyanakkor meg kell őrizni a magatartás integritását, és nem szabad túlzottan „atomizálni” azt (a magatartás tárgya szükségszerűen magával hoz egy bizonyos tudást magáról a tárgyról);⁴⁶ az „indokolt orvosi kockázat” és a „hivatásbeli kötelesség teljesítése” (ld. megfelelő fájdalomcsillapítás) *elvé* megfelelő alkalmazásával a „duplex effectus” *elvé* eshetőleges szándékával, közvetett okozati kapcsolatával kapcsolatos érvek megválaszolhatók, miként az „orvosi kockázat” objektíve ésszerű indoka, az erkölcsileg és a jogilag rossz (jogellenesség) hiánya is a „duplex effectus” *elvé* arányosságán, a megfelelő fájdalomcsillapításon megállhat (az eshetőleges szándék és a közvetett okozati kapcsolat az „indokolt orvosi kockázat” és a „hivatásbeli kötelesség teljesítése” *elvé*ben is lappanghat).

Érdemes felhívni a figyelmet arra is, hogy a *gondatlan emberölés* (ld. pl. „nagyobb adagú” fájdalomcsillapító adása tévedésből) – noha a fogalmi meghatározás szerint (a szándékosság hiánya okán) nem tartozik az „eutanázia” körébe – erkölcsi és jogi szempontból releváns lehet (ld. vétkesen téves lelkiismeret).⁴⁷ Más kérdés az, hogy a

Távlatok 1 (1991/4) 28-41. [33., 36.: „...a kettős okozat (duplex effectus)... elvnek az értelmében életemet csak olyan eszközzel védhetem meg, amely közvetlenül (elsősorban) az erőszakos támadás elhárítására, nem pedig a támadó életének kioltására irányul.” „E felfogás szerint a terhes anya életét is csak olyan eszközzel szabad megmenteni, amely »közvetlenül« nem veszélyezteti a magzat életét.”, és 40. (2-es sz. lábjegyzet: „Az élet közvetlen és közvetett kioltása közötti különbséget a hagyomány a »kettős okozat« irányelvének segítségével állapította meg.”)]; Tarjányi Zoltán, *Az erkölcssteológia története és alapfogalmai, Morálteológia I.*, SZIT, Bp., 2005. (158) 92-93.; Varga Andor, *Az erkölcsi élet alapjai* (Teológiai Kiskönyvtár IV/6), Róma, 1978. (149) 94-95. (91-96.); Vidal, P.–Wernz, F. X., *Ius poenale Ecclesiasticum*, Roma, 1937. 516.; Weber, Helmut, *Speciális erkölcssteológia*, SZIT, Bp., 2001. (464; fordította: Tuba Iván) 128-131., 244-245.

⁴⁵ Ld. pl. Kovács József, *A modern orvosi etika alapjai, Bevezetés a bioetikába*, Medicina K., Bp., 1999. (641) 52-55. A kritikára adott részletes választ ld. Hámori A., *A haldokló, beteg ember életének és méltóságának tisztelete az Egyház tanításában, Az „eutanázia” problémája erkölcssteológiai szempontból, profán szakirodalmi és jogi kitekintéssel...* 114. (362-es sz. lábjegyzet), 201-202. (657-es sz. lábjegyzet).

⁴⁶ Ld. MKPK 2003. évi bioetikai körlevele 81. pont; vö. uo. 70. pont, és VS 78. pont.

⁴⁷ Ld. pl. a Polgári Törvénykönyvről szóló 1959. évi IV. törvény 339. § (1) bekezdés; a Büntető Törvénykönyvről szóló 1978. évi IV. törvény (Btk.) 166. § (4) bekezdés. Vö. CIC 128. kánon, 221. kánon 3. §, 1321. kánon 1-3. §§, 1399. kánon („Az ebben a törvényben vagy más törvényekben megállapított eseteken kívül, az isteni vagy kánoni törvény külső megsértése csak akkor büntethető valamilyen megfelelő büntetéssel, ha a törvénysértés különös súlyossága büntetést kíván, és sürgős szükség van a botrányok megelőzésére vagy helyrehozására.”), 1752. kánon (salus animarum); ET 226-227., 890-891., 943., 1141.

nehezen megítélhető és nehezen bizonyítható esetekben (ld. pl. szenvedéscsökkenésre kiterjedő cél, „nagyobb adagú” fájdalomcsillapító adására kiterjedő eshetőleges szándék) a külső fórum in concreto például az – egyházi büntető-eljárás jog által is ismert – „*in dubio pro reo*” elve alapján felmentő ítéletet hoz.⁴⁸

A „kétség” kapcsán utalok az „öngyilkos”, az adott esetben az „eutanázia” passzív alanyi körébe tartozó beteg ember egyházi temetésben részesíthetőségére is: alig képzelhető el ugyanis olyan eset, amikor az öngyilkosság bűn jellege, teljes beszámíthatósága nyilvánvalóan bizonyítható, s egyszersmind a temetés elvégzése botrányt is okozna.⁴⁹

IV.

AZ „EUTANÁZIA” DEFINÍCIÓJA

A fentiek alapján az „eutanáziá”-t közelebbről a következők szerint határozhatjuk meg: a „halál közeli” állapotban lévő másik ember (beteg) „minden” fájdalom (szenvedése) megszüntetésének, illetve csökkentésének szándékával, saját kérésre, beleegyezéssel vagy annak hiányában történő (ld. pl. kómában lévő beteg ember), a betegség természetes lefolyását lehetővé *nem* tevő, vagy a „duplex effectus” elvét egyébként sértő (orvos általi) szándékos megölése.⁵⁰

⁴⁸ Vö. pl. a büntetőeljárásról szóló 1998. évi XIX. törvény 4. § (2) bekezdés; CIC 14. kánon, 1608. kánon 4. §, 1728. kánon 1. §; ET 98-99.; Sanchis, J. M., *L'aborto procurato: aspetti canonistici*, in *Ius Ecclesiae* (1989/2) 663-677. (29-es sz. lábjegyzet).

⁴⁹ Vö. CIC 1184. kánon 1. § 3. sz., 2. §, *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* (CCEO) 877. kánon.

⁵⁰ Ld. pl. GS 27. pont; KEK 2261. pont [„A Szentírás meghatározza az ötödik parancsolt tilalmát: »Ne öld meg az ártatlan és az igazat« (Kiv 23,7). Az ártatlan szándékos megölése súlyosan ellenkezik az emberi lény méltóságával, az aranyszabállyal és a Teremtő szentségével. Az emberölést tiltó törvény egyetemes érvényű: mindenkit és minden egyes embert, mindig és mindenütt kötelez.”], 2277. pont; EV 57., 65. pont; IB II; EDC 137. pont („...Főleg, »semmi és senki sem adhat felhatalmazást ártatlan emberi lény, akár magzat vagy embrió, gyermek vagy felnőtt, öreg, beteg, gyógyíthatatlan vagy haldokló megölésére. Sőt, mi több, senki sem kérheti ezt a gyilkos cselekedetet saját maga vagy másvalaki számára, akiért felelős, sem nem egyezhetik bele sem kifejezetten sem bennefoglaltan. Semmiféle hatóság nem írhatja elő vagy engedélyezheti törvényesen. Tény az, hogy ez az isteni törvény megsértése, sérelem az emberi személy méltósága ellen, életellenes büntett, merénylet az emberiség ellen.«”), és 147. pont; MKPK 2003. évi bioetikai körlevele 68-69., 71., 73-74., 76., 78-80., 95., 108., 116. pontok. Az „eutanázia” definíciójához ld. még pl. Hámori A., *Az életvédelem kritikus pontjai (abortusz, sterilizáció, drogfogyasztás, „eutanázia”)*... 43-45.; Hámori A., *Életvédelem és jog – aktuális kihívások II. (Life Protection and Law – Actual Challenges II.)*... 98-102.; Hámori A., *Az „eutanázia” fogalmi meghatározása, erkölcsi és jogi minősítése*... (különösen 28.).

A magyar *Alkotmánybíróság* a 36/2000. (X. 27.) AB határozat indokolásának III. 4. pontjában az „eutanáziát” vonatkoztatja az egészségügyről szóló 1997. évi CLIV. törvényre: „Az Eütv. 21. § (2) bekezdése az eutanáziának azt az esetét szabályozza, amikor a cselekvőképtelen vagy korlátozottan cselekvőképes betegnél életfenntartó vagy életmentő beavatkozást utasít vissza a törvényes képviselő vagy az erre jogosult más személy.” A taláros testület azonban ezt nem követi (el) a 22/2003. (IV. 28.) AB határozatban; mindössze *Holló András, Kukorelli István és Bihari Mihály* véleményében jelenik meg az, hogy az egészségügyi törvény tartalmazza a „passzív eutanáziát”. Ennek ellenére a profán jogirodalomban azóta is – olykor hivatkozva a 36/2000. (X. 27.) AB határozatra – vannak, akik e törvény egyes rendelkezéseire használják a „passzív eutanázia” kifejezést (ennyiben kivonva e megfogalmazást az „emberölés” törvényi tényállása köréből), nem említve az alkotmánybírói változást.⁵¹

Osztom azt az álláspontot, amely szerint *nem* minősül „eutanáziá”-nak az életfenntartó vagy életmentő beavatkozás visszautasításának lehetősége, ha a beteg olyan súlyos betegségben szenved, amely az orvostudomány mindenkori állása szerint rövid időn belül – megfelelő egészségügyi ellátás mellett is – halálhoz vezet és gyógyíthatatlan, s a betegség *természetes* lefolyása lehetővé van téve.⁵² Ennek értelmében – megítélésem szerint – a hatályos magyar jog, ezen belül az egészségügyi törvény sem ismeri az „eutanáziát” (sem aktív, sem passzív formájában).⁵³

⁵¹ Vö. pl. Belovics Ervin, *A személy elleni bűncselekmények*, in Belovics Ervin – Molnár Gábor – Sinku Pál, *Büntetőjog, Különös Rész*, HVG-ORAC K., Bp., 42004. (673) 85. (83-173.); Filó M., *Az eutanázia a büntetőjogi gondolkodásban...* 182., 186., 203.; Gyöngyösi Zoltán, *Az élet és test feletti rendelkezések joga...* 34., 187-194., 197-203.; Sári János, *Alapjogok, Alkotmánytan II.*, Osiris K., Bp., 2004. (358) 89., 93.; Sári János, *Az élethez és az emberi méltósághoz való jog*, in Balogh Zsolt, Holló András, Kukorelli István, Sári János, *Az Alkotmány magyarázata*, KJK-KERSZÖV Jogi és Üzleti K., Bp., 2003. (738) 539. (527-544.); Tarr György, *Élet és egészség, orvos és beteg, jog és erkölcs, az emberi méltóság fogalom szférájában (Az orvosi jog vázlat)*, Püski K., Bp., 2003. (252) 207.; Tóth G. A., *Az emberi méltósághoz való jog és az élethez való jog...* 359.; továbbá: Holló András alkotmánybírónak a 22/2003. (IV. 28.) AB határozathoz fűzött párhuzamos indokolása és különvéleménye, amelyhez Kukorelli István alkotmánybíró csatlakozott (II. 2. és 4. pont), illetőleg uo. Bihari Mihály alkotmánybíró különvéleménye (II. 2. pont).

⁵² Vö. Eütv. 20. § (3) bekezdés: „A betegség természetes lefolyását lehetővé téve az életfenntartó vagy életmentő beavatkozás visszautasítására csak abban az esetben van lehetőség, ha a beteg olyan súlyos betegségben szenved, amely az orvostudomány mindenkori állása szerint rövid időn belül – megfelelő egészségügyi ellátás mellett is – halálhoz vezet és gyógyíthatatlan. Az életfenntartó, illetve életmentő beavatkozás visszautasítása a (2) bekezdés szerinti alaki előírások betartásával történhet.”

⁵³ Ld. Hámori A., *Az életvédelem kritikus pontjai (abortusz, sterilizáció, drogfogyasztás, „eutanázia”)*... 43.; Hámori Antal, *Természetjog és alkotmányunk*, in *Studia Wesprimiensia* 11 (2009/I-II) 86. (49-89.); Hámori A., *Életvédelem és jog – aktuális kihívások II. (Life Protection*

A fogalmi elhatárolás szempontjából a konjunktív feltételek közül a „természetes” szónak is meghatározó jelentősége van. Az „eutanázia” fogalmának meghatározása vonatkozásában meglévő véleménykülönbségek egy része – meglátásom szerint – a „természetes” szó, a „betegség természetes lefolyását lehetővé téve” szövegrész eltérő értelmezése, jelentőségének más súly tulajdonítása miatt áll fenn.⁵⁴

V.

AZ „EUTANÁZIA” EGYHÁZI BÜNTETŐJOGI MINŐSÍTÉSE, SZENTSÉG- ÉS SZENTELMÉNYJOGI VONATKOZÁSAI

1. AZ „EUTANÁZIA” EGYHÁZI BÜNTETŐJOGI MINŐSÍTÉSE

Az „eutanázia” a hatályos *Codex Iuris Canonici* 1397. kánonja, illetve a *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* 1450. kánonjának 1. §-a alapján büntetendő magatartás. Ennek megfelelően, az elkövető (ideértve az öngyilkosságban közreműködőt és az „öngyilkost”, az „eutanáziát” kérőt is⁵⁵) a latin kódex szerint az 1336. kánonban említett megfosztásokkal és tilalmakkal büntetendő, az 1370. kánonban említett személyek (római pápa, felszentelt püspök, klerikus, szerzetes) ellen elkövetett emberölésért pedig az ott megállapított büntetések járnak; a keleti kódex

and Law – Actual Challenges II.)... 98.; Hámori A., Életvédelem a katolikus Egyház jogrendjében világi jogi összehasonlítással... 53.

⁵⁴ Ld. Hámori A., *Természetjog és alkotmányunk...* 86. Makó János a „természetes” szónak az „eutanázia” definíciója szempontjából – véleményem szerint helyesen – jelentőséget tulajdonít; az Eütv. 20. §-ának (3) bekezdése kapcsán: „Hangsúlyozni kívánom, hogy ez a törvény nem legalizálja az eutanáziát. ...Az Eü. Törv. szerint a kezelés visszautasításának is a betegség természetes lefolyását lehetővé kell tenni.” – ld. Makó János, *A magyar egészségügyben jelentkező legújabb etikai problémák az orvos szemszögéből*, in *Magyar Bioetikai Szemle* 5 (1999/4) 20. (18-22.). Jobbágyi Gábor is képviseli, hogy a hatályos egészségügyi törvény nem legalizálja a „passzív eutanáziát”, „A passzív eutanáziától határozottan megkülönböztetendő az ellátás visszautasítása, mint betegjog (Eütv. 20–23. §). ...”; szerinte a „rendkívüli és aránytalan eszközök és beavatkozások igénybevételéről” való lemondás nem tartozik a „passzív eutanázia” fogalmi körébe – ld. Jobbágyi Gábor, *Orvosi jog, Hippokratésztől a klónozásig*, SZIT, Bp., 2007. (325) 149-150., 165.; Jobbágyi Gábor, *Az élet joga, Abortusz, eutanázia, művi megtermékenyítés*, SZIT, Bp., 2004. (303) 274., 297. Lassó Gábor megfogalmazásában: „A hatályos jogszabályi rendelkezések szerint a haldokló megölése – aktív vagy passzív euthanázia – ugyancsak emberölésnek minősül, függetlenül attól, hogy akár a sértett kérésére, szenvedései megrövidítése érdekében történt.” – ld. Lassó Gábor, *Emberölés*, in *A Büntető Törvénykönyv magyarázata* 1., Szerkesztette: Jakucs Tamás, KJK–KERSZÖV Jogi és Üzleti K., Bp., 2004. (760) 486. (485-514.).

⁵⁵ Ld. CIC 1329. kánon 1-2. §, CCEO 1417. kánon (vö. pl. Btk. 168. §); és emberölés kísérletének esete: CIC 1328. kánon 1-2. §, CCEO 1418. kánon 1-3. §§.

alapján a büntetés a nagyobb kiközösítés,⁵⁶ klerikus ezenkívül más büntetésekkel is büntetendő, nem zárva ki a letételt sem.⁵⁷

Ha a passzív alany *magzat*, *embrió* (akár az elfogadhatatlan „in vitro” esetben), és a halálos eredmény bekövetkezett, s az egyéb együttes feltételek is fennállnak, a latin kódex 1398. kánonja szerint – az emberölés minősített eseteként – az elkövető önmagától beálló kiközösítésbe esik;⁵⁸ a keleti kódex 1450. kánonjának 2. §-a alapján a büntetés egyező e kánon 1. §-ával, ami a nagyobb kiközösítés, a 728. kánon 2. §-a fenntartása mellett, azaz a feloldozás a megyéspüspöknek van fenntartva.⁵⁹ A kísérleti stádium mint emberölés kísérlete releváns.⁶⁰

A magzat, embrió sérelmére elkövetett „eutanázia” több ok miatt is kiemelt figyelmet kíván meg: egyrészt olyan emberről van szó, aki jelentkezik az életre, azaz olyan *ártatlan*, hogy ennél ártatlanabbat el sem lehet képzelni, *gyenge*, annyira tehetetlen, hogy még egy újszülött sírásának és nyöszörgésének védekező jeleitől is meg van fosztva, teljesen rá van hagyva annak oltalmára, aki méhében hordozza;⁶¹ másrészt az állami szabályozás (vö. pl. genetikai indikáció) jelentősen alacsonyabb szintű védelmet nyújt az élve még meg nem született emberi lénynek, mint az élve megszületettnek;⁶² harmadrészt pedig a magyar bírói gyakorlatban is megjelenő, a vele-keletkezetten fogyatékos gyermeknek és szüleinek a (természetnél fogva fennálló) fogyatékosággal összefüggésben „felmerült vagyoni és nem vagyoni terhek” megtérítése iránti (kórház elleni kártérítési) keresete kapcsán kialakult „élő jog”⁶³ után sem megnyugtató a helyzet – továbbra is a fogyatékos magzatok,

⁵⁶ Ld. CCEO 1434. kánon 1-3. §§.

⁵⁷ Részletesen ld. Hámori A., *Életvédelem a katolikus Egyház jogrendjében világi jogi összehasonlítással...* 21-24., 59-122., 231-244., 278-297.

⁵⁸ Vö. pl. CIC 1321-1324. kánonok; Pontificia Commissio ad Codicis Canones Authentice Interpretandos, *Responsum*, 1988. január 19. (pápai jóváhagyás: 1988. május 23., kihirdetés: 1988. december 12.), in AAS 80 (1988) 1818(-1819).

⁵⁹ Vö. pl. CCEO 1413-1415. kánonok; a CCEO nem ismeri a latae sententiae büntetést.

⁶⁰ Ld. CIC 1397. kánon, CCEO 1450. kánon 1. §; vö. CIC 1328. kánon 1-2. §, CCEO 1418. kánon 1-3. §§. Részletesen ld. Hámori A., *Életvédelem a katolikus Egyház jogrendjében világi jogi összehasonlítással...* 123-202., 231-244., 297-299.

⁶¹ Ld. EV 58. pont.

⁶² Ld. pl. „a magzati élet védelméről szóló” 1992. évi LXXIX. „törvény”; Eütv. IX. Fejezet. Vö. Btk. 169. § (1)-(4) bekezdés.

⁶³ Ld. Legfelsőbb Bíróság 1/2008. PJE határozat.

embriók élete ellen hat,⁶⁴ nem beszélve a „magzati” élet védelmével kapcsolatos egyéb bírói gyakorlatról.⁶⁵

A latin kódex 1336. kánonja a következőket tartalmazza: „1. §. A jóvátevő büntetések, melyek a tettest örökre vagy meghatározott, illetve meghatározatlan időre sújthatják, azokon az egyebeken kívül, amelyeket esetleg a törvény elrendelt, a következők: 1. egy bizonyos helyen vagy területen való tartózkodás tilalma vagy előírása; 2. megfosztás a hatalomtól, hivataltól, tisztségtől, jogtól, kiváltságtól, felhatalmazástól, kegytől, címtől, jelvénytől, még akkor is, ha az csupán tiszteletbeli; 3. eltiltás a 2. sz.-ban felsoroltak gyakorlásától, illetve egy bizonyos helyen vagy egy bizonyos helyen kívül való gyakorlásától; ezek a tilalmak sohasem teszik a cselekményt érvénytelenné; 4. büntető áthelyezés más hivatalba; 5. elbocsátás a klerikusi állapotból. 2. §. Önmaguktól beállók csak azok a jóvátevő büntetések lehetnek, amelyek az 1. § 3. sz.-ában vannak felsorolva.”

A CIC 1370. kánonja szerint: „1. §. Aki a római pápa ellen fizikai erőszakot alkalmaz, az Apostoli Szentszéknek fenntartott önmagától beálló kiközösítésbe esik; ehhez, ha az illető klerikus, a büntetendő cselekmény súlyossága szerint más büntetést is hozzá lehet adni, beleértve a klerikusi állapotból való elbocsátást is. 2. §. Aki ugyanezt felszentelt püspökkel szemben teszi meg, önmagától beálló egyházi tilalomba, és ha klerikus, önmagától beálló felfüggesztésbe is esik. 3. §. Aki klerikus vagy szerzetes ellen alkalmaz fizikai erőszakot, a hit, az egyház, az egyházi hatalom vagy a szolgálat iránti megvetésből, megfelelő büntetéssel büntetendő.”

Az 1331. kánon értelmében: „1. §. A kiközösítettnek tilos: 1. bármilyen szolgálati részvételt vállalni az eucharisztia áldozatának ünneplésében vagy bármely más istentiszteleti szertartásban; 2. szentségeket vagy szentelményeket végezni és szentségeket felvenni; 3. bármiféle egyházi hivatalokat, szolgálatokat vagy tisztségeket gyakorolni, vagy kormányzati intézkedést végezni. 2. §. Ha kiközösített kimondták vagy kinyilvánították, a tettes: 1. ha az 1. § 1. sz.-ának előírása ellenére akar cselekedni, el kell utasítani, vagy a liturgikus cselekményt meg kell szakítani, hacsak ezt súlyos ok nem gátolja; 2. érvénytelenül végzi azokat a kormányzati

⁶⁴ Ld. Hámori Antal, *Az ember élve születése nem káresemény*, in *Jogtudományi Közlöny* 64 (2009/11) 471-482.; Hámori Antal, *Életvédelem és jog – aktuális kihívások I. (Life Protection and Law – Actual Challenges I)*, in *A Magyar Katolikus Orvosok Szent Lukács Egyesületének Tudósítója* 25 (2008/2) 72-73. (49-73.); Hámori Antal, *Kártérítési felelősség a fogyatékossgal való születés miatt?*, in *Magyar Jog* 54 (2007/2) 92-100.

⁶⁵ Ld. pl. BH1998. 372., BH2001. 61.; vö. pl. Hámori A., *Életvédelem és jog – aktuális kihívások I. (Life Protection and Law – Actual Challenges I)*... 63-71.; Hámori A., *Életvédelem a katolikus Egyház jogrendjében világi jogi összehasonlítással*... 203-208., 300-306.; Hámori Antal, *A magzat élethez való joga*, Logod Bt., Bp., 2000. (153) 56-101. (vö. uo. 139-151.); Hámori Antal, *A magzatkorú gyermek élethez való joga a magyar bírói gyakorlatban*, in *Magyar Jog* 49 (2002/4) 227-231.; Hámori Antal, *A magzatkorú gyermek élethez való joga*, „*Taigetosztól Dávodig*”, in *Magyar Bioetikai Szemle* 7 (2001/2-3) 37-42.

intézkedéseket, amelyek az 1. § 3. sz.-a szerint tilosak; 3. el van tiltva attól, hogy éljen a korábban engedélyezett kiváltságokkal; 4. nem nyerhet el érvényesen méltóságot, hivatalt vagy más tisztséget az egyházban; 5. nem lesz övé a jövedelme annak a méltóságnak, hivatalnak, bármilyen tisztségnek, díjazásnak, amivel az egyházban rendelkezik.”⁶⁶

A keleti kódex 1434. kánonja alapján: „1. §. A nagyobb kiközösítés mindazokon kívül, amelyekről az 1431. kán. 1. §-ában szó van, tiltja más szentségek vételét is, a szentségek és szentelmények kiszolgáltatását, bármely hivatal, szolgálat vagy tisztség gyakorlását, kormányzati cselekmények vételét, és ha ezeket mégis megteszik, a jog alapján semmiek. 2. §. A nagyobb kiközösítéssel büntetett az Isteni Liturgián, és bármely más istentisztelet nyilvános végzésén való részvételtől távol kell tartani. 3. §. A nagyobb kiközösítéssel büntetettnek tilos az előzőleg neki adott kiváltságok használata; nem nyerhet el érvényesen méltóságot, hivatalt, szolgálatot vagy más tisztséget az Egyházban vagy járadékot, sem az előbbiekkkel járó jövedelmek nem illetik meg; nincs aktív, sem passzív szavazati joga.”

A CCEO 1431. kánonja kimondja: „1. §. A kisebb kiközösítéssel büntetettek meg vannak fosztva az Isteni Eucharisztia vételétől; ezenfelül kizárhatók az Isteni Liturgián való részvételből, sőt a templomba való belépéstől is, ha abban nyilvános istentiszteletet végeznek. 2. §. Magának az ítéletnek vagy határozatnak, amely ezt a büntetést kiszabja, kell meghatároznia ennek a büntetésnek kiterjedését és adott esetben időtartamát.”

Az 1435. kánon szerint: „1. §. Ha a büntetés tiltja a szentségek vagy szentelmények vételét, a tilalom fel van függesztve, amíg a vétkes halálveszélyben fog. 2. §. Ha a büntetés tiltja szentségek vagy szentelmények kiszolgáltatását, vagy kormányzati cselekmény megtételét, a tilalom fel van függesztve, amikor ez a halálveszélyben levő krisztushívók ellátásához szükséges.”⁶⁷

⁶⁶ Vö. CIC 171. kánon 1. § 3. sz., 915. kánon, 1425. kánon 1. § 2. sz.

⁶⁷ Részletesen ld. Hámori Antal, *Életvédelem a katolikus Egyház jogrendjében világi jogi összehasonlítással...* (474); és Hollós János, *Jegyzetek a keleti egyházak törvénykönyvéhez, I-II.*, Téglás, 2003. (504, 374) I:395-396., 399-401., 403-404., II:154., 302-304., 306-307., 311. Ld. még pl. CIC 212. kánon 1. §; 750. kánon 1-2. § [ld. II. János Pál pápa, *Ad tuendam fidem kezdetű motu proprio*, 1998. május 18., in AAS 90 (1998) 459-460., és CCEO 598. kánon; vö. CIC 747-749., 751. kánonok, valamint CIC 1364. kánon, CCEO 1436. kánon 1. §, 1437. kánon]; 752. kánon [vö. II. Vatikáni Zsinat, *Lumen Gentium kezdetű dogmatikus konstitúció az Egyházzól*, Róma, 1964. november 21., in AAS 57 (1965) 5-71., 25. pont; a CIC 752. kánonjában jelzett vallásos meghajlás (*obsequium religiosum*) kötelező nem csupán a pápa és a püspökök testülete, hanem a püspökök (egyéni és csoportos) hiteles tanítóhivatali megnyilatkozásaival szemben is; ld. ET 557-558.]; 753-754. kánon; 1371. kánon [ld. ET 929.; vö. CCEO 1436. kánon 2. §, 1446. kánon].

2. SZENTSÉG- ÉS SZENTELMÉNYJOGI VONATKOZÁSOK

A büntetőjog említett szentség- és szentelményjogi relevanciáján túl az alábbi összefüggéseket is érdemes megemlíteni:

A latin kódex 695. kánonjának 1. §-a alapján a szerzetesekre, de a világi intézmények és az apostoli élet társaságai tagjaira is vonatkozó büntetésszerű jogkövetkezmény, hogy például az „eutánázia” elkövetőjét az intézményből el kell bocsátani.⁶⁸

A CIC 1041. kánonjának 4-5. számában, 1044. kánonja 1. §-ának 3. számában foglaltak értelmében: szabálytalanság miatt nem veheti fel a rendeket, illetve nem gyakorolhatja a felvett rendeket az, aki szándékos emberölést követett el, vagy eredményes magzattelhajtást végzett, és mindaz, aki ebben pozitívan közreműködött, továbbá az sem, aki öngyilkosságot kísérelt meg.⁶⁹

Végül hangsúlyozandó, hogy a CIC 1184. kánonja 1. §-ának 3. száma kimondja: hacsak haláluk előtt a bűnbánat valamilyen jelét nem adták, nem részesíthetők egyházi temetésben a nyilvánvaló bűnösök, akiket nem lehet egyházi temetésben részesíteni anélkül, hogy a hívek körében közbotrány ne támadna. E kánon 2. §-a szerint: ha valamilyen kétség támad, a helyi ordináriust kell megkérdezni, és az ő megítélése szerint kell eljárni.

„A nyilvánvaló bűnösök azok, akiknek bűnösségéről tanúk vannak, akik ezt igazolni tudják, főként pedig az 1331-1332. kánonban felsoroltak.”⁷⁰

„Az öngyilkosok temetésének tilalmáról a kánon nem szól, sőt temetésükre a szertartáskönyv külön imát közöl. Alig képzelhető el olyan eset, amikor az öngyilkosság bűn jellege, vagyis teljes beszámíthatósága nyilvánvalóan bizonyítható és egyszersmind a temetés elvégzése botrányt is okozna.”⁷¹

A CIC 1185. kánonja alapján: aki ki van zárva az egyházi temetésből, attól meg kell tagadni minden temetési misét is.⁷²

⁶⁸ Vö. CIC 729. kánon és 746. kánon.

⁶⁹ Vö. uo. 1046. kánon, 1047. kánon 2. § 2. sz., 3. §, 1048-1049. kánon.

⁷⁰ Ld. ET 811. Vö. CCEO 877. k. („Meg kell fosztani az egyházi temetéstől azokat a bűnösöket, hacsak haláluk előtt a bűnbánat valamilyen jelét nem adták, akiknek ez nem adható meg a krisztushívők nyilvános megbotrányozása nélkül.”).

⁷¹ Ld. ET 811.

⁷² Ld. uo. 812.

ZÁRÓGONDOLATOK

Véleményem szerint az olyan intézmények létrehozása, működése támogatandó, amelyek tartózkodnak a terápiás túlbuzgóságtól, szakszerű fájdalomcsillapító kezeléseket és teljes egészségügyi ellátást (pl. táplálást, folyadékellátást), együttérző, tisztelet- és szeretetteljes gondoskodást nyújtanak, megadva a betegeknek a szükséges emberi segítséget és lelki vezetést.⁷³

⁷³ Vö. pl. KEK 2276. pont („Különös tiszteletet igényelnek azok, akiknek élete fogyatékos vagy meggyengült. A beteg vagy fogyatékos személyeket támogatni kell, hogy a lehetőségekhez képest normális életet élhessenek.”), 2279. pont; EV 87-91. pontok; EDC 46-49., 108-118., 130-135., 148-149. pontok; „Cor Unum” Pápai Tanács, *Dans le cadre kezdetű dokumentum a súlyos betegekkel és a haldoklókkal kapcsolatos etikai kérdésekről...* 1234-1281.; MKPK 2003. évi bioetikai körlevele 78., 82. pont, 83. pont („...különös jelentősége van a hospice ellátásnak, a palliatív kezelésnek és legfőképpen a szeretetteljes jelenlétnek..., amelyek biztosítják a méltóságteljes halált. ...”), 84., 89. pont; – ad további érvek az „eutanáziá”-val szemben pl. MKPK 2003. évi bioetikai körlevele 85-120., 270., 278. pontok. Vö. Eütv. 99. § (1)-(4) bekezdés: „(1) A haldokló beteg gondozásának (a továbbiakban: hospice ellátás) célja a hosszú lefolyású, halálhoz vezető betegségben szenvedő személy testi, lelki ápolása, gondozása, életminőségének javítása, szenvedéseinek enyhítése és emberi méltóságának haláláig való megőrzése. (2) A (1) bekezdés szerinti cél érdekében a beteg jogosult fájdalomának csillapítására, testi tüneteinek és lelki szenvedéseinek enyhítésére, valamint arra, hogy hozzátartozói és a vele szoros érzelmi kapcsolatban álló más személyek mellette tartózkodjanak. (3) A hospice ellátást lehetőség szerint a beteg otthonában, családjá körében kell nyújtani. (4) A hospice ellátás magában foglalja a haldokló beteg hozzátartozóinak segítségét a beteg ápolásában, továbbá lelki gondozásukat a betegség fennállása alatt és a gyász időszakában.”. A „hozzátartozói”, a „szoros érzelmi kapcsolatban álló más személyek”, az „otthon”, a „család” köre vonatkozásában: „a jó halál”, „amely a testi gyötrelmek türelmes elviselését, a családtagok segítő jelenlétét, a hű barátok vigasztalását és a lelki megnyugvást jelentette, azaz a középkori halálhoz az egyénnek a megváltozhatatlannal való szembenézésén túl hozzátartozott a környezet tevékeny jelenléte. A középkori halál épp akkor és ott jut válságba, ahol a környezet nem képes erre a segítő szerepre.” – Paczoly Péter, „Halál, hol a te győzelmed?” *Halálszemlélet a középkorban*, in *Világosság* 33 (1982/1) 29. (24-31.). A „hospice”-hoz ld. pl. Ferencz A., *A bioetika alapjai...* 251-252.; Hegedűs Katalin, *Hospice Magyarországon*, in *Magyar Bioetikai Szemle* 8 (2002/4) 22-28.; Hegedűs Katalin, *A hospice-mozgalom tapasztalatai Magyarországon (1991-1995)*, in *Lege Artis Medicinae* 6 (1996/5-6) 368-373.; Hegedűs Katalin, *A hospice – az eutanázia alternatívája*, in *Magyar Bioetikai Szemle* (1996/2-3) 41-46.; Hegedűs Katalin, *A haldoklók gondozása*, in *Valóság* 36 (1993/8) 101-107.; Muszbek Katalin, *Magyar Hospice Alapítvány A terminális állapotú rákbetegek emberi méltóságáért*, in *A Magyar Katolikus Orvosok Szent Lukács Egyesületének Tudósítója* 23 (2006/1) 27-34.; Kövesi Ervin, *Emberhez méltó élet, méltóságteljes halál*, in *Valóság* 38 (1995/7) 75-79.; Ruzsa Ágnes, *Hospice – az élet és a halál méltóságáért*, in *Vigília* 60 (1995/7) 512-514. Vö. pl. Egészségügyi Tudományos Tanács Tudományos és Kutatásetikai Bizottság, *Az eutanáziával kapcsolatban felmerülő jogi és etikai kérdésekről*, 1995. november 29., in *Egészségügyi Tudományos Tanács Tudományos és Kutatásetikai Bizottság (ETT TUKEB) állásfoglalásai (1990-1999)*, Szerkesztette: Vizi E. Szilveszter (a kötetet összeállította: Temesi

Az emberi élet különösen akkor igényel *fokozottabb* tiszteletet, támogatást, gondoskodást, védelmet és szeretetet, ha kiszolgáltatott helyzetben (*beteg állapotban*) van az, akinek a méltóságától elválaszthatatlan, hogy az *élet* a fogantatás pillanatától a természetes halálig tart.⁷⁴

Alfréda, Mandl József; szerkesztő előszava: Budapest, 2002. december; „Készült a KF&T Kft. gondozásában Korrekt Nyomdaipari Kft.”, 164) 75-78. („Fejleszteni kell a hospice mozgalmat, ezen kívül el kell kerülni a gyógyíthatatlan beteg izolálódását.” – uo. 78.); *Az MBT elnökségének állásfoglalása az eutanáziáról, a terápiás túlbuzgóságról és a haldokló beteg ellátásáról...* 43.; Életvédő Fórum, *Állásfoglalás a haldokló, beteg ember életének és méltóságának védelmében...* 11-12.

⁷⁴ A téma részletesebb kifejtéséhez ld. pl. Hámori Antal, *A haldokló, beteg ember életének és méltóságának tisztelete az Egyház tanításában, Az „eutanázia” problémája erkölcs-teológiai szempontból, profán szakirodalmi és jogi kitekintéssel* (Erkölcsteológiai Könyvtár 8. Sorozatszerkesztő: Tarjányi Zoltán), JEL K., Bp., 2009. 352 (imprimatur: Erdő Péter).

VALLÁSTUDÓS ÉLETPÁLYÁK

JOHN WYCLIF
POLITIKAI TEOLÓGIÁJA ÉS
ZSIGMOND KIRÁLY REFORMÁCIÓJA:
ADALÉKOK A MODERN EURÓPA
KIALAKULÁSÁHOZ¹

BORECZKY ELEMÉR

I.

BEVEZETÉS

A 2000-es évek elején, az Európai Unió bővítése alkalmából, több nagy reprezentatív kiállítás idézte fel azt a késő középkort, amikor a ma közép-kelet európainak nevezett országok, amelyek nyugat- és dél-európai országokhoz hasonlóan az Anjou- vagy a Luxemburg családhoz tartozó királyok és császárok uralma alatt álltak, a kontinens összes királyságával, fejedelemségével, érsekségével és városállamával együtt egy „keresztény köztársaságot” alkottak.² Ennek a késő-középkori köztársaságnak a kultúráját az Anjou Szent Lajostól kiinduló francia lovagi eszmény, a francia Szent Dénes kultuszból kiáradó nemzetközi gótikus művészet, a francia királyi udvar és a párizsi egyetem szellemi hatása határozza meg, amit internacionális gótika néven ismerünk, de a nemzetközi vagy nemzetek feletti, kifejezés egyben az uralkodó lovagság és az egyetemes – katolikus – egyház papságára is érvényes jelző. A nemzetköziség a birtokviszonyokat, javadalmakat és haszonélvezeti joga-

¹ Ennek az esszének az alapját a Brill kiadónál megjelent könyvem (Elemér Boreczky, *John Wyclif's Discourse on Dominion in Community*. Boston-Leiden; Brill, 2008), és az Egyesült Államok beli Rutgers Egyetemen 2007-2008-ban hasonló címen tartott kurzusom képi. Ezúton is köszönetet mondok a kurzus hallgatóinak, akik sokat segítettek abban, hogy az ebben az esszében megfogalmazott gondolatok letisztuljanak.

² *L'Europe des Anjou. Aventure des princes Angevins du xiii^e au xve siècle*. Párizs: Somogyi Editions D'Art, 2001.

Sigismundus rex et imperator: művészet és kultúra Luxemburgi Zsigmond korában, 1387-1437. Kiállítási katalógus. Budapest, Szépművészeti Múzeum, 2006. március 18 – június 18., Luxemburg, Musée national d'histoire et d'art, 2006. július 13 – október 15. Szerk. Takács Imre, a szerk. mtársai Jékely Zsombor, Papp Szilárd és Poszler Györgyi.

Prague: the Crown of Bohemia, 1347 – 1437. Catalogue of the Exhibition held at the Metropolitan Museum of Art, New York, from September 20, 2005, through January 3, 2006. New Haven, Yale Univ. Press, 2005. Ed.: Barbara Drake Boehm (et al.).

kat is átszötte. A XIV. századi pestisjárványokkal összefüggő népességcsökkenés és a világtörténelem egyik legnagyobb gazdasági visszaesése azonban szinte egy csapásra megszüntette a késő-gótikus univerzális és hierarchikus keresztény birodalom anyagi alapjait.³ A gótikus látomás társadalomszervező, a nemzetek feletti lovagi rendet és a klérust glorifikáló és legitimáló erejének megszűntével a késő-középkori rend megingott, s a luxusfogyasztás és a folytonos háborúskodás kiváltotta kereslet kielégítése, valamint az alapvető élelmiszerek kereskedelmének monopolizálása során megerősödött városok, a kereskedelem és a pénzgazdálkodás jelentősége megnőtt, a nemzeti tudat és a társadalmi elégedetlenség egyszerre bukkan a felszínre. A pápai tekintély erodálása és az egyházi javadalmak adás-vétele, a hírhedt avignon-i *szimónia* eredményeként létrejött legitimációs válság nyomán – és részben következményeként – kialakult zűrzavarban a keresztény kontinens politikai kontúrjai átrajzolódtak, a társadalmi feszültségek parasztháborúkra, a városi proletariátus lázadásaira, eretnekmozgalmakra vezettek. Hispániából kiűzték a mórokat, a Balkánon megjelentek az ottomán törökök. Mégis, vagy ezzel párhuzamosan, nemcsak a korai nemzetállamok kezdtek körvonalazódni, hanem a humanistából pápává vált Aeneas Silvio Piccolomini, II. Pius látomásában a XV. század közepére a római császárság, de inkább a római főpap, a *pontifex maximus*, birodalmi gondolatának újraélesztésével és kibővítésével megszületett a kilenc nagy politikai egységre, Dániára, Angliára, Hispániára, Itáliára, „Graeciára,” Galliára, Germániára, „Ungáriára,” és Polóniára osztott *egyesült Európa* gondolata.⁴

Az európai történelem mai kutatója egymással nehezen összeilleszthető értelmezésekkel és fogalmakkal találkozik, amikor a modern Európa eszményének fogantatását, azoknak a kérdéseknek és nagy szellemáramlatoknak a forrásvidékét kutatja, amelyek fél évezreden keresztül mozgatták a kontinens népeinek és országainak történetét. Az egyetemes történetírás ezt a korszakot a humanizmus, a reneszánsz és a korai dinasztikus nemzetállamok, az individumok kialakulásának korszakaként írja le,⁵ míg a kora modern korban kialakuló nemzetek történetírása – érthető módon – saját hagyományuk hőskorszakaként konstruálja meg.⁶

³ Edwin Hunt, *The Medieval Supercompanies: A Study of the Peruzzi Company of Florence*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. Idézi Paul Gallagher érdekes történelmi publicisztikájában: 'How Venice rigged the first, and worst, general financial crash,' *American Almanac*. September 4, 1995.

⁴ *Pentalogus de rebus ecclesiae et imperii*. 1443.

⁵ Lásd pl. Engel Pál, 'Beilleszkedés Európába a kezdetektől 1440-ig,' in *Magyarok Európában*, I. kötet. Budapest: Háttér Lap- és Könyvkiadó, 1990. 247-248.old.

⁶ Az angol történetírás hajlamos arra, hogy a nemzeti érzés születését inkább V.Henrik híres agincourt-i győzelméhez kösse, és csak lábjegyzetben emlékezzen meg a (később Zsigmond Sárkányrendjének külső tagjává váló) angol király fiatalkori barátjának, Sir John Oldcastle-nek, a történelmi Falstaffnak sikertelen puccskísérletéről, amellyel a wyclifista tanítás által életre keltett lollard eretnekmozgalom értékeit és békés életvitelét szerette volna uralkodó renddé

Az egyetemes történetírás meta-narratíváiból, és az európai nemzetállamok hagyományyaiból feltűnően hiányzik a kapcsolat az emberi személy, a *persona humana* ebben a korszakban végbemenő teológiai újraértelmezésével, vagyis a gonosz ellen küzdő militáns egyház misztikus teste helyébe lépő természetes testtel – az egyes ember és a valóságos természetes közösségek isteni voltának teológiai, politikai és gazdasági következményeivel. Holott a kor drámáinak színpadán feltűnő egyéni vagy kollektív szereplők gondolatait és tetteit alapvetően meghatározzák azok az egymással ellentmondásos viszonyban álló témák, amelyek mögött az „akarati potenciál”⁷ szabadságának felismerése illetve az ’igazság’ ellentmondása áll. Ezek a témák Zsigmond király és császár hosszú politikai pályafutásában rendre felbukkannak. A teljesség igénye nélkül utalhatunk itt az egyéni vagy kollektív üdvözülés és boldogulás, az anyagi vagy szellemi örömszerzés, a birtoklás vagy a javak közös élvezete, a nemzeti és a birodalmi eszmény, a központi ár – és bérrendszer, illetve a pénz alapú belső cseregazdálkodás, a külső kalandorság, illetve profit orientált monopolizált luxuscikk és alapvető élelmiszer-cikk kereskedelem, a háború és annak finanszírozása valamint a béke, a képviseleti elv alapján álló „konciliarista”⁸ kormányzás, illetve az abszolút hatalom, a népfenség, az öröklés alapján álló di-

teni a külső és belső erőszakra épülő későfeudális renddel szemben. A francia történetírásban a természetesnek tartott francia kulturális főlény, Jeanne D’Arc alakja vagy a párizsi egyetemről kiinduló szellemi mozgalmak, Pádovai Marsilius *Defensio Pacis*-a, Pierre Dubois vagy később Antonio Marini művei homályosítják el az európai gondolat más forrásait. Dante, Petrarca, Boccaccio munkásságának a nemzeti nyelv és gondolat valamint az antikvitás és a római köztársaság állameszményének feltámasztásában játszott szerepe az egyetemes történet meghatározó toposza, noha az olasz nemzetállam megteremtésére fellépésük után mintegy fél évezreddel került csak sor. De Zsigmond király szerepét is az 1980-as évekig csak a magyar történelem szemszögéből láthattuk. Európai politikusként a konstanzi zsinattal kapcsolatos szerepe ismert volt ugyan, egyébként pedig főként a huszitizmussal kapcsolatban merült csak fel a neve – korántsem pozitív felhangokkal övezve.

⁷ Avicenna, Ibn Sina, metafizikájában, a „létező(egzisztenciális)” dolog és a „lényeg(esszencia)” mint a mindenséget átható valóság között jelen kell lennie a „potenciálnak” vagyis a dologban meglévő lehetőségnek, hogy egy külső ok hatására létezővé váljék. A muszlim univerzalizmus, Avicenna metafizikája áthatotta a késő középkori logikai, metafizikai és teológiai vitákat. John Wyclif metafizikájában is az isteni akarat mint fő mozgató erő feltétel nélkül létező lényege és az akarati potenciál mint az egzisztenciális dologban benne lévő „teremthetőség” különbsége miatt szükségszerű az akarat szabadsága, minden következményével együtt. Hasonlóképp beszélhetünk teremtő, intellektuális, racionális vagy egyéb potenciálról is. A problémát mélyrehatóan tárgyalja Katherine H. Tachau: *Vision and Certitude in the Age of Ockham. Optics, Epistemology and the Foundation of Semantics 1250-1342*. Leiden, Brill, 1988. c. műve.

⁸ A konciliarizmus ma elsősorban az egyháztörténetben használt fogalom, és a pápa illetve a zsinat autoritásának kérdésére vonatkozik. Zsigmond korában, a parlamentáris kormányzás kialakulásának korai szakaszában azonban a világi ágensek politikai akaratának kifejezése is használták.

nasztikus uralkodói jog, illetve az isten kegyelméből való vagy a hódítás jogszerű alapján álló lovagkirály elve közti ellentmondásra.

A gondolatok és tettek háttérében felismert „akarati potenciál” autoritása, azaz szerzősége, és az egyéni lélek illetve egyetemes szellem szerkezete és működése megértésének módosulása alapjaiban rengette meg a szellemi tartomány hierarchikusan és architekturális szépségben felépített rendjét és mindennek a gótikában való reprezentációját, anyagiasulását – a hierarchikus keresztény univerzum legitimáló erejét. E mögött a kérdés mögött egy logikai-metafizikai vita húzódik meg, amely annak a kérdésnek az eldöntésére irányul, hogy az emberi elme képes-e „egzisztenciális bizonyítékot” szerezni a világról alkotott fogalmi igazságát illetően. Ennek a vitának az eredményeként fogalmazta meg William Ockham híres „borotva elvét,”⁹ a nominalizmusként ismert szellemi irányzat alapkövét, amely leszámol az egyetemes ember fogalmával, miközben az isteni teremtő akaratnak az ember által felfoghatatlan szabadságot és önkényt tulajdonít. Ockham tanártársával, a párizsi egyetem rektorával, Pádovai Marsiliusszal együtt IV. Lajos bajor király udvarában talált menedéket az egyház üldözése előtt. Marsilius az arisztotelészi politikai gondolkodás, a nominalista logika és a római birodalmi és köztársasági eszmény alapján *Defensor pacis* című művében először fogalmazta meg újra a népfeltség elvét, a népakarat választott képviselőkön keresztül történő kinyilvánítását. Ugyanez a szellemi mozgalom az arisztotelészi örömelet felfedezésével együtt megnyitja az utat a lovagok szélsőséges individualizmusa és becsvágya előtt. A *platonikus* világlélek pszeudo-dionüszoszi zsidó-keresztény átiratában megjelenő univerzális lélek helyébe lépő *arisztotelészi* egyéni lélekben az érzéki és szellemi vagy értelmi működés közti feszültségek, illetve a vágyak tárgyiasulásának és tárgyokban való értelmezhetőségének lehetősége jogszerűnek tűnteti fel a személyes birtoklást és szerzést, a személyes lét fényűző formáit. Nem véletlen, hogy a kor nagy társadalmi mozgalmainak résztvevőit az az alapvető igazságtalanság mozgatja, hogy egyesek magánoltárook, gyászmisék, kegytárgyak vagy adományok segítségével külön jogot formálnak maguknak az egyetemes üdvösségre és az öröklét megváltására, függetlenül attól, hogy földi életükben

⁹ A „borotva elv” a maga helyén segített abban, hogy az egyre bonyolultabbá és szinte már kezelhetetlenné vált megkülönböztetésekből, amelyek az egzisztenciális és az esszenciális közti kapcsolatból eredően az egzisztenciális esszenciális létének szükségszerűségét bizonyították volna a gondolatilag konstruált köztes fajok és fajták, *species in medio* sokaságával kihámozza a valóságosan, a maga egységében, szingularitásában létező dolgot. Elsősorban Philoteus Boehmer tanulmányai alapján azonban ma már nem lehetünk biztosak abban, hogy Ockham, a „nominalisták fejedelme,” maga nominalista lett volna. „Philoteus Boehmer tisztázta Ockham-et az alól a vád alól, hogy ő döntötte romokba a középkori filozófia várát,” John Inglis, *Philosophical Inquiry and the Historiography of Medieval Philosophy*. Leiden-Boston-Köln: Brill, 1998. 218. old.

mennyi törvényteleniséget, bűnt követtek el, hány embert fosztottak ki vagy öltek meg.¹⁰ A kor legnagyobb politikai mozgalma, a *huszitizmus* mögött is ez a népi indulat jelenik meg. Husz János John Wyclif oxfordi teológus autoritására hivatkozott, akinek politikai teológiája Ockhammel és követőivel, a nominalistákkal folytatott vitából, az emberi személy univerzalitásának valóságából bomlik ki.¹¹ Wyclif realizmusa azonban nem az univerzális egyházat és a hierarchikus világrendet állította helyre logikailag, hanem az egyes ember és a vele azonos nyelvet beszélő közösség lelki újraegyesülésében találta meg az egyetemes ember élő képét, az igazság „egzisztenciális bizonyítékát.”

Ez az esszé két olyan témát kapcsol össze, amely viszonylag kevés figyelmet kapott az európai történelem e sűrű korszakának kutatásában: John Wyclif angol teológus tanítását és Zsigmond király „reformációját,” a teológia és a politika a véltnél sokkal közvetlenebb kapcsolatát. Mindketten főszereplői voltak annak a kornak, amit a „katasztrófák korának” is szoktak nevezni. Wyclif tanításával és hírnevével vált ennek a történelmi kornak az egyik főszereplőjévé, mondhatnánk auktorává, hiszen 1384-ben meghalt. Művei, amíg olvasni lehetett őket, mintegy forгатókönyvként szolgáltak a kor több szereplője számára. Zsigmond viszont a kor legmozgékonyabb politikusa és diplomatája volt, akinek döntő szerepe volt az egyház egységének helyreállításában és a Római Királyság (a német birodalom) felvirágoztatásában. Egy történelmi pillanat erejéig közreműködésével létrejött az egyesült Európa előképe. A tanulmány azt a sejtést próbálja meg hihetővé tenni vagy talán valószínűsíteni, hogy a Zsigmond reformációjaként¹² elterjedt új európai gondolat, amely az európai politikából kikapcsolta volna a háborúkat és a csere mindkét formáját, a helyi és a távolsági kereskedelmet is erősítette volna, ez utóbbit a birodalmi városok kereskedőinek kezébe adva, nemcsak egy hosszú és zavaros kor tanulságainak véletlenszerűen létrejött következménye. A wyclifi paradigma, a lovagkort felváltó új legitimációs rendszer Zsigmond számára nemcsak hatalmát

¹⁰ Krizsafán fia György, Nagy Lajos lovagja 1353-ban azért szállt le Szent Patrick poklába, hogy megtudja, van-e számára kegyelem, miért nem büntette meg az Isten, miután annyi ártatlan embert gyilkolt meg. In *Tar Lőrinc pokoljárása: középkori magyar víziók* (fordította Bellus Ibolya et al). Budapest: Szépirodalmi Könyvkiadó, 1985.

¹¹ Ockham szerint Isten akárminek teremthette volna az embert, ha úgy akarta volna. Avicenna nyomán John Wyclif azonban úgy gondolta, hogy az Isten csak azt tudja teremteni, ami a természetesen létező dologban, az anyagban, teremthető.

¹² Zsigmond reformációja, *Reformatio Sigismundi*, valójában a császár halála után jelent meg, és az 1434-es frankfurti birodalmi gyűlés gondolatait és határozatait foglalja össze egy átfogó politikai ágendában. Lásd 5.41-es katalógus tétel, *Reformatio Sigismundi* (M.E. – Marosi Ernő), 469.old. In: *Sigismundus rex et imperator. Művészet és kultúra Luxemburgi Zsigmond korában*. Budapest – Luxemburg, Philipp von Zabern, Mainz; valamint Marosi Ernő, 'Reformatio Sigismundi – Művészeti és politikai reprezentáció Luxemburgi Zsigmond környezetében', id. mű, 24-37.o.

aláasó ellenséges ideológiaként, gyakran a főpapság ellen felhasználható gondolati munícióként, hanem szellemi inspirációként is fontos volt.

JOHN WYCLIF TANÍTÁSA A JÓ, SZÉP, SZABAD ÉS IGAZ ÉLETRŐL

A későgótikus világrend helyébe lépő új rend három nagy szellemi mozgalomból épült: a nemzeti elv, a társadalmi igazságosság és a gazdasági csere, illetve kereskedelem szükségszerűségéből és jótékony hatásából. Ez a három elv John Wyclif tanításában logikai, természetfilozófiai, metafizikai, jogi, politikai és teológiai dimenziójában jelenik meg. Logikailag a nominalizmussal szemben kifejtett álláspontjában, természetfilozófiailag és metafizikailag abban a nézetében, hogy a testbe és a lélekbe természetesen integrálódik a szellem, vagyis a Szentlélek, ami azonos az (egyetemes) emberrel,¹³ jogi és politikai szempontból a természetjog, az egyes népek hagyományos jogrendje és az evangéliumi törvény hármasságában, teológiailag pedig abban a sarkosan megfogalmazott nézetben, hogy Krisztus az intézményesült természet. Az igazság az ember uralmán alapul. A wyclifi tanítás recepciója szükségszerűen leszűkítette ezeknek a különböző regiszterekben előadott nézeteknek az értelmezését aszerint, hogy ki mit hallott ki belőlük. Alapvetően azonban Wyclifet azzal a tanítással azonosították, hogy a királynak és a nagyuraknak nemcsak joga, hanem kötelessége elvenni az egyházi személyektől mindazokat a javadalmakat, amelyeket saját világi hatalmuk, fényűző életmódjuk fenntartása érdekében felélnek, hiszen e javadalmak haszonélvezetét azért bízták rájuk, hogy mintegy tőkeként megóvják őket, és istápolják a rászorulókat.

Wyclif abban a lovagi korban szólalt meg, amelyik – részben az arisztotelészi örömelev újrafelfedezése alapján –, a jó, szabad és szép élet hármását tekintette ideáljának. Az arisztotelészi örömelev szerint az ember természetes módon azt teszi, ami nagyobb örömet, nagyobb boldogságot jelent neki. Hogy az örömelev és a boldogságnak érzéki vagy szellemi a természete, ez a kor egyik alapkérdése. Ha minden egyes ember joga az örömteli, boldog élet, akkor az is joga, hogy ezt bármi áron biztosítsa maga számára. A nominalista emberfelfogás ezt lehetővé is teszi, és Istenre bízva azt, hogy az egyes ember önkényét megbüntesse.¹⁴ Wyclif gondolatai szerint azonban a szabad, szép és a jó élet, amit a lovagok az egyéni szabadság féltelenségével, hatalmas várak és paloták építésével, a műtárgyak és kegytárgyak iránti rajongással, illetve az egyháznak adott adományokkal, kiter-

¹³ Iohannis Wycliffe, *Tractatus de e mandatis divinis accedit Tractatus de statu innocencie*. Szerk. Dr. Johann Loserth és F.D. Mathew. London, 1922. 1. o.

¹⁴ Wyclif álláspontjáról az isteni akarat működésével kapcsolatban lásd pl. Iohannis Wycliffe, *De dominio divino, libris tres*. (Szerk.: Reginald Lane Poole). London, 1890. 136–158. o.

jedt családokkal és szolgasereggel vélték teljesíteni, hibás elsőbbségi sorrendre épül, mert a legkevésbé értékes dolgok *megszerzésére* irányul a természetes, de főként a kegyelmi javak *használata és élvezete* helyett.¹⁵ A hibás prioritások miatt az emberek magukat, másokat és magát a természetet is kizsákmányolják. A világ természetes rendje persze előbb-utóbb helyreáll, de ha nem ésszerű belátással élünk, nem „reformáljuk” meg világunkat, nem állítjuk helyre a javak élvezetének természetes sorrendjét, természeti katasztrófák, pestisjárványok, idegen hódítók dúlásai, erőszakos felfordulások vezetnek vissza az eredendő igazsághoz. Bár Wyclif szinte ortodox hűséggel tért vissza a VII. Gergely előtti egyház dogmatikájához, s így az eredendő bűn fogalmához is, valójában az *eredendő igazságot* tekinti kiindulópontnak, ami minden nemzedékben az igazakban él tovább.¹⁶ Eredendő bűnnek pedig azt tekinti, hogy az ősszülők maguknak vették el azt, ami kegyelemből eredően az övék (is) volt.

A *doctor evangelicus* a krisztusi tanításnak azt a hármasságát helyezte előtérbe, ami a *jó, szabad, szép és örökkévaló élet* előképét ezen a földön nem a monasztikus ideálban, a kolostori életben, ahol az iskolához hasonlóan a föld és az ég találkozik egymással, nem a művészet által felnagyított és felfényesített főpapi vagy úri-uralkodói pompában és teljhatalomban vagy a látványos és mágikus erővel bíró rítusokban való részesedésben, hanem a békességes szívvel végzett munkában, kereskedésben és tanításban vélte beteljesedni.¹⁷ Ebben a világnézetben szétfoszlott a bárók, lovagok és a klérus hatalmának törvényes és kultikus alapja, ami a XI. században megindult és a lateráni zsinatokon kanonizálódó egyházreformban, a pápai dekrétumokban öltött alakot.

Wyclif tanítása a kegyelmi, természeti és szerencse javaknak az igazak által való közös élvezetéről és használatáról Zsigmond magyar királyként való uralkodásának kezdetén (1389) már tömeges követőkre talált Angliában. 1376-ban szinte

¹⁵ Id. mű., 1.old.

¹⁶ John Kenigham, John of Gaunt, Duke of Lancaster gyóntatótyja, aki először szállt vitába Wyclif tanításaival, minden későbbi eretneksége alapjának tekintették azt a filozófiai álláspontját, hogy „minden, ami volt vagy lesz, van,” hiszen az életet a mag hordozza, amit a szeretet hív életre és a tudás táplál. Csak így látta igazolhatónak a kereszténység legfőbb ígérését, a testben való feltámadást, ami nem az egyes embernek, hanem a (nemzettekben alakot öltő) egyetemes embernek szól, és minden generációban tovább él, bár nem tudhatjuk, pontosan kik is a hordozói. A nemzést és a szerelmet, a természetes szépséget isteni, a test birtoklását, az érzéki örömök hajszolását, a mesterséges műtárgyak imádatát ördögi dolognak tartotta. In: *Fasciculi Zizaniorum Johannis Wyclif cum tritico*, 2-3.o. A Thomas Netternek tulajdonított dokumentumgyűjteményt 1858-ban adták ki Londonban, a *Rerum Britannicarum medii aevi scriptores* sorozatban. Szerkesztette: Walter Waddington Shirley.

¹⁷ '...ad mercandum, ad laborandum, ad edificandum ecclesiam.' Iohannis Wycliffe, *De civili dominio, liber primus*. (Szerk.: Reginald Lane Poole), London, 1885. 97.old. Az egyház építésén Wyclif azt értette, hogy az embereknek meg kell tanítani a teremtett világ rendjét. A tanítás maga a teremtés.

egy csapásra szerzett magának egy fél évezredre szóló hírnevet, amit a nevéhez kapcsolódó jelzők is mutatnak: Szent Ágoston fia, az angol nemzet törvényalkotója, aki Krisztus székében ülve tanítja a szeretet törvényét,¹⁸ a filozófusok királya, a husziták ötödik evangélistája. Ellenfelei nem szűkölködtek a szitokszavakban: gonosz bestia, az ördög hangja, a Sátán kollégája. Az ember uralmáról, amelyet a korhangulatnak megfelelően polgári uralomra módosított, az evangéliumi jog- és igazság-értelmezésről szóló tanításáról XI. Gergely pápa már 1377-ben kelt bullájában azt írta, hogy ezek a tanok „nemcsak az egész egyházat, hanem a világi politikai rendet is felforgatják és meggyengítik.”¹⁹ Halála után 31 évvel a konstanzi zsinaton elnyerte a főeretnek címet. A Zsigmond (német-)római király diplomáciájának eredményeként összehívott ökumenikus zsinat három fő célja közül a második Wyclif tanainak elítélése volt.²⁰

John Wyclif magiszter, az oxfordi egyetem leghíresebb teológusa 1376-ban nyilvános prédikációiban, a királyi nagytanácsnak adott jogi tanácsaiban, és legfőképp A polgári tulajdonról és szolgálatról szóló művében (*De civili dominio*)²¹

¹⁸ 'Thorpe's evidence about Wyclif's university followers, 1407,' In *Selections From English Wycliffite Writings*. (szerk.: Anne Hudson). Cambridge: Cambridge University Press, 1981. 33.old.

¹⁹ 'Copia bulla Domini Papae Gregorii Universitati Oxoniensi contra M. Johannem Wycliffe, theologie doctorem, sed haereticum,' In: *Fasciculi Zizaniorum*. Id. mű., 243.old.

²⁰ Ma már talán nem árt felidézni, ki volt John Wyclif. Száz évvel ezelőtt még a kort, amiben élt – az angol történészek Wyclif korának nevezték. Kétszáz éve az angol festő Turner – az élő hagyományt idézve – még úgy emlékezett Wyclifre, hogy ő nyitotta ki a zárt templomok ajtaját, hogy a félhomályban folytatott varázslatok helyett a szellem fénye szabadon átjárhassa az emberek lelkét. Kálvin munkatársa és utódja, Béza Theodor a „reformáció hajnalcsillagának” tartotta. Szerinte ő szabadította fel a lelkeket a pápista ritusok uralma alól. Foxe *Book of Martyrs* című művében ő vezeti a protestáns mártírok sorát, mintegy tiszteletbeli mártírként, mert valójában nem szenvedett máglyahalált. De az is érdekes, hogy szinte mitikus szellemalakja milyen gyorsan elhalványult. Keresztény nemzeti kommunizmusának híre a XIX. század végéig kísértett. Az 1880-as években, amikor Angliában megalakult a Fábianusok Társasága, és amikor Engels Kautsky-val Londonban dolgozott a II. kommunista internacionále szervezésén, német tudósok kezdeményezésére hozzáfogtak fennmaradt művei kiadásához. A fél évezrede sejtelmesen emlegetett műve a polgári uralomról azonban senkinek nem váltotta be reményét. Wyclif nehézkes és olykor hibás középkori latin nyelven írt tanítása az idejétmúlt skolasztika stílusát idézte, a nacionalistáknak túl katolikus, a szocialistáknak túl individuális, a forradalmároknak túl békés és türelmes volt. Bizonyos értelemben megismétlődött, ami fél évezreddel korábban történt.

²¹ Iohannis Wycliffe, *De civili dominio, liber primus*. (Szerk.: Reginald Lane Poole), London, 1885. A művet további három kötetben, 1900-ban, 1903-ban, illetve 1904-ben adták ki, de felmerült a gyanú, hogy csak az első kötet tartalmazza Wyclif híres művének egy részét. A második kötet főként vitairat jellegű, míg a további két kötet a vallásgyakorlásról szól. Wyclif más műveivel és a szövegben található hivatkozásokkal összevetve, úgy hiszem, helyreállítottam az eredeti mű szerkezetét, amely az igazságról, a jogról és a törvényekről szóló első, az evangéliumi

lépett ki az egyetemi szellemi élet, a skolasztikus filozófia és teológia fellegvárából, ahol rendkívüli intellektusával társaival együtt az egyetemes keresztény eszme architektikus szépségén és megbonthatatlan egységén örködött. Azzal a tanítással fordította maga felé a londoniak és a királyi udvar figyelmét, miszerint Isten senkinek nem adott jogot arra, hogy uralkodjon, hogy birtokoljon vagy másoktól elvegyen a kegyelmi és természeti javak közül bármit, ami természettől fogva nem az övé, mint ahogy arra a monstrózus²² képtelenségre sem, hogy más teste felett uralkodjék, szolgaságba vetve nőket, gyerekeket vagy parasztokat. A javak fölötti rendelkezésre, azok használatára és élvezetére Wyclif szerint csakis az *igazságosság* jogosít fel, ami *isten kegye*. Ezt a kegyelmet azonban nem a pápa, a püspökök vagy a papok osztják, hiszen eredendően minden ember isten és király. Ám aki halálos bűnben él, elveti magától az uralomra való jogot. A bűn megfertőzi a természet testét és lelkét. A legnagyobb bűnnek az emberölést és másoknak az élethez szükséges javainak eltulajdonítását tartotta. Törvényre azért van szükség, hogy a természet törvénye, miszerint mindenkinek joga van ahhoz, ami az övé, helyreálljon. De alapvetően csak két törvény létezik, a természet törvénye és az evangéliumi törvény. Ezeknek betartására nincs szükség világi hatalommal felruházott papságra. Ezért politikai teológiájában az egyes nemzetek hagyományos igazságérzetét hordozó nemzeti törvények mellett és felett, amelyeket a természeti törvénynek az emberi csoportok sokasodását és jólétét szolgáló kiterjesztésének tekintett, az evangéliumi törvényt, a jóság és szeretet (*caritas*) törvényét tartotta elsődlegesnek, amely minden egyes ember szívében – a teremtés kegyelméből eredően – benne rejlik.

Kegyelmi javaknak – a Szent Ágostontól származó hagyomány szerint – a dicsőséget, hírnevet, mások megbecsülését és szeretetét, illetve általában a szeretetet, természeti javaknak az egyes ember fizikai adottságait, szüleit, testvéreit, barátait, házastársát, gyerekeit, a maga és családja fenntartásához eleve adott természetes és teremtett feltételeket, földet, jószágot, házat, ruhát, enni-innivalót értett. A polgári uralom tárgyai csak szerencsejavak, a mesterséges úton előállított termékek és művészi kincsek lehetnek; ezeket lehetséges polgári jog alapján birtokolni, bár ezek használata sem térhet el eredendő funkciójuktól. Csak ezek birtokolhatóak kizárólagosan, anélkül, hogy eredendő értelmüket az elbirtoklás által elveszítenék. Ezek azonban a legkevésbé értékes javak a jó, szép, szabad, igazságos és örökkévaló élet szempontjából.

törvényről és az ártatlanság állapotáról szóló második, és a polgári uralomnak az igazak által való hasznélvezetéről szóló harmadik könyvből áll, amelyből az első kettő Wyclif műveinek modern kiadásában *Tractatus de mandatis divinis* címen szerepel. Erről bővebben Elemér Boreczky, John Wyclif's *Discourse on Dominion in Community*. Boston-Leiden: Brill, 2008. 71-83.old.

²² A korabeli szellemi életben ismert volt Arisztotelész véleménye Platon világlélek-tanáról, amit szellemi szörnyszülöttnek tekintett.

Wyclif tanításának, az őskeresztény ideál visszaállításának, amelyben senki, sem férfi, sem úr, sem főpap nem bír isten által elrendelt elsőbbséggel és uralommal más természetes személyek és a természetes személyek létfeltételei felett, alapja az logikai vita volt, amely a nominalizmus és realizmus ellentétében jelentkezett. Wyclif Ockhammal és követőivel szemben az egyetemes ember valóságos szellemi létezésének szükségszerűségét bizonyította, mert szerinte e nélkül az ember „akarati szabadsága” féktelen bűnökre vezethet, amit nem tud megakadályozni az eredendő teremtő akarat, amely „teremtő potenciából(életerőből),” valamint a bölcsesség és a szeretet erejéből áll, hiszen ez utóbbi csak annak tud teremtett létet kölcsönözni, ami természettől fogva van. Innen eredt az a hirhedt *bon mot*-ja, hogy Isten, aki nem ismer rosszat, hiszen maga a lét és az élet, kénytelen azt tenni, amit az ördög akar.²³ De Wyclif a szellemi létet nem a transzcendenciában, hanem az egyes emberek lelkében jelenvaló és működő közös, elsősorban a közös nyelv és az egykor élt híres emberekről szóló történetek közössége által megjelenített szellemi valóságban látta meg. A valódi hírnevet és megbecsülést nem lehet címekekkel, ranggal, vagyonnal megszerezni.

Wyclif realista álláspontja radikálisan új megoldást hozott, amikor a vallásos érzületet egybekapcsolta a természetes léttel, a nemzeti és anyanyelvi kultúra művelésével. A testi valóságukban és lelkükben egyedi emberekben a szellem teremtő erejét a lélek művelésével (*cultus anime* (sic!) tartotta megvalósíthatónak az egyházi szertartásokhoz kötött kegyelemmel, a szentségekkel szemben (*cura animarum*).²⁴ Wyclif az univerzális embert az anyanyelvén beszélő és természetes javait használó és élvező nemzet tagjai közti folyamatos érzelmi, szellemi és anyagi cserében tartotta valóságosan jelenvalónak és örökéletűnek. Teológiai-termesztetfilozófiai-politikai rendszere részeként a nemzetet természetes élő testnek tekintette.²⁵ Tanítása ezért egy olyan gazdálkodási mód kialakulását is elősegítette, amelyben a jóhiszeműen lebonyolított piaci csere, a kölcsönös és állandó adósságszolgálat lép a központilag kivetett adók és a központilag megállapított bérek

²³ Ez volt a hatodik tétel a közül a negyvenöt tétel közül, amit a konstanzi zsinat 1415-ben elítélt.

²⁴ Ez a vita készítette Wyclifet nagy művei megírására. Az első nagy metafizikai-teológiai mű az isteni uralomról (*De dominio divino*) szól, amelyben a nagy tekintélynek örvendő Richard Fitzralph és a nominalisták (szofisták vagy jeldoktorok) ellen érvel.

²⁵ *Responsio Magistri Johannis Wicliff ad dubium infra scriptum, questium ab eo per dominum Regem Angliae Ricardum Secundum, et magnum suum consilium: anno regni sui primo* in *Fasciculi Zizaniorum Johannis Wyclif cum tritico*, 258.old. A Thomas Netternek tulajdonított dokumentumgyűjteményt 1858-ban adták ki Londonban, a *Rerum Britannicarum mediæ aevi scriptores* sorozatban. Szerkesztette: Walter Waddington Shirley. Netter V.Henrik lelkiatyja volt, aki a konstanzi zsinaton fontos szerepet játszott.

és áruk rendszere helyébe.²⁶ Wyclif követői, a lollardok, mintegy fél évszázadon át alakították Anglia gazdaságát és közgondolkodását, amikor a krónikás szavai szerint Wyclif híre futótűzként terjedt, és hamarosan minden második ember az ő tanítását követte.²⁷

Wyclif a hangsúlyozottan krisztusi és nem Jézus-vallás, *re-ligio*, újra-összekapcsolás egyetemességét és valóságos létét abban látta, hogy ez a tanítás természetes módon kapcsolja össze az egyetlen élő valóságot, a természetes anyagi léte a szellemi valósággal, ami egyszerre van jelen minden egyes ember lelkében és a közösség tudatában és beszédében, „az emberiség nagy közös emlékezetében,”²⁸ amelyet a Szentírás örökít meg. Ebből eredt az a tanítása is, hogy csak egyetlen rend van, a természet rendje, amely Krisztusban, a szeretetben, intézményesült.²⁹ Minden egyéb egyházi vagy világi rend az ördög műve, ami csak azt a célt szolgálja, hogy másokat kirekesszen a javak természetes egyetemességéből, élvezetéből és használatából. Istent leginkább úgy lehet szolgálni, hogy természetesen élünk. *Libellus* című kis iratában drámai módon festi le azt az összeesküvést, amelyet az egyház egyes 'kapitányokkal' összefogva, Lucifer és az Antikrisztus pártjaként az emberek természetes, szabad és kegyelemmel teli élete ellen sző.³⁰

A lollardok életvitelének köszönhetően és a francia területekért folytatott háború szüneteltetése miatt ebben a katasztrófáktól sújtott korban Anglia gazdasága megerősödött. A lollard mozgalomban a wyclifi tanításnak, az evangéliumi életvitelnek azok az elemei éltek tovább, amit az „evangélium tanára” néven emlegetett doktor

²⁶ Wyclif idejében III. Edwárd angol király, és a királyi tanácsból rendi országgyűléssé alakuló ún. Jó Parlament a földműveseket megpróbálta helyhez kötni, bérüket központilag szabályozni (*Statute of Labourers*), a közszükségleti cikkek árát pedig szokás szerint rendeletileg megállapítani. A történetírás általában ezt a parlamentet tekinti a modern parlamentáris kormányzás egyik elődjének.

²⁷ Henry Knighton, *Chronicon Henrici Knighton vel Cnitton, Monachi Leycest reusi*. (Szerk. Joseph Rawson Lumby). Rolls Series, London, 1889-1895. II. kötet, 184-187. old. Bár a lollard eretnek mozgalmat tüzzel-vassal irtották a XV. század folyamán, hiszen IV. Henrik uralkodását az eretnekek megégetéséről alkotott törvénnyel kezdte 1401-ben, a gyökeret vert eszme a hozzá szervesen kapcsolódó életvitellel együtt fennmaradt és újjáéledt az angol protestantizmus idején, és a puritanizmusban élt tovább.

²⁸ John Wyclif, *On Universals*. (Angolra fordította Anthony Kenny.) Oxford: Clarendon, 1985. 149. old.

²⁹ Krisztus a minden emberben meglévő természetes ember. Lásd pl. „...a szeretet rendje azt követeli minden embertől, hogy elsősorban istent, a minden emberben meglévő közös embert szeresse, majd ezt követően minden egyebet a természet rendje szerint. Az embernek az élet és a szépség iránti szenvedélyes szeretetén az értelmével kell uralkodnia....”, *Tractatus de mandatis divinis*, id.mű, 109. old.

³⁰ *Libellus*, in *Fasciculi Zizaniorum*, id. mű, 245-257. old.

a kereszténység alaptörvényének nevezett. Wyclif szerint a kereszténység kölcsönös szolgálat. Ha ezt a szabályt megtartjuk, más szabályra nincs szükség. Szerinte az egyház nem gyülekezet, hanem lélekkel bíró racionális test,³¹ (mint ahogy az oltári szentségben megjelenő Krisztus is inkább 'matematikai' test³²), ami *convocatio* nem pedig *congregatio* által nyilvánul meg³³ az egyes hívők és a hívők közösségének egésze lelkében-tudatában, vagyis kultuszának lényege a természetes, szabad élet, a heti hat nap munka és az anyanyelven folytatott tanítás, igehirdetés, bibliaolvasás. A tanítás gyakorlati következménye az érzések, gondolatok és javak kölcsönös, jószándékú, kérésen és nem követelésen alapuló cseréje a közösség tagjain belül. Az igazságot a maga egzisztenciális valóságában a „közös jóézés” világíthatja meg, amit a tudomány, de főként a Szentírás tanulmányozásával lehet művelni. teológus, a spirituális pap³⁴ fő szerepe az, hogy világos látásával különbséget tudjon tenni a jó, jobb és legjobb, illetve a rossz, rosszabb, legrosszabb között. Ebben segít neki a Szentírás, a lelki örömeik „virágos kertje.”³⁵

Wyclif gondolatrendszerének megértését mindmáig nehezíti az, hogy az európai szellemtörténet a nominalizmusban találja meg a modern individualizmus, képviseleti elvű kormányzás, a tudományos gondolkodás alapjait, és a realizmust anakronisztikus rendszernek tekinti, amely az univerzális és hierarchikus, tekintélyelvű kormányzás ideológiája. Wyclif realizmusa, mint ahogy követőjének, Husznak a realizmusa is, alapvetően más, mert a természetes, és természetes módon közösségében élő ember beszédében, gondolatainak és érzéseinek cseréjében leli meg a mindenkori egyedek sokaságától független, ámde csak általuk élő egyetemességet. Könnyű belátni, hogy ebben a rendszerben bűn elvenni az egyes embertől bármit, amire egy önkényesen megalkotott politikai rendszer fenntartásához jogot formál. A wyclifi keresztény gondolat alapelve a jóság, a bé-

³¹ *De civili dominio*, id.mű, 364-368.old.

³² Wyclif, Thomas Bradwardine nyomán, és ugyanannak az oxfordi kollégiumnak, a Merton College-nak a mestereként, ahol Bradwardine is élt és dolgozott, maga is gyakorolta a „szubtilis geometria” és a matematika művészetét. Egy bizonyos szinten közelebb visz Wyclif tanításának megértéséhez, ha az általa elsődlegesnek tekintett szellemi valóságot a 'spirituális geometria' analógiájára képzeljük el. Bradwardine és a merton tudósok ma már a matematika és a mechanika történetében kiemelt helyen szerepelnek. Vö. pl. Carl O. Boyer, *A History of Mathematics*. Princeton: Princeton University Press, 1984. 288., 302.old. vagy Clifford Tuedell, *Essays in The History of Mechanics*. New York:Springer-Verlag, 1968, QC122.T7.

³³ *De civili dominio*, id.mű, 287.old.

³⁴ A lollardok Wyclif tanítását követve beszéltek azokról a papokról, akiknek szolgálatát elismerték 'spirituális pap,' a szellem papja néven.

³⁵ Az idézet eredeti helye *De civili dominio*, id.mű, 96.old. A lollardok körében *Floretum* címmel forgott egy olyan gyűjtemény, amely a Szentírásnak azokat a helyeit sorolta fel, amelyeket a lelki épülés céljából érdemes tanulmányozni. Lásd Anne Hudson, 'A Lollard Compilation and the Dissemination of Wycliffite Thought,' *Journal of Theological Studies* NS xxiii., 1972

kesség. Nincs joga senkinek elvenni mástól a természettől fogva neki szánt javakat azért, hogy hadat viseljen, vagy azért hogy saját hírnevét és hatalmát szertartásai fényével növelje. Az örök élet a megváltás megvásárlására irányuló szertartások, gyászmisék, az egyház dotációja vagy a bűnbocsánat-cédulák helyett a nyelvi és lelki közösség szívében és emlékeiben élő szellemi testben érhető el. Innen már csak egy lépés volt az a tanítása, hogy az oltáriszentség átlényegülését és a köré épülő teljes *Corpus Christi* kultuszt a legnagyobb szemfényvesztésnek tartotta. A kenyér kenyér marad, a 'kommunio' pedig a lelki közösségben valósul meg. A papságtól nemcsak pazarló életvitele miatt kell elvenni világi javait, hanem azért is, hogy a babonás hitre épülő varázslataikkal ne térítsék el az embereket attól, hogy valódi lelki közösségben éljenek egymással.

A jó élet a természetes átszellemült élet, a szépség pedig a dolgok látható felszíne mögött meghúzódó, azokat teremtő akarat törvényeiben ragadható meg, nem a tárgyakban. A jó élet maga a szeretet, a konkrét és általában vett öröm, ami nem a szerzés vagy (el)birtoklás által érhető el. A törekeny alkatú, igénytelen életvitelű, tiszta szellemi életet élő *doctor evangelicus* elvont gondolatainak a korabeli politikai viszonyokra való kivetítésével valóban alapvetően újraformálta, szavai szerint visszaállította a hildebrandi reform előtti vagy még inkább az eredeti ősegyházat, de valószínűleg nem ért volna el akkora hatást, ha szavai nem találnak maguknak élő közösséget a korabeli Anglia válságos és zűrzavaros viszonyai között.

Wyclif radikális politikai teológiája nemcsak amiatt hatott, amit hirdetett, hiszen voltaképp nem mondott egyebet, mint azt, hogy nincs más valóság, mint az anyagi testben megjelenő természetes élet, és a szellemi lét mindig a konkrét közösség egyedeinek emlékezetében és a kollektív emlékezetben van jelen. A szabad, átszellemült élethez elegendő természetesen élni, amiben a Szentírás segítséget nyújt, hiszen a szentírás maga az emberiség, az „embernek kell lenni” parancs inspirált emlékezte, „a szabad élet könyve.”³⁶ Hatásának egyik oka az, hogy tanítása sokféle közönség körében terjedt. A parasztok és a lollardok mellett az arisztokrácia körében is követőkre talált. II. Richárd anyja Wyclif személyes pártfogója volt, Richárd udvarának legbefolyásosabb lovagjai maguk is 'Lollard Urak' voltak, akik 1395-ben megfogalmazott 12 pontjukkal összegezték azokat a politikai követeléseket, amelyeket Wyclif tanításából vontak le. Nevezetesen az igaz emberek javait eltékozló mágikus istentiszteletek, a bálványimádás, képimádás, búcsú betiltását, a papi cölibátus felszámolását és a nők megbecsülését, illetve mindama iparágaknak a felszámolását, amelyek a hadviselést vagy az egyházi és világi pompát szolgálják: úgy mint fegyverkovácsok, ötvösök, aranyművesek, stb.³⁷

³⁶ Ezzel ér véget a polgári uralomról szóló könyv.

³⁷ Twelve Conclusions of the Lollards, *In Selections from English Wycliffite Writings*. (Szerk. Anne Hudson). Cambridge: Cambridge University Press, 1978. 24.o.

A wyclifi evangélikus tanítás hatása egész Európára kiterjedt. Angliában parasztfelkelés robbant ki 1381-ben, aminek a vezetői Wyclif tanítására hivatkozva akarták megvalósítani az angol közemberek közvetlen köztársaságát, amelynek élén a király állt volna. A parasztfelkelés évszázadokra nyomokat hagyott az angol politikai gondolkodásban, elsősorban olyan népuralom rémképeként, ami a rendi országgyűlésben kifejeződő és egymással szoros érdekközösséget alkotó világi és egyházi főméltóságok, a lovagság és a városok képviselői egyezségével kialakított, a képviseleti demokrácia előképeként értelmezett közakarattal szemben sem a világi, sem a szellemi birtokrend³⁸ urait nem tekintette képviselőinek. Nyomában még évtizedekig utóregzések voltak – helyi felkelések, kommunisztikus köztársaságok jöttek létre. De ennél is nagyobb szerepe volt a lollardok mozgalmának. A lollardok az evangéliumi tanítás wyclifi hangsúlyainak szellemében olyan piaci cseregazdaságot hoztak létre, amit az utókor kommunizmusként értelmezett, hiszen arra a meggyőződésre épült, hogy senki sem rendelkezik kizárólagosan azokkal a természeti javakkal, amelyek a munka által fogyasztható, használható és élvezhető állapotba jutva az egyes emberek hasznát és élvezetét szolgálják. A lollardok művelt, békés életvitele azonban jobban hasonlít egy nemzeti és területi alapon szervezett cseregazdálkodáshoz, amiben a pénznek is szerepe van, mint egy központosított elosztási rendszerhez, amit sokkal inkább az angol parlament és klérus képviselt, amikor a béreket és az árakat szabályozni akarta. Wyclif a király képmását hordozó, vagyis a nemzet javainak egészét megjelenítő pénzt – Ágoston nyomán – a csere természetes eszközének tekintette. Hangsúlyozta, hogy a javak fölötti közös uralomról szólva nem egyenlőségről beszél, hiszen természettől fogva nem vagyunk egyenlők, más lelki, testi adottságokkal, örökletes vagy szerzett fogyatékoságokkal bírunk, más hibás döntések, azaz bűnök, lenyomatát visszük magunkkal, amelyeket csak a folytonos és kölcsönös csere és a szellem szabadsága, a kegyelem ajándéka képes ellensúlyozni. Ez a fajta csere, ez a fajta kereskedés elvét tekintve más volt, mint a kereskedelmi monopóliumok által bonyolított nemzetközi kereskedelem.

A konkrét emberekben megjelenő természetes egyén és közösség új legitimációt hozott magával – az egyén és a közösség természetes jogainak a fogalmát. John Wyclif politikai teológiája erre a fogalomra épül, és innen jut el a kegyelmi, természeti és szerencsejavak használatának és élvezetének a jogalapjaihoz, az evangéliumi, a természeti (és ezen belül a nemzeti) és a polgári törvényhez – ebben a sorrendben. Valójában szentséggé emeli a nemzetet, ami egy testként és egy lélekként van hivatva élni azokkal a javakkal, amik boldogulásához nélkülözhetetlenek. Ennek módja nem a magántulajdon vagy az örökletes egyházi vagy nemesi haszonélvezet,

³⁸ Az angol felsőház hagyományosan a 'spirituális' illetve a 'temporális' urakból állt, akik a szellemi illetve a világi rendet kormányozták.

hanem a munkára és a munka gyümölcsének cseréjére alapuló kölcsönös szolgáltatók rendszere, amit kommunikációként – helyenként kommunizmusként – nevez meg.³⁹ Paradox módon az európai nemzetfejlődés fordulópontjának tekinthető wyclifi paradigma alapján szerveződő angol társadalmi rendszer egy pénzalapú cseregazdálkodást eredményez. Másrészt viszont – más körülmények között – ugyanezek az elvek akár a cseh husziták Táborban megvalósuló kommunisztikus közösségét is legitimálhatják.

(A tanulmány második részét a következő számban közöljük. Főszerkesztő.)

³⁹ Emlékeztetésként, 'áldozás' = '*communio*.'

HÍREK

A MAGYAR VALLÁSTUDOMÁNYI TÁRSASÁG KONFERENCIA-FELHÍVÁSA

A Magyar Vallástudományi Társaság, az MTA Debreceni Akadémiai Bizottságának Vallástudományi és teológia munkabizottsága és a MTA Debreceni Egyetem Néprajzi Kutatócsoportja 2010. május 14-én és 15-én (péntek és szombat) vallástudományi konferenciát rendez a Debreceni Egyetem Bölcsészettudományi Karán a **„Szent és Profán” témakörében.**

A konferencia 20-20 perces előadásai a témát a legkülönbözőbb tudományágak – például a vallási néprajz, a vallás- és egyháztörténet, vallásszociológia, valláspszichológia, a filozófia, a teológia vagy az irodalomtudomány – nézőpontjából közelítik meg.

Várjuk mindazon kollégák jelentkezését, akik a két téma egyikében elért új, máshol még nem közölt kutatási eredményeiket szívesen tárnák e fórum elé. A jelentkezőktől címet és rövid, kb. 200 szóból álló szinopszist kérünk a magyarvallastudomanyitarsasag@gmail.com e-mail címre.

A jelentkezés határideje: 2010. április 15.

A szinopszisok elfogadásáról a szervezőbizottság április 30-ig értesítést küld. A konferencia előadásai – szükség esetén válogatva – megjelennek a Vallástudományi Tanulmányok könyvsorozatban és a Vallástudományi Szemlében.

Tisztelettel: A konferencia szervező bizottsága

Bartha Elek, egyetemi tanár, az MTA doktora, a MVT elnökségi tagja

Gaál Botond, egyetemi tanár, az MTA doktora, DAB

Kovács Ábrahám, egyetemi adjunktus, DRHE, a MVT főtítkára

Hoppál Mihály egyetemi tanár, az MTA doktora, a MVT elnöke

Tóth, Judit, hab. egy. docens, DE

Telenkó Bazil, tudományos főmunkatárs, DE

Máté-Tóth András, tv. egyetemi tanár, SZTE

ELSŐ MAGYAR VALLÁSSZEMIOTIKAI KONFERENCIA

A Zsigmond Király Főiskola (Kommunikáció- és Művelődéstudományi Intézete és Vallás, Társadalom, Politika Kutatóközpontja) a Magyar Szemiotikai Társaság és az Inter Kultúra- Nyelv- és Médiakutató Központ megrendezi az első magyar vallásszemiotikai konferenciát.

A konferencia időpontja:

2010. május 28. (péntek)

Helye: Zsigmond Király Főiskola

A tervezett program:

10.00 Köszöntő

10.15 Előadások

13.00 Ebéd

14.00 További előadások

2010. február 25-ig a következő tudósok fogadták el a felkérést:

Aczél Petra

Baji-Lázár Imre

Balázs Géza

Bérczi Szaniszló

Borbás Gabriella Dóra

Dallos Edina

Frenyó Zoltán

Fűzfa Balázs

Horváth Katalin

Hoványi Márton

Izsák Norbert

Illyés Szabolcs

Kiss Enikő

Lőrinczi Tünde

Luft Ulrich
Máté-Tóth András
Murvai Olga
Papp Richárd
Petőfi S. János
Simon Zoltán
Újvári Edit
Voigt Vilmos

A konferenciára jelentkezni lehet elsősorban vallásszemiotikai, vallásfilozófiai vagy vallásantropológiai diszciplináris vagy interdiszciplináris kutatási eredményt bemutató előadással.

Az előadások időtartama: 15 perc, amelyet 10 perc szabad beszélgetés, vita követ.

Az előadások nyelve: magyar.

Az előadásokat a Vallástudományi Szemle megjelenteti, ezért azokat az előadás után 15 nappal a lap által megadott formában lehet leadni.

Jelentkezési határidő: 2010. március 31.

A jelentkezéseket a következő címre kell küldeni: szemiotika@szemiotika.hu

AZ ARANYBA REJTETT ARCOK

című kiállítás megnyitója*

RITOÓK ZSIGMOND AKADEMIKUS

Elnök Úr! Nagykövet Urak!

A főigazgató úr már utalt arra, hogy ez a kiállítás mennyi kérdést vet fel. Először is azzal a kérdéssel állunk szemben, hogy miért vannak álarcok? Mire szolgálnak az álarcok? Gondoljunk arra, mire szolgál egy álarcosbálon az álarc. Vagy mire szolgál az álarc, amikor valaki betörőként működik? Hogy eltakarjon, leplezzen valamit. De nemcsak arra szolgál az álarc, hogy leplezzen valamit, hanem arra is, hogy valami mást mutasson. Valami mást mutasson abból, aki az álarcot viseli. Eltakarja és másnak mutatja. Nemrég hallottam, egy alkoholbeteg embertől, hogy ő miért iszik. Azért iszik, mondta ő – idézem szó szerint -, mert akkor azzá leszek, aki nem vagyok. Ez a különös kettősség az álarcnak is a funkciója. Azzá lenni, aki nem vagyok. Félelmetessé. Itt a kiállításban is vannak olyan álarcok, amelyek azt a célt szolgálják, hogy a viselője valahogy félelmetes legyen: én egy egyszerű ember vagyok, én szelíd ember vagyok, tehetetlen ember vagyok, de most egyszerre félelmetességet mutatok. Amiből persze megint különféle dolgok következhetnek. Lehet, hogy azért mutatom magam félelmesnek, hogy megijesszek valakit. Gondoljunk arra, hogy a középkorban, a tatárjárás idején Magyarországon a mongolok álarcot is viseltek, ijesztő álarcot, hogy megijesszék a népeket. De lehet, hogy jó szándékú ez a megijesztés: a busók azért hordanak álarcot, hogy elijesszék a telet. Az álarc tehát – már látnivaló –, nagyon sokféle árnyalattal rendelkezhetik.

Azután az álarc felszabadít. Felszabadít: felelősségre vonható nem vagyok, mert más vagyok mint az álarc. S akkor megengedhetek magamnak olyasmiket, amiket egyébként nem engedhetnék meg. Gondoljunk az európai kultúrkörben a Dionüszosz-kultuszra! Dionüszosz az álarcisten. Számos esetben, erre adatok vannak, egy oszlop, vagy egy fartörzs tetejére csak egy álarcot tettek, és ez jelentette az istent magát. Mert Dionüszosz a lüaiosz, feloldó, a gátlásokat megoldó, a felszabadító istenség. Ami megint különféle értékű lehet. Aki felold, aki minden gátlást

* Aranyba rejtett arcok. Aranyasmazkok Ázsiából. A Zelnik-gyűjtemény a Néprajzi Múzeumban. (2010. március 12. – június 20.)

felszabadít, az esetleg veszélyes dolgokra is felszabadíthat. Az esetleg olyan helyzetet teremt, hogy az illető úgy érzi: túlteheti magát a normális erkölcs szabályain.

Idesorolhatók az átmenet-rítusokban alkalmazott álarcok is, hiszen az átmenet-rítusok maguk is „feloldók”, úgy jellemezte egy svájci etnológus: az átmenet-rítusok a törvényes anarchia korszakai. Az álarc ehhez illeszkedik. Amikor mindent lehet. Van azután az álarcnak egy különös fajtája is. Hallottunk már erről, hiszen ebben a gyűjteményben is ragyogó példái vannak, a szó szoros és átvitt értelmében is ragyogó példái: a halotti álarc. Ami eltakar valamit, leplez valamit, azt, hogy aki viseli, az már nem él, az halott, és mutat valamit, ami más, azt, hogy mégis élő. Mert az aranyknak talán ilyen funkciója is van – legalábbis a görög kultúrában –, nemcsak annyiban, hogy a hatalomhoz tartozik, hanem abban is, hogy az életnek, a fénynek, a világosságnak a megjelenítője. Az álarc mögött már egy halott van, az álarc előtt még fény és ragyogás. Mást mutat az álarc, és itt látjuk, hogyan térnek vissza az előbbi említett funkciók: leplez és mást mutat, az életet mutatja fel. És ez az, amiért ennek a kiállításnak – túl azon, hogy esztétikai gyönyörűséget okoz –, valami több mondanivalója is van, az, hogy az álarc életet is sugallhat: lehet úgy álarcot viselni, hogy meg akarok gazdagítani valakit, másokat, egy közösséget.

Ez a gyűjtemény úgy jött létre, hogy valamikor egy kisfiú, vagy tizenéves fiú elhatározott valamit, célt tűzött ki maga elé és minden erejét összpontosította arra, hogy ezt a célt megvalósítsa. Mert célja volt. Nem akart úgy élni, hogy ahogy esik, puffan, majd csak lesz valahogy, csak minél többet nekem, minél kevesebb munkával, hanem módszeresen dolgozva, tanulva küzdött azért, hogy a célját megvalósítsa. Néha kerülő úton, mint diplomata, néha egyenesen, mint műgyűjtő, de létrehozta ezt a gyűjteményt. Azt lehet mondani, hogy ez pusztán egyéni cél, egyéni szenvedély, de ez az egyéni szenvedély ugyanakkor közcélú szenvedély is volt. Mert íme, most a múzeum keretében mindnyájan gyönyörködhetünk benne. Íme, most olyan lehetőségeket nyit meg ez – hallottuk elnök úrtól is, nagykövet úrtól is –, hogy egymástól messze lévő területeket, országokat összekapcsol.

S itt megint visszatérek egy pillanatra az álarc – kérdésre. Aki ezeket a halotti álarcokat nézi, s elgondolkodik rajta, hogy milyen fajta álarcok ezek, annak óhatatlanul eszébe jut egyik-másik álarcnál az a bizonyos görög arany álarc, amelyet Mükénében ásott ki Schliemann és Agamemnon maszkjának, Agamemnon álarcának nevezett el. Van kapcsolat ezek között? Nem tudom, valószínűleg senki sem tudja. De felvet egy izgalmas kérdést, amelyet a folklórkutatás, néphiedelem-kutatás már régen felvetett és vitat, azt, hogy egymástól távol levő területeken megjelenő jelenségek egymásból eredeztethetők, vagy pedig külön-külön fejlődnek. Lehetőséges az, hogy a Balkán-félszigeten élő görögök, meg a Hátsó-Indiában, Délkelet-Ázsiában élő emberek ugyanazokra a formákra, gondolatokra jönnek? Egemástól függetlenül? Miért? Vagy nem egymástól függetlenül? Hogyan?

Pedig nem ez az egyetlen kérdés, amely e kiállítás kapcsán felmerülhet. Nem

említettem a színészi álarcokat, melyeket a görög színházban használtak, a színésszel kapcsolatban, az álarc nélkül játszó színésszel kapcsolatban is felvet egy kérdést, az identitás kérdését. Mivel azonos az álarc viselője? Mennyiben azonos az álarcossal? Miben azonos a színész azzal, akit játszik, akit megjelenít? Egy kérdés a sok közül. Úgyhogy azt hiszem, amikor ezt a kiállítást megnézzük majd, ha nem szaladunk végig csak rajta, hanem elgondolkodva nézzük, akkor egy csomó olyan kérdés vetődik fel, amelyre feleletet talán eddig még csakugyan nem adtak, lehet, hogy a közeljövőben nem is adható, de amelyen érdemes elgondolkodni, és hogyha elgondolkodtunk rajta, akkor ez a kiállítás, ez a nagyon gazdag kiállítás nemcsak pillanatnyi gyönyörűséget okoz, hanem esetleg életünkre szóló – ahogy ezt az angolok mondják –, táplálékot ad a gondolkodás számára.



Rituális maszkok

RECENZIÓK

Akadémiai Lexikonok. Világvallások A-Zs

FORDÍTOTTA: GÖRFÖL TIBOR,

A MAGYAR KIADÁST SZERKESZTETTE: GÖRFÖL TIBOR – MÁTÉ-TÓTH ANDRÁS
AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST, 2009, 1048 OLDAL.

A kiadvány eredetije:

The Concise Oxford Dictionary of World Religions,

ED. JOHN BOWKER, OXFORD UNIVERSITY PRESS, OXFORD, 2000.

A vallások világa, története és jelene iránt érdeklődő olvasó nagyszámú, bár igen különböző jellegű és színvonalú kiadványt talál az elmúlt két évtized hazai könyvtermésében, való igaz viszont, hogy ezek sorában igényesen vallástudományi szemléletű, lexikon vagy kézikönyv jellegű, tárgyilagos és adatgazdag munka alig van. Ilyen körülmények között csak örülhetünk annak, hogy az Akadémiai Kiadó egy olyan adatgazdag, sokezer címszót feldolgozó mű megjelenetésére vállalkozott, amely hiánypótló fogalom- és adattár lehet a vallások világa és a vallástudományok iránt érdeklődő hazai olvasók számára. Ha kézbe vesszük az elegáns kiállítású, bár a magyar olvasó pénztárcáját igencsak megterhelő árú kézikönyvet és belelapozunk, pillanatok alatt megállapíthatjuk, hogy a kötetben feldolgozott címszavak ezrei jórészt más kézikönyvekben meg sem lelhető címszavak, vallási és vallástudományi fogalmak, személynevek, egyházi és vallási szervezetek és intézmények, szertartások és hagyományok sokaságát felvonultatva dolgozzák fel világunk vallási valóságát, távoli kultúrák és jószerével alig ismert vallások világába is betekintést adva a téma iránt érdeklődőknek.

Az első átlapozást követő, alaposabb olvasás során viszont örömünkbe már némi ürem is vegyül, amikor lépcsőről lépésre bukkanunk rá ennek a monumentális és sok vonatkozásban igen gazdag adattárnak a hibáira, hiányaira, következetlenségeire. Így mindjárt elgondolkoztató a lexikon magyar címe és valódi tartalma közötti feszültség. Az eredeti angol cím – Dictionary of World Religions – némi kétértelműsége megengedi, hogy ezt a világ vallásainak szótáraként (lexikonaként), de azt is, hogy a világvallások lexikonaként fordítsuk. A magyar kiadás címe a világvallások melletti döntés szülötte, tartalmilag azonban ez a lexikon a világ vallásainak lexikona. Legalább is akkor, ha nem gondoljuk azt, hogy világunk vallásai egyben és kivétel nélkül világvallások. Márpedig tudomásom szerint meglehetősen konszenzus van ma a szakemberek között abban, hogy a világvallás mivolt kritériumának csak néhány, nagy követői táborot maga mögött tudó, széles körben elterjedt, komoly történeti hagyományban gyökerező és az egyetemes vallásfejlődés szempontjából különösen fontos vallás felel meg (megítélésem szerint a kereszténység, az iszlám, a hinduizmus, a buddhizmus és az univerzizmus);

van néhány történetileg vagy tipológiailag fontos, ám nem nagy, világméretű és világjelentőségű vallás (zsidó, dzsaina, sinto, szikh), valamint létezik a helyi vallások, kultuszok, új vallási mozgalmak, szekták, stb. szinte már áttekinthetetlen konglomerátuma. Mivel ez a kézikönyv – legalább elvileg – a mai világ valamennyi vallási mozgalmát és jelenségét tárgyának tekinti, tartalmát jobban fedte volna, ha a magyar változat a világ vallásainak lexikona címet viselné.

A kötet érdemi részébe belelapozva azután az első, ami szemet szúr a szolid tudományos szemléletet és korrekt információkat remélő olvasónak, az a főszerkesztő, John Bowker bevezetője. Egy ilyen bevezetőtől joggal várhatnánk el, hogy az a lexikon tárgyának, tárgyainak megjelöléséről, az anyag kiválasztásának és feldolgozásának szempontjairól adjon tájékoztatást. Ezzel ellentétben Bowker néhány klasszikus citátum felvonultatásával azt igyekszik bizonyítani, hogy a kézikönyv alapvető tárgyát jelentő vallás fogalma egyértelmű és korrekt módon meghatározhatatlan, vagy ha mégsem az, akkor pusztán annyi állítható róla, hogy nem más, mint egy olyan rendszer, amely révén az emberek kapcsolatot teremtenek egymással – ez a szellemtelenül funkcionális megközelítés pedig aligha írja le azt a valóságot, amit a későbbiekben maga Bowker is költőien „nagyszerű és lenyűgöző valóságnak” nevez. A bevezető további gondolatmenetét olvasva azután úgy érezhetjük magunkat, mintha a 19. század biológiai determinizmusának mai divatfogalmakkal felhígított világába csöppennénk: biogenetikai strukturalizmusról, génprotein folyamatokról, szomatikus kutatásról olvasunk, mint tudományos evidenciákról és éppen csak az nem derül ki ebből a fejtegetésből, hogy melyik agyféltekénk rejti magában vallás-központunkat és milyen hitünk DNS-ének szerkezete. Bowker értelmezésében a vallás genetikai és kulturális védelmi rendszer: működő valóságában szerveződés (Durkheim), ortopraxis, fanatizmus és kreativitás. Bowker Max Weber és Ninian Smart nevét emlegetve a vallás lényegi meghatározhatatlanságának következtetésére jut, majd a fenomenológia második szintjéről beszél, de láthatóan az elsőről sem tudja, hogy az micsoda – hiszen aligha agyfiziológia vagy génmanipuláció. Végkövetkeztetése az, hogy – amint már idéztük – a vallás valami „nagyszerű és lenyűgöző” – de az előbbiek alapján, az ő értelmezésében ez nem más, mint Marx általa is idézett megfogalmazásával „egy szívtelen világ lelke, szellemtelen állapotok szelleme”, ami nem bíztat sok jóval a következő ezer oldal lapozgatása közben. De tudjuk be mindezt a szellemi eredetiség és modernség kényszere okozta intellektuális fegyelmetlenségnek és szertelenségnek, amely kevés kivételtől eltekintve az ezután következő címszavak ezreit aligha érinti.

Ha ezek után a lexikonban feldolgozott anyag tartalmára fordítjuk a figyelmünket, első benyomásaink egyike az lehet, hogy a lexikon szellemi súlypontjainak, a témák közötti hangsúlyok és arányok kijelölésének a tekintetében sincs minden rendben. Az angol szerkesztő nem csupán túl nagyot akart markolni, hanem a

címszójegyzék meghatározásakor arányokat és hangsúlyokat is tévesztett. Így nem tett különbséget fontos és nem fontos vallási mozgalmak között, hanem kicsiket és nagyokat, nagymultúakat és újakat azonos jelentőségűnek tekintett. Ebből adódik, hogy irreális és már-már nyomasztó részletességű tárgyalást kapott a sinto (és minden belőle kinövő szekta), a buddhizmus tibeti változata, a szikh vallás és a közép- és újkori judaizmus. Ez természetesen nem azt jelenti, hogy e vallások ne volnának gazdag és értékes részei világunk vallási mezőnyének, ám címszóállományuk egyedi szaklexikonokba illő, más vallási kultúrák tárgyalásához képest túlzott részletességű: minden szikh guru, temérdek sinto és dzsaina tanító, tibeti láma, zsidó gáon, kabbalista, haszíd rebbe, caddik és cionista írástudó címszót kapott és e vallások fogalmi címszókészlete is aránytalanul túlreprezentált (miközben a klasszikus, bibliai zsidó vallásról például jóval szerényebb és szellemtelenebb az anyag). Talán az iszlám világának tárgyalása a legösszefogottabb és arányaiban, a fontos és a nem fontos közötti határvonal megvonásában a legvégiggondoltabb. A kereszténység címszóállománya önmagában is aránytalan: találomra kiválasztott szentek és pápák, amerikai szektavezérek és nagynevű teológusok laza konglomerátuma, teológiai és liturgikus kategóriák sora, amelyből főleg az ortodox egyházak és teológia címszavai hiányoznak. Így az anyagnak egyszerűen nincs szellemi szerkezete; néhány ezer összehordott címszó, amelyek rengeteg információt (fontosat és nem fontosat) tartalmaznak, ugyanolyan abc-rendben, mint egy valamirevaló telefonkönyv. További gond viszont, hogy amíg egy telefonkönyvben csak telefonszámok vannak, nem pedig gépjármű rendszámok is, addig Bowker időnként politikusokat, költőket, zeneszerzőket, történelmi és politikai fogalmakat is belekevert az általa összeállított konglomerátumba, amelyet azután még véletlenszerűen kiválasztott (és rosszul megírt) filozófiai és vallástudományi fogalmakkal is elegyített. Ennek pedig az a következménye, hogy az anyag a vallások egyforma fontosságának, jelentőségének téveszméjét sugallja a használónak, aki reménytelenül elvész a többnyire korrekt, sokszor azonban hibás vagy leegyszerűsítő információk tömegében.

Ezzel szorosan összefüggő probléma a tárgyalt témák rögtönzött, véletlenszerű és bulvár-szemponturna kiválasztása. Mitológiai és teológiai fogalmak, rituális-liturgiai témák, vallás- és egyháztörténeti információk, vallási szervezetek, erkölcsi elvek, szakrális építmények, intézmények, szent könyvek követik egymást szinte véletlenszerűen, közöttük olyan csemegékkal, mint a Notre Dame de Paix bazilika, Elefántcsontpart legfeljebb a Guinness-rekordok közé illő büszkesége. A személyek kiválasztása is alkalmi: néhány pápa, néhány szent, egy-két nem mindig jól kiválasztott (vagy éppen bulvár-szemponturna, netán angolszász sovinizmus alapján kiszemelt) teológus, temérdek bonc és rabbi, szerzetesrend és jesiva követi egymást; mindből sok van és mindegyik kevés. A válogatás néha rokonszenvet tükröz, néha tájékozatlanságot árul el. Gyakran az kerül be, ami angolszász vonatkozású,

máskor meg az, ami politikailag pikáns, nonkonform vagy egyszerűen „érdekes”, „színes”, „aktuális”. A holokauszt címszó helyett, amely történelemkönyvbe kívánkozik, a holokauszt teológiájáról és az „Auschwitz után” szindrómáról, mint teológiai-vallási problémáról kellett volna írni; a Balfour-nyilatkozat, az Auschwitz, az Endlösung, a Dreyfus-ügy vagy a Kristályéjszaka címszó helye ugyanúgy egy történeti kézikönyvben lenne, mint ahogy nem való az anyagba a kínai dinasztiák kronológiája, az apartheid taglalása, Ben Gurion, Hannah Arendt vagy – az egyébként hibásan leírt – Moamer al-Kadhafi. A vallástudomány vagy a teológia klasszikusaiból Bowker rossz izléssel vagy erős egyoldalúsággal szemezget (Turner van, Van Gennep csak utalt; nincs H. de Lubac, de van Guttiérrez, van Geertz, de nincs Boas, Lowie, Radin, van Küng, de nincs Pannenberg, van der Leeuw vagy Mensching). Ha van pápa, az többnyire vagy angol, vagy nő (és nem is létezett), vagy talán megmérgezték, esetleg nem szeretjük, a teológusoknak pedig televíziós igehirdetőkkel, Indiából vagy Japánból elszármazott gurukkal és mesterekkel vagy olyanokkal kell osztozniuk, mint Grodzinszkij vagy Gurgyijev. Néha egyenesen úgy tűnik, a szerkesztő által fontosnak vélt vallások azonos (nem a jelentőségükhöz mért) terjedelmi keretet kaptak, ami azt eredményezte, hogy például alapvető keresztény címszavak hiányoznak (feleslegesek persze vannak), a judaizmus téma-gazdája pedig időnként jelentéktelen személyekre és néha inkább ideológiai mint rituális fogalmakra vadászott.

A kiválasztás tényén túl gyakran van baj az egyes címszavakkal is. Egy ilyen rövid, tömör, informatív címszavakból összeállított lexikon anyagának megírása komoly szellemi fegyelmet igénylő mesterség. Ezzel szemben ez a lexikon hemzseg az olyan címszavaktól, amelyekben nincs pontos és világos definíció, vagy az hiányos, félreérthető, félrevezető. Így például 1517 után nem definiál valakit az, hogy keresztény – úgy általában, és az sem szerencsés, ha az örmény vagy a kopt egyházzól csak azt felejtjük el közölni, hogy monofizita. Ugyancsak véletlenszerűnek tűnik az egyes címszavak terjedelmi aránya is; gyakran a fontos alig kap terjedelmet (Duns Scotus), a jelentéktelen pedig (ellenpápa) igen terjedős. Vannak címszavak, amelyek egész történetet akarnak elmesélni (panscenláma), máskor fontos információknak sem jut hely. Sok a „semmire utalás”: két címszó nem kiegészíti vagy magyarázza egymást, hanem csak passzol egymásnak – mint például a Torrance címszó, amely a teológiára utal, hogy ott visszautalást találjunk a jeles „keresztény teológusra”. Néha vérlázító a címszónak kiszemelt személy jelentéktelensége, különösen akkor, ha kontrasztként bántó hiányokra vet fényt. Így Alain Danielou helyett Jean Danielou SJ miatt fáj az ember szíve, David Einhorn rabbi helyett Johann Gottfried Eichhorn (1752-1827) lutheránus biblikus tárgyalását tartaná méltónak, Paul Gerhard, a jámbor költő alakjáról olvasva pedig Johann Gerhard (1582-1637), a lutheránus ortodoxia megteremtője jut az eszébe. Nem jobb a helyzet a címszóállományból kiérezhető angломánia esetében sem:

még Szent Györgyről is azt tudjuk meg, hogy Anglia védőszentje. Hálaadás vagy Halloween esete példaértékű, az angol partikularizmusba roskadó keresztényszocializmus címszó teljesen elhibázott, de még III. Ince pápáról is főleg az derül ki, hogy főpásztori működésének java részében Angliával foglalkozott és a judaizmus modern kori szellemi központjai is gyanús arányban Londonban és New Yorkban bukkannak fel. Nem tudom miért címszó a csólent vagy a janicsár, Arisztotelészről vagy Kantról pedig nem ebben a lexikonban kell tájékoztatni az olvasót. Az sem igazán szerencsés, ha a lexikonból az derül ki és kiderül az, hogy nem szeretjük a fenomenológiát vagy XVI. Benedek pápát, ha nem tudjuk, hogy a rutének eredetileg nem élhettek Csehországban, hanem csak Északkelet-Magyarországon, hiszen az említett államképződmény akkor (eredetileg) nem létezett. Nem kellene a neotomizmust – a Karl Rahner címszóban – Joseph Maréchalnak tulajdonítanunk, összekevernünk a skolasztikát a barokk skolasztikával és a neoskolasztikával, vagy következetesen kevernünk az ortodox és az anti-khalkedónianus egyházakat. A szerzői tudatlanságnak gyöngyszemei is vannak: kedvencem a káptalan címszó: annyira példa értékű, hogy érdemes idézni: „keresztény vallási közösség vagy ehhez hasonló szervezet. A 9. századtól a székesegyházaknak gyakran volt különálló káptalani termük.” Ennyi! Kár, hogy nincs kanonok címszó (pedig lehetne); az bizonytalán úgy nézne ki ebben az avatott értelmezésben, hogy „ülőbútor a székesegyház káptalani termében”(V.ö.: stallum).

Középszerűen összetétkolt teológiai fogalommagyarázatok mellett néhány tucat elméleti igényű címszó is van a lexikonban. Ezek egy része teoretikusan igénytelen adattár, pusztá felsorolás (ima), egy másik része (szent, fenomenológia) lekezelő és elhibázott vélemény-nyilvánítás, számos alapvető vallástudományi fogalom meg nem kapott címszót – ezek helyett van feminista teológia, forradalomteológia, antiklerikalizmus és egyéb gyönyörűségek. Még az olyan címszavak is zavarosak, szerkezet nélküliek, semmitmondóak, mint a valláspszichológia, a vallásfilozófia, a vallásantropológia vagy a vallásszociológia, egy Bowker által írt vallás-címszó pedig jobban érdekelt volna, mint a bevezetőben előadott szómágia.

Ezek után nem mehetünk el szó nélkül a magyar változat néhány visszássága mellett sem. A kötet fordítását az imprimatura-oldal közlése szerint a legjobb hazai teológiai-vallástudományi szakfordító jegyzi, az anyag állapota azonban nem ezt bizonyítja. Az általam kigyűjtött hibák jelentős része ugyanis szakmai, terminológiai járatlanságot, dilettantizmust, nyelvi igénytelenséget tükröz. Így profi az áteredő bűnt nem fordítja eredendő bűnnek, a felosztatást betiltásnak, Mopszvesztiai Theodóroszt Theodorétosznak, a kuriális bíborost római bíborosnak. Hasonlóképpen nem fordít le olyan értelmetlenségeket, mint a már említett káptalan címszó, nem nevezi Rudolf Steinert osztrák-magyaroknak, és nem írja le azt sem, hogy a cseh és szlovák földeknek(?) autokefál egyháza van. A hozzáértő fordító nem hagy lefordíthatlanul (mert nem tudja, hogy mi az) olyan szavakat, mint Ratisbon

Regensburg helyett a *Nagy Szent Albert*, vagy archdeakon az archidiakónus/ főesperes helyett a *Manning* címszóban; sőt ha a lefordítandó szöveg értelmetlen vagy hibás, anakronisztikus, akkor maga javítja azt. Ha hozzáértő, tudja, hogy az apostoli küldött helyesen apostoli delegátus, hogy a vatikáni katolicizmus (az ideológia címszóban) értelmetlenség, hogy Ibn Színá nem arab perzsa nyelven írt műveket, hanem zömében arab nyelven alkotott, de néhány munkáját perzsa nyelven írta. Tudja azt is, hogy Leo Baeck nem tábori lelkész, hanem tábori rabbi, és azzal is tisztában van, hogy a jezsuita rend címszóban XIV. Kelemen pápa a társaságot nem betiltotta, hanem feloszlatta, a rend pápák iránti „különös hűsége” pedig feltétlen engedelmesség, ami nem 1814-től, hanem alapításától sajátja a közösségnek.

Míndez már a kötet szerkesztésének és korrektúrájának problémái irányába vezet tovább. Közismert, és időszerűségét a számítógép korában sem elvesztő tény, hogy egy készülő könyvet az arra hivatottaknak még a megjelenés előtt, korrektúrában kell elolvasnia, nem pedig utána röstelkedni miatta (szerkesztő, lektor, korrektor). Akkor sok kisebb-nagyobb elírás és hiba között kiderülne, hogy Douai kollégiuma nem működhetett 1598-tól 1593-ig, hogy a jezsuita rendet nem lehetett – különböző címszavak szerint – 1767-ben és 1773-ban is feloszlítani. Figyelmes szerkesztőnek feltűnhetett volna, hogy a Kr. e. 609-ben Megiddónál megboldogult júdai király, Jozija éppen az ütközet drámai eseményét nem említő címszava – a névátírás ördögének köszönhetően – változatlan szöveggel szerepel Jósiásként a 449., Jozija alakban pedig a 451. oldalon, vagy hogy II. Rákóczi Ferencet Thököly Imre nem fogadhatta születése előtt négy évvel örökbe. Szent Jánosról, az evangelistáról meglepetten olvassuk, hogy ő a hét apostol egyike, Szent Hippolütoszról pedig azt, hogy egy *jobbaldali* szakadár csoport tette ellenpápává. Nem ritka, hogy – mint Radonyezsi Szent Szergej esetében – valakinek a nevét nem sikerült kétszer egyformán leírni, Bellarmin bíboros neve pedig helyesen Bellarmino. Tagore Germanusz által is megörökített egyeteme nem sétanikáni, hanem santiniketáni, a sma helyesen sómá, a ketuvim helyesen kötubim, Kavaszilas pedig Kabaszilas – legalább is a tudományban elfogadott klasszikus ejtés szerint. Az alapos átolvasás kiderítette volna, hogy „üres” keresztutalások vannak az anyagban, amelyek semmit nem árulnak el a címszóról, hogy néha – például a különféle Pálok esetében – még a szoros betűrend sem stimmel, főképpen pedig kiderülne, ha a címszó értelmetlen, nyelvileg dőcögős vagy groteszkre sikeredett. Némileg zavaró az is, hogy a címszavak egy része, a benne szereplő szavak indokolatlanul nagybetűvel íródnak, nyilván mechanikusan igazodva az angol változathoz, a pápai enciklikák esetében pedig csak a kezdőszó irandó nagybetűvel.

Önmagában igen dicséretes gondolat volt, hogy a magyar változat készítői magyar vonatkozású címszavakkal is kiegészítették az eredeti anyagot, az viszont már nem túl öröndetes, hogy ténykedésük során ugyanazokat a hibákat vétették, mint az eredeti munka készítői. Így számomra nehezen érthető, ha a kiegészíté-

sek között van Prohászka és Schütz, de nincs Horváth Sándor, van Goldziher, de nincs Blau Lajos vagy Bacher Vilmos, ha a hazai szakrális építményeket egyedül a Dohány utcai zsinagóga képviseli és kár, hogy vallástörténészeink között nem kapott helyet Szimonidész Lajos vagy Hahn István. Azt az abszurditást viszont nem kellett volna leírni, hogy a Regnum Marianum 1920-ig „Magyarország neve”, a hazai pálosokról szólva pedig illene tudni, hogy legfontosabb hazai központjuk nem Pestszentlőrincen (miért nem mindjárt Budapest XVIII. kerületében?), hanem Budaszentlőrincen – talán valahol a mai Hűvösvölgy és Nagykovácsi között – volt. Végül ilyen hatalmas anyag, ilyen rövid szócikkek esetében legalább is illendő lett volna, hogy a magyar készítőik legalább egy rövid bibliográfiát is adjanak a tovább tájékozódni szándékozók számára – ha már a rövidítésjegyzék – amely szintén nem hibátlan – és az idegen abc-k átírása is komoly terjedelmet kapott.

Mindent összevetve meglehetősen szomorú, hogy a lexikon átolvasása közben több száz kisebb-nagyobb hibát, tévedést, tartalmi, formai, stilisztikai visszasságot jegyeztem fel magamnak, miközben – megfelelő szakmai kompetencia hiányában – a bőséges dél- és kelet-ázsiai anyagról igazán véleményt sem mertem formálni; ez a hatalmas anyag sokkal szakszerűbb, érettebb szerzői munkát és nagyobb fordítói gondosságot érdemelt volna. Ami végül a magyar szerkesztőknek az Oxford University Press lexikona melletti választását illeti, ez a döntés – az eddig mondottak fényében – aligha volt a legszerencsésebb, hiszen az angolszász tudományosság újkeletű és jórészt megalapozatlan nimbusza, valamint a nagynevű angol kiadó miatt a hazai kiadóban bizonyonnyal feltámadó sznob érdeklődés ellenére ez a lexikon összességében minden értéke, anyagának bősége ellenére sem jó. Való igaz, hogy ez a munka nem teológiai-felekezeti megközelítésű, de véleményem szerint a magasszintű vallástudományiség követelményeinek sem tesz eleget. A magyar szerkesztő bevezetőjében érdemnek tudja be, hogy e munka nem alapoz egyetlen konkrét elméletre vagy koncepcióra; szerintem meg éppen az a fő baja, hogy semmilyen elméletre és koncepcióra nem alapoz, így tehát nem más, mint részleteiben hasznos, összességében azonban egyenetlen és áttekinthetetlen adathalmaz. A lexikon hazai megjelenése ezen kívül egy további, a hazai, vallási, vallástörténeti, vallástudományi igényű könyvkiadással kapcsolatban általában is felvetődő problémára világít rá. Az utóbbi évtizedekben szokássá vált, kiadói gyakorlattá lett, hogy idegen szerzőktől való – főleg angol nyelvű – albumok, atlaszok, kézikönyvek kerülnek vallási témák tekintetében is az olvasók elé, elegáns kiállításban, de gyakran silány tartalommal. Lényegében most is ez történt. Meggyőződésem, hogy a hazai vallástudományi szakemberekből bármikor összehozható volna egy olyan szerzői gárda, amely – megfelelő szakmai konszenzusra építve, alapos lektorálás és szerkesztés mellett – olyan lexikont tudna készíteni, amely valóban egyenletesen hiteles, biztos és fontos tudást képes közvetíteni az olvasók felé. Olyan lexikont, amely a hazai vallástudományi kutatások eredményeinek lehetne méltó bemuta-

tása, és amelynek kiadási jogát akár az Oxford University Press is megszerezhetné, hogy az az angolszász olvasók és a nemzetközi tudományos közösség épülésére szolgáljon. Mindaddig azonban, amíg ez valóra válhat, – erényeivel és hibáival – a Világvallások Akadémiai Lexikona van nekünk.

Horváth Pál
tudományos munkatárs
MTA Filozófiai Kutatóintézet

Bakhouche, Béatrice – Le Moigne, Philippe (szerk.):

„*Dieu parle la langue des hommes*”

Études sur la transmission des textes religieux

(I^{er} millénaire)

HISTOIRE DU TEXTE BIBLIQUE 8

ÉDITIONS DU ZÈBRE, PRAHINS (SUISSE), 2007, 219 OLD.

Montpellier Paul Valéry egyetemén, egy két éves kutatói program keretében, történészek, filológusok és nyelvészek, valamint teológusok vizsgálták a három monoteista vallás szövegeinek az áthagyományozását. Közhely, hogy a vallások alapító szent szövegeit az egyes nemzedékek ugyan gondozott, de eltéréseket (is) tartalmazó változatokban hagyták az utókorra. Ugyanakkor az is közismert tény, hogy az eredeti („termelői”) kulturális környezetből kilépve óhatatlanul szükségessé váltak a fordítások. Mindezek fényében érthető, hogy a kutatási szemináriumok keretében elhangzott előadások két meghatározó kérdéskörbe csoportosíthatók: 1) Lehet-e egyáltalán fordítani a szent szövegeket; és miért kell(ene) őket lefordítani? 2) Mit jelent maguknak a szövegeknek a története; illetve miként olvassa azokat újra minden egyes korszak, a saját értékrendje és az őt foglalkoztató kérdések függvényében.

Ezek figyelembevételével a szerkesztők lényegében válogatást kínálnak a szakmai közönségnek a szemináriumi előadásokból. Első körben természetesen a szent szövegek és azok fordításai kerülnek az érdeklődés középpontjába. Ily módon S. H. Aufrère az egyiptomi papi szövegek görög fordítását elkészítő Manethón személyiségét és életművét igyekszik feltárni (*Manéthôn de Sebennytos et la traduction en grec de l'épistémè sacerdotale de l'Égypte sous le règne de Ptolémée Philadelphie: quelques réflexions*, 13-49). Manethón ezt a munkát II. Ptolemaiosz Philadelphosz (Kr. e. 285/283-246) király kérésére és megbízásából végezte el, aki – mintegy folytatva apja, I. Ptolemaiosz Szótér (Kr. e. 305-383) művét – görög és egyiptomi alattvalóit egy szinkretista kultusz (Szarapisz) révén akarta egységesíteni. Az *Aegyptiacá-t* leszámítva – amely egyedülálló a maga nemében, hiszen ennek köszönhetően ismerjük az egyiptomi dinasztiák időrendjét, az azokat meghatározó történéseket, illetve a királynevek átírásait – Manethón másik hét munkájának gyakorlatilag csak a címeit ismerjük.

Ph. Le Moigne, Ezékiel próféta életén keresztül (*La Vie d'Ézéchiel ou la discrète omniprésence*, 51-72), tulajdonképpen a babilóniai fogság emlékének késői megfogalmazását (Kr. u. I. sz.?) idézi fel, kidomborítva mindazokat az eltéréseket, amelyek megkülönböztetik ezt a szöveget a „kanonikus” irattól (elsősorban attól a változattól, amely a *Septuagintá*ban fellelhető).

A. Fraïsse Jeromosnak és Ágostonnak a Biblia fordítására vonatkozó ellentétes álláspontjait elemzi (*Comment traduire la Bible? Au sujet d'un échange de lettre entre Augustin et Jérôme*, 73-92). A tudós Jeromos ugyanis a szözszerintiségnek és az eredeti héber szövegnek (*hebraica veritas*), míg a teológus lelkipásztor Ágoston inkább az értelem szerinti fordításnak és a *Septuaginta* tekintélyének volt a híve. Mindezt a szerző a Jónás 4,5-7-ben szereplő – és valójában lefordíthatatlan – homályos héber kifejezés (*qiqeion*) repkény (*hedera*, Jeromos), illetve tök (*cucurbita*, Ágoston) eltérő értelmezéseinek keresztül érzékelteti.¹

Az időközben elhunyt A.-L. de Prémare (†) a Korán és az arab nyelv kizárólagos kapcsolatát hangsúlyozza (*Coran et langue arabe: quelques réflexions*, 93-100).² Ez egyben azt is jelenti, hogy Allah/Isten arabul szölt: ez tehát a „kinyilatkoztatás” egyedüli nyelve. A VIII. század közepére pedig kikristályosodott az a meggyőződés is, hogy a Korán egyenesen Isten adománya, és ezért utánozhatatlan. Mindez értelemszerűen egyfajta iszlám nyelv-teológiát eredményezett. Ennek következménye, hogy lényegében minden fordítás törvénytelennek, meg nem engedettnek minősül.³ Ebből kifolyólag J. Martinez Gazquez a középkori Korán fordításokat tanulmányozza (*Les traductions latines du Coran dans les relations christianomusulmanes*, 101-106). Ezek kapcsán válik nyilvánvalóvá a keresztény mentalitásnak az a mintegy két évszázadot felölelő fejlődése, amely az iszlámra nézve rendkívül kritikus (mondhatni „hiteltelen”) fordítástól, egy szöveghűbb, de még mindig iszlám ellenesnek minősíthető fordításon keresztül eljut a Koránnak mind a szövegét, mind pedig a szellemét tiszteletben tartó fordításig. Ez utóbbi Juan de Segobia (kb. 1400-1458) műve, aki a latin és spanyol fordítás mellett az arab szöveget is közölte. Sajnos csupán a prólógusa maradt fenn, maga a fordítás elveszett.

A kötet második részét azok a tanulmányok alkotják, amelyek a szent szövegek történeti, értelmezési kérdéseit tárgyalják. Ennek függvényében M. Bauks a Bírák 11,29-40-ben szereplő rendkívül problematikus elbeszélést elemzi, amikor is Jefté, a katonai győzelemért cserébe, megígéri, hogy a házából elsőként kilépő személyt feláldozza Istennek (*La fille sans nom, la fille de Jephthé*, 109-122). Ez a személy nem más, mint az egyetlen lánya. Természetesen a nagy kérdés az: teológiailag miképpen értelmezhető a biblikus idők ember/gyermekáldozat gyakorlata (lásd pl. 2Kir 16,3 & 21,6; Ez 16,21; Jer 7,31 & 19,5). A rabbinikus magyarázat ugyanis egyedül

¹ Hazai viszonylatban a kérdésre vonatkozóan lásd Heidl Gy., *A keresztény és a szirének. Patrisztikus tanulmányok*, Budapest 2005, 167-244 („*Hebraica veritas – latina veritas*: Megjegyzés Jeromos és Ágoston vitájáról”, 167-181; „Jónás a repkény alatt”, 183-199; „A pécsi I. számú sírkamra Jónás-képe és Szent Jeromos Jónás-kommentárja”, 201-244).

² Lásd pl. Prémare, A.L. de, *Les Fondations de l'islam*, Paris 2002; Uő., *Aux origines du Coran*, Paris 2004.

³ Magyarul lásd Simon R., „Korán.” In: Uő., *Iszlám kulturális lexikon*, Budapest 2009, 264-281.

az „Istennek szentelés” magyarázatot fogadja el és tekinti helyénvalónak. Ennek ellenére a probléma továbbra is eléggé feloldhatatlan, hiszen az elbeszélés egy olyan titokzatos Isten képét tárja elénk, aki egyrészt megmenti Izsákot, másrészt pedig elfogadja bemutatott áldozatként Jefté lányát. Mindez csakis akkor értelmezhető, ha tudatosítjuk, hogy az emberhez képest Isten *a más* – minden tekintetben.

C.-B. Amphoux tanulmánya, amely Jézus életét tárgyalja, már az újszövetségi idős szakba vezeti el az olvasót (*Le problème de la vie de Jésus*, 123-144). A *status quaestionis* ismertetése után a szerző arra a zsákutcára világít rá, amelybe a kutatás beszorul, függetlenül attól, hogy milyen megközelítésben vizsgálja Jézus életét.⁴ Ugyanakkor hangsúlyozza annak a politikai és társadalmi környezetnek a fontosságát, amelyben Jézus élt és működött. Ezen időszak központi problémájának – természetesen a korabeli judaizmus keretében – a papi legitimitás és a főpap tekintélyének a megkérdőjelezését látja (pl. Nagy Heródes maga nevezi ki a főpapot). Ez akkor válik igazán érthetővé, ha szem előtt tartjuk, hogy sajtóságon egyéninek mondható álláspontja szerint Jézus – aki egyébként egy szadduceus családban született – egy igazságosabb világért és a papság megreformálásáért szállt síkra (zsidók királya és törvényes főpap). A halálát követő feltámadás lesz a keresztények hitének az alapja. C.-B. Amphoux szerint azonban a XVIII. századtól kibontakozó filológiai kritika rávilágít arra, hogy az evangéliumok lényegében különböző források szintézisei. Ezzel lehetővé válik egy másfajta értelmezés, vagy más szintű értelem. A kutatásnak tehát mindenképpen figyelnie kell erre a kettősségre, mégpedig az evangéliumok, eredeti, még át nem dolgozott változatából kiindulva. Itt elsősorban azokra az elbeszélésekre kell hangsúlyt fektetni, amelyek a három szinoptikus evangéliumban egyrészt eltérő (24 elbeszélés), másrészt pedig azonos (40 elbeszélés), sőt mi több, a János szerinti evangéliummal is megegyező helyet foglalnak el. Érdemes lenne tehát nagyobb figyelmet szentelni az újszövetségi szövegváltozatoknak, s a Pállal győzedelmeskedő teológiai Krisztust megelőlegező történeti Jézus életét három fázisban tanulmányozni: születés, földi szolgálat, mennyei szolgálat (gyakorlatilag az első tanítványi nemzedék meggyőződése).

N. Bosson már egy másik vallási környezetbe, éspedig a manicheizmus világába vezet el, ahol a mester minden (írás- vagy szóbeli) megnyilvánulása tiszteletet ébreszt (*Peut-on envisager autrement la question d'un „canon manichéen”?*, 145-157). Ebben a környezetben a kánon meghatározása lokálisan történik, és összefügg a manicheus vallás helyi konszolidációjával.

⁴ C.-B. Amphoux szerint ebben a tekintetben J. P. Meier monumentális műve nagyszerű kutatástörténeti összefoglaló, de semmilyen kérdésben nem jelent lényeges áttörést. Lásd Meier, J. P., *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*. Vol. I: *The Roots of the Problem and the Person*, New York 1991; Vol. II: *Mentor, Message and Miracles*, New York 1994; Vol. III: *Companions and Competitors*, New York 2001; Vol. IV: *Law and Love*, New York, 2009. Francia fordítás: Paris 2004-2009.

A két következő tanulmány az egyiptomi kopt szerzetesek világába enged betekintést, mégpedig Atripei Senute (kb. 350 – kb. 462) személyiségén és művein keresztül.⁵ A Boud'hors elsősorban a közösségi előjáró gondjait igyekszik megjeleníteni (*Le tome 8 des Canons de Chénouté, entre rhétorique et réalité*, 159-164); S. H. Aufrère pedig Senute egyik beszédének részletét elemzi. Itt a szerzetes a démont a piócához hasonlítja (*Une comparaison du démon à la sangsue chez Chénouté (ms. IFAO copte 1, f° 6v°33-10r°12)*, 165-178). Ez azért lehetséges, mert a szónok és hallgatósága ugyanazzal a bibliai műveltséggel rendelkezik, amely lehetővé teszi a Példabeszédekre (30,15-16) való burkolt utalás (vagy áthallás) gondtalan megértését.

J. – F. Faü tanulmánya már a középkorba kalauzol, az iszlám és a judaizmus találkozásának mezsgyéjére, egy periferikusnak mondható világban. Korabeli kéziratokban elemzi a jemeni zsidó közösségek gazdasági és vallási arculatát, illetve a politikai hatalommal való viszonyát (*L'image des juifs yéménites à travers certains manuscrits arabes de Dar al-Makhtutat à Sanaa, Yémen*, 179-201). Ily módon megismerkedhetünk a hétköznapi vallásközi és közösségek közötti kapcsolatrendszerével.

A kötet utolsó tanulmánya a régészet világába vezet el. P. Lampe azt a felfedezést – illetve annak módszertanát – ismerteti, amelynek köszönhetően, egy évszázadnyi keresés után, feltárulkozik a montanizmus két elfeledett kis-ázsiai központja. (*La découverte et l'exploration archéologique de Pepouza et Tymion, les deux cités principales du montanisme en Phrygie*, 203-217). Ez a keresztény irányzat kb. 165 körül jelent meg Phrügiában. Elindítója egy bizonyos Montanosz (†kb. 175 körül), aki korábban lehet, hogy Apollón papja volt, de az is elképzelhető, hogy csupán ellenfelei állították ezt róla. A mozgalom lényege egy új prófécia meghirdetésében rejlett, amely tulajdonképpen a Szentlélek (*Paraklétoz*) kinyilatkoztatását takarta. Montanoszhoz hamarosan csatlakozott két nő – Maximilla (†kb. 178/179 körül) és Priszka (vagy Priscilla, †kb. 175 körül) –, akik szintén vezető szerephez jutottak az aszkézist és a világvégét hirdető mozgalomban. Szakrális központjuk a phrügiai Pepuza volt, amelyet tehát a közelmúltban tártak fel a régészek.⁶ A mozgalmat csakis a császári hatalom hosszantartó és következetes fellépésével sikerült felmorzsolni. A kegyelemdőfést Efezusi János adta meg 550-ben, amikor

⁵ Lásd „Apa Senuti életrajza.” Ford. Egedi B., Hasznos A. és Luft U. In: Luft U., *Istenek, szentek, démonok Egyiptomban. Hellénisztikus és császárkori vallástörténeti szövegek*, (Kultusz és Logosz 1) Budapest 2003.

⁶ Lásd Tabbernee, W. – Lampe, P., *Pepouza and Tymion. The Discovery and Archaeological Exploration of a Lost Ancien City and an Imperial Estate in Phrygia*, Berlin 2008.

elkobozta a montanisták pepuzai templomait, és elégettette Montanosz, Maximilla és Priscilla csontjait.⁷

Összességében elmondható, hogy a tanulmányok nagyszerű módszertani ismeretéseket, újszerű és eredeti kérdésfelvetéseket, szövegkritikát és fordítási technikákat tárnak az olvasó elé, összhangban a kutatási tevékenységgel és célkitűzéssel. Ennek köszönhetően akár szemináriumi segédeszközként is kiválóan hasznosítható. Egyedül a hiányzó mutatókat lehet kifogásolni, amelyek megkönnyítenék a kötet használatát, de ez semmit nem vesz el a kiadvány értékéből. Valójában az ilyen jellegű szakkönyveken keresztül lehet lemérni, hogy a francia nyelv ismeretének mellőzésével és az amerikai (kisebb részben pedig német) szakirodalomra való erőteljes, és eléggé szelektívnek mondható, ráhangolódással a hazai vallástudomány és teológia lényegében véve egyfajta egyoldalúságra kárhoztatja önmagát. Talán ezzel is magyarázható, hogy egy nemzetközileg elismert, de döntően francia nyelvű, tudományos munkásság Magyarországon tudománytalannak mívósül.

Jakab Attila

⁷ A montanizmusra vonatkozóan lásd Tabbernee, W., *Fake Prophecy and Polluted Sacraments. Ecclesiastical and Imperial Reactions to Montanism*, (Supplements to Vigiliae Christianae 84) Leiden – Boston 2007. Rec. Jakab A. In: *Antik Tanulmányok* 52 (2008/2), 276-278. Magyar nyelven lásd Szlávik G., „Egy elmaradott régió szerepvállalása a kor vallási mozgalmaiban: Közép-Phrygia montanizmusa.”, In: *Egyháztörténeti Szemle* 7 (2006/1), 3-36.

Farkas Judit:
Ardzsuna dilemmája
Reszocializáció és legitimáció egy magyar
Krisna-hitű közösségben

L'HARMATTAN, BUDAPEST, 2009, 362 OLD.

A L'Harmattan Kiadó *Kultúrák keresztútján* c. néprajzi-antropológiai soroztában egy Krisna-tudatú közösséggel foglalkozó könyv kapott helyet.

A bevezető fejezetek – a kötet mintegy harmada – a történeti előzményekkel és a kutatás módszertanával foglalkoznak, valamint bemutatásra kerül a Közösség felépítése is. A visszatekintés vázlatosan ismerteti a hinduizmus nyugati és magyarországi megjelenését, (Kelet-kutatás megindulása, a Teozófiai Társaság létrejötte, a Világvallások Parlamentjének megrendezése) és részletesen a Krisna-tudat indiai, majd amerikai és európai terjedését, kitérve a kelet-európai és magyarországi eseményekre.

Mind a történeti bevezető, mind a módszertani fejezet tárgyalja azt a problematikát, hogy a Hare Krisna mozgalom, mint szervezet (hivatalosan közösség, a kötetben gyakorta „egyház”) az új vallási mozgalmakhoz sorolható-e vagy sem. A Krisnások elutasítják az új vallási mozgalomként való interpretációt; ők magukat nagyon is régi, „ősi” hagyományhoz, a vaisnavizmushoz kötik, viszont több szakirodalom – a nyugati megjelenés alapján – az ÚVM-ekhez sorolja. Magyarországon ez mindenképp indokolt lehet, hiszen lényegében a hetvenes-nyolcvanas években érkezett hozzánk, és intézményesülése 1990 utánra tehető.

A történeti rész bőséges nyugati szakirodalom alapján ismerteti az amerikai/európai megjelenést követő társadalmi vita történetét, amely az új vallási közösségekkel kapcsolatosan az ún. anticult mozgalmak térnyerésével csúcspontot ki, amelyre a nemzetközi Krisnás közösség (ISKCON) vezetésének meg kellett találni a megfelelő válaszokat.

A módszertani fejezetben sor kerül a felhasznált források csoportosítására (primer források, másodlagos irodalom, mélyinterjúk és irányított beszélgetések, internetes honlapok), vizsgálati módszer megfogalmazására, a kutatói szerep és attitűd bemutatására. A kutatás elméleti hátterét vallásszociológiai és vallástörténeti keretek adják, amit a szerző néprajzi-kulturális antropológiai megközelítéssel halad meg.

A Krisnás egyház működése c. fejezetben a MKTHK szervezeti felépítéséről, hierarchiájáról és gazdasági tevékenységéről olvashatunk, kitérve a nemzetközi szervezethez való viszonyra, az irányító testületre, az egyes regionális közösségek autonóm vezetési módjára és a tagsági csoportok összetételére.

A magyar vallási csoportok, közösségek, felekezetek felsorolásánál általánosan elterjedt az *egyház* elnevezés. Ez bizonyos szempontból vitatható, ezért itt célszerű lett volna megmagyarázni a hivatalos név, (Magyarországi Krisna-tudatú Hívek Közössége), és az egyéb, szakirodalomban használt formák közti jelentésárnyalatbeli különbséget.

Helyet kaphatott volna még egy részletesebb fogalommagyarázat, mert az *enkulturáció*, *akkulturáció*, *inkulturáció* fogalmakat a szociológia, az antropológia, és a teológia másképp használja, és ezt a könyv elején csupán egy lábjegyzet tárgyalja.

A szentírások, világkép, életmód c. fejezet általános értelemben mutatja be a Krisnás világ fontos és meghatározó tényezőit és ezek egymásra ható és alakuló összefüggéseit, hisz a szent iratokból és azok értelmezéséből vezethető le a világkép, illetve ezek határozzák meg a követendő életmódot és szabályrendszerét. Ez az amit a kutató egy közösség kapcsán a résztvevő megfigyelés módszerével vizsgálhat.

A korábban felvázolt szervezeti felépítés után kerül sor az elemzett városi közösség bemutatására, a szent épületek: „templom”, templomközpont, mint interakciós tér megjelenítésére, s ezekben élő és tevékenykedő hívek szerepére. A fejezetben interjúrészleteket is olvashatunk, amire bőségesen van példa a könyvben.

A következő nagy fejezet a kultúraváltást, az új kultúrába való belenevelődést, vagyis a reszocializációt tárgyalja, hiszen, amint Farkas Judit is írja: „a Hare Krisna mozgalmat választók olyan kulturális rendszert, világképet és gyakorlatot vesznek át, ami a világ nagymértékű újraértelmezésével és az életmód megváltoztatásával jár.” (85. old.) A reszocializációs paradigma a szociológiából, a pszichológiából és a pedagógiából származik, de a vallási konverzió is alkalmazható, ahol az egyén új életvezetést sajátít el, tehát a vallásossá válás valósul meg a reszocializációval.

A vizsgálat tárgya kettős: egyrészt az egyének szintjén a megtértek, a közösséghez csatlakozó hívek szempontjait mutatja be, másrészt a közösség intézményrendszeréről is szól, ami ezt a folyamatot koordinálja, elősegíti. Különösen igaz ez a lelki vezető (guru) és tanítvány viszonylatában, amelyről részletes beszámolót, interjúrészletekkel bővített elemzést olvashatunk. A közösséghez csatlakozónak folyamatosan tanulnia, fejlődnie kell, ez elsősorban napi szintű olvasásokat jelent, amiben segítséget kap a Krisna-tudatban tapasztaltabb, mélyebb ismereteket szerzett hívőktől. Ezt szolgálja a közösségben működtetett mentorrendszer is.

A tanítványi láncolat szerepe kiemelkedően lényeges a Krisnás közösségben, így az avatás az elkötelezett, közösséghez csatlakozó személy esetében meghatározó esemény. Azonban ez nem máról holnapra történik, hosszú folyamat előzi

meg, ennek különféle okait (az avató guru kiválasztásának nehézsége, földrajzi távolság, nyelvi eltérés) olvashatjuk e fejezetekben. Előfordulhat, hogy valaki már régóta tag, de nem kapott avatást, de az is, hogy kevésbé közösségi tag, de aktívan tanul, és ezért már kaphatott avatást. Az avatás fontos, de a közösségben elfoglalt státuszt – leszámítva bizonyos szertartások végzéséhez való jogot – lényegében nem befolyásolja.

Egy vallásos közösség életében fontosak a különféle szertartások, rituálék, melyek szocializációt megerősítő, a közösséghez való tartozást erősítő, identitásrögzítő tényezők. A Krisnás közösségben többféle szintű vallási összejeövetel van, ezek közül a múrti (= szakrális szobor) fürdetésének szertartását mutatja be részletesen a szerző – résztvevő megfigyelés alapján. Ez a rítus a nagyobb ünnepek közé tartozik, így az antropológus kutatónak módja nyílik nem csak a szertartást vizsgálni, hanem a közösség életébe is bepillantani.

E rítus nyitott, a somogyvámosi Krisna-völgyben zajlik, így érdeklődők vagy akár éppen odalátogató kirándulók, turisták is megtekinthetik.

Az indiai zárandokutak szintén részét képezik a Krisnás mozgalom mindennapjainak. Különös interakció jött így létre, hisz a nyugati térhódításra indult és világmozgalommá vált közösség visszatért Indiába, és így az ISKCON saját szintézisét nyújtja az indiai és a nyugati vaisnavizmusnak. Ezt a tapasztalatot osztja meg a szerző a zárandoklatról szóló fejezetben, ami egyfajta kitekintés, hiszen a nagyvárosi reszocializációhoz csak közvetetten, az élmény szintjén kapcsolódik, és nem is mindenkinek van módja részt venni benne.

A szerző a vizsgálatok közben figyelt fel a Krisna-hívók sajátos nyelvezetére. Ez olyannyira megragadta, hogy külön kutatást szentelt a kérdésnek, ami egy alapos szociolingvisztikai fejezetet eredményezett. Az elemzés a nyelv reszocializációs szerepével foglalkozik: a beszéd és a nyelv szerepét a Krisna-mozgalomban; a Hare-Krisna mantra recitálását; a szanszkrit nyelv szakralitását; a fordításokat; magyar kifejezések más, a szokásostól eltérő jelentését; illetve angol kifejezések le nem fordítását és használatát vizsgálja a mindennapi beszédben. A vizsgálat kiterjed a köszönések, megszólítások verbális és nonverbális (pl. leborulás) gyakorlatának bemutatására. A mellékletben a fentieket bemutató nyelvi példatár egészíti ki.

A Krisnás élet azonban nem csak a templomban, és a Krisna-völgyben zajlik, hisz nem mindenikből lehet beköltöző, „teljes idejű” szerzetes. Különösen érdekes az otthonukban megélt vallásosság leírása, hiszen két kultúra találkozásának terepe ez.

A szigorú szabályokat előíró, főzési, étkezési, öltözködési szokásokat meghatározó rendszer alkalmazkodást igényel az egyéntől, de a szervezetet is kihívás elé állítja. Tekintettel kell lenni a társadalmi környezetre, amelybe a Krisna-tudat beágyazódik, és a hívó egyéni szociális körülményeire is; nem mindent, és főképp nem azonnal lehet a hívóktól elvárni. Nem arról van szó, hogy az elveket adnák fel

és az előírásokon lazítanak, hanem inkább fejlődési fokozatokkal számolnak. Ez nagyfokú odafigyelést és türelmes együttműködést igényel mindkét fél részéről.

Egy, a résztvevő megfigyelésre alapozó kutató csak azt tudja leírni, amit meg tapasztal, amit megosztanak vele. Ugyanakkor a kötetben csak utalás szintjén olvashatunk a közösséget elhagyókról, pedig érdemes lenne róluk is írni, hiszen a hitehagyás értelmezhető akár sikertelen reszocializációs folyamatként is.

A kötetet szanszkrit eredetű szavak magyarázó jegyzéke zárja, és fényképek teszik érdekesebbé.

Két apró észrevétel: a bibliográfiában – a további tájékozódást megkönnyítendő – szerepeltetni kellett volna a kiadókat is, s egy vallástudományi munkában kerülendő a *mohamedán* kifejezés használata.

Kamarás István *Krisnások Magyarországon* (1998) c. alapvető munkája után több mint tíz évvel ismét egy átfogó kötettel gazdagodott a Magyarországi Krisna-tudatú Hívők Közösségét tárgyaló szakirodalom, és – a folyóiratbeli cikkeket és szakdolgozatokat is számítva – a hazai Krisnás közösség ekként a legalaposabban feldolgozott új vallási mozgalomnak tekinthető.

Csima Ferenc

VÁLOGATOTT VALLÁSTUDOMÁNYI BIBLIOGRÁFIA 2008 (KÖNYVEK)

A BIBLIOGRÁFIAI ÖSSZEÁLLÍTÁS ELÉ

Bibliográfiát összeállítani ma, a számítógépek és az internet világában sem könnyű vállalkozás. Fokozottan igaz ez a vallástudomány területére, hisz óhatatlanul felmerülhet a kérdés, miért szerepel egy bizonyos tétel, s miért hiányzik egy másik. Ez utóbbinak több oka is lehet: könyvtári adatbázisból, kiadói katalógusból dolgozunk, és sok kiadvány nem, vagy csak megkésve jut el a hazai bibliotékákba.

Továbbá, meg kellett húzni a határt – meglehetősen önkényesen – teológia és vallástudomány, egyháztörténet és vallástörténet között, s a filozófia, szociológia, néprajz területéről sem kerülhetett be minden kiadvány. Mindazonáltal az alábbi lista remélhetőleg hasznos segédanyag a 2008-as magyarországi vallástudományi könyvtermésről, amelyet reményeink szerint minden évben összeállítunk és közlünk e folyóirat lapjain az elmúlt évre visszatekintve. Távlati terveink között szerepel egy retrospektív bibliográfia összeállítása nagyobb időtartamot átfogva.

Egy könyvészeti összeállítás csak törekedhet a teljességre, de előfordulhat, hogy fontos könyvek maradtak ki. Ez esetben e tételek összeállítója számít az olvasó jóindulatára, és szívesen veszünk mindenfajta észrevételt, javaslatot a szerkesztőség címére. Egyúttal itt köszönöm meg Jakab Attila és Németh György kiegészítéseit.

A Biblia és a Korán : Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia : Szeged, 2007. augusztus 26-29. szerk. Benyik György. - Szeged : JATEPress, 2008. - 183 p.

A Dunántúli Református Egyházkerület egyházmegyéinek létszámváltozása a XX. században - Veszprém : Dunántúli Református Egyházker. Püspöki Hivatala, 2008. - 82 p. - ISBN 978-963-86550-4-2

A dunhuangi sziklatemplom manicheus kézirattekercsei ... az eredeti kézirattekercseknek a Taisho Shinshu Daizokyo kánonban közzétett szövegéből ford. és a bev. tanulmányt írta: Csornai Katalin. - Budapest : HUN-idea, 2008. - 163 p. - ISBN 978-963-7014-34-5

A Heidelbergi káté / A Második helvét hitvallás : a Magyarországi Református Egyház hitvallási iratai - Budapest : Kálvin, 2008. - 211 p. - ISBN 978-963-558-059-0

A közjó az egyház társadalmi tanításában - összeáll. és szerk. Beran Ferenc - Budapest : Szt. István Társulat, 2008. - 169 p. - ISBN 978 963 277 074 1

- A péteri szolgálat a harmadik évezred küszöbén* - Budapest : Vigilia, 2008. - 234 p. - ISBN 978-963-7964-93-0
- A szeretetesség jelene és jövője* - Budapest : Vigilia, 2008. - 302 p. - ISBN 978-963-7964-97-8
- Az Evangéliumi Pünkösdi Közösség hitvallása* - Budapest : EPK : PTF, 2008. - 103 p. - ISBN 978-963-06-4949-0
- ADAM, ARMIN *Egyház és állam : rövid történeti bevezetés a politikai teológiába* - Budapest : Kálvin, 2008. - 218 p. - ISBN 978-963-558-108-5
- ANGENENDT, ARNOLD *A kora középkor : a nyugati kereszténység 400-tól 900-ig* - Budapest : Szt. István Társulat, 2008. - 605 p. - ISBN 978-963-277-023-9
- Alternatív globalizáció a népekért és a Földért : AGAPE : az Egyházak Világtanácsának dokumentuma és kísérő tanulmányok* szerk. Gömböcz Elvira. - Budapest : Luther : Végegyet, 2008. - 185 p. - ISBN 978-963-9571-86-0
- ASSMANN, JAN *Uralom és üdvösség : politikai teológia az ókori Egyiptomban, Izraelben és Európában* - Budapest : Atlantisz, cop. 2008. - 340 p. - ISBN 978-963-9777-00-2
- ÁGOSTON, SZENT *Beszédek Szent János evangéliumáról I. I-XXX. beszéd.* Fordította R. Bartók Gertrud - Budapest : Jel, 2008. - 392 p. - ISBN 978-976-3967-04-1.
- ÁGOSTON, SZENT *A boldog életéről ; A rendről ; A türelemről* - Budapest : Jel, 2008. - 143 p. - ISBN 978-963-9670-40-2
- BÁLAN, IOANICHIE *Három beszélgetés moldvai sztarecekkal* szerk. Havasi Ágnes - Budapest : L'Harmattan : Odigitria, 2008. - 124 p. - ISBN 978-963-236-113-0
- BELFIORE, JEAN-CLAUDE *A görög és római mitológia lexikona* a magyar kiadást szerk. Karsai György - Budapest : Saxum, 2008. - 705 p. - ISBN 978-963-248-046-6
- BERNÁT, CLAIRVAUX-I SZENT *Az alázat és a gőg fokairól ; A megtérésről* - Bakonybél : Szt. Maurícusz Monostor ; Budapest : L'Harmattan, 2008. - 116 p. - ISBN 978-963-236-083-6
- BIANCHI, ENZO *Nem vagyunk különbek. A szerzetesek mint jelentéktelen laikusok* - Pannonhalma : Bencés, 2008. - 435 p. - ISBN 978-963-9226-82-1.
- Bibliaismereti kézikönyv* szerk. Pecsuk Ottó - Budapest : Kálvin, 2008. - 675 p. - ISBN 978-963-300-988-8
- BOLYKI JÁNOS *A tanúvallomás folytatódik. Kommentár János leveleihez* - Budapest : Osiris, 2008. - 366 p. - ISBN 978-963-389-946-5
- BONAVENTURA, SZENT *A hit rövid foglalata : Breviloquium* - Budapest : Kairosz, 2008. - 324 p. - ISBN 978-963-662-159-9
- BORSÁNYI-SCHMIDT FERENC *Proféták és cáddikok nyomában : válogatott cikkek és tanulmányok* - Budapest : Gondolat, cop. 2008. - 181 p. - ISBN 978-963-693-108-7
- BRELICH, ANGELO *Római variációk az eredet témájára* - Budapest : Gondolat, 2008. - 149 p. - ISBN 978-963-693-084-4
- Buddhista regék és mondák vál. és feldolg.* Maróczy Magda - Budapest : Móra, 2008. - 187 p. - ISBN 978-963-11-8484-6
- BUSCH, EBERHARD *Református. Egy felekezet arculata* - Budapest : Kálvin Kiadó, 2008. - 231 p. - ISBN 978-963-558-118-4
- Cigánypasztoráció az Esztergom-Budapesti Főegyházmegye területén = Pastoral care of Roma in the Archdiocese of Esztergom-Budapest = Pastorale degli zingari sul territorio dell'Arcidiocesi di Esztergom-Budapest* összeáll. és szerk. Györgyovich Gábor és Török Viktória - Budapest : Esztergom-Budapesti Főegyházm. Pasztorális szakterület, 2008. - 120 p. - ISBN 978-963-06-5506-4

- COLLINS, JOHN JOSEPH *A Biblia Bábel után: történetkritika a posztmodern korban* - Pannonhalma: Bencés, 2008. - 371 p. - ISBN 978-963-9226-80-7
- Cultus Deorum. Studia Religionum ad Historiam vol. I. De Oriente Antiquo et Regione Danuvii Praehistorica in Memoriam István Tóth.* Szerk. Szabó Ádám – Vargyas Péter - Pécs: Pécsi Tudományegyetem BTK Ókortörténeti Tanszék, 2008. - 324 p. - ISBN 978-963-642-229-5.
- Cultus Deorum. Studia religionum ad historiam vol. II. De rebus aetatis Graecorum et Romanorum in memoriam István Tóth.* Szerk. Szabó Ádám – Vargyas Péter - Pécs: Pécsi Tudományegyetem BTK Ókortörténeti Tanszék, 2008. - 344 p. - ISBN 978-963-642-230-1.
- Cultus Deorum. Studia religionum ad historiam vol. III. Res mediaevalia et recentiora ab Oriens ad Europa in memoriam István Tóth.* Szerk. Szabó Ádám – Vargyas Péter - Pécs: Pécsi Tudományegyetem BTK Ókortörténeti Tanszék, 2008. - 344 p. - ISBN 978-963-642-231-8.
- CSELÉNYI ISTVÁN GÁBOR *The maternal face of God?: in trace of an hypothesis* Budapest: Hung. St Thomas Aquinas Soc., 2008. - 286 p - ISBN 978-963-87785-2-9
- CSERBIK JÁNOS *A Biblia évszázada: szentírás-fordítások a reformáció korából* - Budapest: BIK Kvk., 2008. - 101 p. ISBN 978-963-7493-52-2
- CSERNAI BALÁZS *Die Fremdwahrnehmung des Christentums im Spiegel der Gerichtsszenen der Apostelgeschichte* - Veszprém: Veszprémi Érseki Hittud. Főisk., 2008. - 166 p. - ISBN 978-963-86974-6-2
- DÁVID KATALIN *Egy asszony, öltözte a Nap: Isten anyja a tipológiában* - Budapest: Szt. István Társulat, 2008. - 365 p. - ISBN 978-963-361-876-9
- Démonok, látók, szentek: vallásnéptudományi fogalmak tudományközi megközelítésben* szerk. Pócs Éva. - Budapest: Balassi, cop. 2008. - 670 p. - ISBN 978-963-506-759-6
- DÉR KATALIN *A Biblia olvasása* - Budapest: Kairosz, 2008. - 351 p. - ISBN 978-963-662-019-6
- Egyházak és tolerancia Magyarországon: tudományos konferencia az 1947. évi XXXIII. törvény megszületésének 60. évfordulója alkalmából* szerk. Köbel Szilvia - Budapest: OKM Egyházi Kapcsolatok Titkársága, 2008. - 235 p. - ISBN 978-963-87399-9-5
- Egyházrend, 2005-2007: Názáreti Egyház: történelem, alkotmány, kormányzás, szertartásrend* - Budapest: Názáreti Egyház, 2008. - 433 p. - ISBN 978-963-214-358-3
- Elváló utak: rabbinikus és ókeresztény exegézis* Rugási Gyula szerk. - Budapest: Jósözveg Műhely, cop. 2008. - 266 p. - ISBN 978-963-7052-74-3
- ENGLISCH, ANDREAS *Isten nyomai: csodák a katolikus egyházban* - Budapest: Ursus Libris, 2008. - 327 p. - ISBN 978-963-9718-11-1
- FAZEKAS CSABA *Deák Ferenc egyházpolitikája a reformkorban* - Budapest: Lucidus Kiadó, 2008. - 192 p. - ISBN:978-963-9465-50-3
- FEKETE SÁNDOR PÁL *A teremtés teljessége előtt: világgép a kinyilatkoztatás alapján* Budapest: Zarándok K., 2008. - 158 p. - ISBN 978-963-87710-3-2
- Felekezetek, egyházpolitika, identitás Magyarországon és Szlovákiában 1945 után* szerk. Balogh Margit - Budapest: Kossuth, 2008. - 450 p. - ISBN 978-963-09-5823-3
- Felelőségünk a teremtett világért: a Magyar Katolikus Püspöki Konferencia körlevele a teremtett világ védelméről.* Budapest: Szt. István Társulat, 2008. - 110 p. - ISBN 978-963-361-966-7
- Földreszállt mítoszok. Palaiphatos és Hérakleitos mítoszmagyarázatai.* Szerk. Németh György. - Szeged: Lectum Kiadó, 2008. - 174 p. - 978-963-9640-18-4

- GIBBONS, DAVID *A hit és a vallás világa : törzsi varázslások, történelmi egyházak, alternatív vallások* - Budapest : Officina, 2008. - 160 p. - ISBN 978-963-9705-23-4
- Gli Archivi della Santa Sede e il regno d'Ungheria (secc. 15-20). Studi in memoriam del professor Lajos Pásztor archivista ungherese dell'Archivio Segreto Vaticano.* a cura di Gaetano Platania, Matteo Sanfilippo, Tusor Péter - Budapest : PPKE Egyháztört. Kut. Cso., 2008. - 321 p. - ISBN 978-963-9206-56-4
- GOLDZIHNER IGNÁC *Előadások az iszlámról* - Budapest : Katalizátor, 2008. - 338 p. - ISBN 978-963-86762-7-6
- GOUNELLE, ANDRÉ – FRANCOIS VOUGA *Mi van a halál után? : keresztény elgondolások a túlvilágról* - Pannonhalma : Bencés, 2008. - 285 p. - ISBN 978-963-9226-81-4
- GRESCH, EBERHARD *A hugenották története, hite és hatása* - Budapest : Kálvin, 2008. - 242 p. - ISBN 978-963-558-022-4
- GULYÁS PÉTER PÁL *A Kalevala kacsája : mitológiai magánnyomozás* - Budapest : Szerző, 2008. - 223 p. - ISBN 978-963-06-4365-8
- Gyógyító számok. Források és tanulmányok a számok szerepéről az antik gyógyászatban* szerk. Németh György - Szeged : Lectum Kiadó, 2008. - 165 p. - ISBN 978-963-9640-15-3
- HAMAR ISTVÁN *Az ember a teremtet világ élén : a bibliai őstörténet tanítása az ember és a természet viszonyáról* - Szolnok : Fövin Kft., 2008. - 114 p. - ISBN 963-01-9652-2
- HARDING, DOUGLAS E. *A világ vallásai : a befelé vezető út* - Budapest : Filosz, 2008. - 208 p. - ISBN 978-963-9841-03-1
- HATTSTEIN, MARKUS *Világvallások : hinduizmus, kínai és japán vallások, buddhizmus, iszlám, judaizmus, kereszténység* - Budapest : Vince, 2008. - ISBN 978-963-9731-63-9
- „His Eminence files” : *american embassy, Budapest : from embassy archives, 15 (1971) = Mindszenty bíboros az amerikai nagykövetségen : követségi levéltár, 15 (1971)* ed. by Ádám Somorjai - Budapest : METEM, 2008. - 368 p. - ISBN 978-963-9662-25-4
- Hiszem vagy tudom? : vitaestek hit és tudomány viszonyáról* szerk. Dombi Péter. - Budapest : Typotex, 2008. - 205 p. - ISBN 978-963-9664-97-5
- HITCHCOCK, SUSAN TYLER *A vallások földrajza, avagy Hol lakik az Isten és merre járnak a zarándokok* - Budapest : Geographia, 2008. - 416 p. - ISBN 978-963-9810-42-6
- HOPPÁL MIHÁLY *Shamanic songs and narratives as an intangible cultural heritage of mankind* - Budapest : EFI, 2008. - 20 p. - ISBN 978-963-87755-1-1
- HORSA ISTVÁNNÉ *Hétköznapi áhítat : a felvidékiek népi vallásossága* - Komárom : Klapka György Múzeum, 2008. - 68 p. - ISBN 978-963-87668-1-6
- HORVÁTH PÁL *Philosophia perennis : a modern katolikus gondolkodás története* - Budapest : Kairosz, 2008. - 316 p. - ISBN 978-963-662-198-8
- HURTADO, LARRY W. *Hogyan lett Jézus Istenné a földön? : a Jézus-tisztelet történeti gyökerei* - Pannonhalma : Bencés, 2008. - 409 p. - ISBN 978-963-9226-76-0
- Igazságosabb és testvériesebb világot! : tíz év távlatából* - Budapest : Vigilia, 2008. - 206 p. - ISBN 963-7964-92-4
- IMPELLUSO, LUCIS *Mítoszok. Ókori istenek és antik hősök történetei műalkotásokon keresztül.* - Budapest : Korona Kiadó, 2008. - 780 p. - ISBN 978 963 268 009 5
- ISBOUITS, JEAN-PIERRE *A Biblia világa : képes atlasz* - Budapest : Geographia, 2008. - 367 p. - ISBN 978-963-9810-41-9
- ISLAMOGLU, MUSTAFA *Allah a világok ura : felismerni, megismerni, megérteni* - Budapest : LNN Kft., 2008. - 193 p. - ISBN 978-963-06-5672-6

- II. JÁNOS PÁL PÁPA *A test teológiája : audencia-beszédek a Vatikánban, 1980. december 17 - 1984. július 21.* - Budapest : Kairosz, 2008. - 224 p. - ISBN 978-963-662-183-4
- KELLERMAYER MIKLÓS *Tudomány és istenhit* - Budapest : Szt. György K., 2008. - 75 p. - ISBN 978-963-87732-7-2
- Keresztény értékek a szekularizált világban* szerk. Bors Katalin - Budapest : KPSZTI, 2008. - 35 p. - ISBN 978-963-87636-1-7
- Keresztény-Zsidó Teológiai Évkönyv 2007.* szerk. Szécsi József - Budapest : Keresztény-Zsidó Társaság, 2008. - 564 p.
- KERESZTY RÓKUS *A bárány menyegzője : Az eucharisztia teológiája történeti, biblikus és rendszerező megközelítésben* - Budapest : Szt. István Társulat, 2008. - 250 p. - ISBN 978-963-361-982-7
- KÉRI ANDRÁS *Vudu világ Hispaniola szigetén* - Budapest : Planétás, cop. 2008. - 130 p. - ISBN 978-963-9414-17-4
- „Királyné lett a te Istened” : fejezetek a politikai teológia történetéből szerk. Borbély Gábor et al. - Budapest : Akadémiai, 2008. - 273 p. - ISBN 978-963-05-8634-4
- KOCSIS ISTVÁN *A táltos paripa : az ősi magyar hitvilág, hitélet, vallás kérdéskörei, különös tekintettel a táltos paripa és a tündérvilág titkára, valamint a beavatás, a szakrális hierarchia, a régi magyar küldetésstudat és az eltűnt, de megidézhető magyar Szentírás rejtélyére* - Budapest : Püski, 2008. - 336 p. - ISBN 978-963-9592-77-3
- KORMOS JÓZSEF : *Fides et cognitio : Aquinói Szent Tamás gondolataihoz kapcsolódó tanulmányok* - Magyarországi Aquinói Szt. Tamás Társaság, 2008. - 158 p. - ISBN 978-963-87785-0-5
- KRÁNITZ MIHÁLY *Órigenész, a hit nagymestere : a III. századi alexandriai egyházi író bemutatása* - Budapest : Kairosz, 2008. - 276 p. - ISBN 978-963-662-030-1
- LÉON-DUFOUR, XAVIER *Az Újszövetség értelmező kéziszótára* - Budapest : Új Ember, 2008. - 647 p. - ISBN 978-963-9674-77-6
- LOBATO, ABELARDO *Az ember méltósága : kiváltság és hódítás* - Budapest : Magyarországi. Aquinói Szt. Tamás Társaság, 2008. - ISBN 978-963-06-4336-8
- LÓRINCZ ZOLTÁN *Jézus példázatai a magyar festészetben* - Budapest : Kálvin, 2008. - 119 p. - ISBN 978-963-558-104-7
- Magyar katolikus lexikon 13. köt., Szentl - titán* főszerk. Diós István ; szerk. Viczián János - Budapest : Szt. István Társulat, 2008. - 1008 p. - ISBN 978-963-277-049-9
- MCGRATH, ALISTER *Az ateizmus alkonya. A hitetlenség térhódítása és hanyatlása a modern világban*, Szent István Társulat, Budapest, 2008, 303 old., ISBN 978-963-277-063-5
- MCGRATH, ALISTER *Dawkins Istene. Gének, mémek és az élet értelme.* (Tudomány és Vallás), Kalligram, Pozsony, 2008, 223 old., ISBN 978-80-8101-048-4
- Megújulás, visszarendeződés : dokumentumok a Magyarországi Református Egyház Zsinati Levéltárában az 1957-1958-es esztendő történetének kutatásához* szerk. Horváth Erzsébet - Budapest : Kálvin, 2008. - 355 p. - ISBN 978-963-558-109-2
- MÉSZÁROS ISTVÁN *Árnyak és fények : kiegészítések a Mindszenty-életrajzhoz* Budapest : Eötvös J. Kvk., 2008. - ISBN 978-963-7338-87-8
- METZ, JOHANN BAPTIST *Memoria passionis : veszélyes emlékezet a pluralista társadalomban* - Budapest : Vigilia, 2008. - ISBN 978-963-7964-98-5
- METZGER, BRUCE M. – EHRMAN, BART D. *Az Újszövetség szövege : hagyományozás, szövegromlás, helyreállítás* - Budapest : Harmat, 2008. - 416 p. ISBN 978-963-9564-86-2

- Mircea Eliade egykor és ma : centenáriumi tisztelgés* szerk. Básti Ágnes, Máté-Tóth András - Szeged : Belvedere Meridionale, 2008. - 151 p. - ISBN 978-963-9573-41-3
- Mitológiai lexikon A-tól Z-ig : görög, római mitológia, indiai, egyiptomi, germán, skandináv és magyar mondavilág* szerk. Csiffáry Tamás. - Budapest : Könyvmíves Kvk., 2008. - 526 p. - ISBN 978-963-9778-72-6
- MÓCSY IMRE *Mi a Biblia? : kultúránk alkotó eleme, Szent könyv, Isten szava* - Budapest : Szt. Jeromos Katolikus Bibliatársulat, 2008. - 82 p. - ISBN 963 85272 8 5
- NANOVFSZKY GYÖRGY *Vallástörténeti olvasókönyv* - Budapest : NPIM, 2008. - 399 p. - ISBN 978-963-06-4623-9
- Négyszáznegyven év : 1568-2008 : az Unitárius Egyház alapításának négyszáznegyvenedik évfordulóján* szerk. Szabó Árpád - Kolozsvár : Erdélyi Unitárius Egyház, 2008. - 224 p. - ISBN 978-973-87494-5-0
- Orientalista Nap 2005, 2007* szerk. Birtalan Ágnes és Yamaji Masanori - Budapest : MTA Orientalisztikai Bizottság : ELTE Távol-Keleti Intézet, 2008. - 143 p. - ISBN 978-963-284-004-8
- ÓRIGENÉSZ *Kelszosz ellen.* Ford., az előszót és a jegyzeteket írta Somos Róbert - Budapest : Kairosz Kiadó, 2008, 659 p. - ISBN 978-963-662-196-4
- PETI LEHEL *A moldvai csángók vallásossága : hagyományos világgép és modernizáció* - Budapest : Lucidus K., 2008. - 255 p. - ISBN 978-963-9465-52-7
- PETRŐCZI ÉVA „...*Mi lelkünknek éltető abra*” : tanulmányok a magyar és angolszász vallásos irodalomról - Budapest : Fekete Sas : KRE Puritanizmuskutató Intézet, 2008. - 231 p. - ISBN 978-963-9680-25-8
- PHILÓN, ALEXANDRIAI *De vita contemplativa* ford., magyarázatokkal ell. Adorjáni Zoltán. - Pápa : PRTA ; Budapest : L'Harmattan, 2008. - 164 p. - ISBN 978-963-9779-10-5
- POLKINGHORNE, JOHN *Egyetlen világunk : A tudomány és a teológia kölcsönhatásai* - Pozsony : Kalligram, 2008. - 136 p. - ISBN 978-80-8101-049-1
- Puránák : a hindu legendairóladom gyöngyszemei* ford. Vekerdi József ; szerk. Puskás Ildikó - Budapest : Corvina, 2008. - 248 p. - ISBN 978-963-13-5696-0
- PURKISER, WESTLAKE *Hitünk legfontosabb kérdései* - Budapest : Názáreti Egyház Alapítvány, 2008. - 102 p. - ISBN 963-219-708-9
- RADNÓTI ALICE *India Oroszlánjai : a szikhek* - Budapest : Kelet Kiadó, 2008. - 223 p. - ISBN 978-963-87625-7-3
- RAJ TAMÁS *Ember-e a mező fája? : környezet- és természetvédelem a Bibliában* - Budapest : Makkabi, 2008. - ISBN 978-963-7088-27-8
- RÓZSA HUBA *Óstörténet : a világ keletkezése és az emberiség eredete a Biblia szerint* - Budapest : Szt. István Társulat, 2008. - 177 p. - ISBN 978-963-361-907-0
- SCHMATOVICH JÁNOS *Papok és bölcsek az Ószövetségben : történeti és teológiai nézőpontok* - Győr : Kat. Hittud. Főisk., 2008. - 299 p. - ISBN 978-963-06-4881-03
- SCHÖNBORN, CHRISTOPH *Isten elküldte fiát : krisztológia* - Szeged : Agapé, 2008. - 280 p. - ISBN 978-963-458-347-9
- SCHÖNER ALFRÉD *A pokol traktátusa képekben* - Budapest : Gabbiano-Print, 2008. - 85 p. - ISBN 978-963-87804-3-0

- SÉGUENNY, ANDRÉ *Teológia és filozófia között : spiritualisták a 16. században* - Szeged : SZTE, 2008. - 199 p. - ISBN 978-963-482-890-7
- Shamans unbound* ed. by Mihály Hoppál and Zsuzsanna Simonkay - Budapest : Akadémiai, 2008. - 271 p. - ISBN 978-963-05-8681-8
- SHELDRAKE, PHILIP A *spiritualitás rövid története* - Budapest : Kálvin, 2008. - 230 p. - ISBN 978-963-558-116-0
- SIMON T. LÁSZLÓ *Nem írkokok, hanem írástudók : közelítések a szinoptikus evangéliumokhoz* - Bakonybél : Szt. Maurícius Monostor ; Budapest : L'Harmattan, 2008. - 155 p. - ISBN 978-963-236-084-3
- SMOLEY, RICHARD *Tiltott hit : a gnoszticizmus öröksége az evangéliumoktól a Da Vinci-kódig* - Debrecen : Gold Book, 2008. - 365 p. - ISBN 978-963-426-101-8
- SOMORJAI ÁDÁM *Ami az emlékiratokból kimaradt. VI. Pál és Mindszenty József 1971-1975.* - Pannonhalma : Bencés, 2008. - 176 p. - ISBN 978-963-9226-73-9
- SOMORJAI ÁDÁM *Majd' halálra ítelve : dokumentumok Mindszenty József élettörténetéhez* - Budapest : Magyar Közlöny Lap- és Kvk., 2008. - 1389 p. - ISBN 978-963-9722-48-4
- SOMOS RÓBERT *Alexandriai teológia* Budapest : Paulus Hungarus : Kairosz, 2008. - ISBN 978-963-662-155-1
- STAUDINGER, HUGO *Egyháztörténelem mint a világtörténelem magyarázata : világtörténelmi megfontolások* Budapest : Kairosz, 2008. - 255 p. - ISBN 978-963-662-171-1
- SZABÓ IRÉN *A magyarországi görög katolikus vallásgyakorlat gesztusai* Budapest : Gondolat : EFI, 2008. - 132 p. - ISBN 978-963-693-078-3
- SZATHMÁRY SÁNDOR *Teológiai antropológia dióhéjban : az emberről szóló keresztyén tanítás* - Budapest : Károli Egy. K., 2008. - 182 p. - ISBN 978-963-9808-09-6
- SZÉKELY JÁNOS *Az Újszövetség teológiája* - Budapest : Szt. Jeromos Kat. Bibliatársulat, 2008. - 320 p. - ISBN 963-86319-7-X
- SZENTKERESZTY GYÖRGY *A magyar Pax Romana mozgalom történetéhez : szemelvények, gondolatok, adalékok* - München ; Nemesbük : KMÉM - Pax Romana, 2008. - 100 p. - ISBN 978-963-06-5462-3
- SZIGETI JENŐ *Bibliai nyomokon : tanulmányok a bibliai folklór és tárgy történet köréből : tanulmánykötet Dr. Scheiber Sándor tiszteletére* - Budapest : Kisegyház-kut. Egyes., 2008. - 264 p. - ISBN 978-963-06-5704-4
- SZILÁGYI LORÁND „*Lelek szerint éljete!*”: az eutanázia, a szexuáletika, a szolidaritás, a New Age keresztyén szemmel - Budapest : Magánkiad. 2008. - 222 p. - ISBN 978-963-06-4214-9
- SZILÁRDI RÉKA *Az istenek kapuja : a világ szent helyei* - Debrecen : TKK, 2008. - 159 p. - ISBN 978-963-596-582-3
- Talmud : Bává möciá traktátus: Tágré lud: A megtévesztés törvényei : első magyar fordítás* szerk. Oberlander Báruch és Köves Slomó - Budapest : Zsidó Tud. Szabadegy., 2008. - 20 p. - hibás ISBN 978-963-7533-46-4
- THEISSEN, GERD *Az őskeresztyénség élményvilága és magatartásformái : az őskeresztyénség pszichológiája* - Budapest : Kálvin, 2008. - 575 p. - ISBN 978-963-558-110-8
- Törökország és az iszlám : az iszlám szerepe Törökország EU-csatlakozásának megítélésében* szerk. Vásáry István. - Piliscsaba : Avicenna Közel-kelet Kutatások Intézete, 2008. - 132 p. - ISBN 978-963-87618-2-8

- UDINK, BETSY *Allah és Éva : az iszlám és a nők* - Budapest : Nyitott Könyvműhely, 2008. - 221 p. - ISBN 978-963-9725-44-7
- Vallás és etnikum Közép-Európában* szerk. Kupa László - Pécs : B&D Stúdió, 2008. - 227 p. - ISBN 978-963-87527-1-0
- Vallásosság / változatok : vallási sokféleség Magyarországon* szerk. Máté-Tóth András, Nagy Gábor Dániel - Szeged : JATEPress, 2008. - 225 p. - ISBN 978-963-482-859-4
- „Vannak csodák, csak észre kell venni” : helyi vallás, néphit és vallásos folklór Gyimesben szerk. Pócs Éva. - Budapest : L'Harmattan ; Pécs : PTE Néprajz-Kulturális Antropológia Tanszék, 2008. - ISBN 978-963-236-065-2
- VARGYAS GÁBOR *Dacolva az elkerülhetlennel : Egy közép-vietnami hegyi törzs, a brúk kultúrája és vallása : Válogatott tanulmányok* - Budapest : MTA NKI : L'Harmattan ; Pécs : PTE Néprajz-Kulturális Antropológia Tanszék, 2008. - 371 p. - 978 963 9457 81 2
- WATTERSON, BARBARA *Az ókori Egyiptom istenei* - Debrecen : Hajja, cop. 2008. - 190 p. - ISBN 978-963-7054-36-5
- WHITE, MICHAEL *Giordano Bruno, az eretnek* - Pécs: Alexandra Kiadó, 2008. - 247 p. - ISBN 978-963-370-802-6
- WIMMER, OTTO *Szentek szimbólumai : attribútumaik és ábrázolásuk* - Budapest : Jel, 2008. - ISBN 978-963-9670-38-9
- XERAVITS GÉZA *A deuterokanonikus könyvek : bevezetés keletkezés- és irodalomtörténetükbe* - Pápa : PRТА ; Budapest : L'Harmattan, 2008. - 190 p. - ISBN 978-963-9779-09-9
- XERAVITS GÉZA *Könyvtár a pusztában : bevezetés a holt-tengeri tekercsek nem-bibliai irodalmába* - Pápa : PRТА ; Budapest : L'Harmattan, 2008. - 269 p. - ISBN 978-963-9779-04-4
- XERAVITS GÉZA *Tanulmányok az ókori Izrael kultuszáról* Pápa : PRТА : Budapest : L'Harmattan, 2008. - 111 p. - ISBN 978-963-9779-08-2

Összeállította: Csima Ferenc

A VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE CÍMŰ FOLYÓIRAT JELLEGÉRŐL ÉS CÉLJAIRÓL

1. A *Vallástudományi Szemle* című folyóirat 2005 tavaszán indult, első két száma 2005-ben jelent meg. A szerkesztőségben és a szerkesztő bizottságban az ország jelentősebb vallástudományi műhelyének több neves munkatársa található. A folyóirat évente négyszer jelenik meg. Az alapító jogokat a budapesti Zsigmond Király Főiskola gyakorolja.

2. Annak ellenére, hogy a folyóirat egy intézmény égisze alatt jelenik meg, kezdettől szélesebb alapra helyezkedve értelmezi önmagát. Sokak véleménye szerint világos ugyanis, hogy egy felekezetszemleges vallástudományi folyóirat fontos hiánypótló a magyar folyóiratok palettáján. Eddig a vallástudomány különböző területei jobbára a különböző vallások, felekezetek által indított orgánumban jelentek meg, a szemleges, „világi” fórum, szerteágazó okok miatt több évtizede hiányzik, holott egyre növekvő igény van rá.

3. A folyóirat publikációs lehetőséget, véleménycsere és vitafórumot kíván teremteni a vallástudományt, annak bármely területét és azt bármilyen világnézeti alapról művelők számára. Senkit nem rekeszt ki, nincs semmiféle előzetes fenntartása senkivel szemben, mindenkit szívesen lát szerzői között, akinek értékes gondolatai, figyelemreméltó tudományos eredményei, vagy egyéb értékes mondandója van a vallástudományhoz kapcsolódóan.

4. Fontosnak tartja, hogy közölje, és ha kell, ütköztesse a különböző tudományos álláspontokat. Az írások szerzőjük álláspontját, felfogását képviselik, és nem a szerkesztőségét. A folyóirat nyitott akar lenni minden vélemény és minden kritika számára, amíg az megmarad a tudomány keretein belül (tehát nem vallások vagy személyek ellen irányul), viszont elzárkózik attól, hogy bármilyen vallást vagy felekezetet hasábjain akár propagáljanak, akár támadjanak.

5. Ösztönzője, gerjesztője akar lenni e tudományterületen a különféle műhelymunkának, előmozdítója akar lenni a tudományszervezés terén a vallástudomány akadémiai szintű felfejlesztésének, hozzá akar járulni a vallástudomány tartalmi és szervezeti épüléséhez.

6. Rendszeresen hírt kíván adni a tudományág eredményeiről. Bemutatja a megformált és akkreditált szakképzési tanterveket, forráskutatásokat közöl, hírt ad

tudományos fokozat szerzésekről, védésekről, habilitációkról, az MTA Vallástudományi Elnöki Bizottsága munkájának közérdeklődésre számot tartó elemeiről.

7. Recenzió rovata folyamatosan figyelemmel kíséri és bemutatja a tudományág friss könyvanyagát, tankönyveket, filmeket és egyéb médiumokat, ismerethordozókat.

A fent említett törekvésekhez még azt szükséges hozzáfűzni, hogy az eddig kikerült irányok nem zártak, a profil rugalmas, alakítható, fókusza bármerre és bármikor tágítható, nem akar lemaradni semmiféle olyan mozzanatról, mely a vallások, a hozzájuk kapcsolódó szervezetek és fórumok, egyáltalán a vallásos emberek, vagy a nem vallásos emberek, az emberiség élete, életminősége szempontjából jelentős, illetékesnek érzi magát az ember és a transzcendencia viszonyának, küzdelmének minden fontos mozzanatában.

A Vallástudományi Szemle szerkesztősége

ÚTMUTATÓ SZERZŐKNEK ÉS SZERKESZTŐKNEK

Az idézés módja lábjegyzetben (példák):

Hahn I., *Róma istenei*, Bp. 1974.

Vanyó L., *Az ókeresztény egyház és irodalma 2: A 4-8. század*, Bp. 1999, 649.

Rubenson, S., *The letters of St. Antony. Monasticism and the making of a saint*, (Studies in Antiquity and Christianity) Minneapolis 1995.

Rubenson, S., „Origen in the Egyptian monastic tradition of the fourth century.”

In: Bienert, W. A. – Kühneweg, U. (Hrsg.), *Origeniana septima. Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts*, (Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovanensium 137) Leuven 1995, 319-337.

Kákósy L., „Probleme der Religion im römerzeitlichen Ägypten.” In: *ANRW* 18/5 (1995), 2894-3049.

Wessetzky V., „Mercurios legendájának kopt kéziratföredéke.” In: *Antik Tanulmányok* 4 (1957), 89-96.

Tehát szerzők nevénél elől a vezetéknev, utána a keresztnév (kiírva vagy rövidítve).

A szerzők nevét nem írjuk csupa nagybetűvel, és kiskapitális se legyen!

A kiadót nem kell feltétlenül megadni, de ha igen, a következő sorrendben kérjük: Bp. 2005, Kairosz.

Ha a mű már előfordult, lehet rövidítve, évszámmal: pl. Hahn 1974, 153.

Angol címben nem használunk minden főnévnél nagybetűt.

Lábjegyzetek egy cikken belül folyamatosan.

Aki rövidítéseket használ, adjon rövidítés-jegyzéket. A folyóiratban nagyon különböző területekről jelenhetnek meg írások, nem biztos, hogy mindenki ismeri az ott bevettnek számító rövidítéseket. A klasszikus műveket is mindenki rövidítheti

az adott szakterület szokásainak megfelelően (pl. Platón, *Rep.*), de ezeket is adja meg a rövidítés-jegyzékben.

A főszövegben művek címe dőlten, idézetek idézőjelben, nem dőlten.

Görög szavak átírásánál az akadémiai átírást használjuk.

A szerzők nyugodtan használjanak bármilyen idegen karaktereket, de küldjék el a fontkészséget. Nyomatékosan kérjük, hogy semmilyen stílust se alkalmazzanak, ne legyenek behúzások, a bekezdések elé vagy után beiktatott üres helyek. A szövegbe ne tegyenek felesleges üres sorokat!

A szerzőktől egész rövid bemutatkozást kérünk: szakma (pl. klasszikus filológus, régész, teológus, stb.), munkahely, kutatási terület, elérhetőség (e-mail elég).

Kérjük régi és új szerzőinket, hogy írásaikat a fentiek figyelembe vételével adják le. Ellenkező esetben visszaadjuk azokat javításra.

Köszönjük!

A Vallástudományi Szemle szerkesztősége

A FOLYÓIRAT MEGVÁSÁROLHATÓ

Budapest

Püski Kiadó Kft. Könyvesház

1013 Bp. Krisztina krt. 26.

OSIRIS Könyvesház Kft.

1053 Bp. Veres Pálné u. 4–6.

Írók Boltja

1061 Bp. Andrásy út 45.

Ráday Könyvesház Kft.

1092 Bp. Ráday u. 27.

Szent István Társulat Könyvesboltja

1053 Bp. Kossuth Lajos u. 1.

Éötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar

Könyv- és Jegyzetbolt

1088 Bp. Múzeum krt. 6–8.

Zsigmond Király Főiskola Jegyzetbolt

1039 Bp. Kelta u. 2.

L'Harmattan Könyvesbolt

1053 Budapest, Kossuth L. u. 14–16.

Debrecen

Sziget Könyvesbolt

4010 Debrecen, Egyetem tér 1.

Pécs

Széchenyi István Közgazdasági és Jogi Könyvesbolt

7624 Pécs, Rókus u. 5/1.

Pécsi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar

Student Sevice Iskolaszövetkezet Könyvesbolt

7624 Pécs, Ifjúság út 6.

