
VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE

V. ÉVFOLYAM 1. SZÁM

2009

ZSIGMOND KIRÁLY FŐISKOLA

VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE
VALLÁSTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT
MEGJELENIK ÉVENTE NÉGYSZER
Ötödik évfolyam, 2009/1. 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)
Kendeffy Gábor (Tudományunk története és műhelyei)
Luft Ulrich (Vallástudós életpályák)
Németh György (Források)
Simon Róbert és Pesthy Monika (Tanulmányok)
Jakab Attila (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: vtszemle@gmail.com

Kéziratokat nem őrzünk 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

S. SZABÓ PÉTER: A Vallástudományi Szemle 2009. évi számai elé	5
TANULMÁNYOK – ZARÁNDOKLAT	
SIMON RÓBERT: Európai zarándokok Mekkában	9
SÁGHY MARIANNE: Hic est locus: A római zarándokhelyek kialakulása a későantikvitásban	27
PAP ÁGNES: Zarándoklat Indiában – a saiva puránák alapján	51
URBÁN MÁTÉ: Pálos zarándokhelyek a késő középkori Magyarországon	63
MAKAI MELINDA: Śākta pīṭhák: a zarándokhelyek eredetmagyarázó mítosza	85
FORRÁS	
APHRAHAT: XII. demonstráció – a peszahról Fordította, a bevezetést és az elemzéseket írta: Kövér András	103
DISPUTA	
ADAMIK TAMÁS: Marcus Tullius Ciceró: A legfőbb jóról és rosszról	145
TUDOMÁNYUNK TÖRTÉNETE ÉS MŰHELYEI	
RAJKI ZOLTÁN: Az új-protestáns egyházak kutatásának helyzete Magyarországon	155
VALLÁSTUDÓS ÉLETPÁLYÁK	
SIMON RÓBERT: In memoriam Puskás Ildikó (1942.10.23. – 2009. 1. 4.) (Egy indológus vallástörténész munkásságához)	163
PUSKÁS ILDIKÓ: Az Indus Civilizáció vallása	171
PUSKÁS ILDIKÓ MŰVEINEK BIBLIOGRÁFIÁJA (Összeállította: Pap Ágnes)	195
HÍREK	207
RECENZIÓK	215
<i>A Vallástudományi Szemle</i> című folyóirat jellegéről és céljairól	237
Útmutató szerzőknek és szerkesztőknek	239
Helyreigazítás	242

A VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE 2009. ÉVI SZÁMAI ELÉ

Köszöntjük az olvasót a 2009-es év kezdetén. Az idei évvel folyóiratunk az ötödik évfolyamát kezdi meg és remélhetőleg sikeresen be is fejezi. Az ehhez szükséges anyagi feltételeket részint a fenntartó főiskola támogatása, részint pedig NKA-s pályázat révén sikerült biztosítani. Mint eddig minden évben, ezúttal is lesz néhány új sajátosság a folyamatosságot biztosító stabil szerkezeti elemek mellett.

Terveink szerint az idei négy szám tematikája a következők szerint alakul; az első szám, mint látható, a *zarándoklat* témakörét járja körül. A második a már több eddig megjelent számban is érintett *kánon és apokrif* problematikát jellemzi néhány tanulmányban; a harmadik szám az *apokaliptika* kérdéskörhöz kapcsolódóan közöl írásokat; a negyedik pedig az *ima* témakört taglalja, feltehetőleg a közben lezajló, ilyen témájú konferencia néhány előadásának is helyt adva. Úgy gondoltuk, hogy e tájékoztató leendő szerzőink számára is hasznos lehet, ha tervezik, hogy megtisztelnek bennünket írásaikkal.

Legutóbbi számunk (2008/4.) *Aktuális* rovatában az MTA Vallástudományi Bizottsága vallástudománnyal kapcsolatos konferenciájának anyagát közöltük. Sajnos technikai hiba is csúszott a közlés folyamatába, ennek helyreigazítását e számunkban megtesszük. Az írásokra reflektáló vélemény egyelőre nem érkezett hozzánk, bár többen jelezték, hogy érlelődik mondanivalójuk a konferencián elhangzottakkal kapcsolatban. Miután idén áprilisban lesz ugyanennek a bizottságnak a második konferenciája, valószínűleg ehhez is kapcsolódnak majd a tervezett hozzászólások.

A *Tanulmányok* rovat írásai a zarándoklattal kapcsolatosak, de itt jelezném, hogy miután néhány írás lapzárta után érkezik, a zarándoklat valószínűleg a következő számban is folytatódik, mint ahogy már eddig is volt, és feltehetően ezután is lesz példa „áthúzódó” témákra.

Szomorú aktualitása az évkezdetnek, hogy januárban került sor Puskás Ildikó professzorasszony temetésére. Az ő munkássága a hazai vallástudomány szempontjából is jelentős. Ezért megemlékezést közlünk személyiségéről, életművéről Simon Róbert tollából. Az írás egyrészt a tudományos tárgyilagosság követelményeit juttatja érvényre, másrészt emléket akar állítani a volt társnak. Közlünk továbbá, poszthumusz jelleggel, egy részletet Puskás Ildikó eddig még nem publikált kandidátusi értekezéséből, és közöljük munkásságának – tanítványa (Pap Ágnes) által összeállított – teljes bibliográfiáját. Miután a folyóirat eddigi struktúrájába

ez a fajta komplex megemlékezés nehezen illeszthető, úgy gondoltuk, hogy egy új rovatot hozunk létre *Vallástudós életpályák* címmel, amelyben folyamatosan közlünk a vallástudomány jelentős művelőit bemutató írásokat, kapcsolódva némileg a *Tudományunk története és műhelyei* rovathoz, azzal a különbséggel, hogy itt most személyekre irányul a vizsgálódások fókusza.

Reméljük, idei számaink is hozzák a már megszokott színvonalat és igényességet, elnyerik olvasóink tetszését, és talán új olvasókat is vonzanak.

S. Szabó Péter

TANULMÁNYOK

ZARÁNDOKLAT

EURÓPAI ZARÁNDOKOK MEKKÁBAN¹

SIMON RÓBERT

A zarándoklat az utazások különleges és rendkívül elterjedt válfajaként a vallási élet gyakorlásának bevett formája.² Ennek az a paradox hit áll a középpontjára

¹ A mekkai zarándoklatához óriási forrásanyagot találunk (itt természetesen a *Korán* szabályozása /általános rendelkezés: 2:196-203; 22:27-32; pogányok eltiltása: 9:3,28 – a versek értelmezéséhez l. Simon R., *A Korán világa*, Magyar Helikon, 1987, 2001⁴, 58–60/ és a prófétai hagyományban szereplő gazdag anyag a mérvadó). A szerteágazó szakirodalomból l. *Encyclopaedia of islam*. New Edition (Leiden 1960–2003, E. J. Brill), III:330-40 (A. J. Wensinck – J. Jomier – B. Lewis); F. R. Peters, *The Hajj. The Muslim Pilgrimage to Mecca and the Holy Places* (Princeton, PUP, 1984); J. Esposito (ed.), *The Oxford Encyclopaedia of Modern Islamic World* (New York, Oxford, OUP, 1995), s.v. *hajj* (II:88-92 – R. Bianchi, további bibliográfiával). Az utóbbi szerint évente mintegy egymillió, messziről jött zarándokkal kell számolnunk (50% az arab világból, 35% Ázsiából, 10% Fekete Afrikából, 5% Európából), amelyhez egy másik egymillió helyi zarándok csatlakozik (főleg a Szaúd-Arábiában dolgozó vendégmunkások közül). Az európai utazási történetek bemutatása kapcsán találunk ugyan rövid feldolgozásokat egy-egy jelentősebb alak kalandos zarándoklatáról (így L. Varthema, J. L. Burkhardt, R. Burton kísérleteiről és beszámolóiról), ám összefoglaló és szakszerű monográfia e kérdésről, tudomásom szerint még nem készült. J. Füek alapos és megbízható tudománytörténeti művében (*Die arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts*, Leipzig, O. Harrassowitz, 1955), sem róluk, hanem az Arab Félszigetet föltáró utazókról (H. v. Maltzan, A. v. Wredes, Chr. Snouck Hurgronje, Ch. M. Doughty, stb.) ír röviden (S. 197-9). Még ma is azonban a 19. sz. utolsó harmadáig jól tájékoztat Goldziher I. dolgozata: „Mekkai utazások”: *Budapesti Szemle* 57(1889), 1–31. Ezt kevésbé lehet elmondani Germanus Gyula – a lényegét ritkán megragadó – rövid összefoglalásáról: „Arábia, Szíria és Mezopotámia felfedezése és meghódítása”, in: *A föld felfedezői és meghódítói*, I. Európa, Kisázsia, Belső- és Kelet-Ázsia (Budapest 1938, Révai Irodalmi Intézet), 369–474 (ezen belül: „A szent városok”, 447–455). Több ilyen európai zarándok persze igyekezett az európai érdeklődést kielégítő beszámolót írni. Ezek között kiemelkednek J. L. Burkhardt, *Travels in Arabia*, 1829) és R. Burton részletes leírásai (*Personal Narrative of a Pilgrimage to al-Madinah and Meccah* (első kiadás: 1955, harmadik kiadás: 1879; az un. Memorial Edition: 1893; Dover Publ. 1964, ebben – elismerve elődje teljesítményét – hosszú részleteket közölt Burckhardt beszámolójából: II:294-326). A magyar utazók között, ismeretes módon, Germanus Gyula végezte el 1934-ben a mekkai zarándoklatot és számolt be erről többször is: *Allah Akbar* (Budapest 1984, Szépirodalmi Kiadó, 335–486; *Kelet varázsa* (Budapest 1984, Magvető Kiadó), 174-9.

² Vallástörténeti jelentőségükhöz és elterjedésükhöz l. *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. 3. Auflage (UTB, J.C.B. Mohr, Tübingen 1986), s.v. *Wallfahrt und Wallfahrtsorte* (6:1537-42 – B. Köting-F. Schmidt-Clausing); M. Eliade (ed. in chief), *The Encyclopaedia Of Religion* (New York, Macmillan, 1995), XI:327-354 (10 jól tájékoztató cikk alapos bibliográfiákkal). Legutóbb

ban, hogy ugyan az isten (természetesen főképpen a monotheista vallásokban) mindenütt jelen van, ám bizonyos helyeken (ezek a szent helyek)³ koncentrált jelenléte, s ott az istenivel való érintkezés és a tőle várható segítség közvetlenül elérhető. Nyilvánvalóan az a korábbi – az etnikai vallásokhoz kötődő – elképzelés fejeződik ki a szent helyek gyakorlatában, hogy az isten(i erő) helyhez kötött. A vallások között az iszlám különleges helyet foglal el abban a vonatkozásban, hogy míg a többi vallásban a zarándoklat az önkéntes vállalás szférájának a kérdése, ami valakinek (sokféle meggondolás alapján) személyes ügye, addig az iszlámban tudnivalóan ez kötelesség, a vallás öt pillérének (*arkán ad-dín al-khamsza*) egyike.⁴ Nagy horderejű szabályozás az is, amely a pogányokat (s értelemszerűen a nem muszlimokat) eltiltja Mekkától.⁵ Ez utóbbi rendelkezés döntően meghatározta az európaiak lehetőségeit a mekkai zarándoklat elvégzése terén.

Európa viszonya az iszlámhoz és azon belül a Közel-Kelethez a keresztes háborúkhoz vezető nyílt ellenségeskedéstől a törökök térhódítása utáni félelmen és gyanakváson át, a 18. századi „filorientalizmus” rövid közjátéka után a 19. századtól kezdve az Európa-főlény jegyében (a romantikus exotizmus és a tudományos orientalizmus sajátos hajtásaként) alapvetően az európacentrikus látásmódba

egy 17 tanulmányból álló gyűjtemény jelent meg a görög-római világ zarándoklatairól: J. Elsner-I. Rutherford (eds.), *Pilgrimage in Greco-Roman and Early Christian Antiquity. Seeing the Gods* (Oxford, OUP, 2005, 2007). Az iszlámon belüli utazástípusokról és azon belül a mekkai zarándoklatról I. H. Touati alapos munkáját: *Islam et voyage au moyen âge. Histoire et anthropologie d'une politique lettrée* (Paris 2000, Éd. du Seuil). A muszlim és a nyugati „tudáskereső” utazások összehasonlító vizsgálatához I. Roxanne L. Euben, *Journeys to the Other Shore. Muslim and Western Travelers in Search of Knowledge* (Princeton-London, PUP, 2006). L. még B. Lewis, „From Pilgrims to Tourists. A Survey of Middle East Travel”, in: ua., *From Babel to Dragoman* (Oxford, OUP, 2004), 137–151. A premodern idők utazásaihoz figyelemre méltó munka: Stephen S. Gosch and Peter N. Stearns: *Premodern Travel in World History* (New York–London 2008, Routledge).

³ L. ezek közül néhányuk mélyreható elemzését: Angelika C. Messner – Konrad Hirschler (Hg.), *Heilige Orten in Asien und Afrika. Räume göttlicher Macht und menschlicher Verehrung* (Hamburg 2006, EB Verlag).

⁴ *Korán* 3:97 („Az emberek kötelessége Allah iránt a zarándoklat a Házhoz, amennyiben ennek szerét tudják ejteni”).

⁵ *Korán* 3:28 (Ti hívők! A pogányok tisztátalanok! Ezért ne közelítsenek a Szent Mecsethez ez után az év után!). Tudjuk, hogy az iszlám első századában még nem vették szigorúan a tilalmat, s a kialakuló jogi iskolák közül míg a *sáfi'ita madhhab* szigorúan megtiltotta a nem-muszlimnak, hogy az *al-haram* területére lépjen, addig Abú Hanífa az ideiglenes ott tartózkodást megengedi (I. Goldziher I., *A spanyolországi arabok helye az iszlám fejlődése történetében összehasonlítva a keleti arabokéval*. MTA Értekezések VI. köt. 4. sz., Budapest 1877, 26 sq.; l. még „Mekkai utazások” 3). A későbbiekben Mekkára és különösen a szentélyre szigorú tilalom lett érvényes, ami azonban nem vonatkozott az Arab-félsziget egészére. Ez magyarázza azt, hogy az európai utazók a Félsziget különböző részeit a 19. századtól, Charles M. Doughtytól A. Musilig részletesen feltárhatták.

torkollott, amelyen belül persze számos jelentős és objektivitásra törekvő teljesítmény keletkezett. Ez utóbbi azonban az elmúlt ezervalahány évben (különösen a 19. századig) inkább csak szabályt erősítő kivétel volt, az iszlám iránti érdeklődés formáit egyéb érdekek határozták meg (az állandó fenyegetettség miatti védekezés, az agresszív támadás, a póre vallási, kereskedelmi, nagyhatalmi stb. szempontok), amelyek a középkortól kezdve kialakították a maguk sajátos utazási formáit: a kereszténység számára fontos szent helyekre történő zarándoklatot (ennek természetesen Jeruzsálem állt a középpontjában), a missziós célokot szolgáló térítő utazásokat (ezek főképpen a keleten élő – nem katolikus – keresztények, esetleg zsidók megtérítését szolgálták), a 15-16. századtól kialakuló európai nagyhatalmi politika függvényében a diplomáciai kapcsolatok ápolását, követségek, konzulátusok létesítését, a kereskedelmet szolgáló privilégiumokat kiharcoló enklávék létesítését (ezt először az olasz kereskedővárosok: Amalfi, Pisa, Velence, Genova érték el), a katonai tanácsadók, a kémek, majd az újságírók és végül a turisták megjelenését. A nem kimerítő felsorolás is mutatja, hogy az érdek nélküli tudásvágyat aligha mutathatnánk ki a muszlim Kelettel való érintkezés sokféle formájában, hozzátevéve, hogy a tudás megszerzése csak a történelem ritka pillanataiban (a szókratészi tudás = erény kapcsolatban vagy a humboldti humanisztikus univerzitás elképzelésben) szolgálja az oly nehezen definiálható emberi értékek kiteljesítését. Valójában a pusztá technikai tudástól a habermasi kommunikatív cselekvést szolgáló ismeretekig általában instrumentális tudásról beszélhetünk, amely a szofistáktól Foucault-ig sokszor elemzett módon a minket körülvevő tárgyi és emberi világ, s különösen a „másik” fölötti uralom eszközeként szolgál. A keresztény Európa iszlámhoz való viszonya valóban leginkább ennek a modellnek a jegyében alakult, s ez alól az európai *háddzsík* kalandos mekkai zarándoklatai sem kivételek. Itt persze nyomban azt a megszorítást tehetjük, hogy sokszor szándékaik ellenére számos fontos és tanulságos információt is közöltek beszámolóikban, amelyek az iszlámról, az Arab-félszigetről, az ott élő beduinokról stb. kialakított ismereteinket lényeges szempontokból gazdagították és autentikus, autopszián alapuló tudásanyagot közvetítettek. Ha megnézzük az egyes európai Mekka-zarándokok egyéni motivációit, azok úgyszólván mindenkinél mások, hiszen azokat jelentős mértékben koruk elvárásai határozták meg. Európa viszonya az iszlámhoz, ahogy erre utaltunk az előbb, rövid korszakok kivételével (így a 13. század második fele és a 18. század Kelet-főlértékelése a „jó perzsával, törökkel, kínaival” stb.) inkább ellenséges volt, és sok esetben hamis közhelyek és torz előítéletek határozták meg. Gyakorta ezeknek az előítéleteknek a megerősítését várták el az úti beszámolóktól is, s a valóságnak megfelelő leírások (ehhez sokszor bizonyos tisztánlátás és bátorság kellett) csak lassan hódítottak teret. A korábbi időkben, amikor még nem léteztek a *mass mediumok*, a közvéleményformálásra még korlátozott eszközök álltak rendelkezésre. Gramsci óta fontos és minden társadalomban megoldandó

problémának tekintjük a *hegemónia* kérdését, amit a katonailag-politikailag vagy gazdaságilag uralkodó rétegeknek meg kell oldaniuk. Ennek biztosítására két eszköz kínálkozik: az egyik az *ideológia*, a másik az *erőszak*. Az előbbi a hatékonyabb (ezt a társadalom tagjai bensővé tudják tenni s az erkölcs, az értékrend és az életmód részévé lehet tenni); a másik, az erőszak (ahogy azt a sztálinizmus, a kínai „kulturális forradalom”, a mai afrikai gyakorlat vagy Pol Pot rendszere példázta) csak rövid ideig képes a hatalom gyakorlását biztosítani. A Keletről szóló beszámolóktól hosszú ideig elvárták, hogy a közhelyeket erősítsék (jellegzetes példa gyanánt utaljunk pl. Guibert de Nogent-ra /megh. 1124-1130 körül/, aki az első kereszties hadjáratról szóló munkájába illesztett bele egy Mohamed életrajzot, s megvallja nyíltan, hogy semmiféle írásos forrás nem állt a rendelkezésére, csupán a *plebeia opinio*-t adja vissza, ám – vallja meg lefegyverző őszinteséggel –: „Az ember habozás nélkül rosszat mondhat arról, akinek a gonoszsága minden elmondható rosszat meghalad”⁶). A valósághoz közel álló beszámolók hosszú ideig kisebbségben voltak, s a fiktív Kelet sokáig kelendőbb volt az autentikus közléseknél (gondoljunk akár Marco Polo után is Sir John Mandeville fiktív Keletére, amely voltaképpen egy sajátos „vallási földrajzot” fest a valóságos helyett⁷).

Az első nagy hatású, Mekkáról szóló beszámolót a bolognai születésű (1517 körül meghalt) *Ludovico de Varthemának*⁸ köszönhetjük, aki a maga *Itinerariojával* egy új típusú szemléletet képviselt, amelyet a „más”, az idegen világ megismerése terén a reneszánsz szellem hat át. Voltaképpen keveset tudunk róla, noha Marco Polo után ő volt a legismertebb és a legtöbbet kiadott útleíró a könyvnyomtatás kezdeti évtizedeiben (legalább öt olasz kiadást, egy latint, három németet, két kasztíliait ismerünk 1510 és 1523 között; a 16. század során pedig még számos egyéb fordítás is készült francia, holland és angol nyelven). Hét esztendő utazott a Keleten, 1508-ban tért vissza Itáliába, ahol a velencei tanács előtt pénzért számolt be a látottakról (25 dukátot kapott). E kort sajátos ellentmondások jellemezték Kelet vonatkozásában.

⁶ *Gesta dei per Francos*, I. cap. III (PL, t. 156, coll. 689). A szerző még a próféta nevét sem ismerte jól (*Mathumust* írt), s úgy vélte, hogy hozzá közeli korban élt.

⁷ L. *Mandeville's travels: texts and translations*, ed. by M. Letts. Hakluyt Society, 2nd series, 2 vols (London 1953). E sajátos és vitatott szerzőhöz l. M. Letts, *Sir John Mandeville: the Man and his Book* (London 1949).

⁸ Jelentősége ellenére meglepően kevesen foglalkoztak vele érdemben, l. D. F. Lach, *Asia in the Making of Europe*, vol. I.: *The Century of Discovery* (Chicago 1965), 164-6; Joan-Pau Rubiés, *Travel and Ethnology in the Renaissance. South India through European Eyes, 1250-1625* (Cambridge, CUP, 2000), 125.163 (Varthema személyiségének és szemléletének összehasonlító elemzése, s főleg a dél-indiai Vijayanagara birodalomban tett látogatását vizsgálja meg alaposan). Útjának két mérvadó kiadása: az olasz verzió (*Itinerario di Ludovico di Varthema*, ed. P. Guidici, Milano, 1929²) és az angol fordítás: *The Travels of Ludovico di Varthema*, transl. by J. Winter Jones and ed. by G.P. Badger. Hakluyt Society, London 1863; ugyanezt a fordítást megjelentette R. Carnac Temple, London 1928).

Idézzük föl Juan de Segovia epizódját⁹ az iszlám és a kereszténység viszonyának megoldása terén és annak érdekes tanulságait. Az 1458-ban bekövetkezett halála előtti öt esztendő, tudjuk, azzal töltötte, hogy egy új *Korán* fordítást készítsen (Petrus Venerabilis 1143-ban befejezett latin kísérletét nem találta megfelelőnek), továbbá az iszlám felelős képviselőivel való tárgyalások előkészítéséhez (ez utóbbira külön szót, a *contraferentiát* találta ki) terjedelmes leveleket küldött a kor fontos egyházi személyeihez, így Nikolaus Cusanusnak, Jean Germain chaloni püspöknek és a kor leghíresebb humanistájának, Aenea Silvio Piccolomininek, a jövendő II. Piusnak. Mindkét kísérlet kudarccal végződött. Ami a *Korán* fordítás tervét illeti, tudjuk, két évig tartott, amíg szert tehetett egy eredeti *Korán* példányra, és Salamancából egy fiatal muszlim jogtudós segített neki rövid ideig; ám, amikor ennek haza kellett mennie, akkor a ferences rend generálisának segítségével ellenére nem akadt Európában senki, aki arabul tudott volna (annak ellenére, hogy a Vienne-i zsinat 1312-ben elrendelte, hogy Párizsban, Oxfordban, Bolognában, Avignonban és Salamancában tanítani kell az arabot, a görögöt, a hébert és a szírt). A másik kísérlete is kudarcba fulladt (érthető, hiszen Konstantinápolyt ekkortájt, 1453-ban foglalták el a törökök). Akiknek a segítségét kérte, azok igen különbözően reagáltak a *contraferentia* tervére. Nicolaus Cusanus (ő nem volt ellene a két fél tárgyalásának) ekkortájt, 1460-ban írta *Cribratio Alchorani* c. munkáját, amelyben azt próbálta bizonyítani, hogy a *Koránt* alapvetően nesztoriánus keresztény szellemiség hatja át, továbbá főleg keresztényellenes érzület határozza meg (ezt Mohamed zsidó tanácsadói sugallták volna), végül, hogy Mohamed halála után a zsidó „korrektorok” számos szövegváltoztatást tettek volna a *Koránban*. Jean Germain a keresztes háborúk szellemiségét idézte föl, s harcra szólított az iszlám ellen. A jeles humanista pedig, a jövendő pápa 1460 körül egy ragyogóan megírt levelet írt II. Mohamednek, amelyben briliánsan érvelve rá akarta venni a szultánt, hogy térjen át a keresztény hitre. A kornak kétségkívül ez a vonulat adta az alap meghatározottságát, vagyis a másik nem ismerése, bármilyen negatívum készséges elfogadása és a torz előítéletek szívós továbbélése. Ugyanakkor a 15–16. század fordulójától a reneszánszra jellemző nyitottabb, szekularizáltabb szellemiség kezdett utat törni magának, amelyben a 13–14. század krónikáinak ábrázolásaitól eltérően (ezekben az emberi szféra közösségi mozgásterét az isteni akaratnak való engedelmesség jelölte ki) az egyéni kíváncsiság, tudásvágy és nyitottság kezdte (legalábbis az ellenreformáció kiteljesedéséig) fölváltani. Elszaporodnak az egyéni tapasztalatokról szóló úti beszámolók (gondoljunk a humanista nürnbergi doktor, Hieronymus Münzer útleírására, amely 1494-95-ben Hollandiában, Franciaországban és Spanyolországban megtett útjáról szól; Francesco Vettori,

⁹ L. hozzá: Richard W. Southern, *Das Islambild des Mittelalters*, Übersetzung v. S. Hüfer (Stuttgart 1981, Kohlhammer), 59–62, levelezéséhez Nicolaus Cusanus-szal, Jean Germainnel és Aeneas Silvius-szal uo. 62-9.

II. Maximilián követének beszámolójára 1507-ből vagy Francesco Guicciardini naplójára 1511-ből a II. Aragoniai Ferdinandhoz tett küldetéséről). Varthema úti beszámolója sokkal inkább hasonlítható a vicenzai Antonio Pigafetta munkájához¹⁰ (ő, tudjuk, 1519-21-ben csatlakozott Magellanhoz Sevillában, és részt vett a Föld első körülhajózásában): beszélt nyelven írták meg útleírásaikat, immár nem egy pártfogóhoz címezve, hanem a széles közönségnek szánva, amit a könyvnyomtatás készséggel közvetített. Varthemát a kalandvágy és az őszinte tudásvágy motiválta hétéves útján¹¹: hosszabb ideig Damaszkuszban tartózkodva megtanulta a beszélt arabot, majd Egyiptomból és Szíriából indult útnak. Renegát kereszténynek adta ki magát, aki ifjúkorában került muszlim fogságba és mamlúk lett (hol kereskedőnek, hol orvosnak, ágyúöntőnek, hol szent örültnek adta ki magát). Így ment először Mekkába, majd Adenbe. Leírása szerint Perzsia számos városát is felkereste (ezt többen megkérdőjelezték), majd Indiát, ahol főleg Bidzsápúr és Vidzsajanagara birodalmak városaiban élt. Fölkereste volna (ezek ismét kétséges közlések) Ceylont, a maláj félszigetet, Szumátrát és a Fűszer Szigeteket is. Damaszkuszból 1503. április 8-án indult egy *mamlúk* tiszt társaságában egy óriási karavánnal (adata szerint: 40 000 embert és 35 000 tevét számolt, ami nyilván óriási túlzás volt). Természetesen ő is keveri még a mendemondát az autopsziával¹², kötelességének érzi „Mohamed vallásának piszkosságát, undorító voltát, csalárdságát, haszontalanságát és képmutatását” emlegetni¹³, hiszen ezt várta el még a hálás hallgatóság (s nyilvánvalóan így feledtethette azt, hogy a zarándoklat végett át is tért az iszlámra), ugyanakkor régi téveszméket fölényesen cáfol¹⁴, s megbízhatóan számol be Mekkáról, lakóiról, a szentélyről, a zarándoklat idején végzett áldozatról, s még azt is pontosan közli, hogy a vízhiány miatt rendkívül drága Mekkában a víz, és máshonnan szállítják az élelmet.¹⁵ Varthema beszámolója sok figyelemre méltó megfigyelést tartalmaz,

¹⁰ Pigafetta beszámolójához (*La mia longa e pericolosa navigatione*, ed. L. Giovannini, Milano 1989), I. Rubiés, op. cit. 143sq.

¹¹ Ő maga így ír erről: „Ha bárki rákérdez, hogy mi lehetett utazásom oka, én nem tudnék jobb indokot felhozni, mint a heves tudásvágyat, ami már másokat is mozgatott, hogy lássák a világot és isten csodáit ott.” Varthema mekkai leírásának a szövegét I. Burton, op. cit. II:333-357 (az előbbi idézetet I. p. 333).

¹² Így pl. a medinai zsidókról szólván (ilyenek nyilván nem voltak ekkor) azt mondja, hogy 5 vagy 6 arasznyi hosszúak (vagyis csak 120-130 cm-re nőnek), nőies a hangjuk, fekete a bőrük, csak kecskehúst esznek és ha egy muszlimot kezükbe kaparintanak, azt élve megnyúzzák (I. Burton, II:338).

¹³ L. Burton, II:343.

¹⁴ Ő cáfolta pl. először azt, hogy a próféta koporsóját Medinában mágnesek tartanák fent a levegőben, I. Burton, II:343.

¹⁵ Burton, II:347. Tudjuk, ez a toposz már a *Korán*ban megjelenik, I. 14:37; v.ö. 2:126; 16:112; 28:57, I. a kérdéshez Simon R., *A mekkai kereskedelem kialakulása és jellege* (Budapest 1975, Akadémiai Kiadó), 94-102.

s ez talán abból is fakad, hogy ő maga (ez különösen indiai útjának elbeszéléséből derül ki) nem zarándoknak, hanem felfedezőnek tekintette magát.

A következő európai „zarándok” az Evonból származó Joseph Pitts volt¹⁶, aki 1678-ban, 15-16 éves korában matrónak állt, ám algériai kalózek fogságába esett. Néhány évig Algirban élt mint rabszolga. Tudjuk, különösen a 16–18. században az Észak-Afrikából kiinduló kalózkodás rendkívül elterjedt volt a Földközi-tenger nyugati részén¹⁷ (a 17. század elején több mint húszezer keresztény fogoly volt a kalózek fogságában; a restauráció után Angliában külön alapot biztosítottak a rabszolgák kiváltására, és a Levant Company állandóan gyűjtött pénzt rabszolgaságba hurcolt alkalmazottai kiszabadítására). Gazdája állítólag erőszakkal (bottal verte a talpát) térítette volna őt át az iszlámra. Beszámolójában természetesen kötelességének érezte, hogy szidja és befeketítse a muszlimokat, Mohamedet „bloody imposter”-nak nevezi. Néhány évi rabszolgaság után gazdája magával vitte a mekkai zarándoklatra Alexandrián, Kairón és Szezen keresztül. Pitts ekkor már jól beszélhetett arabul és törökül (noha a leírásában használt arab terminusokra némi nehézséggel lehet ráismerni). Négy hónapot tartózkodott Mekkában¹⁸, s ez alatt kétszer volt alkalma a Ka^cbát belülről is megtekinteni. Meglehetősen pontosan írta le, hogyan nézett ki, s részletesen jellemezte a zarándoklat különböző részeit, továbbá Medinát is, a próféta sírjával. Elmondható, hogy Pitts leírása még ma is haszonnal forgatható.

A 18. századból nem ismerünk hasonló figyelemre méltó kísérletet (ehhez hozzájárult, hogy a szigorú, idegenellenes fundamentalista *wahhábíta* mozgalom Ibn ^cAbd al-Wahháb /1703–1791/ vezetésével 1746 után az Arab-félsziget nagy részét elfoglalta, s csak az 1810-es években sikerült Muhammad ^cAlí fiának, Ibráhímnak a vezetésével az egyiptomi fegyveres erőknek hét évnyi háborúskodás után megdönteni az első sza^cúdí államot, s ez után lett könnyebb a félsziget látogatása az európaiak számára), ám a 19. század elején nyomban egy igen jelentős európai Mekka-zarándokról számolhatunk be: ez a svájci származású *Jean Louis Burckhardt* (1784–1817)¹⁹ volt, akinek a teljesítményét a továbbiakban az orientalisz-

¹⁶ R. Burton, *Personal Narrative* c. könyvében a 2. kötet Appendixében közölte J. Pitts, már akkor is kevésbé ismert könyvének (*A Faithful Account of the Religion and Manners of the Mahometans with an Account of the Author's having been taken by his Master on the Pilgrimage to Mecca*) 7. és 8. fejezetét a zarándoklat részleteiről (II:358–389), s az elején röviden jellemezte életútját. L. még S. Searight, *The British in the Middle East* (London and the Hague, East-West Publ., 1979), 30.

¹⁷ L. *Encyclopaedie de l'Islam*. Nouvelle édition (Leiden 1981, E. J. Brill), V:506-8 (Ch. Pellat – további bibliográfiával).

¹⁸ L. Burton, II:369.

¹⁹ Jelentős és sokáig számontartott munkái mind posthumusan jelentek meg: *Travels in Nubia* (London 1819); *Travels in Arabia* (London 1829; Frank Cass reprint, London 1968); *Notes on the Bedouins and Wahabys* (London, 1830). Életéről egy külön monográfia jelent meg:

tika igen nagyra tartotta.²⁰ Régi bázeli patrícus családból származott, amelynek a középkortól saját külön ünnepe volt, a „Burckhardt-nap”. Apja liberális nézeteket vallott és anglofíl volt. Ismerte Gibbont, aki akkor Lausanne-ban élt, Goethével is kapcsolatban állt és nagy tisztelője volt Rousseau-nak. Bazel környékén egy erdei lakot épített, hogy a család a természetes életnek hódolhasson (Burckhardt későbbi határtalan vonzalma a beduinok iránt ekkor alapozódhatott meg). Az idilli fiataalkornak a francia forradalom vetett véget, különösen, amikor a Helvét Direktórium száműzetésbe küldte az apát (a bátyját először bebörtönözték, majd egy francia örültek házába zárták). Burckhardt először a Lipcsei Egyetemre, majd Angliába ment tanulni, s noha rendkívül szűkös körülmények között élt (rövidre szabott életét a továbbiakban is ez jellemezte), Angliát mint a szabad véleménynyilvánítás hazáját rendkívül megszerette. 1809-ben az akkor alakult, londoni székhelyű „African Society” megbízásából a Szahara kutatása volt egy ideig a feladata (a rendkívül szűkös fizetség miatt végtelenül puritánul élt, s neveltetése és életkörülményei miatt kifinomult érzéke volt a társadalom alján élők szenvedései és nyomora iránt), evégett alaposan megtanult arabul, és mélyrehatóan tanulmányozta az iszlámot (voltaképpen Nyugat-Afrikát kellett volna kutatnia, de a különböző kitérők és tanulmányutak miatt végül nem is jutott el oda). Először vagy nyolc esztendő t Aleppóban töltött, ahol teljesen átvette az arab szokásokat, fölvette 1809-ben az iszlámot, s a muszlimok között ezután Sajkh Ibráhím néven ismerték őt. Alapos fölfedező utakat tett Szíriában, s ezek során ő fedezte föl a hosszútávú karavánkereskedelem fontos ókori központját, Petrát, a Traianus hódításig (i. sz. 106) önálló nabateus királyság romokban lévő székhelyét (a helyi, hellenisztikus és római stíluselemeket őrző város, amelyet Hadrianus még 131-ben meglátogatott, akkor vesztette el jelentőségét, amikor a *Szászánidák* Palmyrába helyezték át a hosszútávú kereskedelem központját). 1812-ben költözött Kairóba, s újabb felfedezőutakra indult hamarosan, így a Níluson fölhajózott, s ő hívta föl a figyelmet az Abú Szimbel-i templomra, amely ekkor háromnegyedig homokba volt

K. Sim, *Desert Traveller: The Life of Jean Louis Burckhardt* (London 1969); l. még: K. Tidrick, *Heart-beguiling Araby* (Cambridge, CUP, 1981), 24–30.

²⁰ Így pl. Giovanni Belzoni, az olasz egyiptológus-régész, aki nem igen szokott dicsérni másokat, így írt róla: „Mit mondjak az elhúnyt Sajkh Burckhardtról, aki olyannyira jártas volt ezeknek az embereknek a nyelvében és szokásaiban, hogy senki nem gyanította, miszerint ő európai lenne.” (I. Searight, op. cit. 182). R. Burton, aki magán kívül kevés emberről volt nagy véleménnyel, ugyancsak nagyra becsülte őt, és a maga beszámolójában (s ahogy mondja: „a rendkívül pontos Burckhardt emléke iránti hódolatból” közölte az utóbbi művéből a részletes Ka‘ba-leírást /II:294-326/). Goldziher úgy jellemzi őt, hogy „egyike a legkitünőbbeknek tudományos hőseink sorában” („Mekkai utazások”, 7), s 1874 márciusában meglátogatta sírját Kairóban, ahol is „muszlim vezetőm a legcsodálatosabb dolgokkal tartott Sejkh Ibráhím életéről és viselt dolgairól, az igaz hitben való szilárdságáról.”

temetve. 1815-ben indult el a mekkai zarándoklatra, szerény körülmények között élő egyiptomi muszlimként. Még a zarándoklat előtt megbetegedett, s mivel mindenből kifogyott, az arabiai hadjárat során éppen Tá'ifban tartózkodó Muhammad 'Alítól kért segítséget. Az Tá'ifba hívatta őt, mert gyanakodott Burckhardt át-térésének őszinteségére. A mekkai *qadí* vizsgáztatta ezután, s persze kiderült, hogy Burckhardt jobban ismeri nála a *Korántudományokat*, mire este már együtt vacsoráztak, s végezték el az esti istentiszteletet, amikor is Burckhardt recitált el egy hosszabb *szúrát*. Ezután természetesen beléphetett Mekkába, s elvégezhette a zarándoklatot. Burckhardt leírása a *háddzsról*, Mekkáról és különösen a szentélyről máig az egyik legpontosabb jellemzés, amihez Burton is (pedig mindent elkövetett, hogy fölülmúlja elődjét) csak apró, noha igen bőszeges kiegészítéseket fűzött. Írása sallangtalan, mellőzi a tárgy szempontjából lényegtelen megjegyzéseket, csak azt írja le, amit látott (ám azt kiegészíti az általa jól ismert arab forrásokkal). Hangsúlyozni kell, hogy a társak figyelő tekintete miatt igen kevés feljegyzést készíthetett, vagyis leginkább emlékezetből írta le később a beszámolóját, s bámulatra méltó, hogy az milyen pontos és aprólékos (a szentély adatait *cm* pontossággal adja meg). Érdemes idéznünk egy már-már szívbemarkoló részletet a Ka'ba leírása közben, amely nemcsak megfigyelőképességét, hanem finom és érzékeny emberszeretetét is jellemzi: „Az utazás közben elszenvedett kimerüléstől vagy a könnyű lepelként szolgáló zarándok öltözetből, az *ihrámtól*, továbbá a Mekkában föllelhető egészségtelen szállások, a nem megfelelő táplálkozás és gyakorta az abszolút szükség következtében föllépő betegség és szapora halálozás miatt a mecsetet valósággal megtöltik a holttestek (akiket azért hoznak ide, hogy megkapják az *imám* imádságát) vagy a betegek, akiket, ha már a végüket járják, azért szállítanak ide az oszlopcsarnokba, hogy a Ka'ba látványától esetleg meggyógyulnak, vagy legalábbis azzal a tudattal lehelik ki a lelküket, hogy azt szent téren, a *haramon* belül teszik. Ott látni, ahogy a betegségtől és az éhezéstől meggyötört szegény zarándokok vonszolják csontsovány testüket az oszlopok között, és ha már arra is képtelenek, hogy kinyújtsák kezüket az arra elhaladók felé valami könyöradományért, akkor egy ivócsészét helyeznek a gyékényre, amelyen fekszenek. Ha érzik, hogy eljött az utolsó percük, befedik magukat szakadozott ruhájukkal; gyakran egy egész nap eltelik, mielőtt fölfedeznék, hogy már nem élnek. A zarándoklat befejezése után egy hónappal, csaknem minden reggel zarándokok holttetemét fedeztem föl a mecsetben. Egyszer én és egy véletlenül odavetődő görög zarándok zártuk le egy szegény maghribí zarándok szemét, aki valahogy odavonszolta magát a Ka'ba közelébe, hogy ott lehelje ki a lelkét – ahogy a muszlimok mondják – „a Próféta és az őrangyalok karja között”. Jelekkel tudtukra adta, hogy hintsük meg a Zamzam vizével; amíg így cselekedtünk, már el is szenderedett; fél órával később el is temették őt. Számos személy található a mecset alkalmazásában, akiknek feladata az, hogy gondosan fölmosssák a helyet, ahol ezek az elhalálozott zarándokok feküdtek,

továbbá eltemessék mindazokat a nincstelen és hozzátartozóval nem rendelkező idegeneket, akik Mekkában hálnak meg.”²¹ Hazafelé menet aprólékosan földerítette a Sínai félszigetet, amelyet ugyancsak szeretettel és gondosan jellemzett. Kairóba visszatérve hamar ágynak esett, s a Medinában elkapott vérhas miatt 1818-ban (Goldziher 1817-et mond) meghalt. Burckhardt valóban a tudomány ritka önzetlen munkásának tekinthető, aki soha nem a maga haszna és előmenetele vagy az európai elvárások miatt végezte általában igen nehéz körülmények között a munkáját, hanem a tudomány gyarapítása végett. Talán természetes is, hogy vele sokkal kevesebbet foglalkoztak, mint a néhány évtizeddel később élt R. Burton alakjával s mindig mindenben feltűnést kereső felfedezéseivel és kalandjaival. A mekkai szentély és a zarándoklat leírása sokkal pontosabb és megbízhatóbb, mint a legtöbb hasonló európai beszámoló.

Az európai Mekka-utazók között nem lehet néhány mondatban nem megemlékezni egy sajátos és a maga nemében kétségkívül egyedülálló alakról, *Léon Roches*-ről, a francia diplomatáról, akivel Goldziher – érthető módon – hosszabban foglalkozik a maga beszámolójában²², s aki a maga sajátos vallási-politikai motivációja miatt érdekes színfolt utazóink palettáján. A később Japánban francia követként működő Roches eredetileg a franciák – Algériában harcoló – seregében mint tolmács működött, s az 1837-ben megkötött tafnai szerződés után (ebben ‘Abd al-Qádir jelentős sikereket könyvelhetett el) az emír szolgálatába lépett, ám amikor az ismét a franciák támadására készült, akkor a franciákhoz csatlakozott, s az Algéria meghódításában döntő szerepet játszó Bugeaud tábornok szolgálatába lépett, s lett annak egyik bizalmasa. Ekkor fogalmazott meg benne az az egyedülálló terv, hogy a franciákkal szembenálló muszlimokat sajátos módon „lebeszéli” a számukra kilátástalan háború folytatásáról. Tudvalévően ‘Abd al-Qádir vezetésével az algériai muszlimok a szent háború, a *dzsihád* felújításával mozgósítottak a francia hitetlenek ellen, s Roches számára – aki az emír mellett dolgozott – egyértelmű volt, hogy a szent háború muszlimokra kötelező ereje állandó veszélyt jelent a megszálló franciákra. Elhatározta hát, hogy a *dzsihád* minden körülmények közötti érvényességét kell megkérdőjelezni a muszlimok számára, s ezt úgy akarta elérni, hogy a legtekintélyesebb vallástudókat kívánta meggyőzni, miszerint mondják ki: nyilvánvalóan veszített helyzetben ne lehessen kötelezővé tenni az öngyilkossággal felérő szent háborút. Ennek érdekében úgy gondolta, hogy készített egy ilyen értelmű nyilatkozatot, *fatwát*, s elfogadtatja Qayruwánban (amit az észak-afrikai iszlám „Mekkájának” tekintettek akkoriban), a kairói al-Azharban és Mekkában vagy Medinában a legtekintélyesebb *muftí*kkal. Memoárja tanúsága szerint²³ ezt a pá-

²¹ Burckhardt, *Travels in Arabia*, 360sq.

²² „Mekkai utazások”, 8-17. Goldziher beszámolója az akkor már 80 éves szerző memoárja alapján készült: *Trente deux ans à travers l’Islam (1832–1964)*. Paris 1884–8, Firmin Didot.

²³ II:1-149.

ratlan ötletet sikerült is megvalósítania: először elment 1841-ben Qayruvánba mint ‘Umar ibn ‘Abd Alláh, amit akkortájt még éppen nem volt veszélytelen fölkeresni (ahogy ő fogalmaz: „Szentség tekintetében Qayruván a negyedik helyet foglalja el a muszlim világban, és keresztény vagy zsidó, aki a bej külön írott engedélye nélkül merne e városba lépni, okvetlenül áldozatul esnék a szent város fanatikus lakosságának”). Itt meglepő sikerrel járt, ugyanúgy, ahogy (Muhammad ‘Alí segítségével) a kairói al-Azhar neves és tekintélyes vallástudóinál. Memoárja egy helyén persze utal arra, hogy érveit igen hathatósan támogatta meg kézzelfoghatóbb eszközökkel is: „Vettem (írta Bugeau tábornoknak küldött levelében) az ön jóakarátú levelét és pénzzé tettem a négyezer frankra szóló utalványt, amely ahhoz mellékelve volt. Jókor érkezett az összeg arra, hogy ügyünknek a kairói ‘ulamá’ jóakarátát biztosítsam, akiket úgy, mint a qayruváni vallástudókat, ellenállhatatlan érvekkel kellett meggyőzőnm.”²⁴ Ezután ment Mekkába, ahol megint csak szerencsével járt: itt megkönnyítette a dolgát az, hogy ajánlólevelet hozott a híres francia orientalistától, Fulgence Fresnel-től (a jeles író, Prosper Mérimée unokatestvérétől), aki dzsiddai francia konzulként korábban baráti kapcsolatban állott Mekka sarífjével, Szídí Muhammad ibn ‘Awnnal. Így ez utóbbi készséggel segítette Roches-t, s Tá’ifban összegyűjtötte Damaszkusz, Bagdad, Medina és Mekka vallástudóit, s noha tekintélyes ellenzői voltak a *dzsihád* „megszelídítésének” (így a *szanúsziyya* mozgalom szellemi atyja is ott volt, s ellenezte a javaslatot), végül itt is megkapta a *fatwá* megerősítését. Így a fontos dokumentumot Roches elküldhette Bugeaud tábornoknak. Az eredmény persze, mint tudjuk az 1840-es évek történelméből, nem igazolták a *fatwá* meggyőző erejébe vetett vérmes reményeket. Mindenesetre a kísérlet a maga nemében páratlannak tekinthető. Roches ezek után 1842 elején visszatért Mekkába és elvégezte a zarándoklatot. A *Dzú’l-hiddzsa* hónap tizedik napján, a mekkai szertartások végén azonban két algériai zarándok ráismert, s a halálos veszedelemből csak a *saríf* emberei mentették meg, vitték Dzsiddába, ahonnan tovább mehetett Egyiptomba. Ezzel végződött a 19. század egyik legsajátosabb iszlám–kereszténység közti „dialógusának” epizódja, amelyet egy – végül is szerencsésen végződő – mekkai zarándoklat zárt le. Roches zarándoklata semmiféle új eredménnyel nem gazdagította a tudományt, politikailag és katonailag motivált vállalkozása és – megvesztegetéssel alátámasztott – tárgyalásai a kor hangadó ‘ulamá’-ival azonban ma is bámulatra indítják az embert.

A 19. század legismertebb és leghírhedtebb európai Mekka-zarándoka Richard F. Burton (1821–1890)²⁵, a viktoriánus kor fenegyereke, a mélylélektanászok kedvenc

²⁴ II:54.

²⁵ Burtonnal, különleges személyisége és szerteágazó munkássága miatt, óriási szakirodalom foglalkozik (harmadik tényezőként az elvesztett birodalmi múlt iránti nosztalgia is szerepet játszhat, hiszen a viktoriánus kornak Burton – excentrikus jellege ellenére, vagy éppen azért – jellegzetes képviselője volt). A saját munkássága is lenyűgöző (ötven különböző könyv több

esete, aki egyik elemzője szerint: „Patrióta, aki megvetette honfitársait, s autoriánus személy, aki maga is lázadó volt”.²⁶ Ellentmondásos személyisége és megszámlálhatatlan konfliktusa magyarázataképpen K. Tidrick fogalmazza meg, hogy Burton az E. Eriksontól kidolgozott „negatív identitást” testesíthette meg, vagyis mivel a kortársak zöme nem fogadta el fensőbbségének és minden téren jobb voltának általa éreztetett meggyőződését, mindazt, amit a többiek nem kedveltek benne (a maga állandó előtérbe helyezését, lehengerlő voltát, mindent jobban tudását, a normák és a szabályok be nem tartását stb.), fölnagyította. S tette ezt egyúttal állandó bizonyítási kényszerből, egyre nagyobb teljesítmények felmutatásával, ami, ha a kortársaknál kevésbé is, az utókor számára mégis alátámasztotta, hogy Burton valóban nem hétköznapi személyiség volt. Személyiségének alakulásában kétségkívül szerepet játszott ugyancsak hányatott gyermekkor. Apja ezredes volt a 6. regimentben, ám miután nem tanúskodott Caroline királynő ellen annak házasságtörési perében, félzsoldon elbocsátották a hadseregéből, mire ő, feladva az otthoni érvényesülés lehetőségét, a kontinensre telepedett át gyerekeivel. Ezután egyik európai országból a másikba mentek, a gyerekek nem jártak sehol rendszeresen iskolába, az apjuk egyre képtelenebb volt kézben tartani a nevelésüket, s Richard (akinek már ekkor megmutatkozott félelmetes nyelvérzéke, számos nyelvet és nyelvjárást már ekkor megtanulva) öntörvényű, fegyelmezhetetlen fiatalember lett. Végül apja követelésére Oxfordba ment tanulni, ám ott semmiféle szabályt nem tartott be (az ösztöndíjért tett vizsgán pl. azért szerepelt rosszul, mert a görögöt és a latint nem az oxfordi, hanem a kontinentális kiejtés szerint beszélte). Miután végül a college-ból kicsapták, Bombayba ment, ahol több indiai nyelvet sikeresen megtanult. A kormányzó Napier mellett hamarosan felderítő tiszt lett Szindben, aki Mírzá Abdallah néven, fél-arab, fél-perzsa kereskedőként (ekkor kezdődött a továbbiakban oly sikeres állandó szerepjátszása) szállította a fontos információkat az angol gyarmati vezetésnek. Ekkori élményeiből született két korai fontos munkája,

mint nyolcvan kötetben – ezek jelentős része újabb kiadásokban megtalálható, mutatva a folyamatos érdeklődést művei iránt). Ennek megbízható fősorolása megtalálható: Norman M. Panzer, *Annotated Bibliography of Sir Richard Burton* (New York 1923, Burt Franklin), s újabban James A. Casada, *Sir Richard F. Burton: A Biobibliographical Study* (London 1990, Mansell). Ennek kiegészítését adta E. Casari, in: Alan H. Jutzi (ed.), *In Search of Sir Richard Burton* (San Marino, Calif., 1993, Huntington Library). Néhány fontosabb munka róla: Mary S. Lovell, *A Rage to Live: A Biography of Richard and Isabel Burton* (New York 1998, W.W. Norton); Fawn M. Brodie, *The Devil Drives: A Life of Sir Richard Burton* (New York 1967, W.W. Norton); Frank McLynn, *Burton: Snow upon the Desert* (London 1990, John Murray); Jean-François Gournay, *L'appel du Proche-Orient: Richard Francis Burton et son temps, 1821–1890* (Paris 1983, Didier-Erudition); Glenn S. Burne, *Richard F. Burton* (Boston 1985, Twayne); Dane Kennedy, *The Highly Civilized Man. Richard Burton and the Victorian World* (Cambridge, Mass. – London, Harvard Univ. Press, 2005); K. Tidrick, op. cit., 57–83.

²⁶ Tidrick, op.cit. 68.

a *Scinde or the Unhappy Valley* (1851) és a *Sindh, and the Races that Inhabit the Valley of the Indus* (1851), amelyekben már a századra oly jellemző korai fajelmélet elemeit fogalmazta meg (a harcok „fajok”, az afgánok és a baludzsik iránti tiszteletet és az alávétendő fekete faj iránti megvetést). Ő élete végéig vallotta a harcias, fensőbbrendű fajok (így az angolok) elsőbbségét az alsóbbrendű, meghódítandó fajokkal szemben. Az angol birodalmi aspirációk mellett mindig kiállt, s ennek során az „erős kéz” politikájának a híve volt. Ezt is persze a maga módján tette: a kortárs angolok zömét megvetette, ám egy idealizált, ősi erényekkel rendelkező, harcok angol birodalmiság eszméje mellett mindig kiállt (ebből következett a demokrácia mély megvetése – ezért tisztelte pl. a sokszor zsarnoki Muhammad °Alít, Egyiptom vaskezű modernizálóját, s helytelenítette a török *tanzímát* langyos reformjait). Indiai évei, szokásos módon, botrányos kudarcokkal fejeződtek be: Napier kérésére túlságosan is alapos tanulmányokat folytatott a helyi bordélyházak terén, s jelentéseit (pártfogója távozása után) egyik ellensége továbbította a bombayi angol kormányzóságnak. 1849 májusában botrányos körülmények között el kellett hagynia Indiát, s ezután fogamzott meg benne a mekkai zarándoklat (továbbá Közép- és Kelet-Arábia alapos felderítésének) ötlete.

1853 áprilisában indult Egyiptomba, s a hajón, a zarándoklatra készülődés próbájaként már perzsa herceggé maszkírozta magát. Burton lételeme volt az alakoskodás, az azonosságok változtatása, a másik kultúrába való átlépés érdekében egy új azonosságba való átlényegülés. Igazán a belülről történő megfigyelés volt a lételeme, amelynek során nem adta föl az angol birodalmiság önjelölt apostolának a pózát, ugyanakkor rendkívüli beleérző képességével, s a szokások és a nyelv ismeretében föl tudta öltetni a „másik” álruháját. Egyiptomban Alexandriában töltve öt hetet, rájött, hogy a perzsa herceg álcája nem lesz jó, ezért elhatározta, hogy Sajkh °Abdulláh nevével pathán szúfi doktornak adja ki magát, aki „Indiában született afgán szülőktől, Rangoonban nevelkedett, majd különböző helyekre vándorolt.” Szuezen aztán egy Yanbú felé tartó hajóra szállt fel. Ott egy tengeri sünn miatt gyakorlatilag megbénult a lába, de bérelt egy tevét, s a rajta elhelyezett hordszéken tette meg a 20 mérföldes utat Medinába (az út nyolc napig tartott). Onnan, a Próféta sírjánál tett látogatás után indultak Mekkába. A megpróbáltatásokat nagy lelki erővel küzdötte le, s ráadásul számos barátot szerzett, akik elnevezték őt Abú'l-sawáribnak („a bajusz atyjának”). A zarándoklat gondos elvégzése után visszatért Egyiptomba, ahol elkezdett dolgozni a könyvén, amely két év múlva, 1855-ben jelent meg. Ez a könyve, a *Medinába és Mekkába tett zarándoklat személyes története* lett talán legnépszerűbb műve, noha új adatait tekintve vannak ennél jobb művei is (mint pl. az afrikai felfedező útjairól szóló munkák). A könyv első része egyiptomi élményeiről számol be, és nem könnyű útjáról Medináig. A második rész (vagy 250 oldalon) Medinát mutatja be színesen és érdekesen, végül a harmadik rész (II:159-276) állít emléket a maga zarándoklatának, s jellemzi

ennek során az egyes napok teendőit, helyszíneit. A második rész XXV. fejezetében hosszasan (II:76-123) jellemzi a beduinok életét és társadalmát. Carsten Niebuhr óta az európaiak különösen érdeklődtek a beduinok iránt (ebben talán a *wahhábíta* mozgalom is szerepet játszott), s tudjuk, Burton legfontosabb elődje, Burckhardt is külön könyvet írt róluk, idealizálva őket. Hangsúlyozni kell, hogy az elődök is, Burton is igen kevés tapasztalat és helyszíni ismeret alapján jellemezték őket (terepmunkájukat egyik mai antropológus sem fogadná el). Mint Burckhardtot, Burtont is lenyűgözte a beduinok szabad, az egyéni kiválóságra épülő élete; ő maga külön kifejezéssel *société léonine*-nek nevezi azt, „amelyben a legbüszkébb, legerősebb és legagyafurtabb tesz szert elsőbbségre társai között”.²⁷ A végletes beduin individualizmus, szerinte, sem anarchiába nem torkollik, sem demokráciához nem vezet, hanem a legerősebb uralmához, amelyet azonban néhány intézmény, így a vérbosszús a törzsi bíraskodás korlátoz. Nehéz röviden jellemezni Burton alakját és teljesítményét: igazi *mawerick* volt, aki csillapíthatatlanul szomjúhozta a többiek elismerését, úgy, hogy közben megvetette őket; érvényesülési „dűhe” során azonban egyik rendkívüli teljesítményt a másik után mutatta föl, amelyek valamelyest már életében sikert hoztak a számára (utolsó „csínytevése”, az *Ezeregy-éjszaka* sajátos és terjedelmében is lenyűgöző kiadása ráadásul még anyagi sikert is jelentett²⁸). Mekka-i zarándoklata is ilyen igazi *tour de force* volt, amit a korabeli közönség kellően méltányolt is. A tudománytörténettel foglalkozó utód ezúttal is felidézi Hegel *ész csele* elemzését: nemcsak a *világszellem*, hanem a tudomány útja is kitérőkkel teli, s fölöttébb hepehupás; a szubjektív szándékok és az elért eredmény nem mindig fedik egymást.

Mekka mint kultuszközpont bemutatása terén olyasvalaki tette talán a legtöbbet, aki az arabisztika egyik legnagyobb alakjaként ugyan nem végezhetette el a zarándoklatot, ám hónapokig ott élén, a hely egyik legjobb ismerője lett, s nagy formátumú, noha politikailag nem elfogulatlan tudósként pontos beszámolót adhatott arról. *Christian Snouck Hurgronjéról van szó* (1857–1936)²⁹, a mi Goldziherünk közeli

²⁷ Op. cit. II:86

²⁸ E. ennek jellemzését Simon R., „Ezeregyéjszaka kelet-európai módra”, in: ua. *Orientalista Kelet-Közép-Európában. Válogatott tanulmányok* (Szombathely 1996, Savaria Univ. Press), 361sq.

²⁹ L. hozzá: J. Fück, id. mű, 231-3; a nekrológok között kiemelkedik E. Littmann írása: *ZDMG* 90 (1936), 445–458. Fiatalkori alakjához és Mekka-könyvéről l. Goldziher, „Mekka-i utazások” 19-31. Újabbán l. J. Brugman – F. Schröder, *Arabic Studies in the Netherlands* (Leiden, E. J. Brill), 44-7; ua. „Snouck Hurgronje’s Study of Islamic Law”, in: W. Ottespeer (ed.), *Leiden Oriental Connections, 1850–1940* (Leiden 1989, E.J. Brill), 82–93. legújabbán R. Irwin adott róla egy rövid, erőteljes vonásokkal megrajzolt portrét in: *For Lust of Knowing. The Orientalists and their Enemies* (London 2006, Penguin Books), 199–201. Az iszlámra vonatkozó írásainak válogatott gyűjteményét G. H. Bousquet és J. Schacht adták ki: *Islam. Oeuvres choisies, présentées en français et anglais* (Leiden 1957, E. J. Brill).

barátjáról.³⁰ Munkásságát, különösen gyarmati tisztviselőként, jelentős mértékben meghatározták a holland birodalmi aspirációk, s ez tudományos munkásságára is rányomta a bélyegét. Holland kálvinista lelkész fiaként először ő is lelkésznek készült, s ezért bibliai történetet hallgatott a Leideni Egyetemen. Hamar felhagyott azonban ezzel, s a jeles arabista Michael Jan de Goeje (1836–1909) tanítványa lett, s hozzá írta disszertációját, *Het Mekkaansche Feest* címmel, amelyben mélyrehatóan elemezte a mekkai zarándoklat eredetét, és ő vizsgálta meg először alaposan a Mohamed által kialakított „Ábrahám-vallást”, amely a zsidókkal és a keresztényekkel való szakítás után az iszlám sajátosságainak a kidolgozását jelentette (ennek része volt a mekkai zarándoklat átvétele és Mekka centrális szerepének az elismerése). De Goeje után a század nagy orientalistájánál, Th. Nöldekénél (1836–1930) is folytatott tanulmányokat Strassburgban. Goldziher rábeszélésére választotta tanulmányai tárgyaként a muszlim jogtudományt, s azon belül az ideális jogrendszer, a *sarí'a* és a mindennapok – az *‘urf* és az *‘ádát* által meghatározott – jogszolgáltatása közötti különbségeket, amelyek különösen a periférikus iszlám területein, így Indonéziában különösen nagyok voltak. Ennek során nőtt benne az érdeklődés Hollandia gyarmati politikája iránt, amit egyre inkább föl vállalt. 1882-től abban az intézetben dolgozott, amely gyarmati tisztviselőket képezett. 1884-ben kereste föl az arab nyelv tökéletesítése végett az Arab-félszigetet, s ‘Abd al-Ghaffár néven, muszlimnak adva ki magát, hat hónapot töltött Mekkában, ahol bőséges jegyzeteket és fényképeket készített a városról és a szent helyekről. A küszöbön álló zarándoklatot azonban nem végezhetette el, mert előtte kiutasították onnan.³¹ Kutatásait és élményeit hamarosan egy német nyelven megírt, két kötetes munkában tette közzé (*Mekka*, 1888–9), amelyben renkívül szakszerűen és megbízhatóan számolt be a városról, a *sarí'fokról*, Mekka népességéről (az ott élő indonéz muszlimokkal külön foglalkozva), mindennapi életükről, szokásaikról, tudósaikról stb. Ezután ébredt fel benne különösen az érdeklődés az indonéziai iszlám iránt. 1889-ben Jávába küldték tanulmányútra, majd 1891-ben gyarmati szolgálatba lépett, s hosszú éveket töltött Észak-Szumátrában, a korábbi – még

³⁰ Az előbbi fontos nekrológot is írt Goldziher halálakor: *De Gids* IV(1921), 489–499 (magyarul: *IMIT Évkönyve*, 1941, 98–111).

³¹ A kiutasítás okáról és körülményeiről maga Snouck Hurgronje számolt be az *Allgemeine Zeitung* 1885. évi nov. 16-i számában. Ennek alapján írt róla Goldziher cikkében (pp. 22–4). Arról volt szó, hogy a franciák igyekeztek megszerezni egy értékes Taymá'-i feliratos kömléket, amelyet Euting német arabista és Huber francia földrajztudós fedeztek fel. A franciák igyekeztek az emléket megszerezni, s az akciót de Lostalot dzsiddai francia alkonzul bonyolította, aki a francia Akadémián tartott felolvasásában utalt arra, hogy egy holland tudós, aki ‘Abd al-Ghaffár néven Mekkában van, a németeknek próbálja azt megszerezni. A korabeli (*Le temps*-ban megjelent) hírlapi tudósítást a török újságok átvették, s ezután az Mekkában is ismert lett (ma is álmélkodhatunk, hogy a hírek már akkor is ilyen gyorsan terjedtek). Snouck Hurgronjének néhány óra alatt el kellett hagynia a várost.

kevésbé pacifikált – Atjeh királyság területén (erről szólt 1893-94-ben megjelent jelentős, két kötetes munkája, a *De Atjehers*). 1906-ban tért vissza végleg Hollandiába, s vette át volt tanára, de Goeje utódként a Leideni Egyetemen az arab tanszék vezetését (1927-ig tanított). , Mint kormánytanácsos azonban továbbra is jelentős szerepet játszott az iszlámmal kapcsolatos gyarmati politika meghatározásában. Szilárdan meg volt győződve (egyfajta etikai imperializmus szellemében) az európai gyarmatosítás pozitív jellegéről a bennszülöttek civilizálásában, és sokat tett azért, hogy a helyi értelmiség Leidenben tanuljon tovább. Élete utolsó éveiben azonban elvesztette korábbi illúzióit és föllépett a holland kolonialista politika ellen. Számos orientalista kollégájával szemben az iszlámot élő organizmusnak tekintette, amelynek nemcsak múltja, hanem figyelemre méltó jelene és gondosan tanulmányozandó jövője is van.

Utolsó európai Mekka-zarándok gyanánt idézzük föl *Germanus Gyula* (1884–1979) alakját³² és zarándoklatát. Tudvalévően a nemzetközi szakma, érthető okokból (hiszen komolyan vehető tudományos munkái nem voltak) nem tud róla, itthon viszont, a maga (és második felesége) tevékeny és hatékony „marketing”-ja révén ő lett egy ideig (mestere és sok szempontból hozzá hasonló szellemi elődje, Vámbéry Ármin mellett) az orientalista, akinek a nevét minden Kelet iránt érdeklődő ismerte. Ehhez hozzájárult többször kiadott munkáinak könnyen olvashatósága, személyének, kiválóságának állandó hangoztatása, s a keleti színtér romantizáló, gyakran taszítóan patetikus jellege. Rendkívül szeretett színészkedni, mindig szívesen jelent meg keleti öltözékben, s voltaképpen az iszlámra való áttérést, s a tudós *sajkh* szerepében való pózolás (kicsit Burtonhoz hasonlóan) örömmel játszotta, s közben mindig leste a hatást. Egyik története megfelelő módon mutatja be szerepjátásainak őszinteségét: egyszer – mesélte el ő maga nekünk, még diákoknak – ő volt egy népes muszlim csoport előimádkozója; ott állt előttük háttal, recitálta valamelyik *szúrát*, és közben elképzelte, hogy a sok muszlim mögötte őt követi a térhajlásban s a leborulásban, miközben ő csak szerepet játszik, és a nevetéstől (amit ők nem láthattak) rázkódott a teste. A többiek azt hitték, hogy a mély meggyőződéstől sír, s csak még nagyobb lett a tisztelete. *De mortuis nil, nisi bene*, mondja a latin közmondás, a probléma csak az, hogy a különböző legendák

³² Germanus Gyula sok szempontból nem érdektelen életútjával és munkásságával mindeddig senki nem foglalkozott komolyan. Az eddigi, ugyancsak jelentéktelen írások hívei (így Antal József semmitmondó vázlata róla, amelyet Germanus válogatott tanulmányaihoz írt: Germanus Gyula: *Gondolatok Gül Baba sírjánál*. Válogatta, szerkesztette és az utószót írta Antal József, Budapest 1984, Gondolat: „Germanus Gyula /1884.1979/, 303–329) vagy tisztelői részéről a munkásságából csak turkológiai kísérleteit méltató Káldy-Nagy Gyula tollából („Julius Germanus”, in: Gy. Káldy-Nagy, ed., *The Muslim East. Studies in Honour of Julius Germanus*, Budapest, L. Eötvös Univ., 1974, 7–10) jelentek meg. L. még: Balázs D. (szerk.), *Magyar utazók lexikona* Budapest 1993, Panoráma, , 137–140. (Krizsán L.)

még halála után is tovább szövődnek körülötte, s most már igen kevesen vannak, akik közlelről ismerhették őt, s eloszlatják ezeket a legendákat. Én (arab szakos diákként) öt évig jártam az óráira, amelyek nagy részén ő maga mondta el élete fordulatait, mindenféle szégyenérzet nélkül. J. Cowper Powys találó kifejezésével élve, az ő alkatának nem volt „kristályos magja”, ezért könnyűszerrel váltogatta a vallásokat, a szerepeket, és csatlakozott különböző nézetekhez és személyekhez (Kun Béla után Héjjas Ivánhoz, majd Rákosi tanára lévén a Keleti Akadémián, különböző kedvezményekben részesült a háború után /tanszéket kapott egy Központi Bizottságtól küldött néhány sorra/, s Kádár idején, 1958 és 66 között még parlamenti képviselő is lett stb). A negatívumok között a mélypontnak azonban talán az tekinthető, hogy első felesége, Hajnóczi Rózsa könyvéről, a *Bengáli tűz*ről az új kiadás megjelenését követően azt állította, hogy azt nem az asszony, hanem ő írta (így ugyanis nem a jogutódnak járó jogdíjat, hanem szerzői honoráriumot kapott). Germanus személyével és életútjával a probléma az, hogy Magyarországon semmi nincsen a helyén. Egy megfelelően fejlődött és polgárosodott nyugat-európai országban a legtöbben megtalálják a maguk helyét: a tudós kutat és megfelelő formában s helyen publikálja az eredményeit, a publicista írja a maga tényfeltárási cikkeit az újságokba, a politikus politizál, az irodalmi babérokra pályázó művészlélek pedig regényeket ír. Nálunk a különböző szerepek összekeverednek: a politikus megpróbálja átírni a történelmet, s közben írói babérokra törekszik, a tudomány publicisztikaként próbál érvényesülni, s egyáltalán, a szerepek átjárhatókká és cseppfolyósakká váltak. Germanus esetében a személyiség, a történelmi korfordulók és a kelet-európai szintér ideálisan találkoztak: voltaképpen néhány évenként váltogathatta vallását, személyiségét és szerepeit. Eközben persze hangsúlyozni kell, hogy ő voltaképpen azt szállította, amit a hálás közönség elvárt: Kelet romantikus tálalását, az egzotikum megszemélyesítését, s közben a történelmi személyiségek (a ^cAbd al-^cAzíz ibn Sza^cúd, a szaúdi király, Zakír Huszejn, az indiai elnök és Dzsavaharlal Nehru, a miniszterelnök) és a híres alakok (Rabindranath Tagore, a jeles egyiptomi írók stb.) kedves, a szerzőt mindig előtérbe állító történeteit. 1945 után ezek a könyvek különösen fontos szerepet töltek be, hiszen az utazás közismerten nehéz volt, s Kelet nagy része még mindig zárt világ volt a kelet-európai ember számára. Ezeknek az utazásoknak és kalandoknak kétségkívül a betetőzése volt a mekkai zarándoklat, amelyet 1934-ben végzett el, s ezt kiegészítette a mekkai élet jellemzésével. Hangsúlyozni kell, hogy Burckhardthoz és Burtonhoz képest ezek a személyes részletek semmi újat nem mondtak, ezért későbbi munkáiban, *A félhold fakó fényében* (1957) és *Magyar utazók, földrajzi felfedezők* (1973) számára írt rövid összefoglalásban („Germanus Gyula visszaemlékezései Keleten tett utazásaira”, 324-8) a zarándoklat eljelentéktelenedik. Az európai Mekka-zarándokok történetében Germanus Gyula zarándoklata valóban már sem feltűnést, sem tudományos újdonságot nem jelentett.

Vajon levonhatunk-e valamilyen általános tanulságot a néhány – röviden jellemzett – európai Mekka-zarándok történetéből? A tudás önzetlen gyarapítása minden bizonnyal nem tartozik a levonható tanulságok közé. Európa a reneszánsz-szal is fémjelzett „hosszú század”, a „felfedezések kora” óta mindinkább igyekezett megismerni a rajta kívüli világot annak érdekében, hogy azt először kereskedelmileg kiaknázza, majd gazdaságilag, katonailag és politikailag leigázza, s a maga értékrendjét, kultúráját, vallását rákényszerítse e területek népeire. Szándékát tekintve nem volt másképpen a muszlim Kelettel sem, ám a megvalósulás nem úgy zajlott, mint Latin-Amerikában, Afrikában vagy Ázsia egy jelentős részén. Noha a 19. század harmincas éveitől a 20. század első feléig lezajlott Közel-Kelet katonai és politikai alávetése, a térséget nem sikerült „európaizálni”, s az iszlám továbbra is e régió meghatározó ereje maradt. Elgondolkodhatunk azon, hogy sikerült-e a muszlim népek kultúráját, vallását mélyrehatóan megismerni e fél évezred során. A válasz egyértelműen nemleges, hiszen a köztudat (a 19. századtól kialakuló tudományos arabisztika jelentős teljesítményei ellenére) lényegében megőrizte a keresztes hadjáratok óta kialakult közhelyeket, s nem hagyta magát befolyásolni a tudományos eredményektől. Az európai Mekka-zarándokok beszámolóí sajátos, köztes helyet foglalnak el a tudományosan értékelhető írások (ilyenek Burckhardt vagy Snouck Hurgronje munkái) és a közvélekedést szolgáló tudósítások között, amelyek nem kis mértékben a közhelyeket erősítették.

HIC EST LOCUS: A RÓMAI ZARÁNDOKHELYEK KIALAKULÁSA A KÉSŐ ANTIKVITÁSBAN

SÁGHY MARIANNE

*Ecce sub accensis altaribus ossa piorum
Regia purpureo marmore crusta tegit.
Hic et apostolicas praesentat gratia vires
Magnis in parvo pulvere pignoribus.
Paulinus Nolanus, Ep. 32, 17.*

Rómát a mártírok sírjai tették az egyik legfontosabb keresztény zarándokközponttá a középkorban. *Hic est locus*, itt az a hely, ahol ég és föld találkozik az apostolfejedelmek és vértanúk sírjánál. A szent sírokat a 2. századtól vallásos tisztelet övezte, de forgalmuk csak a 4. század végén élénkült meg. A folyamatosság és a változás problémája a Róma szent helyeinek létrejöttével foglalkozó keresztény régészet és a késő-antik hagiográfia legizgalmasabb kérdése, főképp azért, mert e két tudományág forrásai és eredményei nemegyszer eltérnek. Tanulmányom az *ad corpus*, illetve a sírtól független kultuszok kialakulásával és a keresztény zarándoklatok megindulásával foglalkozik. Annak dacára, hogy Konstantin császár hatalmas keresztény bazilikákat építtetett a mártírok sírjai fölé, nagyszabású zarándoklatokról csak Damasus pápa (366-84) pontifikátusa után értesülünk. Ennek oka az, hogy a császári építkezések a dinasztia kiváltságos temetkezését szolgáló magánvállalkozások voltak, melyeket Damasus pápa tett közösségi szintérré azáltal, hogy felirataival megnyitotta őket az egyház számára.

TEMPLUM MUNDI-URBS SANCTA

Ammianus Marcellinus Rómát „az egész világ templomának,¹ „a birodalom és minden emberi érték szentélyének” nevezte.² A klasszikus felfogás szerint nemcsak Róma, hanem minden város „szent hely,³ ezért nem szabadott a város területét

¹ *Róma története*, XVII. 4, 13: *Romae sacraet, id est in templo mundi totius.*

² *Róma története*, XVI. 10., 13: *imperii virtutumque omnium larem.*

³ Caseau, B., „Sacred Landscapes,” in *Late Antiquity. A Guide to a Postclassical World*, ed. G. Bowersock – P. Brown, Cambridge – London 1999, 21–59.

tisztátalan dolgokkal, például holttestekkel beszennyezni: a halottakat a városon kívül temették el. Noha a sír is szent dolognak (*res sacra*) számított, a holtak városát elkülönítették az élők városától. A *pomeriumon* belül álltak az isteneknek szentelt templomok, amelyekben a pogányok hite szerint az istenség lakozott.

A keresztények mindezt kinevezték. Tertullianus a pogányok templomait a sírral azonosította:

„Ugyanazzal a tisztelettel övezitek isteneiteket, mint halottaitokat. Templomokat építetek az isteneknek, templomokat építetek a holtaknak is; oltárokat állítottok az isteneknek, oltárokat a holtaknak is; erre ugyanazokat a formulákat vésitek rá, mint arra; (...) ezek után nem csoda, hogy a halottaknak ugyanazt az áldozatot mutatjátok be, mint az isteneknek.”⁴

A keresztények szerint nem a kozmosz és a benne létező dolgok voltak istenek, ahogy a pogányok hitték, hanem Isten, aki mindezt teremtette. Az Isten Lélek, nem anyagi létező. A 3. századtól mindinkább spiritualizálódó keresztény vallás a „szent hely” fogalmát mint a pogány bálványimádás különösen szembeűnő megnyilvánulását utasította el, azt hirdetve, hogy Istennek az emberi szívben kell templomot állítani.⁵ „Micsoda templomot emeljek számára, amikor az egész világ, az ő keze munkája, sem tudja befogadni? És ha én ember létemre tágasabb helyen lakom, bezárhatok-e egy ily végtelen fenséget egyetlen szobácskába?” – érvel Octavius pogány vitapartnerével szemben.⁶ Konstantin a Maxentius ellen vívott győztes Milvius-hídi csata után ezt a felfogást propagálta: FELICITAS TEMPORVM feliratú pénzveretein üres templom előtt mutatnak be áldozatot.⁷ Ez a megoldás közérthetően fejezte ki, hogy Istent nem lehet „egyetlen szobácskába zárni”, ám ugyanakkor arra is utalt, hogy léteznek Istennek fenntartott, különleges helyek, ahol a hívők Istent imádják.

312-ben Rómának nem voltak keresztény „templomai.” A keresztények magánházakban, vagy a klérus által fenntartott termekben (*domus ecclesiae*) gyűltek

⁴ Tertullianus, *Adversus nationes* I, 10, 26-28 és *Apologeticum* 13, 7.

⁵ Sággy Marianne, „'Szent hely' és szentéletrajz.” *Vigília* 2006/7: 489-497, idem, „Szent Jeromos és a 'szent hely'.” *Vigília* 2008/11: 1-13.

⁶ Minucius Felix, *Octavius*, ford. Károsi S., Budapest 2001, 104.

⁷ McCormack, S., „*Loca Sancta*. The Organization of Sacred Topography in Late Antiquity,” in *The Blessings of Pilgrimage*, ed. R. Ousterhout, Urbana, 1990, 7-40. Üresen ábrázolja Salamon templomát a Via Latina-katakomba C-cubiculumában lévő, 320 körülre datálható freskó: Tronzo, W., *The Via Latina Catacomb. Imitation and Discontinuity in Fourth-Century Roman Painting*, Pennsylvania 1986, 68-69. A freskójelenetet tévesen Lázár feltámasztásával azonosítja Ferrua, A., *The Unknown Catacomb. A Unique Discovery of Early Christian Art*, New Lanark 1990, 67.

össze, hogy imádkozzanak és bemutassák az eucharisztikus áldozatot.⁸ A keresztény bazilikák azonban nem ezekből a gyülekezőhelyekből alakultak ki,⁹ hanem a püspök, illetve Konstantin császár kezdeményezésére az apostolok és mártírok sírjai fölé épültek.

AZ APOSTOLOK EMLÉKE

Ki emeltette az első keresztény bazilikát? A kérdés azért oly óriási horderejű, mert nem egyszeri konstrukcióról van szó, hanem olyan új épülettípusról, mely meghatározta a későbbi keresztény építészet fejlődését. Ki választotta a pogány bazilikát a keresztény templomok prototípusául? A kutatók többnyire Konstantin császárnak tulajdonították a kezdeményezést, annak ellenére, hogy meglepő egy ekkora hatású teológiai és művészeti változást egy, a keresztény hitben és teológiában a püspököknél jóval kevésbé járatos katonaember személyéhez és nézeteihez kötni.¹⁰ Mások viszont azt hangsúlyozták, hogy az első bazilikát 311 táján Miltiades (Melchiades) pápa kezdte építtetni a Via Appián az apostolok emlékműve fölé¹¹, annak öröme, hogy Maxentius társcsászár ekkor vetett véget az üldözésnek Rómában, és visszaadta a keresztényeknek elkobzott vagyonukat és ingatlanukat (*loca ecclesiastica*).¹² Nemcsak a hálaadó megemlékezés tűnik lélektanilag is megalapozottabbnak, hanem az is, hogy a pogány épülettípust a püspök adaptálta a keresztény kultusz számára: azért döntött a *basilica* mellett, hogy határozottan elkülönítse a keresztény templomot a pogány templomépítészet megjelenési for-

⁸ Kirsch, J. P., *Die römischen Titelkirchen im Altertum*, Paderborn 1918 még azt feltételezte, hogy ezekre épültek a későbbi templomok: ez a hipotézis megdőlt. A templomok jelölésére csak 377-től használták a titulus kifejezést: „la géographie du culte, avant Constantin, reste inconnue,” Pietri, Ch., „La conversion de Rome et la primauté du pape, IV-IVe s.” in *Christiana Respublica*, Rome 1997, 26.

⁹ A III. és a IV. századi keresztény gyülekezőhelyek között nem lehet folytonosságot kimutatni: Pietri, *Roma christiana*, Rome, 1976, I, 94–96; Filson, F., „The Significance of the Early House Churches,” *Journal of Biblical Literature* 58 (1939): 105–112.

¹⁰ Ward-Perkins, J., „Constantine and the Origins of the Christian Basilica”, *Papers of the British School at Rome* 22 (1954): 69–90; Krautheimer, R., „The Constantinian Basilica”, *Dumbarton Oaks Papers* 21 (1967): 114–120; Alexander, S. S., „Studies in Constantinian Church Architecture”, *Rivista di archeologia cristiana* 47 (1971) : 281–330; Odahl, Ch. M., „The Christian Basilicas of Constantinian Rome”, *Ancient World* 26 (1995): 3–28 .

¹¹ Styger, J., *Il monumento apostolico dell’Appia*, Roma 1918; Hertling- L. –Kirschbaum E., *Le catacombe romane e i loro martiri*, Roma, 1949.

¹² Alchermes, J. D., *Cura pro mortuis and cultus martyrum. Commemoration in Rome from the second through the sixth century*, PhD diss. New York University 1989, 71–144; Nieddu, A. M. *La Basilica Apostolorum sulla Via Appia e l’area cimiteriale circostante*, Roma 2009.

máitól, és mert ez az épület jelképesen is kifejezte a keresztény kultusz lényegét: ahogy a pogány *basilica* a császári és polgári törvény, úgy a keresztény templom Isten törvényének a háza.

Miltiades Péter és Pál apostolok ősi kultuszhelye – de nem sírja! – fölé építette a *basilica Apostolorum*-ot. A Via Appia San Sebastiano-katakombájában kialakított apostolemlék egyedülálló a római bazilikák között, mert nem *basilica iuxta sanctos*, hanem egyfajta szurrogátum, vagyis ’helyettesítő’ emlék: ez a *memoria* valóban csak ’emlékeztet’ az apostolokra, fizikailag nem kötődik hozzájuk, hiszen Szent Pétert a Vatikán dombján, Szent Pált az ostiai úton temették el. A Via Appián lévő közös emlékmű kialakulását és történetét különbözőképpen magyarázzák. Egyesek szerint 258-ban, a deciusi üldözés alatt a Szent Sebestyén-katakombába menekítették Péter és Pál maradványait, amelyeket azután 260-ban visszavittek eredeti helyükre.¹³ Mások a Callixtus-katakomba közelségével magyarázzák a kultuszhely kialakulását.¹⁴ A római egyház a 3. századi átalakulásakor, amikor a presbitériumot a monarchikus püspöki hatalom váltotta fel¹⁵ döntött úgy, hogy a korábbi magán-temetkezésekkel szemben intézményes emléket állít vezetőinek.¹⁶ Ekkor vásárolt meg Zephyrinus pápa diakónusa, Callixtus egy területet az egyház részére a Via Appia harmadik mérföldkövénél, a cementbányák mellett lévő temetőben (κατά κύμβας), ahol Róma püspökeinek közös kriptát építettek. Az apostol-emlékmű ide-telepítése volt a következő lépés: a római egyházat az apostolok alapították, sírjaik azonban messze voltak a pápai kriptától. A *memoria apostolorum* révén lehetővé vált, hogy a hívek közös ünnepen emlékezzenek meg egyházuk szent alapítóiról és püspökeiről.¹⁷ Péternek és Pálnak szentelt közös apostolemlékművek nemcsak Rómában voltak, hanem Észak-Afrikában is,¹⁸ Rómában azonban különös jelentőséggel bírt, hiszen a keresztény egyházak közül egyedül Róma dicsekedhetett kettős apostoli alapítással.¹⁹ Péter és Pál az egyház Krisztusban való egységét és összetartozását hirdette. Az apostol-ikrek a keresztény közösség egységét jelképez-

¹³ Chadwick, H., „St. Peter and St. Paul in Rome: The Problem of the *Memoria Apostolorum ad catacumbas*”, *Journal of Theological Studies*, n. s. VIII (1957), 39–51.

¹⁴ Kjaergaard, J., „From *Memoria Apostolorum* to *Basilica Apostolorum*. On the Early Christian Cult Centre on the Via Appia.” *Analecta Romana Instituti Danici* 13 (1984), pp. 59–76.

¹⁵ Williams, R. L., *Bishop Lists: Formation of Apostolic Succession of Bishops in Ecclesiastical Crises*, Piscataway 2005.

¹⁶ Rebillard, É., „L’Église de Rome et le développement des catacombes: à propos de l’origine des cimetières chrétiens,” *Mélanges de l’École Française de Rome, Série Antiquité* 109/2 (1997): 741–763.

¹⁷ Saxer, V., „Le culte des apôtres Pierre et Paul,” in *Saecularia Petri et Pauli*, Città del Vaticano: Pontificia Istituto di Archeologia Cristiana, 1969: 190–230.

¹⁸ Friend, W. H. C., „The *Memoriae Apostolorum* in Roman North Africa.” *Journal of Roman Studies* 30 (1940), 32–49.

¹⁹ Antiókhiai Szent Ignác, *Epistulae ad Romanos* IV, 3, PG V: 689.

ték, és a római politikai gondolkodásban mindig nagyra értékelt erényre, a vezetők egyetértésére (*concordia augustorum*) adtak nemes példát, amelyet a 3. században olyan világi emlékművek is propagáltak, mint a négy tetrarcha (jelenleg a velencei Szent Márk-bazilika oldalában látható) egymást átölelő szobra. A Via Appián lévő közös kultuszhelyen felállított asztalszerű építmény (*triclia*) arra szolgált, hogy a hívek halotti lakomákon (*refrigeria*) emlékezzenek meg arról, hogy a két apostol egy napon, június 29-én halt vértanúhalált, és így haláluk is testvéri egységüket fejezte ki.

Azt, hogy az apostolemlékmű a 3. századtól kezdve népszerű zarándokhely volt, nemcsak Euszebiosz²⁰ és Szókratész,²¹ hanem gazdag epigráfiai anyag is tanúsítja: számtalan látogató írta fel a nevét a *triclia* körüli falra.²² A falírkák közt a leghíresebb a nagybetűs könyörgés: PAVLE ED PETRE PETITE PRO VICTORE.²³ A graffitik azt is elárulják, a zarándokok nem tudták, hogy az apostolok 'nincsenek itt,' mert ugyanolyan szövegeket véstek a falra, mint a szent síroknál.²⁴ Írástudatlanok is igyekeztek megörökíteni keresztény identitásukat és az apostolokhoz intézett kérésüket. E *preces* jó példái a tudományágban végbement paradigmaváltásnak: ma már nem úgy értelmezzük őket, mint a 19. századi materialista-pozitivisták iskola, mely ezekből a feliratokból arra következtetett, hogy – a jó latinsággal és jó helyesírással írt pogány feliratok tanúságával ellentétben – a keresztény egyházat a társadalom söpredéke alkotta. A mai kutatás éppen ellenkezőleg azt emeli ki, hogy a pogány feliratok kirekesztő elitizmusával szemben a kereszténység olyan demokratikus vallás volt, mely a görögül és latinul nem tudó írástudatlanokat nemcsak írásra ösztönözte, hanem önkifejezésüket is megengedte a legtisztelretméltóbb kultuszhelyeken, ily módon is integrálva őket. Carlos Galvao-Sobrinho olvasatában kevés megindítóbb társadalomtörténeti forrás létezik a keresztény falírkáknál. Hatalmas erővel hirdetik az új vallás elsöprő hatását, azt, hogy az analfabéták írásban is meg akarták vallani hitüket, az egyház pedig nem zárta ki őket a tanúságtételből, hiszen nem tett különbséget írástudók és írástudatlanok között.²⁵

²⁰ Euszebiosz, *Egyháztörténet* 7, 13.

²¹ Szókratész, *Egyháztörténet*, 4, 23: az alexandriai Athanasziosz kíséretében 340 körül Rómába érkezett egyiptomi remetét, Ammónioszt Róma összes látnivalója közül kizárólag „Péter és Pál *martyrion*-ja” érdekli: ez csak a *basilica Apostolorum*mal azonosítható részben azért is, mert 340-ben a Szent Péter bazilika még nem volt kész.

²² Ezek a graffitik az ICVR V. kötetében jelentek meg 1971-ben.

²³ ICVR V, 12989.

²⁴ ICVR VI, 15963: MARCELLINE PETRE PETITE PRO GALLICANV CHRISTIANO (a SS Marcellino e Pietro katakombából).

²⁵ Galvao-Sobrinho, C., „Funerary Epigraphy and the Spread of Christianity in the West.” *Athenaeum* 83 (1995), 431–462.

AD CORPUS KULTUSZOK ÉS A CSÁSZÁRI DINASZTIA TEMETKEZÉSEI

A *basilica Apostolorum* a spirituális emlékezés színhelye volt, mégha ennek a zarándokok nemigen voltak is tudatában. Itt a kultusz a 3. században kezdődött: Péter és Pál tisztelete azonban a Vatikánban és a Via Ostiensisen a 2. századtól folyamatos volt.²⁶ Konstantin tehát ősi kultuszhelyekre építkezett.²⁷ A Szent Péter,²⁸ Szent Pál, Szent Lőrinc, Szent Péter és Marcellinus, és Szent Ágnes sírjai fölé magasodó *ad corpus* temetőbazilikák ugyanakkor a császári család tagjainak kiváltságos temetkezését biztosító császári magánépítkezések (*res privata*) is voltak: nemcsak a mártíroknak állítottak emléket, hanem a dinasztia számára is örök nyugóhelyül szolgáltak: a Szent Péter-bazilikába a császárt temették volna,²⁹ a Via Labicanán lévő „Két Babérfa közti” temetőben Péter és Marcellinus mártírok sírja mellé Helena *augusta*,³⁰ Szent Ágnes mellé a császár lánya, Constantina temetkezett.³¹ Konstantin kiváltságos temetésben kívánta részesíteni családtagjait, amikor közvetlenül a mártírok holtteste mellett jelölte ki sírhantjukat. A *depositio ad sanctos* már azt jelzi, hogy Konstantin a vértanúk sírjait olyan „szent helyeknek” tartotta, ahol a szentek közvetítése révén Isten ereje (δύναμις, ἀρετή, *virtus*)³² és igazságossága megnyilvánul. Konstantin új, „keresztény” *loca sancta* – sírok fölé épült bazilikák és mauzóleumok – gyűrűjét alakította ki.³³

²⁶ Alchermes, *op. cit.*, p. 83–84; O’Connor, D., *Peter in Rome*, New York 1969.

²⁷ Duval, Cf. Y., *Auprès des saints corps et âme : l’inhumation „ad sanctos” dans la chrétienté d’Orient et d’Occident du IIIe au VIIe siècle*, Paris 1988.

²⁸ A Szent Péter-bazilikát írásos forrás nem kapcsolja Konstantinhoz, ezt emeli ki Glen W. Bowersock, „Peter and Constantine.” *St. Peter’s in the Vatican*. Ed. Tronzo, W., Cambridge, Cambridge University Press 2005, pp. 5–15.

²⁹ Schumacher, W. N., „Das Baptisterium von Alt- St. Peter und seine Probleme” (T. Barth közreműködésével), in: *Studien zur spätantiken und der byzantinischen Kunst* F. W. Deichmann *gewidmet*, eds. Feld, O. –Peschlow, U., Bonn 1986, 215–233; Alchermes, *op. cit.*, p. 192.

³⁰ Deichmann, F. W. –Tschira, A. „Das Mausoleum der Kaiserin Helena und die Basilika der Heiligen Marcellinus und Petrus an der Via Labicana von Rom”, *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts* 72 (1957): 44–110; Guyon, J., *Le cimetière „aux deux lauriers”*, Rome 1987.

³¹ Frutaz, A. P., *Il complesso monumentale di Sant’Agnese*. Roma 1992; Stanley, D. J., „New Discoveries at Santa Costanza”, *Dumbarton Oaks Papers* 48 (1994) : 260–61. A Santa Costanza alatt talált korábbi épületmaradványok talán Constantina anyja, a 326-ban öngyilkosságra kényszerített és *damnatio memoriae*-re ítélt császárnő, Fausta sírját rejtették.

³² Eusebius, *Vita Constantini* II, 24. 2.

³³ Février, P.-A., „Permanences et héritages de l’antiquité dans la topographie des villes de l’Occident durant le Haut Moyen-Age,” in *Topografia urbana e vita cittadina nell’alto medioevo in Occidente*, Spoleto 1974, 41–138.

A császári bazilikák hatását egyes kutatók alapvető fontosságúnak tartják a római szentkultusz kialakulásában. Jean Guyon szerint „nem a mártírok hozták létre a bazilikákat, hanem a konstantini bazilikák teremtették meg a mártírok kultuszát.”³⁴ Ez a nézet a császári újítást emeli ki, mások a régészeti és epigráfiai leletanyag alapján a kultuszok folyamatosságát hangsúlyozzák.³⁵ Annyi biztos, hogy Rómába nem a császári bazilikák vonzották a zarándokokat, még akkor sem, ha a keresztény zarándoklatoknak a Konstantin-dinasztia adott új lökést: a *peregrinatio religiosa* Helena anyacsászárné 324-es palesztinai utazását (*iter principis*) utánozta.³⁶ Rómában a helyzet más volt: itt a pápaság közbelépése avatta a vértanúk sírját és a nagy bazilikákat zarándokcélpontokká.

AD CORPUS KULTUSZOK, A PÁPASÁG ÉS A ZARÁNDOKLATOK MEGINDULÁSA

Az apostolokat és a vértanúkat már a 4. század előtt is tisztelték Rómában, de szenvedésükről keveset tudtak.³⁷ „Ó, néma régiség feledékeny hanyagsága” (*O vetustatis silentis obsoleta oblivio*) – sóhajt fel Prudentius a „Mártírok koszorúja” elején, és a római dokumentumok hiányát azzal magyarázza, hogy a mártíraktákat egy istentelen katona szántszándékkal eltüntette, nehogy a későbbi nemzedékek ezt olvasva „édes szavakkal idézzék fel” a vértanúk történetét.³⁸ E költői interpretációval ellentétben a 354-es kalendáriumban megőrzött *depositio martyrum* és *depositio episcoporum* listák azt tanúsítják, hogy a római egyház lelkiismeretesen számon tartotta vértanúit,³⁹ különösen püspökeit. A régészeti és epigráfiai anyag a szent sírok folytonos tiszteletéről árulkodik. A püspökök kiváltságos temetésének két központja alakult ki: a Vatikán (a *Liber Pontificalis* szerint a 3. század előtt minden

³⁴ *Le cimetière aux deux lauriers*, Rome 1987, 325: „ce n’est pas pour les martyrs qu’aurait été créée la basilique, mais bien la basilique qui aurait créé les martyrs.”

³⁵ Alchermes, Joseph D., *Cura pro mortuis and cultus martyrum. Commemoration in Rome from the second through the sixth century*. PhD diss. New York University 1989; Guyon, Jean, „Peut-on vraiment dater une catacombe?” *Boreas* 17 (1994): 89–103.

³⁶ Holum, Kenneth G., „Hadrian and St. Helena: Imperial Travel and the Origins of Christian Holy Land Pilgrimage,” in *The Blessings of Pilgrimage*, ed. Ousterhout, R., Urbana 1990.

³⁷ Mindössze két római mártírakta maradt fenn, Ptolemaiosz és Lucius, illetve Justinus szenvedéstörténete: Musurillo, H., *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford, Clarendon Press 38–61.

³⁸ Prudentius, *Peristephanon* I. 73–77.

³⁹ Salzman, Michelle R., *On Roman Time. The Codex-Calendar of 354 and the Rhythms of Urban Life in Late Antiquity*, Berkeley 1990; Sággy, Marianne, „Codex to Catacomb: The Uses and Functions of the Roman Bishop List in the Fourth Century.” *The Charm of a List*, ed. Dolezalová, L., Cambridge 2009, 46–65.

pápát Szent Péter mellé temettek, *iuxta corpus beati Petri apostoli in Vaticano*)⁴⁰ és a 3. századtól a pápai kripta a Callixtus-katakombában.

A szent sírok látogatásáról szóló legelső híradás Jeromostól származik az 5. század elejéről (miután Paula társaságában bejárta a Szentföld és Egyiptom szent helyeit). Jeromos ebben a szövegben római diákéveire, a 360-as évekre utal vissza:

„amikor Rómában diákoskodtam és a szabad művészeteket tanultam, szokásom volt ellátogatni vasárnaponként az apostolok és a mártírok sírjaihoz hasonló korú és érdeklődésű társaimmal, és gyakran lementünk a mélyen földbe vágott sírokba, ahol a lefelé vezető út kétoldalán nyugodtak a holttestek. Minden sötét volt, mintha a próféta szavai teljesedtek volna be: „élve menjenek a holtakhoz.” Fönről némi világosság szüremlett be, hogy enyhítse a borzalmas sötétséget, de nem ablakon, hanem egy kis résen szüremlett be, és amikor a vaksötétben lépésről lépésre kerestük a visszafelé vezető utat, Vergilius szavai jutottak eszünkbe: „Mindenfelől félelem keríti hatalmába a lelket, még a csönd is rémülettel tölt el.”⁴¹

A katakombák látogatása tehát bevett szokás volt, amikor Damasus pápa figyelme a temetők felé fordult. Damasus tevékenysége a vértanúsírok megtalálására, azonosítására és versekkel való megjelölésére irányult. A pápa epigrammáit Furius Dionysius Filocalus véste különlegesen szép betűivel márványba, a betűket vörösre festették. A márványtáblák jól látható „óriásplakátokként” hirdették a vértanúk dicsőségét a katakombák sötétjében. Damasus azon szenteknek akarta megtalálni végső nyughelyét, akiket a római egyház vértanú naptára megőrzött, de ásatás közben más mártírokra is bukkant. Joggal mondja egyik epigrammájában, hogy „régészeti feltárást” végzett a temetőkben. Még éjszakai látomások is segítették a kutatásban:

*Álmot szóró éjben rémkép gyötri a lelkem,
feltárván a helyet, mi a szentnek rejt a testét.*⁴²

⁴⁰ *Liber Pontificalis* 2, 3, 5, 6, 8-11, 14,15. Borgolte, Cf. M., *Petrusnachfolge und Kaiserimitation. Die Grablegen der Päpste, ihre Genese und Traditionsbildung*, Göttingen 1995.

⁴¹ Hieronymus, *In Hiezechielem* XII. 40. 5-13: *Dum essem Romae puer et liberalibus studiis erudirer, solebam cum ceteris eiusdem aetatis et praepositi, diebus Dominicis sepulcra apostolorum et martyrum circumire, crebroque cryptas ingredi quae, in terrarum profunda defossae, ex utraque parte ingredientium per parietes habent corpora sepulcorum, et quia obscura sunt omnia, ut propemodum illud propheticum complaceatur: 'Descendant ad infernum viventes,' et raro desuper lumen admissum, horrorem temperet tenebrarum, ut non tam fenestram quam foramen dimissi luminis putes, rursumque pedetemptim inceditur et caeca nocte circumdatis illud Vergilianum proponitur: 'Horror ubique anima, simul ipsa silentia terrent'.*

⁴² Damasus, *Epigramma* 21 (Eutychius mártír).

A hexameterben írt versek hasznosnak bizonyultak nemcsak a zarándokok, hanem a későbbi feltárók számára is, mert az egyes mártírsírokat már csak a damasusi epigrammák segítségével lehetett azonosítani.⁴³ Damasus egyrészt felderítette a mártírsírok pontos helyét, és pápai tekintélyével szentesítette a hagyományt, másrészt ő maga is hagyományt teremtett, hiszen a damasusi márványtáblák jelölték az utókor számára, hogy itt autentikus mártírsírok vannak.⁴⁴ Damasus feliratai azért rendkívül jelentősek mind a régészet, mind a hagiográfia szempontjából, mert az epigrammák a 4. századi római mártírhagyomány állapotáról tudósítanak. A régészek számos damasusi töredéket találtak szerte a katakombákban, egy teljes épségében megmaradt lapot és kb. hatvan töredezett táblát, amelyen jól olvasható az epigramma. Az epigrammáknak óriási sikere volt a koraközépkori zarándokok körében, akik gondosan lemásolták őket: sok epigramma csak így, a középkori syllogékban maradt fenn.⁴⁵ Antonio Ferrua 1942-ben kiadott kötetében ötvenkilenc damasusi epigrammát gyűjtött össze, emellett számos töredéket és tizennyolc ál-damasusi költeményt a 4., illetve 5. századból.⁴⁶ A pápa epigrammáinak utánzása (*carmina pseudodamasiana*) is a feliratok népszerűségét bizonyítja. A régészeti feltárás, a sírok rendbehozása és a poétikus adózás a mártír emléke előtt nem merítette ki a pápai programot. Egyes sírok körül impozáns építészeti vállalkozásba kezdett: Eusebius pápa és Januarius vértanú sírját diadalívvel és márványoszlopokkal vette körül, Nereus és Achilleus katona-mártírok sírja köré bazilikát építtetett.

Damasus az *ad corpus*-kultusz tekintélyes pártfogója volt, hiszen azért kereste meg a szent sírokat, hogy ott alakítson ki megfelelő kultuszhelyet a zarándokok számára úgy, hogy a sír fölé nemcsak emléktáblát, hanem oltárt is állíttatott.⁴⁷ Törekvéseit egyrészt a tradíció, másfelől a vallási verseny befolyásolta. A következőkben a hagyománytisztelet és a rivalizálás példáit mutatom be azoknál az emlékműveknél és katakombáknál, amelyekről fentebb szó volt.

A Via Appián lévő *basilica Apostolorum*-ban elhelyezett megemlékezés adózás az egyházi hagyománynak. Az apostol emlékmű fölé épített bazilika az egyetlen nem császári bazilika volt Rómában, az egyházi hagyomány itt ezért is különösen erősen hatott. Annak ellenére, hogy az apostolok sírja nem itt volt, Damasus a

⁴³ XI. Piusz pápa 1926-ban a keresztény régészet védőszentjévé avatta Damasus pápát.

⁴⁴ A Damasus által azonosított, de névtelen mártíroknak később neveket adtak: „le pape aurait ainsi été, bien malgré lui, un créateur des saints,” Guyon, J., „L'œuvre de Damase dans le cimetière 'aux deux lauriers' sur la via Labicana,” in *Saecularia damasiana*, Città del Vaticano 1986, 258.

⁴⁵ *Die Einsiedler Inschriftensammlung und der Pilgerführer durch Rom (Codex Einsiedlensis 326)*. Ed. Walser, G., Stuttgart–Wiesbaden 1987.

⁴⁶ Ferrua, Antonio, *Epigrammata damasiana*, Città del Vaticano 1942.

⁴⁷ *Martiri ed Eucaristia nella civiltà cristiana*, ed. Spera, L., Roma 2007.

tradíció által megszentelt helyet nem hagyta ki programjából. 382-ben a római zsinaton törvénybe iktatta, hogy a római egyházat Péter és Pál közösen szentelte az Úr Jézus Krisztusnak, *pariter Romanam ecclesiam Christo Domino consecrarunt*.⁴⁸ Az apostolok ünnepe a damasusi Róma legnagyobb ünnepe volt, amelyre zarándokok ezrei érkeztek. Péter és Pál sírját a keresztény társadalom oly előkelőségei, mint nolai Szent Paulinus, évente felkeresték.⁴⁹

Damasus legismertebb epigrammájában az apostolok asztrális apoteózisát mutatja be, amely a pogány ikreket, Castort és Polluxot felváltó új konstellációt hoz létre. Nem a *concordia apostolorum* témáját aknázza ki, inkább a keleti egyházakkal szemben azt hangsúlyozza, hogy bár keletről jöttek, Péter és Pál vértanúságukkal római polgárjogot nyertek. Ők Róma igazi pártfogói:

*Tudnod kell neked azt, hogy szentek laktak itt egykor,
bárki keresnéd, hol van Péter s Pál neve írva.
Napkelet küldte nekünk, megvalljuk, mind e tanítványt,
vértanúság koronájáért voltak Krisztus követői,
mennyei ölbe siettek, országába a jóknak,
mert minden polgárát Róma magának akarta.
Két új csillagnak Damasus dicshimnusa zengjen!*⁵⁰

A *basilica Apostolorum* melletti Callixtus-katakombában alakították ki a pápák kriptáját. Figyelemre méltó, hogy ez a kiváltságos temetkezés milyen erősen uniformizált, közösségi jellegű. A nekropolisz végeláthatatlan folyosói és egyforma *loculusai* a halál szürke monotoniját sugallták. A bennük kialakított exkluzív temetkezési hely, a pápák temetője is az egyformaságot hirdette. Az egység és egyformaság hangsúlyozása tudatos döntés eredménye volt a római egyház részéről. A püspök és a diakónusok úgy határoztak, hogy a tisztelet jeléül az egyház vezetőit külön zónában temetik el. Ez a temetkezés közösségi és hivatásos jellegű volt, vagyis nem a vezetők esetleg előkelő, arisztokrata családi származására akarták felhívni

⁴⁸ *Decretum Gelasianum* 3, PL XIII: 371.

⁴⁹ Ágoston, *Epistula* XCIV, 1.

⁵⁰ Damasus, *Epigramma* 20. In SS. *Apostolorum Catacumbas*:

*Hic habitasse prius sanctos cognoscere debes,
Nomina quisque Petri pariter Paulique requiris.
Discipulos Oriens misit, quod sponte fatemur,
Sanguinis ob meritum Christumque per astra secuti,
Aetherios petiere sinus et regna piorum.
Roma suos potius meruit defendere cives.
Haec Damasus vestras referat nova sidera laudes.*

a figyelmet, hanem a püspökök kollegialitására.⁵¹ A pápai kripta „demokratikus” sírjainak határozott társadalmi üzenete volt. Zephyrinus az első, akit a Callixtus-katakombában föld fölötti síremlékbe, valószínűleg halotti kápolnába temettek, melyben oltár állt, ahol a halotti lakomát tartották, illetve az eucharisztikus áldozatot mutatták be.⁵² Zephyrinus közvetlen utóda, Callixtus kivételével kilenc pápát – Pontianust (230–235), Antherust (235–236), Fabianust (236–250), Luciust (253–254) Stephanust (254–257), II. Sixtust (257–258), Dionysziust (259–268), Félixet (269–274) és Eutychianust (275–283) közös föld alatti kriptában hantoltak itt el. A pápai kripta a kollegialitás ősi római hagyományát követte, mely az Egyház és a tanítás „egységét és folyamatosságát volt hivatva tanúsítani.”⁵³ A pápák közös sírjának tehát nemcsak társadalmi mondandója, hanem doktrinális üzenete is volt. Az egységet fejezte ki a püspökök sírfeliratainak archaikus lakonizmusa is. A 3. században divatos bőbeszédű epitáfiumokkal ellentétben a pápai sírokra csak az elhunyt nevét vésték. *Numerus procerum*: a vezetők pusztá névsora híven tükrözte a keresztény egyház vezetésében földindulásszerűen bekövetkezett demokratizálódást.⁵⁴ A püspökök számára kialakított közösségi sír jelenthette egyszerűen azt is, hogy az egyházi vezetés mindinkább adományokra szorult, mert az alacsonyabb osztályokból kikerült püspököknek és diakónusoknak már nem volt elég családi vagyonuk tisztas temetkezésre.

Damasus a Callixtus-katakomba pápasírjait restaurálta, márvánnyal és verses feliratokkal díszítette. Pápai elődeinek közös emléket állított, melyben az *ad corpus*-kultusz helyek szakralitását és egyben a *sub divo* temetkezések elutasítását hirdeti, amikor kijelenti: szívesen temetkezett volna ide, ha nem fél megbolygatni a sír szentségét:

*Buzgó szent tömegeknek sírját hogyha keresnéd,
itt fekszik sok szentnek felhalmozva a teste,
lelküknek ragyogását mennyei ország vette magához.
Itt Xystus követői, akiknek nincs, aki árthat,*

⁵¹ Schöllgen, Cf G., *Die Anfänge der Professionalisierung des Klerus und das kirchliche Amt in der Syrischen Didaskalie*, Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 26, Münster 1998.

⁵² Krautheimer, R., „Mensa – coemeterium- martyrium,” *Cahiers archéologiques* 11 (1960): 17–40.

⁵³ „L’Église de Rome, s’affirmant et ayant déjà atteint un certain degré de puissance, a songé à doter ses chefs, dont les sépultures étaient jusque-là dispersées, d’un tombeau digne d’eux, qui manifeste en même temps son unité et sa continuité,” Picard, J.-Ch., „Étude sur l’emplacement des tombes des papes,” *Évêques, saints et cités en Italie et en Gaule*, Rome 1998, 205.

⁵⁴ Mazzarino, S., „La democratizzazione della cultura nel basso impero,” in *XIe Congrès international des sciences historiques*, Rapports II, Antiquité, Göteborg 1960, 35–54.

*itt van az ősöknek sora, őrzik Krisztus ígését,
itt, aki hosszú, békés életet élt, ama jó pap,
itt a szent hitvallók, Hellászból jöttek az Úrhoz,
itt ifjak, fiuk és öregek, mind tisztaszívűek,
és akinek megtartani tetszett szüzi szemérmét.
Azt akartam, Damasus, hogy testem ebbe tegyétek,
de féltém megzavarni a szent hamvak nyugodalmát.⁵⁵*

A 258-ban ebben a temetőben mártírhalált halt II. Sixtus pápának a kriptában külön epigrammát szentelt Damasus, mely ugyancsak az egyház egységét, főpap és hívek elszakíthatatlan közösségét hirdeti:

*Abban a zord korban kard tépte anyáknak a testét,
égi parancsra tanított az, kit e sírba helyeztek,
püspök volt, de a székét porba tiporták.
Vad katonák hajtották durva igába a népet,
majd amikor megtudta a főpap, hogy ki akarja
nyerni a pálmát, önként adta fejét a halálnak,
nem tűrvén, hogy a vadság bántani tudjon akárkit.
Krisztus, az Úr láttatja, az életnek mi a díja,
s pásztora érdemeit, aki mindig védi a nyáját.⁵⁶*

⁵⁵ Epigramma 16: *Hic congesta jacet quaeris si turba piorum,
Corpora sanctorum retinent veneranda sepulcra,
Sublimes animas rapuit sibi regia coeli,
Hic comites Xysti portant qui ex hoste tropaea,
Hic numerus procerum servat qui altaria Christi,
Hic positus longa vixit qui in pace sacerdos;
Hic confessores sancti, quos Graecia misit;
Hic juvenes, puerique, senes, castique nepotes,
Quis mage virgineum placuit retinere pudorem.
Hic fateor Damasus volui mea condere membra,
Sed cineres timui sanctos vexare piorum.*

⁵⁶ Epigramma 17: *Tempore quo gladius secuit pia viscera matris,
hic positus rector caelestia iussa docebat,
Adveniunt subito rapiunt qui forte sedentem:
militibus missis populi tunc colla dedere.
Mox ubi cognovit senior quis tollere vellet
palmam, seq.suumq. caput prior optulit ipse,
impatiens feritas posset ne laedere quemquam.
Ostendit Christus, reddit qui praemia vitae,
pastoris meritum, numerum gregis ipse tuetur.*

Damasus nem a pápai kriptába temetkezett, hanem a 4. századi pápai temetkezések általános modelljét követve családi mauzóleumot alakított ki a Via Ardeatinán, ahol özvegy anyja és szűz nővére nyugodott. A közösségi temetkezések 3. századi divatja után a pápaság visszatért az egyéni temetkezéshez.⁵⁷ Paradox módon annak a pápának a sírját, aki a legtöbbet tette a római mártír- és püspöksírok monumentális kiemeléséért, nem találták meg még.⁵⁸ A sírfeliratot azonban igen, mely Damasus hitvallását foglalja össze:

*Az, ki a tengernek keserű hullámain is járt,
az, ki a földi halandók életét élni tanítja,
ő oldhat fel gyászkötelekedből, a halálból.
Három nap múltán testvérét síri sötétből
Mártának, nővérének felhozta a fénybe.
Holtból élő lesz Damasus: mert én hiszek ebben.*⁵⁹

Damasus tevékenysége Charles Pietri szerint arra irányult, hogy a császári bazilikákra ráüsse az egyház pecsétjét, azaz ezzel nyilvánosan közösségi tulajdonba vegye az itt nyugvó mártírokat.⁶⁰ Damasus a Szent Péter-bazilika számára nem az apostolfejedelemre utaló verset készített, hanem Szent Péter forrását mint életadó vizet dicséri, illetve az itt zubogó források elvezetéséről emlékszik meg, mellyel az itt eltemetett püspökök szent sírjait óvta meg. Ez a vers is a pápa közösségépítő szerepét emeli ki:

*Forrásoktól ölelt hegy volt itt, lágy csobogásuk
testét, csontjait és hamvát öntözte sokaknak.
Nem tűrvén Damasus, hogy a jogszerűen temetettek
nyugtát ismét bús siralomnak nyűge kövesse,
tüstént hozzákezdett művét jól befejezni,*

⁵⁷ Picard, Jean-Charles, „À propos de sépultures papales jusqu'au début du VIIIe siècle.” *Évêques, saints et cités en Italie et en Gaule*. Rome 1998.

⁵⁸ Nestori, Aldo, *La basilica anonima della via Ardeatina*, Città del Vaticano 1990, jelezte, hogy megtalálták Damasus sírját, de 1991-ben egy másik cirkusz alaprajzú bazilikát is feltártak itt: Vincenzo Fiocchi Nicolai, „La nuova basilica circiforme della Via Ardeatina,” *Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia* 68 (1995-6), 69–233.

⁵⁹ Epigramma 12: *Qui gradiens pelagi fluctus compressit amarus,
Vivere qui praestet morientia semina terrae,
Solvere qui potuit Lazaro sua vincula, mortis
Post tenebras, fratrem post tertia lumina solis
Ad superos iterum Mariae donare sorori,
Post cineres Damasum faciet quia surgere credo.*

⁶⁰ Pietri, Charles, *Roma christiana* 2 vols. Rome 1976.

*elhordván tetejét eme hegynyi nagy temetőnek,
nyugtalanul forgatta a földnek lágy, puha mélyét.
Minden megszáradt, ami nyirkos lett a vizektől,
üdvösség adományát ontó kút, mire rálelt.
Ezt Mercurius állította, a hűszivű kispap.⁶¹*

Helena *augusta* mauzóleuma a Via Labicanán Szent Marcellinus és Petrus katakombájában volt. A komplexum ásatója, Jean Guyon szerint Marcellinus és Petrus emléke itt teljesen elenyészett, Gorgonius volt a temető leghíresebb mártírja, amikor Helenát idetemették, és a mártírok kultuszát a hatalmas császári építkezés lendítette fel.⁶² Joseph Alcherms viszont úgy érvel, hogy Helena temetése *ad sanctos* temetkezés volt, és a szentek Marcellinus és Petrus voltak, amire abból következtet, hogy a bazilika a mauzóleum előtt épült Marcellinus és Petrus tiszteletére.⁶³ Damasus pápa oltárasztalt (*mensa*) helyezett a vértanúk sírja elé, köréje pedig két lépcsőt a zarándokok mozgásának megkönnyítésére: az egyik a lemenetelt, a másik a feljötvetelt szolgálta. Az *arcosolium* boltívét virágdíszes mozaikkal ékesítette.⁶⁴ A diadalív fölé helyezett nagyméretű epitáfium folytatja a pápa programját annyiban, hogy ismét egy olyan területre merészkedik, amelyre a császári család jelenléte vetett félelmetes árnyékot. A epigramma a pápa ritka „személyes” verseinek egyike, melyben felidéri gyermekkorát, az utolsó nagy keresztényüldözés idejét, amikor a hóhértől hallotta a mártírok történetét. A vers különlegessége, hogy emléket állít azoknak a keresztény magánpártfogóknak is,⁶⁵ akik kivégzett hitsorsosait eltemették:

⁶¹ Epigramma 3: *Cingebant latices montem, teneroque meatu
corpora multorum cineres atque ossa rigabant.
Non tulit hoc Damasus communi lege sepultos
Post requiem tristes iterum persolvere poenas.
Protinus aggressus magnum superare laborem
Aggeris immensi dejecit culmina montis.
Intima sollicitate scrutatus viscera terrae
Siccavit totum quidquid madefecerat humor,
Invenit fontem, praebet qui dona salutis.
Haec curavit Mercurius levita fidelis.*

⁶² Guyon, J., *La cimetière „aux deux lauriers”, Rome 1987.*

⁶³ Alcherms, J. D., *Cura pro mortuis and cultus martyrum. Commemoration in Rome from the second through the sixth century*, PhD diss. New York University 1989.

⁶⁴ Guyon, J., „L'œuvre de Damase dans le cimetière aux deux lauriers sur la via Labicana,” in *Saecularia damasiana*, Roma 1986, 226–258.

⁶⁵ A kutatók szerint a gyakori, de azonosíthatatlan „Lucilla” és „Lucina” a halál utáni örök világosság (*lux*) és női jótékonyág általános jelképei: „Lucina is a conventional figure who appears in numerous *Acta martyrum*; if all were historical she must have lived a long life of about 300 years spent in devotion to the care of the departed,” Chadwick, Henry, „St. Peter

*Sírotokat, Marcellinus s Péter, nekem egykor
kisgyermek Damasusnak, a gyilkos volt, ki mutatta,
örjögő hóhértól kapta meg ezt a parancsot:
tüskebokor közepén akkor nyakatok lenyiszálja,
hogy soha senki ne ismerhesse a sírotokat meg.
Sírotokat gyors kézzel ástátok magatoknak,
mely elrejtve marad később barlangnak a mélyén.
Majd megerősítvén hitetekkel a drága Lucillát,
úgy tetszett, hogy testeteket eme sírba helyezze.⁶⁶*

A Szent Ágnes-katakombában temették el a temetőnek nevet adó szentet, aki tizenkét éves korában szenvedett vértanúhalált. Szülei saját birtokukon (*in praediolo suo, non longe ad Urbe, in via quae dicitur Nomentana*) hantolták el, ahol már más sírok is voltak. A sírja egyszerű feliratot helyeztek: *Agne sanctissima*. Lehet, hogy az Ágnes név a kislány kereszteléskor kapott neve volt (*agnomen baptismale*), de az is lehet, hogy még meg sem kereszteltek: Ambrus Ágnesről írt himnuszában azt mondja, hogy a vér volt keresztelővíze, *pio sacrata sanguine*. A temető „vonzerejét” az ifjú hajadon mártír sírja nagyban megnövelte, úgyhogy rövid idő alatt három emelet mély katakombarendszer alakult itt ki. Konstantin egy cirkuszalaprajzú bazilikát építtetett a mártír sírja fölé, mellé pedig keresztelőkápolnát. A konstantini templom, melynek romjai a mai bazilika mellett láthatóak, fedett temető lehetett, melynek padozata alá, a mártír sírja elé temették sorban a halottakat. A bazilika átriumától délre építették fel a 350-es években Konstantin lánya, Constantina mauzóleumát.

and St. Paul in Rome: The Problem of the Memoria Apostolorum ad Catacumbas”, *art. cit:* 40. „Un simbolo della pieta femminile cristiana,” Ferrua, Antonio, „Iuxta coemeterium Callisti”, in *Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia*, Rendiconti 20 (1933-34): 110. Valamennyi előforduló Lucinát felsorolja Shepherd, M. H., „The Liturgical Reform of Damasus I,” *Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten*. Vol. II. Ed. Granfield, P. –Jungmann, J. A., Münster 1970, 861–863.

⁶⁶ *Marcelline tuos, pariter Petre, nosce triumphos.
Percussor retulit Damaso mihi cum puer essem,
Haec tibi carnificem rabidum mandata dedisse,
Sentibus in mediis vestra ut tunc colla secaret,
Nec tumulum vestrum quisquam cognoscere posset;
Vos alacres vestris manibus mundasse sepulcra,
Candidulo occulte postquam jacuistis in antro,
Hic placuisse magis sanctissima condere membra.
Postea commonitam vestra pietate Lucillam,
Hic placuisse magis sanctissima condere membra.*

Ágnes bazilikájának a 360-as években politikai jelentősége volt. Damasus ellenfelei, az Ursinus-pártiak itt gyülekeztek és virrasztottak éjjelente: Damasus hívei több véres támadást intéztek ellenük.⁶⁷ A katakombaterület a császári család birtoka volt: amikor a II. Constantius császár által száműzött Liberius pápa visszatérhetett Rómába, nem foglalhatta el azonnal püspöki székét, hiszen abban már egy másik, a császár által kijelölt püspök, Félix ült. A császár először a két püspök együttes kormányzását javasolta a római népnek, amelyet az gúnyosan elutasított, majd rögtönzött „zsinat” összehívásával oldotta meg a helyzetet, miközben Liberius hónapokig a Szent Ágnes-bazilika melletti császári villában vendégeskedett:

„Szent Ágnes temetőjében élt Constantius nővérével, remélve, hogy Constantina közbenjárására visszatérhet a városba. De Constantina *augusta*, aki hűséges volt Jézus Krisztus urunkhoz, visszautasította, hogy közbenjárjon bátyjánál, Constantius császárnál, mert rájött, Liberius miben mesterkedik. Ekkor Constantius Ursaciusszal és Valensszel együtt összehívta az ariánus trágyadombról az embereket, mintha zsinatot tartottak volna, és visszahívták Liberius Szent Ágnes temetőjéből.”⁶⁸

Liberius a közvetlen császári ellenőrzés alatt lévő területen keresett menedéket. Constantina udvara biztosította a császári *praesentia* folyamatosságát Rómában. Liberius a császári hercegnő pártfogása alá helyezte magát, akit a *Liber pontificalis* katolikusnak állít be, más források viszont ariánusnak mondják.

Damasus epigrammája arra kéri Ágnest, hogy az ő imáját hallgassa meg:

*Úgy hírlík, szent apja és anyja nemrég így beszéltek,
Ágnes, amikor gyászos kürt jajdala harsant,
Hű dajkája ölet hirtelen elhagyta,
zsarnoki dühnek, szitkoknak mert ellene állni,
és amikor testét lánggal perzselni akarták,
óriás félelmet győzött le e csöppnyi erővel.
Bár ruha nélkül volt, haja lett takarója azért, hogy*

⁶⁷ *Quae gesta sunt inter Liberium et Felicem episcopos Libellus precum*, in *Collectio Avellana*, ed. Günther, O., CSEL 35, I, Wien 1895, 1–5: „Akkor Ursinus püspök, ez a szent és bűn nélküli való ember, hívei javát tartva szem előtt, átadta magát a gonosztevőknek és november 16-án a császár parancsára önként száműzetésbe vonult. Az Istenfélő nép azonban, amelyet már megviselt az üldözés, nem félt a császártól, sem a praefectustól, de még magától a bűnös és gyilkos Damasustól sem, és papjai nélkül is összegyűlt a mártírok temetőiben. Amikor nagyszámú hívő sereglett össze Szent Ágnes sírjánál, Damasus és kreatúrái rájuk rontottak és vad dühükben sokat megöltek.”

⁶⁸ *Liber pontificalis* 37.

Isten szentélyét haldokló arca ne lássa.

*Azt kérem, szent tisztességnek, erénynek példaadója,
hogy pártold Damasus kérését, vértanu lányka.⁶⁹*

Damasus mintha még a szülőktől hallotta volna a kislány történetét: ez azt jelenti, hogy Ágnes a diocletianusi üldözés idején áldozta fel önmagát Krisztusért. A pápa Ágnes elogiuma mellett Péter és Marcellinus vértanúkhöz írt epigrammájában említi, hogy gyermekként ő maga is átélte az utolsó nagy keresztényüldözést, és egyes vértanúk történetét magától a hóhértől hallotta. Damasus epigrammái az irodalomtudósok és történészek szerint a korai szájhagyományt örökítik meg, ugyanakkor azt is mutatják, hogy már a IV. század közepén létezett a „szűz mártír” tipológiája, melyben a vértanúaktákból, a passiókból és az apokrifákból kölcsözőtt elemek a klasszikus irodalmi emlékekkel (Ifigénia, Polüxéna feláldozása) keveredtek. Az éretlenség és érettség, gyöngeség és erő ellentéte, a fiatalság hősiessége, a bájos szemérem jellemezték e típust. A pápa Ágnes emlékét idézvén a kislány tisztaságát és szűzies szemérmét hangsúlyozza, amint hajával eltakarja meztelen testét, „Isten szentélyét” a báméskodók szeme elől. Damasus szerint Ágnes tűzhalált halt (*vivicomburium*), Ambrus, Prudentius és Nagy Szent Gergely⁷⁰ kard általi halálról (*decapitatio, iugulatio*) tud. Mivel Ágnes koponya- és testereklyéi megmaradtak, a máglyahalál valószínűtlennek látszik. Lehetséges, hogy a tűz, melyről Damasus szól, a pogány istenek szobra előtt égő áldozati tűz volt, amelyről Ambrus is szól: Ágnes hite és vére eloltja a pogány áldozati tüzet: *ut profluo cruore restinguam focos*. Ágnes az egyetlen női szent, akiről Damasus megemlékezik. Az epigramma végén szívhezszóló könyörgéssel fohászkodik Ágneshez, hogy hallgassa meg kérését.

A Via Tiburtinán saját birtokán, *in agro Verano* temette el Lőrinc fődiakónust egy római özvegyasszony, Cyriaca. Damasus epigrammája nélkülözi a későbbi legendás elemeket Lőrinc történetében. Nem említi a diakónus szívszorító búcsúját II. Sixtus pápától, és azt sem, hogyan űzött csúfot az üldözőkből Lőrinc, amikor azt parancsolták neki, hozza elő az egyház kincseit, mire a diakónus összehívta a római

⁶⁹ Epigramma 37: *Fama refert sanctos dudum retulisse parentes*

*Agnem cum lugubres cantus tuba concrepuisset,
Nutricis gremium subito liquisse puellam;
Sponte trucidasse minas, rabiemque tyranni:
Urere cum flammis voluisset nobile corpus,
Viribus immensum parvis superasse timorem,
Nudaque perfusus crines, et membra dedisse,
Ne Domini templum facies peritura videret.
O veneranda mihi, sanctum decus alma pudoris,
Ut Damasi precibus faveas precor, incluta Virgo.*

⁷⁰ „Tormenta despexit, praemia calcavit(..) quid inter haec nos barbati et debiles dicimus, qui ire ad regna coelestia puellas per ferrum videmus,” Gergely, *XI. Homilia, PL LXXVI*:116.

egyház által támogatott szegényeket és rámutatva a körülötte tolongó koldusokra, így szólt: *Hi sunt thesauri ecclesiae*, „Íme, az egyház kincsei.” Arról sem tud, hogy Lőrincet vasrostélyon égették meg, ahol nemcsak hitéről, hanem humorérzékéről is tanúbizonyságot tett, mert egy idő után így szólt a hóhérhoz: *Assum est, versa et manduca*, „Átsült, fordíts meg és edd meg.” Mindez azt mutatja, hogy a diakónus legendája a 4. századi Rómában kiforratlan volt. Damasus általánosságban szól a kínzóeszközökről, a hangsúlyt a mártír hitére helyezi:

*Ostort, hóhért, lángot, kőpadot és a vasbéklyót
Lőrincnek a hite tudta legyőzni csupán.
Oltárát Damasus megtöltvén dús adománnyal,
most mártíri erényt szemlélvén könyörög.*⁷¹

Lőrinc kultuszát Rómában háttérbe szorította Hippolytusé, akinek sírja ugyanezen az úton, a via Tiburtina baloldalán feküdt. Azt, hogy ki is volt valójában Hippolytus – 3. századi ellenpápa, novatiánus szakadár, tudós entellektüel, a Húsvétszámítás egyik atyja – már a 4. században sem nagyon tudták.⁷² Hippolytus (170–236) római presbiter a görög Irenaeus, a későbbi lyoni püspök tanítványa lehetett.⁷³ Órigenész 212-ben Rómában járva meghallgatta egyik szentbeszédét. Hippolytus kikelt az eretnokségek ellen, amelyek egyoldalúan hangsúlyozták Isten egységét. A monarchiánusok (más néven modalisták) azt vallották, hogy az Atya és a Fiú egy és ugyanazon Isteni Lényeg különböző megnyilvánulási módjai, míg Hippolytus nem engedett abból, hogy a Fiú (*Logos*) és az Atya két teljesen különböző lény, és a Fiú alá van rendelve az Atyának. Mivel Zephyrinus papa habozott a modalistákat eretneknek nyilvánítani, a római egyház többsége elfordult Hippolytustól. Hippolytus elítélte a pápát és maliciózan úgy állította be, mint aki az uborkafára felkapaszkodott főinrikus, Callixtus diakónus befolyása alá került.⁷⁴ Amikor Callixtust pápává választották (217–218), Hippolytus szakított a római egyházzal, követői pedig őt kiáltották ki pápává. Hippolytus a saját közösségét nevezte „katolikus egyháznak,” ellenfele híveit pedig megvetően „Callixtus iskolájának” hívta. 217–235 között mint ellenpápa élt Rómában, ekkor írta *Philosophoumena* című művét, melyben valamennyi ismert eretnokséget megcáfolt, ezért a könyvet

⁷¹ Epigramma 33: *Verbera, carnifices, flamma, tormenta, catenas
Vincere Laurenti sola fides potuit.
Haec Damasus cumulat supplex altaria donis,
Martyris egregium suspiciens meritum.*

⁷² A. Brent, *Hippolytus and the Roman Church in the Third Century. Communities in Tension before the Emergence of the Monarch-bishop*, Leiden, 1995.

⁷³ Somos R., *Az alexandriai teológia*, Budapest, 2001, 106-107.

⁷⁴ Hippolytus, *Philosophoumena* IX, 11-12.

Refutatio omnium haeresium-nak is nevezik. A Konstantin előtti latin egyház legnagyobb teológusa emellett számos exegetikai művet írt Dániel könyvéről, az Énekek Énekéről, az Antikrisztusról. 235 táján a maximinusi üldöztetés alatt Pontianus pápával együtt Szardínia szigetére száműzték az ólombányákba, ahol kibékültek, majd meghaltak. Mindkettejük maradványait visszaszállították Rómába, ugyanaznap, augusztus idusán temették el őket: Pontianust a Callixtus-katakomba pápai kriptájába, Hippolyust a via Tiburtinán.

Hippolytus sírja köré háromhajós, felülről világított földalatti bazilika épült, a sírkamrát festmények díszítették.⁷⁵ Damasus a katolikus orthodoxia céljára használta fel Hippolytus megtérésének történetét:

*Zsarnoki szó idején, azt mondják Hippolytusról,
papként is Novatus szakadását őrzi szívében.
Abban a zord korban kard tépte anyánknak a testét,
Krisztusnak felajánlkozván és égi hazába sietvén,
azt kérdezte a nép, mi lehetne az útja e vágynak.
Katolikus légy, ezt mondotta nekik ez a jó pap,
így lett méltóvá hitvallónkként szent vértanu névre.
Hallván erről szól Damasus, de a Krisztus a bíró⁷⁶.*

Ez a vers világos üzenet volt a szakadár novatiánusok felé, akik a szent sírnál tartották összejöveteleiket. A Damasus megválasztása körüli harcok az ellenzéki mozgalmak erejét bizonyították, ezért a pápa legfőbb feladatának a béke és az egység megteremtését tekintette. Epigrammáinak aktuálpolitikai üzenete talán sehol sem olyan nyilvánvaló, mint éppen Hippolytus sírjánál, ahol felidézi, hogy a szakadár pápa megtért a katolikus egyházba, így lett méltó a vértanu névre és arra, hogy a katolikus egyház megünnepelje emlékét. Hippolytus népszerűsége a 4. század közepén felülmúlta Lőrincét. Sírjához tömegek zarándokoltak: Prudentius a megtért mártír augusztus idusán ünnepelt emlékéhez köti Róma legnagyobb keresztény fiestáját, amelyre lelkesen áramlottak a patríciusok és plebejusok tömegei nemcsak

⁷⁵ Bertonière, G., *The Cult Center of the Martyr Hippolytus on the Via Tiburtina*, BAR International Series 260, Oxford, University Press 1985.

⁷⁶ *Hippolytus fertur premerent cum iussa tyranni
presbyter in scisma semper manisse Novati.
Tempore quo gladius secuit pia viscera matris,
devotus Christo peteret cum regna piorum,
Quaesisset populus ubinam procedere posset,
Catholicam dixisse fidem sequerentur ut omnes
Sic noster meruit confessus martyr ut esset
Haec audita refert Damasus probat omnia Christus.*

a Városból, hanem Campaniából, Etruriából, sőt Toscanából is.⁷⁷ A Hippolytus napján tartott örömteli népünnepély zavarba ejtette Hippolyte Delehaye-t, aki azt gondolta, hogy Prudentius összekeverte a két mártír egymás után következő ünnepét.⁷⁸ Mégsem tévedésről lehet itt szó. A 4. századi római egyháznak Hippolytus fontosabb példa volt, mint Lőrinc. Hippolytus krisztológiai álláspontja a római egyház orthodox teológiai véleményét bizonyította az ariánus konfliktus korában, az eretnekségekkel szembeni fellépése jelentős tanulással szolgált, megtérése a katolikus Egyházba követendő példa volt.⁷⁹ Damasus és Ursinus küzdelme ráadásul kísértetiesen emlékeztetett Callixtus és Hippolytus viszályára: Damasust is a többség választotta meg, ő is egy nyitottabb egyház híve volt, és ő is a temetők patronálásáról volt híres. Damasus pápa Lőrinc és Hippolytus sírjára helyezett epigrammáinak stratégiai jelentősége volt, mert nem messze innen feküdt maga a szkizmatikus Novatianus. Nyughelyét hívei feliratokkal ékesítették. A 4. században a novatiánus egyház diakónusa, Gaudentius fejezte ki ily módon tiszteletét az egyházalapító előtt:

NOVATIANO BEATISSIMO MARTYRI GAVDENTIVS DIAC[ONVS]

Lőrinc és Hippolytus kultusza a szakadár novatiánusok ellen irányult, és őket akarta jobb belátásra bírni, arra biztatván őket, hogy hagyjanak fel különállásukkal és csatlakozzanak Damasus „nagyegyházához.”⁸⁰ Hippolytus földalatti bazilikáját a 6. században Leo presbiter újjította fel, aki arról sem feledkezett meg, hogy egy Damasus epigrammáit utánzó költeményt illesszen a falra:

*Istenben vigadozva a szent nép zengi, hogy épül
végre a fal s újul Hippolytusnak a ház.
Díszeiről Damasus gondoskodik, hogy gyarapodjék,
ő az apostoli szék papjának született.*

⁷⁷ Prudentius, *Peristephanon* 11.

⁷⁸ *Les origines du culte des martyrs*, 269: „S’il fallait prendre à la lettre les descriptions de Prudence, la fête de S. Hippolyte à Rome, le jour des ides d’août, aurait à peine cédé en solennité à celle des apôtres. On ne trouve pas de trace d’ailleurs de cette extraordinaire popularité de S. Hippolyte, et l’on se demande s’il n’y a pas quelque confusion dans l’esprit du poète, avec la fête de S. Laurent, qui se célébraît trois jours auparavant, et presque au même endroit.”

⁷⁹ Roberts, M., *Poetry and the Cult of the Martyrs. The Liber Peristephanon of Prudentius*, Ann Arbor 1993, 152.

⁸⁰ Giordani, R., „Novatiano beatissimo martyri Gaudentius diaconus fecit: Contributo all’identificazione del martire Novaziano della catacomba anonima sulla Via Tiburtina,” *Rivista di archeologia cristiana* 68 (1992): 250–251.

Így lett a béke jeles [...]
örizvén a díszét mindörök[...]
Mindezen új dolgot amit látsz, díszíti Leo pap.⁸¹

Az 'ál-damasusi' versek már a pápa epitáfiumainak népszerűségét bizonyítják. A Damasus által „beindított” római mártírkultusz óriási hatással volt a kortársakra. A versekkel díszített mártírsírok népszerű zarándokhelyek lettek, ahol a bűnösök bocsánatot nyertek. A vértanúk Róma és a keresztény közösség hatalmas pártfogóivá váltak. Az Örök Város Damasus pontifikátusa alatt „változtatott címet”:⁸² a *suburbium* lett a város központja a vértanúk ünnepein. Damasus programja elsősorban azért vonzotta inkább a zarándokokat, mint a császári építkezések, mert átfogóbb volt: a pápa Róma hatvan katakombájában helyezett el emléktáblákat a mártíroknak, szemben a négy konstantini bazilikával. Még fontosabb volt azonban, hogy a szent sírok pápai megjelölése egyúttal a szent hely autenticitásáról és a benne nyugvó vértanú ortodoxiájáról biztosította a zarándokokat:

1
sancte, tuos Damasus volui monstrare triumphos.

8
Credite per Damasum, possit quid gloria Christi.

20
Haec Damasus vestras referat nova sidera laudes.

21
Expressit Damasus meritum: venerare sepulcrum.

25
Felicissimo et Agapeto sanctis martyribus Damasus episcopus fecit

⁸¹ *Laeta Deo plebs sancta canat quod moenia crescunt*
Et renovata domus martyrís Ippoliti
Ornamenta operis surgunt auctore Damaso
Natus qui antistes sedis apostolicae
Inclita pacificis facta est
Servatura decus perpetu
Haec omnia nova quaeque vidis Leo presbyter hornat.

⁸² Hieronymus, *Contra Vigilantium* 8; 12: *Movetur urbs sedibus suis.*

33

*Haec Damasus cumulat supplex altaria donis,
martyris egregii suspiciens meritum.*

35

Haec audita refert Damasus, probat omnia XPS.

37

ut Damasi precibus faveas, precor, inclycta martyr.

39

His Damasus supplex voluit sua reddere vota

40

*Haec breviter Damasus voluit comperta referre
Marcelli ut populus meritum cognoscere posset*

44

*quem Damasus rector longo post tempore plebis
ornavit supplex, cultu meliore decorans*

48

ut Damasi precibus faevas, precor, inclyte martyr.

59

versibus hic Damasus supplex tibi vota rependo

Mivel a későantik Rómának nem egy, hanem egy tucat püspöke volt – donatista, novatiánus, ariánus, melitiánus –, akik kiélezett versenyt folytattak egyházuk ortodox elismertetéséért, a mártírsírok püspöki garantálásának komoly jelentősége volt.⁸³ Minden egyház saját mártírjait tisztelte. Miután Theodosius császár 380-ban Damasus pápa vallását ismerte el a Római Birodalom államvallásának,⁸⁴ a damasusi feliratok a katakombákban legitimálták a szent helyeket, és az igaz hit garanciái lettek. Ezért tartották a feliratokat akkora becsben Damasus utódai és a zarándokok egyaránt.⁸⁵

⁸³ Sággy, M., „Scinditur in partes populus: Pope Damasus and the Martyrs of Rome,” *Early Medieval Europe* 9, 2000/ 3: 273–287.

⁸⁴ *Codex Theodosianus* XVI. 1.2.

⁸⁵ *Notitia ecclesiarum urbis Romae*, in *Codice topografico della Città di Roma*, ed. Valentini R., – Zucchetti, G., Roma 1942.

Damasus programja Paulinusra hatott közvetlenül.⁸⁶ A vállalkozókedvű költő 395-től a pápai építkezéseket utánozva építette ki Szent Félix új zarándokközpontját Nolában: Damasus hatása leginkább a nolai kultusz „mediatizálásában” érhető tetten. A római mártírok ünnepeiről a hispániai Prudentiustól hallunk elsőként. 400-ban, amikor Prudentius Rómába érkezett, a damasusi szentkultusz virágkorát élte. Prudentius *Mártírok koszorúja (Peristephanon)* című versfüzérében énekelte meg a római szent helyeket és az ide áramló zarándoktömegeket.⁸⁷A szentkultusz demokratizmusát és a helyi védőszentekbe vetett bizalmat jelzi, hogy Prudentius egy lapon említi a nagy római apostolszentekkel szülőföldje, Calagurris kevésbé ismert mártírjait, Emeteriust és Chelidoniust, és a karthágói Cyprianus mellé illeszti a meridai Euláliát és Saragossa tizennyolc vértanúját. A klasszikus költői hagyományokat keresztény tartalommal ötvöző három költő – Damasus, Paulinus és Prudentius – korban egymásra következő műveiben ugyanakkor a szentkultusz egyéni felfogását és változását is megfigyelhetjük: Damasus pápa közösségi költészete az Egyház egységét akarja megteremteni a szakadárokkal szemben; az arisztokrata Paulinus magándevóciójában egészen kisajátítja védőszentjét azáltal, hogy önmagát teljesen Félix hatalmába ajánlja; Prudentius a hispano-római keresztény patriotizmust fejezi ki verseiben, amelyekben tér és idő szakralizálása a pogányokkal való tüntető szembenállást fejezi ki. Mindhármuknál közös a hit, hogy a szent hatalmas közbenjáró Istennél.

Ezt a hitet – a Damasus által kialakított keresztény alapításmítoszt és a szentkultusz funkcionális hatékonyságát – 410-ben Róma barbár feldúlása és felégetése alapján rendítette meg. Nem az volt a baj, hogy a pogányok megint a régi nótát húzták: Róma azért pusztult el, mert elpártolt ősi isteneitől. Az igazi megrázkódtatást az okozta, hogy a keresztények hite megrendült. A tragikus esemény keltette pánikhangulat, riadt tanácstalanság és reményvesztettség megannyi csalhatatlan jele volt annak, hogy milyen törékeny a keresztény birodalom működőképességébe, a *tempora christiana* hatékonyságába vetett bizalom. Ágostonnak nem a „pogányok ellen” kellett megírnia az *Isten városának* történetfilozófiai fejtegetéseit: ezt azok a kétségbeesett keresztények várták el tőle, akik afrikai birtokaikra menekültek Róma, a Világ fővárosa lángjaiból. Hát a mennyei patrónusok, Péter és Pál mégsem védik meg Rómát?

„Rómában nyugszik Péter teste, Rómában nyugszik Pál teste – mondják az emberek –, Rómában nyugszik Szent Lőrinc teste és más szentnek és vértanúnak a teste is. Róma mégis szerencsétlen! Feldúlják, pusztítják, fosztogatják Rómát! Annyiféle-

⁸⁶ Trout, Dennis E., *Paulinus of Nola. Life, Letters and Poems*, Berkeley 1999, 43.

⁸⁷ Prudentius, *Carmina*, ed. Bergman, J., CSEL LXI, Wien 1926; *Œuvres*, ed. Lavarenne, M., IV vols, Paris 1955–1963.

képpen pusztít a halál, éhséggel, pestissel, karddal. Hol vannak az apostolok emléktemplomai? Ehhez mit szólsz? Íme, mondom: Ennyi baj éri Rómát! Hol marad az apostolok közbenjárása? Ott vannak, csak benned nincsenek.”

Ez a szentbeszéd kivételes közvetlenséggel érzékelteti a Róma pusztulása által keltett nyugtalanságot. Ágoston helyesen figyelmezteti a hitükben megingott keresztényeket, hogy az apostolok sírjai nem csodatévő talizmánok, amelyek minden bajtól megvédenek. Nem a földi javak megtartását garantálják, hanem az égi jót készítik elő:

„Legalább annyihoz tartsd magad, hogy ne káromkodj, ne morogj! (...) Úgy kellene lenni talán, hogy az apostolok emléktemploma, amely által az ég készül számodra, az esztelenkedők földi színházaként szolgáljon neked? Az meg főként igaz: azért is halt meg Péter, azért temették el Rómában, nehogy leomoljanak a színház kövei? A nevetlen gyermekek kezéből kiüti Isten játékszereiket. Testvérek, takarékoskodjunk a bűnökkel és a zúgolódással! Ne Istenre, magunkra haragudjunk!”⁸⁸

Ágoston szavaiból az is kiderül, hogy a keresztény 'szent helyek' kialakítása korántsem volt 'sima ügy.' A keresztény hit spirituális értelmezői, amilyen Ágoston is volt, nem szenvedhették a szent „röghözkötését,” egyes földrajzi helyek kitüntetett 'lelkiségi' pozícióját. Ágoston szerint a szentnek nem a sír fölött, hanem az emberi szívben kell templomot emelni. Ez az álláspont azonban már nem tudott érvényesülni: a 'szent hely' nemcsak bevett, hanem igen népszerű fogalom lett a kereszténységben. Damasus pápa maradandót alkotott: az ókeresztények által még „nagy paráznának” tartott Róma a kereszténység szent városa lett, ahová a IV. századtól megszakítás nélkül özönlöttek zarándokok milliói, hogy felkeressék az apostolok és vértanúk sírjait.

⁸⁸ Ágoston, *Sermo CCXCVI*, ford. Bábel Balázs, in *Az egyházatyák beszédei az apostolok és vértanúk ünnepeire*, szerk. Vanyó L., Budapest, 1996, 55, 61. Cf. *De civitate Dei*, VIII. 27–49.

ZARÁNDOKLAT INDIÁBAN – A SAIVA PURÁNÁK ALAPJÁN

PAP ÁGNES

Indiában a zarándoklat a Gupta kortól (4–6. század) kezdve vált szokássá, és összefüggött a hindu templomok mint kultuszközpontok elterjedésével, melyek nagyobb tömegeket vonzottak. Tömeges méretei ellenére ugyanakkor az egyén döntésén alapult, hogy milyen célból, mikor és mely szent helyre tett zarándoklatot. A zarándoklat az epikus-puránikus korszak új típusú áldozati formái közé tartozott a templomi istentisztelettel, a déva-púdzsával, és a mahádánával (ajándék adással) együtt. Az üdvözülés-keresés egyik bráhmanikus alternatíváját jelentette a heterodoxiak (buddhizmus, dzsainizmus) és a hindu szekták által propagált aszkézissel szemben. Bárki által követhető rituálé volt, amit a puránák is hangoztattak, amikor kasztra vagy nemre való tekintet nélkül hirdették a zarándoklattal szerezhető érdemeket. A puránákat mint szent szövegeket – ellentétben a Védákkal – a nők és a súdrák is hallgathatták, így a zarándoklattal kapcsolatos puránikus álláspont is ezt a tendenciát követte. A Kúrma-purána pl. az emberek által szentnek tartott dolgok között felsorolja a meditációt, a jógát, a Védák tanulmányozását, a vezeklést, az ajándék adást, az ahimszát (nem-ártást), a brahmacsarját (önmegtartoztatást) és a zarándoklatot is, és mind közül az utóbbit tartja a legkiválóbbnak (KP I. 31. 8-11.). A Kali-korban, a puránák sötét jelenkorában különösen hasznosnak és üdvözítőnek tartották a Gangeszhez való zarándoklatot, mert ez volt a legjobb ellenszer a Kali-juga szörnyűségeire (KP I. 37. 38.).

A városok tirthákként, szent helyekként való tiszteletével egyrészt azok hanyatlását kívánták megállítani a bráhmanák, másrészt kísérletet tettek arra, hogy az ajándék-kicserélődés hagyományát újból megerősítsék¹, és a rituálékban betöltött jelentős szerepük révén korábbi pozíciójukat is visszanyerjék. A szent zarándokhelyeket a tirtha vagy ksétra szóval jelölik, az istennő szent helyeinek megnevezésére pedig a sákta-pítha elnevezést használják. A tirtha szó számos jelentéssel bír. Elsődleges jelentése 'átkelőhely', 'gázló', ezért folyók vagy tavak mellett található, de mindenképpen víz közelében, így a természetes vizek hiányában a rituális medencékkel, mesterséges tavakkal vagy kutakkal helyettesíthették azokat. Az ilyen

¹ Nandi, R. N., 1986. p. 48.

helyek azért váltak zarándokhelyekké, mert a rituáléban az emberek a bűneiktől kívántak megszabadulni, megtisztulni, és a purifikációhoz elsősorban vízre² volt szükség. A tirtha átvitt értelemben olyan átkelőhelyet jelölt, ami a szent és a profán világok között biztosította az átjárás lehetőségét, a két világ közötti kommunikációt. Idővel a tirtha fogalma jelentősen bővült, és nemcsak tárgyakhoz, hanem szent emberekhez is hozzákapcsolódott. A tirtha a karizmatikus személyekben manifesztálódott, „intézményesült”, akiknek gyakori jelzője volt pl. a ’kripászindhu’, ’az irgalom óceánja’, vagy a ’Bhagaván’ ’Ūr’, és sokan tettek zarándoklatot a szentek barlangjához is. A védikus korban, és a dharmasásztrák, illetve a dharmasútrák korában a tirtha a kéz, a tenyér vonalait is jelentette, amit az isteneknek szenteltek. Tirthának nevezték az istenség lábvizét is, vagyis az istenszobor fürdetésére használt vizet (csaranámrita), amit a papok szétosztottak a hívők között, akik ittak ebből a vízből.³ Hasonlóképpen azt az ételt is szentnek tartották, amit egy szent ember érintett a szájával, míg más, közönséges emberek esetében az ilyen étel szennyezetté vált.⁴

A tirtha szó mellett a ksétra szóval is jelölhették a zarándokhelyeket, mely elsősorban a hely aktívan ható szent erejére utalt (pl. szent személyek által lakott helyekre), ezért ezeket a ’mókša’-ra, a megszabadulásra legalkalmasabb helyeknek tartották.

A zarándoklat nem jelentette mindig a zarándokhelyek fizikai valóságukban való felkeresését, mert erre az askéták pusztán az elméjükben is képesek voltak, ezt jelölte a mánasza-tirtha elnevezés. A puránák emellett a zarándoklattal egyenértékűnek tartották azt is, ha valaki csak olvasta, vagy hallotta a tirthák szentségét elbeszélő legendákat, a máhátmjákat. A máhátmják a tirthák dicsőségét, szentségét, mitológiai hátterét megalapozó művek voltak, és általában a puránák részeként maradtak fenn, de gyakran előfordult, hogy csak a címük utalt egy bizonyos puránához való kapcsolatukra, valójában mégsem kerültek be a purána végleges szövegébe. A Káravana-máhátmjája pl. a címében a Váju-puránához tartozónak mondja magát, de a Váju-purána fennmaradt szövegeiben a máhátmjája szövege nem szerepel. A máhátmják mellett a szthala-puránák is olyan szövegek voltak, amelyek a szent helyek mitológiai és ritualisztikus fontosságát emelték ki.

A zarándoklat legelső említésével kapcsolatban megoszlik a kutatók álláspontja. A szent folyók tisztelete már a Védákban is megtalálható, a Rigvéda megemlíti a hét szent folyó, a Gangá, a Jamuná (Dzsamná), a Gódávari, a Szaraszvatí, a Narmadá, a Szindhu (Indus) és a Kávéri tiszteletét (RV 10. 75. 5-6.). Ezzel kapcsolatban Bhardvaj és Lochtefeld megjegyezték, hogy a Gangát gyakran tartották

² A pásupaták a víz helyett a szent hamut használták a purifikációra, és ez a szekta megkülönböztető vonásának számított.

³ Mittal, S. – Thursby, G. (eds.), 2007. p. 486.

⁴ Bharati. A., 1970. p. 93.

a szent folyó szimbólumának, a par excellence szent folyónak, olyannyira, hogy időnként más régiók folyóit, pl. a Gódávarít és a Kávérít is Gangának nevezték.⁵ R. N. Mehta a Káravana-máhátmjával kapcsolatban figyelt meg hasonlót, amikor megállapította, hogy a máhátmjá szövege nincs teljes összhangban a topográfiai és régészeti adatokkal, mert olyan folyókat említ, a Gangeszt és a Dirghikát, amelyek nem találhatók ebben a térségben. Itt is nyilván az motiválhatta a máhátmjá szerzőjét, hogy a szent hely, a tirtha érdemét növelje azáltal, hogy kapcsolatba hozza a Gangessel.⁶ Ugyancsak hasonló elven alapult az a szokás, hogy az új tirthákat a régiók után nevezték el, pl. a Kási, vagy a Prajága⁷ nevet mint prefixumot toldották az új tirtha nevéhez.⁸ D. Dayalan a pásupaták új szent helyeinek elnevezésével kapcsolatban is kimutatta ezt a szokást. Azokon a helyeken, amelyek később lettek a Lakulisa-pásupata irányzat központjai, a helynevekhez gyakran hozzátoldották a 'káróna' szót, a Káravana/Káróhana név alapján, amely Siva Lakulísaként való megtestesülésének helyszíne volt. Így lett Nágapattinamból Nágaik-kárónam, vagy Kumbhakónamból Kudandaik-kárónam.⁹ Az eredeti tirthával való lehetséges összefüggésük alapozta meg az új helyek szentségét.

A folyók szentsége tehát már a Védákban kimutatható volt, és ennek alapján Bhardvaj¹⁰a Védákat tekintette a legkorábbi forrásoknak a zarándoklatra vonatkozóan. Amint azt a zarándokhelyekről írt könyvében is megjegyezte – Bharati álláspontját vitatva –, a zarándoklat koncepciója nyomon követhető egyrészt az utazással szerezhető érdemek kiemelésében, másrészt a folyók szentségének hangsúlyozásában, ami a védikus kortól kezdve folyamatosan jelen volt India vallástörténetében, és a hinduizmusban teljesedett ki, számos további tartalommal bővülve.¹¹ R. N. Nandi¹² a 3. századból származó Visnuszmriti-t tartja az első olyan műnek, ami a tirthajátrával (zarándoklattal) foglalkozik. Vijay Nath megállapítása szerint a dharmaszútrák és a dharmaszásztrák is foglalkoznak a zarándoklattal, de csak kezdeti formában.¹³ A Mahábhárata Vanaparvan-ja számos tirtháról tesz említést, melyek folyóknál, szent hegyekben, erdőkben, szent emberek kunyhójánál találhatóak. A felsorolás a Puskar-tónál lévő tirthával kezdődik, amit Brahmának

⁵ In: Mittal, S. – Thursby, G. (eds.), 2007. p. 485–486.

⁶ Mehta, R. N., 1956–1957. p. 169.

⁷ Prajágára a hindu szent irodalomban 'tirtharádzsa'-ként (szentélyek királya) is utalnak, szentségét az a tény is kiemeli, hogy a közelben van a három folyó, a Gangesz, a Dzsamná és a Szaraszvatí találkozása.

⁸ Nath, V., 2001. p. 127.

⁹ Dayalan, D., 1992. p. 14.

¹⁰ In: Mittal, S. – Thursby, G. (eds.), 2007. p. 484.

¹¹ Bhardvaj, 2003. p. 4.

¹² Nandi, R. N., 1986. p. 46.

¹³ Nath, V., 2001. p. 126.

szenteltek, és az óramutató járásával megegyezően halad körbe a kontinensen, végül a zarándokút a Himálajában fejeződik be.

A zarándoklat propagálása a puránákban teljeseedett ki és vált az emberek egyik vallási kötelezettségévé. A puránák számos csoportját különböztették meg a szent helyeknek, Nath szerint hierarchikus rendbe szervezve azokat.¹⁴ A buddhista szent helyekkel ellentétben, ahol a zarándokok a négy, Buddhával kapcsolatba hozható helyet, Lumbinít, Bódh Gaját, Szárnáthot és Kusinagarát keresték fel, a hinduk számtalan zarándokhellyel rendelkeztek. A hierarchia csúcán – ha lehet ilyet állítani – a Szaptamahátírtha, vagyis a hét szent város állt: Káncsipuram, Dváraka, Ajódhjá, Mathurá, Váránaszí, Uddzsajaní (vagy Uddzsain), Hardvár¹⁵. Ezek összindiai zarándokhelynek számítottak, szemben a regionális tirthákkal, melyek a szubkontinens távolabbi területein helyezkedtek el, és törzsi kapcsolatokkal is rendelkeztek. További felosztási szempontot jelentett, hogy volt-e a helynek szektás kötődése (pl. a sákta-píthák ilyenek voltak), vagy sem. Megközelíthetőségük alapján voltak könnyen megközelíthető, 'szugama' (pl. Purí, Kásí) vagy nehezen megközelíthető, 'durgama' (pl. Kailásza, Amarnátha) tirthák. A puránák egyébként hangsúlyozták, hogy a szent helyekre való eljutásban a közlekedési eszközök használata gyümölcstelenné tette a zarándoklatot, ezért kerülni kellett azokat (KP. I. 37. 5-6.). Ebből azt a következtetést vonhatnánk le, hogy az erőfeszítés megsokszorozta az érdemeket is, de ezek nem mindig álltak egyenes arányban. Benáresz körüljárása ötnapos processzió (Panca-krósi-játrá) volt, melynek során 108 szentélyt kellett felkeresni. Magában a városban is található egy Pancsakrósi nevű templom, ami 108 domborművet tartalmaz, és ezek körüljárása ugyanazt jelenti, ugyanazt az érdemet eredményezi, mint ha az ötnapos város körüli zarándoklatot tette volna meg az ember. A Kásí istennő tiszteletére állított Kásidévi templomban Kásí egész szent erejében részesült a hívó. A. Michaels ezt a rész és az egész azonosításán alapuló szemlélettel magyarázza, aminek alapján Kásiban megtalálható az egész univerzum.¹⁶ S azt is hozzáteszi, hogy Dél-Ázsiában számos olyan hely található, ami magát egy igazi, és titkos Benáresznek nevezi.

Folytatva a tirthákra vonatkozó osztályozási szempontokat, a zarándokhelyeket aszerint is meg lehet különböztetni egymástól, hogy melyik istennel, mint a tirtha uralkodó istenségével hozhatók kapcsolatba, így beszélhetünk pl. Szúrja-tirthákról, a sákta-píthákról, Siva-dzsjótirlingákról stb. A Brahma-purána felosztása szerint (BrP 70. 16. 9.) pl. vannak istenek által teremtett (daiva), a démonok megölésével kapcsolatos (ászura), vagy szent bölcsek által alapított (ársa) tirthák. A Matszja-

¹⁴ Nath, V., 2001. p. 127.

¹⁵ A saiva és a vaisnava szekták közötti rivalizálást mutatja, hogy a város nevét kétféleképpen ejtik. A saivák Hardvár-nak, mert számukra a város neve 'Siva kapujá'-t jelenti, a vaisnavák viszont Haridvár-nak, mert szerintük 'Visnu kapujá'-t jelenti. L. Bharati, A., 1970. p. 105.

¹⁶ Michaels, A., 2004. p. 288.

purána (MP 186. 11.) pedig úgy különböztette meg a folyó mellett lévő tirthákat, hogy az általuk nyújtott purifikáció hány nap múlva hatott: a Szaraszvati folyó esetében három nap múlva, a Jamuná (Dzsamná) esetében hét nap múlva, a Gangánál azonnal, míg a Narmadánál a folyó pusztá megpillantása által.¹⁷

A zarándoklatra vállalkozó hívók motivációja különböző lehetett, még ha ugyanarra a helyre mentek is. Többnyire valamilyen fogadalom, eskü (vrata), vagy a szent hely látásával szerezhető érdem (darsan) megszerzéséért indultak útnak, és az eredmény (phalaszrúti) is ennek megfelelően különbözhetett. A zarándoklat megkezdése előtt előkészületeket is kellett tenni, pl. ki kellett választani a megfelelő időpontot, ami a vallási ünnepek esetén adott volt. Bizonyos tirthák felkeresésekor meghatározott felszerelést kellett beszerezni, pl. a Tirupati hegyre sárga ruhában kellett menni, a Muruka tiszteletére állított templomokhoz pedig egy boltíves botot ('kávati') kellett magukkal vinniük a zarándokoknak.¹⁸ És mindig kellett ajándékot (daksiná) is vinni fizetségként a rítust végző papoknak, Prajágába pl. a gazdagabb hívók tehenet is vittek.

A tirthában számtalan rituálét végeztek, melyek előtt rituális fürdővel kellett a zarándokoknak purifikálni magukat. Egyes helyeken (pl. Prajágában vagy Pálniban) a hajukat is levágták és a szőrzetüket leborotválták, mielőtt a rituális fürdőt, vagy az alámerülést elvégezték. A szent helyek, a templomok, a bennük lévő idolkor rituális körüljárása, az étel-ital áldozatok (kókuszdió, rizs és egyéb gabona, tej, tejtermékek, méz, virágok stb.) felajánlása, a papoknak adott fizetség az általános rituálék közé tartozott. A hagyományosnak számító rítusok (pl. az ősök tiszteletére bemutatott sráddha, a Védák tanulmányozása, vezeklés) elvégzése is nagyobb érdemeket szerzett, ha egy szent helyen mutatták be azokat, mert a hely spirituális ereje megsokszorozta a várható eredményt. A puránák a védikus áldozatokkal (asvamédha, rádzsaszúja) is összehasonlították a zarándoklattal szerezhető érdemeket. A Kúrma-purána szerint, ha valaki Prajágában vett rituális fürdőt, ez egyenértékű volt a rádzsaszújával, vagy a lóáldozattal (asvamédha) (KP I. 37. 13.). A Hamszapatana tirthára való gondolás által szintén a lóáldozatnak megfelelő érdemeket lehetett szerezni (KP I. 37. 25.).

Ha szent helyen halt meg valaki, azonnal megszabadult, pl. Kásiban a legnagyobb üdvözülést érte el (KP. I. 31. 49-50a.). De ez nem mindenkinek adatott meg, ezért a hívók Benáreszben a Bhairava templomban egy szál fekete szent fonalat vettek, amit a karjukra erősítettek, és ha nem a szent városban haltak meg, ezzel a fonallal ugyanazt az érdemet biztosították maguknak, mintha a tirthánál lették volna halálukat. A fonal viselője Bhairava pártfogoltja lett, és Jama, a halál istene nem büntethette meg. A szövegek azonban nemcsak a természetes úton bekövet-

¹⁷ V. Nath még számos további felosztást, osztályozási szempontokat sorol fel könyvében. 2001. p. 127–128.

¹⁸ Diehl, C. G., 1956. p. 250–251.

kező halált tartották kedvezőnek, hanem a szent helyen vallási célból elkövetett öngyilkosságot sem ítélték el. A kariságni rítus elvégzésével, melynek során a hívő testét tehéntrágyából rakott tűzben égette el Prajágában, a mennyországba jutott, ahonnan több ezer év múltán újból a földre jutva, ismét ebben a tírthában élhetett (KP. I. 38. 3-5.). Ha valaki tagjait levágva, a madaraknak áldozta azokat, Szóma világába jutott, ahol több ezer évig élhetett. (KP I. 38. 11-12.).

A zarándoklatokra nemcsak vittek, hanem hoztak is onnan különböző dolgokat, olyan tárgyakat, amelyek egyrészt mutatták, hogy a hívő milyen szent helyeken járt élete során (pl. a sárga- vagy vörösréz karikák, amelyekre az isten képmását vésték rá, azt mutatták, hogy a hívő zarándoklatot tett Pasupatináth-ba, vagy Kédárnáth-ba; a Gangesz vizéből ugyancsak vittek otthonaikba is a zarándokok), másrészt a tárgyban lévő erő megőrizte a tírtha hatását.

A saiva szent helyek listája számos puránában megtalálható, de ezek összehasonlítását még nem végezték el a kutatók. Peter C. Bisschop a Szkanda-puránában lévő listát tanulmányozva állapította meg, hogy a szent helyek leírása a Himálaja csúcsaitól indul, és északról délre halad tovább, majd délről a nyugati partról megy vissza északra.¹⁹ Az utolsó két hely, amit ebben az irányban említ a purána, Káróhana és Váránaszí volt, melyekkel részletesen is foglalkozik a Váránaszí-máhátmjában, illetve Káróhana-máhátmjában.

A saiva zarándokhelyek szempontjából kiemelkedően fontosak voltak a dzsjótírlingákat őrző szent helyek. A Siva-puránában két dzsjótírlinga lista is található a Satarudra-, illetve a Kótírudra-szamhitákban. A dzsjótírlinga 'ragyogó', 'fénylő', 'sugárzó' lingát jelent, és Siva tűzoszlop-lingaként való megjelenésének mítoszára utal.²⁰ A Satarudra-szamhitá hagyományos listáján a következő tizenkét dzsjótírlinga szerepel: Szómanátha Saurástrában²¹, Mallikárdzsuna a Srísaila-hegyen²², Mahákála Uddzsajaniban²³, Amarésvara Ómkára Mándhátában²⁴,

¹⁹ Bisschop, Peter C.: *Early Śaivism and the Skandapurāṇa. Sects and Centres.* Groningen. 2006. Egbert Forsten. p. 7.

²⁰ L. Brahmá és Visnu vetélkedése. In: *Puránák. A hindu legendairódalom gyöngyszemei.* Ford.: Vekerdi József. Vál. és jegyzetek: Makai Melinda és Pap Ágnes. Budapest 2008., Corvina. pp. 15–20.

²¹ A Kathiávar-félsziget déli részén található, a lingát őrző templomot Mahmúd Ghazni seregei rombolták le és fosztották ki 1024-ben. 1950-ben építették újjá és szentelték fel.

²² A szent Srísaila-hegy, vagy Sríparvata délen, Karnulban, a Krisna vagy Kisztna folyóig nyúlik. L. B. Walker, 1983. s. v. 'linga'. G. Bühler, a Cintra prasaszi feliratában szereplő Sríparvatával kapcsolatban állapította meg, hogy az a város, amit Tripurántaka felkeresett a zarándokútja során, nem azonosítható a déli Sríparvatával, hanem inkább az Allahábádtól délre és a Narmadától északra elterülő helyet jelölhette. (1888. p. 275.)

²³ Madhja Pradés-ből 1231-ben Delhibe vitték a lingát, ahol összetört. L. B. Walker, 1983. s. v. 'linga'.

²⁴ Uddzsajaniban található, a Sipra folyó partján.

Kédára a Himálajában (Kédárnáthban), Bhímasankara Dákiní városában²⁵, Visvésa Váránaszíban, Trijambaka a Gautamí partjainál²⁶, Vaidjanátha az égetőhelyen²⁷, Nágésa a Dárúká erdőben²⁸, Rámésa vagy Rámésvara Szétubandhában, Ghusmésa a Siva templomban²⁹ (SP Satarudra-szamhitá. 42. 2-4.). A Kótirudra-szamhitában lévő listán szereplő szent helyek sorrendje azonos ezzel, csak az egyik névben van eltérés: Amarésvara helyett Paramésvara szerepel (Kótirudra-szamhia. 1. 21-24.). A tizenkét lingát őrző szentély közül öt folyóparton, kettő pedig szigeten fekszik, ez utóbbiak különösen fontosak a purifikáció szempontjából, mert minden oldalról víz veszi körül őket. A szent helyek egymás után következő felsorolása nem mutat szabályos, vagy meghatározott útvonalat, nem északról délre, vagy ellenkező irányban halad. A Kótirudra-szamhitá igen részletesen tárgyalja a tizenkét dzsjótirlinga szentségét, mert egy-egy fejezetet szán a bemutatásukra. Rövidebben, de a Satarudra-szamhitá is ismerteti a helyszínek tírtha voltát megalapozó legendákat, az ott szerezhető érdemekkel (világi gyönyörök, üdvözülés), vagy az ott történt csodás eseményekkel (démonok legyőzése) együtt. Az érdemeket a tírtha felkeresésével, a linga megpillantásával (darsana) és megérintésével lehet megszerezni.

Az első dzsjótirlinga, a Szómanátha konkrét hatással is bír, mert a purána leírása szerint semmissé tette a hold okozta veszélyeket, meggyógyította a leprát és a tüdővést. A hely purifikáló hatását a holdnak szentelt mesterséges tó, a Csandrakunda biztosítja, ami minden bűnt eltöröl. Ha valaki megfürdik benne, tudást szerez, és megszabadul minden bajától. A linga pusztá megpillantása világi gyönyöröket és megszabadulást (mukti) eredményez. (SP Satarudra-szamhitá. 42. 6-9.). Az üdvözülés valószínűleg nem azonnal, sőt nem is az ember életében bekövetkező esemény/állapot volt, hanem inkább ígéret, mert a purána ezzel csak a szent hely erejét kívánta hangsúlyozni. Konkrét hatást, bizonyos betegségeket gyógyító erőt csak ennél az inkarnációnál említi a szöveg, a többi tírtha hatása általános: világi örömek, üdvözülés.

A második dzsjótirlinga a Srísailában található Mallikárdzsuna. Ezt a manifestációt Siva akkor öltötte magára, amikor a fiát, Kárttikéját kívánta meglátogatni ezen a helyen. Az érdemeket ennél a lingánál is a darsan és a linga tisztelete jelenti (10-12.). A harmadik megtestesüléshez fűződő legenda a megmentéssel, a hívők

²⁵ Púnától észak-nyugatra található, a Bhímá folyó partján.

²⁶ A Gódavári partjainál, Nászik közelében.

²⁷ A purána itt nem nevez meg konkrét helyet, de B. Walker szerint a Vaidjanátha linga Deógarhban, Bengálban van, bár ő is megjegyzi, hogy van egy másik is Hájderábádban. L. B. Walker, 1983. s. v. 'linga'.

²⁸ A Himálajában, Kédára mellett a Gangesz partjainál terül el a Dárúvana erdő. B. Walker egy másik Nágésvara lingáról is tud, ami Almórában található. L. B. Walker, 1983. s. v. 'linga'.

²⁹ A Siva-purána nem nevez meg ezt a helyet, de Walker szerint gyakran azonosítják az Ellórában található Kailásza-templommal. L. B. Walker, 1983. s. v. 'linga'.

megvédésével kapcsolódik össze. Uddzsajaniban a Mahákála linga alakját akkor vette fel Siva, amikor Dúsana démontól védte meg a bráhmanákat. A démon bemocskolta, meggyalázta a védikus rítusokat, és mindenkit elpusztított. Amikor a démon a városba ért, a bráhmanák fiai éppen Siván meditáltak, aki egy pusztá humkárával³⁰ hamuvá égette a démont. Miután megölte, a hívők arra kérték, hogy maradjon ott linga formájában, hogy továbbra is megoltalmazhassa őket. A valaha történt csoda kedvező hatása a zarándoklattal bármikor megújítható volt, mert aki látta és tisztelte a lingát, részese lett a szent időnek, részesült Siva kegyében, amit a világi gyönyörök, az üdvözülés formájában, azaz annak ígéretében tapasztalhatott meg (13-17.). A negyedik, földből készült dzsjótirlingát Brahmá helyezte el Ómkára Mándhátában, és ugyanazokat az érdemeket ígérte, mint az előző lingák (18-22.). Dél-Indiában a dzsjótirlingák hagyományán kívül létezett a panca-bhúta-linga tisztelete is, amely az öt lingát egy-egy elemmel kapcsolta össze. Káncsipuramban a föld-lingát, Dzsambukésvaramban a víz-lingát, Tiruvannamalaiban a tűz-lingát, Kálahasztiban a levegő-lingát, míg Csidambaramban az éter-lingát tisztelték.³¹ Mándhátában az éves nagy fesztivált Kárttika hónap (október–november) 15. napján tartják, ami különösen jelentőssé vált akkor, ha éppen egybeesett a holdfogyatkozással. Ez a hely azért is egyedülálló volt, mert a 18. század végéig megmaradt a védikus loáldozat szokása.³² Az ötödik dzsjótirlingában Visnu kétszeres inkarnációja, Nara és Nárájana kérésére testesült meg Siva, hogy a Himálajában lévő Kédárnáthban maradjon. A purána azt is kijelenti ezzel a lingával kapcsolatban, hogy bár Sivát mindenhol tisztelték, de ennek a vidéknek az uralkodó istene is volt. (23-26.). A zarándokhelyet nemcsak a saivák látogatták, összindiai zarándokhelynek számított. A májszúri lingáját szektának saját temploma is volt a városban, melyet dzsangamáik, saját szerzetes papjaik vezettek. De a főtemplom papsága a helyi saiva papok köréből került ki. A hatodik linga szintén egy démon, Bhíma legyőzésével kapcsolatos legendával alapozza meg Dákiní szentségét. Összes híve, de különösen Szudaksina, Kámarúpa királya megmentése érdekében testesült meg Siva, és maradt linga formájában azon a helyen (27-29.). A hetedik, Visvészvara linga, Siva saját városában, Kásiban (Váránaszí, Benáresz) található, ahol tökéletességet elért Sziddhaként biztosítja híveinek az üdvözülést. A purána Kásiban a Visvészvara név ismételtetését (dzsapa) javasolja azoknak a zarándokoknak, akik a Kaivalja állapotát ('teljes elkülönültség') kívánják elérni (30-33.). Váránaszí nemcsak a saivák számára volt fontos szent hely, hanem a buddhisták és a dzsainák számára is, és a hét szent város egyikeként összindiai zarándokhelynek

³⁰ A 'hum' hang kiejtése fenyegetést vagy megvetést fejezett ki, az elefánt trombitálását és üvöltését is ez a szó jelölte. Monier-Williams. 1990. s. v. 'hum'.

³¹ L. B. Walker, 1983. s. v. 'linga'.

³² Bharati, A., 1970. p. 109.

számított. A saiva szekták közül a pásupata jógik egyik legfőbb központja volt. A Szkanda-purána Váránaszí-máhátmjája (SzP. 29. 60-95.) beszéli el a pásupatak Váránaszíba való megérkezését. A szöveg közülük is kiemeli Dzsaigísavja jógit, aki a pásupata jógik mitológiai prototípusa lett, és barlangját tírthaként, szent zarándokhelyként keresték fel az emberek (nemcsak a jógik), hogy láthassák, és részesüljenek a karizmatikus személy spirituális erejéből. Erre az erőre akkor tett szert, amikor Siva személyesen is felkereste őt, és abban a kegyben részesítette, hogy jógácsárjává (a jóga mesterévé) nevezte ki (SzP 29. 116 ff.). A pásupatak Váránaszíval való szoros kapcsolatára a Siva-purána is utalt, amikor megemlíti, hogy a Naimisa-erdő bölcsei az ő példájukat követve telepedtek le üdvözülésük érdekében ebben a városban (SP Vájavija-szamhitá. II. 40-41.).

A nyolcadik dzsjótirlinga a Gautamí folyó partján található, ahol a holdsar-lós Siva Trijambakaként (háromszeműként) jelent meg Gautama bölcs kérésére. A szent Gangát Gautamí néven ismerik ezen a helyen, mert Siva ezzel a kegyel fejezte ki elégedettségét, és áldotta meg a bölcsöt (34-37). Vaidjanátha (a 'Vaidják Ura', vagyis az Ájurvédában jártas gyógyító) lingaként való megtestesülésére egy égetőhelyen került sor, ahonnan Rávana megpróbálta elvinni, de a linga olyan erősen odatapadt a földhöz, hogy nem tudta megmozdítani. Ezt a lingát is tisztelni és megérinteni kellett ahhoz, hogy a hívők világi gyönyöröket és üdvözülést érjenek el. Minthogy ezt a megtestesülést a purána nem kötötte konkrét helyhez, hiszen égetőhely mindenütt volt Indiában, ezért a Vaidjanáthésvara linga hatása akkor is kedvező volt és megadta mindazt az eredményt, amit a többi megtestesülés esetében, ha a hívő csak olvasott róla, vagy hallotta a történetét (38-41.). A tizedik inkarnációban ismét egy gonosz démon elpusztításának legendája szolgáltatja az alapot a Dáruvaka-erdő tírthaként való tiszteléséhez. Siva Dáruka ráksaszát pusztította el, hogy az őt tisztelő Szupriját megmentse (42-45.). A tizenegyedik dzsjótirlingát Ráma helyezte el Rámésvarában, és Siva ezért azt a kegyet adta neki, hogy győzedelmes legyen. A Rámésvarában végzett rituális fürdés még életében megszabadítja az embert a purána szerint, igaz, a következő versszakban már kissé módosítja ezt az álláspontját, amennyiben csak a világi gyönyörök élvezete, majd a tökéletes tudás elnyerése utáni időszakra helyezi a megszabadulást (46-51.). Siva Ghusvésvaraként egy tóban testesült meg Dévasaila közelében, hogy megáldja Ghusmát. A helyet, ahol a tizenkettedik dzsjótirlinga található, a délen fekvő Dévahegygyel, Dévagirivel azonosítják, B. Walker viszont Ellórával. Ezen a helyen Siva hősi tette az volt, hogy megelevenítette Ghusmá fiát, akit Szudéhja megölt (52-56.). A Satarudra-szamhitá azzal zárja a tizenkét fényes linga felsorolását és történeteit, hogy ezek hallása és olvasása minden bűnétől megszabadítja az embereket, akik világi örömeik részesei lesznek, és elérik az üdvözülést.

Felhasznált irodalom

Források:

- BrP = Brahma Purāṇa. Transl. and annot. by a board of scholars. Delhi. 1985-86. Motilal Banarsidass. (Ancient Indian Tradition and mythology. 33-36.)
- KP = The Kūrmamahāpurāṇam. New Delhi. 2002.(3rd ed.) (1983.) Nag Publishers.
- LP = The Liṅgamahāpurāṇam. With Sanskrit Commentary Sivatosini of Ganesa Natu. New Delhi 2004 (3rd ed.) Nag Publishers.
- MP = Matsya Mahāpurāṇa. Repr. ed. with introd and verse index by Pushpendra. New Delhi. 1984. Meharchand Lacchmandas.
- RV = Ṛgveda saṁhitā. Sanskrit text, English translation and notes according to the translation of H. H. Wilson and Bhāṣya of Śāyanācārya. Ed and rev. with an exhaustive introd. and notes by Ravi Prakash Arya, K. L. Joshi. Delhi. 2001. Parimal. 2nd rev. ed.
- SP = The Śivamahāpurāṇam. Introduction, Text, and Verse-Index by Pushpendra Kumar. I-II. New Delhi 1996. (2nd ed.) Nag Publishers.
- SzP = The Skandapurāṇa. Vol II. Adhyāyas 26-31. 14. The Vārānāsī Cycle. Critical Edition with an Introduction. English Synopsis & Philological and Historical Commentary by Hans T. Bakker & Harunaga Isaacson. Groningen. 2004. Supplement to Groningen Studies.

Feldolgozások:

- Bharati, Aghenanda: Pilgrimage Sites and Indian Civilization. In: Elder, J. W., (ed.) Chapters in Indian Civilization. Dubuque, Iowa 1970. Kendall/Hunt Publishing Company. pp. 85-126.
- Bhardwaj, Surinder Mohan: Hindu Places of Pilgrimage in India. A study in Cultural Geography. Delhi 2003. (2nd ed.) (1973.) Munshiram Manoharlal.
- Bhardwaj, Surinder Mohan – Lochtefeld, James G.: Tīrtha. In: Mittal, Sushil – Thursby, Gene (eds.): Hindu World. Routledge. 2007. pp. 478-501.
- Bisschop, Peter, Early Śaivism and the Skandapurāṇa. Sects and Centres. Groningen 2006. Egbert Forsten.
- Bühler, G. B., The Cintra Praśasti of the Reign of Śāraṅgadeva. *Epigraphia Indica*. 1888. p. 271-287.
- Dayalan, D., Early Temples of Tamilnadu. Their Role in Socio-Economic Life (c. A.D. 550-925). Delhi 1992, Harman Publishing House.
- Diehl, Carl Gustav: Instrument and Purpose. Studies on Rites and Rituals in South India. Lund. CWK Gleerup. 1956.
- Kramrisch, S., The Hindu Temple. I-II. Delhi 1996. (reprint, 1946). Motilal Banarsidass.
- Kumar, Savitri V.: Tha Paurāṇic lore of Holy Water-places with Special Reference to Skanda Purāṇa. New Delhi 1983. Munshiram Manoharlal.
- Mehta, R. N. Avākhal: The Traditional Ulkāgrāma of Kāraṇamāhātmya. = Journal of the Oriental Institute. Baroda. 1956-1957. pp. 169-173.
- Michaels, Axel: Hinduism: Past and Present. Transl: Barbara Harshav. Princeton, Oxford 2004, Princeton University Press.
- Monier-Williams, Monier. (repr.) A Sanskrit-English Dictionary. New Delhi 1990. Motilal Banarsidass.
- Nandi, R. N., Social Roots of Religion in Ancient India. Calcutta – Delhi 1986. K. P. Bagchi & Company.

- Nath, Vijay: Purāṇas and Acculturation. A Historico-Anthropological Perspective. Delhi 2001. Munshiram Manoharlal.
- Stutley, M. – Stutley, J., A Dictionary of Hinduism. Its Mythology, Folklore and Development 1500 B. C. – A. D. 1500. London 1977. Routledge and Kegan Paul.
- Walker, B., Hindu World. An Encyclopedic Survey of Hinduism. Vol. I-II. New Delhi 1983. Munshiram Manoharlal.

PÁLOS ZARÁNDOKHELYEK A KÉSŐ KÖZÉPKORI MAGYARORSZÁGON

URBÁN MÁTÉ

Noha a kegyhelyek története a történeti, régészeti és néprajzi kutatás érdeklődésének homlokterében áll, a középkori Magyar Királyság búcsújáró helyeiről – néhány rövidebb tanulmányt leszámítva – összefoglaló munka nem készült.¹ Tanulmányom a pálos rend zarándokhelyeit mutatja be abból a szempontból, hogy a búcsúengedélyek milyen szerepet játszottak a kedvezményezett egyház építéstörténetében. A búcsúengedélyek és az építkezések közötti összefüggésekre már Fraknoi Vilmos felhívta a figyelmet: „...helytörténeti tekintetben kiváló érdeklődéssel bírnak az egyes templomok és kápolnák részére engedélyezett búcsúk, minthogy azokért akkor szoktak volt a főpapok folyamodni, mikor a templomok és kápolnák épültek vagy átalakítottak, és így a hívek hozzájárulását s áldozatkészségét kívánták biztosítani. Ezért a pápai bullák rendszerint a búcsú kedvezéseiben való részesülés föltétele gyanánt az építkezési munkálatokban való közreműködést vagy a költségekhez való hozzájárulást emelik ki.”² Nemcsak főpapok nyújtottak be búcsúkérlemeket, hanem az uralkodó, a főnemesség, a köznemesség, sőt olykor az alsópapság és a polgárság tagjai is.

A hazai forrásadottságok nem kedveznek a zarándoklatok kutatásának, amint erre Csukovits Enikő is rámutatott.³ A nyugat-európai zarándoknaplók, itineráriumok, útleírásokkal szemben a magyar kutatás szűkszavúbb okleveles anyagra kénytelen támaszkodni. Hagiógráfiai források csak a nagy kegyhelyekkel kapcsolatban állnak rendelkezésre. Az írott források szűkössége indokolja a régészeti, épületrégészeti, művészettörténeti vizsgálatok bevonását a búcsújáró helyek kutatásába. A hazai zarándokhelyekre vonatkozó írott adatok többsége *supplicatio* és búcsúengedély, ami alapján csak töredékesen vagy egyáltalán nem rekonstruálható az adott egyház épülete. A másik jelentős forráscsoport, a hagiográfiai anyag már sokkal bőbeszédűbb, de a legendák és a szentéletrajzok csak a legjelentősebb

¹ Bálint S.–Barna G., *Búcsújáró magyarok. A magyarországi búcsújárás története és néprajza*. Budapest 1994. Az összefoglalás említi ugyan a középkori Magyarország zarándokhelyeit, de sokkal hangsúlyosabb szerepet kap benne a barokk kori búcsújárás.

² *Bullae Bonifacii IX. P. M., IX. Bonifác pápa bullái 1389-1396*. Budapest, 1888.

³ Csukovits E., *Középkori magyar zarándokok*. Budapest 2003, 7–11.

zarándokközpontokat mutatják be: Székesfehérvár, Várad, Budaszentlőrinc, Szent Margit klostroma a Nyulak-szigetén.

A pálos kolostorok kiváltképp alkalmasak a későközépkori Magyarország búcsújáró és zarándokhelyeinek vizsgálatára. A 80-90 pálos kolostorból legalább 30 – tehát a kolostorok több mint egyharmada – volt búcsújáró kegyhely ebben az időszakban. Ugyanez az arány, ha az összes búcsúengedéllyel rendelkező kolostorhoz viszonyítjuk a pálosokat: ezek száma az általam összegyűjtött adatok szerint 90 körül van. A 300-400 körüli búcsúval rendelkező egyház közül 90 – azaz a későközépkori Magyar Királyság kegyhelyeinek majdnem 10 százaléka – a pálos rendhez köthető.

A kvantitatív érveken túl más szempontok is indokolják, hogy a zarándokhelyekkel kapcsolatban kiemelt helyen tárgyaljuk Remete Szent Pál rendjét. Figyelmet érdemel az a paradoxon, hogy egy remeterend, amely mindennél többre értékeli a csendes szemlélődéshez szükséges magányt és elszigeteltséget, forgalmas zarándokközpontokat tart fenn. Budaszentlőrinc, a pálos rend központja, ahol a generális káptalan ülésezett és a rendre vonatkozó legfontosabb döntéseket hozták,⁴ a 15. század második felétől tömeges zarándoklatokat fogadott,⁵ s ennek megfelelően monumentális és reprezentatív templommal és ereklyekápolnával büszkélkedett, amelyben nagyszerű sírlemléket építettek Remete Szent Pál ereklyéje fölé.⁶ A pálosok a városoktól nem túl távoli templomaikat tudatosan búcsújáró helyé alakították, nemcsak búcsút kérvényeztek, hanem ezen egyházak körül olyan kézművesipart folytattak, amely kifejezetten zarándokok számára készített kegytárgyakat, imakönyveket.⁷ Több pálos kolostor temploma a koraujkorban is jelentős kegyhely maradt, sőt egyesek csak a barokk korra váltak jelentős zarándokhellyé.⁸ A pálos rend mint az egyetlen hazai alapítás igazodott a magyar társadalom igényeihez, és jól tükrözi a helyi viszonyokat.

A pálosok több rendtípus jellegzetességét magukon viselik. Remeterendként indultak, majdnem koldulórenddé váltak, de a monasztikus sajátosságokat is megőrizték. Remete Szent Pál rendjét a 14. és 15. század folyamán – a nemesség és az uralkodó támogatásának köszönhetően – hatalmas fellendülés jellemzi a Magyar Királyságban. 1250-ben a pálos remeték csak három kolostorral rendelkeztek, a

⁴ Mályusz E., *Egyházi társadalom a középkori Magyarországon*. Budapest 1971, 241.

⁵ Bencze Z.–Szekér Gy., *A budaszentlőrinci pálos kolostor*. Budapest 1993.

⁶ Bencze–Szekér, 1993. 18–22.

⁷ Fügedi E., *A szerzetesrendek a középkori Magyarországon*. In: *A katolikus egyház Magyarországon*, szerk.: Somorjai Á.–Zombori I.. Budapest 1991, 37–48.

⁸ Barna G., *Pálos kegyhelyek Magyarországon*. In: *Decus Solitudinis. Pálos évszázadok*, szerk.: Sarbak G., Budapest 2007, 639–646.

16. század elejére több, mint hatvannal.⁹ A rend hosszú utat járt be a hivatalos pápai elismertetésig, és ezalatt alapvető koncepcióin többször is változtatott. Megtelepedési stratégiájuk és tájhasználatuk olyan egységes képet mutat, hogy a pálos „kolostori táj” földrajzi fogalmakkal is pontosan körvonalazható.¹⁰ Mindezen szempontok figyelembevételével kijelenthetjük, hogy a pálos kolostorok történeti és régészeti vizsgálata képet adhat a középkori Magyarország zarándokhelyeinek jellegzetességeiről.

A REMETESÉGTŐL A KEGYHELYIG

Az 1250 körül Boldog Özséb által rendbe szervezett remeték még a világtól elzárkózva éltek. A pálos rend felemelkedése Nagy Lajos király uralkodásának (1342–1382) idejére tehető.¹¹ A rend ekkor került kapcsolatba a királyi udvarral, aminek következtében fokozatosan feladta elszigeteltségét és megkezdte a rendi reprezentáció kialakítását. 1381-ben a király megszerezte Remete Szent Pál ereklyéjét Velencétől, és elhelyezte Budaszentlőrincen. A kolostor ettől kezdve az ország egyik legjelentősebb búcsújáró helye lett. A Névtelen Karthauzi hangsúlyozza, milyen döntő fontosságú szerepe volt a testereklye áthozatalának a pálos rend felemelkedésében:

„(szíz Szent Pál ősenknek Magyarországra hozásának) másod használatja lén az szent remete szerzetnek megsokasulása Magyarországbán, kik annak előtte felette kevesen és ritkán valának, de annak utána az nemes szent ősenkhöz való ájtatusságból annyéra megsokasultanak, mint az tengernek fővenye.”¹²

⁹ Hervay szerint Mohács előtt a fennálló pálos rendházak száma 63. Az összes középkori alapítás száma 85. Hervay F., A pálos rend elterjedése. In: *Mályusz Elemér emlékkönyv*, szerk.: H. Balázs É.– Fügedi E.–Maksai F. Budapest 1984. 159–172, 170. Romhányi B., *Kolostorok és társaskáptalanok a középkori Magyarországon*, Budapest 2000, 92 pálos kolostort említ. Guzsik T., *A pálos rend építészete a középkori Magyarországon*, Budapest, 2003. 205–235 szerint 89 pálos kolostor volt a középkori Magyarországon.

¹⁰ Laszlovszky J., Középkori kolostorok a tájban, középkori kolostortájak. In: *„Quasi liber et pictura” Tanulmányok Kubinyi András hetvenedik születésnapjára*, szerk.: Kovács Gy. Budapest 2004, 337–346, 342–343.

¹¹ Mályusz E., *Egyházi társadalom a középkori Magyarországon*, Budapest 1971; Hervay F., *A pálos rend elterjedése a középkori Magyarországon*, Budapest 1984; Guzsik T., *A pálos rend építészete a középkori Magyarországon*, 2003; Belényesy K., *Pálos kolostorok az Abaúji-hegylánján*, Budapest 2004; Kubinyi A., *Magyarország és a pálosok a XIV–XV. században*. In: *Decus Solitudinis. Pálos évszázadok*. szerk.: Sarbak G., Budapest 2007. 40–56.

¹² Karthauzi Névtelen: *Remete Szíz Szent Pál ősenknek kihozásáról*. In: *Legendák és csodák*. Szentek a magyar középkorból II. Budapest 2001. Osiris, 365.

A pálos kolostoroknak juttatott búcsúk többnyire 1381 utániak.¹³ 1418-ban V. Márton pápa engedélyezte a pálosok számára a prédikálást, abban az esetben, ha a megyéspüspök beleegyezik. 1419-ben a pápai legátus jóváhagyta, hogy a pálosok temetéseket végezzenek.¹⁴ Ettől kezdve a pálosok hivatalosan is részt vehettek a lelkigondozásban, így bizonyos tekintetben hasonultak a koldulórendekhez. Ez a fordulat indokoltá tette a búcsújáró és zarándokhelyek kialakítását. A Kőrös megyei Sztreza 1388-ban nyerte el búcsúját, ezt követte Örményes és Sajólád 1400-ban, 1402-ben Szentmihálykő, 1417-ben Nagyfalva és Budaszentlőrinc (1422-ben és 1439-ben is), 1418-ban Kurityán (Újház), Pókafalva és Dubica. 1423-ban ismét Sajólád, 1453-ban a Pécs melletti Szent Jakab kolostor kapott búcsúengedélyt. 1471-ben a pálosok 10 egyházuk számára kértek búcsút, Budaszentlőrinc mellett.¹⁵ Az 1471-es *supplicatio* számos momentumát megvilágítja a pálos rend és a búcsújárás viszonyának:

„...a generális perjel és Szent Pál első remete rendjének testvérei, akik Ágoston püspök reguláját követik Magyarország királyának uralma és koronája alatt a következő jelentősebb kolostorokban élnek, tudniillik: Szent Pál Buda mellett, Dyosgewr (Diósgyőr), Uyhel (Újhely), Capolna (Kápolna), Kidel (?), Ermenes

¹³ Kivételnek számít Kőkényes (Regéc) Fülöp és Jakab apostol kolostora, amely már 1307-ben kapott 40 napi búcsút Tamás esztergomi érsektől, valamint Középnémeti, melynek Szent László kápolnája 1319-ben kapott búcsút. Azért részesült búcsú kiváltságban, mert itt őrizték Szent László egyik ujcsontját.

¹⁴ Kubinyi, 2007. 44.

¹⁵ *Monumenta Romana episcopatus Vesprimiensis. A veszprémi püspökség római oklevéltára. I-IV. Bp., 1896-1908., a továbbiakban Mon. Vespr. III. 210. (CCCXXXVII) „Beatissime pater, ut amimarum salutis devotorum, oratorum vestrorum prioris generalis et fratrum ordinis sancti Pauli heremite regulam Augustini episcopi professorum sub domino et corona regis Hungarie in decem potioribus monasteriis, videlicet sancti Pauli prope Budam, Dyosgewr, Uyhel, Capolna, Kidel, Ermenes, Barigh, Zagraba, Chaktorina, Loyoglona...degentium utilius consulatur,... et quia ipsis ex statutis ordinis ipsorum, quam de iure est prohibitum pergrinari, supplicat sancti vestrae humiliter, quatenus ipsi..., qui diebus totius quadragesime et qualibet septimana secunda, quarta et sexta feria tria altaria ipsorum decem monasterium, in quibus habitant, per eos ad hoc deputata visitaverint et coram quibus flexis genibus quinque orationes dominicales cum totidem salutationibus angelicis prolegerunt, quinque videleicet pro honore dominice passionis, alia quinque pro salute vestre sanctitatis, reliqua quinque contra Turcos pro pace totius christianitatis, illam indulgentiam et remissionem peccaminum contriti et confessi bina vice in quadragesima, tertia et quarta vice in vigiliis festi pentecostes et nativitati domonice in perpetuum consequantur, quam consequerentur, si ecclesias, in quibus stationes indictae sunt a Romanis pontifibus...visitaverint personaliter, quodque fratres, qui ad negotia dictorum monasteria extra mittuntur vel alme litterature occupantur aut in infirmitatibus gravantur, si predictas orationes in ecclesia coram deputatis altaris flexis genibus perficere non possint, easdem ambulando vel in infirmitate gravati iacendo perficientes, easdem indulgentiam et remissionem obtineant, misericorder concedere et indulgere digemini...Fiat ut petitur, ipsis in observantia regulari existentibus. Datum Rome apud sanctum Petrum, octavo idus Julii, anno septimo.”*

(Örményes), Barigh (Garics), Zagrapa (Zágráb-Remete), Chaktorina (Csáktornya), Loyaglona (Lepoglava)...és mivel nekik az ő rendjüknek statútumai szerint nem megengedett a zarándoklás alázatosan kérik Szentségedet,... hogy aki Nagyböjt bármelyik napján vagy bármely hét hétfőjén, szerdáján vagy pénteken a számukra kijelölt tíz monostor három oltárát felkeresi és azok előtt térdet hajtva öt vasárnapi imát elmond...ötöt továbbá az Úr szenvedésének dicsőségére, további ötöt Öszentsége üdvéért, a fennmaradó ötöt a törökök ellen és az egész keresztény világ békéjéért és ott töredelmesen bűnbánatot tart... Nagyböjtben kétszer, Pünkösöd és az Úr születése ünnepeinek vigíliáin háromszor, illetve négyszer, búcsút nyerjen el... Ha valaki a római püspökök által kijelölt egyházakat meglátogatja, akár személyesen, amennyiben azon testvérek, akiket kötelességük a mondott monostorokon kívül szólít vagy kegyes irományokkal vannak elfoglalva vagy betegség támadja meg őket, az említett imákat az egyházban kijelölt oltárok előtt térdet hajtva nem tudják teljesíteni, akkor körbejárván vagy ülven, betegség esetén fekvé mondják el és nyerjék el ugyanazon búcsút.”

1484-ben Sopronbánfalva (Bondorf), 1500-ban Garics kapott kiváltságot. Ez a rövid kronológiai ismertetés is jól szemlélteti, hogy a pálos búcsújáróhelyek fokozatosan fejlődtek ki a 14. század végétől. Jelentőségüket tükrözi, hogy a század második felében már egyszerre 10 pálos kolostorra vonatkozó *supplicatió*t nyújt be a rend generálisa. A pálos kolostorok távol estek egymástól, és körülvették a *Medium Regni* területén fekvő Budaszentlőrincet: Garics és Lepoglava Szlavóniában fekszik, Csáktornya Zala déli határán, Örményes a Nyugat-Dunántúlon, Diósgyőr és Újhely az ország észak-keleti részén, Kápolna Keleten, Várad mellett található. Kápolna és Csáktornya 230 km-re van Budától, Újhely 210-re, Garics 280-ra. Zagrapa azonos a Zágráb mellett fekvő Remete (*Promontorium Zagrabense*) kolostorával.¹⁶ Kidelt nem sikerült azonosítanom. A Budát körbevevő átlagosan 250 kilométer átmérőjű kör egy pálos zarándokhálózat kialakítását sugallja. A lakosság azon részének, amelynek nem volt módja a legjelentősebb pálos kegyhelyet, Budaszentlőrincet meglátogatni, lehetősége volt az ország távolabbi részén is kiemelkedő és az uralkodó támogatását élvező pálos egyházakat látogatni búcsú elnyerése végett. A kiváltság kedvezett a rendtagoknak is, akik számára nem volt engedélyezett, hogy nagyobb útra vállalkozzanak.

Nem minden zarándokhely rendelkezett búcsúengedéllyel, és ez az állítás fordítva is igaz. A templombúcsú kiváltsága nem minden esetben jelentette azt, hogy az adott egyházat zarándokok tömegei keresik fel. A búcsúengedély gyakorta csak a kérvényező kegyúr egyházának presztízst növelte, anélkül, hogy zarándoklatok kapcsolódtak volna hozzá. Mivel a zarándoklat a népi vallásosság

¹⁶ Romhányi, 2000. 55.

hatókörébe tartozik, gyakran csak néprajzi adatok adnak róla tájékoztatást. Sok esetben elmarad a népi gyakorlat hivatalos egyházi kodifikációja, vagy legalábbis a barokk korra tolódik. Tehát nem minden zarándokhely vált a későközépkorban búcsúengedéllyel bíró egyházzá. Az 1400-as évek végén és az 1500-as évek elején több pálos zarándokközpontról tudunk, amelyek nem rendelkeztek búcsúengedéllyel. Ilyen volt a Pozsony közelében fekvő Máriavölgy, amely a török hódítás után Budaszentlőrinc szerepét vette át.¹⁷ Sopron és Pozsony környékén több pálos zarándokhely volt, amelyeknek nem volt búcsúengedélye, például Sopronbánfalva (Bondorf) Szűz Mária és Szent Wolfgang patrocíniumú kolostora. Az 1475-ben alapított Sopronkertes (Baumgarten) kolostora elnyerte ugyan a búcsúengedélyt 1486-ban, de 7 évvel később megszűnt.

A búcsújárás vizsgálata szempontjából nem elhanyagolandó, hogy a pálosok az egyetlen hazai rend, amelynél a „kolostori táj” elemei a legmarkánsabban kimutathatóak. A táj- és környezetrégészeti kutatások bizonyítják, hogy a pálosoknak nemcsak jól átgondolt helykiválasztási és tájhasználati koncepciói voltak, hanem azt a gyakorlatban is igyekeztek egységesen megvalósítani. A pálosok megőrizték a remeterendi tájszemlélet hagyományát, de eközben nagyon jól tudtak alkalmazkodni a helyi földrajzi és társadalmi környezethez, anélkül, hogy az előbbit föladták volna.¹⁸ Kolostoraik főként a középhegységekben helyezkednek el, nem túl nagy tengerszint feletti magasságon, általában oldalvölgyekben, ahol vízforrás is rendelkezésükre állt. Mindez nem jelentett teljes elszigeteltséget, az oldalvölgyek ugyanis nagyobb völgyből vagy sík vidékről nyíltak, ahol jelentősebb utak futottak. Így a kolostorok a magányos szemlélődés számára megfelelő helyen álltak, mégis könnyen meg lehetett közelíteni azokat a környékbeli falvakból, mezővárosokból.¹⁹ A pálosok megtelepedési stratégiája nagymértékben kedvezett a búcsújárásnak, tekintve, hogy a főutakról rövid időn belül megközelíthetőek voltak, és nem magas hegyvidéken feküdtek.

A pálos zarándokhelyek elhelyezkedéséből kiderül, hogy ezek a kolostorok ideális helyek voltak a búcsújárás szempontjából. A következőkben néhány pálos kolostor városoktól, mezővárosoktól való távolságát ismertetem.²⁰ Csak azokat a kolostorokat veszem sorra, amelyek nem közvetlen közelében voltak a városoknak, mezővárosoknak, hisz azok esetében egyértelmű a búcsújáró városi polgársággal való kapcsolat. A Veszprém megyei Csatka kolostora viszonylag távol feküdt városi vagy mezővárosi településtől: legközelebb hozzá a 23 kilométerre fekvő Palota van, de több vár is található a környékén: Csesznek, Csókakő, Bátorkő. A szlavóniai Garics pálos kolostora csak 2 kilométerre volt Garicsalja mezővárostól,

¹⁷ Pásztor L., *A magyarság vallásos élete a Jagellók korában*. Budapest 1940. 134.

¹⁸ Laszlovszky, 2004. 342–343.

¹⁹ Laszlovszky, 2004. 342.

²⁰ Engel P., *Magyarország a középkor végén*. Digitális térkép és adatbázis. MTA, 2001.

mely csütörtöki hetipiaccal és vámmal is rendelkezett. Szarvaskő várától pedig 5 kilométerre feküdt. A Borsod megyei Újház (Kurityán) kolostorát körbevették Kaza, Edelény és Rudabánya mezővárosai, 6, 8 és 5 kilométeres távolságban. De Sajószentpéter királyi *civitas* is csak 12 kilométerre feküdt a kolostortól. A Varasd megyei Lepoglava Kamenica mezővárostól csak 4 kilométernyi távolságra volt. Máriavölgy Pozsonytól 13 kilométerre feküdt, Borostyánkő várától csak 3-ra. Örményes a sókamarával és heti piaccal rendelkező Kapornak mezővárostól 6 kilométernyi távolságra volt, tőle északra 8 kilométerre volt Szentlászló mezőváros. Az erdélyi Pókafalva viszonylag elszigetelt helyen feküdt, Gyulafehérvártól 14 kilométerre, akárcsak Szentmihályköve, amely szintén ugyanennyi távolságra állott az említett erdélyi püspöki székhelytől. Sajólad Ónod mezővárostól csak 3 kilométernyire feküdt, Miskolc királynéi *civitas*tól pedig 12-re. Sopronbánfalva Soprontól 3 kilométerre állott. Sopronkertes Soprontól és Nagymartontól egyaránt 8 kilométerre volt.

A pálos kegyhelyek közül több volt mezővároson belül, vagy ahhoz egészen közel. Ilyen volt Csáktornya, Diósgyőr, Ungvár és Városszalónak pálos kolostora. Püspöki városok közvetlen közelében is előfordulnak pálos zarándokhelyek, mint a Pécs melletti Szentjakabhegy, vagy a Zágráb melletti Remete. A pálos búcsújáró és zarándokhelyek tehát nem voltak teljesen elszigeteltek: a legközelebbi mezőváros átlagosan 3-8 kilométernyi távolságra feküdt a kegyhelytől. Így néhány óras gyalogút elegendő volt megközelítésükhöz. Abban az esetben, amikor a kolostor ennél távolabb feküdt jelentősebb településektől, a távolságot általában „kompenzálta”, hogy a legközelebbi város püspöki székhely vagy királyi szabad város volt, mint Máriavölgy és Pozsony, Sopronkertes és Sopron, valamint Szentmihálykő és Gyulafehérvár esetében. Ez a megállapítás jól illeszkedik a pálos rend tájhasználati koncepciójába. A zarándokhelyek többsége nem népes településen feküdt, de nem túl messze egy-egy mezővárostól. Így a zarándokok könnyen elérhették a kegyhelyet, a búcsúk közötti időszakokban a szerzetesek pedig zavartalanul folytathatták a kétkezi munkát vagy a magányos szemlélődést. A pálosok fontos szerepet tölthettek be a mezővárosok vallásos életében.

A központ és periféria viszonya külön elemzést igényelne. Ungváron és Csáktornyan a plébánia mellett a pálos rendház töltötte be a koldulórendi kolostor szerepét. A földesúri és mezővárosok esetében a plébánia és koldulórendi kolostor vagy annak egy variációja plébánia és pálos kolostor minta gyakran előfordul. Ha egy mezőváros két egyháza is kapott búcsút, akkor feltehetően országos méltóságot viselő vagy más rangosabb kegyúr, vagy legalábbis a királyi kíséret valamelyik tagja állt a háttérben.²¹

²¹ Fraknói V.: *Magyarország egyházi és politikai összeköttetései a római Szentszékkal. I.* Budapest, 1901., Csukovits, 2003, 28–29.

Izgalmas kérdés a zárandokhelyek és a főúri rezidenciák viszonya. A nagyobb tömbökben fekvő későközépkori nagybirtokok koncentrációját láthatjuk Abaúj, Zemplén és Ung megyében, ahol a Perényiek, a Rozgonyiak, a Szapolyaiak, a Pálóciak és a Homonnaiak birtokai feküdtek.²² A Báthoriak birtoka ettől kissé délebbre, Szatmár megyében volt. Ungváron a Homonnaiak mellékrezidenciáján a plébánia és a pálos kolostor is rendelkezett búcsúengedéllyel. Az említett területen több pálos búcsújáró helyet találunk: Regécet, Újhelyet, Kurityánt. Ungvár és Újhely vásáros helyek voltak. A regéci pálos kolostor mellett vár állt. A főúri rezidencia melletti plébánia vagy koldulórendi, illetve pálos kolostor általában rendelkezett búcsúengedéllyel. A 15. század második felétől gyakran előfordult, hogy a mágnások rezidenciájuk mellett pálos kolostort alapítanak. A rezidencia mellett álló pálos kegyhelyek közül ki kell emelni a már említett Ungvárt és Csáktornyát.²³

BUDASZENTLŐRINC

A pálos Hadnagy Bálint is kiemeli, hogy Budaszentlőrinc áll a magyar búcsújáró helyek hierarchiájának élén. Budaszentlőrinc elsőségét jól illusztrálja más kegyhelyekkel – itt például Bátával – szemben a következő csodatörténet: „...néhány világi emberek feleségükkel és gyermekeikkel együtt elhatározták, hogy az Úr vérének ereklyéjét Bátán felkeresik, hogy tisztelegjenek előtte.” Útközben azonban öt éves gyerekük meghalt. A halott gyermeket ekkor Szent Pál budaszentlőrinci sírjához hozták, ahol feltámadt.²⁴

A budaszentlőrinci pálos kolostor az ország egyik legjelentősebb búcsújáró helye volt a későközépkor folyamán. Történetével és épületeivel számos tanulmány foglalkozott.²⁵ Területén többször folytattak régészeti ásatást: Henszlmann Imre, Zolnay László, Garády Sándor, Nagy Emese, legutóbb pedig 1984 és 1993 között Bencze Zoltán. A téma földolgozottsága ellenére érdemes Budaszentlőrinc fejlődését bemutatni, mivel azon keresztül jól illusztrálható, miként hatnak a bú-

²² A rezidencia kérdéséről lásd Kubinyi A., „Főúri rezidenciák a középkor végén.” In: *A Dunántúl településtörténete* 7, 87–92.

²³ Kubinyi, 2007, 46.

²⁴ Sarbak G., *Miracula Sancti Pauli Primi Heremite. Hadnagy Bálint pálos rendi kézikönyve*, 1511. Budapest 2003, 63–64.

²⁵ Garády S., A Szent Lőrincről elnevezett budamelléki pálos kolostor. Budapest 1938, 145–156., Garády S., Budapest székesfőváros területén végzett középkori ásatások összefoglaló ismertetése (1931–1941). In: *BudRég* 12 (1943). 173–182., Zolnay L., A Buda mellett állt Szent Lőrinc pálos anyakolostor kutatástörténetéről. In: *BudRég*. 29 (1992) 33–48., Nagy E., Kutatások a budaszentlőrinci pálos kolostor területén. In: *BudRég*. 19 (1959) 291–300.

Bencze–Szekér, 1993.

csúengedélyek egy egyház építkezéseire. A kolostorról írott és régészeti források egyaránt rendelkezésre állnak. Az írott források nem korlátozódnak az okleveles anyagra: rendtörténeti és hagiográfiai munkák – mint Hadnagy Bálint 1511-ből való *Miracula Sancti Pauli Primi Heremite* című műve és Gyöngyösi Gergely 1523-as *Vitae Fratrum*²⁶ című pálos rendtörténeti összefoglalása²⁷ – részletesen bemutatják a kegyhely középkori életét és fejlődését. A régészeti feltárások alátámasztják az írott forrásokban szereplő adatokat. Budaszentlőrinc zarándokközponttá alakulása mintapéldája lehet a búcsújáró helyek történeti és régészeti vizsgálatának.

1381-ben Nagy Lajos király megkötötte a torinói békét Velencével, és megszerezte a Serenissimától a 4. századi thébai remete, Szent Pál testereklyéjét. Az ereklyét először a budai palotakápolnában helyezték el, majd díszes körmenetben átvitték a néhány mérföldnyi távolságra lévő Szent Lőrincről nevezett pálos kolostorba. A *translatio* ünnepén Demeter esztergomi érsek, pápai legátus egy évi búcsút engedélyezett a monostort meglátogatóknak. Az 1381-es búcsúengedély eredetije nem maradt fenn. Szövegét Matthias Fuhrmann 1799-ben kiadott műve úgy idézi, mint Anonimus Hungaricus 1381–1385 között írt művét. A Karthauzi Névtelen 1526-ban keletkezett prédikációgyűjteményében külön beszédet szentel az ereklyék átvitelének „*Remete Szíz Szent Pál ösönknek kihozásáról*” címmel. Ennek szövege egyezik a búcsúengedélyt említő szöveggel, azzal a különbséggel, hogy a búcsút nem említi:

„Az felől megmondattott érsek azért és legát nagy sok pispeköket és egyházi népüket egybegyűjtván, és sok szegények – bódogok hozzájuk gyűlvén vevé fel az szent testet és vivé Szent Lőrinc mártírnak egyházában Buda fölött Mindszent havának tizenegyed napján, azaz Szent Bereck konfesszornak másodnapján. És legáti hatalmával meg is konfirmálá, hogy azon a napon ő szent vitelének innepét illenek...”²⁸

Az *Acta Sanctorum* és a Fuhrmann által közölt szöveg tartalmazza a búcsú megadását és annak mértékét:

„(Demeter érsek) maga mellé vevé püspököknek, szerzeteseknek, világiaknak és másoknak igen nagy sokaságát kiviven Szent Pálnak testét a királyi kápolnából november 14-én és azon egyház (Budaszentlőrinc) dicsőségére nagy tisztelettel

²⁶ Gyöngyösi Gergely: *Vitae fratrum eremitarum Ordinis Sancti Pauli Primi Eremitae*, szerk.: Hervay Ferenc, Budapest 1988.

²⁷ Sarbak, 2003.

²⁸ Karthauzi Névtelen: Remete Szíz Szent Pál ösönknek kihozásáról. In: *Legendák és csodák*. Budapest 2001, 363–364.

elhelyezte ott. Legátusi tekintélyétől fogva elrendelte és megparancsolta, hogy ugyanazon napot a translatio ünnepeként az elkövetkezendőkben teljességgel megtartsák. És hogy a keresztény híveket arra ösztönözze, hogy az ereklyéket azon a napon szorgalmasan látogassák, a mondott Szent Pál ereklyéinek átvitele napján azoknak, akik alázatosan és áhítattal odalátogatnak, és igaz bűnbánatot tartanak, a Mindenható Isten és Szent Péter és Pál apostolok tekintélye által 1 évi bűcsút engedélyezett.²⁹

Budaszentlőrinc 14. század végi nagyszabású átépítése az ereklye áthozatalának köszönhető. A század elején fölépült kolostor tipikus pálos alaprajzot követett. A nyolcszög öt oldalával záródó szentélyt a korábbi kápolna egyenes záródású szentélyfejének körbeépítésével hozták létre. A nyújtott, 3 boltszakaszos, feltehetően bordás keresztboltozattal fedett szentély külső sarkain átlós támpillérek helyezkedtek el. Az egyhajós hosszház nyugati oldala szabálytalan volt. A templom északi falához csatlakozó kolostortömb szabályos kolostornégyszög köré szerveződött, boltozatlan kerengővel. A keleti szárny közepét a káptalanterem foglalta el, ahonnan a falsíkból kiugró perjeli kápolna nyílt a keleti oldalon.³⁰ A kolostor átépítésére 1381–1403 között került sor. Az új templom a régi templom déli oldalán épült fel. Bazilikális elrendezésű, háromhajós, poligonális, külső támpillérekkel ellátott főszentéllyel és két kis mellékszentéllyel rendelkező épület volt. A hajó nyugati felében megtalálták a karzat pilléralapozásait, a mellékszentélyeknek egyedi formája volt: belül sokszögű, kívül egyenes záródású, a falak vastagsága fölöttük lévő kisebb tornyokra utal. Ez a reprezentatív forma eltér a 14. századi pálos építkezéstől: az ásató a királyi és királynéi alapításokban látja párhuzamait. Ilyen alaprajzú volt például az Erzsébet királyné (Nagy Lajos édesanyja) által alapított óbudai klarissza kolostor és Szűz Mária prépostság temploma és számos magyar, cseh, osztrák és német alapítás is. A hármas szentélyfej Közép-Európában a 14. század második felében a reprezentatív, király által támogatott építkezéseket jellemezte. A budaszentlőrinci templom mellékszentélyei viszont csak egyszakaszosak, túl rövidiek, a hajó szélessége is csupán 14 méter az átlagos 20 méter helyett. Ezek

²⁹ Fuhrmann, Pest 1799, 145–146.: *Historia de Translatione*...., ill. AASS JANI. 609.*Qui ascitis sibi Episcoporum, Religiosorum ac saecularium et aliorum multitudine copiosa, tollens Corpus S. Pauli de Capella Regia decimo octavo Kalendas Decembris, in ipsa Ecclesia venerandum, cum summa reverentia deposuit, et ipsum diem Festum Translationis ejusdem deinceps celebrari vigore, et auctoritate suae legationis instituit et mandavit. Et ut Christi fideles ad frequentationem Reliquiarum diligentius eo die animaret, omnibus vere poenitentibus in ipso die Translationis memoratis S. Pauli Reliquias humiliter et devote visitant, de omnipotentis Dei et Beatorum Apostolorum Petri et Pauli auctoritate confessus, unum annum de injunctis sibi poenitentibus misericorditer relaxavit.*"

³⁰ Bencze–Szekér, 1993, 19.

alapján Bencze Zoltán és Szekér György megállapítják, hogy a budaszentlőrinci kolostor temploma „nagy forma megjelenése kicsiben”.³¹

A régi szentélyt az alapoktól átépítették, itt helyezték el az ereklyét, a nyolcszög négy oldalával záródó kápolnában, amelyet feltehetően hálóboltozat borított. A tengelysarkos építés a 14. századi közép-európai gótika újítása volt, ez a redukált centrális forma dinamikusabb térértetet eredményez, mivel a falsarok a tengelyben van. Hasonló forma jelenik meg a pöstyéni johannita templomban, a sárospataki ferences templomban, Iglón, Csíkrákoson, Kassán. A kolostortömböt is átépítették. A keleti kerengőfalat köpenyezték, így egy 11 méter széles keleti traktust hoztak létre, a préposti kápolna helyén nagyobb nyolcszögű szentély épült. Az ereklyekápolna mellett témánk szempontjából fontos kiemelni, hogy a kolostor belső tereit elválasztandó folyosó- és udvarrendszert hoztak létre. A régi templom hajójából téglalap alaprajzú udvart alakítottak ki, amelyet két oldalról folyosók öveztek.³² A folyosók és az udvar leválasztották a kolostornégyszög terét a templomtól és a Szent Pál kápolnától, így a zarándokok tömege kevésbé zavarta a szerzeteseket a kontemplációban.

Az építkezések talán már 1391-re befejeződtek. Erre utalhat Zsigmondnak 1391-május kalendáján kiadott oklevele: „Mindenkinek, jelenlevőknek tudniillik és jövőbelieknek tudomására kívánjuk hozni, mi magunkért, és a mi áhítatunkért, melyet Szent Pál első remete irányában tanúsítunk, akinek legszentebb teste Szent Lőrinc mártírnak kolostorában, Buda közelében van, megerősítjük, hogy teste dicső csodáktól ragyog.”³³

Budaszentlőrinc példája jól szemlélteti, hogy az ereklye megszerzése, a *translatio* ünnepélyes aktusa és a hozzá kapcsolódó búcsú kiváltság miként indítják el a reprezentatív, király által támogatott építkezéseket. Igaz, ez esetben nem pápai búcsúengedélyről, hanem legátus által adott kiváltságról van szó. Ha olyan jelentős ereklyéről volt szó, mint Remete Szent Pál földi maradványai, akkor azokat nem egy már elkészült épületben kellett elhelyezni, hanem új, méltó környezetet kellett számára építeni. A búcsú ez esetben megelőzi és ösztönzi a nagyobb építkezéseket. Kezdetben tehát az ereklye volt jelentősebb, és nem a hely. Budaszentlőrinc a testereklye által vált országos jelentőségűvé.

Átépítését követően a budaszentlőrinci zarándokhely ötször részesült búcsúkiváltságban. Először 1418-ban, 15-20 évvel az építkezés után: ezt a búcsúengedélyt

³¹ Ibid. 20.

³² Ibid. 20–21.

³³ Fuhrmann, 1799, 154. „*Ad cunctorum praesentium scilicet et futurorum notitiam volumus pervenire, quod nos ipse, et devotione nostra, quibus erga cultum S. Pauli primi Eremitae, cujus corpus beatissimum in claustro Sancti Laurentii Martyris cominus Budam stabilito gloriosis coruscet miraculis.*” *Ita Sigismundis Rex Hungariae in suis decimo Kalend. Maji 1391 emanatis Litteris apud Eggerer Annal. Ord. Vol. 1. lib. 2. C. 15. p. 175.*

V. Márton bocsátotta ki a konstanzi zsinaton, 3 év és 3 quadragena búcsút adott az egyházat Szent Lőrinc napján felkeresőknek.³⁴ 1422-ben Palacios Ferdinánd lugói püspök búcsúengedélye már jóval több ünnepet említ: Karácsony, Vízkereszt, Húsvét, Áldozócsütörtök, Úrnapja, Pünkösöd, Nagyboldogasszony, Kisasszonynapja, Gyümölcsoltó Boldogasszony, Keresztelő János, Péter és Pál apostolok, valamint Szent Lőrinc és Remete Szent Pál ünnepét.³⁵ Az ünnepek számának növekedése a búcsújáró hely jelentőségének növekedését jelentheti. Talán nem véletlen egybeesés, hogy ugyanerre az évre esett a Hadnagy Bálint által említett első budaszentlőrinci csoda.

Az 1471-es búcsúengedélyt érdekes összevetni a miraculumokkal. Hadnagy Bálint 1470–1472 között jegyzi fel a legtöbb csodás eseményt. 1470-ben 24, 1471-ben 9, 1472-ben 13 csoda történt Remete Szent Pál sírjánál, az összes feljegyzett csoda több mint a fele.³⁶ Elképzelhető, hogy a pálos rend éppen azért tudott tíz kolostorának búcsúért folyamodni, mivel a rend központjában előző évben kiugróan magas volt a miraculumok száma, ez növelhette a rend presztízsét a pápai udvar előtt.

A budaszentlőrinci kolostor második nagyszabású átépítésére és bővítésére a 15. század végén került sor. A déli mellékszentély sarkához Budai Kovács Márton kápolnát építtetett, amely nagy mérműves ablakokkal és gazdag rajzolatú boltozattal rendelkezett. A kápolnához lépcsőzetes külső támpillérek csatlakoztak. Remete Szent Pál kápolnáját 1486 és 1492 között átépítették. A korábbi lezáródást lebontották és új sokszögzáródást építettek. A boltozat szakaszolását megváltoztatták, a két nyújtott boltmező helyett három szabályos, a nyolcszög oldalaival képzett boltszakaszt hoztak létre.³⁷ Az újabb építkezések ebben az esetben a búcsú megadása után legalább 15 évvel később indultak meg. Ha a búcsú itt közvetlenül nem is kapcsolódik az újjáépítés időpontjához, a Hadnagy Bálint által feljegyzett csodás események annál inkább. Az 1490-es évből tíz csodáról van tudomásunk.³⁸ Az építés éveiben számos zarándok kereste fel Budaszentlőrincet. A nagyszámú zarándoklattal állhatnak kapcsolatban a bővítések és az ereklyekápolna reprezentatívabb kialakítása.

A kolostor legnagyobb átépítésére a 16. század elején, II. Gergely rendfőnöksége alatt került sor. Szemléletes leírást ad az építkezésekről Gyöngyösi Gergely *Arcok a magyar középkorból* című művében:

³⁴ *Mon. Ep. Rom. Vesp.* III. 6.

³⁵ *Ibid.* 31.

³⁶ Knapp É., Remete Szent Pál csodái. *Századok*, 117.(1983/3) 511–555. Sarbak, 2003.

³⁷ Bencze–Szekér, 1993, 21–22.

³⁸ Sarbak, 2003, 130–132.

„Az Úr 1512-ik évében választották rendfőnökké tisztelendő atyát, II. Gergely testvért... Az is örök emlékezetre méltó, hogy rendfőnöksége alatt kezdte építeni a budaszentlőrinci kolostortemplom szentélyét, az alapoktól, egy sekrestyével együtt és csodálatosan szép tanácstermet. A főoltárt, a tanúk ülőhelyét és a szentély alapzatát különféle színű, gyönyörködtető márvánnyal borította. Mindezt igen nagy szorgalommal öt év alatt készítette el.”³⁹

A régi főszentélyt teljesen, a mellékszentélyeket részlegesen lebontották. Az új falakat a régi szentély északi és déli fala mellett emelték, az új szentély szintén sokszögzáródású volt. A boltozat vállköveiből és csomóponti töredékeiből gazdag csillagháló rajzolatú boltozatra következtek. A bordák a későgótikus szarvasborda profilját mutatják. A keleti szárny kápolnájának helyén oktagonális építményt hoztak létre. A külső lépcsőzet első fokainak töredékeiből a feltárási tiszszögű épületet rekonstruált. Ennek két oldala belesimult a keleti szárny falába, nyolc oldala alkotta a külső tömeget tengelysarkos helyzetben. Ez az egyedi forma 13. századi angliai káptalantermeknél fordul elő. Korabeli párhuzam a meissenheimi Schlosskirche szentélye, az egyik legszínvonalasabb késő gótikus építmény Európában.⁴⁰

Budaszentlőrincen az utolsó jelentős esemény az utolsó építkezés után történt, nem sokkal a mohácsi csata előtt. II. Lajos 1522-ben prágai útja során Karlštejnől megszerezte Remete Szent Pál fejereklyéjét. A szent fejének megtalálása nem volt egyszerű, hisz a nagybecsű ereklyét elrejtették és más felirattal látták el.⁴¹ A fontos ereklye megszerzése kiemelkedő esemény volt a kolostor életében: a fejet egyesítették a szent testével, így a thébai remete ereklyéje még néhány évig hiánytalanul feküldhetett Budaszentlőrincen:

„Végül eljött az idő, amikor minden testvér a káptalanon volt. Pünkösöd másnapján, amelyre Orbán pápa ünnepe esett, hajnalban ünnepi öltözékben és áhítatos körmenetben a kolostorból mindegyik Budára ment. A felséges király, a királynéval, az ország főnemeseivel, nemesseivel és népének, férfiakkal és asszonyokkal megszámlálhatatlan tömegével, az egyháziak fényes menetével, főtisztelendő Simon zágrábi püspök úrral, aki főpapi jelvényeket viselve vitte kezében tisztelettel a szent fejét, és az ezeket követőkkel együtt találkozott a testvérekkel, akiknek a város kapuján kívül a kezükbe adta szent atyánk fejét. Rögtön mindnyájan letérdeltek, és hálaadásul nagy áhítattal elénekelték a Te Deum-ot. Himnuszt énekelve körmenetben a kolostorhoz vonultak. A körmenetet kísérte a király, királyné, főnemesek,

³⁹ Gyöngyösi G., *Arcok a magyar középkorból*. Budapest 1983, 237–238.

⁴⁰ Bencze-Szekér, 1993, 22.

⁴¹ Gyöngyösi, 1983, 245.

nemesek mind, és egész nap a kolostorban maradtak, amíg a szent fejét a szemük láttára nem egyesítették a szent testével.”⁴²

Az ereklye megszerzése, amint ez Gyöngyösi Gergely leírásából kiderül, alkalmat adott a rendi és az uralkodói reprezentáció összekapcsolására. A díszes külsőségek között lefolyt körmenetben az uralkodó és a szerzetesek együtt meneteltek a kolostor felé, ami nem csak azt fejezi ki, hogy a király nagymértékben támogatja a pálosokat, hanem azt is, hogy a pálos rend a 16. század elejére olyan nagy megbecsülésnek örvendett, hogy az uralkodó bevonta tagjait személyes reprezentációjába. Budaszentlőrinc hasonló szerepet tölthetett be a későközépkorban, mint korábban Szent Margit zárdája a Nyulak-szigetén. Margit klastroma a világi udvar mellett a „mennyei udvartartást” szimbolizálta. A Buda közeli domonkos női kolostor, ahová az uralkodócsalád nőtagjai is felvételt nyertek, ellenpólusa volt a királyi udvar fényűzésének. Az itt élők imája és aszkézise „kompenzálta” a budai udvar pompáját.⁴³ Ha Budaszentlőrincnek nem is pontosan ez volt a feladata a királyi udvar mellett, hasonló funkciókat elláthatott. A Budától néhány kilométerre fekvő pálos központ és búcsújáróhely szintén az udvar egyfajta ellentéte volt, ahol a királyi udvar fényűzését ellensúlyozta a pálos remeték önmegtartóztatása.

Remete Szent Pál fejének *translatiója* az utolsó örvendetes esemény a budaszentlőrinci kolostor életében. 1526-ban, a mohácsi csata után a Budáig nyomuló törökök földúlták a kolostort. Az ereklyéket még időben sikerült a Szapolyaiak trencsényi várába menekíteni, de 1527-ben, amikor a vár leégett, megsemmisültek.⁴⁴

A PÁLOS KEGYHELYEK VÉDŐSZENTJEI

A titulusok sokat elárulnak egy adott régió vagy település szentkultuszáról: Szent Miklós például a kereskedők védőszentje, templomai gyakran megtalálhatóak vásáros helyeken, míg Szent Borbála kultusza a bányavidékeken volt elterjedt. Az egyes szerzetesrendeknek is megvoltak a maguk kedvelt szentjei. A patrocínium táblázatban szereplő 28 pálos egyház közül 14 rendelkezett kizárólag Szűz Mária titullussal. További négy kettős patrocíniumú templom esetében az egyik védőszent Szűz Mária. A 28 egyházból tehát 18 estben beszélhetünk Mária titulusról, azaz a templomok kétharmadát Szűz Máriának szentelték. Ez egyrészt tekinthető pálos rendi sajátosságnak, a pálosoknál ugyanis jelentős volt a Szűzanya kultusza. Kolostoraik elnevezésében is többször szerepel Mária neve: Máriavölgy, Márianosztra.

⁴² Gyöngyösi, 1983, 246.

⁴³ Klaniczay T. – Klaniczay G., *Szent Margit Legendái és stigmái*. Budapest 1994, 141–175.

⁴⁴ Bencze–Szekér, 1993. 10.

A Szűz Mária patrocínium gyakorisága azonban nem kizárólag pálos sajátosság. A ciszterci szabályzatok előírták, hogy a rend templomait Szűz Mária tiszteletére kell szentelni. A koldulórendi templomokat is a Szűzanya tiszteletére szentelték. Nemcsak a szerzetesrendek körében volt elterjedt Szűz Mária kultusza a 14–15. századi Magyarországon: az általam vizsgált, búcsúengedéllyel rendelkező közel 400 egyház közül legalább száznak Szűz Mária volt a védőszentje. Ez megfelel Bauerreis tipológiájának, aki a Mária-zarándoklatokat az 1450-es évektől datálja.⁴⁵ A késő középkorban már megvolt az a Máriás áhítat, mely azután a barokk kor Szűz Mária kegyhelyeinek virágzásához vezetett, de Magyarországon a török hódoltság és a reformáció miatt ritkán beszélhetünk kontinuitásról.

Magyarországon Szűz Mária tisztelete korai időre megy vissza, hisz a királyság védőszentje a Szűzanya volt. A Mária titulusok változatai – Havi Boldogasszony, Sarlós Boldogasszony, Mária látogatása – az obszerváns ferencesek és a pálosok terjeszkedésére utalnak. A vizsgált pálos egyházak patrocíniumai között Szűz Márián kívül domináns szent nem figyelhető meg. Csak Mindenszentek titulus szerepel két alkalommal, ebből egyszer kettős patrocínium egyik tagjaként Mária mellett. A következő titulusok ismertek még: Corpus Christi, Szent Lőrinc, Szent László, Keresztelő János, Szent Egyed és Szent András. Kettős patrocínium 5 alkalommal szerepel. Ebből négy esetben Szűz Mária az egyik védőszent, Mindenszentek, Szent Megváltó, Szent Bereck és Szent Wolfgang mellett. Csupán egyszer szerepel két egyéb szent kettős titulusban: Szent Jakab és Szent Fülöp. Eucharisztikus kultuszra csak az egyetlen Corpus Christi titulus utal. Hittitkok egy alkalommal sem szerepelnek a pálos kegyhelyek között. A nemzeti és harcosszenteket is csak Szent László képviseli, akinek kápolnája Középnémetiben állott és már igen korán, 1319-ben kapott búcsúengedélyt.

A PÁLOS ZARÁNDOKHELYEK ÁLTALÁNOS ÉPÍTÉSZETI JELLEGZETESSÉGEI

A pálos kegyhelyek templomai közül több a későgótikus „pálos műhelyek” körébe tartozik. A rend Mátyás király uralkodása alatt (1458–1490) szoros kapcsolatba került a királyi udvarral, számos főúri alapítás is erre az időszakra tehető. A pálosok átvették az udvari művészet későgótikus elemeit, és hozzájárultak ezen építészeti formák népszerűsítéséhez. A közelükben levő plébániatemplomokban is elterjesztették az említett formakincset. A „pálos műhelyek” egészen Mohácsig ezt a gótikus építészeti formavilágot terjesztették, annak ellenére, hogy az udvarban ez a

⁴⁵ Bauerreis, R., *Pie Jesu. Das Schmerzensmann-Bild und sein Einfluss auf die mittelalterliche Frömmigkeit*. München 1931.

stílus már 1475 után elavultnak minősült.⁴⁶ A zarándokhelyek közül a késő gótikus „pálos műhelyek” közé tartozott Sopronbánfalva, Sopronkertes, Városszalónak, Szentjakabhegy. E templomok építészeti részleteire jellemző a hálóboltozat és a halhólyagos mérmű.

A nagyobb búcsúengedélyekkel rendelkező templomoknak engedélyezték, hogy a búcsús ünnepekre meghatározott számú időszaki gyóntatót alkalmazzanak. Az időszaki gyóntatók és az oltárok számának összefüggésére Guzsik Tamás hívta fel a figyelmet. A sajlóádi pálos kolostor 1400-ban kapott búcsút, valamint 12 időszaki gyóntató alkalmazásának engedélyét IX. Bonifáctól. János egri segédpüspök 1423-ban szentelte föl a templom három oltárát, további hármát a Szentlélek kápolnában, valamint a körüljáróban lévő Szent Miklós oltárt. Az oltárok növekedése jelen esetben egyértelműen a búcsúengedély következménye. A 12 gyóntatónak naponta celebrálnia kellett a saját magánmiséjét, egy oltárnál egyszerre csak egy pap mondhatott misét.⁴⁷ Az oltár többnyire régészetiileg is megfogható objektum, ha más nem is, de az oltáralapozás gyakran megmarad az elpusztult vagy romos állapotban lévő templomokban is.

Kolostorok esetében a búcsúengedéllyel bíró templomok alapterületét könnyen összevethetjük az átlagos méretekkel. Romhányi Beatrix kolostorkatalógusa és Guzsik Tamás pálos rendi építészeti összefoglalása a középkori Magyarország összes azonosítható kolostorának közli a méretét, amennyiben a szerzőknek lehetősége volt adatot találniuk ebben a vonatkozásban. Guzsik Tamás a középkori Magyarország 89 pálos kolostorából 36-nak tudta megadni a méreteit. A pálosok kisebb egyházakat építettek, mint a ferencesek vagy a domonkosok. A méretek ez esetben is ingadoznak, bizonyára a helyi viszonyok és a patrónus rangjának, vagyonának függvényében. Míg kisebb pálos egyháznaknál általános a 60-70 m²-es hajóméret, addig a királyi támogatást élvező Budaszentlőrinc hajója 396 m² alapterületű. Az átlagos méret 127 m². A zarándokközpontként funkcionáló pálos egyházak többsége – Csatka, Fehéregyháza, Lád, Máriavölgy, Szalónak, Szentpéter, Újhely, Visegrád és Wondorf – ennél valamivel nagyobb méretű volt.⁴⁸ Egyedül Csáktornya, Diósgyőr, Patacs, Újház és Uzsa búcsújáró pálos templomai voltak az átlagnál kisebbek, de igazán kicsinek csak Diósgyőrt és Patacsot tarthatjuk. A búcsúengedéllyel bíró pálos kolostorok temploma többnyire tágasabb volt az átlagosnál, de nem volt kiemelkedően nagy tér. Ez tükrözi a pálos rend megváltozott helyzetét. Az uralkodói támogatást élvező és a 15. századra már jelentős befolyással bíró rend egyrészt építészetében is próbálja hatalmát kifejezni, másrészt a remete rendi szellemiség még mindig meghatározó.

⁴⁶ Guzsik, 2003. 189.

⁴⁷ Guzsik, 2003. 124–125.

⁴⁸ Az adatok kerekítettek és hozzávetőlegesek, forrásként Guzsik Tamás adattára szolgált: Guzsik, 2003, 205–235.

A pálos zárándokhelyekről készült fenti összefoglalás nem a teljesség igényével készült. Újabb adatok bukkanhatnak elő a búcsújárással és a zárándoklatokkal kapcsolatban levéltári forrásokból, oklevéltárakból, rendtörténeti munkákból, elbeszélő forrásokból. A búcsújáró helyek egyházainak építészeti sajátosságai sem határozhatóak meg egységesen, tekintve, hogy a 300-400 búcsúengedéllyel bíró egyháznak és kápolnának csak töredékét vizsgálták régészeti, épületrégészeti szempontból. Közülük jó néhány elpusztult, sokuknak még pontos helyét sem ismerjük. A pálos kegyhelyek esetében a kutatás valamennyivel szerencsésebb, mivel a pálos rendi építészet részben földolgozott. Guzsik Tamás munkája, valamint Romhányi Beatrix kolostorkatalógusa számos adatot közöl a pálos egyházak épületével kapcsolatban. Belényesi Károly pedig nem csupán az épületek kutatását tartja fontosnak, hanem a pálos kolostorokat körülvevő táj környezet és tájrégészeti vizsgálatát is.⁴⁹ Budaszentlőrinc, a rend anyakolostora kivételes példa, amelynek építéstörténetén keresztül jól szemléltethető, miként alakul át egy remetecsopor-tosulás az uralkodó kegyeit élvező, gazdasági és társadalmi szempontból egyaránt jelentős, jól szervezett renddé, amely részben koldulórendi funkciókat is ellát.

A késő középkor lelkisége már „előkészítette” a 17–18. századi pálos kegyhelyek virágzását. Máriavölgy, Sasvár és Márianosztra koraujkori kegyhelyeinek eredete a középkor végére nyúlik vissza. Márianosztráról alapították 1382-ben a lengyelországi Jasna Góra és Częstochowa pálos kolostorát. Mindkettő kiemelkedő Mária-kegyhely a koraujkorban. A częstochowai „Fekete Madonna” máig zárándokok ezreit vonzza évente, és a lengyel katolicizmus jelképévé vált. Fontos pálos Mária-kegyhelyek találhatóak Horvátországban is.⁵⁰ Az, hogy ezek a búcsúközpontok már a 14–15. században léteztek, ösztönözheti a kutatást, hogy a forrásadottságok limitált volta ellenére a barokk és újkori zárándoklatok mellett a későközépkori búcsújárással is egyre többet foglalkozzék.

⁴⁹ Belényesi Károly: *Pálos kolostorok az Abaúji-hegyalján*. Miskolc, 2004, Belényesi Károly: „Rejtőzködő történet...” pálos kolostorok helye és szerepe az Abaúji-hegyalja településtörténetében. In: *Decus Solitudinis. Pálos évszázadok*, szerk.: Sarbak Gábor, Budapest 2007, 478–502.

⁵⁰ Barna, 2007, 639–646.

Függelék

Pálos kolostorok búcsúengedélyeinek kronológiai táblázata

Rövidítések jegyzéke:

ZsO = Zsigmond-kori oklevéltár. I-II. Összeállította: Mályusz Elemér. Bp. 1951–1956. III-VII. Mályusz Elemér – Borsa Iván Bp. 1993–2001.

Mon. Vespr. = *Monumenta Romana episcopatus Vespriensis. A veszprémi püspökség római oklevéltára.* I-IV. Bp. 1896–1908.

AOKl. = *Anjou-kori oklevéltár. Documenta res Hungaricas tempore gum Andagavensium illustrantia.* I–XI.XXX. Szerk.: KRISTÓ Gyula et al. Budapest.-Szeged, 1990–2000.

év	település	titulus	kérvényező	búcsú	forrás
1307	Regéc/Kökényes/ (Abaúj)	Szt. Jakab és Fülöp		40 napi	AOKl. II. 111.
1319	Középnémeti (Abaúj)	Szt. László			AOKl. V. 561.
1388	Sztreza (Kőrös)	Mindenszen- tek		40 napos	ZsO I. 731.
1400	Nagyfalu (Kraszna)				ZsO II. 44.
1400	Örményes (Zala)	Szűz Mária		10 időszak- gyóntató	ZsO II. 174.
1400	Sajólad (Borsod)	Szűz Mária látogatása		12 időszak- gyóntató	ZsO II. 585.
1402	Szentmihálykő (Fehér)	Szűz Mária		Velencei Szt. Márkhoz hasonló, 4 időszak- gyóntató	ZsO II. 1519.
1417	Budaszentlőrinc (Pilis)	Szt. Lőrinc	Zsigmond		Mon. Vespr. III. V.
1418	Ungvár (Ung)	Krisztus teste	Nagymihályi Albert, Zsigmond szervitora	Skizmati- kusok 40 éve elűzték a szerzete- seket, kápolna újjáépítése	ZsO VI. 1368.
1418	Budaszentlőrinc (Pilis)	Szt. Lőrinc	Mérai Tamás	3 év	ZsO VI. 1468.
1418	Újház (Borsod)	Keresztelő Szt. János	Perényi Imre báró, titkos kancellár		ZsO VI. 1657.
1418	Pókfalva (Fehér)	Szűz Mária			ZsO VI. 1820
1423	Sajólad (Borsod)	Szűz Mária		30 nap	DL 11 392

1434	Budaszentlőrinc (Pilis)	Szt. Lőrinc			Mon. Vespr. III.
1439	Budaszentlőrinc (Pilis)	Szt. Lőrinc		7 év	Mon. Vespr. III. 108
1453	Pécs (Baranya)	Szt. Jakab		100 nap	DL 14673
1471	Budaszentlőrinc (Pilis), Diósgyőr (Borsod) Újhely (Zemplén), Kápolna (Bihar), Kidel (?), Örményes (Zala), Garics (Körös), Remete (Zágráb), Csáktornya (Zala), Lepoglava (Varasd)		rendi supplicatio	2 x 40 nap	Mon. Vespr. III. CCCXXXVII.

A pálos zarándokhelyek helye a településhierarchiában, valamint építéstörténetük

cp. = centralitási pont, o = országos vásár, opp. = oppidum, h. p. = heti piac, uralkodó neve + évszám = a király vagy királyné látogatását jelöli

Település típusa	Település neve, egyháza	Építéstörténet, szakirodalom
9 cp. pálos kolostor rezidencia Zsigmond 1407 Borbála 1408	Csáktornya (Zala) 1471 Szűz Mária és Mindenszentek pálos kolostor	Egyhajós 27,5 m × 11,5 m, átalakított forma, Romhányi, 2000. 18. Középkori alapú barokk kolostor, poligonális, gótikus szentélye áll. Guzsik, 2003, 208.
	Csatka (Veszprém) Szűz Mária pálos kolostor Kont Miklós alapítja 1357	Átalakított formában ma is áll. 36 × 15,5 m egyhajós Romhányi, 2000. 19. ál-háromhajós téralakítás Guzsik, 2003, 209.
Mezőváros 11 cp. Opp h. p. pálos kolostor Zsigmond 1387, 88, 92, 93, 1406, 1411–12, 1423–24	Diósgyőr (Borsod) Corpus Christi pálos kolostor 1471	Egyhajós, poligonális szentély Romhányi, 2000. 21.
Borbála 1410,12	Garics (Körös) Szűz Mária pálos kolostor 1471, 1500	
	Haraklyán (Zaránd) 1420 pálosok számára építeni kezdett Szt. Lőrinc kolostor	
	Középnémeti (Abaúj) 1319 Szt. László kápolna- Szt. László ujjcsontja	Nem lokalizálható pontosan Guzsik, 2003, 216.

Település típusa	Település neve, egyháza	Építéstörténet, szakirodalom
	Kökényes (Abaúj) Szt. Jakab és Fülöp pálos kolostor 1307 Feltehetően az Aba család alapítja, 1307 búcsúengedély	
	Kurtyán- Újház (Borsod) Keresztelő Szent János pálos kolostor 1408 alapítás, 1409 búcsúkérelem, Perényi Imre nádor, 1418 búcsúkérelem, Perényi Imre titkos kancellár	1 hajós, poligonális szentély, 27,5 × 11 m Romhányi, 2000. 70. Romjai állnak, poligonális, támpilléres szentélyfej, három boltszakaszos hajó. Guzsik, 2003, 229.
	Lepoglava (Varasd) 1471 Szűz Mária pálos kolostor	
	Máriavölgy (Pozsony) Pásztor 1940. 134 1377 alapítás Nagy Lajos	Egy hajós, poligonális szentély, 32,5 × 11,5 m, Romhányi, 2000. 43. Barokká átalakított gótikus temploma álló emlék, poligonális, támpilléres szentélyfej, ál-háromhajós megoldás Guzsik, 2003, 217.
1492 opp. Állandó sedria falu	Nagyfalu (Kraszna) Szűz Mária pálos konvent 1400 alapítás és búcsú- Bánfi Dénes	
	Örményes (Zala) 1400 Szűz Mária pálos kolostor- 10 időszaki gyóntató, 1471	helye ismert, alaprajza nem rekonstruálható – kőanyagát felhasználták Örvényes hegyközség házához Guzsik, 2003, 219.
egyházi civitas, 1417 h. p	Pécs (Baranya) 1453 Szt. Jakab pálos kolostor	1 hajós, poligonális szentély, 55 x 13 m. Romhányi, 2000. 63.
	Pókafalva (Fehér) 1418 Szűz Mária pálos kolostor- László dobrokai plébános, Geréb birtok, 1448 török betörések következtében elnéptelenedik	Állaga nem ismert Guzsik, 2003, 220.
Falu, Minden-szentek plébánia, pálos kolostor	Sajólad (Borsod) 1400 Szűz Mária Látogatása pálos kolostor- 12 időszaki gyóntató Assisi-hoz, Acheni-hoz hasonló búcsú, 1423	Egyhajós, poligonális szentély, 33 x 11 m Barokk átalakítás a kolostor épületén Guzsik, 2003. 217.
	Sopronbánfalva- Bondorf (Sopron) Szűz Mária és Szt. Wolfgang pálos kolostor	15. sz. közepi Szt. Wolfgang kápolna átépítése, 40 x 11m, poligonális külső támpillérekkel megtámasztott szentélyfej, hálóboltozattal Guzsik, 2003, 232.
	Sopronkertes – Baumgarten (Sopron) Szűz Mária és Szt. Megváltó pálos kolostor 1475 alapítják Gravenecker Ulrik és Frigyes, 1486 búcsú, 1493 megszűnt	Barokk átépítés, gótikus poligonális szentélye ma is áll Guzsik, 2003, 206.
vár	Szentmihályköve (Fehér, Erdély) Szűz Mária pálos kolostor 1402 Velencei Szt. Márkhoz hasonló búcsú, 4 időszaki gyóntató	állaga nem ismert Guzsik, 2003, 214.
	Sztreza (Kőrös) 1388 Mindenszentek pálos kolostor	

mezőváros h. p. 1417 o. p. 1466	Ungvár (Ung) 1418 Corpus Christi pálos kolostor- Nagymihályi Albert Zsigmond szervitora búcsút kérvényez, a schizmatikusok 40 éve elűzték a szerzeteseket, kápolna újjáépítése	Állaga nem ismert Guzsik, 2003, 229.
Magán civitas 1475 – 1504	Városszalónak (Vas) Szűz Mária pálos kolostor	

Patrocínium táblázat

Barigh=Garics (Körös)	Szűz Mária
Budaszentlőrinc (Pilis)	Lőrinc
Csáktornya (Zala)	Szűz Mária és Mindenszentek
Csatka (Veszprém)	Szűz Mária
Diósgyőr (Borsod)	Corpus Christi
Haralykán (Zaránd)	Szűz Mária
Kápolna (Bihar)	Szűz Mária
Középnémeti (Abaúj)	László
Kukenis-föld= Regéc (Abaúj)	Jakab és Fülöp
Kurityán=Újház (Borsmonostor)	Keresztelő János
Lepoglava (Varasd)	Szűz Mária
Máriavölgy (Pozsony)	Szűz Mária
Monyorókerék (Vas)	Szűz Mária és Bereck
Nagyfalu (Baranya)	Szűz Mária
Örményes(Zala)	Szűz Mária
Patacs (Baranya, Pécs mellett)	Szűz Mária
Pókfalva (Fehér)	Szűz Mária
Remete (Zágráb)	Szűz Mária
Sajólad (Borsod)	Szűz Mária látogatása
Sopronbánfalva (Sopron)	Szűz Mária és Wolfgang
Sopronkertes (Sopron)	Szűz Mária és Megváltó
Sztreza (Körös)	Mindenszentek
Újhely (Zemplén)	Egyed
Ungvár (Ung)	György
Városszalónak (Vas)	Szűz Mária
Visegrád (Pilis)	Szt. András

Śākta pīṭhák: A ZARÁNDOKHELYEK EREDET- MAGYARÁZÓ MÍTOSZA

MAKAI MELINDA

A saktizmus a saivizmus és vaisnavizmus mellett a hinduizmus egyik irányzata, amely napjainkban is elterjedt vallás¹ egész India-szerte. Követői, a *śākták* a legfőbb istenséget női princípiumként tisztelik. A *śakti* szó jelentése 'erő, hatalom, energia', és arra utal, hogy a *devī*, az istennő nemcsak a teremtő erő megtestesítője lehet, hanem párjának teremtő energiája, minden isteni hatalom forrása, az isteni és földi hatalom eredete, a természetben megnyilvánuló erő, sőt, magára a termékenységre való képesség is. Az istennőnek ebben a formájában is számos neve van, ezek használata az adott kontextusokban szereplő aspektussal áll összefüggésben. Ha hitvesi szerepében jelenik meg, általában *Śiva* felesége, és ebben a szerepben gyakran ábrázolják őt és *Śivát* *yoniként* és *liṅgaként* (női és férfi genitáliák): ezeknek a megjelenési formáknak a prototípusai már az Indus civilizáció pecsételői között is megtalálhatók. Ő és párja elválaszthatatlanok: ő az isten teremtő ereje, annak dinamikus megnyilvánulása, míg párja mozdulatlan, statikus. A *śakti* koncepcióját számos *purāṇa* és *upapurāṇa* ismerteti.

ŚĀKTĀK ÉS ŚĀKTA PĪṬHĀK

A *śākta* rítus központja, kedvelt zarándokhelye a *pīṭha*. A *pīṭha* eredetileg emelvény, valamely isteni képmás talapzata, oltára, a hindu vallásgyakorlat központi helye. Később olyan zarándokhelyet jelentett, ahol a nagy istennőt tisztelték számos neve alatt. Ezekon a helyeken aszkéták és jógik gyakorolták vallási köteleességeiket, meditációjukat, és *siddhiket*, csodás képességeket nyertek el. Eleinte ezeken a helyeken képmás nélkül tisztelték az istennőt.² Eredetileg négy *pīṭha* létezett, ezek száma később hétre, tízre, tizennyolcra, végül száznyolcra nőtt, mindegyiken az istennőt tisztelik, ennek nyomán született meg a *śākta pīṭha* elnevezés.

¹ A hinduk maguk is használják külön a vallás szót a hinduizmuson belül az említett irányzatokra.

² Sircar, 3.

Az ezeken a helyeken tisztelt istennők eredetileg valószínűleg törzsi istennők lehettek, neveik és a hozzájuk kapcsolódó kultuszok is ezt tükrözik. Őket később integrálták a hindu pantheonba azzal, hogy *Śiva* feleségeként azonosították őket. Ezek az istennő aspektusok a vallástörténeti hagyományban ugyan bizonyíthatóan kikövetelték a maguk helyét, azonban törzsi eredetük miatt mára sem simulnak bele nyomtalanul a hinduizmusba. Így rajtuk keresztül tetten érhetőek nemcsak az ókori és középkori törzsi vallásosság elemei, hanem a papoknak integrálásukra vonatkozó kísérletei is.³

Mindegyik *sākta pīṭha* köré épült szent helyen az istennő valamely testrészenek odahullott darabját, illetve az így született helyi istenséget tisztelik, ezeken a helyeken saját kultusza is kialakult. A négy *pīṭha* alaptörténetének előzményeit, történeti rétegeit is bemutatom a tanulmányban.

A *sākta pīṭhākról* szóló leírások önálló műként, vagy sokszor egy nagyobb műbe, valamely *purāṇāba* vagy *tantrába* illesztve⁴ maradtak fenn. A szent helyhez kapcsolódó eredetmagyarázatokat, pontos vallási előírásokat, himnuszokat, mantrákat tartalmaznak, és a törzsi helyzetre vonatkozóan is számos adalékkal szolgálnak.

EGY 16. SZÁZADI PERZSA FORRÁS TANÚSÁGTÉTELE

Az *Áín-í Akbarí Abú'l Fazl Akbar-náme* című művének harmadik könyve, az indiai muszlim történetírás legkiemelkedőbb darabja. *Abú'l Fazl Akbar* mughal uralkodó (1551–1602) vezírje volt, művét 1590 körül írhatta. Tartalma igen változatos: az öt könyvből álló mű részletesen beszél az uralkodóról, udvartartásáról, a birodalom társadalmáról, annak katonai és polgári szervezeteiről, az udvari művészetekről, törvénykezési és közigazgatási intézményekről, törzsi helyzetről, szociológiai háttérrel, filozófiáról, törvényről, egyéni megfigyeléseiről, az uralkodó bölcsességéről.

A mű harmadik könyvében igen érdekes leírást tesz közzé egy zarándokhelyről és az ahhoz kapcsolódó legendáról, mely e tanulmány további vizsgálatának kiindulópontja lesz. A vonatkozó részt alább teljes terjedelmében közlöm (a szögletes zárójelben az általam emendált nevek olvashatók).

„*Nagarkót*⁵ [*Nagarkot*] egy hegyen fekvő város: erődjét *Kāngra*nak [*Kāngra*] hívják. A városhoz közel fekszik *Mahamāyā* [*Mahāmāyā*] szentélye, melyet az

³ A témáról előadásom a 8. Ókortudományi Konferencián 2008. május 25-én hangzott el *A démonölő istennő. A kultusz előzményei és a lehetséges törzsi kapcsolatok* címmel.

⁴ V.ö. Tiwari, 143–149.

⁵ *Nagarkot: Kuluta, a Beas (Vipāsā)*-folyó felső körzetének régi fővárosa volt, az akkori Kasmír déli részén. Dey, s.v. *Kuluta, Nagarakota, Vipāsā*.

istenség megtestesülésének tekintenek. Messzi tájakról jött zarándokok látogatják, és vágyaik beteljesednek. Különös, hogy imáik meghallgatásának érdekében kivágják nyelvüket: néhányuknak ott helyben, másoknak egy vagy két nap után nő vissza. Jóllehet orvosilag elképzelhető a nyelv növekedése, ennyire rövid idő alatt ez nagyon meglepő. A hindu mitológiában *Máhamayát* [*Mahāmāyā*] *Mahádeva* [*Mahādeva*] feleségének mondják, és e hitvallás ismerői ezzel a névvel az istenség éltető erejét fejezik ki. Úgy mondják, az istennő, látva a tiszteletlenséget, amit férje, *Śiva* felé mutattak, darabokra szaggatta magát, teste pedig négy helyre hullott: feje és néhány végtagja Kasmír északi hegyeire, *Kamrāj* közelébe, ezen ereklyéket nevezik *Sháradának* [*Śāradā*]; más testrészei a Dekkánra, *Bíjápúr* [*Bijāpur*] közelében estek le, ezeket *Tuljá* (*Turja*) *Bhawániként* [*Bhavānī*] ismerik. Azon részeit, melyek a keleti területet, *Kamrúp* [*Kāmarūpa*] közelét érték, (ti. az így megtestesült isteni erőt) *Kámákhyanak* [*Kāmākhya*] hívják, a maradék testrészét, mely helyben maradt, *Jálandhariként* [a *Kālikā-Purāṇa* 18.43. alapján: *Jālandhara*] tisztelik, ami ez a bizonyos hely. A közelben néhol fáklyákhoz hasonló lángnyelvek emelkednek fel a földből, mások lámpások lángjához hasonlatosak. Zarándokok hada jár erre, és különböző dolgokat vet a tűzbe, mulandó áldást várva. Föléjük egy boltozatos templomot emeltek, bámulatba ejtő sokaság gyűlik oda. A köznép csodás tevékenységnek tulajdonítja azt, ami egyszerűen egy kénkőbánya hatása.”⁶

A mű leírásában a korabeli zarándokokat és az általuk bemutatott áldozatokat is megemlíti. A szerző ismereteihez mérten kommentálja a látottakat, és megjegyzéseivel mitológiai keretet is ad az istennőkultusz korabeli értelmezéséhez. Mindezek mellett a felsorolt négy *sākta pīṭha* eredetére vonatkozó magyarázatokkal is szolgál. Az említett mitológiai háttérrel a *purāṇa*-irodalom sokkal bővebben tárgyalja, ezen belül pedig a *Kālikā-Purāṇa*⁷ részletesen ismerteti a fent említett *sākta pīṭhákra* vonatkozó eredetmagyarázó történetet. Először az egész mítoszt ismertetem, mely annak a vallástörténeti folyamatnak az egyik utolsó fázisaként értelmezhető, mely valószínűleg a mai *sākta*-zarándoklatok háttérében is áll. A tanulmány ezt a fejlődési folyamatot szeretné bemutatni az említett mítosz példáján keresztül.

A KĀLIKĀ-PURĀṆA DAKṢA-MÍTOSZA

A *Kālikā-Purāṇa* 16. fejezete szerint *Śiva* és párja, *Satī* tízezer évig lelték egymásban örömüket *Śiva* mennyei lakhelyén. Közben *Satī* apja, *Dakṣa*, az egész világ jötevője belekezdett áldozatának bemutatásába, amelyen sokezer pap, számos isten

⁶ *Ain-i Akbari*, Vol. II., 312-314. A szöveget az angol fordítás alapján közlöm.

⁷ Magyarul eddig a *Śiva-Purāṇa Dakṣa*-mítosza jelent csak meg a *Purānák*. A *hindu legenda-irodalom gyöngyszemei* című kötetben.

és a világörök is megjelentek, áldozati oltárként pedig maga a föld szolgált. *Dakṣa* meghívta az isteneket, égi ősoket, embereket, állatokat, madarakat, növényeket, égi lényeket, a mozdulatlanokat (a hegyeket és a fákat), időegységeket, ősoket, alvilági démonokat: senki nem volt, akit ne hívott volna meg (16.9, 15-27.). Mivel *Satī* férje, *Śambhu* (*Śiva*) *kapālin* 'koponyás' volt, azaz koponyát hordott, *Dakṣa* nem tartotta arra méltónak, hogy az áldozatban részt vegyen, ezért őt nem hívta meg.⁸ Az áldozatra emiatt saját lányát, *Śiva* feleségét, *Satī*t sem hívta meg. Ezt megtudva *Satī* dühbe gurult: először átkával el akarta *Dakṣa*t pusztítani, majd visszaemlékezve arra, amit korábban megfogadott – miszerint ha *Dakṣa* a legkisebb tiszteletlenséget is mutatja iránta, megválnak életétől –, meggondolta magát. Ez volt *Satī* feltétele, amikor *Dakṣa*, gyermeket óhajtván, hosszú ideig magasztalta őt (16.30-35.). Miután *Satī* elhatározta, hogy a *Himālaya* hitvesének, *Menakā*nak a lányaként fog újraszületni, jogapózt felvéve bezárta testének kilenc ajtaját⁹, és egy tiszta hangot (*sphoṭa*) hallatott: kitörve a tizedik ajtót¹⁰, e hanggal lelke testéből eltávozott (16.43-49.). *Śivā*nak, miután hazatért, *Satī* unokahúga mondta el a történeteket. Ezt hallva *Śiva* éktelen haragra gerjedt, és azonnal *Dakṣa* áldozatának a helyszínén termett (17.6-19.). Az áldozatra körülkerített területen óriási pusztítást végzett: istenek és ősök, mindenki, aki ott volt, menekült. Maga az áldozat (*yajña*)¹¹ *Satī* testébe bújtt, akit miután *Bharga*, a *bhūtāk* (itt: 'kísértetek') ura, vagyis maga *Śiva* meglátott, gyászába merült, az emberekhez hasonlóan keservesen sírt (17.42-18.10.). Az istenek azonban attól tartottak, hogy ha *Śiva* könnyei a földre esnek, elpusztítják az egész világot. *Śanaiścara*hoz¹² fordultak, hogy állja el a könnyek útját, erre csak ő volt képes. A szöveg „kék felhő-megjelenésű”-nek nevezi (18.15.), aki száz évig visszatartotta az esőt a felhőkből: ezért kérték őt, hogy tegye ezt *Śiva* könnyeivel is (18.17.). A *Śiva* könnyeinek árból keletkező folyó még ma is *Yama*, a holtak ura városának kapujánál folyik (18.11-35.). A fájdalomtól megzavarodott *Śiva*, *Satī* holttestét vállára véve, a keleti területek felé indult. *Brahmā* és más mennylakók azon gondolkoztak, hogyan vegyék le a válláról a holttestet, hiszen amíg a test *Śiva* vállán van, nem bomlik el, és addig a bánata miatt az örület határára

⁸ *tasmin yajñe vṛtaḥ śambhurna dakṣena mahātmanā | kapālīti viniścītya tasya yajñārhatā na hi || (Kālikā-Purāṇa 16.29.)*

⁹ *dvārām sarvāṇi*: a test kilenc ajtaja: a két szem, a két fül, a két orrlyuk, a száj, a végbélnyílás és a nemi szerv.

¹⁰ *daśama dvāram*: ez a *brahmarandhra*, vagyis 'Brahmā nyílása'. A koponya tetején lévő nyílás, melyen keresztül a lélek a halál pillanatában távozik.

¹¹ Az áldozat bemutatása az isteneknek szóló felajánlás, vallási és mágikus rítus egyszerre. Vö. Stutley, s.v. *yajña*. Számos kellék szükséges hozzá: a mítoszban *Śiva* ezeket pusztítja el. *Satī* holttestébe a *yajña*-fogalom bújtt.

¹² *Śanaiścara*: 'lassan járó', a Szaturnusz bolygót testesíti meg.

jutott *Śiva* csak bolyongani fog. Végül *Brahmā*, *Viṣṇu* és *Śanaiścara Yogamāyā*¹³ ereje révén láthatatlanná válva a holttestbe léptek, darabokra tépték, a darabokat pedig szétszórták a föld bizonyos pontjain (18.36-40.).

Satī lábai *Devikūṭāra*¹⁴ estek: az így született istennőt *Mahābhāgā*nak nevezik. Combjai *Udḍīyānāra*¹⁵ hullottak: ezt az istennőt *Kātyāyanī*nak hívják. Nemi szervei és köldöke a *Kāmarūpā*ban¹⁶ fekvő *Kāmagiri* nevű hegyre estek: ez az istennő lett *Kāmākhya*. Aranylánccal díszített mellei *Jālandharāra*¹⁷ estek: ennek az istennőnek *Caṇḍī* lett a neve, karjai nyakával együtt pedig a *Pūrṇagiri* nevű hegyre: ezt az istennőt *Pūrṇeśvarī*nak nevezik. Feje a *Kāmarūpa* területén túlra hullott: ez az istennő lett *Dikkaravāsini*, akit *Lalitakāntā*nak is neveznek. Egyéb testrészeit a *Gaṅgāba* szórta a szél (18.41-43.). A keleti területek, melyeket *Śiva Satī*val a vállán járt be, mint áldozatra alkalmas helyek (*yājñikadeśa*) váltak ismertté. Mindazokon a helyeken, ahol *Satī* testrészeit szétszórták, *Śiva* a *liṅga* formát vette fel (18.45-50.).

Azokat a helyeket, melyekre *Satī* testrészei hullottak, a történetek *pīṭhā*nak nevezik. A *pīṭhā*k fő istenségei eredetileg helyi istennők lehettek. *Satī* halálát és testrészeinek különböző *pīṭhā*kra való szétszórását néhány *purāṇa* és számos tantra is leírja. A helyi istennőket ezeken a történeteken keresztül hozták kapcsolatba a *śākta devī*vel úgy, hogy az említett motívumokat beillesztették azok mitológiájába. A korai *purāṇā*k, ahogy majd látni fogjuk, egy kivételtől eltekintve nem tesznek említést *Satī* haláláról, a későbbi, különösen a késő középkori bengáli beszámolók erről az epizódról azonban csak akkor írnak, amikor az istennő szent helyeit említik.¹⁸

A mítosz a korabeli zarándoklatok alapjául is szolgált, és a saktizmusban is gyakorolt bonyolult rítusok magyarázatát adta. A mítosz lehetséges előzményeinek és

¹³ *Yogamāyā*: Jóga-Káprázat vagy Jóga-Álom istennő: a *Devīmāhātmya* című szöveg szerint ő a Világkigyón alvó *Viṣṇu* szemében lakó álom (*yoganidrā*), a mindenség istennője, a világ dajkája, fennállásának és pusztulásának okozója. Hatalma által a világot káprázatba (*māyā*) burkolja, még a tudással bírók elméjét is megtéveszti. (*Devīmāhātmya* 1.52-53. és 1.41-42, 58.)

¹⁴ *Devikūṭa* vagy *Sonitapura*: Garwalban, a Kedár-Gangá vagy Káli-Gangá [sic!] folyó partján lévő város Nepál nyugati határától északnyugatra, a *Kurudeśa* nevű területtől északkeletre. Dey, s.v. *Devikota*, *Sonitapura*, és a könyvhöz mellékelte térkép alapján.

¹⁵ *Udḍīyāna*: valószínűleg az Indus felső folyásától délre, a *Chitraltól* keletre fekvő hegyvidék neve, fővárosa *Mangala*, Cunningham szerint *Mangora* vagy *Manglora*. Dey, s.v. *Udyāna*, *Mangala*, és a könyvhöz mellékelte térkép alapján.

¹⁶ Asszámot *Prāgjyotiṣa* néven ismerték, a *purāṇā*k korában lett a régi elnevezés mellett *Kāmarūpa* a neve. *Kālikā-Purāṇa* Vol. I., 51-52. *Kāmākhya* nemcsak itt, hanem Bengálban is nagy népszerűségnek örvendett. Sarkar, 125.

¹⁷ *Jālandhara*: *Nagarkottól* délre-délnyugatra, a *Beas (Vipāsā)*-folyó keleti partján található város. Dey, és a könyvhöz mellékelte térkép alapján.

¹⁸ Bhattacharyya, 166.

a szöveg hagyomány módosulásainak néhány jelentősebb állomása feltételezhetően nemcsak a mítosz mögött álló vallási hagyományok változását, hanem az áldozat szerepére és értelmezésére vonatkozó álláspontokat is tükrözi. E vizsgálat szándéka szerint nemcsak az istennő kultusszal kapcsolatos, jelentősebb vallástörténeti lépcsőfokokat mutatja meg, hanem szemléltetni kívánja az áldozat mítoszban betöltött funkciójának változását is.

A MÍTOSZ LEHETSÉGES VÉDIKUS ELŐZMÉNYEI

Egy ősi, a *Ṛgveda*-ban leírt legenda hozható kapcsolatba a mítosz korai változatával.¹⁹ Eszerint az atya a lányával incesztust követett el, és magját a földre hullatta. Az istenek ezután hozták létre az imádságot, és megalkották a törvényt őrző *Vāstospatit*, a 'ház urát' (RV.X.61,5-7).

A *Ṛgveda* X.72.4.-ben azt olvassuk, hogy *Dakṣa Adititól*, az istenek ősanájától született, *Aditi* pedig az ő lánya volt.²⁰ *Yāska Nighaṅṭu* című, védikus szöszedethez írt kommentárjában, a *Niruktá*-ban (i.e. 700-500 k.) azt írja, hogy „*Aditi* és *Dakṣa* ugyanabból a forrásból, vagy lényegük egymástól származhat (11.23).”²¹ E kölcsönös leszármazás *Bhattacharyya* szerint azzal az elképzeléssel magyarázható, mely szerint a „védikus indek patriarchális világnézete a teremtés hímnemű princípiumát kereste: ennek kezdeti formáját *Dakṣa* reprezentálja, akit később, a bráhmaikus irodalomban *Prajāpati*-val azonosítanak”.²² A *Ṛgveda* későbbi részeiben *Aditi* a teremtés női princípiuma marad, *Dakṣát* pedig a férfi teremtő erőként értelmezik. Ezáltal hozzák kapcsolatba a korábbi teremtéskonceptióval, melynek alapja a kölcsönös leszármazási viszony. A későbbi mitológiában lesz *Satī Dakṣa* lánya, aki mint *Umā* vagy *Pārvatī* születik újra.²³

Láttuk, hogy a *Ṛgveda*-ban már jelen van egyrészt az atyának a lányával, talán a földdel²⁴ folytatott incesztusa, másrészt az atyából kiáradó mag motívuma, azaz saját testének egy darabja válik el tőle, mely a későbbiekben áldozatként szolgál. A *brāhmaṇá*-kban az áldozatról szóló leírások további epizodikus történetekkel bővülnek. Az egyik lényeges elem ezek közül az, hogy *Prajāpati* ezentúl az áldozatot személyesíti meg. Ennek a rítusokról szóló értekezésekben is nagy szerepe lesz. A következő, és immár felekezeti vitára is következtetni engedő motívum az, hogy *Śiva* keze által kapnak az istenek annyira értékes áldozatot, hogy annak elveszte-

¹⁹ Sircar, 5.

²⁰ *aditerdakṣoajāyata dakṣād vaditih pari*

²¹ *Bhattacharyya*, 36-37.

²² *Bhattacharyya*, 36-37.

²³ L. uo.

²⁴ A zeno.org német fordítása szerint az atya lánya a föld lehetett.

getését mindenképpen el kell kerülniük, de még közülük is sokan alkalmatlanok erre. Ezek a mitológémák *Śiva* saját mitológiájában kapnak később önálló szerepet: a fejlődési fokokat a hasonló mítoszelemek is tükrözik, ezeket a párhuzamokat később részletesen kifejtem. A *brāhmaṇā*kban e történet kapcsán ekkor még *Śiva* hitvese nem szerepel, csak jóval később, és – a tanulmány elején idézett, késői *Kālikā-Purāṇā*hoz képest – teljesen más funkcióval lép a történetbe.

Az *Aitareya-Brāhmaṇa* harmadik könyve²⁵ írja le azt a mítoszt, melyben *Prajāpati* megkívánta saját lányát, a Mennyet (*Divam*), vagy más néven a Hajnalt (*Uśas*). Ő maga őzbak (*ṛṣya*) alakjában közelített lányá felé, aki egy ünő (*rohit*) alakját vette magára. Az istenek látták, hogy *Prajāpati* olyat tesz, amit még soha nem követett el senki, és hogy elkerüljék az incesztus káros következményeit, maguk között ke-restek valakit, aki ennek következményeit elpusztíthatja. Mivel senkit sem találtak, aki közülük erre képes lett volna, legfélelmetesebb formáikat egyesítve létrehozták *Bhūtavānt*²⁶, akit a szöveg kommentátora, *Sāyaṇācārya Rudrával* (*Śívával*) azonosít²⁷. Az istenek őt szólították fel, hogy *Prajāpati* gonosz tettének megtestesült formáját szűrja le. Itt érhető tetten a *Dakṣa*-mítossszal való első párhuzam: *Rudra Prajāpati* megtestesült gonosz tettét szűrja le: azaz magára az áldozatra támad, és az élő áldozatot szűrja meg – a *Dakṣa*-mítoszban pedig elpusztítja. Mikor *Bhūtavān Prajāpatit* megszúrta, annak magja kiömlött.

Ezután *Bhūtavān* az istenektől kegyet kért: azt, hogy az állatok ura legyen – ezért ettől kezdve neve *paśumān*, vagyis 'állatos, állattal bíró'²⁸ – ezzel a kegygel egyértelműen *Śívával* (*Śiva-paśupatival*, azaz *Śívával*, mint az 'állatok urával') azonosítható. Ez tehát a *Dakṣa*-mítossszal való második párhuzam. Miután nyilvánvaló a megtestesült bünt, vagy magát *Prajāpatit* meglötte, az égi csillagképpé változott: őt *mṛgának*²⁹, vagyis 'öz'-nek, aki pedig őt lenyilazta, *mṛgavyādhának*, vagyis az 'öz vadászá'-nak nevezik.³⁰

Tāṇḍya-Mahā-Brāhmaṇa (6.7.10.) leírása szerint az áldozat öztermészetű (*mṛgadharmā*), hozzá hasonlóan nagyon fürge, és elszalad, ha a pap az áldozat bemutatásakor zajt csap, hibát vét, vagy valamit elmulaszt. A rítus végzése közben

²⁵ *Aitareya-Brāhmaṇa*, 3.33.

²⁶ *teṣāṃ yā eva ghoratamās tanva āsaṃs, tā ekadhā samabharaṃs. tāḥ sambhṛtā eṣa devo 'bhavat, tad asyaitad bhūtavan nāma* (*Aitareya-Brāhmaṇa*, 3.33.1.)

²⁷ [...] *devaḥ paśūnām* [...] *Rudro 'bhyāyatyā vivyādha* Ait.2. 439.

²⁸ *sa etam eva varam avṛṇāta: paśūnām ādhipatyam. tad asyaitat paśuman nāma.* (*Aitareya-Brāhmaṇa*, 3.33.3.)

²⁹ Ait.1. 218.33.lj. és *Śatapatha-Brāhmaṇa*, *Kāṇvīya* iskola 1.1.2.5-6.

³⁰ A *mṛga* szó Orionbeli csillagokat, a *mṛgavyādhā* szó szintén csillagnevet jelöl. Ait.1.218. Lásd még *Śatapatha-Brāhmaṇa*, *Mādhyandina* iskola, 2.1.2.9-10.

a helyes eljárás és gondosság tehát alapvető feltétel.³¹ A *Dakṣa*-mítossszal való harmadik párhuzam az őz szimbolikája: itt *Prajāpati* az őz csillagképévé lett, a *Rohit* nevű ünő, akivé *Prajāpati* lánya változott, pedig a *Rohiṇī* nevű csillagképpé lett. A *Kālikā-Purāṇā*-ban azt olvassuk, hogy miután a felbőszült *Hara* (*Śiva*) minden istent elűzött, magát az áldozatot kergette, aki egy őz alakját felvéve futott el onnan.³² *Brahmā* lakhelyéig menekült, majd *Bhargától* való félelmében *Satī* testébe bújt (17.52.). Mikor *Bharga* meglátta hitvese holttestét, az áldozatról megfélemlézve mellé ült, és gyászába merült (17.53.). Az istenek a holttestet ezután tépték szét: vagyis azt a testet tépték darabokra és szórták szét a föld különböző pontjain, mely ekkor már az áldozat lakhelye volt.

Az áldozat *Prajāpatival* való azonosítása mind rituális, mind teológiai szempontból lényeges motívum. *Prajāpatinak* ugyanis a *brāhmaṇā*-kban leírt történetekben jelentős szerepe volt, ezért e szövegek az áldozati rítus rangját próbálták emelni azzal, hogy megmutatták annak kapcsolatát vagy azonosságát *Prajāpatival*: egyértelműen kijelentették, hogy *Prajāpati* maga az áldozat vagy az áldozat forrása, máshol pedig azt olvassuk, hogy saját magát áldozatként adta oda az isteneknek.³³ A történet folytatása szerint *Prajāpati* magja a földre ömlött, és ott tóvá lett. Az istenek azt mondták: „*Prajāpati* magját nem szabad elvesztegetni!”³⁴ A ’nem elvesztegetendő’ jelentésű „*mā duṣad*” „*māduṣam*” lett, maga a kifejezés pedig a *māduṣa* szó által jelölt tartalom *māduṣa*-mivoltára utal³⁵, ez pedig megegyezik a *mānuṣa* szóval, melynek jelentése: ’ember’³⁶ – így ez annyit tesz: ’nem elvesztegetendő’ (*māduṣan*).

A *Śatapatha-Brāhmaṇa* szerint lányával egyesülve *Prajāpati* magjának fele a földre hullott (*Śatapatha-Brāhmaṇa*, *Mādhyandina* iskola 1.7.4.4.). Ezután az istenek az állatok urát, vagyis magát *Śivát* kérték meg, hogy szúrja le *Prajāpatit*. Hasonlóan az *Aitareya-Brāhmaṇa* vonatkozó szövegrészéhez, ez is egyértelmű egyezést mutat a *Dakṣa*-történet azon elemével, melyben *Śiva* pusztítja el az áldozatot: itt magát az élő áldozatot, *Prajāpatit* szúrja meg. *Prajāpatinak* mint áldozatnak egy része is áldozatként³⁷, vagyis felajánlásként funkcionál a továbbiakban. Az *Aitareya-Brāhmaṇával* szemben ugyanis a szöveg úgy folytatódik, hogy az istenek maguk szórták szét *Prajāpati* magját, és miután *Prajāpatiból* kihúzták a fegyvert, hogy a magot el ne pazarolják, és egy részét áldozatként felhasználják,

³¹ Thite, 283.

³² *mṛgarūpeṇāpayāntaṃ yajñamevānvapadyata* (*Kālikā-Purāṇa* 17.50.)

³³ Thite, 259.

³⁴ *medam Prajāpate reto duṣad iti* (*Aitareya-Brāhmaṇa*, 3.33.6.)

³⁵ *tan māduṣam abhavat, tan māduṣasya māduṣatvam* (*Aitareya-Brāhmaṇa*, 3.33.6.), lásd még *Ait.1.* 219.

³⁶ *māduṣaṃ ha vai nāmaitaḥ yan mānuṣa* (*Aitareya-Brāhmaṇa*, 3.33.6.)

³⁷ *tadyathāhutamevam bhaviṣyatīti* (*Śatapatha-Brāhmaṇa*, *Mādhyandina* iskola, 1.7.4.7.)

*Bhagának*³⁸ adták azzal a céllal, hogy ha ő megeszi, olyan lesz, mintha az *huta*, felajánlás volna (*Śatapatha-Brāhmaṇa*, *Mādhyandina* iskola 1.7.4.5., és *Kāṇvīya* iskola 2.7.2.3.). Mikor azonban *Bhaga* ránézett, megvakult. Ezután *Pūṣannak*³⁹ adták, akinek kihullottak a fogai, miután azt megkóstolta (*Śatapatha-Brāhmaṇa*, *Mādhyandina* iskola 1.7.4.7-8.). A *Gopatha-Brāhmaṇa*-ban (II.2.) ugyanezt a történetet olvassuk, de abban *Prajāpati* nem ajánlotta fel *Rudrának* az áldozatok neki járó részét.⁴⁰ *Rudra* ezért az áldozatot megragadta, megszurta és levágott belőle egy darabot – a folytatásban pedig a fentebb leírtakhoz hasonló módon *Bhaga* itt is megvakul, *Pūṣannak* pedig kihullanak a fogai.

A jóval későbbi, 11. század után keletkezett⁴¹ *Kālikā-Purāṇa*-ban *Śiva* már az áldozat elpusztítása közben, dühében vájta ki *Bhaga* szemét, majd mikor *Mārtaṇḍa*, a Nap egyik formája feltartóztatta *Śívát*, *Sūrya*, a Nap nevetésére *Vṛṣabhadhvaja*, *Śiva* egyik követője verte ki annak fogait (17.44., 48.), de már a 10. századi *Brahma-Purāṇa*-ban is hasonló történetet olvasunk (lásd lentebb). Ez az elem tehát ekkorra már beépült a *Dakṣa* áldozatának elpusztításáról szóló történetbe, annak szerves részeként önálló helye lett: míg a *Śatapatha-Brāhmaṇa*-ban az isteneknek meg kellett keresniük a megfelelő istent, aki *Prajāpati* áldozatának „hasznosítására” alkalmasnak bizonyult (erre csak *Bṛhaspati*, az ’Ima ura’ volt alkalmas), addig a 11. századra ez az elem már *Śiva* mítoszát gazdagította: ott a hatalmas pusztításról szóló történet része lett.

Az említett áldozatra és következményeire vonatkozó párhuzamok szélesebb szövegösszefüggésben vizsgálva *Mitra* kutatásai szerint értelmezhetők⁴² a *vaiṣṇavák* és *śaivák* közti vita allegorikus megjelenítéseként. Az említett szövegeken kívül a *Mahābhārata*-ban szereplő *Dakṣa*-mítosz további példa erre. A szöveg ugyanis azt mutatja, hogy a védikus vallás követőinek pantheonjában *Śiva* és a *Devī* még nem szerepelt.⁴³ Mikor a lóáldozatra készülő *Dakṣát* a bölcs *Dadhīci* megkérdezte, miért nincs jelen *Śiva*, *Dakṣa* azt válaszolta, hogy a tizenegy csapzott hajú, dárdát vívő *Rudra* közül nem tudta, melyik *Maheśvara* (*Śiva*) – vagyis *Bhattacharyya*

³⁸ A védikus *ādityák* egyike.

³⁹ *Pūṣan* termékenység adó, oltalmazó védikus isten. Noha nem szerepel az *ādityák* között, azon tizenkét istenség egyike, akik a szoláris év felosztásának reprezentánsai voltak. A történetben szerepel *Rudra* és a szoláris istenek konfliktusa. Utóbbiak írja pantheonban betöltött uralkodó szerepe lehet felelős a lunáris *Rudra* kirekesztéséért. Stutley, s.v. *Pūṣan*.

⁴⁰ A *Ṛgveda* szerint ugyanis *Rudrának* az áldozatban meghatározott helye és szerepe van: hívják őt az áldozatok *Rudrjának*, az áldozatok királyának, a szent fonál viselőjének, és az is mély tisztelettel viseltetik iránta, akinél a rituális áldozat van, de *Rudrának* jár az áldozat maradék része (Srinivasan, 52.), a *Śatapatha-Brāhmaṇa* (*Mādhyandina* iskola 1.7.4.10.) szerint pedig az áldozat átszúrt része az övé.

⁴¹ *Kālikā-Purāṇa* Vol. I. 67.

⁴² *Gopatha Brahmana*, 35.

⁴³ *Bhattacharyya*, 73.

szerint⁴⁴ nem vette tudomásul *Śiva* létezését. Ez a sértés *Pārvaī*t felbőszítette, majd dühét látva *Śiva* megteremtette *Vīrabhadrát*, aki az istennő haragjából született *Mahākālī*val együtt pusztította el az áldozathoz előkészített kellékeket – ezzel szemben a *brāhmaṇák*ban az áldozat megszurásának vagy éppen elpusztításának oka egy tiltott, tisztátalan tett volt. Ezek után *Dakṣa* kiengesztelte *Śívát*, aki megosztotta vele a kultusz titkait. *Satī* önfeláldozása a történetben még nem szerepel.

A PURĀṆÁK

A *purāṇa* 'régii történet' néven összefoglalt könyvek mítoszokról, érdekes és tanulságos legendákról, az egyes istenek kultuszairól és ünnepeiről is írnak. A tanításokat a papok a *purāṇák* történeteinek keresztül adták át a tömegek számára. Ezek a történetek érdekességük, fordulatosságuk révén könnyen elnyerték azok tetszését.

A *Dakṣa* áldozatának elpusztításáról szóló történetet számos *purāṇa* feldolgozta. Ha a *Devī*nek a történetben betöltött szerepét vizsgáljuk, a korai *purāṇák*ban még csak a hitvesek közötti szövetséget⁴⁵ látunk. A későbbiekben egyre inkább kialakul az istennő saját, *śakti*-mivoltához köthető mitológiája, kialakulnak rituáléi és számos, a *śakta-pīthák*hoz kapcsolódó legendát is leírnak. A saktizmus független irányzattá a *Gupta*-korban (i. sz. 4–5. sz.) vált⁴⁶, ennek teológiai alapkövei a 3–5. században keletkezett *Mārkaṇḍeya-Purāṇa Devīmāhātmya* 'az istennő magasztossága' című részében váltak közkinccsé. A mű az istennőt a mindenség istennőjeként mutatja be. Ő a világ dajkája, a világ fennállásának és pusztulásának oka, teremti és óvja a világot, és az idők végén ő emészti fel. Az istennő a tudás, a káprázat, az értelem, de egyben maga a jó és a rossz is (1.53–63.).

Az i. sz. 3–5. században keletkezett *Vāyu-Purāṇa* két *Dakṣa*-történetet közöl. Véleményem szerint a két történet a mítosz két különböző fejlődési szakaszát mutatja: két cselekmény szála kapcsolódnak össze, a két szálat a *purāṇa* kronológiai sorrendben tünteti fel. Az első történet nem említi, hogy *Dakṣa* áldozatra készült volna. A legidősebb lányán, *Satī*n kívül mind a nyolc lányát meghívta magához (30.40–42.). *Satī*nak azért nem szólt, mert férje, *Śiva* soha nem mutatott tiszteletet apósa iránt. *Satī* sértettségében meditációja szelével, erejével tüzet szított, amelyet

⁴⁴ *Bhattacharyya*, 73–74., 95. l.m. 74.: Az itt említett *Śiva* természetesen nem a védikus *Rudra*, hanem a *pāśupati* által tisztelt *Śiva* volt. Ez véleménye szerint azt mutatja, hogy a *pāśupati Śiva*-elképzelés a védikus vallás hatáskörén kívül keletkezett, és hogy a Veda orthodox követői csak nehezen fogadták el őket. *Bhattacharyya* itt Chandát idézi: Chanda, R. P.: *Indo-Aryan Races*. Rajshahi, 1916. Edited by N. N. *Bhattacharyya*, Calcutta, 1968.

⁴⁵ *Bhattacharyya*, 95.

⁴⁶ *Bhattacharyya*, 96.

önmagából kibocsátva hamuvá égette testét (30.55.)⁴⁷ Mikor ezt *Śiva* megtudta, megátkozta *Dakṣát*. A későbbi történet fő cselekménye itt már megvan: ez, az áldozatnak méltó alkalmat teremtő összejövetel lép majd be új elemként a történetbe. Vélhetőleg az ezt az eseménysort leíró epizód lehet a mítosz későbbi rétege, mely az áldozatról szóló történetre rakódott. Itt nincs szó arról, hogy az említett cselekmény az áldozat alkalmával történt, így arról sem, hogy *Śiva* elpusztítja *Dakṣa* áldozatát. Azt is megtudjuk, hogy a konfliktus oka az volt, hogy *Śiva* soha nem tisztelte *Dakṣát* (lásd a bráhmaṇákban leírt viszonyt).

A *purāṇā*ban ezután következik a másik *Dakṣa*-történet. Ebben *Satī Himavat* és *Menā* lányaként születik újra: ez a rokonsági viszony a későbbi *Kālikā-Purāṇā*ban is megvan. *Satī* ismét *Śiva* felesége volt, apját már *Dakṣa-Prajāpatinak*, *Śivát Śiva-Paśupatinak* nevezi a mű (lásd az *Aitareya-Brāhmaṇát*). *Dakṣa* megkezdte áldozatát, majd a bölcs *Dadhīca* a *Mahābhāratā*ban leírtakhoz hasonlóan kérdőre vonta, miért nincs jelen *Śiva*. *Dakṣa* azt válaszolta, számos kócos hajú, felfegyverzett *Rudra* eljött, rajtuk kívül nem ismer más nagy istent (30.105.). *Dadhīca* azt mondja neki, hogy aki *Śivát* meghívta, az minden istent meghívott. Mivel ő nem tekint senki más *Śivához* méltónak, az áldozatra nem kerülhet sor. *Satī* látva, hogy *Śivát* nem hívták meg, a férjének járó áldozati részért agitál, mire *Śiva* megteremti az ezerfejű, ezerlábú, ezerszemű *Vīrabhadrát*. Őt szólítja fel, hogy pusztítsa el *Dakṣa* áldozatát. *Vīrabhadra* az áldozat helyszínén óriási pusztítást végez, *Dakṣa* pedig egy őz alakját felvéve próbál előle elmenekülni – az őz motívumáról már szóltunk. Amint azonban át akarja szelni az eget, *Vīrabhadra* levágja a fejét.⁴⁸ A történet azért is érdekes, mert itt a korábban ismertetett eseménysor úgy történik meg, hogy *Satī* már nem *Dakṣa* lánya. Egyértelműen a bráhmaṇákban leírt történetek szálait viszi tovább ez a *purāṇa*, de itt *Satī*nek már önálló szerepe van.

A *Prāṇatoṣaṇī Tantra* szerint⁴⁹ *Satī* hívatlanul is, de részt szeretett volna venni az apja által rendezett áldozaton. *Śiva* visszatartotta, mire a dühös *Satī* megmutatta tíz félelmetes formáját (*Mahāvidyā*), ezzel meggyőzve *Śivát*. Az istennő tíz formájáról szóló listák eltérőek, a *Tantrasāra* két ilyen listát említ.⁵⁰

A körülbelül a 7. században keletkezhetett *Matsya-purāṇa* 13. fejezete azt írja, hogy amikor *Satī* felelősségre vonta apját, miért nem hívta meg *Śivát* az áldozatra, ő azt mondta, hogy *Śiva* mindig a halotti máglya hamujával van bekenve, háromágú szigonyával van felfegyverkezve, és mivel ő a világ elpusztítója, nem volna ildomos meghívni őt. Ebben a történetben az istennőt új funkciójában látjuk: azt mondja, hogy miután *Śiva* elpusztította *Dakṣa* áldozatát, *Dakṣának*

⁴⁷ *tata āgneyīsamutthena vāyunā samudīritah | sarvāṅgebhyo viniṣṭṛtya vahnirbhasma cakāra tām ||*

⁴⁸ Ez azonban a későbbi verseknek, melyekben *Dakṣa* hozzá és *Śivához* beszél, ellentmond.

⁴⁹ Sarkar, 126.

⁵⁰ Chakravarty, 85.

bűnbánatot kell tartania, ezután a tíz *Prajāpati* egyikeként fog újraszületni (13.20-22.). *Dakṣa* kérdezi tőle, mely szent helyeken fogja őt megtalálni, milyen jelzőkkel illesse őt bűnbánatában. *Satī* válaszában látjuk *śakti*-mivoltát is: hangsúlyozza, hogy ott van mindig, mindenhol, minden élőlényben, nincs semmi, amiben ne lenne jelen⁵¹ – ebben már felismerhetők a saktizmus alaptételei –, de utána számos szent helyet is megnevez, ahol a bűnbánó kívánságai hamarabb beteljesülnek. Ez a legkorábbi mű, amelyben az istennő száznyolc neve különböző szent helyekkel azonosítva szerepel.

A *purāṇa*-irodalomban ismertetett legendák az istennőkultuszra vonatkozó vizsgálatok kiapadhatatlan forrását képezik: a késői *purāṇák* ugyanis számos eredetmagyarázó legendával, himnusszal, anekdotikus történettel gazdagították a *śaktira* vonatkozó szöveghagyományt.

A 10. században⁵² keletkezett *Brahma-Purāṇā*ban olvassuk először azt a történetet (39.3-38.), amely a későbbi *Kālikā-Purāṇā*ban leírt mítosz előképe is volt. A *Brahma-Purāṇa* és a kb. a 4. században keletkezett *Viṣṇu-Purāṇa* ugyanazt a *Dakṣa*-történetet közli. Mint azt korábban, a *Śatapatha-Bṛāhmaṇa* és a *Gopatha-Bṛāhmaṇa* tárgyalásakor említettem, az eddig csak a *brāhmaṇák*ban szereplő *Bhaga* attól vakult meg, illetve *Pūṣan* fogai attól hullottak ki, hogy előbbi ránézett, utóbbi megkóstolta az áldozatot, melyet *Śiva* döfött le. A *Brahma-Purāṇā*ban ezzel szemben *Vīrabhadra*, *Śiva* egyik követője szúrta meg *Bhagát*, vájta ki annak szemeit, és verte ki *Pūṣan* fogát. Ezek az elemek tehát a 10. századra már biztosan beolvadtak *Śiva* mitológiájába. Közvetetten *Śiva* hitveséhez is közik van, hiszen az istennő haragja miatt kezdődött el a hatalmas pusztítás. Az istennő azért haragudott meg, mert a korai *Vāyu-Purāṇa* második *Dakṣa*-történetéhez hasonlóan ebben a *purāṇā*ban is azt válaszolja *Dadhīca* említett kérdésére *Dakṣa*, hogy az áldozaton már sok *Rudra* jelen volt, ő pedig nem ismerte fel, melyik *Mahādeva*.⁵³ Ez ismét a *Śiva* és *Viṣṇu* hívei közti vitát jelzi, melyben először az utóbbi, végül az előbbi nyert nagyobb befolyást.

A *Bhāgavata-Purāṇa* szerint a *Dakṣa* és *Śiva* közötti szakadás oka az, hogy *Śiva* megsértette *Dakṣát*. Mikor az istenek és a bölcsek kísérelőkkel összegyűltek, a ragyogó *Dakṣa* belépett, és fényével elűzte a csarnok sötétségét. Tiszteletére *Brahmān* és *Śiván* kívül mindenki felállt. *Dakṣa Brahṁā* előtt meghajolt, és

⁵¹ *devyuvāca | sarvadā sarvabhūteṣu draṣṭavyā sarvato bhuvī | sarvalokeṣu yatkiṃcidrahitam na mayā vinā*

⁵² A *Nārada-Purāṇa* már tartalmazza a *Brahma-Purāṇa* tartalomjegyzékét: vagyis a *Nārada-Purāṇa* szerzője ismerte a *Brahma-Purāṇa* anyagát már jóval azelőtt, hogy azt összeállították volna. Ezek alapján feltehető, hogy a *Brahma-Purāṇa* magja a 10. század első felében már ismert volt. *Brahma-Purāṇa*, xviii-xix.

⁵³ Eszerint odaadó hitvesként már ő is a *śaiva* álláspontot képviseli.

engedélyével helyet foglalt. *Śiva* azonban továbbra is ülve maradt, mire *Dakṣa*, *Śiva* apósa sértődötten elmondta neki a helyes viselkedés szabályait, majd megátkozta *Śivát* azzal, hogy az áldozatokból ne kapja meg a neki járó részt (4.5-18.). A *Mahābhāratā*ban viszont *Viṣṇu* nagyobbnek vélt rangja viszi *Dakṣát* arra, hogy ne vegyen tudomást *Śiváról* az áldozat tartása közben.⁵⁴ A *Bhāgavata-Purāṇā*ban *Satī* férje tiltása ellenére elment az áldozatra, hogy találkozzon rég látott anyjával és családjával, de amikor látta, hogy nem ajánlják fel az áldozatból *Rudrának* a neki járó részt, éktelen haragra gerjedt: annyira szégyellte magát apja bűnéért, hogy a *samādhi* állapotát elérve, elhagyta testét.

Az i. sz. 700–1000 közti időszakra tehető a saktizmus megerősödése, amikor a „*sakti*-elképzelés önállósulási folyamatában beszivárgott a hinduizmus más fő ágaiba, a buddhizmusba és a dzsainizmusba is”.⁵⁵ Ezt az állapotot tükrözi a kései *purāṇák* közt számon tartott *Devībhāgavata-Purāṇa* is.

A *śakta Devībhāgavata-Purāṇa* a saktizmus egyik legfontosabb szövege. A mű 7. könyvének 30. fejezete több helyen ír arról, hogy az istennő mindenütt jelen van, minden létező célja elérni őt, imádata minden bűntől megszabadít, ő a legfőbb tudás, minden kegyet megad a hozzá imádkozóknak. A történet eleje, melyben az áldozat elpusztításának okáról értesülünk, teljesen eltér az eddig olvasottaktól: *Dakṣa* megszegyenítette *Śiva* hitvesét, ezt bosszulta meg *Śiva* azzal, hogy elpusztította *Dakṣa* áldozatát. A történet elején még arról értesülünk, hogy a tisztaszívű *Dakṣa* hosszas vezeklése eredményeként kegyet kérhetett az istennőtől. Azt kérte, hogy az istennő egyszer az ő gyermekeként szülessen meg (7.30.10-16.). Az istennő aztán *Prajāpati-Dakṣa* gyermekeként született meg. Egy nap *Dakṣa* gyönyörű virágfüzért látott meg egy bölcs fején, aki azt a *Devītől* önfegyelmezéséért kapta. *Dakṣának* megtetszett a virágfüzér, és a bölcs odaadta neki. A virágillattól indítatva valószínűleg incesztust követett el lányával (a szöveg alapján ez nem teljesen egyértelmű, de valószínűsíthető). Szégyenében *Satī* a jogája révén támadt tüzzel elégette magát (7.30.37.), majd a haragos *Śiva* elpusztította *Dakṣa* áldozatát. Ezután a *Kālikā-Purāṇā*ban olvasottakhoz hasonlóan fájaldalmában *Satī* holttestével bolyongott, míg *Viṣṇu* nyilaival darabokra szakította *Satī* holttestét. Ahová ezek a darabok estek, ott alakultak meg az istennő imádatának szent helyei, a száznolc *pīṭha*. A mű hosszasán sorolja ezeket a helyeket, majd kitér a rítusban betartandó szabályokra is.

Azok a hívek, akik ide látogatnak, megszabadulnak minden bűntől, szívük megtisztul, majd különböző áldozatok végzése után a világ anyjától bocsánatát kell kérniük. Meg kell etetniük a papokat, a szentként tisztelt fiatal, szűz lányokat,

⁵⁴ *Bhāgavata-Purāṇa* Part II., 429.

⁵⁵ Bhattacharyya, 135.

a *kumārīkat*. E helyeken nem szabad elfogadniuk adományokat. Istennőik nevét kell ismételtetniük, és égő áldozatot kell felajánlaniuk. Aki ezt az istennőnek való mély odaadással, szeretettel teszi, az az atyáit a legmagasabb mennyben, a brahmalokában találja majd meg. A hívek a legmagasabb tudás birtokosai lesznek, megszabadulnak, és betegségek sem érik majd őket (7.30.83-102.).

A *Dakṣa*-mítosz alapjául szolgáló történet gyökere tehát, „mint a legtöbb indiai dolog, in nuce a *Ṛgveda*ban kezdődik”.⁵⁶ Az ősi legenda módosulásai nyomán kikristályosuló eredetmítosz megalapozta a későbbi zarándokhelyek hinduizmusban betöltött szerepét. Ezeknek a helyeknek kialakultak saját rítusaik, melyeket a *śākták* által szentként elfogadott szövegek szabályoztak.

Felhasznált irodalom

Források

- Brahma purāṇa*. Translated and Annotated by a Board of Scholars. Part I-IV. Delhi 1985–1986 Motilal Banarsidass (Ancient Indian Tradition and Mythology Series. Edited by Prof. J. L. Shastri.)
- Brahma-Purāṇa*. GRETIL – Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages and related Indological materials from Central and Southeast Asia.
http://www.sub.uni-goettingen.de/ebene_1/fiindolo/gretil/1_sanskr/3_purana/brahmap/brahmpar.txt
- Gopath Brahmana (of Atharva-veda)*. A Collection of Oriental Works. Edited by Rajendra Lal Mitra with elaborate introduction. Delhi 1972, Indological Book House.
- Ṛgveda*. GRETIL – Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages and related Indological materials from Central and Southeast Asia.
http://www.sub.uni-goettingen.de/ebene_1/fiindolo/gretil.htm
- Ṛgveda X.*: http://www.sub.uni-goettingen.de/ebene_1/fiindolo/gretil/1_sanskr/1_veda/1_sam/1_rv/rv_10_r.txt
- Ṛgveda*. Sanskrit web. Rigveda in Sanskrit und Deutsch.
<http://www.sanskritweb.net/rigveda/rigveda.pdf>
- Ṛgveda*. Zeno.org, der größten deutschsprachigen Volltextbibliothek.
<http://www.zeno.org/Philosophie/M/Anonym/Rig-Veda/Zweiter+Theil/Anhang/887>
- Śatapatha Brāhmaṇa, Mādhyandina Recension*. GRETIL - Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages and related Indological materials from Central and Southeast Asia.
http://www.sub.uni-goettingen.de/ebene_1/fiindolo/gretil.htm
kāṇḍa: http://www.sub.uni-goettingen.de/ebene_1/fiindolo/gretil/1_sanskr/1_veda/2_bra/satapath/sb_01_r.txt
kāṇḍa: http://www.sub.uni-goettingen.de/ebene_1/fiindolo/gretil/1_sanskr/1_veda/2_bra/satapath/sb_02_r.txt

⁵⁶ Doniger, 154.

- The Śatapatha-brāhmaṇa According to the Text of the Mādhyandina School.* Translated by Julius Eggeling. Part I. Books I. and II. Motilal Banarsidass, Delhi 1966. *The Sacred Books of the East.* Translated by Various Oriental Scholars and Edited by F. Max Müller. Vol. XII.
- The Śatapatha Brāhmaṇa in the Kāṇvīya Recension.* Edited by Dr. W. Caland. Revised by Dr. Raghu Vira. Delhi 1983, Motilal Banarsidass.
- The Śrīmad Devī Bhāgavatam.* Translated by Swami Vijnanananda. Part I-II. New Delhi 2004, Munshiram Manoharlal.
- The Śrīmaddevībhāgavatam.* Vārānāsī, 1994, Caukhambā Vidyābhavan.
- The Ain-i Akbarī by Abū'l Fazl 'Allāmī.* Translated from the Original Persian by H. Blochmann and Colonel H. S. Jarrett. Printed for the Asiatic Society of Bengal. Vol. I-III. G. H. House, at the Baptist Mission Press, Calcutta 1873–1894. [A címleírás az első kötet alapján.]
- Das Aitareya Brāhmaṇa.* Mit Auszügen aus dem Commentare von Sāyaṇācārya und anderen Beilagen. Herausgegeben von Theodor Aufrecht. Hildesheim – New York 1975, (Ait.2.) Georg Olms Verlag
- The Aitareya Brahmanam of the Rigveda, Containing the Earliest Speculations of the Brahmans on the Meaning of the Sacrificial Prayers, and on the Origin, Performance and Sense of the Rites of the Vedic Religion.* Edited, Translated and Explained by Martin Haug. Vol. II. Government Central Book Depot, Bombay 1863. (Ait.1.)
- The Aitareya Brāhmaṇa of the Ṛg-Veda, with the Commentary of Sāyaṇa Āchārya.* Edited by Paṇḍit Satyavrata Sāmaśramī. Bibliotheca Indica: A Collection of Oriental Works. Asiatic Society of Bengal, Calcutta 1895, Satya Press.
- The Bhāgavata-Purāṇa.* Part I-V. Translated and Annotated by Ganesh Vasudeo Tagare. Delhi 1976, Motilal Banarsidass (Ancient Indian Tradition and Mythology Series. Edited by Prof. J. L. Shastri.)
- The Bhāgavatamahāpurāṇam.* Published by Nag Sharan Singh. Delhi 1987, Nag Publishers.
- The Kālikāpurāṇa.* Text, Introduction & Translation in English. Edited by Prof. B. N. Shastri. Part I-III. Delhi 1991–1992, Nag Publishers.
- The Mārkaṇḍeya Mahāpurāṇam.* With Preface, Hindi Translation, Verse-Index & Textual Correction. Delhi 2004,³ Nag Publishers.
- The Mārkaṇḍeya Mahāpurāṇam.* English Translation by Manmatha Nath Dutt. Introduction & Edited by Dr. Pushpendra Kumar. Delhi 2005, Eastern Book Linkers.
- The Matsya Purāṇam.* Notes by B. C. Majumdar, S. C. Vasu, H. H. Wilson, Bentley, Wilford & Others. Edited by Jamna Das Akhtar. Delhi 1972, Oriental Publishers.
- The Matsya Mahāpurāṇa.* Edited with Introduction & Verse Index by Dr. Pushpendra Kumar. New Delhi 1984 Gian Offset Press.
- The Vāyu purāṇa.* Part I-II. Translated and Annotated by G. V. Tagare. Delhi 1987–1988, Motilal Banarsidass. (Ancient Indian Tradition and Mythology Series.)
- The Vāyumahāpurāṇam.* With Preface, Verse-Index and Textual Corrections. Delhi 1983, Nag Publishers.
- Yāska: Nirukta.* Edited by L. Sarup. Input by M. Tokunaga (and partly M. Kobayashi). http://tiger.bun.kyoto-u.ac.jp/mtokunag/skt_texts/nirukta.gz

Szakirodalom

- Bhattacharyya, Narendra Nath: *History of the Śākta religion*. New Delhi 1996², Munshiram Manoharlal.
- Chakravarty, Chintaharan: *Tantras. Studies on Their Religion and Literature*. Calcutta 1999, Punthi Pustak.
- Dey, Nundo Lal: *The Geographical Dictionary of Ancient and Mediaeval India*. Calcutta 1899, W. Newman & Co.
- Doniger, Wendy: *Saranyū / Samjñā. The Sun and the Shadow*. In: *Devī. Goddesses of India*. Edited by John S. Hawley and Donna M. Wulff. Delhi 1998, Motilal Banarsidass, 154–172.
- Puránák. A hindu legendairodalom gyöngyszemei*. Ford. Vekerdi József. Válogatta és a jegyzeteket készítette Makai Melinda és Pap Ágnes. Fontes Orientales Sorozat, 2008, Corvina.
- Sarkar, Sikha: *Mother-goddess in Pre-Mediaeval Bengal*. Burdwan 2001, Firma KLM Private LTD.
- Sircar, D. C.: *The Śākta Pīṭhas*. Delhi 2004², Motilal Banarsidass Publishers.
- Srinivasan, Doris Meth: *Many Heads, Arms and Eyes. Origin, Meaning and Form of Multiplicity in Indian Art*. Association for Asian Studies. Leiden 1997, Brill.
- Stutley, Margaret and James: *A Dictionary of Hinduism. Its Mythology, Folklore and Development 1500 B.C. - A.D. 1500*. London and Henley 1977, Routledge & Kegan Paul.
- Thite, Ganesh Umakant: *Sacrifice in the Brāhmaṇa-texts*. Poona 1975, Poona University Press.
- Tiwari, S. K. *Tribal Roots of Hinduism*. New Delhi 2002, Sarup&Sons.

FORRÁS

APHRAHAT: XII. DEMONSTRÁCIÓ – A PESZÁHRÓL
FORDÍTOTTA, A BEVEZETÉST ÉS AZ ELEMZÉSEKET ÍRTA:
KÖVÉR ANDRÁS

APHRAHAT:

XII. DEMONSTRÁCIÓ – A PESZAHRÓL¹

FORDÍTOTTA, A BEVEZETÉST ÉS AZ ELEMZÉSEKET ÍRTA
KÖVÉR ANDRÁS

Aphrahat² Szent Ephrem mellett a szír keresztény egyház egyik legjelentősebb egyházatyája. Egyetlen monumentális műve 23 ún. demonstrációból áll. I. sz. 337-re készült el az első 10 demonstráció, a mű első része, melyben többnyire a keresztény közösségek belső problémáival foglalkozik (pl. a hittel, szeretettel, böjttel, imával, vezeklőkkel, feltámadással, alázatossággal). A 344-ben befejezett demonstrációiban kifelé fordul, s főként a zsidókkal polemizál, többek között a következő témákban: körülmetélés, peszah, szombat, Messiás, szüzesség, szentség. Ezek a későbbi demonstrációk a perzsák és a Keletrómai Birodalom között dúló háború idején keletkeztek.³ A Perzsa Birodalomban élő keresztények nehéz helyzetbe kerültek, mivel a perzsák azzal vádolták őket, hogy kollaborálnak a nagyrészt szintén keresztény ellenséggel. II. Sapur perzsa uralkodó kíméletlen keresztényüldözésbe kezdett, miközben a zsidókat nem bántotta. Fennállt a veszélye annak, hogy a keresztények (különösen a zsidóból lett keresztények) közül egyre nagyobb számban térnek be (vagy vissza) a zsidóságba, hogy az üldözéstől megszabaduljanak. Ennek megakadályozására írta Aphrahat a zsidókkal polemizáló demonstrációit. Törekvése egyrészt az volt, hogy bebizonyítsa, a zsidó vallás nem ad üdvösséget.

¹ Köszönettel tartozom dr. Koltai Kornéliának, aki a kézirat átnézésével, stílári és tartalmi megjegyzéseivel segítette munkámat, továbbá dr. Turán Tamásnak, aki néhány kritikus észrevételt tett a dolgozatommal kapcsolatban. A cikk írása során a következő Bibliát használtam: *Biblia*, Magyar Bibliatanács (ford.), Bp. 1992, Református Zsinati Iroda. A bibliai könyvek címének rövidítését is innen vettem át, csak a Tóra esetében alkalmazok eltérő jelöléseket (Gen, Ex, Lev, Num, Deut – 1Móz stb. helyett).

² 280 körül született, és 345 után halt meg. Perzsa bölcsnek is hívták, mivel a szaszanida Perzsa Birodalom területén élt. Szerzetesként a Ninivétől északra fekvő Mar Mattai püspöke volt. Vööbus szerint ez az adat nem tekinthető megbízhatónak, mivel nagyon késői kéziratban (1364) szerepel először (Vööbus, A., „Nachträge zum Reallexikon für Antike und Christentum.” In: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 3 [1960], 153).

³ III. Constantius császár vívott hosszan tartó, elveseredett háborút a perzsákkal. (Cameron, Averil – Garnsey, Peter [eds.], *The Cambridge ancient history* 13. – *The late empire, A.D. 337–425*, Cambridge 1998, 11.)

Másrészt pedig mindent megtett azért, hogy a keresztény hitet mint az ószövetségi ígéretnek csúcspontját és beteljesülését mutassa be.

Aphrahat ebben a peszahhal foglalkozó demonstrációjában hitsorsosait igyekszik felvértetni az ünneppel kapcsolatos legfontosabb tudnivalókkal, hogy hatásosan tudjanak védekezni a zsidókkal folytatott vitákban.

Aphrahat értekezésében – akkurátusan megőrizve az ószövetségi tipológiát – keresztény szempontból átértelmezi a zsidó peszahot, és eközben többször erőteljesen támadja a zsidóságot. A demonstrációban fontos hangsúlyt kap az a szövevényes probléma, hogy mikor ünnepeljük a keresztény húsvétot, és mit is ünneplünk akkor. (Még a zsidó peszahhal is vannak problémák ezen a téren. Lásd az EXKURZUS-t a dolgozat végén!) Aphrahat szövege első pillantásra tele van ellentmondással.⁴ Azért, hogy tisztábban lássunk, tekintsük át röviden a korai kereszténység húsvétját.⁵

Felmerül az a fontos kérdés, hogy az utolsó vacsora peszahvacsora volt-e vagy sem. Az evangéliumok nem adnak egybehangzó választ erre. A szinoptikusok szerint igen,⁶ de János az utolsó vacsorát niszán 13-14-e éjszakájára tette, s így az egy nappal megelőzte a peszahvacsorát.⁷ Eszerint az utolsó vacsora niszán 13-14-ére esik, Jézus keresztre feszítése és a peszahvacsora pedig niszán 14-15-ére. A János-evangélium felfogása talán annak köszönhető, hogy Jézust a peszahbárányhoz hasonlítják, s azért, hogy a párhuzam még hangsúlyosabb legyen, Jézus halálát arra az időpontra tették, amikor a peszahbárányokat is feláldozták, azaz niszán 14-e délutánjára.

A keresztény húsvét legrégebbi beszámolói egészen az apostoli időkig vezetnek vissza. Fontosak az ún. *quartodecimánusok* (akik a zsidókhöz hasonlóan niszán 14-ét ünnepelelték) leírásai, mivel húsvétjuk az ősegyház húsvétjának közvetlen folytatása. Ireneus és Polycrates egyetértenek abban, hogy János apostol Kis-

⁴ Annak illusztrálására, hogy nemcsak a keresztényeknek, hanem a zsidóknak is problémája volt a peszahi kronológiával, vegyük szemügyre az alábbi aggadikus történetet: „Ezért Isten két parancsot adott nekik, az egyik kötelezte őket a peszahbárány feláldozására, a másik pedig fiaik körülmetélésére. Az elsővel együtt megkapták a zsidók között használatos naptárt is, mivel a peszahünnepet niszán hónap 15. napján kell ünnepelni, s ezzel a hónappal kezdődik az év. De a naptárszámítások annyira bonyolultak voltak, hogy Mózes nem tudta megérteni őket addig, amíg Isten világosan meg nem mutatta neki a Hold mozgásait.” (Ginzberg, Louis, *The legends of the Jews* 2, Baltimore – London 1998, 362.) Bizonyos fokig hasonló eset szerepel a Misnában: Rabban Gamaliel ábrák segítségével tanította az egyszerű népet, hogy a holdfázisok nehéz problémáit megértse (MRos ha-Sana 2,8). Ez az újhold megállapításához volt rendkívül fontos.

⁵ A következőkben főleg az alábbi könyvre támaszkodom: *Theological dictionary of the New Testament*, vol. 5., Friedrich, Gerhard (ed.), Grand Rapids, Michigan 1995, 896–904 (πάσχα címszó) – a továbbiakban rövidítve TDNT.

⁶ Mt 26,17; Mk 14,12-16; Lk 22,15.

⁷ Jn 18,28; 19,14.31.

Ázsiában a húsvétot a quartodecimánus szokás szerint tartotta. Az ősegyházból származhatott az a felfogás, melyért később Kis-Ázsia oly szenvedélyesen harcolt, hogy a húsvétot a zsidókkal egy időben kell ünnepelni.

Az ősegyházban a húsvét ugyanakkor volt, mint a zsidó peszah, niszán 15-e éjszakáján. Míg a zsidók a Messiást várták peszah éjszakáján,⁸ addig az őskeresztényeknél a *parusziára*⁹ való várakozás volt a központi elem. Tehát mindkét vallási közösségben megjelent az eszkatologikus mozzanat. A jeruzsálemi ősegyház kezdetben részt vett a peszahbárány levágásában, de később a keresztény ünnepet radikálisan átalakították, s a húsvéti vigília¹⁰ helyettesítette a peszahvacsorát. A kíséző böjt, melyet a régi hagyomány Izraelért való helyettesítő böjtnek nevez,¹¹ eredetileg a közösséget készítette fel Urának fogadására. A böjt alatt az exodus (Exodus 12) történetét olvasták el, s magyarázták tipologikusan, különösen azt hangsúlyozva, hogy a bárány Krisztus előképe.¹² A böjtöt az első kakaskukorékoláskor szakították meg a szent étkezés (az eucharisztia) szertartásával, amely egyesíti a közösséget az Úrral.¹³ Tehát az eredeti keresztény húsvét (mint ahogy a

⁸ „Virrasztott az Úr azon az éjszakán, amikor kihozta őket Egyiptomból. Ez az éjszaka az Úré volt. Virrasszon ezen Izrael minden fia nemzedékről nemzedékre!” (Ex 12,42) Ezt a verset az egyik palesztinai targum a következőképpen interpretálja: „Négy éjszaka van bejegyezve az Emlékiratok Könyvébe a világ Ura számára. Az első éjszaka az, amikor megjelent, hogy megteremtse a világot; a második, amikor megjelent Ábrahámnak [szövetségekötés a „darabok” között – Gen 15]; a harmadik, amikor megjelent Egyiptomban, s kezével megölte Egyiptom összes elsőszülöttjét, Izrael elsőszülöttjeit pedig jobb keze megmentette; a negyedik az, amikor meg fog jelenni, hogy megváltsa Izrael házának népét a népek közül. S mindegyiket az örködés éjszakájának’ nevezte. ... továbbá [ez az éjszaka van fenntartva] a száműzetéseikből történő szabadulásra is nemzedékeiken keresztül.” (*Targum Pseudo-Jonathan of the Pentateuch. Text and concordance*, Clarke, E. G. (ed.), Hoboken, New Jersey 1984, ad Ex 12,42 – a továbbiakban rövidítve: *Targum Pseudo-Jonathan* 1984) A másik palesztinai targum, a Neofiti 1, sokkal részletesebben írja le a négy éjszaka aggadáját. A targum a héber Biblia zsidók által készített arámi fordítása. A Tórához több változat is létezik.

⁹ A paruszia Krisztus megjelenése a világ végén.

¹⁰ Lásd a *Targum Pseudo-Jonathan* 1984, ad Ex 12,42-ben előbb említett „örködés éjszakáit” mint egyfajta zsidó párhuzamot! (‘ad’: a megadott bibliai helyhez tartozó fordítást vagy kommentárt jelöli)

¹¹ „Amikor ők (a zsidók) ünnepelnek, akkor nekünk böjtöléssel kell gyászolnunk értük.” (*TDNT*, 902, n. 51.)

¹² Ez jól látható az egyik legrégebbi húsvéti homíliából, melyet a quartodecimánus Szárdeszi Melitón püspök írt: Szárdeszi Melitón, „A húsvétról.”, Vanyó László (ford.) In: Vanyó László (szerk.), *Az egyházatyák beszédei a Krisztus-ünnepekre – 2. Húsvéti ünnepkör*, Bp. 1996, 1–29.

¹³ A böjtöt niszán 15-e hajnalán fejezték be. Ez az időpont azt mutatja, hogy az eredeti (1. sz.) quartodecimánus ünnep során – a 2. sz.-i húsvéttól eltérően – nem a passióra emlékeztek, hanem a paruszziára várakoztak. (A korai egyházban a feltámadás nem éves ünnep volt, hanem minden vasárnap ünnepelték.) Tehát a quartodecimánusok nem támogatták a passió János-féle kronológiáját. Ellenkezőleg, ha egyáltalán állást foglaltak, akkor a szinoptikus datálás mellett

quartodecimánus forrásokból kikövetkeztethető) nemcsak az ünnep időpontjában és a rítus részleteiben,¹⁴ hanem a Messiás utáni várakozásban is osztozott a zsidó peszahhal. A keresztényeknél a paruszia utáni várakozás olyan erős volt, hogy ez határozta meg döntően az ünnep igazi jelentését.

A 2. sz.-ban a húsvét ünnepe lényegesen megváltozott. A szertartás kezdetén ünnepi gyertyákat gyújtottak. Keresztelés előzte meg a böjt kakaskukorékoláskor bekövetkező megszakítását.¹⁵ Eltekintve az előbb említett kivételektől (ebioniták, Kelet-Szíria), keleten a kovászos kenyér már régen a kovásztalan helyére lépett, ami szintén a zsidókkal szembeni különbségtétel jegyében történt. A legfontosabb változás az volt, hogy az ünnepnek új jelentést adtak. Még a quartodecimánusok között is a passióra való emlékezés lett a húsvét meghatározó tartalma.¹⁶

Az Egyházban általános egyetértés uralkodott a húsvéti ünnep lefolyásával (liturgiájával) és jelentésével kapcsolatban, de ami az időpontját illeti, jelentős nézeteltérések támadtak. Ázsiában: Kilikiában, Szíriában és Mezopotámiában – de részben Rómában is – az Egyház megőrizte az ősi szokást, s a peszahi böjtöt niszán 15. éjszakáján tartotta, a zsidó peszahhal egyidőben. Máshol keleten eltérő napokon ünnepeltek,¹⁷ míg Rómában, Palesztinában, Egyiptomban, Görögországban, Pontusban stb. a zsidó peszahot követő vasárnap éjszaka tartották az ünnepet.¹⁸

A húsvét időpontjáról folytatott vita 190 körül heves csatározásokhoz vezetett Róma és Kis-Ázsia egyházai között. Hosszan tartó harc után végül is Róma

tették le a voksukat. Krisztus az utolsó vacsora után többé már nem eszik a húsvéti bárányból és nem iszik a borból, amíg el nem jön Isten országa (Lk 22,16.18-20). Tehát mondhatjuk azt, hogy a közösség együtt böjtöl Krisztussal az utolsó vacsora végétől (niszán 15-e éjszakáján) az első kakaskukorékolásig (niszán 15-e hajnalán). Aphrahat felfogása eltérő (lásd a **D 12-t**), ő a hangsúlyt máshová teszi. (**D 12** jelöli a vizsgált demonstráció 12. szakaszát.) A kronológiája is más, nála a zsidók peszahünnepe niszán 14-re esik.

¹⁴ Idetartozik pl. az exodus történetének a felolvasása. Továbbá a kovásztalan kenyér fogyasztása az úrvacsorán húsvét éjszaka (v. ö. 1Kor 5,8). Erről azt mondták, hogy régi zsidó-keresztény szokás. Ezt az ősi szokást megőrizték az *ebioniták*, akik a húsvéti eucharisziához kovásztalan kenyeret használtak, de a bor helyett csak vizet ittak. Kelet-Szíriában még a 4. sz.-ban is megmaradt az a szokás, hogy húsvétkor kovásztalan kenyeret ettek (lásd **D 8-at**).

¹⁵ Ez analóg azzal, amikor Jézus az utolsó vacsora előtt megmossa tanítványai lábát (Jn 13,4-15). Lásd **D 10-et**.

¹⁶ Ezt az értelmezést egy téves etimológia is elősegítette: a *πάσχα* főnevet a *πάσχειν* (szenvedni) igéből származtatták (*TDNT*, 903). A görög *πάσχα* szó a héber *paszah* ('elkerülni, megvédeni') igéből származik, s ebből ered a *peszah* ('peszahbárány, peszah vacsora') héber főnév. A görögbe ez utóbbi arámi változata (*piszha*) révén került. A *πάσχειν* (szenvedni) ige viszont valódi görög szó.

¹⁷ Pl. a következő variánsok voltak: niszán 14. vagy az azt követő vasárnap, ill. március 25. (a nap-éjgyenlőség napja az egyik akkori naptár szerint) vagy az április 6-át követő vasárnap.

¹⁸ Így az ünneplés főként Krisztus feltámadására koncentrált. Ez is beletartozik abba a trendbe, hogy a keresztények igyekeznek minél jobban megkülönböztetni magukat a zsidóktól.

győzedelmeskedett. A nicaei zsinat (325) tette Keleten is általánossá a római és alexandriai szokást, mely szerint a tavaszi nap-éj egyenlőséget követő első holdtölte utáni vasárnap van húsvét. Ha niszán 14-e vasárnapra esik, akkor a következő vasárnap ünneplik a húsvétot. Ez is a zsidóságtól való elkülönülés irányába mutat.¹⁹ Ennek ellenére egyes ázsiai közösségekben egészen az 5. sz.-ig fennmaradt a quartodecimánus szokás.²⁰

FORDÍTÁS²¹

D 1:²² Mózesnek megparancsolta a Szent a peszahra vonatkozóan, hogy az első hónap 14. napján készítse el azt. Így szólt ugyanis Mózeshez: „Parancsold meg Izrael közösségének, hogy vegyen magának mindenki egy bárányt. Legyen a bárány egyeves és hibátlan. Juhot vegyenek, de vehetnek kecskét is. És készítse el az Úr peszaháldozatát Izrael egész közössége.”²³ Azt mondta [az Úr] Mózesnek: „Ki-ki vegyen magához egy bárányt a hónap 10. napjától kezdve, s őrizze meg azt

¹⁹ Artner Edgár, *Ókeresztény egyház- és dogmatörténet* 1. könyv: *Ókeresztény egyház- és dogmatörténet a vallástörténet megvilágításában*, Bp. 1946, 315–316.

²⁰ Hunt, Keith, *Quartodeciman controversy* (www.keithhunt.com/Quarto.html).

²¹ Szövegkiadás és fordítások: Parisot, D. Ioannes, vertit, not., „Aphraatis Demonstrationes 1-22.” In: *Patrologia Syriaca* Pars Prima, Tomus Primus (1894) (lxxxii + 1-1053 – a teljes kötet). Parisot, D. Ioannes, vertit, not., „Aphraatis Demonstratio 23.” In: *Patrologia Syriaca* Pars Prima, Tomus Secundus (1907), 1-489. Aphrahat, *Unterweisungen* 1-2, Bruns, Peter (übers., eingeleitet), Freiburg – Basel – Wien – Barcelona – Rom – New York 1991 (a továbbiakban: Bruns 1991). Aphraate le Sage Persan, *Les exposés* 1-2, Pierre, Marie-Joseph (trad., introd., notes), Paris 1988–1989 (Sources Chrétiennes 349 és 359). Neusner, Jacob, *Aphrahat and Judaism (The Christian-Jewish argument in fourth-century Iran)*, Leiden 1971. A fordítást Parisot 1894 fenti, kritikai szövegkiadása alapján készítettem, Bruns 1991 és Neusner 1971 fordításait is figyelembe véve. A bibliai hivatkozások túlnyomó része Parisot kiadásából származik, kis része Brunstól és Neusnertől, valamint néhány tőlem is. Az elemzést (E) lásd a fordítás után.

²² **D 1** = demonstrációnk 1. szakasza.

²³ V. ö. Ex 12,3,5,6. Az idézőjeleket akkor is kiteszem, ha nem teljesen szó szerinti az idézet, hogy a szöveg tagolódását jól lehessen érzékelni. A bibliai idézeteket elsősorban a Pesittóval, a Biblia szír fordításával hasonlítottam össze. A Pesittó Ószövetséget a héber eredetiből fordították, már valószínűleg a 2. sz.-ban elkészült. A Pesittó Újszövetség kialakulása bonyolultabb folyamat eredménye. Az első lépés Tatianus *Diatessaronja* ('Harmonikus evangéliuma') volt, amelyről később még bőven lesz szó (*Tatians Diatessaron*, Preuschen, Erwin [Übersetzer aus dem Arabischen] / Pott, August [Hrsg.], Heidelberg 1926). A következő lépésben jöttek létre az ún. ószír evangéliumok (két kéziratban: *curetoni* és *sinaiticus*), melyek alapjául szolgálhattak a teljes Újszövetség szír fordításának (Pesittó Újszövetség 4-5. sz.). (*Syriac Bible* 1979, United Bible Societies [= *Pesittó*]). Az eredeti szövegben nem szereplő szavakat a fordításban szögletes zárójelbe teszem.

ugyanezen hónap 14. napjáig.²⁴ Vágják le azt napnyugtakor,²⁵ és szórjanak véréből házuk ajtajára²⁶ a Pusztító ellen, hogy ne menjen be hozzájuk, amikor áthalad Egyiptom földjén.²⁷ A bárányt pedig sietve egye meg az egész közösség. A következőképpen egyék meg azt: derekuk legyen felővezve, szandál a lábukon, és bot a kezükben.²⁸ Figyelmeztessd őket, hogy gyorsan egyék meg,²⁹ de ne egyenek belőle, amíg nyers, s akkor sem, ha vízben főtt, csak akkor, ha tűzön sült.³⁰ Továbbá ne vigyenek belőle a házon kívülre, és csontját ne törjék össze.³¹ S így tettek Izrael fiai: a peszaháldozatot az első hónap, azaz niszán 14-én fogyasztották el – a virágok hónapjában, amely az év első hónapja.³²

D 2: Tekintsd, Barátom,³³ ezeket a misztériumokat, melyeket elrendelt a Szent a peszaháldozat elkészítésére. Figyelmeztette őket minden törvényére, s így szólt hozzájuk: „Egy házban egyétek meg, s ne vigyetek belőle a házon kívülre.”³⁴ Mózes pedig a következőket parancsolta nekik: „Amikor bementek arra a földre, amit az Úr adott nektek, s elkészítitek a peszaháldozatot a kellő időben, nem szabad levágni azt akármelyik városodban, hanem csak azon a helyen, amelyet kiválaszt Magának Istened, az Úr.³⁵ Te és házad [népe], örvendezzel az ünnepeden!³⁶ [Mózes] még a következőket is parancsolta nekik: „Idegen és napszámos nem ehethet a peszaháldozatból, de pénzen vett szolgálád, ha körülmetélték, ehethet abból.”³⁷

D 3: Hatalmasak és csodálatosak ezek a misztériumok, Barátom. Amikor saját országában élt Izrael, nem volt szabad elkészítenie a peszaháldozatot, csak egyedül

²⁴ V. ö. Ex 12,3.6.

²⁵ V. ö. Ex 12,6. A peszah időpontjával kapcsolatban lásd az EXKURZUST a dolgozat végén.

²⁶ V. ö. Ex 12,7. Az előbbi versekhez lásd az elemzést (E 1).

²⁷ V. ö. Ex 12,23.

²⁸ V. ö. Ex 12,11.

²⁹ V. ö. Ex 12,11.

³⁰ V. ö. Ex 12,9.

³¹ V. ö. Ex 12,46.

³² Szó szerint: a virágok hónapjában, az első hónapban, az év hónapjában. (Az örmény fordítás egy az egyben követi a szírt [Parisot 1894, 507].)

³³ Aphrahat lényegében levél formájában írja meg demonstrációját egyik barátjának (ez lehet valódi vagy fiktív személy), aki Aphrahat egész gyülekezetét képviseli. Leírja neki a zsidó és a keresztény peszah legfontosabb jellemzőit, majd bebizonyítja a keresztény ünnep magasabbrendűségét a zsidóval szemben.

³⁴ V. ö. Ex 12,46.

³⁵ V. ö. Deut 16,5 sk. Ez történetileg jóval későbbi felfogás. Az i. e. 7. sz. végén következett be a Jósias-féle (deuteronomiumi) kultuszcentralizáció, mely azzal járt, hogy csak a jeruzsálemi Templomban volt szabad áldozni.

³⁶ V. ö. Deut 16,11.14. Aphrahatól eltérően a Biblia csak *savuottal*, a zsidó pünkösddel és *szukkottal*, a sátoros ünnepel kapcsolatban említi az örvendezést, a peszakra vonatkozóan nem. Lásd E 2-t.

³⁷ V. ö. Ex 12,43-45.

Jeruzsálemben. Ma pedig szétszórattak az összes nép és nyelv közé, a tisztátalanok és körülmetéletlenek közé, s tisztátalanságban eszik kenyerüket a népek között, mint ahogy mondta róluk Ezékiel, amikor jelet mutatott neki [az Úr], hogy tisztátalanságban fogja enni kenyerét. [Ezékiel] pedig így könyörgött: „Jaj, Legfőbb Úr! Soha nem voltam tisztátalan, és sohasem vettem számba tisztátalan húst.”³⁸ [Isten] így válaszolt Ezékielnek: „Jel ez. Így eszik majd Izrael fiai tisztátalan kenyerüket a népek között, amelyek közé szétszórom őket.”³⁹

Ha ugyanis – mint ahogy fentebb mondtam –, amikor a saját földjén lakott Izrael, nem volt szabad egyetlen egy más helyen sem levágnia a peszaháldozatot, csak a jeruzsálemi oltáron,⁴⁰ akkor ma hogyan lehetséges véghez vinnie a peszaháldozat misztériumát, amikor idegen népek közé van szétszórva? Hiszen nincs rá engedélyük.

A próféta révén a következőképpen tanúskodik róluk [az Úr]: „Hosszú ideig élnek majd Izrael fiai áldozatok nélkül és oltár nélkül, valamint olyan valaki nélkül, aki magára vehetné az efódot, ill. meggyújthatná a tömjént.”⁴¹ Továbbá még ezt mondta Jeruzsálem ellen: „Meggzűntetem örömeit, ünnepeit, újhaldjait és szombatjait.”⁴² A szövetség ládájáról pedig ezt mondta: „Nem mondják többé 'az Úr szövetségének ládája', nem is emlegetik, és nem készítik el újból.”⁴³ Miután azt mondta, hogy nem emlegetik, nem készítik el [újból], és senkinek sem jut eszébe, miért merészelik [újra] elkészíteni? Mózes előre megmondta róluk: „Semmit érő néppel ingerlem, bolond nemzettel bosszantom őket.”⁴⁴ Most Téged kérdezlek, a nép bölcs vitázóját,⁴⁵ aki nem tanulmányozza a törvény szavát. Mondd meg nekem, hogy mikor teljesült az, hogy az Isten semmit érő néppel ingerelte népét, s bolond nemzettel mikor bosszantotta őket. Ha Te féltékeny vagy a népek közül való népre, akkor megvalósítod azt a dolgot, amelyet Mózes korábban leírt Neked könyvében.⁴⁶ Ha elkészíted a peszaháldozatot bárhol, ahol száműzetésben vagy, a parancsolat megszegésével teszed azt, ezért meg van írva ellenetek a válólévlé.⁴⁷

³⁸ V. ö. Ez 4,14.

³⁹ V. ö. Ez 4,13.

⁴⁰ V. ö. Deut 16,5-6.

⁴¹ V. ö. Hós 3,4. (a Pesittó itt lényegesen eltér a héber Biblia szövegétől)

⁴² V. ö. Hós 2,11 (Pesittó). (Hós 2,10 – Károli Biblia 1949; Hós 2,13 – Biblia 1992)

⁴³ V. ö. Jer 3,16.

⁴⁴ V. ö. Deut 32,21.

⁴⁵ A nép bölcs vitázója (vagy: Izrael vitázója; zsidó bölcs; bölcs ember; Izrael tanítója...) kifejezés Aphrahat valós vagy képzeletbeli zsidó vitapartnerét jelöli (Neusner 1971, 127–130).

⁴⁶ V. ö. Deut 32,21.

⁴⁷ V. ö. Jer 12,7-9. Az utolsó tagmondat fordítása problémás. A kötőszónak értelem szerint *ezért*-nek kell lennie, de a szírben *metul de* (mert) szerepel. (Lásd Neusner 1971, 33, n. 2.)

D 4: Ha nem hiszed, hallgasd meg Jeremiás prófétát, aki így szólt:⁴⁸ „Elhagytam házamat, magára hagytam örökségemet, szerettemet ellenségeinek kezébe adtam. Tarka madár az én örökségem.”⁴⁹ Mi az a tarka madár? Téged kérdezlek. A tarka madár nem más, mint a népek egyháza. Nézd, hogy miért nevezte tarkának! Azért, mert sokféle nyelvből lett összegyűjtve, és távoli népekből gyűlt egybe. Ha pedig nem hiszed el, hogy a népek váltak Isten örökségévé, hallgasd meg ismét Jeremiást, hogyan szólt, amikor hívta a népeket, és elvetette Izraelt. Ezt mondta: „Álljatok ki az utakra, és nézzetek szét, kérdezősködjetek a világ ösvényei után, és tudjátok meg, hogy melyik a jó út, és azon járjatok! De azt mondtátok: Nem megyünk!”⁵⁰ Azután ezt mondta: „Öröket is állítottam fölétek, hogy figyeljete a kürt szavára. De ők ezt mondták: Nem figyelünk!”⁵¹ Mivel nem hallgattak rá Izrael fiai, a népek egyháza felé fordult. Ezt mondta: „Halljátok, népek, és tudd meg te, köztük levő gyülekezet!”⁵² Dávid ezt mondta: „Emlékezzél gyülekezetedre, amelyet hajdan létrehoztál.”⁵³ Ézsaiás pedig ezt mondta: „Halljátok meg, népek, hogy mit cselekedtem, és ti távol lévők, ismerjétek meg hatalmammat!”⁵⁴ Még a következőt is mondta Ézsaiás a gyülekezetről, mely a népek között lesz. Így szólt: „Az utolsó napokban szilárdan fog állni az Úr házának hegye a hegyek tetején. Kimagaslik a halmok közül, és rá várakozik valamennyi nép.”⁵⁵ Miért mondta vajon Ézsaiás: „Halljátok meg, népek, hogy mit cselekedtem, és ti távol lévők, ismerjétek meg hatalmammat! Megrettentek a Sionon a vétkesek, reszketés vett erőt az elvetemülteken.”⁵⁶ Mit jelenthet az, hogy tudatja [a népekkel], mit cselekedett, ismerteti a távol levőkkel hatalmát, megrettenti a Sionon a vétkeseket, és megreszketeti az elvetemülteket? A népeket hívja, hogy általuk féltékennyé tegye népét. Akkor tudatja távol levőivel hatalmát, amikor ítélező haragját népére bocsátja, s megrettenti a vétkeseket a Sionon, amelyet Szent Városnak⁵⁷ neveztek, és megreszketeti az elvetemülteket,

⁴⁸ Aphrahat folytatja polémiáját zsidó vitapartnerével.

⁴⁹ V. ö. Jer 12,7-9.

⁵⁰ V. ö. Jer 6,16.

⁵¹ V. ö. Jer 6,17. Aphrahatnál egy hibásnak tűnő személyváltás van: 'ők ezt mondták' 'ti ezt mondtátok' helyett (a Pesittóban helyesen van).

⁵² V. ö. Jer 6,18.

⁵³ V. ö. Zsolt 74,2. (Pesittó: 74,1)

⁵⁴ V. ö. Ézs 33,13. Aphrahat idézete eltér a Pesittótól és a héber Bibliától is. Az utóbbiak megjegyznek: „Halljátok meg, távol lakók, hogy mit cselekedtem, és ti közel lévők, ismerjétek meg hatalmammat!” Úgy gondolom, hogy Aphrahat szándékosan változtatott a mondaton. Ugyanis az eredeti variáns egyformán vonatkozik a közel és távol lakó népekre, vagyis Izraelre is, míg az aphrahati változat egyértelműen a távoli népekre vonatkozik (tehát Izrael ki van zárva belőle).

⁵⁵ V. ö. Ézs 2,2.

⁵⁶ V. ö. Ézs 33,13-14.

⁵⁷ V. ö. Ézs 52,1.

akik a hamis próféták, mint ahogy [Jeremiás] mondta Jeruzsálem prófétáiról: „Ők terjesztik az elvetemültséget az egész országban.”⁵⁸

D 5: Meghallgattad, Barátom, erről a peszahról azt, amit mondtam, hogy az első népnek adatott misztériuma, ma pedig a népek értik meg igazságát. Nagyon zavarosak a bolond és buta emberek gondolatai erről a nagy ünnepnapról, hogy hogyan értsék, ill. hogyan tartsák meg.⁵⁹ Az igazi bárány ugyanis a Megváltónk, aki egyéves, s nincs benne semmi hiba,⁶⁰ mint ahogy mondta Róla a próféta: „Nincs Benne gonoszság, és álnokul sem beszélt, de az Úr meg akarta Őt alázni, és szenvedést akart Neki okozni.”⁶¹ Azért nevezte [az Úr] egyévesnek, mivel gyermek volt – bűn nélkül, mint ahogy [Jézus] mondta tanítványainak: „Ha meg nem tértek, és olyanok nem lesztek, mint ezek a kisgyermek, nem mentek be a mennyek országába.”⁶² Ézsaiás pedig így szólt az igaz emberről: „A gyermek, aki bűnt követ el, százéves korában hal meg, s lesz átkozott.”⁶³

D 6: Megváltónk tanítványaival fogyasztotta el a peszaháldozatot a szokásos éjszakán, 14-én, és valóságosan bemutatta a peszah jelét tanítványainak. Miután Júdas kiment közülük, fogta a kenyeret, megáldotta, adott [belőle] tanítványainak, és ezt mondta nekik: „Ez az én testem, vegyétek, és egyetek belőle mindannyian!”⁶⁴ A bort is hasonlóképpen áldotta meg, és így szólt hozzájuk: „Ez az én vérem – az új szövetség –, amely sokakért kiontatik a bűnök bocsánatára.”⁶⁵ „Így cselekedjete az én emlékezetemre,⁶⁶ amikor összegyülekeztek.” Mielőtt elfogták volna Urunkat, ezeket mondta.⁶⁷ És felkelt Urunk arról a helyről, ahol elkészítette a peszaháldozatot, s [ahol] odaadta a testét, hogy egyenek, a vérét pedig, hogy igyanak belőle. Azután elment a tanítványaival arra a helyre, ahol elfogták. Azt, akinek esznek a testéből,

⁵⁸ V. ö. Jer 23,15.

⁵⁹ Érdekes módon az igék eredetiben egyes számban vannak.

⁶⁰ Ex 12,5.

⁶¹ V. ö. Ézs 53,9.10.

⁶² V. ö. Mt 18,3.

⁶³ V. ö. Ézs 65,20. Aphrahat gyakorlatilag érthetlenné válik, annyira kifoghatja a Pesittót: „És továbbá: Nem lesz ott [a messiási jövőben] néhány napos gyermek, s olyan öreg, aki ne töltené be napjait. Mivel a gyermek 100 éves korában hal meg, s azt pedig, aki bűnt követ el, 100 éves korában éri utol az átok.”

⁶⁴ V. ö. Mt 26,26.

⁶⁵ V. ö. Mt 26,28; Mk 14,22-24; Lk 22,19 sk.; 1Kor 11,24.

⁶⁶ V. ö. Lk 22,19.

⁶⁷ Lényegében így fordítja Bruns 1991, 303 és Neusner 1971, 35 is. A szír eredetit és Parisot 1894, 518 latin fordítását másképpen is lehet érteni (az előbbi fordításon kívül): „Egyelőre még nem értették meg Urunkat. Ezeket mondta Urunk, és felkelt arról a helyről...” Az alábbi versek igazolják, hogy a tanítványok mennyire nem értették meg Urukat az utolsó vacsora közben és az után: Jn 13,6-7.28.29.33.36; Jn 14,5.8; Jn 16,16-18.

és isznak a véreből, a halottak közé számítják.⁶⁸ Urunk saját kezével adta testét, hogy egyenek [belőle], és mielőtt keresztre feszítették, adta vérét, hogy igyanak [belőle].⁶⁹ Majd 14-e éjszakáján fogták el, és 6 óráig⁷⁰ [12] tárgyalták az ügyét. 6 órakor [12] elítélték, kivették és keresztre feszítették. Míg bíraskodtak fölötte, semmit sem beszélt, egy szóval sem válaszolt bírának.⁷¹ Pedig képes lett volna arra, hogy beszéljen és válaszoljon, de lehetetlen dolog lett volna, hogy olyan valaki, aki a halottak közé számítatik, beszéljen. 6 órától 9 óráig [12–15] sötétség volt, s 9 órakor [15] adta át lelkét Atyjának.⁷² A halottak között volt a 15-ére virradó éjszakán, a szombat éjszakáján és egész nappalán, valamint pénteken három órán keresztül.⁷³ A vasárnapra virradó éjszaka pedig – ugyanazon időpontban, amikor odaadta testét és vérét tanítványainak – feltámadt a halottak közül.⁷⁴

D 7: Tehát mutasd meg nekünk, ó Bölcs, hogy melyik az a három nappal és három éjszaka, amikor Megváltónk a halottak között volt!⁷⁵ Íme tudunk a péntek három órájáról, a szombatra virradó éjszakáról és egész nappaláról. A vasárnap[ra virradó] éjszaka pedig feltámadt. Határozd meg nekem, hogy hol van ez a három nappal és három éjszaka! Hiszen csak egy nappal és egy éjszaka volt teljes! De igazából úgy van, ahogy Megváltónk mondta: „Ahogyan Jónás, Amittaj fia, három nap és három éjjel volt a hal gyomrában, ugyanannyit lesz az Emberfia is a föld belsejében.”⁷⁶ Ugyanis attól az időponttól fogva, hogy testét evésre kínálta, és vérét ivásra, három nappal és három éjszaka telt el [a feltámadásáig]. Ugyanis éjszaka

⁶⁸ Schwen, Paul, *Afrahat. Seine Person und sein Verständnis des Christentums*, Berlin 1907, 105 alapján (valamint lásd az 1. lábjegyzetet is).

⁶⁹ Az ehhez a szakaszhoz tartozó elemzést lásd az E 7 végén.

⁷⁰ A nappalt 12 órára osztották – napkeltétől napnyugtáig, ezért az óra hossza az év folyamán változott. Az Aphrahat által említett 6 óra a mi déli 12 óránknak felel meg (a 9 óra pedig kb. a mi délutáni 3 óránknak). A félreértések elkerülése végett az eredeti szövegben megadott órák mellett mindig megadom szögletes zárójelben a mi óraszámításunknak megfelelőket is, anélkül, hogy az órát külön jelölném. (Az időpontokat számjegyekkel írom, az időtartamokat pedig betűkkel.)

⁷¹ V. ö. Mt 26,62 sk.

⁷² V. ö. Mt 27,45-46.

⁷³ Aphrahat itt fogalmazza meg legvilágosabban és legpontosabban azt, hogy Jézus mikor volt a halottak között.

⁷⁴ Emiatt van az, hogyha a péntekre virradó éjszaka utolsó vacsora utáni részéhez (amikor Jézust már a halottak közé számítjuk) hozzáadjuk a vasárnapra virradó éjszakának a feltámadásig tartó szakaszát, akkor teljes 12 órát kapunk. (Lásd Schwen 1907, 110 és 1. lábjegyzet.)

⁷⁵ A **D 3** egyik lábjegyzetében már említettem, hogy Aphrahat zsidó vitapartnerét többek között Bölcsnek is szólítja. Ennek ismeretében meglehetősen furcsa, ill. gunyoros az Aphrahat által feltett kérdés, hiszen a zsidók nem ismerték el Jézus Megváltó (Messiás) voltát. Az ehhez a szakaszhoz tartozó elemzés szintén az E 7 végén található.

⁷⁶ V. ö. Mt 12,40.

volt akkor, amikor kiment Júdás tőlük,⁷⁷ és a tizenegy tanítvány evett a Megváltónk testéből, és ivott véréből.⁷⁸ Íme az első éjszaka, amely péntekre virradt. 6 óráig [12], amikor elítélik, egy nappal és egy éjszaka [telik el]. S a három óra, amikor sötétség volt – 6 órától 9 óráig [12–15] –, és a három óra a sötétség után, íme [már] két nappal és két éjszaka. Valamint a teljes szombatira virradó éjszaka és a szombat teljes nappala. Tehát Urunk három nappalt és három éjszakát töltött a halottak között, és vasárnapra virradó éjszaka támadt fel a halottak közül.

D 8: A zsidók peszahja a 14. nap éjszakáján és nappalán van, a miénk pedig a nagy szenvedés napján, pénteken, a 15. nap éjszakáján és nappalán.⁷⁹ A peszaháldozat után az izraeliek kovásztalan kenyeret esznek hét napon keresztül, egészen a hónap 21. napjáig.⁸⁰ Mi is megtartjuk a kovásztalan kenyér [ünnepét] mint a Megváltónk ünnepét. Ők a kovásztalan kenyeret keserűvel eszik,⁸¹ Megváltónk visszautasította a keserű poharat, és elvette a népek összes keserűségét, amikor megízlelte, de nem akarta [fenékig]⁸² kiinni.⁸³ A zsidók időről időre bűneikre emlékeznek,⁸⁴ mi pedig Megváltónk keresztre feszítését és meggyalázását tartjuk számon. Ők peszahbárány áldozása révén szabadultak ki a Fáraó elnyomása alól, mi pedig a keresztre feszítés napján menekültünk meg a Sátán elnyomásából. Ők levágtak egy bárányt a nyájból, s vére által megszabadultak a Pusztítótól, minket pedig a Kiválasztott Fiú vére váltott meg az általunk elkövetett bűnös cselekedetektől. Nekik Mózes volt a vezetőjük, nekünk pedig Jézus az irányítónk és a Megváltónk. Nekik szétválasztotta Mózes a tengert, és átvezette őket rajta,⁸⁵ Megváltónk pedig megnyitotta a Seolt, összezúzta kapuit, amikor behatolt belsejébe; feltárta azokat, és utat engedett mindazok előtt, akik hisznek Benne. Ők mannárt kaptak enni,⁸⁶ nekünk pedig Urunk a testét adta, hogy együnk [belőle]. Nekik vizet fakasztott a

⁷⁷ V. ö. Jn 13,30.

⁷⁸ Lásd a **D 6**-ot: Attól kezdve, hogy a Megváltónak ettek a testéből, és ittak a véréből, már halottnak számított.

⁷⁹ Lásd **E 8**-at.

⁸⁰ V. ö. Ex 12,18.

⁸¹ V. ö. Ex 12,8.

⁸² Bruns 1991, 305 betoldása.

⁸³ V. ö. Mt 26,36-46; Jn 18,11. Aphrahat ezen állítása úgy tűnik, mintha ellentétes lenne az evangéliumok kijelentéseivel! Lásd **E 8**-at.

⁸⁴ A zsidók peszahkor – mint ezt alább maga Aphrahat is írja – az Egyiptomból történő kivonulásra, az egyiptomi szolgaságból való megszabadulásra emlékeznek. Amikor Aphrahat arról ír, hogy a zsidók felidézik bűneiket, valószínűleg arra utal, hogy a három zarándokünnepen, így peszahkor is, a *semone eszre* ('18 áldás') ünnepi, ún. *muszaf* ('kiegészítő') imájában a zsidók megemlékeznek bűneikről.

⁸⁵ V. ö. Ex 14,15-31.

⁸⁶ V. ö. Ex 16,11-35.

sziklából,⁸⁷ nekünk pedig a Megváltónk élő vizet folytatott saját belsejéből.⁸⁸ Nekik a kánaániták földjét ígérte örökségül,⁸⁹ nekünk pedig az élet földjére tett ígéretet.⁹⁰ Nekik rézkígyót állított fel Mózes, azért, hogy bárki is ránéz, gyógyuljon meg a kígyómarásból,⁹¹ nekünk pedig önmagát feszítette keresztre Jézus, azért, hogy ha ránézünk, megszabaduljunk a kígyó, azaz a Sátán marásától. Nekik elkészítette Mózes a kijelentés sátrát, hogy áldozatokat és adományokat áldozzanak fel benne, hogy engesztelést nyerjenek bűneik alól,⁹² Jézus pedig felállította Dávid sátrát, amely összeomlott, majd [újra] felállt.⁹³ Továbbá ezt mondta [Jézus] a zsidóknak: „Ha leromboljátok ezt a templomot, amit láttok, három nap múlva felépítem.”⁹⁴ Megértették tanítványai, hogy saját testére értette [Jézus], hogy ha lerombolják azt, három nap múlva felépíti.⁹⁵ Ugyanebben a sátorban⁹⁶ ígérte meg nekünk [Jézus] az életet, és benne bocsáttatnak meg bűneink. Az ő [sátrukat] ideiglenes sátoroknak⁹⁷ hívják, mert csak rövid ideig volt használatban, a miénk pedig a Szent Lélek temploma,⁹⁸ ami örök.

D 9: Emlékezz, Barátom, arra,⁹⁹ hogyan parancsolta a Szent a peszahbáránnyal kapcsolatban, hogy egy házban, s nem pedig többen, kell elfogyasztani.¹⁰⁰ Az egy ház nem más, mint Isten Temploma. Továbbá ezt mondta: „Napszámos és idegen nem ehét belőle.”¹⁰¹ És kik a napszámosok meg idegenek, ha nem a gonoszság tanainak [hirdetői], akiknek nem szabad enni a peszaháldozatból. Megváltónk ezt mondta róluk: „A napszámos, akinek nincs saját nyája, amikor látja a farkast jönni, elhagyja a juhokat, és elmenekül.”¹⁰² [Isten] pedig ezt mondta: „Ne egyétek

⁸⁷ V. ö. Ex 17,1-7.

⁸⁸ V. ö. Jn 19,34. Bár itt élő vízről nincs szó. V. ö. Jn 7,38; 4,14 és Ézs 58,11. Itt viszont a hívőben keletkeznek élő vizek. Aphrahat ezt a két szövegegyüttest kombinálta.

⁸⁹ V. ö. Gen 12,1-9.

⁹⁰ Hasonló kijelentés található a körülmetelésről szóló 11. demonstráció 12. szakaszában: „Josua bar Nun az Ígéret Földjére vezette a népet; Jézus, a Megváltónk pedig az élet földjét ígérte mindenkinek, aki átkel az igazi Jordánon, hisz és körülmetélteti szíve előbőrét.” (A szírben még szójáték is van: ui. Josua és Jézus szírül egyaránt *Jésu.*) Az élet földje kifejezés még számos helyen előfordul Aphrahat demonstrációiban.

⁹¹ V. ö. Num 21,1-9.

⁹² V. ö. Ex 40.

⁹³ V. ö. Ám 9,11.

⁹⁴ V. ö. Jn 2,19 (a Pesittótól és a görög Újszövetségtől is eltérő megfogalmazás).

⁹⁵ A Jn 2,22 alapján inkább csak az események után értették meg.

⁹⁶ Értsd: Krisztus testének a sátra (Bruns 1991, 307, n. 12).

⁹⁷ Szírül: *maskan zavno* (a *zavno* időt jelent, a *maskan* pedig lakóhelyet).

⁹⁸ V. ö. 1Kor 3,16-17; 6,19.

⁹⁹ Szó szerint: Győződj meg, Barátom, arról... .

¹⁰⁰ V. ö. Ex 12,46.

¹⁰¹ V. ö. Ex 12,45.

¹⁰² V. ö. Jn 10,12.

nyersen, se vízben főzve!¹⁰³ Ez ismert és magyarázható, mert azt az áldozatot, amely Isten gyülekezetében száll fel, tűzön sütik meg,¹⁰⁴ és se nem vízben főzik, se nem nyersen áldozzák fel. Majd folytatta: „Így egyétek meg: legyen derekatok felövezve, sarutok a lábatokon és bototok a kezetekben.”¹⁰⁵ Ezek a misztériumok igen nagyok. Az ugyanis, aki az igazság Barányából, Krisztusból eszik, hittel övezi fel a derekát, továbbá az evangélium előkészületét veszi a lábára, és kezébe fogja a Lélek kardját, ami Istennek az igéje.¹⁰⁶ Még ezt is mondta [Isten]: „A csontját nem szabad eltörni.”¹⁰⁷ Ez pedig azon a napon teljesült, amikor keresztre feszítették [Jézust]. Elettörték azoknak a lábszárcsontját, akik Vele együtt lettek keresztre feszítve, de az Övét nem törték el.¹⁰⁸ S hozzátette [János apostol], hogy beteljesedett az Írás szava: „Csontja ne töressék meg.”¹⁰⁹ A következőt is mondta [Isten]: „A pénzen vett szolga, ha körülmételték előbőrét, ehét a peszaháldozatból.”¹¹⁰ A megvásárolt szolga bűnös ember, akit, ha megtér, megvált Krisztus vére.¹¹¹ S amikor körülmételte szívét gonosz cselekedetei miatt, akkor folytatja a megkeresztelkedéssel, az igazi körülmételkedés betetőződésével, s csatlakozik Isten népéhez, és részt vesz Krisztus testében és vérében. S amikor pedig azt mondta: „Sietve egyétek meg azt!”¹¹² Ez Isten gyülekezetében is teljesül, mivel sietve eszik meg a Barányt, félelemben és rettegésben. Miközben talpon állnak, hogy sietve ehessenek a Lélek adományából kapott életből.

D 10: Izrael „megkeresztelkedett” a tengerben azon a napon,¹¹³ a peszah éjszakáján, a szabadulás napján. Megváltónk pedig megmosta tanítványainak a lábát peszah éjszakáján, [ami] a kereszttség szimbóluma.¹¹⁴ Tudd meg, Barátom, hogy azon az éjszakán mutatta meg Megváltónk az igazi kereszttséget, mert amíg a tanítványaival élt együtt, a papi törvény kereszttségével¹¹⁵ kereszteltek. Erről a keresztsegről azt mondta János: „Térjete meg bűneitekből!”¹¹⁶ Azon az éjszakán

¹⁰³ V. ö. Ex 12,9.

¹⁰⁴ V. ö. Ex 12,8-9.

¹⁰⁵ V. ö. Ex 12,11. Lásd az E 9-et.

¹⁰⁶ V. ö. Ef 6,15-17.

¹⁰⁷ V. ö. Ex 12,46.

¹⁰⁸ V. ö. Jn 19,31-33.

¹⁰⁹ V. ö. Jn 19,36.

¹¹⁰ V. ö. Ex 12,44.

¹¹¹ A szírben szójták: a megvásárolt és a megvált (pontosabban a passzív alakja) ugyanaz a szó (*mezdben*).

¹¹² V. ö. Ex 12,11.

¹¹³ V. ö. 1Kor 10,1.

¹¹⁴ V. ö. Jn 13,1-15.

¹¹⁵ Hasonló kifejezés fordul elő a háborúkról szóló 5. demonstráció 22. szakaszában, Ézs 5,2-vel összefüggésben. A papi törvényen Aphrahat itt valószínűleg a farizeus-rabbinikus törvényt (a szóbeli Tórá) értette, a keresztsegen pedig a Keresztelő János-féle kereszttséget.

¹¹⁶ V. ö. Mt 3,2.

mutatta meg nekik [Jézus] halálának passiója révén a keresztség misztériumát, mint ahogy az apostol mondta: „A keresztség által el lettetek temetve Vele a halálba, és feltámadtatok Vele Isten hatalma által.”¹¹⁷ Tudd meg, Barátom, hogy János keresztsége nem a bűnök bocsánatát indította el, hanem a bűnbánatot. A tizenkét apostol cselekedetei is ezt hirdetik. Amikor megkérdezik a tanítványok azokat, akiket a népek közül, ill. Izraelből hívtak, így szólván hozzájuk: „Vajon meg vagytok-e kereszttelve?” Így válaszoltak: „Meg vagyunk kereszttelve a János keresztségével.”¹¹⁸ Azután megkeresztelték őket az igazi keresztséggel, Megváltónk szenvedésének misztériumával.¹¹⁹ Megváltónk is tanúskodik erről, amikor ezt mondta tanítványainak: „János vízzel keresztelt, ti pedig a Szentlélekkel fogtok keresztelni.”¹²⁰ Miután Megváltónk vizet öntött a mosdótálba, vett egy vászonkendőt, s rátekerete a derekára, majd elkezdte mosni tanítványai lábát. Amikor Simon Péterhez ért, az így szólt hozzá: „Uram, Te mosod meg az én lábamat? Az én lábamat nem mosod meg soha.” Jézus így válaszolt neki: „Ha nem moslak meg, nem lesz részed bennem.” Simon erre így szólt: „Uram, akkor ne csak a lábamat, hanem a kezemet és a fejemet is mosd meg.” Jézus ekképpen reagált: „Aki megfürdött, annak csak arra van szüksége, hogy a lábát mossák meg.” Miután megmosta tanítványai lábát, felvette felsőruháját, leült, s így szólt hozzájuk: „Ti így hívtok engem: Mesterünk és Urunk, s [valóban] az vagyok. Ha tehát megmostam a ti lábatokat, én, a Mesteretek és az Uratok, mennyivel inkább szükséges, hogy ti is megmossátok egymás lábát.”¹²¹ Ezt a példát adtam nektek, hogy amint én tettem, ti is úgy tegyetek.”¹²² Miután megmosta lábukat, és letelepedett, akkor adta nekik a testét és a véréit.¹²³ S nem úgy, mint az izraeliek, akik a peszaháldozat elfogyasztása után lettek „megkeresztelve” a felhőben és a tengerben, mint ahogy az apostol mondja: „Atyáink mindnyájan a felhő alatt voltak, és mindnyájan átmentek a tengeren.”¹²⁴

¹¹⁷ V. ö. Róm 6,3-4; Kol 2,12.

¹¹⁸ V. ö. ApCsel 19,3.

¹¹⁹ V. ö. ApCsel 19,5 sk.

¹²⁰ V. ö. ApCsel 1,5. Aphrahat szövegében és a Pesittóban is az első keresztel ige *afel* alakban szerepel (tranzitív a jelentése), a második viszont Aphrahatnál *afel*ban, a Pesittóban viszont *pealban* van (intranszítív, passzív jelentéssel: ti pedig a Szentlélek által lesztok megkeresztelve). A Pesittó összhangban van a görög Újszövetséggel, s tartalmilag ez az értelmezés felel meg inkább a szöveggörnyezetnek, hiszen először a tanítványok lesztok megkeresztelve a Szentlélek által a küszöbön álló pünkösdőn (ApCsel 2). De Aphrahat variációja is értelmes. Az ő esetében a két tagmondat gondolatpárhuzamot alkot.

¹²¹ Ez ún. *kal va-homer* (itt: *a maiore ad minus* – a nagyobbról a kisebbre) bizonyítás.

¹²² V. ö. Jn 13,4-15.

¹²³ A mondat második fele a János-evangéliumban explicite nem szerepel. Ott csak Júdásnak ad Jézus egy falatot. Ez is arra utalhat, hogy Aphrahat Tatianus *Diatessaronját* ('Harmonikus evangéliumát') használta evangéliumként.

¹²⁴ V. ö. 1Kor 10,1. Így folytatódik: „és mindnyájan megkeresztelkedtek Mózes által a felhőben és a tengerben.” (1Kor 10,2) – A Pesittó kissé eltér a görögtől ('megkeresztelkedtek Mózesre').

D 11: Ezt a néhány bizonyító szót írtam Neked, azért, hogy védekezhess a zsidókkal szemben. Mivel ők a megszokott időben készítik el a peszaháldozatot, a parancsolat megszegésével, anélkül, hogy joguk lenne rá. Továbbá elkészítik a szövetség ládáját,¹²⁵ bár nem kaptak rá parancsot. Nem értik ugyanis a prófétát, aki ezt mondta: „Nem fognak többé az Úr szövetségládájáról beszélni. Senkinek sem jut eszébe, nem is emlegetik, nem keresik fel, és nem készítik el újból.”¹²⁶ Mivel azt mondta [Jeremiás], hogy nem készítik el újból, senkinek sem jut eszébe, és nem keresik, ezért tudd meg, Barátom, hogy ha valaki elkészíti [a ládát], megszegi a parancsolatot. Továbbá ezt mondta Jeremiás: „Izrael fiai és Júda fiai elhagyták szövetségemet.”¹²⁷ A szövetségről pedig, amelyet a nép kapott, így prófétált [Jeremiás]: „Új szövetséget kötök Izrael házával és Júda házával. Nem olyan szövetséget, amilyent atyáiknak adtam, amikor kézen fogva vezettem ki őket Egyiptom földjéről. Mivel semmibe vették szövetségemet, én is megvetem őket.”¹²⁸ Ha azt mondják, hogy hiszen Izraelnek és Júdának ígérte [Isten], hogy nekik adja az új szövetséget, [akkor emlékezz arra, hogy]¹²⁹ az, aki Izraelt Sodoma vezetőinek és Gomora népének¹³⁰ nevezte, ugyanő hívta el Ábrahámot, és tett neki ígéretet, amikor megáldotta őt, s ezt mondta neki: „Nem neveznek többé Abrámnak, hanem Ábrahám lesz a neved, mert népek sokaságának atyjává tesznek.”¹³¹ És még azt is mondta neki: „A te utódod által nyer áldást a föld valamennyi népe.”¹³²

D 12: Azért [írtam], hogy győzd meg magad, és győzd meg a testvéreket, közösségednek fiait, akiknek nehézségük van a peszah ezen idejének [megértésével]. A józan eszűeknek nem nehéz ezeket a dolgokat felfogni. Ha történetesen Megváltónk szenvedésének peszahnapja a hét első napjára [vasárnapra] esik, akkor a törvény szerint a második napon kell megtartanunk [a peszahot],¹³³ azért, hogy az egész hét az Ő szenvedésének és a kovásztalan kenyér [ünnepének] legyen fenntartva. Hiszen peszah után a kovásztalan kenyér hét napja következik egészen 21-ig. Ha pedig a hét valamely másik napjára esik [Jézus] passiója, nem kell foglalkoznunk

¹²⁵ Lásd az E 11-et.

¹²⁶ V. ö. Jer 3,16.

¹²⁷ V. ö. Jer 11,10.

¹²⁸ V. ö. Jer 31,31-32 (Pesittó). A Pesittóval szemben a héber Bibliában nem szerepel az 'én is megvetem őket' kifejezés. Ennek ellenére az egész fejezet pozitív kicsengésű Izrael számára nemcsak a héber, hanem a Pesittó verzióban is. Aphrahat igyekszik a zsidók szerepét negatív módon bemutatni, de szakaszunk végén még ő is kedvezően (legalábbis ambivalensen) nyilatkozik a zsidókról.

¹²⁹ Bruns 1991, 310 betoldása.

¹³⁰ V. ö. Ézs 1,10.

¹³¹ V. ö. Gen 17,5.

¹³² V. ö. Gen 22,18.

¹³³ Lásd E 12-t.

ezekkel a dolgokkal. A mi nagy napunk a péntek.¹³⁴ Ha a hónap napjait számoljuk, akkor a keresztre feszítés, azaz Megváltónk szenvedésének napja és az a nap, melynek éjszakáját és nappalát a halottak között töltötte, 15-e volt. Péntek 6 órától [12] vasárnap hajnalig.¹³⁵ A hét első napján, 16-án támadt fel. Mivel a 14-ére virradó éjszaka fogyasztotta el a peszaháldozatot tanítványaival együtt az izraeliek törvényének megfelelően, s ugyanezen a napon, pénteken, 14-én törvényt ültek felette 6 óráig [12], majd keresztre feszítették három órán keresztül, azután lement a halottak közé a 15-re virradó éjszaka, vagyis szombaton.¹³⁶ Tehát 15-én volt a halottak között,¹³⁷ s a vasárnapra virradó éjszaka, amely nem más, mint [a hónap] 16. napja, feltámadt, és megjelent magdalai Máriának, [majd] két tanítványának, amikor úton voltak.¹³⁸ Tehát megértheti az, akinek ezekkel a napokkal problémája van, hogy a 14-ére virradó éjszaka Urunk elkészítette a peszaháldozatot, s evett és ivott a tanítványaival. De attól kezdve, hogy megszólalt a kakas, többé már nem evett és nem ivott,¹³⁹ mivel elfogták, s elkezdtek bíraskodni felette. S amint fentebb meggyőztelek, 15-e éjszakáját és nappalát töltötte a halottak között.

D 13: De tőlünk a következők követelgetnek meg: idejében tartsuk meg az ünnepet évről évre; tisztaságban böjtöljünk, szüntelen imádkozzunk, buzgón [mondjunk] dicséretet, énekeljünk zsolnárt illő módon; mutassuk be a [kereszt] jelét és a rítusnak megfelelő keresztséget, [mondjunk] szent áldásokat a maguk idejében, s tegyük meg [az ünnep] minden szokásos dolgát. Urunk pedig szenvedett és feltámadt, ezután többé nem hal meg, a halál többé nem uralkodik rajta.¹⁴⁰ Mert aki meghalt, az meghalt a bűnnek egyszer s mindenkorra, aki pedig él, az az Istennek él.¹⁴¹ Minket is, akik halottak voltunk, életre keltett magával együtt.¹⁴² Ha pedig ezekkel vesződünk, s csak 14-ével foglalkozunk, s nem az évről évre ismétlődő rítussal, akkor kedvünkre lehetne, hogy minden hónap 14. [napját] megünnepeljük, és minden hét péntekén gyászoljunk.¹⁴³ De úgy illő számunkra,

¹³⁴ Lásd E 12-t.

¹³⁵ Ezt úgy lehet értelmezni, hogy Aphrahat a péntek délután hat óráját (6-12 óra [12-18]) hozzátartozta a szombathoz, 15-éhez, s így 15-e harminc órás „hosszú nappá” vált.

¹³⁶ Mivel péntek délután 9 órakor [15] halt meg, ezért ekkor ment le a halottak közé – vagyis a harminc órás szombat 3. órája [15] után.

¹³⁷ Az előbbi mondatok magyarázatát lásd az E 12-ben.

¹³⁸ Mt 28,1-9 (magdalai Máriának és a másik Máriának, Jakab anyjának); Mk 16,9-12 (először magdalai Máriának, azután a két tanítványnak); Lk 24,13-31 (a két tanítványnak); Jn 20,11-18 (magdalai Máriának).

¹³⁹ Lásd E 12-t.

¹⁴⁰ V. ö. ApCsel 13,34-37.

¹⁴¹ V. ö. Róm 6,9-10.

¹⁴² V. ö. Róm 6,11.

¹⁴³ Lásd E 13-at.

hogy a hét minden napján¹⁴⁴ megtegyük azt, ami tetsző az Úr, Istenünk előtt. Így ezzel a kevéssel, amit írtam Neked, győzd meg magadat. Senki sem parancsolja meg Neked, hogy vesződjél ezekkel a zavaros dolgokkal, melyek teljesen haszontalanok. Hanem tiszta szívre [van szükség], amely megtartja a parancsolatot, az ünnepet és megünneplésének időpontját.

Véget ért a peszahról szóló demonstráció.

ELEMZÉS

E 1-2:¹⁴⁵ Az izraelita peszah leírása

E 1:

„Ki-ki vegyen magához egy bárányt a hónap 10. napjától kezdve, s őrizze meg azt ugyanezen hónap 14. napjáig. Vágják le azt napnyugtakor...”¹⁴⁶

Érdekességképpen megmutatom, hogy Órigenész miképp értelmezi ezt a helyet:¹⁴⁷ „A tizedik naptól kezdve fogva kell tartani, házanként és családonként, etetni kell 11-én, 12-én, 13-án, és el kell mondani fölötte ezeket a szavakat: 'Ezt a bárányt ezekért és azokért áldozzák fel', nem lehet több ötven névnél, és 14-én áldozzák fel a két este között, úgy, hogy a bárány befogásától feláldozásáig öt nap teljen el.”

Ennek a szakasznak az Órigenész-féle keresztény allegorikus értelmezése a következő: „... amikor pedig az igazi bárányt, azaz Krisztust elfogják, őt sem áldozzák fel azonnal, nem eszik meg azonnal, hanem öt nap telik el be/elfogása után.”

Aki ugyanis hitt Krisztusban, az „megfogta” Krisztust, de nem áldozhatja fel őt (nem „eheti” őt meg), csak öt nap elmúltával.¹⁴⁸ „Az embernek ugyanis öt érzéke van, és ha ezek mindegyikében nincs jelen Krisztus, akkor nem áldozhatja fel, megsütve nem fogyaszthatja el.”

Krisztust a Biblia például a következő helyeken említi érzékszerveinkkel kapcsolatban: látás (Jn 9,6-7); hallás (Mk 7,33-35); szaglás (Ef 5,2; Énekek 1,3); ízlelés (1Pt 2,3); tapintás (1Jn 1,1).

„szórjanak a véréből [a peszahbárányéból] házuk ajtajára a Pusztító ellen” Ezt egyes rabbinikus források (pl. az egyik palesztinai targum)¹⁴⁹ azzal egészítik ki, hogy a bárány vérének össze kell keverni a körülmetélés vérével. A hagyomány

¹⁴⁴ Értsd: a kovásztalan kenyér ünnepén, ami egy hétig tart.

¹⁴⁵ E 1-2 = a demonstráció 1. és 2. szakaszához (D 1-2) tartozó elemzés.

¹⁴⁶ V. ö. Ex 12,3.6.

¹⁴⁷ Órigenész, „A húsvétről 1-2.”, Vanyó László (ford.) In: Vanyó László (szerk.), *Az egyházatyák beszédei a Krisztus-ünnepekre – 2. Húsvéti ünnepkör*, Bp. 1996, 39–40.

¹⁴⁸ Tartalmi idézés.

¹⁴⁹ Targum Pseudo-Jonathan 1984, ad Ex 12,13.

szerint mind a peszahbárány vérének, mind a körülmetélés vérének bajelhárító (*apotropaikus*) hatása van.

Aphrahat azon megjegyzéséből, hogy a *peszahbárányt niszán 14-én fogyasztották el*, arra lehetne következtetni az EXKURZUS alapján, hogy ő itt szoláris 14-ére gondolt. Bár, mint később látni fogjuk, Aphrahat bonyolult húsvéti kronológiájában végig lunáris napokat használt.

E 2:

Az eredetileg otthoni, házi ünnepnek számító peszah a Jósiás-féle kultuszcentralizáció következtében zarándokünnepé vált. A peszahbárányt csak a jeruzsálemi Templom oltárán volt szabad feláldozni a papok, ill. a leviták által, s a vérét az oltár lábazatára kellett szórni. A peszahvacsorát a nagy tömeg miatt már a jeruzsálemi magánházakban fogyaszthatták el.

„...*Te és házad [népe], örvendezzél az ünnepeden!*”

Aphrahat itt az örvendezést a zsidó peszahhal kapcsolatban írja. Az a meglepő, hogy a Biblia ezt csak a két másik zarándokünnepel, a *savuottal*¹⁵⁰ és a *szukkottal*¹⁵¹ összefüggésben jegyzi meg. Az első kérdés, ami felmerülhet, hogy a Biblia miért nem említi a peszah esetében az örvendezést, pedig a peszah mindenképpen örömmünnep a zsidók számára: az egyiptomi rabságból való kiszabadulásuk emlékünnep. Az egyik magyarázat a következő lehet: peszah ünnepe megelőzi az aratást, s ezért ekkor még nem ünnepelhetik az Isten által adott bőséges termést úgy, ahogy *savuotkor* és *szukkotkor* szokás. Az aratási időszakok közmondások voltak örömmünnepükről.¹⁵² A *Jalkut Simoni* midrásgyűjteményben további magyarázatokat találunk: „Miért van az, hogy a peszahhal kapcsolatban egyszer sincs megemlítve az örvendezés szó? Azért, mert peszahkor ítéli meg [Isten] a föld termését, s az emberek még nem tudják, milyen lesz az aratás. Ezért nem szerepel az »örvendezés« szó. Egy további magyarázat: Azért, mert az egyiptomiak meghaltak. Hasonló ehhez az, hogy *szukkot* mind a hét napján egész *hallélt*¹⁵³ recitálunk, de peszahkor csak az első nap¹⁵⁴ [a többi napon pedig fél *hallélt*]. Miért? Azért, mert 'Ne örülj, ha elesik ellenséged!'”¹⁵⁵ Még egy variáns arra, hogy a hébereknek mérsekeltlen kell örvendezniük: „Peszah hetedik napján történt a csoda, hogy Izrael fiai

¹⁵⁰ Egy alkalommal: Deut 16,11.

¹⁵¹ Két alkalommal: Deut 16,14-15.

¹⁵² *The JPS Torah Commentary. Deuteronomy*, Tigay, Jeffrey H. (transl., comm.), Philadelphia – Jerusalem 1996, 152.

¹⁵³ Istent dicsőítő és hálaadó zsoltárok (Zsolt 113-118).

¹⁵⁴ Izraelben az első nap, a diaszpórában az első két nap.

¹⁵⁵ Péld 24,17. Leibowitz, Nehema, *Studies in Devarim (Deuteronomy)*, Newman, Aryeh (transl. from the Hebrew), Jerusalem 1980 (reprint 1986), 152-3. Peszah éjszakája egyben az egyiptomiakat ért legsúlyosabb csapás, a tizedik csapás éjszakája is, melynek során az összes elsőszülött elpusztul Egyiptomban (kivéve a héberek elsőszülötteit).

száraz lábbal keltek át a Nádas-tengeren, és az őket üldöző egyiptomiakat elnyelte a tenger. Hálaadó zsoltárokat kezdtek el énekelni. Az aggada szerint így szólt Isten: 'Teremtényeim vesznek a tengerbe, és ti zsoltárdalokat énekeltek nekem? Nemde az van írva a Tórában: Ellenséged bukásán ne örvendezz!'¹⁵⁶

A széder este¹⁵⁷ egyik szokása éppen erre utal. A vacsora során mindenkinek négy pohár bort¹⁵⁸ kell meginnia, s az a szokás, hogy amikor a tíz csapást olvassák fel, mindenki belemártja az egyik ujját a boros poharába, és mindegyik csapás emlékére egy-egy csepp bort szórnak tányérjuk peremére. Ezzel a szimbolikus aktussal csökkentik a poharukban levő bor mennyiségét, s így a bor által adott öröm mértékét, mivel szabadulásuk mások halála által valósult meg. (Így fejezik ki együttérzésüket az egyiptomiak iránt.) Fontos még, hogy mindezek után nem szabad lenyalni az ujjukat, hiszen ez ellentmondana az egész szimbolikus aktusnak, s azt jelentené, mintha az egyiptomiak halála „édes” volna számukra.¹⁵⁹

A másik felmerülő kérdés az, hogy vajon Aphrahat miért írta – a Biblia ellenére – a zsidó peszah mellé az örvendezés szót. Egyrészt tényszerűen nem tévedett, másrészt valószínűleg a kontraszt fokozása kedvéért. Még jobban hangsúlyozni akarta a zsidó és a keresztény peszah közötti ellentétet, ugyanis számára a keresztény húsvét (mint majd látni fogjuk) szomorú ünnep, Jézus keresztre feszítésének, halálának és a Seolba történő lemenetelének emlékűnepe.

E 3: A zsidó peszah illegális

Izrael a törvény ellenére elkészíti a peszaháldozatot a száműzetésben.

Ezzel kapcsolatban Neusner a következőket írja: „Aphrahat olyan zsidókról beszél, akik az ő korában a tisztátalan népek között ünneplik a peszahot, bár a bibliai időkben ezt csak Jeruzsálemben lehetett törvényesen megtenni. Vajon tudott-e olyan zsidókról, akik abban az időben tényleg áldoztak peszahbárányt? Egyrészt minden Aphrahat által idézett törvény egyértelműen a peszaháldozatra utal. Tehát ez azt jelentené, hogy a zsidók, Aphrahat szerint, a peszaháldozatot végzik el törvénytelenül. Másrészt lehet, hogy Aphrahat arra gondolt, hogy a peszahünnepet, melynek részletei a peszaháldozat törvényeiben vannak leírva,

¹⁵⁶ Jólesz Károly, *Miért? Zsidó törvények és szokások magyarázata*, Bp. é. n. (Nem a Tórában, hanem a Példabeszédek könyvében szerepel ez a mondás.) Ennek a történetnek egy változata olvasható a babiloni Talmudban, ahol a szolgáló angyalok kezdenének dicsőítő énekbe az egyiptomiak katasztrófája láttán, de Isten hasonlóképpen megtiltja ezt nekik (bSzanh 39a).

¹⁵⁷ A széder estét a diaszpórában a peszah első estéjén, ill. az azt követő estén rendezik. Ekkor olvassák fel a hagyományos Peszah Haggadát, ami a kivonulás történetének színes, aggadikus feldolgozása.

¹⁵⁸ A bor az örömet szimbolizálja. Az aggárával ellentétben a bibliai történetben Mózes Izrael fiaival együtt hálaadó énekkel köszönte meg Istennek szabadulásukat (Ex 15), Mirjám és az asszonyok pedig doboltak és körtáncot jártak (Ex 15,20-21).

¹⁵⁹ http://www.haskallah.org/passover_3.html.

csak Jeruzsálemben lehet megtartani. Ha ez volt a szándéka, akkor nem akarta azt mondani, hogy a zsidók bárányt áldoztak Mezopotámiában az ő idejében. Ha valóban így van, akkor Aphrahatot, úgy tűnik, sarokba lehet szorítani, mivel a keresztények Jézus peszaháldozatát bárhol megünnepelhetik. Aphrahat sehoh sem érvelt amellett, hogy ezt legálisan megtehetik Jeruzsálemen kívül is. De azt alaposan elmagyarázta, hogy Jézus az új peszaháldozat. Aphrahat szerint tehát egyrészt illegális a zsidók számára a peszah megünnepelése Jeruzsálemen kívül (pedig már szó sincs áldozásról a második verzióban), másrészt pedig a keresztényeknek bárhol meg szabad ünnepelni a peszahot, annak ellenére, hogy Krisztusra, akinek az áldozatát felajánlják, éppen olyan törvények teljesülnek, melyeket csak Jeruzsálemben lehet betartani. Úgy gondolom, hogy Aphrahat erre azt válaszolta volna, hogy Krisztus már egyszer és mindenkorra beteljesítette azokat a törvényeket, s ezért azok többé már nem vonatkoznak az Egyházra. De mivel Izrael nem ünnepli a passiót, a törvény – saját interpretációjukban – továbbra is érvényes rájuk. Ezért nem feltételezem, hogy Aphrahat valóságos, zsidók által végrehajtott állatáldozatra hivatkozott volna Mezopotámiában.¹⁶⁰

Érdeemes megvizsgálni, hogy mi a helyzet bizonyos *zsidó-keresztény szekták* (konkrétan az *ebioniták*) esetében az állatáldozással kapcsolatban. Az ebioniták ('szegények') zsidó származású, korakeresztény csoport, akik a törvény szerinti hagyományos zsidó életet éltek. Az 1. sz. utolsó harmadában a zsidók taszították ki őket maguk közül, 150 után pedig a keresztények nyilvánították őket eretnekeknek. Az állatáldozás tekintetében a szekta önmagával is meghasonlásba került. A szekta Pines által kiadott szövegeiben¹⁶¹ az állatáldozás gyakorlatát elfogadták, egy másik írásukban, a *Kerygmata Petrou*-ban (amely a *Pseudo-Clementine* írásokban szerepel) viszont elutasították, arra hivatkozva, hogy Mózes csak akkor vezette be az áldozást, amikor látta, hogy a nép nem tud meglenni Isten imadásának valamilyen materiális megnyilvánulása nélkül. Továbbá még azt is állítja az utóbbi szöveg, hogy Jézus a keresztséggel helyettesítette az áldozást, s ezzel érvénytelenítette a Tóra áldozásra vonatkozó előírásait.¹⁶²

E 4: Isten elvetette a zsidókat és másokkal helyettesítette

E 5-7: A keresztény peszah

¹⁶⁰ Neusner 1971, 146–147. Az *Encyclopaedia Judaica*, pesach (passover) címszavában a következő található: A Templom lerombolása után a peszahbárány áldozása megszűnt. Bár lehetséges, hogy az áldozást módosult formában, bizonyos körökben még egy ideig folytatták (Guttman, In: *HUCA* 38 [1967], 137–148). Továbbá a szamaritánusok még ma is áldoznak peszahbárányt a Gerizim-hegyen. (*Encyclopaedia Judaica*, 1–16., Roth, Cecil – Wigoder, Geoffrey [eds.], Jerusalem 1972.)

¹⁶¹ Pines, S., „The Jewish Christians of the early centuries of Christianity according to a new source.” In: *Israel Academy of Sciences and Humanities. Proceedings* 11/13 (1966).

¹⁶² *EncJud* 'Ebionites (Jewish Christian sects)' címszó.

E 6:

Aphrahat szerint *Júdás nem vett részt az utolsó vacsorán.*

Ez ellentétben van a szinoptikus evangéliumokkal, de részben összhangban van a Jánoséval: „Bemártotta tehát a falatot, és odaadta Júdás Iskáriótesnek, a Simon fiának. ... Miután tehát elfogadta a falatot, azonnal kiment. ...”¹⁶³ Vagyis Júdás a vacsora elején elment (a többiek még nem kezdtek hozzá az étkezéshez).

Aphrahat Tatianus *Diatessaron*ját használta, amely a szinoptikus evangéliumokból és a János-evangéliumból összeállított harmonikus evangélium. Tatianus a 2. sz. második felében írta görögül vagy szírül, és elsősorban a szíreknél örvendett nagy népszerűségnek. Náluk egészen az 5. sz.-ig domináns szerepet játszott. A szír verzió elveszett, csak töredékek maradtak fenn belőle. Különböző fordításai közül talán az arab a legjelentősebb. A *Diatessaron* alátámasztja azt, hogy Júdás nem vett részt az utolsó vacsorán, ugyanis Tatianus itt csak a János-evangélium kronológiáját használja, a szinoptikusokét nem.¹⁶⁴

Az utolsó vacsora peszahvacsora volt-e?

Tatianus nem oldotta fel a szinoptikus evangéliumok és a János-evangélium között feszülő ellentmondást.¹⁶⁵ A szinoptikusok alapján az utolsó vacsora peszahvacsora volt.¹⁶⁶ A János-evangélium szerint viszont az utolsó vacsora egy nappal megelőzte a peszahvacsorát.¹⁶⁷ Tehát Tatianusnál mindkét kronológia szerepel, s nem tesz semmi kísérletet arra, hogy megszüntesse a köztük levő ellentmondást.

Érdeemes megnézni, hogy miképp kommentálta Ephrem a *Diatessaron* utolsó vacsora szakaszát.¹⁶⁸

¹⁶³ Jn 13,26.30.

¹⁶⁴ Tatianus 1926, XLV, 206. A római szám a *Diatessaron* fejezetszámát jelöli.

¹⁶⁵ Ezzel kapcsolatban Bruns téved, szerinte Tatianus feloldotta az ellentmondást (Bruns 1991, 297–299).

¹⁶⁶ Mk 14,12 (Tatianus 1926, XLIV, 203); Lk 22,7 (Tatianus 1926, XLIV, 204) és Lk 22,14-46 (Tatianus 1926, XLIV, 205).

¹⁶⁷ Jn 18,28 (Tatianus 1926, XLIX, 221).

¹⁶⁸ Ephrem *Diatessaron*-kommentárjának szövegkiadásai: Éphrem, Saint, *Commentaire de l'Évangile concordant. Texte Syriaque* (Manuscrit Chester Beatty 709), Leloir, Louis (éd., trad.), (Chester Beatty Monographs 8) Dublin 1963 (latin fordítással); Éphrem, Saint, *Commentaire de l'Évangile concordant. Texte Syriaque* (Manuscrit Chester Beatty 709). *Folios Additionnels*, Leloir, Louis (éd., trad.), (Chester Beatty Monographs 8) Leuven – Paris 1990 (latin fordítással); Éphrem, Saint, *Commentaire de l'Évangile concordant. Version arménienne*, Leloir, Louis (éd. [CSCO 137/Arm. 1], trad. [CSCO 145/Arm. 2]), Louvain 1953/1954 (latin fordítás). További fordítások: *Saint Ephrem's commentary on Tatian's Diatessaron* (Chester Beatty Syriac MS 709), McCarthy, Carmel (intr., transl., notes), (Journal of Semitic Studies Supplement 2) Oxford 1993 (angol fordítással); Éphrem, de Nisibe, *Commentaire de l'Évangile concordant ou Diatessaron*, Leloir, Louis (introd., trad. de syriaque et de l'arménien, notes), (Sources Chrétiennes 121) Paris 1966

„Ha valóban biztos az, hogy az Úr, amikor odanyújtja a kenyeret tanítványainak, testének misztériumát adja át nekik, akkor azt is el kell hinnünk, hogy amikor gyilkosának nyújtja át a kenyeret, akkor azt mint megölt testének misztériumát nyújtja át. Az Úr Júdás kenyerét vízbe¹⁶⁹ mártja, hogy jelezze vele Júdás (akinek testét saját vére fogja áztatni) teljes részvételét az Ő halálában. Vagy pedig azért áztatta vízbe, hogy ne adja neki a testamentumot.¹⁷⁰ A kenyeret először megnedvesítette az elkövetkezendő események miatt, s utána adta oda.

Pénzvétségé ítélte el Júdást, és különítette el az Úr tökéletes tagjaitól. Mint ahogy megmutatta szelíd tanításában az, aki életet ad nekünk: Júdás nem volt Jézus Egyházának a tagja, hanem csupán a tanítványok talpára ragadt por.¹⁷¹ Ezért volt az, hogy azon az estén, amikor az Úr megítélte Júdást, és elkülönítette a többiektől, lemosta lábukról a piszkot, hogy megmutassa nekik, Júdást – akit a tizenkettő közül az utolsónak tekintettek – a vízzel eltávolította a tanítványok lábáról mint égetni való szemetet. Az Úr, szintén a víz segítségével, más módon is elkülönítette Júdást az apostoloktól, amikor vízbe mártotta a kenyeret, és átnyújtotta neki, mert Júdás nem volt méltó arra a borral együtt adott kenyérré, melyet a tizenegynek átnyújtott. Nem kaphatott a haláltól megmentő kenyérből az, aki arra készült, hogy kiszolgáltassa Krisztust a halálnak.”

*Az Aphrahat-féle peszahnapár*¹⁷²

Az előbb már említettem, hogy Aphrahat Újszövetsége Tatianus *Diatessaronja* volt, amely a jánosi és a szinoptikus datálások közötti különbséget csak részben oldotta fel. Az utolsó vacsora datálásánál megmaradtak az ellentmondások, ezeket Aphrahatnak át kellett hidalnia. Aphrahat egyetért a szinoptikusokkal abban, hogy Jézus utolsó vacsorája peszahvacsora volt, míg Jánostól azt fogadja el, hogy Jézus pénteken, niszán 14-én halt meg. Ennek az a következménye, hogy niszán 13-a estéje, vagyis a 14-ére virradó éjszaka, s nem pedig a zsidó hagyomány szerinti 14-éről 15-ére virradó éjszaka az utolsó vacsora (és a peszahvacsora) időpontja. Jézus tehát niszán 14-én halt meg három órával a 15. nap kezdete előtt. A Seolba péntek délután 9 órakor [15] megy le,¹⁷³ s ott-tartózkodása ezért péntek utolsó

(francia fordítás). A vizsgált rész (az utolsó vacsora) csak örményül maradt fenn (McCarthy 1993, XIX, §3, 284). McCarthy a szírből hiányzó részeket az örmény verzió révén pótolja, segítségül hívva Leloir örményből készített fordítását. Felhasználtam továbbá: Bruns 1991, 297–299.

¹⁶⁹ A víz explicite nincs megemlítve a János-evangéliumban.

¹⁷⁰ Leloir szerint ennek a nehéz szakasznak a magyarázata a következő: Ephrem a Júdásnak átnyújtandó kenyér vízbe mártásával azt akarja jelezni, hogy az Úr megsemmisíti a megszentelő szavak hatását, és minden kapcsolatot, mely Júdást az új szövetséghez vezethetné (McCarthy 1993, 284, n. 2).

¹⁷¹ V. ö. Mt 10,14.

¹⁷² Bruns 1991, 297–298.

¹⁷³ Lásd a D 6 végét.

három órájára, valamint szombatra, niszán 15-ére esik. Jézus feltámadása pedig a 15-éről 16-ára virradó éjszakán következett be.

E 7:

Aphrahat bebizonyítja, hogy Krisztus három éjszakát és három nappalt töltött a halottak között. Három dologra támaszkodik: 1. Jézus az utolsó vacsorától kezdve a halottak közé számítandó; 2. a keresztre feszítéskor beálló sötétség révén egy további napot konstruál; 3. a töredék napot is minden további nélkül teljes napnak tekinti (lásd alább). Így niszán 14-ből két napot hoz létre, az első tizennyolc órás [18–12], a második hat órás (délután 6-tól 12 óráig [12–18] tart). Ez utóbbi – mely mintha niszán 14. és 15. között lebegne a levegőben – fontos szerepet játszik az Aphrahat-féle peszahkronológiában (lásd később az ún. „hosszú napot” vagy „hosszú szombatot”).

A töredéknapp problémáját alaposan megvizsgálja Burton Visotzky. A latin és görög egyházatyák, valamint a modern katolikus exegeták többnyire nem foglalkoztak azzal a kérdéssel, hogy Jézus tényleg három napot töltött-e a halottak között, inkább teológiai problémák kötötték le figyelmüket. Ennek valószínű oka az, hogy mindhárom szinoptikus evangéliumban előfordul a következő kijelentés: „Ettől fogva kezdte el Jézus Krisztus mondani tanítványainak, hogy Jeruzsálemben kell mennie, sokat kell szenvednie a vénektől, főpapoktól és írástudóktól, meg kell öletnie, de harmadnapon fel kell támadnia.”¹⁷⁴ A latin és görög egyházatyák nyilván ennek alapján azt gondolták, hogy nincs semmilyen kronológiai probléma (péntek az első, szombat a második és vasárnap a harmadik nap). Ezzel szemben a szír egyházatyákat izgatta a három nap rejtélye. Nem véletlen, hogy a **D 7**-ben Aphrahat a Máté evangéliumból a fentitől különböző idézetet hoz: „Ahogyan Jónás, Amittaj fia három nap és három éjjel volt a hal gyomrában, ugyanannyit lesz az Emberfia is a föld belsejében.”¹⁷⁵

Aphrahaton kívül a *Didascalía Apostolorum Syriace*¹⁷⁶ 21. fejezete is tárgyalja ezt a témát, de eltérő kronológiával. Szerinte az első nappal péntek reggel kezdődik, és péntek délig (0-tól 6 óráig [6–12]) tart. Az első éjszaka pénteken 6 és 9 óra [12–15] között van. A második nappal a péntek utolsó három órája (9-től 12 óráig [15–18]). A második éjszaka a szombat éjszakája. A harmadik nappal a szombat nappala. A harmadik éjszaka pedig a hét első napja éjszakájának első három órája [18–21].

¹⁷⁴ Mt 16,21 és hasonló Mk 8,31–33; Lk 9,22. V. ö. 1Kor 15,3–4.

¹⁷⁵ V. ö. Mt 12,40.

¹⁷⁶ *Didascalía Apostolorum Syriace*, Lagarde, Paulus de (ed.), Wiesbaden 1854 (reprint 1967), 88; Újabb szövegkiadás: Vööbus, A., CSCO 407, Louvain 1979, 207. Angol fordítások: *Didascalía Apostolorum*, Connolly, R. H. (ed., transl.), Oxford 1929, 181–2 (és a diszkusszió uo. 265–7); Vööbus, A., CSCO 408, Louvain 1979, 190–1. Ephrem is ismeri ezt a hagyományt: Ephrem, *Hymni de Crucifixione* VI, Beck, E. (ed.), (CSCO 248–9).

Aphraathoz képest itt az első nap kezdetének és a harmadik éjszaka hosszának megállapítása önkényesnek tűnik. Ez valószínűleg annak köszönhető, hogy a *Didascalia* a napokat nappal-éjszaka sorrendben veszi lajstromba (szoláris nap), Aphrahat pedig fordítva (lunáris nap). Közös bennük viszont, hogy a töredék napot minden további nélkül teljes napnak tekintik. Ez az elv a görög és latin egyházatyák számára teljesen ismeretlen volt, akik nem törődtek ezzel a nehéz és tőlük idegen problémával. Ezt a gordiuszi csomót csak olyan miliőben lehetett megoldani, ahol nem okozott nehézséget az, hogy kilenc, hat vagy akár három órát teljes napnak¹⁷⁷ tekintsenek.

A babiloni Talmud rabbijai jól ismerték ezt az elvet, s több alkalommal is explicite felhasználták. Például amikor számolták a menstruáció miatti tisztátalanság napjait, a rabbik megkérdezték: Vajon az a nap, amelyen megszűnik a vérzés, a tiszta napok közé számítható-e? Nemde azt az elvet követjük, hogy a töredék nap egész napnak tekintendő?¹⁷⁸ Másik példa: A rabbik akkor adják meg az embriónak az elsőszülöttségi státuszt, ha legalább hat hónapot töltött az anyaméhben. Mi van, ha a 6. hónap utolsó napján születik meg? Érvényes-e a „töredék nap teljes napnak számít” elv?¹⁷⁹ További példa: Hogyan számítjuk a temetést követő hét napos gyász napjait, melyeken tilos borotválkozni? Ha a 8. nap szombatra vagy ünnepre esik, borotválkozhat-e az ember a gyász 7. napján, hogy felkészüljön az ünnepre? Igen, mondja a Talmud, mert a gyásszal kapcsolatban érvényes az az elv, hogy a töredék nap teljes napnak számít.¹⁸⁰

Tehát a babiloni rabbiknál és a szír egyházatyáknál egyaránt bevett gyakorlat volt annak az elvnek az alkalmazása, miszerint a töredék nap teljes napnak tekinthető. Azon folyamat pontos tisztázása, hogy ez az elv hogyan lett a két nép közös tulajdona, meglehetősen nehéz feladatnak tűnik.¹⁸¹

Azt, akinek esznek a testéből, és isznak a véréből, a halottak közé számítják. Urunk saját kezével adta testét, hogy egyenek [belőle], és mielőtt keresztre feszítették, adta véréit, hogy igyanak [belőle]. (D 6)

...melyik az a három nappal és három éjszaka, amikor Megváltónk a halottak között volt! (D 7)

¹⁷⁷ Értsd fél napnak.

¹⁷⁸ bNidda 33a.

¹⁷⁹ A válasz igen: bBekh 20b és Rasi ad loc (v. ö. bBekh 21a).

¹⁸⁰ bMK 17b.19b.20b és bPesz 4a. Visotzky, Burton L., *Fathers of the World (Essays in Rabbinic and Patristic Literatures)*, Tübingen 1995, 150–154 (Three Syriac Cruxes c. fejezet I. része) alapján.

¹⁸¹ Mivel a keleti szírek és a babiloni zsidók egyrészt egymás közelében éltek, másrészt nyelvük az aráminak egymáshoz közel álló dialektusai, ezért joggal feltételezhetjük, hogy a vallásbeli eltérés ellenére kölcsönhatásban álltak egymással. Továbbá a zsidókból lett keresztények szerepét sem szabad lebecsülni, különösen Keleten, és főként a szíreknél.

Érdemes megvizsgálni, hogy Ephrem Diatessaron-kommentárjában mit írt ezekről a problémákról.¹⁸²

„Attól a pillanattól kezdve, amikor [Krisztus] megtörte testét tanítványai számára, és adott belőle apostolainak, három nap telt el, melynek során a halottak közé számított – Ádámhoz hasonlóan. Ugyanis [Ádám], miután evett a fa gyümölcséből, még sok éven keresztül élt, de mégis a halottak közé számították, mivel megszegte a parancsolatot. [Isten] így szólt hozzá: 'Azon a napon, melyen eszel róla, meg kell halnod.'¹⁸³ [Az Írás] azt is mondja [Abrám – Ábrahámról]: 'Utódaid 400 éven keresztül lesznek [rabszolgák]...'¹⁸⁴, és az éveket attól a naptól számítják, melyen ez a kijelentés elhangzott.¹⁸⁵ Hasonlóképpen volt Urunk esetében is.¹⁸⁶ Vagy [alternatíva]: a 6. napot kettőnek kell számítani, a szombatot pedig egynek.¹⁸⁷ Halála misztériumára való tekintettel nyújtotta át nekik a testét, hogy egyenek belőle, azért, hogy belépjen testükbe, mint ahogy [később belépett a földbe]. Mivel Ádám nem áldotta meg [a gyümölcsöt] akkor, amikor mint lázadó magához vette, ezért Urunk megáldotta [a kenyeret] és megtörte.¹⁸⁸ A kenyér bekerült [a belsejükbe], s helyre hozta azt a mohóságot, amellyel Ádám eltaszította [Istent].¹⁸⁹ Vagy: három napot [kell számolni] [a pokolra szállástól] a feljövetelig: a 6. napot, a Sabbatot és a hét első napját.”

Ephrem Diatessaron-kommentárja másik szakaszában,¹⁹⁰ amelyben a feltámadt Krisztusról és magdalai Máriáról ír, bizonyos fokig másképp fogja fel az előző kérdést. „Mária ment be először a sírboltba,¹⁹¹ de már feltámadt. Mária jelentette [feltámadását] a tanítványoknak, de senki sem ismerte feltámadásának óráját,¹⁹² ugyanis nem lett volna helyénvaló, hogy lejegyezzék egy olyan valaki feltámadásának óráját, aki halhatatlan. [Azért, hogy megmagyarázzák, miért] nem volt teljes

¹⁸² McCarthy 1993, XIX, §4, 284–285 – ezek a részek is csak örményül maradtak fenn.

¹⁸³ V. ö. Gen 2,17.

¹⁸⁴ V. ö. Gen 15,13.

¹⁸⁵ Pedig ténylegesen csak a József utáni generációt kezdte a Fáraó sanyargatni.

¹⁸⁶ Vagyis a három napot attól a pillanattól számítjuk, amikor Urunk megtörte testét, és átnyújtotta tanítványainak.

¹⁸⁷ Ez analóg Aphrahat kronológiájával, aki a pénteket szintén két napra bontja.

¹⁸⁸ V. ö. Mt 26,26.

¹⁸⁹ Egy rokon „keresztény aggada”: „Mások azt mondják, hogy búza volt a fa [a tudás fája], amelyről Ádámék ettek, s bizonyára azért adta Urunk a testét kenyérként, hogy megfizesse Ádámék adósságát. Mások viszont azt mondják, hogy szőlő volt az a fa, s azért adta Urunk a vérért borként, hogy így fizesse vissza Ádámék tartozását.” (Mózes bar Képha, *Paradicsom-kommentár*, Kövér András, Lukács Ilona, Pesthy Monika [ford., jegyz.], Budapest 2001, 43.)

¹⁹⁰ McCarthy 1993, XXI, §22, 328. Ez a rész szíriül maradt fenn.

¹⁹¹ V. ö. Jn 20,1.

¹⁹² V. ö. Jn 20,17–18.

a három nap, [egyese] azt mondják: 'Mivel Júdás felakasztotta magát,¹⁹³ sokan hibásnak tartották, [mondván]: 'Miért pusztította el életét olyan valaki miatt, aki még nem támadt fel?' Ez azért volt, hogy eltávolítsa tőlük [az Úr] azt a gondolatot, hogy idő előtt támadt fel. Továbbá [azt is mondták], hogy a tanítványok voltak a hibásak. Ha ugyanis Simon, a vezetőjük esküt tett, majd megtagadta Őt,¹⁹⁴ akkor annál inkább érthető, hogy azok, akik követik Őt, [hasonlóképpen cselekednek]. Ez az, amiért először megerősítette gyenge szellemüket, nehogy megzavarodjanak. Ugyanis ők maguk, jobb kezének fiai nem igazán bíztak abban, hogy feljön [Jézus] a Seolból. Mivel előzőleg még senki sem tett ilyet, bölcsessége sietett megnyugtatni őket. Vagy [alternatíva]: attól a naptól kezdve, hogy keresztre feszítették, feltámadása napjáig [valóban] a leereszkedés és feljövétel három napját lehet összeszámolni. Vagy azt is [gondolhatjuk], hogy attól a naptól kezdve, melyen [Urunk] testét és vérét adta, három teljes nap telik el [a feltámadásáig]."

E 8-13: A régi és az új peszah

E 8:

Az Aphrahat-féle naptár szerint a zsidók niszán 14-én ünneplik a peszahot, a keresztények pedig a nagy szenvedés napján, pénteken, a 15. nap éjszakáján és nappalán.¹⁹⁵ A keresztényekre vonatkozó meghatározás első pillanatra meglepőnek és zavarosnak tűnik. Mindenesetre itt is megfigyelhető a zsidóktól való elkülönülésre való törekvés,¹⁹⁶ az ünnepet 15-ére tolták el, amikor Jézus már a halottak között tartózkodott. De az ünnep fő tartalma a Krisztus passiójára való emlékezés,¹⁹⁷ ezért a szenvedés délutánját még mindenképpen bele kellett venni az ünnepbe (péntek, niszán 14.: 6–9 [12–15] – keresztre feszítés; 9–12 [15–18] – Krisztus a halottak között). Véleményem szerint ily módon egy harminc órás „hosszú napot” alakított ki Aphrahat a keresztény peszahünnepe számára, niszán 15. elejéhez hozzáfűzve niszán 14. utolsó hat óráját. Ez egyébként összhangban van a **D 7**-ben leírtakkal. Ott Aphrahat niszán 14-ét két napra bontja, a második nap hat óras (délután 6-tól 12 óráig [12–18] tart).

Mi (keresztények) is megtartjuk a kovásztalan kenyér [ünnepét] mint a Megváltónk ünnepét. Mint már említettem, a többi keresztény egyházban (legalábbis keleten) már régen áttértek a kovászos kenyér használatára, kivételt csak a keleti szírek (és az ebioniták) jelentettek.

¹⁹³ V. ö. Mt 27,6.

¹⁹⁴ V. ö. Mt 26,72.

¹⁹⁵ Érdemes ehhez a **D 12**-t is megnézni. A szír *Didascalia Apostolorum* viszont megmarad niszán 14-énél, és azt ajánlja a hívőknek, hogy böjtjüket a zsidó peszahhoz igazítsák (Bruns 1991, 305, n. 10).

¹⁹⁶ Neusner 1971, 146.

¹⁹⁷ Ez már a 2. sz.-ban kialakult a quartodecimánusoknál.

Aphrahatnál a peszahünnp Krisztus halálával kezdődik (niszán 14., délután 9 óra [15]). Ekkor tartják az eucharisztikus összejövetelt, s utána kezdődik a zsidó kovásztalan kenyér hete (niszán 15–21). A keresztények ezen a héten (vasárnap kivételével) böjtölnek. A bevezetőben láttuk, hogy az ősegyházban (és a quartodecimánusoknál) ez teljesen másképp volt. Ők niszán 14-e hajnaláig, az első kakaskukorékolásig böjtöltek, majd az eucharisziával törték meg a böjtöt. Ennek bizonyos előzménye a zsidóknál is megtalálható (peszahböjt). A Misna a következőt írja: „Nem szabad enni az ünnep estéjén az esti áldozás idejétől kezdve ... az éjszaka beálltáig.”¹⁹⁸

Megváltónk visszautasította a keserű poharat, és elvette a népek összes keserűségét, amikor megízlelte, de nem akarta [fenékgig] kiinni.

Nagyon nehéz Aphrahat ezen gondolatainak értelmezése, mert úgy tűnik, mintha szöges ellentétben lennének az evangéliumok állításával.

Talán Ephrem Diatessarion-kommentárja segít a rejtély megoldásában.¹⁹⁹

„...ne az én akaratom legyen meg, hanem a tied. ... Tehát Krisztusnak az Atyától eltérő akarata van? Hogy mondhatja azt: 'Ne az én akaratom legyen meg, hanem a tied'?²⁰⁰ És továbbá: 'Nem azért jöttem, hogy a magam akaratát tegyem, hanem hogy annak az akaratát, aki elküldött engem. De neki az az akarata, hogy abból, amit nekem adott, semmit se veszítsek el'.²⁰¹ Ezekből a szavakból úgy tűnik, mintha Krisztusnak [az Atyától] eltérő akarata lenne. Ézsaiás mondja: 'Az Úr [Isten] meg akarta őt alázni, és betegséggel akarta sújtani',²⁰² és azt is mondta: 'Mivel átadta magát a halálnak',²⁰³ bizonyítva, hogy ez volt az akarata [Ebed Jahvének].²⁰⁴ Hogy kell ezt érteni? Két akaratról van szó: az Úréról [az Istenéről] és az [Ebed Jahvééről], bár a végrehajtandó »feladat« itt egy és ugyanaz. (Vagyis a két akaratnak ugyanaz volt a célja.)”

Ephrem segítségével Aphrahat állítását valószínűleg a következőképpen értelmezhetjük:²⁰⁵ Megváltónk vissza akarta utasítani a keserű poharat. Amikor megízlelte, nem akarta [fenékgig] kiinni. *De végül mégis elvette a népek összes keserűségét. Mondván:* '...ne az én akaratom legyen meg, hanem a tied.'

¹⁹⁸ MPesz 10,1. Simon, Marcel, *Verus Israel. A study of the relations between Christians and Jews in the Roman Empire (AD 135-425)*, McKeating, H. (transl. from the French), London 1996, 319.493, n. 63.

¹⁹⁹ McCarthy 1993, XX, §9, 296–297 – csak örményül maradt fenn.

²⁰⁰ V. ö. Lk 22,42.

²⁰¹ Jn 6,38–39; 18,9.

²⁰² V. ö. Ézs 53,10.

²⁰³ V. ö. Ézs 53,12.

²⁰⁴ Ebed Jahve = az Úristen (szenvedő) szolgája (keresztény felfogásban Krisztus).

²⁰⁵ A tagmondatok sorrendjén is erőszakot kellett követnem.

Aphrahat megőrizte az Ex 12. fejezet, a Nádas-tengeren való átvonulás, a pusztai vándorlás tipológiáját, amikor ezeket keresztény szempontból értelmezte az Egyház életére. Ez párhuzamba állítható azzal, ahogyan a Peszah Haggada interpretálja az Ex 12-t Izrael életére nézve.²⁰⁶ Ephrem Exodus-kommentárjában²⁰⁷ még egy eseményt megemlít. Niszán 10-én kellett a zsidóknak kiválasztani a peszahbárányt,²⁰⁸ s gondosan őrizni 14-éig. A szír keresztény felfogás szerint niszán 10-e Krisztus fogantatásának napja. Ephrem a következőképpen érvel: „A bárány szimbóluma Urunknak, aki niszán 10-én lépett az anyaméhbe. A hetedik hónap 10. napjától, amikor Zakariás szózatot kapott János születéséről,²⁰⁹ az első hónap 10. napjáig, amikor Mária kapott angyali üdvözlést, hat hónap telt el.²¹⁰ Ezért mondja az angyal [Máriának]: 'Már a 6. hónapjában van az, akit meddőnek mondanak.'²¹¹”

E 9:

„*legyen derekatok felövezve*” Ehhez nemcsak Aphrahat, hanem a Töredékes Targum is szimbolikus értelmezést ad: „Övezzétek körül magatokat a Tóra parancsolataival!”²¹²

E 11:

elkészítik a szövetség ládáját Érdekes módon a láda szót két szóval fejezi ki Aphrahat: *'oruno* és *qibuto* (az első héber, a második görög eredetű). Minden bizonnyal *hendiadioinként*²¹³ lehet felfogni a szópárt.

²⁰⁶ Neusner 1971, 153.

²⁰⁷ Salvesen, Alison, *The Exodus commentary of St Ephrem*, Baker Hill, Kottayam, Kerala, India 1995, 39.

²⁰⁸ A hónap 10. napja (az első triád vége) több ízben is fontos szerepet játszik a zsidóság életében. Az első hónap 10. napján volt az izraeliták bevonulása Kánaánba (Józs 4,19); lehet, hogy ekkor lettek körülmetélve is (Józs 5,2-10); Ezékiel látomása a rekonstruált Templomról is ezen a napon volt (Ez 40,1). A hetedik hó 10. napján van Jóm Kippur, valamint a jubileumi év kezdete (Lev 25,9) (Propp, William H. C., *Exodus 1-18. A new translation with introduction and commentary*, [The Anchor Bible] New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 1999, 387).

²⁰⁹ Ephrem nyilván Lk 1,9-re alapozza a dátumot, ami nem más, mint tisri 10., vagyis az engesztelés napja (Jóm Kippur). A hivatkozott bibliai helyen leírt szertartás alapján egyáltalán nem biztos, hogy itt Jóm Kippurról van szó. (Lásd Brock, Sebastian, „Passover, annunciation and epiclesis: some remarks on the term aggen in the Syriac versions of Lk. 1:35.” In: *Novum Testamentum* 24/3 [1982], 222-223.) Egyébként a legkülönbözőbb felfogások vannak arra nézve, hogy mikor volt Krisztus fogantatásának napja.

²¹⁰ Lk 1,26.

²¹¹ V. ö. Lk 1,36.

²¹² Klein, M. L., *The Fragment-Targums of the Pentateuch* 1., (Analecta Biblica 76) Rome 1980, 73. 166.

²¹³ Ez a görög kifejezés szó szerint azt jelenti, hogy 'kettő által egyet'. Vagyis két szó révén fejezünk ki egy fogalmat.

E 12:

Ha történetesen Megváltónk szenvedésének peszahnapja a hét első napjára [vasárnapra] esik, akkor a törvény szerint a második napon kell megtartanunk [a peszahot]...²¹⁴

Ennek oka valószínűleg az, hogy vasárnap az egyházi böjtöt meg kellene szakitani, ami pedig a keresztény peszahnak meghatározó alkotórésze (mint ahogy a **D 13**-ból kiderül).²¹⁵

A niceai zsinat (325) után Keleten is általánossá vált a római és alexandriai szokás, mely szerint a húsvét a tavaszi napéjgyenlőséget követő első holdtölte utáni vasárnap (a kivételek közé tartoznak pl. a keleti szírek). Ha niszán 14-e (a holdtölte) vasárnapra esik, akkor a következő vasárnap ünneplik a húsvétot, Aphrahat felfogásától eltérően. Ezt a határozatot azért hozta a niceai zsinat, hogy kizárja azt a lehetőséget, hogy a keresztény és a zsidó peszah egy napra essen.²¹⁶

A mi nagy napunk a péntek.

Aphrahat kronológiája szerint Krisztus niszán 14-ére, péntekre virradó éjszaka készítette el a peszaháldozatot. Mivel a későbbiekben ez a dátum általában nem péntekre esik, ezért nyilván szimbolikusan (ill. az eredeti eseményre emlékezve) nevezte Aphrahat niszán 14-ét pénteknek.

Elemezzük Aphrahatnak az alábbi két állítását.

1. *a keresztre feszítés, azaz Megváltónk szenvedésének napja és az a nap, melynek éjszakáját és nappalát a halottak között töltötte, 15-e volt. Péntek 6 órától [12] vasárnap hajnalig.*

2. *Mivel a 14-ére virradó éjszaka fogyasztotta el a peszaháldozatot tanítványaival együtt az izraeliek törvényének megfelelően, s ugyanezen a napon, pénteken, 14-én*

²¹⁴ Ez Aphrahat és a keleti szírek felfogása, a nyugati értelmezést lásd alább. Érdekes összehasonlítani e tekintetben a keresztényeket a zsidókkal. Mint látjuk, a keresztény peszah nem tudja felülírni a vasárnapot (az Úr napját). Ezzel szemben a zsidóknál a peszah „erősebb”, mint a szombat (magyarán szombaton is lehetséges peszahot ünnepelni). Ehhez kapcsolódik egy érdekes talmudi történet. Hilléltől, egy igen tekintélyes rabbittól megkérdezték, hogy szombaton le szabad-e vágni a peszahbárányt. Ő saját hermeneutikai szabályai (Hillél 7 szabálya) felhasználásával három különböző logikai bizonyítást adott arra, hogy igen. De kérdezői egyiket sem fogadták el, csak akkor, amikor tanáira, vagyis a hagyományra hivatkozott (bPesz 66a; jPesz VI, 1, 33a).

A **D 12** két mondata alapján – „Ha történetesen Megváltónk szenvedésének peszahnapja a hét első napjára [vasárnapra] esik...”, ill. „Ha pedig a hét valamely másik napjára esik [Jézus] passiója...” – teljesen egyértelmű, hogy Aphrahat peszahkronológiájában a hónap meghatározott napjához (niszán 14-15), s nem a hét rögzített napjához (péntek) ragaszkodott, mint a niceai zsinat.

²¹⁵ Bruns 1991, 298.

²¹⁶ *Lexikon für Theologie und Kirche*, VII. Band, Kasper, Walter (Hrsg.), Freiburg – Basel – Rom – Wien 1998, 1172.

törvényt ültek felette 6 óráig [12], majd keresztre feszítették három órán keresztül, azután lement a halottak közé a 15-ére virradó éjszaka, vagyis szombaton. Tehát 15-én volt a halottak között.

Aphrahatnak ezen két állítása egy és ugyanazon szakaszban található, csak egy mondat választja el őket. Bizonyos fokig ellentmondásosak, fogalmazásuk kissé nehézkes és homályos. Az 1. szöveget úgy lehet érteni, hogy megerősíti a korábban mondottakat. A keresztények által ünnepelt niszán 15-e „hosszú nap”, a szombaton kívül magában foglalja Krisztus szenvedését (péntek 6-tól 9 óráig [12–15]), és a halottakhoz történő lemenetelét (péntek 9-től 12 óráig [15–18]) is. Aphrahat azonban nem mindig következetes, s az egyik felfogásból könnyen átcúsúszik egy másikba. A 2. szövegben ez áll: 'majd keresztre feszítették három órán keresztül, azután lement a halottak közé a 15-ére virradó éjszaka, vagyis szombaton.' Ez a szakasz mindenképpen ellentétben áll az 1. szöveggel. Ha „hosszú szombatban” gondolkodunk, akkor 6 órakor [12] ment volna le Jézus a halottak közé, de akkor még élt. Ha normál szombattal számolunk, akkor pedig este 12 órakor [18], pedig már három óra halott volt. Az 1. szöveg állításával értek egyet (s Aphrahat többi állítása is inkább ezt támasztja alá). Úgy gondolom, hogy Aphrahat megfogalmazása a 2. szakaszban ('15-ére virradó éjszaka') pontatlan, hibás. Helyesen: Jézus délután 9 órakor [15] halt meg (a „hosszú szombat”, 15-e harmadik órájának végén), amikor a sötétségből újra világosság lett. A „hosszú szombat” első, rövid napja (2×3 órás) nappalára virradóan ment le Jézus a halottak közé. Aphrahat biztos tudta, hogy mire gondol, de úgy látszik, nem mindig törekedett arra, hogy kristálytisztán fogalmazzon. Mi pedig reménykedhetünk abban, hogy jól sejtjük Aphrahat szándékát.

De attól kezdve, hogy megszólalt a kakas, többé már nem evett és nem ivott...

Aphrahat felfogásában Jézus az első kakaskukorékolásig ehetett és ihatott, utána már nem. Az őskeresztény közösség pontosan fordítva cselekedett, mint Jézus: először böjtölt (hogy felkészüljön Krisztus befogadására), majd az első kakaskukorékoláskor megtörte a böjtöt az eucharisziával (s ezzel emlékezett az utolsó vacsorára). Az aphrahati peszahünnep ezzel szemben, mint láttuk, Jézus halálával kezdődik. Ezután tartják meg az eucharisztia ünnepét, majd kezdetét veszi a 7 napos böjt a kovásztalan kenyér hetében.

Jézus az utolsó vacsorán eszik és iszik, utána már nem. Az evangéliumokban úgy szerepel, hogy Jézus az utolsó vacsora végén mondja, hogy nem eszik többé a húsvéti bárányból,²¹⁷ ill. nem iszik többé a borból.²¹⁸ Tehát Aphrahat az evangéliumokhoz képest egy későbbi időkorlátot ad meg arra, hogy meddig ehet és ihat Jézus.

²¹⁷ Lk 22,16.

²¹⁸ Mt 26,29; Mk 14,25; Lk 22,18.

E 13: ...kedvünkre lehetne, hogy minden hónap 14. [napját] megünnepeljük, és minden hét péntekén gyászoljunk. Aphrahat ezen kijelentése alapján azt gondolhatnánk, hogy számára egyformán fontos a hónap napjai, ill. a hét napjai szerinti peszahi kronológia.

Befejezésül ismertetem Rouwhorst és Marcel Simon témánkkal kapcsolatos nézeteit.

E a:

Először megvizsgálom Rouwhorst²¹⁹ felfogását Aphrahat peszahi kronológiájáról, mely jelentősen különbözik a brunsi elképzelésektől, melyekkel többé-kevésbé egyetértettem.

1. Abban egy véleményen van Rouwhorst és Brunns, hogy Aphrahat peszahi kronológiája kompromisszum a szinoptikus evangéliumok és a János-evangélium között. Rouwhorst (Brunsszal ellentétben) jól ismeri fel, hogy az aphrahati kronológia nem Tatianus Diatessaronján alapszik, ugyanis ott mindkét variáció szerepel, s Tatianus nem tesz kísérletet arra, hogy megszüntesse az ellentmondást. Ephrem Diatessaron-kommentárjában úgy próbálja elkerülni a nehézséget, hogy nem említi a szinoptikus evangéliumok dátumát, csak Jn 18,28-at.²²⁰

2. Az alapvető különbség Rouwhorst és az én felfogásom között a következő:

Rouwhorst elsősorban a **D 8**-ra támaszkodva úgy értelmezi Aphrahatot, hogy szerinte a keresztény peszah a niszán 14. (péntek) utáni péntekre esik. (!) Ez egészen hihetetlenül hangzik. Rouwhorst úgy próbálja megoldani a nehézségeket, hogy niszán 15-e (szombat) estéjének első hat óráját [18-24] a pénteki naphoz számítja. Szerinte erre azért van szükség, mert ő is úgy véli, hogy a keresztény peszah legfontosabb része a passió, s ezért az utána következő estének kiemelkedő jelentősége van. Emiatt bővíti ki a pénteki napot. Rouwhorst úgy gondolja, hogy Aphrahat itt valószínűleg éjfélről éjfélig számította a napot. Ez meglehetősen képtelen ötlet, hiszen az ilyenfajta napszámítás elsősorban a görög-római területeken volt elterjedve, míg a keleti, sémi térségekben (még Egyiptomban is) vagy a szoláris (reggeltől reggelig), vagy a lunáris nap (estétől estéig) uralkodott. Továbbá a pénteknek erre az éjfélig tartó meghosszabbítására nincs semmilyen utalás Aphrahat szövegében. Mindenesetre Rouwhorst szerint Aphrahat a keresztény peszahot niszán 14-éről (péntek) a niszán 14-e utáni péntekre tolta (vagyis a szombattól elragadott hat órára [18-24]).²²¹ Rouwhorst elutasítja azt a felfogást, hogy Aphrahat a keresztény peszahot niszán 15-ére helyezte volna át. Szerinte a 4. sz.-i perzsiái szír egyház pénteken (tehát a hét

²¹⁹ Rouwhorst, G. A. M., „The date of Easter in the twelfth demonstration of Aphraates.” In: *Studia Patristica* 17/3 (1983), 1374-80.

²²⁰ Rouwhorst 1983, n. 1.

²²¹ Rouwhorst 1983, 1376.

rögzített napján) ünnepelte a peszahot, s ez átmenetet jelentett a quartodecimánus peszah és a húsvétvasárnap ünneplése között.²²²

Az én felfogásom szerint (mint ahogy már korábban elmondtam) Aphrahat niszán 14-ének utolsó hat óráját (a rövid 2×3 órás napot) niszán 15-éhez (szombathoz) csatolja (az időbontás, ill. időegyesítés természetesen adódik). Vagyis Aphrahat a keresztény peszahot niszán 14-éről niszán 15-ére tolta át. Szerintem ez utóbbi felfogás áll közelebb Aphrahat eredeti szövegéhez. Ezzel Aphrahat meg is különböztette a keresztény peszah időpontját (niszán 15.) a zsidó peszahétól (niszán 14.). Az Aphrahat-féle keresztény peszah legfontosabb elemei mindkét felfogásban: Jézus kínszenvedése, majd lemenetele a halottak közé.

Rouwhorst és én is egyetértünk abban, hogy Aphrahat az egyik napot (a pénteket vagy a szombatot) hat órával megtoldotta. A nézeteltérés abban van, hogy Rouwhorst szerint Aphrahat a pénteket toldotta meg a szombat rovására, szerintem pedig fordítva, a szombatot a péntek rovására. Talán még lényegesebb különbség az, hogy Rouwhorst szerint Aphrahat pénteken (a hét meghatározott napján) ünnepelte a peszahot, míg szerintem és pl. Burns szerint niszán 14-15-én (vagyis a hónap meghatározott napján).

3. Rouwhorst szerint „Aphrahat ellenfelei a quartodecimánusok voltak, akik – Aphrahattal ellentétben – megünnepelték a kovásztalan kenyér ünnepét”.²²³ A **D 8** és **D 12** alapján egyértelmű, hogy Aphrahat egyháza is megünnepelte a kovásztalan kenyér ünnepét, bár a zsidókétől lényegesen különböző formában.

A quartodecimánusok niszán 14-20 között ünnepeltek (mint a korai szaduceusok), Aphrahat pedig a farizeusokhoz hasonlóan niszán 15-21 között.²²⁴

E b:

Végezetül érdemes áttekinteni Marcel Simon²²⁵ felfogását arról, hogy Aphrahat miképp vélekedik a peszahról, különösen azért, mert Simon összehasonlítja a *Didascalia*,²²⁶ ill. Aranyszájú Szent János elképzeléseit Aphrahatéval.

Simon szerint a *Didascalia* igyekszik kiküszöbölni a judaizáló tendenciákat, de nem kívánja megszüntetni a zsidó és keresztény ünnepek szinkronitását. A hangsúlyt a peszahi böjtire helyezi, azért, hogy megtisztítsa a keresztény ünnepet azoktól a vidámabb elemektől, melyek a zsidó peszahból származnak.

Aranyszájú Szent János viszont annyira ellenszenvvel tekint mindenre, ami zsidó, hogy még a böjtölés is gyanakvással tölti el. Ő arra törekszik, hogy teljesen elszakítsa egymástól a keresztény és a zsidó rítust. A húsvét dátumának keresztény

²²² Rouwhorst 1983, 1378.

²²³ Rouwhorst 1983, 1378.

²²⁴ Clover, R., *The festivals and sacred days of Yahweh*, vol. 1, Garden Grove, Ca. 1998, 276. (<http://www.yahweh.org/publications/fsdy/festivals.pdf>)

²²⁵ Simon 1996, 318–327.

²²⁶ Lagarde 1854.

meghatározása (esetében ez vasárnap) is kevésnek tűnik számára, ugyanis szerinte így a keresztény húsvét nem más, mint a zsidó ünnep egyszerű áthelyezése. Úgy gondolja, hogy a húsvétvasárnap nem különbözik a többi vasárnaptól, vagy bármely olyan naptól, melyen megünnepelik az eucharisziát. A keresztény peszah nem más, mint Krisztus feláldozása, melyre az eucharisztia minden megünneplése során emlékezünk.²²⁷

Aphrahat, aki egy században élt Aranyszájú Szent Jánossal, a két előbbi nézőpont között helyezkedik el, de jóval közelebb a Didascaliához. Aphrahat Aranyszájú Szent Jánoshoz képest archaikusnak mondható. Ez annak köszönhető, hogy a Római Birodalom határán túl, a Perzsa Birodalomban élt, periférikus helyzetben. Ezért a 4. sz. éles teológiai vitái elkerülték, ellenben folyamatos kapcsolatban állt nagy és aktív zsidó közösségekkel. Ez erősen érezhető Aphrahat demonstrációiban, különösen a peszahról írt demonstrációja mutatja zsidó formák hatását a sémi kereszténységre.

Aphrahat nem igazán ismeri a feltámadás ünnepét, számára a húsvét szomorú ünnep, amely a passióra emlékezik. A Didascaliához hasonlóan az ünnep egyik fő eleme a böjt. Az eucharisziát ugyanolyan fontosnak tartja, mint Aranyszájú Szent János. A keresztény húsvét Aphrahatnál Krisztus halálával kezdődik (péntek, niszán 14., délután 9 óra [15]). Az ekkor tartott eucharisztikus összejövetel nyitja meg a szent hetet. A húsvétot egy teljes hétig kell ünnepelni (niszán 15-21), ami a zsidó kovásztalan kenyér hete. A keresztények vasárnap kivételével ezen a héten böjtölnek. A húsvét heti sémáját Aphrahat a zsidóktól kölcsönzi. Allegorikus exegézis révén a keresztény rítust párhuzamba állítja a zsidó rítussal (D 8). Aphrahat álláspontja megegyezik Aranyszájú Szent Jánoséval abban, hogy a zsidó peszahot nem szabad Jeruzsálemen kívül ünnepelni. Aphrahat, amikor vitázik a zsidókkal, úgy harcol, mintha saját fegyverüket használná, és olyan küzdőtéren, amelyet ők maguk választottak maguknak. Aranyszájú Szent János szerint hiábavaló és veszélyes minden rituálé, mert az nem összeegyeztethető az igaz imádással, ami „a szellemben és az igazságban” mutatkozik meg. Aphrahat mélyen át van itatva a

²²⁷ Az eucharisztia körüli félreértések tisztázása a trentói zsinaton kezdődött. A zsinat a szentmise három mozzanatáról beszélt: a keresztáldozat megjelenítéséről (*repraesentatio*), emlékezetéről (*memoria*) és a résztvevők részesezéséről annak gyümölcséből, a bűnbocsánatból (*applicatio*). (Zamfir Korinna, „Az eukarisztia áldozati jellege a katolikus-protestáns párbeszédben.” In: *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Catholica Latina* 48/1 [2003], 89. – http://rociateo.ubbcluj.ro/studia/st_Zamfir_2003.pdf) Ez érdekes párhuzamot mutat a zsidók széder estéjével, ami a zsidók peszahját bevezető ünnepi est, melynek során felolvassák a Peszah Haggadát. A Haggadában ez áll: „Minden egyes nemzedékben köteles az ember úgy tekinteni magát, mintha ő személyesen vonult volna ki Egyiptomból... Mert nem csak atyáinkat váltotta ki az Isten – dicsértesség szent Neve –, hanem bennünket is kiszabadított velük együtt, amint az Írás mondja, minket pedig kivetett onnan, hogy elvigyen, és nekünk adja az országot, amelyet atyáinknak ígért.” (*The Diaspora Haggadah*, Ramat-Gan é. n., 34.)

zsidó szellemmel. Aranyszájú Szent János szerint nincs semmi közös a kereszténységben és a judaizmusban, és a kereszténység érkezése a judaizmus megszűnéséhez vezet. Aphrahat viszont azon a véleményen van, hogy a kereszténység a judaizmus kiterjesztése, s az új és tökéletes törvény helyettesíti a régit és a tökéletlent.

ÖSSZEFOGLALÁS²²⁸

Ebben a demonstrációban egy szír peszahünnpel leírását találjuk, amely különbözik mind a quartodecimánusok, mind pedig az akkori római egyház gyakorlatától. Aphrahat egyetért a quartodecimánusokkal abban, hogy ők a zsidó hagyományt követve az egész hetet (a kovásztalan kenyér hetét) ünnepként kezelik.²²⁹ (Valószínűleg ezért maradt meg a keleti szír egyházban olyan sokáig – még a 4. sz.-ban is – a kovásztalan kenyér használata az eucharishtiában.)²³⁰ A peszah nincs pén-

²²⁸ Bruns 1991, 297–299.

²²⁹ Azzal a különbséggel, hogy a quartodecimánusok niszán 14–20 között tartják a kovásztalan kenyér hetét, Aphrahat egyháza pedig niszán 15–21 között (lásd **D 12-t**). Itt egyébként Bruns téved: szerinte a quartodecimánusok nem ünneplik a kovásztalan kenyér hetét.

²³⁰ A félreértések elkerülése végett érdemes áttekinteni azt a nem is annyira egyszerű kérdést, hogy milyen kenyeret – kovászt vagy kovásztalant – használnak a különböző keresztény egyházak az eucharishtiában. A római katolikus egyházban a kenyér többnyire kovásztalan ('ostya': ez a szó a latin *hostia* – 'áldozat' szóból származik), de megengedett a kovászos kenyér alkalmazása is. Az ortodoxiában egyöntetű a kovászos kenyér használata. Évente csak néhány alkalommal áldoznak, melyre hosszú böjtöléssel és imával készülnek fel. A protestánsoknál kovászos kenyér van, de a hazai evangélikusoknál kovásztalan (általában is igaz, hogy a protestáns liturgiák közül az evangélikusoké áll a legközelebb a római katolikusokéhoz). A legkülönlegesebb az Asszír Keleti Egyház esete. Ez természetesen csak a nevében asszír, valójában szír egyház. Korábbi elnevezése nesztoriánus, ma keleti diofizita vallásnak nevezik. Az Asszír Keleti Egyházban hét szentség van, s eucharisztiai gyakorlatában az az egyedülálló, hogy a Szent Kovász, az eucharisztiai kenyér alkotórésze önálló szentség! A hagyomány a következőket mondja: az eucharisztikus kenyér a keleti szokásoknak megfelelően kovászos, de esetükben a kovászos kenyér sütése különleges módon zajlik. Az előző áldozáskor felszentelt kenyér egy részét megőrzik, azért, hogy belekeverjék az új kenyér tészájába. Így a jelenlegi eucharisztikus kenyér fizikai kapcsolatban van az előző áldozati ünnep kenyérével, s azon keresztül az összes korábbi áldozati ünnep kenyérével, egészen a jeruzsálemi utolsó vacsora kenyéréig. A félretett kovászt szíriul *melka*-nak ('királynak') hívják, úgy, ahogy a spanyolok nevezik a felszentelt ostyát (*Su Majestad* 'Öfelsége'). A hagyomány szerint az utolsó vacsorán Jézus dupla adag kenyeret adott legkedvesebb tanítványának, Jánosnak, aki a kenyér egyik felét elfogyasztotta, a másik felét pedig a fent említett célból megőrizte. Mindegyik apostol kapott egy részt belőle, amikor útnak indultak, hogy hirdessék az evangéliumot az egész világon, de csak Addaj (Tádé, a 72 tanítvány egyike) tudta megőrizni porcióját. Addaj volt az edesszai szír keresztény egyház megalapítója. (Wigram, W. A., *The Assyrians and their neighbours*, London 1929, Ch. 9: Assyrian customs – <http://www.aina.org/books/aatn.htm#c18>.)

tekhez kötve. A korabeli római tradíciótól eltérően a vasárnapnak mint Krisztus feltámadása napjának nincs különösebb szerepe Aphrahat peszahünnepében.²³¹

Ennek a keresztény peszahünnepnek a gyökerei mélyen visszanyúlnak az ótestamentumi zsidó hagyomány talajába. A mózesi törvény (Ex 12) szövegére támaszkodik a keresztény peszah. De a zsidók már nem mutathatnak be törvényesen peszaháldozatot, csak az Egyházban lehet a peszahot megfelelően megünnepelni (D 3). Jézus maga mutatta be az utolsó vacsorán a keresztény peszaháldozatot. Ez kereszthalálának maradandó megjelenítése (D 6). Az igazi peszahot a keresztény közösségben ünneplik, míg a zsidó népnek csak egy előképszerű szimbólum jutott (D 5).

Ami Aphrahat részletes kronológiáját illeti, figyelembe kell vennünk, hogy Aphrahat Tatianus *Diatessaron*ját használta, ez azonban a jánosi és a szinoptikus datálások közötti különbséget még csak részben oldotta fel. A meglevő ellentmondásokat ezért többször Aphrahatnak kellett kiküszöbölni. Egyetért a szinoptikusokkal abban, hogy Jézus utolsó vacsorája peszahvacso-ra volt, míg Jánostól azt fogadja el, hogy Jézus pénteken, niszán 14-én halt meg. Ennek az a következménye, hogy niszán 13-a estéje, vagyis a 14-ére virradó éjszaka, s nem pedig a zsidó hagyomány szerinti 14-éről 15-ére virradó éjszaka az utolsó vacso-ra (és a peszahvacso-ra) időpontja. Jézus tehát niszán 14-én halt meg, három órával a 15. nap kezdete előtt.²³² A Seolba való lemenetele és ott-tartózkodása ezért szombat-ra (a „hosszú szombat-ra”), niszán 15-ére esett. Jézus feltámadása pedig a 15-éről 16-ára virradó éjszakán következett be, abban az időpontban, amikor a peszahvacso-rát adta (D 6).

A zsidóságtól eltérően, amely a peszahot az aphrahati kronológia szerint niszán 14-én tartja, a keresztény közösség 15-én ünnepel. Bár a keresztény peszah az utolsó vacso-ra megjelenítése, mégis nem azon a napon van az ünnep, melyen Jézus – Aphrahat szerint – tanítványaival együtt elfogyasztotta a peszahvacso-rát, hanem azon a napon, melyen Jézus mint az „igazi peszahbárány” meghalt, és alászállt a Seolba (D 8). Aphrahat szavaiból szerintem az derül ki, hogy ő niszán 15-ét „hosszú napnak” fogja fel, vagyis 15-éhez hozzácsatolja 14-ének a második, rövid napját, az utolsó hat óráját is. Így Krisztus passiója (délután 6-tól 9 óráig [12–15]) és a halottakhoz történő lemenetele (délután 9-től 12 óráig [15–18]) is beletartozik az Aphrahat-féle 15-ébe (D 8 és D 12).

Mint minden vallásos tevékenységre, úgy a peszahünnepre is érvényes az alapelv, hogy mindenekelőtt tiszta szív-re kell törekednünk ahhoz, hogy az ünnepet illő módon tudjuk megtartani (D 13).

²³¹ A reformátusoknál is a legnagyobb ünnep Nagypéntek, Krisztus passiója, s nem a húsvétvasárnap, a feltámadás napja. Ezzel szemben a római katolikus vallásban a feltámadás napját tartják a legfontosabb ünnepnek.

²³² Ha 14-e délutánját (utolsó hat óráját) 15-éhez tartozónak vesszük, akkor 15-e „hosszú nap” lesz, s eszerint Jézus 15-én halt meg.

EXKURZUS: A ZSIDÓ PESZAH IDŐPONTJA²³³

A D 1-ben az szerepel, hogy a bárányt napnyugtakor kell levágni. A megfelelő héber kifejezés: *bén ha-'arbajim* (szírül: *be-ma'robaj*²³⁴ *semso*). A héber szókapcsolatnak a jelentése legtöbbször (a BDB²³⁵ szerint): a két este között, vagyis a naplemente és a teljes sötétség között, tehát szürkületkor. De a kifejezésre más értelmezési lehetőségeket is javasoltak. Ha elfogadjuk az előbb említett értelmezést, s tudjuk, hogy a bárányt niszán 14-én kell leölni, az új nap pedig a naplementével kezdődik, ez azt jelenti, hogy 14-e a bárány leölése estéjén veszi kezdetét, s másnap egészen estig még 14-e van! Ez pedig ellentmondásban van a későbbi rabbinikus irodalommal,²³⁶ ill. a halakhával, mely szerint a peszah 14-éről 15-ére virradó éjszaka van, de érdekes módon megegyezik az Aphrahat-féle kronológiával.

Propp a következőképpen próbálja feloldani az ellentmondást. Szerinte lehet, hogy az izraelitáknál (az egyiptomiakhoz hasonlóan) a nap hajnalban kezdődött. Csak a Biblia legkésőbbi rétege számolja a napot estétől estéig, babiloni és késő zsidó módra. Például a fogság előtti forrásokban a 24 órás nap majdnem mindig nappal és éjszaka,²³⁷ míg a késő biblikus és posztbiblikus szövegek gyakran megfordítják a formulát.²³⁸ A Gen 19,34; Bír 19,5-8 szintén hajnaltól hajnalig tartó napot feltételez. A papi iratokra különösen jellemző ez az időszámítás. A Genézis eleje úgy kezdődik, hogy a reggel az elvászto a két nap között.²³⁹ Ha tehát P (a papi író) a napot estétől estéig számította volna, akkor az Ex 12,6-ban és Num 9,11-12-ben a peszahbárány leölését niszán 15-e (és nem 14-e) estéjére kellett volna elrendelnie.

Másrészt úgy tűnik, hogy az összes izraelita ünnep napnyugtakor kezdődik (pl. Jóm Kippur – Lev 23,32). Vajon miért kezdődnek az ünnepek este, ha a napot hajnaltól számítjuk? A Nap és a Hold versenyez egymással, hogy melyik szerint mérjük az időt. Ebből a szempontból két új év van:²⁴⁰ az egyik ősszel kezdődik (itt a Napnak van meghatározó szerepe), a másik tavasszal (ennél pedig a Hold a domináns). A kétféle évnek kétféle nap felel meg: az előbbinek a szoláris nap (haj-

²³³ Propp 1999, 391–392 alapján.

²³⁴ A 'b' 'v'-nek ejtendő.

²³⁵ BDB = Brown, F. – Driver, S. R. – Briggs, Ch. A., *A Hebrew and English lexicon of the Old Testament*, Oxford 1951.

²³⁶ Pl. *Targum Pseudo-Jonathan* 1984, ad Ex 12,8.

²³⁷ 1Sám 30,12; Ézs 28,19; Jer 33,20.

²³⁸ Deut 28,66-67; Ézs 34,10.

²³⁹ Hasonló Lev 7,15 és 22,30.

²⁴⁰ A MROS ha-Sana 1,1 szerint a zsidóknak négy új éve van: 1. a királyok és a fesztiválok új éve (niszán 1.); 2. a marhatized leadásának új éve (elul 1.); 3. az évek új éve (rabszolgák szabadon bocsátása; jubileumi évek; növényi tized leadása); 4. a fák új éve (svát 15. – Hillél iskolája szerint).

naltól hajnalig, mint Egyiptomban), az utóbbinak pedig a lunáris nap (szürkülettől szürkületig, mint Mezopotámiában).

Ha feltesszük, hogy ez a kétféle nap egyszerre volt használatban Izraelben, akkor egyáltalán nem lehetett könnyű dolog naptári dátumokat adni az ünnepnapoknak. Jó példa erre Lev 23,27.32: „Ugyanennek a hetedik hónapnak a tizedik (napja) az engesztelés napja. ... A hónap kilencedikének estéjén, estétől estéig pihenjétek nyugalmatok napján.” Úgy tűnik, hogy egy lunáris napot próbálnak rávetíteni egy szoláris napra. Ugyanis a szoláris 9. nap közepe az az este, amelyen elkezdődik a lunáris 10. nap.

A Biblia a peszahot mindig niszán 14-ére teszi. Ezt az eddigiek szerint szoláris napnak kell tekinteni. A fentiek alapján az egészet úgy lehet értelmezni, hogy a szoláris 14-ének a közepe az az este, melyen a lunáris 15-e kezdődik.

Válogatott bibliográfia

- Aphraate le Sage Persan, *Les exposés* 1-2, Pierre, Marie-Joseph (trad., introd., notes), Paris 1988-1989 (Sources Chrétiennes 349 és 359).
- Aphrahat, *Unterweisungen* 1-2, Bruns, Peter (übers., eingeleitet), Freiburg – Basel – Wien – Barcelona – Rom – New York 1991.
- Artner Edgár, *Ókeresztény egyház- és dogmatörténet* 1. könyv: *Ókeresztény egyház- és dogmatörténet a vallástörténet megvilágításában*, Bp. 1946.
- Biblia*, Magyar Bibliatanács (ford.), Bp. 1992, Református Zsinati Iroda.
- Didascalia Apostolorum Syriace*, Lagarde, Paulus de (ed.), Wiesbaden 1854 (reprint 1967).
- Encyclopaedia Judaica*, 1–16., Roth, Cecil – Wigoder, Geoffrey (eds.), Jerusalem 1972.
- Éphrem, Saint, *Commentaire de l'Évangile concordant. Texte Syriaque* (Manuscrit Chester Beatty 709), Leloir, Louis (éd., trad.), (Chester Beatty Monographs 8) Dublin 1963 (latin fordítás).
- Saint Ephrem's commentary on Tatian's Diatessaron* (Chester Beatty Syriac MS 709), McCarthy, Carmel (intr., transl., notes), (Journal of Semitic Studies Supplement 2) Oxford 1993 (angol fordítással).
- Ginzberg, Louis, *The legends of the Jews* 2, Baltimore – London 1998.
- Jólesz Károly, *Miért? Zsidó törvények és szokások magyarázata*, Bp. é. n.
- The JPS Torah Commentary. Deuteronomy*, Tigay, Jeffrey H. (transl., comm.), Philadelphia – Jerusalem 1996.
- Klein, M. L., *The Fragment-Targums of the Pentateuch* 1., (Analecta Biblica 76) Rome 1980.
- Leibowitz, Nehema, *Studies in Devarim (Deuteronomy)*, Newman, Aryeh (transl. from the Hebrew), Jerusalem 1980 (reprint 1986).
- Lexikon für Theologie und Kirche*, Kasper, Walter (Hrsg.), Freiburg – Basel – Rom – Wien 1998.
- Neusner, Jacob, *Aphrahat and Judaism (The Christian-Jewish argument in fourth-century Iran)*, Leiden 1971.
- Órigenész, „A húsvétről 1-2.”, Vanyó László (ford.) In: Vanyó László (szerk.), *Az egyházatyák beszédei a Krisztus-ünnepekre – 2. Húsvéti ünnepkör*, Bp. 1996, 30–55.

- Parisot, D. Ioannes, vertit, not., „Aphraatis Demonstrationes 1-22.” In: *Patrologia Syriaca Pars Prima*, Tomus Primus (1894) (lxxxii + 1-1053 – a teljes kötet); Parisot, D. Ioannes, vertit, not., „Aphraatis Demonstratio 23.” In: *Patrologia Syriaca Pars Prima*, Tomus Secundus (1907), 1-489.
- Propp, William H. C., *Exodus 1-18. A new translation with introduction and commentary*, (The Anchor Bible) New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 1999.
- Rouwhorst, G. A. M., „The date of Easter in the twelfth demonstration of Aphraates.” In: *Studia Patristica* 17/3 (1983), 1374-80.
- Salvesen, Alison, *The Exodus commentary of St Ephrem*, Baker Hill, Kottayam, Kerala, India 1995.
- Simon, Marcel, *Verus Israel. A study of the relations between Christians and Jews in the Roman Empire (AD 135-425)*, McKeating, H. (transl. from the French), London 1996.
- Syriac Bible* 1979, United Bible Societies [= *Pesittó*].
- Szárdeszi Melitón, „A húsvétről.”, Vanyó László (ford.) In: Vanyó László (szerk.), *Az egyházatyák beszédei a Krisztus-ünnepekre – 2. Húsvéti ünnepkör*, Budapest 1996, 1-29.
- Targum Pseudo-Jonathan of the Pentateuch. Text and Concordance*, Clarke, E. G. (ed.), Hoboken, New Jersey 1984.
- Tatians Diatessaron*, Preuschen, Erwin (Übersetzer aus dem Arabischen) / Pott, August (Hrsg.), Heidelberg 1926.
- Theological dictionary of the New Testament*, vol. 5., Friedrich, Gerhard (ed.), Grand Rapids, Michigan 1995.
- Visotzky, Burton L., *Fathers of the World (Essays in Rabbinic and Patristic Literatures)*, Tübingen 1995.
- Aphrahatnak eddig a következő demonstrációi jelentek meg magyarul:
1. Aphrahat, „Előadás az imádságról.”, Bugár István (bev., ford., jegyz.) In: *Pannonhalmi Szemle* 11/4 (2003), 43-55 [IV. demonstráció].
 2. Aphrahat, „VIII. demonstráció: A holtak feltámadásáról.”, Baán Izsák O. S. B. (bev., ford., jegyz.) In: *Katekhón* 4/3 (2007), 331-349.
 3. Aphrahat, „XVIII. demonstráció a zsidókkal szemben, amely a szüzességről és a szentségről szól.”, Kövér András (bev., ford., jegyz.) In: *Katekhón* 2/3 (2005), 367-391.

Rövidítések

- ad / ad loc egy adott helyhez tartozó kommentár jelölésére
- Arm. arménienne (örmény)
- BDB Brown, F. – Driver, S. R. – Briggs, Ch. A., *A Hebrew and English lexicon of the Old Testament*, Oxford 1951.
- CSCO Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium
- D demonstráció
- E elemzés
- EncJud Encyclopaedia Judaica
- HUCA Hebrew Union College Annual
- LTK Lexikon für Theologie und Kirche
- M Misna
- TDNT Theological dictionary of the New Testament, vol. 5.

Misnai / talmudi traktátusok

b	babiloni Talmud
Bekh	Bekhorot
j	palesztinai (jeruzsálemi) Talmud
MK	Moed Katan (extrakanonikus traktátus)
Nidda	Nidda
Pesz	Peszahim
Szanh	Szanhedrin

DISPUTA

ADAMIK TAMÁS: MARCUS TULLIUS CICERÓ: A LEGFŐBB JÓRÓL ÉS ROSSZRÓL

MARCUS TULLIUS CICERO: A LEGFŐBB JÓRÓL ÉS ROSSZRÓL

ADAMIK TAMÁS

FORDÍTOTTA VEKERDI JÓZSEF.

NÉMETHY GÉZA BEVEZETŐ TANULMÁNYÁVAL ÉS JEGYZETEIVEL
KAIROSZ KIADÓ, BUDAPEST, 2007, 368. OLD.

1. A kötet *Előszó*ból (5), *Bevezetés*ből (7–37) és a címben szereplő cicerói mű fordításából épül fel (39–368). A fordítás szövegéhez lapalji lábjegyzetek kapcsolódnak.

2. A rövid előszóban a fordító, Vekerdí József arról tájékoztatja az olvasót, hogy „Cicero *De finibus bonorum et malorum* című filozófiai főműve Némethy Géza magyar fordításában 1901-ben jelent meg, kétnyelvű kiadásban”. Az új fordítást Némethy Géza latin kritikai szövegkiadása alapján készítette el, de fordításában felhasználta a nagy magyar ókortudós „számos találó magyar nyelvi fordulatát” is. Némethy értékes bevezető tanulmányát és a fordítás szövegének jegyzeteit változtatás nélkül közli, csak a szövegében szereplő görög neveket írta át a jelenlegi akadémiai helyesírás szerint. Megjegyzi még, hogy Némethy jegyzeteiben a paragrafusokra történő hivatkozást a fejezetre és a jegyzetszámokra való utalással helyettesítette.

3. Némethy Géza *Bevezetése* három részre tagolódik. I. *Cicero filozófiai munkássága*. II. *A legfőbb jóról és rosszról szóló munka tartalma és forrásai*. III. *Az epikureizmus, a sztoicizmus és Antiokhosz rendszere*.

A *Cicero filozófiai munkássága* című I. részből megtudja az olvasó, hogy Cicero korára a görög műveltség oly mértékben el volt terjedve Rómában, hogy mind a költészetben, mind a prózában versenyre kelhettek a rómaiak a görögökkel. Egyedül a filozófia terén maradtak el a görög mintáiktól. A praktikus észjárású és a közéleti tevékenységet mindennél többre becsülő rómaiak idegenkedtek az elvont gondolkodástól, a pusztá spekulációtól. Ezért tűnhetett hallatlanul merész vállalkozásnak, amikor Cicero kortársa, Lucretius *A természetről* (*De rerum natura*) szóló tanköltményében versekbe foglalta Epikurosz rendszerét. Maga Cicero egész életében foglalkozott a görög filozófiával, előbb Rómában tanulta, majd pedig hiteles tanároknál Görögországban, később pedig kutatta, és vizsgálódásának eredményeit önálló művekben tette közzé.

Először a filozófiának azt a részét kezdte vizsgálni, amely közel esett államférfiúi tevékenységéhez: az állambölcseletet. Ne felejtjük el, hogy Kr. e. 63-ban az állam legfőbb tisztségviselője, consul volt. Kr. e. 54-ben tette közzé *Az államról*

(*De re publica*), 52-ben pedig *A törvényekről (De legibus)* című munkáit. Mindkét mű töredékesen maradt ránk, de így is világos belőlük, hogy Cicero „jártas volt az államtudományi kérdések filozófiai irodalmában” (9). Közben nagy változások következtek be mind a római állam, mind pedig Cicero életében. Kitört a polgárháború Caesar és Pompeius között, s ennek az lett a következménye, hogy a nagy szónok tétlenségre lett kárhóztatva. Ugyanakkor nagy tragédia is érte: meghalt szeretett leánya, Tullia. Nagy fájdalomát a filozófia tanulmányozásával enyhítette. *Vigasztalás (Consolatio)* című munkájában meg is fogalmazta ezt a gondolatot. Sajnos e munkája később elkallódott, ahogyan *Hortensius* című könyve is, „melyben igyekszik eloszlatni azokat az előítéleteket, melyeket a rómaiak a filozófia ellen tápláltak”. E művében a filozófiát „mint minden tudomány betetőzését, mint az emberi függetlenség és boldogság legnagyobb biztosítékát magasztalja” (10).

A régiek a filozófiát három részre osztották: logikára, fizikára és etikára. Cicero mindhármat részletesen meg akarta ismertetni a rómaiakkal. Logikai tartalmú az *Akadémiai kérdések (Academica)*, természetfilozófia viszont a *Timaeus*, Platón művének fordítása, amelyből csak töredékek maradtak ránk. Ide sorolható a vallásfilozófia is. E témakörből több művet alkotott: *Az istenekről (De natura deorum)*, *A jóslásról (De divinatione)*, *A végzetről (De fato)*. De mint általában a rómaiak, az etika felé fordult a legnagyobb érdeklődéssel, s ez az érdeklődése több művében is tetet öltött: *Az öregségről (De senectute)*, *A barátságról (De amicitia)*, *Paradoxonok (Paradoxa)*, *Tusculumi vitatkozások (Tusculanae disputationes)*. Mindezeket a műveket nem sokkal halála előtt írta. Utolsó etikai témájú munkáját, a *Kötelességekről (De officiis)* címűt a 44. év végén fejezte be, „és 43. december 7-én már áldozatul esett a köztársasági szabadság iránt mindig tanúsított hűségének” (14). Jelentőségben azonban mindezeket fölülmúlja az etika teljes rendszerét tárgyaló műve, amely *A legfőbb jóról és rosszról (De finibus bonorum et malorum)* címen maradt ránk.

A legfőbb jóról és rosszról szóló munka tartalma és forrásai című II. részben Némethy Géza kifejti, hogy a művet Cicero 45-ben Astura mellett fekvő villájában írta azzal a céllal, hogy ismertesse és bírálja „a korabeli filozófiai erkölcsstan három legnevezetesebb rendszerét, az epikureusokét, a sztoikusokét és az Antiokhosz-félét, mely a régi akadémikusok és peripatetikusok tanításait a sztoikusokéval akarta kiegyeztetni” (17). Az egész művet dialógus formájában írta meg, de nem Platón, hanem Arisztotelész modorában. A dialógus csak bevezetésül szolgál a tulajdonképeni tárgyaláshoz, azután az egyes nézetek képviselői összefüggő előadásban fejtik ki a maguk rendszerét. Az öt könyvből álló mű három ilyen dialógust tartalmaz: az elsőt az első és a második könyv, a másodikat a harmadik és a negyedik könyv, a harmadikat az ötödik könyv.

Az első dialógus Kr. e. 50-ben történik Cicero Cumae város mellett fekvő villájában. A szereplő személyek: maga Cicero, továbbá Lucius Manlius Torquatus és Caius Valerius Triarius, a szerző jó barátai. Torquatus adja elő Epikurosz etikáját,

és erre válaszol Cicero a második könyvben. Triarius szerepe csak annyi, hogy Cicero véleményét olykor megerősíti. A második dialógus Kr. e. 52-ben zajlik le az ifjú Lucullus tusculumi villájában, ahol Cicero Marcus Porcius Catóval találkozik. Ez az ifjabb vagy utcai Cato korának legképzettebb sztoikus filozófusa volt, s csak természetes, hogy ő fejt ki a sztoikusok szigorú erkölcsstanát a harmadik könyvben. A választ a negyedik könyvben ismét Cicero adja meg: a sztoikusok rendszerét akadémikus szempontból bírálja. Antiokhosz nyomán kimutatja, „hogy a sztoikusok a dolog lényegében megegyeznek az akadémikusokkal és a peripatetikussal, csak a szók használatában térnek el” (19). A harmadik dialógus Kr. e. 79-ben történik az Akadémia ligetében Athénban, ahol Cicero filozófiai tanulmányokat folytatott. A dialógus résztvevői Pupius Piso Calpurnius, maga Cicero, öccse Quintus Cicero, unokatestvére Lucius Cicero és legjobb barátja, Pomponius Atticus. „Piso mint peripatetikus lép fel, de nem Arisztotelész rendszerét adja elő, hanem Antiokhoszét” (20). Előadása szinte az egész ötödik könyvet betölti, maga Cicero csak a könyv vége felé jut szóhoz, s csak néhány következtetlenséget vet az előadó szemére.

A könyv forrásaival kapcsolatban Némethy Géza kifejti, hogy Cicero a negyedik és az ötödik könyvet egészen Antiokhosz nyomán írta meg, „akit maga is hallgatott, és magáévá tette a mesternek azt a nézetét, hogy egyrészt a régi akadémikusok és peripatetikusok, másrészt a sztoikusok rendszere közt nincs lényeges különbség” (20). Az első könyvben nem magának Epikurosznak, hanem későbbi követőinek tanításait fejt ki, „és hivatkozik Zénónra és Phaidroszra, mint akiket maga is hallgatott” (20). A második könyvben, az epikureizmus cáfolatában a sztoikus Khrüszipposz érveit használja fel. A sztoikus tanítások ismertetésekor a harmadik könyvben a szeleukiai Diogenészt ugyanúgy felhasználhatta, mint Khrüszipposzt, Panaitioszt és a kortárs Poszeidónioszt. Az egész művet Marcus Junius Brutusnak, a görög filozófia legalaposabb ismerőjének ajánlja.

Az epikureizmus, a sztoicizmus és az Antiokhosz rendszere című III. részben Némethy először azt a változást festi le, amely a hellenisztikus korban a filozófiai gondolkodásban és kutatásban bekövetkezett: „Míg az előző kor filozófiája a görög nemzeti szellem szabad és természetes megnyilatkozása volt, melyet irigylendő optimizmus hat át, amely meg van elégedve a léttel, és bizalommal néz a jövőbe, naiv merészséggel emelkedik a spekuláció legmagasabb régióiba, s egyforma kedvvel oldja meg a dialektika, a fizika, a társadalmi és egyéni etika legelső rendű problémáit, addig az a kor, amely a sztoicizmust és az epikureizmust szülte, már nem törekszik egyébre, mint hogy az emberi egyént a világgal valamiképp kien-gesztelje. Csak szükségből, az etikai elvek megokolásának céljából foglalkozik a metafizika és természetfilozófia kérdéseivel, s gondolni sem mer többé arra, hogy mint egykor Platón és Arisztotelész, az állam és a társadalom viszonyainak rendezését kísértse meg, sőt inkább elfordul attól az államtól, melyben a szabadság helyett a legesztelenebb despotizmus uralkodik, és a társadalomtól, amely régi

politikai és erkölcsi ideáljaiba vetett hitét elvesztve, az elvtelenség s ennél fogva az erkölcsi romlás kaotikus állapotába süllyedt” (24).

E negatív változás diagnosztizálása után leírja Epikurosz rendszerét, „aki Kr. e. 306-tól 270-ig tanított Athénben.” Epikurosz őszintén bevallja, hogy a természetfilozófia kérdéseivel csak azért foglalkozik, „hogy az emberiséget megszabadítsa két olyan bajtól, amely a zavartalan boldogság legnagyobb akadályja, a vallásos előítéletektől és a haláltól való félelemtől” (24). Démokritosz atomtanát veszi át, amely teljesen materialisztikus. Az atomok egyesülése hozza létre a végtelen űrben a számtalan világot, és mindent, ami létezik. „Atomokból áll nemcsak az emberi test, hanem maga a lélek is, sőt az észrevevés és megismerés is úgy történik, hogy a tárgyak felületéről bizonyos, ugyancsak atomokból álló képek (εἰδωλα) hatolnak be szemeinkbe s onnan a lélekbe” (25). Mivel tehát a lélek is atomokból áll, a halállal ez is felbomlik, tehát ezért sem kell félni túlvilági büntetéstől. Ennek tudata nyugalommal és derűvel tölti el az embert. A boldogság kulcsa tehát az, hogy a fájdalom távol legyen testünktől, a gond pedig a lelkünktől. Az élet sürgés-forgását is kerülni kell, mert megzavarhatja nyugal munkát, ezért az epikureus ember legfőbb elve: *Élj elrejtve!* (Λάθε βιώσας); *Bene qui latuit, bene vixit* (27). Nincs bizalma a szerelemben és a házasságban sem. „Föltétlenül csak azt az egy érzést istápolja, amely sohasem fajulhat szenvedéllyé, a barátságot, a legszelídebb és legtartósabb örömök forrását” (27). Ezt az életszemléletet megszerették a rómaiak, de a későbbi filozófusok is magukénak vallották, például Schopenhauer (28).

Az epikureizmussal ellenkezik a *sztoicizmus*, amelynek rendszerét Zénón (Kr. e. 342–270) dolgozta ki, majd utódai, Kleanthész (Kr. e. 331–251) és Khrüszipposz (Kr. e. 281–208) fejlesztették tovább. „A sztoikusok természetfilozófiája materialisztikus és pantheisztikus egyszerre. Szerintük minden anyagi, így a világot alkotó őserő, az istenség is, mely nem egyéb, mint tüzes lehelet (πνεῦμα), vagyis gőz. Ez a tüzes gőz, melyből az istenség áll, levegővé, a levegőnek egy része vízzé, a víz egy része földdé alakul át, s így jött létre a világ. Az isten és a világ tehát nem különböző fogalmak, mert maga az isten alakul át világgá, s kormányozza, mint világlélek, az egész mindenséget” (29). Az ember az egyedüli lény, amely ésszel rendelkezik, az ész pedig azonos az istenség eredeti alakjával, az ész tehát megismerheti és öntudatosan követheti a világ rendjét. „Ennél fogva az ember legfőbb java *lesz az ész tökéletessége*, amely teoretikus irányban a világ megismerésében, praktikus irányban pedig a világrendhez való alkalmazkodásban nyilvánul meg, vagyis a *tudásban és az erényben*, amelyek a görög filozófiában Szókratész óta azonos fogalmak gyanánt szerepelnek” (30). „Ebből érthetjük meg, hogy a sztoikusok szerint a bölcs legfőbb célja a természet rendje szerint élni, s hogy éppen ebben az életmódban nyilvánul meg az erkölcsi jó és az erény” (30). Az erény tesz egyedül boldoggá: „Az élet minden egyéb java, a gazdagság, a hatalom, a dicsőség, az egészség a bölcsre nézve közömbös dolog, amelyeket tetszés szerint a maga javára

fordíthat ugyan, de nem függ tőlük, s nélkülük is boldog lehet” (30). Közömbös maga az élet is, a bölcs addig ragaszkodik hozzá, amíg tűrhetőnek találja. Némethy nyomtatékosan ki is emeli, hogy a sztoicizmus kiváló jellemeket nevelt ki, amelyeket azóta is csodál a világ (31). Ugyanakkor hangsúlyozza, hogy mind az epikureizmus, mind a sztoicizmus pesszimista, és lényegében mindkettő a szenvedélytől való mentességre, az *apathiára* törekszik (26, 31).

Az epikureizmus és a sztoicizmus annyira hatalmába kerítette a gondolkodókat, hogy elfeledkeztek a régi nagyok, Platón és Arisztotelész tanításairól. Az akadémikus és a peripatetikus iskola csak úgy tudta magát fenntartani, hogy a sztoicizmushoz közeledett. Ezt a lépést aszkalóni Antiokhosz tette meg (meghalt Kr. e. 68-ban). Ő az eklekticizmus tipikus képviselője: szerinte „az igazságot abban kell keresni, amiben a nevezetesebb filozófusok megegyeznek” (33). Azt állította, hogy a peripatetikusok és az akadémikusok, továbbá a sztoikusok csak mellékes kérdésekben, a szavak használatában térnek el egymástól. A peripatetikus és sztoikus eszményeket az etika terén is közelítette egymáshoz: „a legfőbb jót nemcsak a lélek javaiban keresi, mint a sztoikusok, hanem az úgynevezett testi és külső javakban is, s ennél fogva azt állítja, hogy az erény egymaga is elég ugyan a boldogságra, de aki emellett a testi és külső javakkal is rendelkezik, mindenesetre boldogabb” (33).

4. A fentiekben felvázoltam Némethy Géza *Bevezetésének* főbb gondolatait, amit Cicero *A legfőbb jóról és rosszról* című művének 1901-es kétnyelvű kiadásában tett közzé. Úgy hiszem, Vekerdi József helyesen járt el, amikor új fordítása mellett változtatlanul közölte e tanulmányt, mert szép stílusban írott, gondolatgazdag munka, tehát tanulhat is belőle az olvasó, de felidézi a nagy magyar ókortudós emlékét is, aki Cicero gondolataival önmaga emberségét is gazdagítani tudta. A sztoikus etikával kapcsolatban ugyanis ezt jegyzi meg: „De nemcsak az az érdeme ennek a rendszernek, hogy az embert valósággal függetlenné tette a külső körülményektől, s oly sziklaalapra állította, amelyen tehetetlenül törnek meg a sors háborgó tengerének felcsapkodó hullámai, hanem az is, hogy az oly arisztokratikus és individualisztikus hajlamú antik világban fel tudta kelteni az emberi közösség és az ebből fakadó emberszeretet nemes érzését. Ez az iskola tanította először, hogy minden ember egyenlő, mert lelkével mindenik egyformán részese az istenségnek, ez szüntette meg először a különbséget a görög és a barbár, a szabad és a rabszolga közt” (32). Hogy mennyire fontos gondolatot vett itt észre Némethy, jól szemlélteti az a tény, hogy a legújabb kutatásban is érdemesnek találták arra, hogy részletesen vizsgálják.¹

Azt is helyeselhetjük, hogy Vekerdi újra fordította a művet, mégpedig úgy, hogy kölcsön vette Némethy fordításának „számos találó magyar nyelvi fordulatát”, hiszen több mint száz évvel ezelőtt készült ez a fordítás, és bármennyire korrekt

¹ Vö. Wright, M. R., „Cicero on self-love and love of humanity in *De Finibus* 3”, In: *Cicero the philosopher*. Twelve papers edited and introduced by J. G. F. Powell, Oxford 1995, 171–195.

is, magyaros is, a köznyelv száz év alatt sokat változott, ezért indokolt volt a művet újra átültetni. De tekintsünk bele, milyen is ez az új magyartítás.

Vekerdi olykor egész kicsit változtat Némethy magyar szövegén. Némethy például ezt írja Epikurosz szenvedélytanáról: „A szenvedélyek ugyanis kielégíthetetlenek s nemcsak egyes embereket, hanem egész családokat is tönkretesznek, gyakran még az egész államot is megingatják” (1,13,43); Vekerdi pedig ezt: „Mert a szenvedélyek kielégíthetetlenek, s nemcsak egyes embereket, hanem egész családokat is tönkretesznek, sőt gyakran az egész államot is megingatják.” (13; 72. old.).

Máskor többet változtat. Némethy például így fordítja a vágyak osztályozását: „Ő a vágyak három nemét különböztette meg, először azokat, a melyek természetesek is, szükségesek is, másodsor, a melyek természetesek, de nem szükségesek, harmadszor, a melyek se nem természetesek, se nem szükségesek. Ezek közül a szükségesek kevés fáradtsággal s nem sok költséggel kielégíthetők, a természetesek se kívánnak sokat, mert a természetnek ama javai, melyekkel megelégszik, könnyen megszerezhetők, és korlátoltak; a hiú vágyak azonban se mértéket, se határt nem ismernek” (1,13,45). Vekerdi így ülteti át ugyanezt a szöveget: „A vágyak egyik csoportjába azokat sorolta, amelyek természetesek is, szükségesek is; másikkba azokat, amelyek természetesek, de nem szükségesek; harmadikba azokat, amelyek se nem természetesek, se nem szükségesek. Ennek az a lényege, hogy a szükségesek kevés fáradtsággal és nem sok költséggel kielégíthetők; a természetesek sem igényelnek sokat, mert a természet megelégszik olyan javakkal, amelyek elérhetőek és korlátozott mértékűek; a hiú vágyak azonban sem mértéket, sem határt nem ismernek” (13; 72 –73. old.).

Ez utóbbi mondatot Némethy pontatlanabban fordítja, mint Vekerdi, mert Némethy ezen első tagmondatának: „Ő a vágyaknak három nemét különböztette meg” a latinban nem felel meg semmi, viszont a latin eredeti *quarum ea ratio est* tagmondatát ilyen szűkszavúan magyarázza: „ezek közül”. Viszont Vekerdi a *terminatas* múlt idejű szenvedő melléknévi igenevet ezzel a terpeszkedő szókapcsolattal adja vissza: „korlátozott mértékűek”; Némethy „korlátoltak” fordítása jobb, mert terminust terminussal fordít.

Fontos különbségeket figyelhetünk meg a két fordítás között abban a részletben, amely a sztoikusok szenvedélyelméletéről szól:

Némethy: „A mi a lelki zavarokat illeti, a melyek a balgák életét nyomorulttá és keservessé teszik, ezeket a görögök a *πάθος* névvel jelzik, én tehát magát a szót fordítva betegségeknek nevezhetném, de nem illenék valamennyire. Mert a szárnalmat vagy a haragot ki nevezné betegségnek? Ők azonban pathosz-nak nevezik. Fogadjuk el hát a lelki zavart, a mely név már magában is valami hibásat jelent. Ezek négy nemre és több fajra oszlanak. A négy nem a következő: szomorúság, félelem, kéjvágy és a mit a görögök a testben és a lélekben egyformán *ήδονη*-nek neveznek, de a mit én inkább vidámságnak mondok s ez nem egyéb, mint a fékét

vesztett lélek gyönyörűséggel teljes elragadtatása. A lelki zavarokat tehát semmiféle természetes erő nem okozza, hanem valamennyi balvéleményből és könnyelmű gondolkodásból származik. A bölcs tehát ezektől mindig ment lesz” (3,10,35).

Vekerdi: „Szintén nem ez érvényesül a lelki zavarok esetében, amelyek a tudatlanok életét nyomorúságossá és keservessé teszik. Ezt a görögök *πάθος* szóval fejezik ki, amit én betegségeknek fordíthatnék, de ez nem volna érvényes valamennyire. Mert a szájalmat vagy akár a haragot ki szokta betegségnek nevezni? Ők erre is a *πάθος* szót használják. Tehát maradjunk meg a lelki zavar szónál, amely már az elnevezéssel is valami hibát fejez ki, hiszen ezeket a zavarokat nem valamilyen természetes erő kelti. Ezek négy fajtára és több csoportra oszlanak: bánkódás, félelem, sóvárgás, és az, amit a sztoikusok a testben és a lélekben közös névvel *ήδονη*-nek neveznek. Én inkább túlzott vidámságnak mondanám, mint a szenvedélyes lélek kéjes elragadtatását. Ezeket a zavarokat tehát nem természeti erő gerjeszti, hanem valamennyi csak elképzelésekből és felületes véleményalkotásból származik, tehát a bölcs mindig távol tartja magát ezektől” (3,10; 207–208. old.).

A részlet első tagmondatát Vekerdi fordítja helyesen: „Szintén nem ez érvényesül a lelki zavarok esetében” – *Nec vero perturbationes animorum*. A *nec* tagadószó e tagmondatot ugyanis az előző körmondat *non crescendo valet* tagmondatához kapcsolja. Némethy nem veszi ezt figyelembe, amikor így fordítja: „A mi a lelki zavarokat illeti”. Viszont a kódexeknek ezt a fölösleges tagmondatát, amelyet Némethy joggal kirekeszt, tehát nem is fordítja le [*nec eae perturbationes vi aliqua naturali moventur*], ugyanígy kirekesztik az újabb kiadások, például O. Gigon, L. Straume-Zimmermann (1988) és C. Moreschini (2005) kiadása. Vekerdi lefordítja ezt a mondatot, de nem jelzi, hogy Némethy és mások is fölösleges betoldásnak tartják, ezért kirekesztik. És meg kellett volna indokolnia, hogy miért tartja hitelesnek. Mind Némethy, mind Vekerdi kifogásolhatóan tolmácsolja az *Omnnesque eae sunt genere quattuor, partibus plures* mondatot, minthogy így adják vissza: Némethy: „Ezek négy nemre és több fajra oszlanak”; Vekerdi: „Ezek négy fajtára és több csoportra oszlanak”. Az első két szót így kellett volna fordítani: „Ezek valamennyien” vagy „Mindezek”.

De az is előfordul, hogy Vekerdi félrefordítja azt, amit Némethy helyesen magyarított. Például az első könyv 3. fejezetében található egy versbetét, amelynek az első mondata így hangzik: *Graecum te, Albuci, quam Romanum atque Sabinum... / maluisti dici* (1,3,9)

Némethy így fordítja: „Hát, Albuciusom, hellén, s nem római vagy már.” Vekerdi pedig így: „Úgy mondják, Albucius, immár rómainak sem / vallod tenmagadat, se görögnek” (1,3; 48. old.). Ez súlyos félrefordítás, hiszen a Luciliustól idézett versrészletet éppen arra szokták a szociolingvisztikában bizonyító példaként felhozni, hogy görögimádatukban egyes rómaiak görögnek vallották magukat.

A mondat szó szerinti prózai fordítása: „Inkább akartad, Albucius, hogy görögnek mondjanak, mint rómainak és szabinnak.”

Helyeselhető tehát, hogy Vekerdi újra fordította a művet, azzal viszont már nem tudok egyetérteni, hogy a fordításához Némethy Géza kritikai szövegkiadását vette alapul, hiszen száz év alatt sokat fejlődött a szövegkritika is, és eredményei tükröződnek e mű 1901 után megjelent kritikai kiadásaiban: Th. Schichte, Lipsiae 1915, újra nyomva 1961; J. Martha, Paris 1928, újra nyomva 1990; O. Gigon – L. Straume-Zimmermann, München 1988; C. Moreschini, Monachii et Lipsiae 2005. Mivel Moreschini kiadása valószínűleg még nem volt hozzáférhető akkor, amikor Vekerdi József elkezdte fordítani a művet, ezt nem is kívánom számon kérni, de igenis alapul vehette volna O. Gigon és L. Straume-Zimmermann szövegkiadását, hiszen az Th. Schichte szövegének javított változatát közli; lásd a szóban forgó kiadás 591. oldalán a javított helyek felsorolását.

Csak néhány példával kívánom szemléltetni, hogy a Némethy által elfogadott bizonyos olvasatok helyett jobbakat javasoltak a későbbi szövegkiadók. Némethy: *velut officiis debitibus aut rerum necessitatibus* (1,10,33); Martha: *et aut officiis debitibus aut rerum necessitatibus*; Gigon, Straume-Zimmermann: *et aut officiis debitibus aut rerum necessitatibus*; Moreschini: *et aut officiis debitibus aut rebus necessitatibus*. Némethy: *Nos commodius agimus* (2,1,3). Gigon-Straume Zimmermann: *Nos commodius agamus*. Némethy: *eo cibo, qui et suavissimus esset et idem facillimus ad concoquendum* (2,20,64); Gigon, Straume-Zimmermann: *<fruebatur> eo cibo, qui et suavissimus et idem facillimus ad concoquendum stb.*

5. Összegezőképpen örömmel állapíthatjuk meg, hogy Cicero filozófiai művei közül talán a legfontosabb, *A legfőbb jóról és rosszról* kerülhet most megbízható fordításban, olvasmányos és világos stílusban a magyar olvasók kezébe. E mű nagy értéke többek között az, hogy olyan görög filozófusoktól őrzött meg hiteles etikai elméleteket és gondolatokat, akiknek művei elvesztek. Jól járt el a mű fordítója, Vekerdi József, amikor Némethy Géza értékes bevezető tanulmányát, amely eredetileg az 1901-es kétnyelvű kiadáshoz készült, újra közölte e kötetben, modernizálva helyesírását. Hasonlóképpen helyeselhetjük, hogy újra fordította a művet, hiszen bármilyen kiváló és korszerű volt Némethy fordítása a maga idejében, a köznyelv és a helyesírás megváltozása miatt mára már helyesírása, egyes szavai és fordulatai régiessé váltak. Vekerdi fordítása mai magyar nyelven szól hozzánk, és pontosabban is adja vissza az eredeti szöveget. Azok az apróbb hibák azonban, amelyekre a fentiekben rámutattam, kiküszöbölhetőek lettek volna, ha a Kairosz Kiadó alkalmaz egy olyan lektort, aki a magyar szöveget a latin eredetivel egybeveti. Hasonlóképpen kifogásolható, hogy Vekerdy Némethy szövegkiadása alapján fordította le a művet, hiszen 1901 óta Cicero *Di finibus bonorum et malorum* című munkájának több új kritikai kiadása is megjelent.

TUDOMÁNYUNK
TÖRTÉNETE ÉS MŰHELYEI

AZ ÚJ-PROTESTÁNS EGYHÁZAK KUTATÁSÁNAK HELYZETE MAGYARORSZÁGON¹

RAJKI ZOLTÁN

Magyarországon az új-protestáns egyházak kutatási helyzete történelmi és politikai okok miatt a kelet-európai térséghez hasonlóan speciálisan alakult, a második világháború végéig alig jelent meg róluk tudományos igényű irodalom. A kommunista diktatúra időszakában jelentek meg róluk tudományos igényű publikációk, de tudományos műhelyekről, programszerű kutatómunkáról alig beszélhetünk. Ehhez a rendszerváltozást követő időszak teremtett objektív feltételeket.

A dualizmus-, illetve a Horthy-korszak kutatását befolyásolta, hogy a dualizmus idején jelentek meg az első neoprotestáns felekezetek (nazarénus, baptista, adventista, metodista) Magyarországon, amelyeket az első világháborút követő évtizedekben újabbak (keresztény testvérgyülekezet, szabadkeresztyének, pünkösdi mozgalom közösségei stb.) követték. Közülük azonban egyedül a baptista közösség rendelkezett képzettebb lelkészekkel, értelmiségiekkel, és csupán ez a kisegyház működtetett lelkészképző intézetet. A többi vallási entitás vagy külföldön, a felekezetének iskolájában képezte pásztorait (adventista, metodista), vagy teológiailag képzetlenek (pl. pünkösdi mozgalom) voltak a prédikátorai. 1945 előtt tehát egyedül a Magyarországi Baptista Egyházban jöttek létre az objektív feltételek (beleértve a szükséges történelmi múltat is) ahhoz, hogy a Horthy-korszak végére elkezdődjön múltjuk történelmi forrásainak összegyűjtése, illetve megszülessenek az első népszerűsítő jelleggel elkészített „történelmi összefoglalók”. Fontos szerepet tölthettek be ebben a folyamatban a felekezet, illetve az egyes gyülekezetek évfordulós megemlékezései.² A „világi” társadalomtudósok, történészek számára ekkor még nem voltak elég érdekesek a kisegyházak, valószínűleg marginális társadalmi jelenlétük miatt. Tárgyilagos hangvételű kiadványnak leginkább Eötvös Károly *A nazarénusok* (Budapest, 1904) című könyvét nevezhetnénk. A történelmi egyházak teológusai, lelkipásztorai pedig a kisegyházak térhódítása miatti aggodal-

¹ Jelen írás az OTKA K68299. számú pályázatának támogatásával készült.

² Jó példa erre Csopják A., *Képek a magyarországi baptista misszió történetéből*, Bp. 1928 című munkája.

mukban elsősorban apologetikus műveket, ún. szektaellenes irodalmat publikáltak saját egyházuk védelmében.³

A második világháborút követően fokozatosan javult a kisegyházak tudományos kutatásának helyzete, és megjelentek a velük kapcsolatos első tudományos könyvek, cikkek. A kisegyházakon belül a tudományos munkavégzés objektív feltételei fokozatosan fejlődtek. A nagyobb történelmi múlttal rendelkező felekezetek már képzett lelkészeket foglalkoztattak. A Baptista Teológiai Akadémián kívül a Szabadegyházak Tanácsa Lelkészképző Intézetében (1967–1989) is elkezdődött az oktató munka, amelynek segítségével a Magyarországi Szabadegyházak Tanácsa (SZET) tagegyházai felsőfokú képzettségű lelkészeket állíthattak szolgálatba. Lényegében a két SZET fennhatósága alatt álló szellemi műhely tevékenységének hatását befolyásolta, hogy a kutatásban résztvevők munkájukat komoly belső egyházi leterheltség (lelkési és/vagy adminisztrátori szolgálat) mellett végezték, illetve a kommunista diktatúra nem csupán a publikációs lehetőségeiket korlátozta, hanem a kutatás területét is lényegesen befolyásolta. Objektív történelmi munkák például politikai okok miatt a dualizmus és a Horthy-korszak idejére vonatkozóan jelenhettek csak meg. Az egyes egyházakat illetően elsősorban a Magyarországi Baptista Egyházon belül alakultak ki a kutatáshoz szükséges legkedvezőbb személyi feltételek. Itt említhetjük meg Bányai Jenő, Kirner A. Bertalan, Mészáros Kálmán és Szebeni Olivér munkásságát. Kirner A. Bertalan nevéhez fűződik a Baptista Levéltár megalapítása 1948-ban, amelyet Szebeni Olivér kiegészített egy Történelmi Emlékgyűjteménnyel 1963-ban. Jelenleg a Levéltár és az Emlékgyűjtemény a magyar baptista vonatkozású dokumentumokon, folyóiratanyagokon, fényképeken kívül rendelkezik a Magyarországi Szabadegyházak Tanácsa irattárának dokumentumaival. A szabadegyházak területén Szigeti Jenő munkásságát emelhetjük ki, aki a neoprotestáns közösségek dualizmus- és két világháború közötti időszakát több tanulmányban feldolgozta. Legjelentősebb tanulmánykötete: *„És emlékezzél meg az útról...” Tanulmányok a magyarországi szabadegyházak történetéből* (Budapest, 1981, Szabadegyházak Tanácsa). A magyarországi történelmi kisegyházak Horthy-korszakbeli történetét *A kisebb magyarországi magyar egyházak*⁴ című munkájában dolgozta fel, a kisegyházak dualizmus-kori és Horthy-korszakbeli egyháztörténetének és folklorisztikai feldolgozását pedig a *Protestáns kisegyházak népi vallásossága*⁵

³ Példaként említhető meg Nagy L., *A sekták és az ellenük való védekezés*, Komárom 1870. – Vass V., *Baptisták, Nazarénusok, Methodisták, Adventisták, Üdvhadserg, Nemzetközi Bibliatanulók*, Bp. 1926. – Nyisztor Z., *Baptisták és Adventisták*, Bp. 1926. – Nyisztor Z., *Adventisták*, Bp. 1927. – Nyisztor Z., *Baptisták*, Bp. 1927.

⁴ Szigeti J., *A kisebb magyarországi egyházak*, In: Lendvai L. F. (szerk.), *A magyar protestantizmus 1918–1948*, Bp. 1987, 188–263.

⁵ Szigeti J., *Protestáns kisegyházak népi vallásossága*, In: Dömötör T. (főszerk.), *Népszokás, néphit, népi vallásosság, Folklór 3. Magyar Néprajz VII. kötet*, Bp. 1990, 482–497.

című tanulmányában találjuk. Az 1970-es és 1980-as években ugyancsak ő írta meg monografikus műveiben a magyarországi nazarénusok és a hetednapos adventisták 1945 előtti történetét.⁶ Kardos Lászlóval közösen megalkotott könyvük nem csupán egyháztörténeti szempontból jelentős mű, hanem a magyarországi nazarénusok életéről a kommunista időkben is izgalmas néprajzi és szociográfiai részeket tartalmaz. Megemlíthetjük még Kardos másik klasszikus művét (*Egyház és vallásos élet egy mai faluban 1965* (Budapest, 1969, Kossuth Kiadó), amelyben a történelmi egyházak vallásos életének néprajzi ábrázolása mellett kitér a Bakonycsernyében élő új-protestáns közösségek (pünkösdi, nazarénus) bemutatására is. Az 1980-as évek végén a „világi” szakemberek körében is megnövekedett az érdeklődés a kisebb magyarországi felekezetek irányába. Elsősorban a vallási néprajzzal (Fehér Ágnes, Bereznay Zsuzsanna) foglalkozókat említhetjük meg.⁷ Fodor József pedig a *Vallási kisközösségek Magyarországon* (Budapest, 1986, Magyar Média) című könyvében ismerteti röviden a Magyarországon meglévő szabadegyházak, vallási közösségek történetét, hitelveit, szervezeti felépítését.

A rendszerváltozást követően a kutatás szabadsága is megérkezett. Ez nem csupán a könyvek, tanulmányok számának emelkedését eredményezte, hanem tartalmi téren is változást hozott. A tudományos munkáknak nem kellett a kommunista politikai akaratot figyelembe venniük, így a dualista és a Horthy-korszak tárgyalásán kívül az 1945 utáni időszak történéseinek objektív megírására is lehetőség nyílt. Az egyháztörténeti és néprajzi jellegű munkák mellett emelkedett a szociológiai jellegű tanulmányok száma is. A kisegyházakkal (is) foglalkozó kutatók száma is bővült mind az adott felekezeten belüli szakemberek, mind pedig az ún. kívülállók körében. Sőt, kutatóműhelyek létrejöttéről is beszélhetünk.

A Szegedi Egyetem Bölcsészettudományi Karának Vallástudományi Tanszéke az államilag elismert egyházak feltérképezését végezte el. A kutatás kiterjedt elérhetőségükre, rövid nemzetközi és magyarországi történetükre, elterjedtségükre, sajátos vallási előírásaikra, jelképeikre és tradícióikra. A tanszék munkatársai több magyarországi kisegyház tagjai (buddhisták, Jehova Tanúi, szcientológia, baptisták) között végeztek kérdőíves vizsgálatot, amelynek eredményeit a *Vallásosság változatok. Vallási sokféleség Magyarországon* című kötetben, illetve tudományos konferenciákon ismertették. A tanszék tevékenysége révén alapos képet kaphatunk

⁶ Szigeti J. – Palotay S., *A nazarénusok*, Bp. 1967. – Kardos L. – Szigeti J., *Boldog emberek közössége. A magyarországi nazarénusok*, Bp. 1988. – Szigeti J., *Fejezetek a H. N. Adventista Egyház magyarországi történetéből*, Bp. 1985.

⁷ Fehér Á., *Vallási endogámia a szabadegyházi közösségekben*, In: Tüskés G. (szerk.), *„Mert ezt Isten hagyta.” Tanulmányok a népi vallásosság köréből*, Bp. 1986, 557–571. – Bereznay Zs., *Hívó Mari és a bodonyi szombatosok*, In: Dankó I. – Küllös I. (szerkesztők) *Protestáns egyházi források, kutatók, hagyományok. Tanulmánygyűjtemény, melyet dr. Illyés Endre emlékére ajánlunk. Vallási Néprajz II.* Bp. 1985, 307–348.

a kiségyházakról alkotott média-képről, illetve a korábban említett kérdőíves vizsgálat segítségével vallásosságuk jellegéről, a társadalomhoz való viszonyukról, és vallásos orientációjukról kapunk empirikus adatokat.⁸

A Baptista Levéltár nem csupán a magyar baptizmus történetével kapcsolatos dokumentumok, történeti emlékek kutatásának lehetőségét biztosítja, hanem együttműködve a Magyarországi Baptista Egyházal, illetve a Baptista Teológiai Levéltárral, kutatásokat folytatnak mind a magyarországi, mind a határon kívüli magyar baptista közösség történetével kapcsolatban. Külön kutatási területnek számít esetükben a hitelődeknek tekintett magyarországi anabaptizmus történetének feldolgozása.

A magyarországi neoprotestáns vallásközösségek kutatásának fejlesztése érdekében 2006. március 23-án több tudományterületet képviselő szakember részvételével megszerveződött a Kiségyház-kutató Munkacsoport, amely 2008 tavaszán a Fővárosi Bíróság által bejegyzett Egyesületté alakult át. A szervezet tagjait tekintve felekezeti, de felekezeti, intézményektől függetlenül működik. Az Egyesület eddigi tevékenysége során öt konferenciát szervezett, és létrehozott egy szakmai körökben is elismert tudományos igényű honlapot (www.kisegyhazkutato.hu). A weblapon az érdeklődők linkgyűjteményt, bibliográfiát találhatnak, és közel 40 kiségyházzal foglalkozó egyháztörténelmi, szociológiai, folklór, vallásföldrajzi, illetve teológiai könyv, tanulmányok internetes nyilvánossága biztosított. Tudományos szempontból legjelentősebb előrehaladás a szabadegyházi dokumentumok archiválása területén történt. Internetre kerültek az Üdvhadsereg (Segélykiáltás, 1924–1949), a pünkösdi mozgalom (Apostoli Hit, 1926–1936, illetve Élő Víz, 1990–2000), a Metodista Egyház (Békeharang, 1910–1944, illetve Szent Harc, 1922–1931) illetve a Hetednap Adventista Egyház (Arató, 1904–1908, Evangéliumi Munkás, 1908–1930, Advent-Hírnök, 1931–1939, Der Missionsarbeiter und Sabbatschullehler, 1886–1888 stb.) gyülekezeti lapjai. Ezen kívül egyházi jegyzőkönyvek, szolgálati dokumentumok, szervezeti szabályzatok, hitvallási iratok is megtalálhatók a weblapon. Az Egyesület munkatársai elkezdték a kiségyházak lelkészeiről, gyülekezeteiről is a szisztematikus adat-, és dokumentumgyűjtést, és megindult a különböző felekezetekhez tartozó egyházi vezetők, jelentősebb szerepet betöltő lelkészek, gyülekezeti tagok visszaemlékezéseinek összegyűjtése. Az Egyesület tagjai ezen felül jelentős publikációs tevékenységet is folytatnak a neoprotestáns egyházak történetével, szociológiájával és folklórájával kapcsolatban.

Megemlíthetjük az Apológiai Kutatóintézet tevékenységét is, amely hitvédelmi céllal ugyan, de foglalkozik a kiségyházakban található teológiai jelenségek-

⁸ Máté-Tóth A. – Juhász V., *Vallási közösségek az írott sajtóban (Kvantitatív és kvalitatív elemzések). Vallás a társadalomban – Religion in Society 2.*, Szeged 2007. – Máté-Tóth A. – Nagy G. D. (szerk.), *Vallásosság változatok. Vallási sokféleség Magyarországon*, Szeged 2008.

kel, illetve az általános protestáns nézeteket elvető újabb keresztény közösségek (például Jehova tanúi) történetét, hitrendszerét, szervezetét, gyakorlatát kritikai céllal ábrázolja.

A kisegyházakat vizsgáló magyarországi kutatócsoportok nemzetközi kapcsolatokkal is rendelkeznek. A Kisegyház-kutató Egyesület munkájában részt vevők elsősorban a saját felekezetük külföldi kutatócsoportjaival állnak kapcsolatban. A metodista egyháztörténészek az Egyesült Metodista Egyház (United Methodist Church) három európai püspökségének történeti munkájában vállalnak aktív szerepet, amelynek csúcsszervezete a hattagú Történeti Bizottság (Historical Committee). A magyar metodista egyháztörténészek jelentőségét mutatja, hogy Magyarország külön képvisellel rendelkezik Lakatos Judit történész személyében. Jelenleg a bizottság legfontosabb feladata a 2010-ben Budapesten sorra kerülő Európai Egyháztörténeti Konferencia megszervezése. Témája pedig az 1945 utáni európai metodista lelkiség elemzése. Az adventista kutatók a Kelet-Németországban (Friedensau) található európai adventista levéltárral ápolnak szorosabb kapcsolatot. A pünkösdielők közül Simonfalvi Lajos több nemzetközi teológiai társaság tagja. Témánk szempontjából kiemelhetjük a Society for Pentecostal Studies szervezetben végzett munkásságát.

Az újabb protestáns egyházakkal kapcsolatosan több átfogó könyv, illetve tanulmány született egyháztörténészek, illetve néprajzosok tollából. Közülük megemlíthetjük Fazekas Csaba doktori disszertációját, amely a neoprotestáns egyházak közjogi és vallásszabadsági helyzetét dolgozza fel a Horthy-korszakban.⁹ A magyarországi szabadegyházak, újabb vallási közösségek rendszerváltozás utáni életéről, helyzetéről pedig Balogh Margit¹⁰ és Török Péter¹¹ művéből kapunk fontos információkat. Ugyanakkor Fehér Ágnes röviden ismerteti a kilencvenes évek elején meglévő szabadegyházi közösségek legfontosabb jellemzőit *A szabadegyházak* című tanulmányában.¹²

Tovább bővült az egyes szabadegyházi közösségek magyarországi történetét feldolgozó művek száma. A Magyarországi Baptista Egyház 150 éves történetét a baptista egyháztörténészek Berecki Lajos szerkesztésében publikálták.¹³ A könyv nem csupán a magyarországi, hanem a határon túli magyar baptista mozgalom történetét is feldolgozza, illetve a témával releváns bibliográfiai anyagot is hozza.

⁹ Fazekas Cs., *Kisegyházak és szektakérdés a Horthy-korszakban*, Bp. 1996.

¹⁰ Balogh M., Vallásosság, egyházak és felekezetek, In: Kulcsár K. – Bayer J. (szerk.), *Társadalom, politika, jogrend*, Bp. 2003, 288–295.

¹¹ Török P., *Magyarországi vallási kalauz*, Bp. 2004.

¹² Fehér Á., *A szabadegyházak*, In: Gesztelyi T. (szerk.), *Egyházak és vallások a mai Magyarországon*, Bp. 1991, 121–141.

¹³ Berecki L., (szerk.), *Krisztusért járva követségben. Tanulmányok a magyar baptista misszió 150 éves történetéből*, Bp. 1996.

A metodista történészek sem maradtak tétlenek, mert Lakatos Judit szerkesztésében elkészült a metodista egyház története.¹⁴ A kötet szerzőinek írásai között az előbb említett Lakatos Judit, illetve Kháled A. László tanulmányait emelhetjük ki. Lakatos elsősorban a magyarországi metodizmus 1945 utáni, míg Kháled a dualizmus-kor történetével foglalkozik. Nem tudományos igénnyel, de a hazai pünkösdi mozgalom történetét is feldolgozták négy pünkösdi lelkész közreműködésével.¹⁵ Rajki Zoltán a magyarországi szabadegyházi közösségek kommunista időszakára vonatkozó tanulmányain kívül a doktori disszertációjában feldolgozta a Hetednap Adventista Egyház Magyar Uniójának 1945 és 1989 közötti történetét, illetve az adventizmus magyarországi „alapítóatyjának” (John Huenergardt) életrajzán keresztül bepillantást ad a felekezet dualizmuskori társadalmi helyzetébe és hitéleti aktivitásába.¹⁶ Megemlíthetjük még a Kamarás István habituskutatását összegző közleményét is, amely szabadegyházi közösségekkel is foglalkozik. A szerző vizsgálja az egyes neoprotesztáns közösségekhez tartozó értelmiségi fiatalok vallásosságának jellegét, a világhoz és az emberekhez való viszonyulásukat, értékrendjüket és a művészethez való viszonyukat, s ebből a szempontból összehasonlítja egymással a különböző neoprotesztáns közösségek fiataljait, valamint őket a más történelmi egyházakhoz, illetve világvallásokhoz tartozó kortársaikkal.¹⁷

Összefoglalva elmondhatjuk, hogy a nyolcvanas évek közepéig a kiségyházak kutatása a társadalmi, politikai, illetve a felekezetek történelmi, szociális helyzete miatt inkább egy-egy kutató nevéhez fűződik. A rendszerváltást követően nem csupán a kiségyházakkal foglalkozó kutatók száma emelkedett, hanem egyre több, a vizsgálatukkal (is) foglalkozó társadalmi és oktatási szervezetet találhatunk. Ennek eredményeként a publikációk számának növekedésén túl fokozatosan csökkent a fehér foltok aránya, és mind több tudományterület képviselője kapcsolódik be a kutatásukba.

¹⁴ Lakatos J., *Keskeny utak, Tanulmányok a Magyarországi Metodista Egyház történetéről*, Bp. 2005.

¹⁵ Tóth L. – Makovei J. – Kovács B. – Pataky A., *A pünkösdi mozgalom Magyarországon*, Bp. 1998.

¹⁶ Rajki Z., *H. N. Adventista Egyház története Magyarországon 1945 és 1989 között*, Bp. 2003. – Rajki Z., *Egy amerikai lelkész magyarországi missziója. John Friederick Huenergardt élete és korának adventizmusa*, Bp. 2004.

¹⁷ Kamarás I., Újprotestáns vallásosság, habitus, ízlés, *ATF Szemle*, 2008/2. 5–19.

VALLÁSTUDÓS ÉLETPÁLYÁK

IN MEMORIAM PUSKÁS ILDIKÓ

(1942. 10. 23. – 2009. 1. 4.)

(Egy indológus vallástörténész munkásságához)

SIMON RÓBERT

India voltaképpen a középkortól kezdve egyre nagyobb és sokrétűbb hatást gyakorolt Magyarországon.¹ Ebben természetesen a Nagy Sándor hadjáratától elterjedt – az antikvitás képzeletét is foglalkoztató – mesés elemek játszották sokáig a főszerepet (a „gümnoszofisták”, az „aranyásó hangyák”, a *szati*: az élve elégetett özvegyek, a jógik bámulatós mutatványai, s egyáltalán a bensővé tehető szellemi vonatkozások tarka kínálata, a buddhizmustól kezdve a „négy életkor” gyakorlataig). A közvetlen érintkezésem és az autopszián alapuló ismeretek természetesen igen lassan hódítottak tért maguknak – erre jószerivel csak a 19. századtól elinduló tudományos indológia kialakulása után kerülhetett sor (tudjuk, Európa nyugati térfelén is ez a folyamat William Jones /1746–1794/ indiai tevékenysége, s a Bengáli Ázsiai Társaság megalakulása után /Calcutta 1784/ kezdődött el). Nálunk az indológia művelésének szervezeti keretei viszonylag későn kezdődtek, s a képzés általában az indoeurópai összehasonlító nyelvészet szolgálatában állt, s csak nagy ritkán próbált valami kitekintést adni az irodalom, a történelem, a régészet, a vallástörténet és a művészettörténet gazdag alakulására.² Az érdeklődés pedig,

¹ Az Indiához kapcsolódó érdeklődés alakuláshoz a középkortól az 1980-as évekig ld. Puskás I. alapos tanulmányát magyarul és angolul in: *India bibliográfia/India Bibliography* Bibliotheca Orientalis Hungarica, vol. XXXV. (Budapest, Akadémiai Kiadó, 1991), 15-29 (magyar), 30-45 (angol). A korai időkben természetesen a gazdag indiai meseirodalom motívumai hatottak (*Poncianus története, Barlaam és Josaphat, Pancsatantra*, stb.). A tudományos igényű indológia kezdetei után aztán a 18.-19. sz. fordulójától indultak el Magyarországon is a (sokáig közvetítő nyelvekből készített) fordítások és az első igényesebb tájékoztatások. A század végére több színvonalas irodalomtörténeti feldolgozás is rendelkezésre állt az érdeklődőnek Erdélyi János, Szász Károly, Csengery Antal vagy Fiók Károly tollából, majd a 20. század elejétől több jelentős teljesítmény született Büchler Pál, Lénárd Sándor, és különösen Schmidt József, továbbá Baktay Ervin munkássága révén.

² A Pázmány Péter Tudományegyetemen létrehozott indo-európai tanszék vezetője Mayr Aurél, akinek *Indisches Erbrecht* c. munkája még Bécsben jelent meg 1873-ban. Utóda Schmidt József volt, aki kora egyik legképzettebb indo-európai nyelvésze volt, ám fontos tanulmányait leginkább magyarul tette közzé. A Tanácsköztársaságban való (nem politikai) szerepe miatt korán nyugdíjazták. Ezután írta – máig kiadott és használt – népszerűsítő munkáit (egyebek

érthető módon, leginkább erre irányult, s ezt a múlt század hatvanas-hetvenes éveiben olyannyira gazdag és jelentős könyvkiadás addig nem tapasztalt színvonalon próbálta kielégíteni. Elmondható, hogy a különböző keleti irodalmak között a kínai mellett vagy talán előtt az indiai irodalom kiadása kínálta a leggazdagabb és legváltozatosabb anyagot: az epikus anyag mellett (*Mahábhárata* és *Rámáyana*) a világ meseirodalmának talán legszínesebb meseanyaga (tudvalevően Th. Benfey 1859-ben megjelent *Pantschatantra* könyvében még Indiából származtatta az európai meseirodalom motívumainak a nagy részét), néhány kiváló versfordítás és a tamil irodalom – külön kötetben történt – gazdag bemutatása. Ám ekkor jelent meg Baktay Ervin – a nemzetközi mezőnyben is kiemelkedő – *India művészete a történelem és a művelődés keretében* című – egy élet munkásságát összefoglaló – műve (1958) is. Az irodalom, az útleírás, a meseirodalom és a – főleg a modern korra vonatkozó, nem mindig mélyreható – történeti-publicisztikai áttekintések mellett az – India megismeréséhez nélkülözhetetlen – elmélyült vallástörténeti kutatások hiányoztak mind érezhetőbben. Puskás Ildikó munkássága alapvetően ezt a szükségletet próbálta megbízhatóan kielégíteni az indiai terep alapos ismerete, az eredeti források mélyreható elemzése és a kiterjedt szakirodalom úgyszólván teljesnek mondható fölhasználása alapján. Életét az odaadó egyetemi oktatás és az egyre mélyülő India-szeretete között osztotta meg. (Az általa nagyra becsült 19. századi kutatás iránti vonzalma abban is kifejezésre jutott, hogy mindig kész volt hangsúlyozni India különleges kulturális szerepét a világ kultúrájában, s talán ez is szerepet játszott abban, hogy az indiai kollégák nemcsak tisztelték őt nagy tudásáért és olvasottságáért, de szerették is, és mint egyenrangú kollégára tekintettek rá). Munkássága bevezetése gyanánt érdemes életútja néhány mozzanatról megemlékezni.

Anyai ágon régi erdélyi protestáns famíliából származott, amelynek hírért lelkészek és tanárok öregbítették. Ő különösen nagy szeretettel emlékezett vissza nagyapjára, aki Érmihályfalván és Gálospetriben volt református lelkész – tőle tanulta a magyar nyelv finomságait és a latin becsületét. Apja (aki Debrecenben tanult történelmet és teológiát) a háború utolsó éveiben a Partium főlevéltárosa volt. Ő maga Nagyváradon született 1942. október 23-án, s a család egy kedvező pillanatban 1956 nyarán települhetett át Magyarországra. India iránti érdeklődése még a középiskolában kezdődött el (az ő esetében nem egy kiváló tanár, hanem olvasmányai, elsősorban Baktay Ervin könyvei voltak meghatározóak), s ez lett a továbbiakban, az egyetemi évektől nemcsak tanulmányai és kutatásai tárgya, hanem (a több mint három évi indiai tartózkodás, s a megszámlálhatatlan indiai

között: *Buddha élete, tana, egyháza*, Budapest, 1920; *Az óind epika*, Budapest, 1921; *Az ind filozófia*, Budapest, 1923; *A szanszkrit irodalom története*, Budapest, 1923). Életútjához és munkásságához ld. Máty Z., „Schmidt József (Halálának 30. évfordulójára)”: *Antik Tanulmányok* 10 (1963), 131-153. A tanszéket utána megszüntették és csak 1952-ben nyitották meg újra.

kolléga, barát, s a részükről tapasztalt szeretet és szakmai elismerés miatt) az a meghatározhatatlan fluidum, amely áthatja azon kutatók munkásságát, akiknél az élet és a tudomány nem válik külön. E kettősség szoros egysége talán leginkább abban a szeretetteljes hozzáértésben fejeződött ki, ahogy a Magyar–Indiai Baráti Társasághoz viszonyult. Közel két évtizeden keresztül ő volt e társaság főtítkára, majd elnöke, s végtelen szeretettel, rengeteg energiával és hozzáértéssel pásztorolta a havonta összeülő társaság programjait (itt derült ki, hogy Indiát milyen sokan és sokrétűen szeretik, s milyen gazdag és színes előadásokat szervezhet az, aki úgy ismerte Indiát, mint ő, s akinek a felkérését mindenki megtiszteltetésnek tekintette). Az ELTE-n az indológia, az ógörög és az orosz szakokat végezte el 1961–66 között, s ő lehetett az első magyar ösztöndíjas, aki 1967-ben egy egész esztendőt Indiában tanulhatott (főleg a Delhi Egyetemen). A nagy – Indiában élt – magyar származású művészettörténész, Charles Fábry irányításával bejárta Indiát és mélyreható régészeti, művészettörténeti és etnográfiai tanulmányokat folytatott a kontinensnyi országban. 1968-tól tanított különböző egyetemeken: 1968–1973 között a JATE-n, 1987–1995 között a KLTE-n, közben, egészen 2007-ig, nyugdíjba vonulásáig az ELTE-n (1989–90-ben a Missouri Állami Egyetem vendégprofesszora is volt). Debrecenben nyolc évig, Pesten 12 évig volt az ókortörténeti tanszék vezetője. Tanításának és kutatásainak a területe az egyetemes ókortörténeten belül India története és vallástörténete volt. Kitűnő előadó volt (a külföldi konferenciákon mindig szabadon adott elő, lenyűgözően beszélt angolul), s diákjai gyakran évek múlva is fölkeresték tanácsokért. Tudományos fokozatait olyan témákból írt munkákból szerezte, amelyek az indológia legfontosabb és legvitatottabb területei közé tartoznak: 1978-ban védte meg a *Prae-árya India* régészetéről és vallástörténetéről írt disszertációját, amelyben különösen az utóbbi területről máig fontos és érvényes gondolatokat fogalmazott meg; 2002-ben védte meg (ez volt nagydoktori disszertációja) angol nyelven írt terjedelmes munkáját, amely az ókori India és a Mediterráneum kölcsönös kereskedelmi és kulturális kapcsolatait elemezte az igen szerteágazó forrásanyag tükrében (ennek érdekében mélyreható tanulmányokat folytatott az egyiptomi és a zsidó történelem vonatkozó kérdései terén). Mivel rendkívül igényes és szigorú volt önmagához, ezeket az úttörő munkákat az utolsó időkig nem engedte kiadni. Igen fontosnak tartotta a vallástörténet oktatását abban az időben is, amikor az még nem volt divat Magyarországon. A felejthetetlen Hahn István kollégájaként és utódjaként az egyetemen a curriculum részévé tette a görög-római, az indiai, a kínai és az iráni vallások (gyakran az iszlám) oktatását, s Hahn István mellett gyakorlatilag ő szerkesztette a nyolcvanas évek közepén megjelent *Prometheus*-sorozat 17 kötetét, amely azóta is nélkülözhetetlen és megkerülhetetlen forrásanyag a történelem és a vallástörténet oktatásában. Tudományos munkásságán belül is talán a vallástörténet játszotta a főszerepet. Ezt mélyreható nyelvészeti, régészeti, történeti és

művészettörténeti stúdiumokkal alapozta meg. Az ELTE indológia szakának elvégzése után (itt Harmatta János, Mády Zoltán és Töttössy Csaba óráit látogatta) a delhi egyetemen folytatott igen alapos szanszkrit stúdiumokat. Az indológiában a 20. sz. talán legnagyobb indológusa, A. L. Basham fogadta el őt tanítványának; India művészettörténetébe pedig Charles Fábry vezette őt be. A Magyarországon rendkívül hiányzó történeti bevezetések terén is ő tette az első lépéseket. Lefordította India korai történetéhez G. M. Bongard-Levin – E. A. Grantovszkij *Szkhíhiától Indiáig. Az ősrja történelem talányai* c. fontos munkáját (Gondolat, 1981) és K. A. Antonova – G. M. Bongard-Levin – G. G. Kotovszkij: *India története* c. fontos és megbízható történeti munkájában (Budapest, Kossuth Könyvkiadó–Gondolat, 1973) ő fordította az ókori és a középkori részt, s ő írta a máig lexikonként használható szó- és névmagyarozatokat (ez önmagában 120 oldal). Igazi területe azonban a vallástörténet volt és maradt. Első jelentős felfedezéseit az indus civilizáció eladdig kevéssé kutatott területén fogalmazta meg (a korábbi beszámolók az indiai *Archeological Survey* által irányított – az 1920-as évektől megindult – régészeti ásátásokról adtak számot³). Az első alapos – minden lényeges területet fellelő – beszámoló kandidátusi disszertációjában található (1978:211-244, 89-97 – ezt, az aktualitását ma is őrző anyagot adjuk első ízben közre). Tudvalévően az indus civilizáció írását, a számos kísérlet ellenére,⁴ máig nem sikerült megfejteni, ezért az egyetlen autentikus forrásanyagot a régészeti leletek adják (alapvetően a kispasztikai – bronz és kő – alkotások és a ma már több tízezerre tehető – Sir M. Wheeler szavaival „miniatűr realizmussal” készült – pecsételők). Szintézis kísérletében a források és az addigi szakirodalom teljes ismeretében elemzi mint az indiai vallástörténet első fázisát és fejezetét (eladdig a védikus vallás szerepelt így a kézikönyvekben) az indus civilizáció kikövetkeztethető vallási jelenségeit, 7 témára bontva (anyaistennők; fakultusz; kígyókultusz; vízkultusz; állatkultusz; naptár; a főisten-pár). Már ezekben a gazdag elemzésekben föllelhetők azok a nővumok, amelyeket két megjelent összefoglaló munkájában (1984, 2000) aztán szisztematikusan kifejtett. Itt ezek közül csak néhányat emelünk ki. Talán legjelentősebb gondolata a *népi vallásosság* és a *theologizált vallás* kettőssége, amely (szemben a kereszténység és az iszlám alakulásával) egyáltalán nem zárja ki egymást, hanem az évezredek alakulás-módosulás során sokféle kölcsönhatásban állnak egymással (az utóbbi sokszor az előbbiből meríti a megújuláshoz inspirációt). A népi vallásosság legfőbb jellegzetessége az anyaistennő hallatlanul gazdag sokfélesége és változatos kultusza (oltárait, kultushelyeire Dél-Indiában járva nem lehet nem fölfigyelni és tanulmányozni, ahogyan azt én is tapasztalhattam).

³ Ezek rövid összefoglalását, részletes bibliográfiai adatokkal l. Puskás I., *Lélek a körforgásban. A hinduizmus születése* (Budapest, Balassi Kiadó, 2000), 49–57.

⁴ A legfontosabbak adatait l. Puskás 2000:63.

A vallási-világi hatalmat monopolizáló papság theologizáló vallásossága pedig hatékonyan alakította ki a teremtőisten (és a hozzá kötődő istennő) koncepcióját (eredetileg a bivalyisten és felesége, az Asvatthás Főistennő, akik aztán valószínűleg Brahmában és Szaraszvatiban folytatódtak). Az alapvető gondolatok között legalább ilyen fontos volt (ezt aztán két szintézisében kamatoztatta gazdagon) az indus civilizáció vallásának mint szubsztrátumnak a szerepe az i. e. első évezred első felében kialakuló vallási szintézisben, amely tehát nem a védikus vallás folytatása, hanem a kettő sajátos együttese. Az alapvető gondolatok és hipotézisek mellett legalább ilyen fontosak a konkrét elemzések: a víz- és fakultusz változatos megnyilvánulásairól, az istenkirály változó gyakorlatával összefonódott kalendáriumról, az anyaistennő elágazásairól, a *Szaptamatrikáról*, a híres Proto-Siva alakról, a jóga korai megjelenéséről, a Főisten párról, illetve párokról, s a mögöttük álló erők és csoportok hatalmi harcairól. Noha a disszertáció teljes anyagát nem közölte sohasem, néhány – főleg külföldön megjelent – cikkben⁹ és különösen két szintézisében (1984:41-56, 2000:64-77) fölhasználta és továbbgondolta korábbi eredményeit. Noha külön monográfiában tervezte földolgozni az indus civilizáció és a védikus vallás összeolvadásának történeti alakulását, két szintéziséből rekonstruálható a tervezett mű koncepciója. Végül is 2000-ben megjelent munkája tekinthető vallástörténeti kutatásai utolsó összefoglalásának. Ez a hallatlan gazdag anyagot olvasmányosan előadó mű már csak a benne található impozáns forrásanyag és szakirodalom miatt (a valóban feldolgozott anyag gondos bibliográfiája 32 oldal, egy kisebb könyvtárat tesz ki) is tiszteletet parancsol. Ez az utolsó szintézis egy kézikönyv és egy tudományos monográfia erényeit egyesíti; eredeti gondolatait és finom elemzéseit valószínűleg csak néhány szakember méltányolhatja, hiszen – manapság már nem létező – történelmi, régészeti, vallástörténeti és kultúrtörténeti előismeretek kellenek e ma egyedülálló munka befogadásához. Elmondható persze, hogy az életmű sok szempontból torzó maradt. Nem teljesítette ki sem az indus civilizáció tervezett kiérlelt – az újabb, és lassan alig áttekinthető régészeti anyagon alapuló – feldolgozását, sem a hinduizmus kialakulásának általa elképzelt folyamata mélyreható elemzését. Különösen fontos lett volna a tervezett Krisna-monográfia megírása, hiszen a mai hinduizmus sajátos elágazásaihoz is számottevő adalék lett volna a magyarországi fejlemények ismeretében. Tervezte a Nerva idején meghalt, s Taxilában a brahminok tanítását hallgató neopythagoreus Tüanai Apollóniosz – Philosztratosz által megírt – csodás elemekkel átszőtt életének a gazdagon kommentált lefordítását, s ezen keresztül annak a gazdag érintkezésnek a jellemzését, ami különösen a hellenisztikus kor óta India és a Mediterráneum között kialakult. Az alig harminc esztendő kitévő életművet számba véve, nehéz ítéletet mondani arról, hogy egy életmű lehet-e

⁹ L. ezek pontos adatait: *India bibliográfia* 8. nos 267, 272, 277, 278.

egyáltalán befejezett. A legtöbb életmű az életút esetlegességei s a kutatás hallatlan fölgyorsulása és elágazásai miatt szükségképpen töredékes maradhat, és még a szaporább teljesítmények mérlegelése során is az esetlegesség érzése alakulhat ki a túlélőben. Látjuk, hogy az utóbbiak esetében is hiába keressük azt a „túlsúlyos mozzanatot”, amely a különböző részeket és elemeket összefogná és szervesítené. A korszakot meghatározó tudományos paradigmák kora, úgy tetszik, végérvényesen elmúlt: mint mindenre, úgy a tudományos életre is az esetlegesség, a töredékesség és a gyors elévülés nyomja rá a bélyegét. Az egymás sarkára hágó, egymást eljelentéktelenítő konferenciák, az emberközpontúságát elvesztett, lezüllött oktatás, amelyben a tanár reménytelenül elvesztette korábbi helyét, hiszen a hosszú, kitartó munkával megszerezhető tudás elvesztette minden becsületét, az emléktelen, néhány száz szavas szókinszét is elborzasztóan használó, minél gyorsabban érvényesülni akaró diákok kegyeinek a hajhászása, s a tudományos előmenetel nem valódi teljesítményeket megkívánó jellege mind-mind az évtizedek megtervezhető munkájára építő életművek ellen hat. Puskás Ildikó alapvetően tanár volt, a 19. századi nagy, iskolateremtő egyéniségek utóda, aki még a tanítvány-nevelő elődök példája nyomán értelmét látta a tanításnak: elő tudta hívni a diákok egy részéből a tárgy iránti lelkesedést, az órák rendszeres látogatását, s a szemináriumok szeretetét. Miután tapasztalta, hogy a diákok nem olvasnak, összeállította az ókorra vonatkozó történelmi regények gyűjteményét, s a szemináriumi dolgozathoz a forrás és a szakirodalom mellett egy komolyabb történelmi regényt is el kellett olvasni – remélve, hogy a jó tapasztalat után az olvasás szokássá fajulhat. A diákjait valóban úgy kellett visszafogni néha, a kötelező 10-15 oldal helyett olykor 30-40 oldalas dolgozatokat írtak. Kitűnő szemináriumi témákat kínált mindig, amelyek az ókori társadalmak mindennapjait és kultúrtörténetét tudták közel hozni a diákokhoz (számos szakdolgozat is nőtt ki a szemináriumi témákból). Első hallására különösnek tetszhet, de életművéről szólva nem lehet nem beszélni különleges, mélyen személyes és kivételes viszonyáról a könyvekhez, és arról az egyedülálló történeti, vallástörténeti és főképpen indológiai könyvtárról, amelyet élete során összegyűjtött, s amely az idők során élete része lett. Kelet-Közép-Európában, tudjuk, egy ritkább tudomány művelése úgyszólván állandó kudarcokkal teli, heroikus életfeladat, hiszen a hazai könyvtáraknak a néha évtizedeket kihagyó beszerzés miatt szegényes anyagában a keresett könyvek, folyóiratok túlnyomó része nem hozzáférhető, ezért hamar kialakul az orientalisztikai témákkal foglalkozó kezdő kutatóban is az a hajlandóság, hogy maga próbálja összegyűjteni a nélkülözhetetlen könyveket. A londoni SOAS lenyűgöző könyvtárában búvárolva mondogatta néha az ember, hogy egy ott élő angol kutató két-három évben könnyűszerrel kihozhat egy közepes munkát, amit mindenkinek illik számon tartani, ugyanezt az anyagot feldolgozni itthon nekünk kétszer-háromszor annyi idő kell. Emlékszem, amikor mint amerikai vendégprofesszorok a jól felszerelt,

egészen éjfélig működő könyvtárban már a századik könyvet xeroxoztuk, akkor a diákok is és az ottani tanárok is csodálkozva figyelték ténykedésünket, hiszen nekik csak az a néhány oldal kellett mindig, amit az oktatáshoz éppen felhasználtak. Puskás Ildikónak élete része volt a –rengeteg örömet, színes és váratlan eseményeket ajándékozó – „tökéletes könyvtár” összegyűjtése. Szinte családias viszonyt alakított ki India legnagyobb könyvkiadóival, a Motilal Banarsidassal és a Munshiram Manoharlallal (Indiában járva ünnepi esemény volt velük ebédelni és az indiai könyvkiadásról beszélgetni), akik nemcsak a saját könyveiket, hanem más kiadók könyveit is készséggel beszerezték Puskás Ildikónak. Utolsó éveiben állandóan foglalkoztatta az a gond, hogy milyen nagyobb könyvtár lehetne méltó hely halála után a könyvei számára. Tudvalévően a legnagyobb budapesti könyvtárak erre nem alkalmasak, hiszen bármilyen értékes is egy ilyen magán könyvtár, azt nem tartják egyben, s a duplumoktól megszabadulnak, a többit pedig szétdobálják. Az életműnek, bármilyen rövid is annak utóélete, talán az is része, hogy aki ritka indológiai témával foglalkozik a következő években, az fölkereshesse az ő egybe tartott könyvtárát és megtalálja (ellentétben a mi hajdani tapasztalatainkkal) azt, amit keres. Kutatásainak eredményét nyugdíjazása után tervezte megírni. Ezt azonban a kíméletlen betegség és a korai halál megakadályozta. Egy igazi tanár emlékezete a diákjaiban él tovább, abban, hogy értékesebb emberek lettek általa, és kicsit másképpen alakítják az életüket uniformizált, emberi központját elvesztett világunkban. Ez egy nemzedéknyi emlékezetet jelent. A művek ma sokkal kevesebb ideig élnek az emlékezetben. Egy ember gazdagságát emberi kapcsolatainak sokrétűsége és mélysége adja. Puskás Ildikónak még voltak tanítványai (ma már csak hallgatói vannak a tanárnak – feltéve, ha még el-eljönnek egy órára, hiszen már az előadásokat sem kell látogatni), akik évtizedek múlva is rendszeresen felkeresték őt, mutatva, hogy szeretetteljes törődés sugárzott belőle. A tanítványok ragaszkodásánál többet aligha kaphat ma valaki. Puskás Ildikó élete valóban nem teljesedett ki (ehhez a harmadik és a negyedik *ásrama*, a *vánaprasztha* és a méltósággal teli *szannyjászín* életkor gazdag betakarítása nem adatott meg neki), mégis talán koherens és szerves életművet hagyhatott hátra: az élet, a tanítás és a – töredékességében is – jelentős tudományos tevékenység szoros egységét, ami manapság mind elérhetetlenebb példakép lehet a külsőleg vezérelt, esetlegesen élő, tanító és kutató utódok számára.

AZ INDUS CIVILIZÁCIÓ VALLÁSA

PUSKÁS ILDIKÓ

A civilizáció vallásának rekonstruálására az első lépéseket Marshall és munkatársai tették.¹ A tárgyi leletek alapján kiemelkedő szerepet tulajdonítottak a Termékenységi Anyaistennőnek, mivel nagyszámú terrakotta szobrocska előkerülése valószínűsítette a Magna Mater Indus-völgyi kultuszát, s a leletek nem hiányoztak a baluchi területekről sem: külön típust jelenítve meg a déli (Kulli, Mehi) és északi (Zhob-völgy) vidékeken. Már Marshall észrevette,² hogy a Magna Mater kultuszának továbbélése több formában követhető nyomon:

a, India – különösen Nyugat- és Dél-India – falvainak *grámadevatái* a Nagy Anya közvetlen „leszármazottai”: a falu jóléte, a közösség gyarapodása, a betegségek elhárítása mind a falu szentélyében rituális tisztelettel övezett istennőtől, az Anyától (Mátá, Ambá, Ambámái, Mahámái, Amma, Mányammai-Sitála, a himlő-istennő stb.) függ.

b, A történeti korban a par excellence Nagy Anya Durgá, aki Siva női princípiumának egy – kétségtelenül a legjelentősebb – manifesztációja, a közhasználat számára Siva feleségének egyik aspektusa. Szinkretisztikus jellege³ ellenére éppen a Durgában manifesztálódó teremtő és pusztító ereje absztrahálódik a

c, *saktizmus* kultuszában: a nőnemű teremtőenergia (a *sakti*) perszonalifikálódik viszont Prákriti formájában; – a *saktizmus* sajátos módon Kelet-Indiában jutott megkülönböztetett szerephez (ott, ahol Durgá kultusza is erőteljes), és alapja lett a tantrizmusnak (amely valójában a buddhizmus és *saktizmus* szinkretizmusából, egyéb lokális kultuszok beolvasztásával alakult ki).

A termékenységi Anyaistennő kultusza elválaszthatatlannak tetszik egy masculin isten kultuszától, amelyet ábrázolásai alapján *Proto-Siva*, ill. *Siva-Pasupatiként* azo-

¹ Sir J. Marshall (ed.), *Mohenjo-Daro and the Indus Civilization. Being an official account of Archaeological Excavations at Mohenjo-daro carried out by the Government of India between the years 1922 and 1927*. I-III, London, 1931, I:48-78.

² Id. mű, I:51, 57sqq

³ S. Bhattacharji, *The Indian Theogony. A Comparative Study of Indian Mythology from the Vedas to the Puránas* (Cambridge, CUP, 1970), Chapter 8: Rudra-Siva's Consort: The Mother Goddess (pp. 158–177).

nosított Marshall.⁴ A yoga-pózban, „őzes-trónuson” ülő, háromarcú, ithyphallikus figura szarv-éket visel, társaságában elefánt, tigris (jobbról), orrszarvú és bivaly (balról) található. Ezeket az állatokat Knorozov phratría-totemeknek és égtáj állatoknak fogta fel. Lehetséges, hogy a három-arcúnak ábrázolt figura valójában négy-arcú, és az isten mindenhatósága jeleként a négy égtáj felé tekint négy arcával. Ez felveti azt a kérdést, hogy egy valóban mindenhatónak tekintett fő-isten ábrázolásáról van-e szó, ahogy az égtáj-állatok sugallják, vagy háromarcúságának megfelelően a klasszikus trimurti előképének tekintendő-e. Nem teljesen kizárt, hogy ehhez az istenhez kapcsolódik a linga-kultusz, amint a sakti-kultusz idolja a yoni volt, s mindkettőtől független lehetett a bétylikus kövek kultusza: ezek eleven valóságának bizonyítékai az Indus-völgyben és Baluchistanban nagy számban előkerült kő-szimbólumok.⁵

Régészeti bizonyítékok alapján rekonstruálta – elsőként szintén Marshall, loc. cit. – a *fa-kultuszt*. A *dendrolátria* eredete minden bizonnyal a megelőző korok animisztikus hiedelemvilágába nyúlik vissza, és egyike azon primitív kultuszoknak, amelyek a teologizált vallás mellett, részben abba beolvadva, napjainkig fennmaradtak. A fa-kultusz bizonyítékai a védőkorláttal körülvett fák ábrázolásai,⁶ ilyen helyek régészeti valószínűsítése (pl. Mohenjo-daro HR A1 épülete előtt) a kerámián kívül a pecsételők igen nagyszámú fa- – főleg *asvattha* (*Ficus Religiosa*) – ábrázolása, ezen ábrázolások értelmezése és a kultusz továbbélő elemei. Az *asvattha*-fa kivételezett szerepének bizonyítéka az a más szempontból is figyelemre méltó pecsételő, amelyen az *asvattha* U alakú ágai között szarvval ékesített, hosszú hajú, meztelen isten(nő) áll és fogadja az előtte fél térdre ereszkedő adoránst, aki mögött egy sajátos állat – részben bika, részben csavartszarvú kecske, emberi arccal – áll, a pecsételő alsó mezőjében hét hosszú hajú, szoknyás, fején toll- vagy faágdíszes figura sorakozik. A pecsételő interpretálása sok érdekes problémát vet fel. Marshall, abból kiindulva, hogy a fa ívében álló figuránál nincs nemi indikáció, s hogy a fa-szellemek a későbbi ind hagyományban többnyire nőneműek (vö. a *yaksini*-ábrázolásokkal a korai sztupákon, ahol persze a *yaksák* is szerepelnek⁷), inkább istennőnek gondolja, az összetett állatot pedig (mezopotámiai analógiák nyomán) az isten és az áldozatot bemutató között közbenjáró (lokális) istennek tekinti, a fejdísz viselő nőalakokat az istennő szolgálóinak.

⁴ Id. mű, I:52sq, Pl. XII.17.

⁵ Ugyanazon, már antropomorfizálódott istenség kultusza akadálytalanul magába foglalhatja a megelőző primitívebb fokú phallikus kultuszt: a hinduizmus gyakorlatában ugyanez figyelhető meg: különösen a dél-indiai Siva-templomok szentélyeiben helyettesítheti a *linga*-szimbólum az istenséget, az ortodox *saivák* számára a miniatűr falloszok szolgálnak apotropaikus amulett gyanánt.

⁶ Rendszerezte és összegyűjtötte ezeket Knorozov, *Proto-Indica* (1972), II:183-5.

⁷ Baktay E. *India művészete*, Budapest, 1958, Képzőművészeti Alap Kiadóvállalata, 59–103.

Wheeler⁸ rituális táncot sejt a 7 szolgáltató vagy fogadalomtevő jelenetében, Allchinék utalnak a 7 nőalak esetleg Hét-anyaként való azonosítására; ismeretes a Szapta-Szindhava – a Hét folyó – istennőiként való magyarázatuk is.⁹ A finn munkacsoport¹⁰ az általuk megfejtett írásjelek (e pecsételőjelek egy részének) alapján és a jelenet egészének értelmezéséből feltételezi, hogy az *asvattha* fában álló figura a Jupiter bolygó istenével, Brhaszpati-Brahmával azonos, akinek a védikus Prajapati („Teremtés Ura”) szintén megfelelője.¹¹ Az azonosítások alapja: az *asvattha* dravida elnevezésének, a király szónak és a Jupiter bolygó nevének (feltételezett) homofóniája. Problematikusnak látszik azonban ez az azonosítás: a DED 168 *Ta.aracu* stb. szava nem látszik az egyetemes dravida szónak a *pippala*-fa jelölésére, ellentétben a DED 123, Gurov¹² által a/t/t-/V/y-, at/t-/V/- formában rekonstruált szavával. Az *aracan* (DED167) ’king, sovereign.’ esetében pedig elkerülte a figyelmét, hogy ez a szó a szanszkrit *Rajan* dravida átvétele! (Utal rá maga a DED 167 címszó is!) Vitathatatlan a Jupiter bolygó és Brhaszpati, Brahmá kapcsolata, de aligha ebben az összefüggésben érdekes. A SB és csillagászati szakkönyvek a Nagy Medve hét csillagával azonosítják a hét *risit*,¹³ (akinek Jupiter az apja?) – nem világos azonban, milyen forrás alapján tekintik a *szaptarisit* Brahmá-Szarasvati gyermekeinek, hiszen a 7-es szám ősi misztikus szám, sok fogalom kapcsolódik hozzá. – Ez a magyarázat azonban nem tekinthető meggyőzőnek.

Bonyolultabb és konkrétabb értelmezésű a szovjet interpretálás. A nem közölt olvasat szerint a pecsételő a kecske-isten templomához tartozott, rajta a kecske-istent a főisten fiának nevezik. Az *asvattha*-ívben a Nagy Istennő áll, a 7 figura

⁸ Sir M. Wheeler, *The Indus Civilization. Supplementary Volume to the Cambridge History of India*, Cambridge, CUP, 1953, 105.

⁹ B. Allchin – R. Allchin, *The Birth of Indian Civilization. India and Pakistan before 500 B.C.* (Penguin Books, 1968), 312sq; Volcsok in: *Proto-Indica* (1972), 273sq.

¹⁰ A. Parpola – S. Koskenniemi – S. Parpola – P. Aalto, *Decipherment of the proto-Dravidian Inscriptions of the Indus Civilization. A first Announcement* (The Scandinavian Institute of Asian Studies, Spec. Publ. No. 1.), Copenhagen, 1969, III:17-20,

¹¹ Bhattharji, id. mű 16. fejezete részletesen elemzi a kérdést, anélkül, hogy az asztrális szimbolikával összekapcsolná.

¹² *Proto-Indica* (1972), I:134sq.

¹³ Föltehető, hogy a *Rigveda* csak alig néhány – kétségtől kivevő kései – himnuszában (egyértelműen csak a IV.42.8; X.109.4; X.130.7) említi a két *risit*, s először a *Satapatha Bráhmāna* (14.5.2.6.) és a *Brihadárányaka Upanisad* (2.2.6.) említi őket név szerint, s az előbbi (2.1.2.4.) azonosítja őket első ízben a Nagy Medve csillagképpel. A.A. Macdonell szerint (*Vedic Mythology. Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde* III. Band, 1. Heft. A., Strassburg, 1897:144) az azonosítás alapja a *risi* („látnok”) és a *rikša* („csillag” és „medve”) hasonlósága volt; valószínűbb, hogy a Nagy-Medve őszi indoeurópai képze. Az *árya-nem-árya* amalgamáció során olvadt össze a 7 bölcs eredetileg Indus-völgyi, asztrális képzetével. A medve nem ismeretes (így az ábrázolás sem) az Indus-völgyében, annál inkább ismerhették a nomadizáló áryák.

gyermeket váró istennőket ábrázol,¹⁴ s az egész jelenet „a gyermek elbocsátását” mutatná be. A lényeket illetően Volcsok egyetért Knorozov fenti interpretálásával, de a pecsételő tartalmának mélyebb összefüggéseit tárja fel a 7-istennő, 7-anya kultuszának történeti elemzésével.¹⁵ Ezek az istennők, együttesen, gyakran szerepelnek a dravida falusi templomok szentélyeiben, de továbbélnék a heterodox mitológiában és annak képzőművészeti lecsapódásában is. Ezek révén ismeretes, hogy a 7 istennő mindegyike valamely fával van szoros kapcsolatban; rendszerint az alatt ülve ábrázolják, pl: Brahmáni – *palása*-fa (*Butea Frondosa*), Vaisnavi – *rája-vriksa* (valószínű *Buchanania Latifolia*), Indrání – *kalpaka* (botanikailag azonosítatlan, Indra mennyországának egyik kívánságfája), Cámunda – datolyapálma (*Phoenix Dactylifera*), Kaumári – *udumbara* (*Ficus Glomerata*), Szaraszvati – *asvattha* (*Ficus Religiosa*). A brahmanizmus korában a 7 folyóistennőt összekapcsolta a hagyomány a 7 anyával s a velük asszociált fakultusszal, ez kifejezésre jut az ind ünnepek rendjében is, ahol gyakran egybeesik az istennők és folyók ünneplése, és ez összefügg a két termés-betakarítással. A jelenet komponensei egyenként és valószínűleg összességükben a termékenység-kultusszal való kapcsolatról árulkodnak. Ebbe beilleszthető a Kecske-isten jelenléte is, aki a feliratok alapján a 12 hónapból, 6 évszaktól álló év védőistene, a Bak csillagkép (?) perszifikációja, az adott felirat szerint a főisten fia. E tulajdonságai alapján a figura a hindu mitológia Skandájával azonosítható,¹⁶ aki Siva/Agni fia, és később kultusza kapcsolódik a 7-anya kultuszához is.

A pecsételő többi változata az istennőt ábrázolja *asvattha*-ívben (H. 304, 307, Marshall, MD, pl. XII/13, 14, 19, 22) vagy 7-istennő az előbbivel rokon összefüggésben (vö. *Proto-Indica*: 1972/II. tábl. 7.).

Egyetlen pecsételő jó példa lehet arra, hányféle mitológiai képzet kapcsolódott egybe már az Indus-völgyi korban, s hogy a hasonló jelenetek tartalmi elemzése tárhat fel legtöbbet a civilizáció vallásából.

A dendrolátriával kapcsolatban megfontolásra vár néhány dolog:

– A fák szentségét a bennük lakó „lelkes” lények határozták meg. Ez az animizmusra visszanyúló hit később a lényeket elválasztotta a fától, olykor antropomorfizálta. E lények azonban nem istenek, csak szellemek, megkülönböztetett tiszteletben álló, emberfeletti lények (vö. nimfák, drüaszok) – az ind mitológia

¹⁴ Az interpretálás egyik kérdőjele a 7 istennő leírása: az egyenetlen szoknyahossz nem lehet érv a terhesség mellett. Érdemes fölfigyelni arra, hogy a nőábrázolások többségén később sincs egész testet eltakaró ruha; a bodh-gayái sztúpa-kerítés pillérein található férfi és női figura mindegyike hasonlítható a ferde-aljú szoknyás figurákhoz (l. Baktay, id. mű p. 85); a bhárhuti sztúpa kerítésén pedig föltehetően ugyanóké láthatók, továbbá a Szánchi-i Nagy Sztúpa egyik pilléréen (Baktay 92).

¹⁵ Volcsok in: *Proto-Indica* (1972), II:271-8.

¹⁶ Idem, II:305-312.

yaksái, yaksiniai, vriksakai, s az Atharvaveda korától e kategóriához kapcsolódnak részben az *apszaraszok*.¹⁷

– A fa-kultusz eredendően termékenység-kultusz, ami külön megerősítést nyer az *ophiolátriával*, a kígyókultusszal való kapcsolata révén. E képzet Indus-völgyi meglétének bizonyítéka az a pecsételő, amely egy fejen álló női figura méhéből kinövő fát ábrázol (Marshall, MD. Pl. XII.12) – a női lény valószínűleg a Földanyát szimbolizálja. A khtonikus motívumot erősíti a már említett kígyókultusz; Mohenjo-daroi (Marshall, pl. CXVI/29 és CXVIII/11) ábrázolásai egyértelművé teszik, hogy kobráról van szó.¹⁸ Később is egyedül a kobrát tartják szentnek, megölése bűnnek számít, tisztelete kötelező: a falu kultikusan tisztelt *asvattha* vagy *margosa* (*Melia Azadirachta*) fája ún. *nágakalokat* – kígyóköveket – állítanak fel, ahol a *srávana* hó holdtöltének 4. napján áldozatot mutatnak be neki. Ártó aspektusuk elhárítására külön énekkel (*naga-pattu*) tisztelik meg őket, és hozzájuk fordulnak utódért is. E mozzanat újra összekapcsolja a kígyó- és fakultuszt¹⁹: a meddő nők meghatározott napokon a szent fák körül bemutatott (esetleg meztelen) szertartások révén remélnék utódot. A legalkalmasabbak az összeházasított fák, amelyek közül is a legszentebb az *asvattha-margosa* pár, s van, ahol a *samí* (*Prosopis Spicigera*) fa kapcsolja egybe a kígyó-kultuszt és utódvarázslást. Míg a fa-kultusz, fa- + kígyó-kultusz főként Dél-Indiára jellemző, az önálló kígyó-kultusz Kelet-Indiában olyan élő, hogy a 20. századi leírások is tudósítanak élő óriáskígyó kultuszáról Orissában.²⁰

A kelet-indiai *nága* népnév ősi és totemisztikus eredetű lehet: az eposzok, puránák hagyománya mellett ismeretesek olyan dél-indiai feliratok, amelyek a

¹⁷ *Atharvaveda* 4.37; 14.2. Ld. még Macdonell, id. mű. 1897: §47. A *Rigvedában* az *asvattha* mindössze az I. 135.8-ban és a X.97.5-ben fordul elő (tudvalevően az I. és a X. *mandalam* a *Rigveda* legfiatalabb részei, amelyek jóval az áryák Indiába való megtelepedése után keletkeztek).

¹⁸ G. Fussman („Pour une problématique nouvelle des religions indiennes anciennes”: *Journal Asiatique* CCLXV/1-2, 1977:21-70) úgy véli, hogy a pre-vedikus hiedelemvilágnak már része volt a *nága*, *yaksa*, *ráksasza* kultúra, mert a *kafir* és *dard* nyelv és hiedelemvilág ősi rétegeiben ennek nyomára bukkant, s a *kafir*t poszt-indo-iráni, pre-vedikus állapotú nyelvnek tartja, amely csak *dard* közvetítéssel állt kapcsolatban az áryával. Fussman nyelvészeti és összehasonlító vallástörténeti elemzése azonban nem meggyőző: egy pre-vedikus mitológiai képzetnek nemcsak a késő-vedikus irodalomban kellene megjelennie! Hasznos tanulságokat kínál a *nága* szó etimológiai vizsgálata (a *Dravidian Etymological Dictionary* pl. 12 szót ad a kígyóra!).

¹⁹ A.H. Longhurst, „Tree and Serpent Worship in Southern India”: *Annual Report of the Archaeological Department Southern Circle*, Madras. For the year 1914-5. Madras, 1915: 34-39.

²⁰ Manaszá-devi kígyóistennő kultusza különösen Kelet-Indiában népszerű, Bengálban a *mangalam* irodalmi műfaj leginkább az ő történeteit dolgozza fel, de mítosz-körének elemei föllelhetők az epikus-puránikus hagyományanyagban is. Manaszá mint a mérgek ismerője, gyógyító istennő, Siva egyik lánya jelenik meg a mítoszokban. V.ö. Sukumar Sen, *History of Bengali Literature*, New Delhi, 1960, 130sq.497.

„szarpa-yága” áldozatbemutatásáért adott adományokat sorolják fel, s olyanok is, amelyek Naga-származású királyokat, királyi feleségeket említenek.²¹ A kígyó az uralkodói hatalom szimbólumaként, jeleként is megjelenik az *Atharvavedában* (I.9., 19.38), de jellemzőbbek az elhárító himnuszok (6.56., 10.4). A *bráhmanák* és *szútrák* már a *sarpavidyá* és *visavidyá* (kígyó- és méreg-tudomány) ismeretére utalnak.²² Nyilvánvalóan más az eredete a *Rigvedában* gyakran szereplő *Vritra-Ahi*-nak, Indra ellenfelének, akinek megfelelő avestai párhuzama is ismert.²³ Ugyanakkor az ősi kígyó-kultuszhoz vezethetnek vissza a Visnu és az Annanta kígyó, a Balaráma-Sesanága, Vászuki stb. mitológiai képzetek.

Nagyon fontos mozzanatra vethet fényt a fa-kultusz és a naga-kultusz kapcsolata a fallikus kultusszal és saktizmussal. Longhurst szerint²⁴ a fa lehetett fallikus szimbólum is (ekként kellene interpretálni a Marshall, MD, pl. XII/12 pecsételőt?), a kígyó pedig a szexuális kapcsolat (amit valószínűsíteni látszik a sok összefonódó kígyóábrázolás a kőszobrászat úgyszólván minden korszakából és területén.) A *nága-kalok* hátoldalán gyakoriak a Sivalingam ábrázolások, s ezeket faluszéli ligetek, kertek nyugati csücskében ültetett szent fák árnyékában állítják fel.

– A fák nem csak a bennük lakó szellemek, félisteni lények révén szentek, hanem mert az istenek lakó- vagy gyülekezőhelyeként is funkcionálhatnak. A *Rigveda* még magát az *asvatthát* is alig ismeri, az *Atharvaveda* úgy tartja, alatta gyülekeznek az istenek.²⁵ Ez a képzet szerves előzménye az epikus hagyománynak, amelyben az *asvattha* világfaként jelenik meg és gyökere, törzse, lombozata a három régiót – alvilág, föld, ég – fogja át. Ennek sajátos változata az a kép, amely már az *upanisad*-irodalomban felbukkan, s a *Mahábháratában* újra: a gyökerével felfelé növe *asvattha*.²⁶ Ennek közvetlenül Indus-völgyi előzménye nem látszik bizonyíthatónak, mert a Marshall, MD. CXII/387 pecsételő nem két *asvatthát* ábrázol, hanem egyet, amelynek ágai-levelei a fő- és mellék-világtájak, ill. a zenith irányába mutatnak: ilyen értelemben *axis mundi*. Bizonyosnak tetszik, hogy a világfa-képzet mindazonáltal Indus-völgyi eredetű az ind mitológiában, mert a RV-ban a világfa szerepét a hordozható *dhvaja* töltötte be – lehet hogy e rúd előképe

²¹ Longhurst, op. cit. 37; A.K. Sur, „Pre-Aryan Elements in Hinduism”: *Calcutta Review* 45 (1932), 298sq.

²² M. Bloomfield, *The Atharvaveda*, Strassburg, 1899, 61sq. Ráolvasó jellegük, a kígyók feletti hatalom és a nekik kijáró rituális tisztelet kifejezői lehetnek a Malabar-parton énekelt kígyó-dalok (*nágapattu*). A kígyókultusz főpapja egy Nambúdiri bráhman, ez önmagában is érdekes, s még inkább azért, mert az itteni bráhmanok szokásai igen sok archaikus elemet őriztek meg. V.ö. Longhurst, id. mű 35; J. H. Hutton, *Caste in India. Its Nature, Function, and Origins*, Oxford, OUP, 1961³, 14–16, 78–80, 154.

²³ Macdonell, id. mű, 152sq.

²⁴ Op. cit. 35, 38. Ide illik Siva és Manaszá incestusa, l. Sen, op.cit. 50sq.

²⁵ *Atharvaveda*, 5.4.3.

²⁶ Ennek homályos megfogalmazása lenne az *Atharvaveda* II.7 átok elleni ráolvasásában?

valamikor élőfa volt –, és a (fél)nomád életmódnak megfelelően eme világtengely köré csak a föld, atmoszféra, ég régiói tartoztak; hiányoztak a khtonikus istenek (vagy csak csökevényes formában éltek tovább), hiányzott az alvilág-képzet, sőt a túlvilág-elképzelések is olyan jellegűek voltak – teljes híjával a lélekvándorlásnak, ami először a *Satapatha bráhmana* 10.4.3.10. részben fogalmazódik meg –, amelyek szerint az elhunytak lelke az ég közepében (RV. X. 15. 14.), a legmagasabb égben (RV. X. 14. 8.), a harmadik égben, az örök világosság otthonában (RV. IX. 113. 7-9.) talál örök otthonra – ott van az Atyák és Yama birodalma.²⁷

– Az ábrázolásokon is világosan megkülönböztethető néhány fafajta, ha előfordulásuk gyakorisága, a nekik tulajdonított „szentség” nem is azonos fokú: hiányzik pl. a fa-körül kerítés. Hogy milyen sokféle fát, növényt ruháztak fel különböző tulajdonsággal az Indus-völgyiek, azt az *Atharvaveda* himnuszai is sejtetni engedik, ahol az *asvattha*-ággal ellenséget lehet távol tartani (III.6., utalás is van benne faházasságra²⁸, VII. 13.), apotropaikus amulettek készíthetők különböző fafélékből (II. 11. IV. 14. IV. 18., VI. 43, XIX. 28, 29, 30, 32, 33 stb.) *putúdri* fából (VIII. 2.), *aralu*-fából (III. 9.), *palása* fából (VI. 15), *khadira* fából (X.6.), *varana* fából (VI. 85), *szrikyta*-fából (II. 11., VIII. 5.) stb. Az *udumbara*-amulett a jólét biztosítóka (XIX. 31.)²⁹ – ez olyan gondolat, amely számos más védikus szövegben is visszatér. E vonatkozásban figyelemre méltó, hogy a felsorolt növények többsége Indiában őshonos, másutt ismeretlen, tehát semmiképpen sem tartozhattak az árák India-előtti ismeretanyagához.³⁰ Az Indiába való betelepülésükig, s egy ideig azután is, amíg

²⁷ Nem lehet véletlen, hogy a *Rigveda* igen keveset foglalkozik a halállal, s az élet utáni állapot kérdésével: a védikus hiedelemvilágban az eszkatológia a „legszegényebb” réteg volt, amely a pre-ária lakossággal való keveredést követően gazdagodott olyan képzetekkel, mint pokol vagy túlvilág (alakította ki a *szvargaloka-pitriloka-náraka* hármasságot) és transzmigráció stb., v.ö. Macdonell, *Vedic Mythology*, Chpt. VII (pp.165-174); Bhattacharji, *Indian Theogony* 48-109. További kutatás feladata az indoeurópai Yama (Aveszta: Yima) és a pre-ária Halál-istenhez fűződő képzetek szétválasztása; Fussman, id. mű 30,48,60 értelmezése a két Yamát illetően ugyanott csúszik el, mint a *nága* kérdésben.

²⁸ Jelizarenkova az utalást a tűzcsiholással hozza kapcsolatba, ahol az *asvattha* a hím, a *samí*-fa a nőnemű fél, valószínűbb, hogy a két fa összeültetésével kapcsolatos szokásra vonatkozik a hely, T. Ja. Jelizarenkova, *Atharvaveda*, Moszkva, 1976:349.

²⁹ Bloomfield, *Atharvaveda* 65sqq. Az *udumbara* (*Ficus Glomerata*) kérdéshez érdekes lehet: J. Przylyusky, „Un ancien peuple du Penjab: les Udumbaras”: *Journal Asiatique* (1926), 25–36

³⁰ A betegség-, vagy betegségdémon-elhárító növények gyógynövény mivoltuk miatt válhattak szentté, más fákat külsőleges tulajdonságaik tettek azzá – pl. a félelmetes, zajt hallató levélshuhgása tette a hulladémon lakhelyévé a *simsapá* fát a *Vétalapancsavimsatikában* –; az *asvattha*, rügyei az esős évszak közeledtét jelzik (ennek értéke, értelme a civilizáció számára önmagában is felbecsülhetetlen), fiatal hajtásai, rügyei táplálékul szolgálhatnak, lomboztatán a vöröslakk készítéséhez szükséges fatetvek élőködnek, kérgeben cserzéshez való tannin, tejnedvéből textilteljesítéshez való viasz, gyökereiből rózsaszínű textiltfesték nyerhető, gyógyszerek, állati táplálék, stb. – ezen értékes gazdasági tulajdonságai közömbösítik azt,

utánpótlását biztosítani tudták, az árják számára a *szoma* volt az a „növény”, amely meghatározó szerepet játszott szertartásaikban, hiedelemvilágukban. A légyölő galócaként (*Amanita muscaria*) azonosított *szoma*³¹ azonban nem honos azon földrajzi szélességeken, amelyek az árják új hazáját behatárolták. Minél keletebbre tevődött át Aryavarta, annál lehetetlenebbé vált beszerzési költségük és a romlás veszélye miatt a *szomá*hoz való ragaszkodás; különböző szubsztitútumokra tértek át – jól érzékeltetik ezt azok a védikus himnuszok, amelyek szerzői már nem közvetlen élményből ismerik a *szoma* részegítő (valójában hallucinogén hatóanyaga miatti toxikus) hatását, míg végül a véres állatáldozatokból és *szoma*-áldozatból álló védikus *yajnyát* felváltotta a *puja*³², a színes étel-ital-virágáldozat, amely magában a szertartásban is szerephez juttat bizonyos növényeket, másrészt az, amire az áldozat irányul, lehet szent fa, istenképmás vagy annak képviselője *lingam*, *sálagráma* stb.

– A fa-kultusz – amellett, hogy populáris szinten megmaradt annak a primitíven bonyolult, vagy bonyolultán primitív szertartásformának, amelyben a termékenység-mágia, az *ophiolátria*, szellem- és túlvilághit, betegség- és bajelhárító rítusok kapcsolódtak össze³³ – alapja lett a teologizálódó vallás bizonyos tételeinek is:

– A szentély, ill. templom első formájában a szent fák körül alakult ki, legprimitívebb formájában csak szent fát körülvevő kerítés jelképezte, amely már

hogyanaként értékeltelen, egyszersmind megmagyarázzák szent fa, világfa szerepét, s hogy miért kerülhetett, szerepelhetett Mezopotámiában előkerült pecsételón is – kivált, ha ott valóban létezett melukkhai kolónia, l. C.J Gadd, „Seals of Ancient Indian Style Found at Ur”: *Proceedings of British Academy* (1932), 196.

³¹ R. Gordon Wasson, *Soma. Divine Mushroom of Immortality*, New York, 1968. A témához kapcsolódó egyéb szakirodalomból (mert számba veszi a Gordon-Wasson könyv által inspirált gazdag irodalmat is) l. I. Gershevitch, „An Iranianist’s View of the Soma Controversy”: *Mémorial Jean de Menasce* (Louvain, Fondation Culturelle Iranienne 185, 1974), 45–75 tanulmánya említendő. L. még G. M. Bongard-Levin – E. A. Grantovszkij, *Ot Szikifii do Indii* (Moszkva, 1974), 87sq; Bhattacharji, *Indian Theogony* 359sq.

³² Érdekes R. Graves megállapítása (*A görög mítoszok*, Budapest, 1970:5sq), amely szerint ugyancsak az *Amanita muscaria* gomba volt a szatírok, kentaurok és bakkhánsnők mámorító „itala”, az *ambrózsia*, amelyet a klasszikus korban pótszerekkel helyettesítettek. Ugyancsak a légyölő galóca rágszálása idézte elő a sámánok önkívületi állapotát, extatikus táncát. Úgy tűnik, ahol a fehértörzsű nyírfa és a vele szimbiózisban élő (az Európában most ismeretes halálos mérgezést okozó galócánál kevesebb toxikus anyagot tartalmazó) légyölő galóca előfordult, ott kialakult a narkotikum kultusza is.

³³ Máriamma, akit Dél-Indiában a himlő és kolera istennőjének tisztelnek, tisztelhető a *margosafa* képében is, amely az istennő kedvenc tartózkodási helye – ahol a fa nő, ott Máriamma is jelen van. V.ö. a már idézett szokással, amely szerint a *nágakalok* felállítására legalkalmasabb az *asvattha-margosa* faházaspár árnyéka. Az sem érdektelen, hogy mint E. Thurston, *Castes and Tribes of South India*, vol. VI (Madras, 1909) leírja, bizonyos esetekben a *nágakottánál* (kigyószentély) alacsony-kasztbeli *pulluvanok* mutattak be áldozatot.

biztosította a *pradaksina* jellegű körüljárást; ekkor a fák levele, ágacskái egyszerre voltak talizmánok és az áldozatbemutatás – leginkább *libatio* – igazolásai.

– Később a szent fa az *axis mundi* szimbólumává vált; a kultusz asztralizálódott és a szent fa, anélkül, hogy elvesztette volna termékenység-szimbolikáját, szférák kapcsolatának lett a jelképe, és a nagy befolyású Jupiter bolygó istenének közvetlen érdekelttségébe került.

– A betelepülő árjak hordozható *dhvajája* alkalmas volt – mivel az árjak számára ez volt az *axis mundi* – a templomok központi magjának a reprezentálására³⁴: a fát nem lehetett épületbe zárni. Erre azonban akkor került sor, amikor a letelepült életmód, a prae-árja-árja asszimiláció állandó kultushelyek fenntartását követezte meg az árjaktól is, akiknél eredetileg az állat-, *szoma*- és tűzáldozat játszotta a fő szerepet, s ehhez a *dhvajához* kötött áldozati állaton kívül elsősorban megfelelő tűzcsiholó anyagokra és a szertartást kísérő himnuszokra volt szükségük. A brahmanák kimunkált, bonyolult téglaoltár-építkezései kimondottan a prae-árja hatás nyomán alakulhattak ki, eladdig nem is ismerték a tégl-építkezést. Ez már vallástörténetileg a brahmanizmus korának jellemzője. A fejlődés következő fokán a *pújá* zárt térségben, fából, kőből épült szentélyben, változatlanul (de a korábbiaknál kisebb) papi segédlettel bonyolódott. Építézetileg így integrálódtak az Indus-völgyi civilizáció vallásának elemei az árjak kultuszával.

Ott, ahol az új vallási rendszer korai szakaszában nem szintézis eredményeként jött létre, mint a dravida Dél-Indiában, más hagyományok határozták meg pl. a templomkészítést, ezért is alakulhatott ki a templomegyütteshez tartozó vízmedence építésének szokása.

Ennek eredetét nyomozva az Indus-völgyi civilizáció vallásának egy másik igen fontos elemére derül fény: a *víz kultuszra*.

A mohénjo-daroi Nagy Fürdő feltárása volt az egyik láncszeme annak a gondolatsornak, amely Marshall számára kapcsolatot jelentett az Indus-völgyi és dravida szokások között. A rituális tisztaság kérdése mindenképpen középponti helyen állott, erre utalnak azok a régészeti feltárt tények, hogy bizonyos, szentnek tekintett területekre csak fürdőzés után lehetett belépni, s a Nagy Fürdővel kapcsolatos szertartásokat lebonyolító papok is külön magán fürdőszobákkal rendelkeztek. A rituális tisztaság azonban nemcsak az „alámerülés”-sel biztosított, megszerzett tisztaságból állt, hanem – legalábbis az Indus-völgyi virágkorra – társadalmi összetevői is lehettek. A későbbi forrásokból ellenőrizhető korokban a rituális tisztaság és a víz úgy is összefüggenek, hogy az tekinthető „tisztának”, akitől egy bráhmana férfi elfogadhat vizet. (Kivétel a Ganga vize, amely az érinthetetlen ke-

³⁴ Ch. Danzker, *The Ancient Indian Origins of the Hindu Temple*, London University, 1975. M-A- Area Studies. South Asia Art and Archaeology (kézirat).

zében sem válik tisztátalanná!) Senki sem fogyaszt más edényéből vizet: ha nem áll rendelkezésére egyszerű használat után eldobható agyagedény (amilyeneket nagy számban találtak az Indus-völgyi városokban, és találhatóak ma is a dél-indiai városokban összetört cseréphalmok formájában), akkor magasról a kézbe öntött víz is fogyasztható: öntés közben a levegő tisztít. Nem lehetetlen, hogy annak a továbbelő szemléletnek, amely rituálisan tisztákra és rituálisan tisztátalanokra osztja az indiai társadalmat³⁵, volt szerepe az Indus-völgyi városok kút- és vízvezetékrendszerének kialakításában: a „rituálisan tiszták” használták házaik belső kútját, a „többiek” a közkutakat.

A víz és a termékenység összekapcsolása az áradásos földművelésen alapuló Indus-völgyi civilizációban axiomatikus jellegű lehetett. Lehetséges, hogy már ekkor kialakult az a szokás, hogy a halottak hamvait a Folyóba szórták (a szent folyó később a Ganga lett), ezzel is biztosítva a Folyamisten megtermékenyítő jóindulatát az élők, tisztító hatását az elhunyt – növényben, állatban, emberben újjászülető – lelke számára.

A víz rituális tisztító hatásával függ össze a feltehetőleg ugyancsak Indus-völgyi eredetre visszanyúló *kumbhamela* szokása is. Csak aitiológikus mítoszok magyarázzák a szokást³⁶, amely szerint – ott, ahol az *amritamanthana*³⁷ (*Mahábhárata*, I. 17-19.) során a nektár felfogására szolgáló kancsóból, *kumbhaból* egy-egy csepp a földre esett és *tirthák* keletkeztek, mint Prayága, Haridvára, Nászik, Ujjain – minden 12. évben, amikor Brihaszpati, azaz a Jupiter bolygó a Kumbha, azaz a Vizöntő jegyébe lép, és Szúrya a Kos jegyébe, ilyenkor a Ganga, azon a ponton, ahol a hegyek közül síkságra lép, Haridvarnál különösen szentté válik: százezrek keresik fel. A mindig szent Ganga-Yamuna összefolyása Prayagnál (Allahabad) akkor válik a *kumbhamelá* helyévé, amikor – ugyancsak minden 12. évben – a Brihaszpati a Vrisabha (Bika) jegyébe, Szúrya (a Nap) pedig a Makara (Bak) jegyébe lép.³⁸ Az újabb idők szertartásos alámerülésének lehetett egy Nagy Fürdőben történő alámerülés is az előzménye, s valószínű, hogy valamilyen korszó-víz szertartás is kapcsolódott hozzá, mint az ünnep neve mutatja. Ilyen vonatkozásokra utalt Gurov az 1975. januári moszkvai indológus konferencián tartott előadásában. Az ünnep jellege,

³⁵ J. H. Hutton, *Caste in India. Its Nature, Function, and Origins*, Oxford, OUP, 1961³, 71–77, 195sq, 210sq.

³⁶ P. Amado, „Tradition and Modernity in India: The Example of a Pilgrimage to the Ganges: Kumbha melá”. Papers presented to the 5th European Conference on Modern South Asian Studies, Leiden, July 1976, 1–13.

³⁷ Az óceán köpülésének mítoszváltozatait és a gazdag irodalmat a kérdéshez l. W. D. O’Flaherty, *Hindu Myths. A Sourcebook translated from the Sanscrit*, Penguin Books, 1975, 273–300, 336sq.

³⁸ L. hozzá: M. Eliade (ed. in chief), *The Encyclopedia of Religion*, New York, 1995, Macmillan. VIII:401sq (William S. Sax – hasznos további bibliográfiával).

a megtartás időpontja – az Indus-völgyben a naptári eligazodás alapját jelentő Jupiter bolygó periodikus állása –, Brihaspati-Brahmával és Sivával való kapcsolata (az ünnepségsorozat kezdete egybeesik a Siva-rátri kezdetével), valamennyi elem az Indus-völgyhöz vezet.³⁹ A víznek tulajdonított különleges hatást közvetítette az ún. „ezüst-víz”, amelynek baktericid hatást is tulajdonítottak (mint utóbb a Ganga vizének), és ezüst korsókból mutatták be vele az áldozatot, ill. árusították a templomok – Knorozov szerint erre az Indus-völgyi vallás fejlődésének kései szakaszában kerülhetett sor, amikor az áldozatbemutatóknak fizetniük kellett a szolgáltatásokért.⁴⁰

A vízi állatokat ábrázoló pecsételők, ilyen állatoknak írásjelként való alkalmazása (pl. hal, skorpió, rák) az Indus-völgyi vallás egy másik igen fontos aspektusára, az *állatkultuszra* vetnek fényt.

A későbbi indiai vallásokban, különösen a hinduizmusban igen sok nyom maradt az ősi állatkultusznak (totemizmusnak, *zoolátriának*) *thério-* vagy *anthropothériomorph* istenek, isteni hátságállatok (*váhanák*) tiszteletének formájában, s a mélyrétegekig vezethetők vissza pl. Visnu állatavatárai is; szerepük a törzsi vallásokban pedig alig változott. A *zoolátria* első pillantásra is az egyik legfontosabb kultuszformának tűnik az Indus-völgyben: pecsételők százain található ábrázolások, önálló terrakotta, fajansz, kő állatfigurák és olyan, nyilvánvalóan szakrális tartalmú jelenetek, ábrák, amelyek egyik vagy minden eleme állatot ábrázol.

Ikonográfiai sajátosságaik és „utóéletük” alapján Marshall⁴¹ rekonstruálni próbálta az állatkultusz elemeit, de szükségképpen csak valószínűsítésekig juthatott. A továbblépés ott és annak köszönhetően történt, ahol Marshall a legbizonytalanabb volt: volt-e ezoterikus tartalma a pecsételők-amulették ábráinak, vagy csupán totemek, tabuk voltak, nem *thériomorph* istenek, hanem csak amulett-ábrák. Részben Indiában is továbbélő néprajzi, mitológiai hagyományok alapján sikerült az Indus-völgyi naptár fontos összetevőit, ciklusait tisztázni, és ezek, valamint bizonyos állatábrázolások között összefüggéseket felderíteni. Más esetekben az évszakok, ill. égtájak és állatábrák bizonyultak összetartozónak, s egy csoport, az *anthropothériomorph* ábrázolások istenekként értelmeződtek. Az összefüggések feltárása lehetővé teszi ad bizonyos stadiális fokozatok elkülönítésére, továbbá

³⁹ A szoláris *vaisákha* hónap – amikor a Nap a Kos jegyébe lép – első napja egyúttal az aratás, természetakarítás ünnepe Pandzsábban, l. Amado, id. mű 9.

⁴⁰ Knorozov in: *Proto-Indica* (1973), 4sq – ám logikus következtetése nincs olvasatokkal alátámasztva.

⁴¹ Marshall, id. mű 66–75. H. Heras, *Studies int he Proto-Indo-Mediterranean Culture*, vol. I (Bombay, 1953) törzsi elnevezésekben, az uralkodói titulátúrában tulajdonít ezen ábrának szerepet, és hangsúlyozza az asztralizáció jelentőségét. A finn munkacsoport olykor a legkevésbé sem függetleníti magát Heras tetszetős, de analógiái miatt sántító értelmezéseitől.

az antropomorf istenek, ezek asztralizált formáinak rendszerbe foglalására, és támpontokat az uralkodói hatalom, ill. szélesebben a vallás és társadalom viszonyának kérdéséhez.

A NAPTÁR

Az elemzések azt mutatták, hogy – a primitívebb állatkultuszoktól eltekintve – az állatábrázolások, azaz az állatszimbolika közvetlenül kapcsolódott a naptári ismeretekhez, a naptári ünnepekhez.⁴² Az Indus-völgyiek (csakúgy, mint a későbbi Indiában) ismerték a nap- és holdévet, bizonyos formában mindkettőt használták, és a kettő kombinációját is. A napévet a zodiákus felismert jelei és a Nap viszonya alapján határozták meg 12 hóban, az évet két félévre bontották a Nap északi és déli pályájának analógiájára (sötét és világos félévre), amelyek mindegyike 3 *ritu*-ból (évszak), évszakonként 2 hónapból (*másza*) áll, amely hónapok 2 x 15 napos egységre (*krisna* és *sukla paksára*) tagolódnak. Ezek kezdőpontja újhold és holdtölte. Hogy eredetileg az év 24 x 15 napos egységből állt, bizonyítani látszik az ekliptikának 24 részre, *naksatrára* (hold-házra) való felosztása, amely mindegyikének egy Visnu-avatára felelt meg, aminek emlékét a *Bhagavatapurana* fenn is tartotta, s a hónapnevek is a *naksatra* nevekből képződtek. Jelentőséget tulajdonítottak továbbá a *szamkrantik*nak, a következő módon: az Indus-völgyi civilizáció idején a tavaszi nap-éj egyenlőség akkor következett be, amikor a Nap a Bika csillagképbe lépett – ennek jelképe a zebu-bika ábrázolás. A nyári napforduló idején az Oroszlán jegyében állt: az oroszlán mint zodiákus-szimbólum felcserélhető a tigrissel, miként az ún. Gilgames pecsételőn is, szimbóluma tehát tigris. Az őszi nap-éj egyenlőség idején a Nap a Skorpió jegyében állt, jelképe a skorpió, végül a téli napforduló a Vízöntő jegyére esett – jele: korszó.

A négy *szamkranti* közül különös fontosságú a két nap-éj egyenlőség-állás volt. A tavaszi ui. egybeesik az áradás kezdetével, ezért kiemelt jelentőségű ünnepek fűződhetnek ezekhez az alkalmakhoz, és külön is az áradáshoz, amelyet hal, *ghavial* és vízimadarak (kárókatona) szimbolizáltak, külön-külön, vagy együttesen (pl. Marshall, MD CXVI. 14, MD/2 XC.13, CI. 2.3.), a H 304-es pecsételő jelenete pedig azt ábrázolhatja a *ghavial* és Föld-istenanya jelentésével, hogyan termékenyíti meg az áradó folyam a földet.

⁴² Ezek tárgyalásához L. D. Barnett, *Antiquities of India* (London, 1913), chpt. VI és R. Sewell – S. B. Dikshit, *The Indian Calendar* (London, 1896) c. kötetekben kerestem eligazítást. Jó összefoglalást tartalmaz A. L. Basham, *The Wonder that was India. A Survey of the Culture of the Indian Sub-Continent before the Coming of the Muslims* (London, 1954) kötetének appendix anyaga és az általa szerkesztett *A Cultural History of India* (Oxford, OUP, 1975) c. kötet H. J. Winter által írt *Science* (Chpt. XII) fejezete, különösen pp. 151sqq.

Mivel a mezőgazdasági munkák szempontjából fontosabb a tavaszi és őszi nap-
 éj egyenlőség közé eső világos félév, érthető, hogy az istennők ünnepei nagyrészt
 erre az időszakra esnek. A legfeltűnőbb, hogy a Főisten feleségként azonosítható
 istennő – aki egyrészt Tárával, a *mahájána* buddhizmus fő istennőjével, másrészt
 Szaraszvival, a tudomány- és ékesszólás folyóistennőjével vethető egybe (aki
 Brahmá női hypostasisa is egyben) –, legfőbb ünnepe ugyancsak az áradáshoz
 kapcsolódik.⁴³ Ünnepe a szent hajó szimbolizálja, amely mellett esetenként megje-
 lenik a kárókatonnal azonosított madár.⁴⁴ A későbbi hindu ikonográfiában olykor
 Szaraszvati *váhanája* is a *hamsza*, amelyet hol hattyúnak, hol lúdnak fordítanak,
 de a szó jelenthet vízimadarat is. Brahmá *váhanája* is a *hamsza*, mindkettőjük
 ábrázolása viszonylag ritka.⁴⁵ Más motívumok kétségtelenné teszik, hogy a hajó
 a Főistennőt jelképezi, amint az áradások kezdetével lehajózik a folyamon, visz-
 szahúzóásával ő is visszatér: Dales 1965-ös ásatása során⁴⁶ előkerült egy pecsét-
 telő, amelyen a hajó mellett feltűnnek vízimadarak, és a szöveg említi az Orion
 csillagképet, amely mindig az áradások kezdetén tűnik fel az égbolton, és az őszi
 nap-éj egyenlőség táján tűnik el újra. Szaraszvati a későbbi hagyományban nem
 áll kapcsolatban a hajózással, de Táraként⁴⁷ a hajósok, a hajózás védőistennője,
 véd a vízi veszedelmektől, irányítja a vízen utazót. A későbbi hagyomány azt is
 fenntartotta, hogy valaha az Anyák egyike volt Tárámbá, és ami közvetlenül ösz-
 szekapcsolja Szaraszvati és Tára figuráját: a buddhista hagyományban fennmaradt
 Tára Nílaszaraszvati formában is.

A fentiek mutatják, hogy az állatkultusz az Indus-völgyi civilizáció idején már
 nem *zoolátria*, hanem a hiedelemvilágot átszövő asztrális szimbolizmus része. Ez
 részben továbbélt a későbbi korokban, részben megváltozott, s egyes esetekben
 ismeretlen eredetű mitikus lényekké változtak, pl. az egykor valamilyen összetett
 csillagászati jelenséget ábrázoló „összetett” állat, *polythérion*.

Eltűnt, vagy inkább felszívódott az *unicornis* mint önálló jelkép. A szovjet
 kutatók bölénye olyan kettős szimbólumnak mutatkozik, amely egyfelől egy

⁴³ *Proto-Indica* (1972), 209, 271sq; *Proto-Indica* (1973), 29sqq.

⁴⁴ *Proto-Indica* (1972), 232sq; *Proto-Indica* (1973), 30sqq.

⁴⁵ Jellemző ábrázolásokat tartalmaz, V. Ions, *Indian Mythology* (London, Hamlyn, 1975⁴), 42: az
 ötféjű Brahmá lúdon ülve; p. 89: Szaraszvati, kedves madara (hattyú?) társaságában és növényi
 szimbólumával, a lótusszal, amely igen jelentős szerepet játszik a Brahmával kapcsolatos
 teremtés-mítoszokban. A lótusz-szimbolika rendkívüli szerepe a hinduizmusban alapot
 ad annak feltételezésére, hogy az Indus-völgyiek sem csak „haszonnövényként” ismerték,
 hanem bizonyos mitológiai képzeteket társítottak hozzá. L. még Ph. Rawson, *Indian Sculpture*
 (London, 1966), 63: Brahmá látható három arccal, lótuszülésben, Szaraszvatit átölelve.

⁴⁶ G. F. Dales, „The South Indian Section”: *Expedition XI*, 1968/1: 39.

⁴⁷ Volcsok in: *Proto-Indica* (1973), 30sq H. Sastri, „The Origin of Cult of Tara”: *Memoirs of the
 Archaeological Survey of India* 20 (1925), 1–28 tanulmánya alapján foglalkozik a kérdéssel.

évszakhoz kapcsolódik, másfelől a napév szimbóluma, – ezt egyrészt az évet 6 évszakként ábrázoló pecsételők alapján vélik (Marshall, *MD*, Pl. XII/25, CXII), másrészt az olyan ábrák révén, amelyeken a napévet jelképező kör (később *csakra*) az állat nyakán jelenik meg (Marshall, *MD*, CVI/91).⁴⁸ Az állat szarván vagy a nyakán található vonalak a 12 évből álló „nagy év” valamely évét jelölhetik, s a standardot a kétféle nagyév (a 12 napévnek megfelelő Jupiter-év – a Nap-Jupiter 12 évenként egyszeri coniunctioja alapján – és az ún. bráhmáni év, amely 5 napévből áll⁴⁹) kombinációjaként a 60 éves ciklus jelképeként értelmezik, ahol az alap 12 változata és a felső rész 5 formájának összekapcsolásából valóban 60 jelkombináció adódik (s ez csaknem kivétel nélkül elő is fordul; ez az alsó, ill. felső rész olykor külön is megtalálható, főként Harappá korai rétegeiben). Úgy tűnik, az unicorns megjelenése az isteni év szimbólumával, a 60-as évciklus bevezetésével függ össze, eltűnése pedig akkor következik be, amikor – az elvándorolt civilizációban – többé nem használják ezt az időegységet. Év-szimbólumként már az Indus-völgyi anyagban megjelenik a Kecske-isten, pontosabban a kecskearcú *anthropothérion*, akit a dravida Szkanda-Kárttikeya prototípusának tekintenek, és bár később elsősorban a harc istene, istenek hadvezére, születés mítosza, 6 feje és 12 karja őrzik hajdani kapcsolatát a napévvvel.⁵⁰

Úgy tűnik, az égtájak és mellékvilágtájak védőistenségei (*lokapálák*, *dikpálák*) ugyancsak az Indus-völgyhöz kapcsolódnak, bár teljes pontossággal nem rekonstruálhatók, mert a többféle mitológiai rendszer egybeolvadása több változatot hagyományozott. A Főisten (Marshall, *MD*, XII/17) pecsételőjén ábrázolt négy állat – feltételezik – egyszerre égtáj állat (K: elefánt, É: orrszarvú, D: bivaly, Ny: tigris – ahol később az orrszarvú helyét az ember, a tigrisét a *makara*, víziszörny /de a zodiákusban a Bakot jelöli/ vette át) és *phráttria*-totem, esetleg az előbbi funkció az utóbbiból nőtt ki, ha feltételeztük, hogy a hatalomért versengő 4 *phráttria* ilyen égtáji eloszlásban rendelkezett az Indus-völgyi területekkel. Megjegyzendő, hogy teljes bizonyosságot a pecsételő-olvasatok szolgáltathatnak, de bizonyos néprajzi analógiák megerősíteni látszanak némely állatok (főként a bivaly) totem eredetét (*maria-gondok*, *bhilek*).

Speciális figyelmet érdemel a bivaly, mert nemcsak a maga naturális ábrázolt-ságában jelenik meg, hanem a bivalyszarv mint isteni attribútum is előfordul.

A kutatások főként arra irányultak, hogy bebizonyítsák, miszerint a bivalyszarvakat fejként viselő Főisten a későbbi Brihaszpati előképe, azé a Brihaszpatié, aki az asztralizáció során a Jupiter bolygóval azonosult, felesége a Főistennő,

⁴⁸ Ez elég bizonytalan érv: csak egyszer fordul elő, míg a jel maga más kontextusban, zebuval is gyakoribb.

⁴⁹ A 12 éves ciklushoz l. Vaszilkov in: *Proto-Indica* (1972), 313–337; az öt éves ciklushoz l. Gurov in: *Proto-Indica* (1973), 16–51.

⁵⁰ Volcsok in: *Proto-Indica* (1973), 305–312. Ugyanő lenne az írásjelek „kopjás-isten” figurája is.

Tará-Szaraszvati, aki az *asvattha* fával, vizekkel, csillagokkal (s jóval később a tudományokkal, művészetekkel) állt közeli kapcsolatban. Ugyanakkor számos tényező arra mutat, hogy a Főisten és a Főistennő olyan tulajdonságok hordozói is, amelyek a hinduizmus korában nem a hindu triász megfelelő tagjához, Brahmához és feleségéhez kapcsolódnak, hanem Sivához és Durgához, s nem utolsósorban meglepő, hogy a későbbiekben a leginkább Siva-Párvati fiaként számon tartott Szkandát a pecsételők a Főisten fiaként említik.

Az ellentmondások feloldására egyetlen lehetőség kínálkozik, ez pedig az Indus-völgyi vallás történeti változásainak figyelembe vétele. Az eddigiek már kellően érzékeltették, hogy nem csekély szerepet játszott ez a fantasztikusan gazdag, naptári-asztrális elemekben bővelkedő, de alapjában véve termékenységekultuszok szövevényéből kinőtt, a virágkor idejére minden jel szerint teologizált vallás. A társadalom kérdését vizsgálva ez a probléma még felvetődik.

Eddigi eredményeinket a következőképpen foglalhatjuk össze:

Az Indus-völgyébe az i. e. 4-3. évezred fordulóján betelepülő proto-dravidák olyan térségbe érkeztek, ahol az előttük érkezők (akiket „neolit hullámként” jellemezhetnénk) már megindultak a várossá fejlődés útján (l. Kálibangan, Kot Díji), de viszonylag kis területen hatottak, és a fémeszközök hiányában nem alakíthatták ki a térségre később jellemző viszonyokat. Vallástörténeti szempontból ez a prae-proto-dravida szubsztrátum a főként *zoomorph* (totem-eredetű) istenek mellett – hiszen a mezőgazdaság és állattenyésztés volt a fő foglalkozás – a Termékenység Anyaistennőnek hódolt. E kor továbbelő maradványai a primitív, olykor madárra emlékeztető terrakotta Anyaistennő figurák, amelyek különösen nagy számban kerültek elő a falusi települések jellemezte peremvidékekről, de nem hiányoztak az Indus-völgyi városokból (pl. Mohenjo-daro XCIV-XCVII, Harappá LXXVI-LXXIX, stb.) sem. Nagyon valószínű, hogy ugyanez a lakosság létesítette azokat az alap településeket, amelyek magvából a két későbbi központ, Harappá és Mohenjo-daro kialakult. A két város – figyelembe véve a feltáratlan alsó rétegeket Mohenjo-daróban – lényegében egyidős. Kettős fővárosként kellett funkcionálniuk, mert az egyezések kizárják az egymástól való függetlenség lehetőségét. Talán a szakrális királyság azon típusával állunk szemben, amikor két – egymást ellenőrző – uralkodó áll az állam élén⁵¹, esetleg a két legfontosabb phatriából, törzsből, de az sem kizárt, hogy az egyik központ az év egyik (pl. világos), a másik az év másik (sötét) felében funkcionált ugyanazon uralkodó fővárosául. Ezekben a városokban – végső fokon az Indus-völgyiek államában – sem lehetett másként az uralkodói hatalom megszerzése, mint a többi hasonló fejlettségű társadalomban: a rátermettség és egyéb kritériumok alapján, a közösség konszenzusa által meghatározott időre vá-

⁵¹ Felvethető Spárta analógiája. L. még L- Renou, *The Civilization of Ancient India* (transl. by Ph. Spratt), Calcutta, 1959², 94.

lasztottak uralkodót. A választásért, annak korlátozott időtartamának betartásáért a közösség szellemi irányítói, a papok felelhetek, az ő feladatuk volt meghatározni az uralkodói hatalom kezdő- és végpontját. Megfelelő idő – az analógiák alapján feltehetően napév – leteltével az uralkodó rituális gyilkosság során életét áldozta a közösségért, helyét új férfi vette át, a Nagy Anya képviselőjében hatalmat gyakorló Nő mellé kerülve, aki – produktív termékenységgel a közösség virágzásának biztosítója volt – a tulajdonképpeni hatalom gyakorlását ruházta át a mindenkori uralkodóra, maga a Magna Mater Saktijaként szerepelt.⁵²

Könnyen lehetséges, hogy a hatalom megszerzéséért különböző *phratriák* tagjai versengtek, s az is valószínűnek tetszik, hogy az első nagy építkezések kora ahhoz az időhöz köthető, amikor egy *phratria* tagjai tartósan megszerezték a hatalmat. Évenként változó uralkodó mellett ezek az építkezések aligha jöhettek volna létre. De a hatalom tartós birtoklásához ideológiára is szükség volt, amit a papság a felgyülemelő csillagászati tapasztalatok birtokában „nagyév”-ekben határozott meg. Feltehető, hogy a Jupiter bolygó mozgása alapján a „nagyév” a 11-12 éves periódus lett, vagyis annyi idő, amíg a bolygó és a Nap ismételten az égbolt ugyanazon pontján találkoztak.⁵³ Ha valóban a bivaly volt az egyik *phratria* totemállata, az uralkodói hatalom szimbóluma az ebből a közegből kikerült uralkodó számára a bivalyszarv lehetett. Hogy ez mennyire valószínű, azt az a rendkívül stabil hagyomány mutatja, amely az uralkodó képi vagy szóbeli ábrázolásában toposzként tér vissza. Az uralkodó szuverenitása a 4 világtáj irányába terjed ki, ezt az égtáj-állatok jelképezik, az uralkodói ábrázolásokon visszatér a kígyó mint termékenység-szimbólum, az uralkodó mint az isten, jellegzetes zsámolytrónuson ül stb. – a legtöbb vizuális analógiát a buddhizmus, különösen a *mahájána* buddhizmus ikonográfiája⁵⁴ nyújtja, aminthogy ez a vallási irányzat olvasztott magába számos elemet is, amelynek eredete – Tára, *csakra, nagák* stb. – az Indus-völgyig vezethető vissza, de csak hosszú, kelet-indiai lappangás után bukkant fel újra. Ilyennek tetszik a *mandala*-szimbolizmus is, amely a legkorábbi ún. geometrikus

⁵² J. G. Frazer, *Az aranyág*, Budapest, 1965, 140sq, 156sq.

⁵³ A szokás, hogy az uralkodói „megbízás” 12 évre szólt, fennmaradt az újabb időkig: Marco Polo még megfigyelhette a szokás áttételes továbbélését, l. *Marco Polo utazásai* (ford. Vajda E.), Budapest, 1963, Gondolat, 307sq, továbbá Frazer, id. mű 147sqq által összegyűjtött adatokat. Nem kevésbé bizonyító erejűek a 12 éves periódusra vonatkozólag az epikus ciklus, sőt mesék azon adatai, amelyek az uralkodói hatalom gyakorlását 12 évre engedik, vagy attól – száműzetéssel – éppen 12 évre tiltják el az uralkodó család valamelyik tagját, v. ö. Kauravák és Pándavák, Nála története, Ráma stb. – ami eddig figyelmen kívül hagyott mozzanat: majdnem mindig kockajáték áll a hasonló történetek kiindulásánál. Az Indus-völgyben előkerült, sajátos rendben számozott dobókockák tehát szolgálhattak ilyenfajta rituális hatalomszerzési célokra (némiyiken feliratok is találhatóak).

⁵⁴ J. Auboyer, „Le caractère royal et divin du trône dans l’Inde ancienne”, in: *La regalità sacra, Supplement to Numen IV*, Leiden, E. J. Brill, 1959, 181–188.

pecsételőkön éppúgy megjelenik, mint az Indus-völgyi városok alaprajzában, hogy aztán a hindu és buddhista templom építkezés alaprajzában alakító tényezőként szerepeljen, ill. a *tantrismus* misztikus szertartásának „tárgya” legyen.⁵⁵ A bivalyszarv mint az uralkodói korona jelképe, fennmaradt, bár megváltozott körülmények között (pl. a Gangá völgyében), a felkent uralkodó beiktatási szertartásai sokban módosultak (pl. a rájaszúya szertartás során tigrisbőrre lépve ismételte meg Visnu három kozmikus lépését), az *abhiseka*, a *vájapeya*, az *asvamedha* felkenő – rituálisan felszentelő, a megifjító „erőivó” szertartás és a lóáldozat (az utóbbi talán csak a szertartások végét jelző, a király első felesége és a leölt ló közötti megtermékenyítési aktust tartalmazza prae-árja elemeként) olyan szertartások, amelyek eredete a szakrális királyság intézményének fényében érthetők meg – kétségkívül Indus-völgyi elemek az indiai történelemben. A királyi hatalom jegyeinek és állandó jelzőinek továbbélése természetesnek tetszik az epikus irodalomban – ahol Yudhisthira és Ráma is *digvijayin csakravartin*-ként szerepelnek –, de visszatükröződik még az *Arthasasztrában*, a *Mánavadharmasásztrában* (VII. könyv) is.

A FŐISTEN-PÁR

Az uralkodói hatalmat legalábbis a 12 éves ciklusokra biztosító „bivalyősű” szakrális király hatalma a hivatalos főisten rangjára jutó, antropomorfizálódott Bivaly képzetében tükröződött vissza, aki hovatovább csak a sarv viselésével „emlékszik” eredetére, ő lesz a mindent – a négy világtájat, az ősök és istenek világát, a kozmikus világmindenséget – a Jupiter bolygó képében uraló Főisten.⁵⁶ Hatalmának gyakorlása nem független a Főistennőtől, mindkettejük kultusza naptári-égbolti eseményekhez kötődik. Konkrét eredetétől való távolodása, absztrahálódása során egyre inkább ő a teremtő-isten is, ezen aspektusában a késő-, ill. posztvédikus irodalomban válik megfoghatóvá. Kultuszához nemcsak szentélyekre, templomokra volt szükség, hanem jelentős papi rétegre is, amelynek kettős feladatköréből következően egyfelől a kultusz szolgálata volt a teendője, másfelől az uralkodó hatalmának – ami a főisteni hatalom leképezésének tünt – ideológiai és erkölcsi, valamint rituális biztosítása. Feltételezhető, hogy ez a papi réteg ismeretei és hatalmi kiváltságánál fogva elkülönült és megkülönböztetett szerepet töltött be a társadalomban. Analóg esetek ismeretesek a történelemből.⁵⁷

⁵⁵ Danzker, id. mű 188sq; D. L. Snellgrove, „The Notion of Divine Kingship in Tantric Buddhism”, in: *La regalità sacra* 204–218.

⁵⁶ K. A. Hidding, „The High God and the King as Symbols of Totality”, in: *La regalità sacra* 54–62.

⁵⁷ E. O. James, „The Sacred Kingship and the Priesthood”, in: *La regalità sacra* 54–62.

Úgy tűnik, hogy a Főisten és felesége hatalma akkor került veszélybe, amikor az absztrakt teremtőisten jellege vált domináns vonásává. Merész lenne azt feltételezni, hogy kultusza elvesztette a tömegkapcsolatait teologizálódott mivolta következtében. Bár ez sem hagyható figyelmen kívül, valószínűbb, hogy változás következett be a földi hatalom szerkezetében. Ha eddig a bivaly *phratria* legalkalmasabb férfitagja az előírások szerint lépett 12 évenként előde örökébe, most megerősödvé, saját és leszármazottainak hatalmát életfogytiglanra és örökletesre változtatandó bevezették az isteni év fogalmát. Ez a földi viszonyok analógiájára – mint Volcsok felvázolja⁵⁸ – 360 emberi napévvvel volt egyenlő hosszúságú, és 12 isteni hónapot foglalt magába, amelyek mindegyike 30 emberi évnek, ill. 30 isteni napnak felelt meg. Egy isteni nap egy emberi (nap)évnek felelt meg. Ebből kiszámítható, hogy pl. egy isteni évszak 60 földi esztendőnek felelt meg. Valószínűbb, hogy ezt a rendszert abból a konkrét csillagászati megfigyelésből fejlesztették ki, amely szerint a Nap és a Hold 5 évenként (brahmani év) egyszer tér vissza ugyanazon közös helyzetbe – ekkor egyenlődik ki a napév és a holdév különbsége. A *pancsayuga* és a Jupiter-év kombinációjának, az 5 x 12 évnek, amely az asztronómiai szakirodalomban a *Brihaszpaticsakra* elnevezést kapta, az a különbsége, hogy a három prominens égitest közös konstellációja csupán egyszer következik be a periódus során. Bármilyen is volt a sorrend, tény, hogy a *pancsayugát* szimbolizáló kép különéppúgy megjelent a pecsételőkön, mint a 12 év jele, hogy aztán átadják helyüket a két szimbólum kombinációjából álló, 60 földi évet jelképező *Brihaszpaticsakra*-standardnek. – Mindezt elsősorban nem az akkumulálódott csillagászati ismeretek tették szükségessé, bár lehetővé igen, hanem az a törekvés, hogy lehetőleg azon az alapon terjesszék ki az uralkodói hatalom időtartamát, amely alapon azt 12 esztendőben rögzítették korábban. Az áttérés egyik szükségszerű mozzanata az lett, hogy nem került sor többé az uralkodó 12 évenként ismétlődő (s hogy ismétlődött, a Frazer idézte dravida tradíciók mutatják) rituális meggyilkolására, hanem helyette a bivaly került feláldozásra. A bivalyölés rituális szertartásának több bizonyítéka maradt fenn: az ilyen jelenetek ábrázolásai (Marshall, *MD/2* 279, *MD/2* XCI.4, H.CII.11 – ez utóbbi kétséges) és a rituális bivalygyilkosság fennmaradt eszközei: kopják, balták, amelyeket kapcsolatba hoznak a „dárdás istennel”, aki a bivaly megölője lehetett.⁵⁹ Csakhogy ilyen bizonyíték viszonylag kis számban fordul elő. Fontosabb lehet ebben az összefüggésben a Dárdás isten, aki fellép a bivallyal szemben. Benne ugyanis Siva valamely előképét kell keresnünk, kivált annak fényében, hogy a Bivalydémon olyan különös szerephez jut

⁵⁸ Volcsok in: *Proto-Indica* (1973), 142.

⁵⁹ Knozorov, *Proto-Indica* (1973), 142. A bivaly rituális megölését Volcsok (*Proto-Indica*, 2972:299sq) ősi földművelési kultusz maradványaként értelmezi, és ehhez a *bhilek* analóg szokását idézi. Érvei nemcsak, hogy nem meggyőzőek, hanem a korábbi értelmezéseknek is ellentmondanak a bivaly szerepét illetően.

Siva női *saktijának*, Durgának a mítoszaiban, akinek egyik állandó jelzője lesz a Mahisászuramardiní, s magát az eseményt is megünneplik az esős évszak végére eső *Durgápúja* keretében. Durgá, miközben ellenséges viszonyban áll a bivallyal, intim kapcsolatot tart fenn a Tigrissel. A tigrist ábrázoló pecsételők egy igen tekintélyes részén a tigris mellett egy – a legyőzött bivaly szarvát viselő? – hosszúfarkú nőalak látható, olykor a nőalak egy fa ágain helyezkedik el (Marshall, *MD. CXI*, 355-57) – ez a fa azonban nem *asvattha*, s ez csaknem kizárja, hogy a nőalakot azonosítani lehessen Tára-Szaraszvával.⁶⁰

Tárgyilag nehezen bizonyítható a jelenlegi szövegismeretek és ábrázolás-értelmezések bizonytalanságai mellett az a kérdés, miért és hogyan következett be a váltás az Indus-völgyi pantheonban, s ennek milyen földi események szolgáltak alapul. A hipotézisek világában maradvá az Indus-völgyi korszakot illetően, a brahmanizmus és hinduizmus kora bizonyos érveket szolgáltat az alábbi érveléshez:

A civilizáció utolsó évszázadaiban egyre több veszélyt jelentettek a rendszeresen megújuló pusztító áradások. Ezek eleinte csak hónapokra, legfeljebb 1-2 évre tették lakhatatlanná a városokat, amelyek lakossága csak azért nem semmisült meg, mert előrejelzést kapott, tehát visszatérve mindig újjáépítette azt, ami tönkrement, ill. megpróbálta biztonságosabbá tenni (mint régészeti adatok mutatják: feltöltések, falvastagítások, nyílásbefalazások stb. révén). Ezek a súlyos elemi csapások joggal rendíthették meg a lakosság hitét a Főistenben, még inkább a vizek felett uralkodó nagyhatalmú Tára-Naukesvari személyében. Hasonló sors juthatott osztályrészül a királynak is, ő mint a főisten földi képmása kétszeresen is megbukott. Hogy hányadik ilyen természeti katasztrófa vezetett erre az eredménye, nem lehet tudni. Annyi időnek kellett eltelnie, amennyi alatt a „hatalomátvétel” nemcsak megtörtént, hanem fő vonásaiban meg is kellett fogalmazódnia az új istenpár főbb aspektusainak, attribútumainak. Hogy ezek ténylegesen kialakultak a prae-árja korszakban, azt egyetlen ideológus sem vitatja: Siva szinkretisztikus jellege már akkor is világos volt, amikor az Indus-völgyi civilizáció ismeretlen volt. A *Rigvedában* ismeretlen mint Siva, csak Rudra formájában fordul elő, az *Atharvavedá* 4.28 és 11.2 már említi, az eposzok pedig számos aspektusát ismerik, de igazán a *purána*-irodalomban bontakozik ki sokfélesége. Ekkorra azonban már magába olvasztotta Rudra tulajdonságait, sőt, mivel a Főisten szerepére tör, a korábbi pantheonok főisteneinek (Indra, Agni, ill. Brihaszpati) számos vonását.⁶¹ Kétségtelen a termékenységgel való kapcsolata, a fallikus szimbólum az árják számára idegen és nehezen elfogadott rituális tisztelettel övezett „idol” volt, ezért volt pejoratív csengése a *sisnadevah* elnevezésnek.

⁶⁰ Talán *udumbara* (*Ficus glomerata*), amely Kaumári szent fája, aki Kumára-Kárttikeya *saktija*, tehát Siva köréhez tartozik. A Tigris-istennő tehát Durgá, vagy annak hüposztázisa, a majdani *Prima Dea* egyik legmarkánsabb előképe.

⁶¹ Bhattcharji, op. cit. 109-207.

Ezen aspektusának kozmikussá dimenzionálása vezetett a „pusztítva újjáteremtő” képzethez, és illeszkedett egybe (a talán Indus-völgyi elődjétől, Brihaszpatitól kölcsönzött vonásával) a kozmikus táncot járó hüposztázisával. Ezzel függhet össze a többarcúságának képzete is, eredetileg a négy világtáj felé négy arccal tekintő Brihaszpati sajátossága volt ez – Brihaszpati Brahmáként való ábrázolásai őrzik még ennek nyomát. A bikával való kapcsolata ugyanilyen ősi. Az összekötőkapocs a termékenyítő erő lehetett⁶²; a korábban más célra lefoglalt szimbólumok közül ezért kapcsolódott a zebu-bikával, lett az később *váhanája*. A Siva-szinkretizmus valamennyi eleme fel sem sorolható, a teljességhez hozzátartozik női aspektusával, *saktijával* való sokrétű kapcsolata. E szinkretizmus összetevőire utal a Sivat övező *kathenotheisztikus* kultuszjelleg. Mivel ő Kála, az Idő, és asztrálisan a Saturnus, az örökkévalóság képzete társul hozzá.

Az uralkodó tehát, akit patronál, nem kényszerül rituális vagy valóságos halálra a letöltött periódus után, hanem életfogytiglani hatalom birtokosa. Az új – valószínűleg más (Tigris) phratriából származó – uralkodó nem semmisíti meg, de háttérbe szorítja Brihaszpati-Tárá kultuszát, az őket kiszolgáló papságot, és előtérbe helyezi a Siva-Durgá párt, s azt a papságot, amely vállalja az új isteneket és az új uralkodót.

Az előbbieik logikája szerint a most hatalomra kerülők alatt a civilizációt ért katasztrófák sorának vége kellett volna szakadjon. Ehelyett a természeti csapásokhoz meg-megújuló külső támadások is járultak, és a legnagyobb tragédia az „utolsó” áradással következett be, amely olyan tektonikai mozgások kíséretében zajlott le, amelyek átformálták, víz alá temették az Indus-völgyi civilizáció déli területeit, lehetetlenné tették, hogy az elvándoroltak egy-két generáción belül visszatérhessenek.⁶³

Mivel az Indus-völgyi anyagon belül nincs semmi, ami arra mutatna, miként alakult az Indus-völgyi istenek sorsa, az utóélet ad választ a továbbiakra.

Dravida-Indiában a legfőbb isten egyértelműen Siva. Kultusza közvetlenül őrzi az Indus-völgyi elemeket, lényeges pontokon különbözik az észak-indiai saivismustól, de hinduizmusbeli formája már integrálta az árják vallásából Rudrát

⁶² Nem hagyható teljesen figyelmen kívül Baktay E. véleménye, aki bronzkori civilizációk – egymástól részleteiben nagyon eltérő, de lényegében egyidejű – bikakultuszai között az asztrális szimbolizmus (feltételezésében minden civilizációban ismert) alapjaiban látja az összekötő kapcsot (*India művészete* 23sq)- A bikakultusz több lehetett, mint amire a zebu-ábrák és egy-egy bikatánc képe utal, v. ö. a legrégebb tamil irodalom hagyományait: az *Ettutohai* hatodik antológiája, a *Kalittohai* 103. darabjának 55 sorát, pl. 22–29: „Az arénában a bikák, tudva, hogy le akarják szűrni őket, a pásztorokat döfködni kezdték szarvukkal. A bikák szarván a vér vörös szalagja jelent meg nemsokára, amely a hadi szekerek urát díszítő, növény Hold sarlóját körülölelő lángokhoz volt hasonló. Kiontott belek tekeredtek a szarvakra. A szarvaktól kiomló zsigereik, kezükkel visszatartva, táncoltak ők tovább a bikák előtt, hogy bátorságuk bemutassák.” (Major István fordítása).

⁶³ A. F. Dales, „The Decline of the Harappans”, in: *Old World Archaeology*, San Francisco 1972, 157–164.

és mindazon más istenek tulajdonságait, amelyek elég gyengék voltak saját eredeti jellegük megtartására. Maga az integráció-asszimiláció csak ott és olyan esetben mehet végbe, ahol az egyik fél elég markáns, a másik ahhoz jellegében hasonló, de erejében elmaradó tulajdonságokkal, funkciókkal rendelkezett. A bráhmaizmus, még inkább a hinduizmus a maga egészében e folyamat tükröképe.

Észak-Indiában némiképpen más irányú volt a fejlődés. Az árja pantheonnak a betelepüléskor két legfontosabb figurája Indra, az istenek királya, vezére, és Agni, a tűz és áldozatok istene volt. A szubsztrátum, amely fogadta őket, nem teljesen volt azonos a dél-dravidával. Ennek oka bizonyára abban keresendő, hogy az elvándorlás során más, relatíve egységes csoportok – pl. a bivalyphratría tagjai – települtek a Gangá völgyébe, ahol – mikorra az árják elérték őket, már – integrálták az ott élő, náluk primitívebb fejlődési szinten álló *munda* lakosságot, amelynek egyedei nem voltak ismeretlenek – mint az antropológiai leletek mutatják – az Indus-völgyi városokban sem. Nemcsak a gazdasági és társadalmi formákban, hanem a felépítmény olyan elemeiben is, mint a vallás: előtérbe kerültek a primitív földműveléshez kapcsolódó termékenység-kultuszok, hangsúlyozottá vált az Anya kultusza, de hasonlóképpen a *nága*- és *yaksa* tisztelet is. Mindazonáltal az Indus-völgyiek megőrizték a Főisten és Főistennő képzetét, a papság, amelynek hatalmas ismeretanyagára az eddigiek is fényt derítettek, fenntartotta vagy újjászervezte a királyi hatalmat is, még hozzá igen valószínű, hogy visszatért a 12 éves szakrális Jupiter-ciklushoz. Ez azzal valószínűsíthető, hogy a korai posztvédikus irodalomtól kezdődően toposz az uralkodás 12 évben történő meghatározottsága, és ezt mint *adott* rendszert veszik át az árják. Sajátos módon tükröződik ez a folyamat a védikus és posztvédikus irodalomban is:

Bár említése szórványosan előfordul a *Rigvedában* is, nehézség nélkül megállapítható, hogy csak a kései keletkezésű himnuszokban (RV I. 105.17, I: 161.6, VI. 76.2,3, VII. 97.5, X. 67.4,5, X. 71, X. 97.16,19, X. 182.1), s az itt neki tulajdonított képességek szerint elsősorban a hozzá áldozatot bemutatókat segítő, békét és felvirágzást nyújtó isten Brihaszpati, akiről már az is elhangzik, hogy ő teremtett minden növényt. Azonossága Brahmanaszpatival ugyaninnen eredeztethető; lényeges azonban tudni, hogy Brahmanaszpati mint az „imádság ura” különösen a II. *mandalam* himnuszaiban önálló, ugyancsak segítő szándékú isten, aki az őt imával megtisztelő áldozatát célba juttatja. Jelzői, fizikai tulajdonságai nagy mértékben rokonítják Agnival. Ez a vonatkozás vezetett egy sor indológust (Langloist, HH. Wilsont, Max Müllert) arra a meggyőződésre, hogy benne Agni egy variánsát lássák. Mások az áldozat (Roth), ismét mások a papi tevékenység (Kaegi, Oldenberg), néhányan pedig az istenkirály Indra papi aspektusának (Weber, Hopkins) absztrakcióját látták benne.⁶⁴ A maga módján minden kutatónak a véleménye rejt részgazságot

⁶⁴ A vonatkozó teljes bibliográfiát l. Macdonell, *Vedic Mythology* 104.

magában: nem tudhatták, honnan ered, de szinkretisztikus jellege kihívóan igényelte a valahová besorolást.⁶⁵ Feltűnő, hogy az *Atharvaveda* himnuszaiban megszaporodik említése, mégpedig olyan himnuszokban és ráolvasásokban, amelyek Indus-völgyi kontextusban idézett szent növények varázserejének segítségével kívánnak hatni. Itt jelenik meg az a képzet is, amely neki tulajdonítja (mintegy Indra kezéből átadva) az uralkodói hatalomra való felkészítést (*Atharvaveda*. I. 29.1), ő lesz a *purohita* prototípusa (valójában már a *Rigveda* IV. 5.4.-ben)⁶⁶, aki Indra királyi hatalmát visszaállítja, nélküle az valóban tehetetlen, függ tőle.⁶⁷ A *Taittiriya Upanisad* hatalma csúcán mutatja, Indra fölött áll, az égi és földi uralkodói hatalom védnöke.⁶⁸ A *Mahábhárata* (6.46.40, 103.94) őt tekinti az uralkodói *dharma* letéteményesének; ahogy ő mutat be Indra számára 12 évenként (!) áldozatot, úgy mutat be a földi uralkodó *purohitája* is (*Mbh.* 1. 163.21, 1. 164.11).⁶⁹ A *bráhmanákkal* való viszonya ambivalens – ez csak azt tükrözheti, hogy hatalmának ilyen növekedését a papság nem minden rétege fogadta örömmel, rokonszenvvel. Ezzel is függhet össze, hogy a hagyomány neki tulajdonította a heterodox tanítások elhintését, sőt a lokayáta filozófiai iskolát is.

A *bráhmanikus* kor vallási gyakorlatában tehát a már asztrális vonatkozásában elhalványult Brihaszpati⁷⁰ Brihaszpati-Brahmanaszpati-Prajápati lépcsőfokokon *Brahmanban*⁷¹ jut kimagasló szerephez, abban a figurában, amelyet a *bráhmanikus* kor vége felé bekövetkezett bifurkáció újra megoszt, létrehozva az *upanisadok* metafizikus *Brahmanját*, és az epikus-puránikus mitológia, a hinduizmus *trimurtijának* *Brahmanját*. A *trimurti*ban szerepe már a háttérbe szorulást mutatja⁷², passzív teremtővé válik, előtérbe kerül viszont Siva, aki megkérdőjelezte hatalmát, háttérbe szorította az Indus-völgyben is, és az ugyancsak kettős (hármass?) forrásból összetevődött szoláris isten, Visnu⁷³, akiben a fenntartó elv ölt testet.

⁶⁵ Komponenseit kimerítően elemzi, de az Indus-völgyig sehoh sem vezeti vissza Bhattacharji, op. cit. Chpt. 16.

⁶⁶ A kérdést és hozzá a szakirodalmat l. *Sacred Books of East* XLII p. LXVIII, n. 3.

⁶⁷ Bloomfield, op.cit. 76-8.

⁶⁸ *Taittiriya Upanisad* II.8.1. Érdekes a hely a felsorolás értékrendje miatt is: Indra – Brihaszpati – Prajápati – Brahmá.

⁶⁹ Vaszilov idézi a vonatkozó helyeket, in: *Proto-Indica* (1972), 328sq.

⁷⁰ A szó etimológiájához l. Macdonell, op.cit. 103; Bhattacharji, id. mű 341.

⁷¹ Bhattacharji, op. cit. 334sqq.

⁷² W. D. O'Flaherty, *Hindu Myths* 25–55. kultuszának túldimenzionálása, amint az a *bráhman*-irodalomban megjelenik, csak időleges jellegű lehetett: az őhozzá kapcsolódó papi réteg bumeráng győzelméről volt szó. Kultusza nem volt képes tömeg igényeket kielégíteni, passzvizálódott és rugalmasabb utódoknak adta át a helyét, akik újra emberi léptékű áldozatbemutatókkal nyerhetők meg. Egykori „bivalyőse” pedig mindenkorra démonná degradálódott.

⁷³ Visnu kérdéséhez l. Bhattacharji, id. mű, Pt. II, különösen Chpt. 14. Indus-völgyi előképét Gurov a „hordár” jelével hozta összefüggésbe, l. *Proto-Indica* (1968), 126sq.

Az Indus-völgyi civilizáció vallása, vallási gyakorlata tehát sokeredőjű, sokszínű, fejlődésében, átalakulásában meg nem állapodott, ezért mindenfajta fúzióra képes és reaktív, anélkül, hogy alapelemeit elveszítené, konzervatív és megújuló, minden későbbi indiai vallásrendszerbe valamilyen formában beépülő. Hatóereje szinte felmérhetetlen, s a vallástörténeti kontinuitás ennek csak egyik manifesztációja – ami döntőbb: szerepe meghatározó a társadalmi fejlődés egészében.

(Kiadásra előkészítette: Simon Róbert)

PUSKÁS ILDIKÓ MŰVEINEK BIBLIOGRÁFIÁJA

I. ÉRTEKEZÉSEK

1. Görög-ind szókészleti kapcsolatok. Szakdolgozat az ELTE Indoeurópai Nyelvtudományi Intézete és a Görög Filológiai Tanszékhez. Budapest. 1966. Gépírat. 78 p.
2. A prae-árya India. A régészeti, nyelvészeti és vallástörténeti források történeti értékeléséhez. Kandidátusi értekezés tézisei. Budapest. 1978. MTA TMB. 19 p.
3. A prae-árya India. A régészeti, nyelvészeti és vallástörténeti források történeti értékeléséhez. Kandidátusi értekezés. Budapest. 1978. Gépírat. 429 p.
4. A Mediterraneum és India kapcsolatai az i. e. 2/1. évezredben. Habilitációs előadás tézisei. I. Budapest. 1995. (1996. március 12.) 4 p.
5. Az India-kép változásai az antik hagyományban. Habilitációs téma tézisei. II. Bp. 1995. (1996. március. 12.) 4 p.
6. Indo-Mediterranean Crosscultural and Trade Relations in the Second-First Millennium B. C. Akadémiai doktori értekezés. Budapest. 1999. 358 p.
7. Indo-Mediterranean Crosscultural and Trade Relations in the Second-First Millennium B. C. Akadémiai doktori értekezés tézisei. Budapest. 1998/2001. 20 p.

II. ÖNÁLLÓ KÖTETEK, MONOGRÁFIÁK

1. Az indiai felsőoktatás. Budapest. 1973. FPK soksz. 77 p. (Információk a felsőoktatás köréből)
2. Istenek tánca. Rövid áttekintés az indiai vallásokról. Budapest 1984, Gondolat. 128 p. (Gondolat zsebkönyvek)
3. Hinduizmus. Források. Budapest 1991, Kőrösi Csoma Társaság. [2], III, 50 p. (Keleti vallások)
4. India bibliográfia / India Bibliography. (Kétnyelvű / Bilingual). Budapest 1991, Akadémiai Kiadó. 602 p. (Bibliotheca Orientalis Hungarica XXXV.)

5. Lélek a körforgásban. A hinduizmus születése. Budapest 2000, Balassi. 336 p., [24] t.
6. Hankiss Elemér (műsorvezető): Beszélgetések életről és halálról. Beszélgetőtársak: Blackenstein Miklós, Fröhlich Róbert, Puskás Ildikó, Szabó István és mások). Sajtó alá rend.: Szendi Edit. Budapest 2000, Helikon. 263 p.

III. TANULMÁNYOK, SZAKCIKKEK

1. India: történelem és filmriportázs. A televízió olasz filmsorozatáról. Világosság 1971. (12.) 5. pp. 309–315.
2. Jézus Indiában? Világosság. 1973. (14.) 8-9. pp. 560–561.
3. Az ókori India és az ázsiai termelési mód. Az MTA II. Osztályának Közleményei. 1975. (XXIV.) 1. pp. 145–157.
4. Beszámoló a fejlődő országok társadalmi viszonyairól tartott konferenciáról. (Steinbach Antallal) Az MTA II. Osztályának Közleményei. 1975. (XXIV.) 1. pp. 115–127.
5. On an Ethnographic Topos in the Classical Literature: The Gold-digging Ants. Annales Universitatis Scientiarum Budapestinensis de Rolando Eötvös Nominatae. Sectio Classica. 1977–78. (V-VI.) pp. 73–87.
6. A védikus társadalom kialakulásának előzményei. Századok. 1978. (112.) 1. pp. 98–109.
7. Nekotorye problemy vedijskogo obshchestva. Vestnik Drevnej Istorii. (Moscow) 1978. 2. pp. 147–153.
8. Ancient India and the Asiatic Mode of Production. Oikumene. 1978. (II.) pp. 55–67.
9. Satyrs in India. (Kádár Zoltánnal). Acta Classica Universitatis Scientiarum. Debreceniensis. 1980. (XVI.) pp. 9–17.
10. Tradition and Innovation in the History of Indian Religions. I. Annales Universitatis Scientiarum Budapestinensis de Rolando Eötvös Nominatae. Sectio Classica. 1980. (VIII.) pp. 3–8.
11. Uralian and Dravidian: a Reconsideration. Études Finno-Ougriennes. (Paris) 1981. (XV.) pp. 273–290. (Prof. J. Erdődi Felicitation Volume).
12. Society and Religion in the Indus Valley Civilisation. In: B. Allchin (ed.): South Asian Archaeology 1981. Proceedings of the Sixth International Conference of the Association of South Asian Archaeologists in Western Europe Held in Cambridge University 5-10 July 1981, Cambridge. Cambridge University Press. 1984. pp. 162–165.
13. Ételek és étkezési szokások az ókori Indiában. História. 1982. (IV.) 3. pp. 3–4.

14. Herodotus and India. *Oikumene*. 1983. (IV.) pp. 201–207.
15. Megasthenes and the Indian Society of His Time. *The Mysore Orientalist*. 1983. (XIV.) pp. 182–188.
16. Inkább szemlesütve, mint gyönyörködve. Talányos szobrok az indiai templomok falán. *Új mi világunk*. 1984. (III.) 3. pp. 2–11.
17. At the Roots of the Hinduism. (Megjelent a Social, Political and Economic Systems Theme Group at the Assembly of the World's Religions önálló füzeteként.) McAfee, New Jersey, USA, Nov. 15–21. 1985. 7 pp.
18. Mahābhārata-motifs in Classical Greek and Roman Sources. In: W. Morgenroth (ed.): *Sanskrit and World Culture. Proceedings of the Fourth World Sanskrit Conference of the International Association of Sanskrit Studies, Weimar, May 23–30. 1979. Berlin. 1986. Akademie Verlag. pp. 257–262. (Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients. 18.)*
19. Az Indus civilizáció – új értelmezés lehetőségei. *Keletkutatás*. 1986 őszi. pp. 17–21. English summary: pp. 133–134.
20. A XXXII. *Orientalista Világkongresszus*, Hamburg, 1986. *Keletkutatás*. 1986 őszi. pp. 102–104.
21. Trade Contacts between India and the Roman Empire. In: G. Pollet (ed.): *India and the Ancient World. History, Trade and Culture before A. D. 650. (Prof. P. H. L. Eggermont Felicitation Volume). (Orientalia Lovanensia Analecta 25.)* Leuven. 1987. Dept. Orientalistiek. pp. 141–156.
22. Az India-kutatás és az indiai irodalmak Magyarországon. In: Bethlenfalvy Géza – Puskás Ildikó (eds.): *India magyar szemmel*. Budapest. 1987. *Indiai Nagykövetség*. pp. 16–25.
23. In memoriam A. L. Basham. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*. 1987. (XLI.) pp. 129–130.
24. India and the Mediterranean. In: L. Archangelo (ed.): *Storia, Letteratura, Arte dei Paesi Mediterranei*. Chieti. Marino Solfanelli Editore. 1988. pp. 131–135.
25. A. L. Basham – Moments of Meeting. In: S. K. Maity – U. N. Thakur – A. K. Narain (eds.): *Studies in Orientology. Essays in Memory of Prof. A. L. Basham*. Agra. 1988. Y. K. Publishers. pp. 3–4.
26. Indian Religions in Classical Sources. In: S. K. Maity – U. N. Thakur – A. K. Narain (eds.): *Studies in Orientology. Essays in Memory of Prof. A. L. Basham*. Agra. 1988. Y. K. Publishers. pp. 166–173.
27. *Indo-Mediterranica I. Acta Classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis*. 1988. (XXIV.) pp. 15–22.
28. Indo-Portuguese Crosscultural Tendencies: Portuguese Christian Culture versus Indian Hindu Culture. In: B. F. Taggie – R. W. Clement (eds.): *Iberia and the Mediterranean*. Warrensburg. 1989. CMSU. pp. 33–44.

29. Indian Religions in Classical Sources. *Acta Classica Debreceniensis*. 1989. (XXV.) pp. 61–66.
30. Megasthenes and the „Indian Gods” Herakles and Dionysos. In: R. W. Clement – B. F. Taggie – R. G. Schwartz (eds.): *Greece and the Mediterranean*. Kirksville, Mo. 1990. Sixteenth Century Publishers. pp. 39–47.
31. Az indiai társadalmi struktúra variánsainak és invariánsainak kérdéséhez (kitekintéssel a XX. századi tamilnádui viszonyokra.). In: Ecsedy L. – Ferenczy M. (eds.): *Vallások és hagyományok a kultúrák keresztútján*. Budapest. 1990. MTA Orientalisztikai Munkaközösség. pp. 109–136. (Történelem és kultúra 6.)
32. VIII. Szanszkrit világkonferencia. 1990., Bécs. Keletkutatás. 1990 ősz. pp. 119–121.
33. Myth and Reality: Apollonius of Tyana in India. *Acta Classica Debreceniensis*. 1991. (XXVII.) pp. 115–123.
34. Megkésett sorok egy nagy indológus centenáriumára. (Heinrich Zimmer 1840–1943). *Keletkutatás*. 1991 tavasz. pp. 118–121.
35. Ancient India and the European Antiquity. In: L. Nyusztay (ed.): *Hungarian Scholars on India and Indology*. New Delhi. 1992. Hungarian Information and Cultural Centre. pp. 1–10.
36. Strabo and His Sources on India. *Annales Universitatis Scientiarum Budapestinensis de Rolando Eötvös Nominatae. Sectio Historica*. 1993. (XXVI.) pp. 59–73. (Gedenkschrift István Hahn)
37. Indian Studies and the Rāmāyaṇa in Hungary. In: G. Pollet (ed.): *Indian Epic Values. Rāmāyaṇa and Its Impact*. OLA 66. Leuven 1995. V. Peeters-DOS. pp. 137–153.
38. A vallástörténet és a vallásgyakorlat viszonya. *Tattva*. 1998. febr. pp. 47–50.
39. Fohász fiúgyermekért. *História*. 1997. (XIX.) 5-6. pp. 6–9.
40. The Śuṅgas in Indian History and Culture. *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*. 1998. (38.) pp. 223–233.
41. Nőtípusok az ókori Indiában. Leány – Anya – Szerető – Aszkétanő. In: Küllős Imola (vál., szerk.): *Hagyományos női szerepek. Nők a populáris kultúrában és a folklórban*. Budapest. 1999. Magyar Néprajzi Társaság – Szociális és Családügyi Minisztérium Nőképviselési Titkársága. pp. 291–302.
42. India. A szubkontinens az ezredfordulón. *História*. 1999. (XXI.) 9-10. pp. 9–13.
43. Zarándokok a Selyemúton. In: Kapitány Ágnes, Kapitány Gábor (összeáll.), Puskás Ildikó (szerk.): *Állandóság a változásban. T’ung-pien. Tókei Ferenc 70. születésnapjára*. Budapest. 2000. Politika + Kultúra Alapítvány. pp. 323–352.
44. Myth and Reality: Apollonius of Tyana in India. *Journal of Indian History*.

- Trivandrum. 2001. Univ. of Kerala, Dept. of History. pp. 29–40. (Platinum Jubilee Volume.)
45. Az afgán föld és népei. *História*. 2001. (XXIII.) 8. pp. 4–6.
 46. Őskor, ókor. *História*. 2001. (XXIII.) 8. pp. 7.
 47. Görögök, hunok, türkök, arabok. Afgán területek, Kr. e. 4. – Kr. u. 16. század. *História*. 2001. (XXIII.) 8. pp. 10–13.
 48. Indiai jelképek, színek. *História*. 2003. (XXV.) 5-6. pp. 16–20.
 49. Az indiai civilizáció múltja és jelene. In: Heé Veronika (szerk.): *Más kultúrák: az iszlám, India, Kína*. Simon Róbert, Puskás Ildikó és Tálás Barna előadásai a Humanista Társadalmi Egyetemen. Budapest. 2004. Humanista Társadalmi Egyetem. pp. 16–35.

IV. FORDÍTÁSOK

1. Hahn István (összeáll.): *Olvasókönyv I-II*. Budapest. 1979. Tankönyvkiadó. (Ebben: Állam és társadalom az ókori Indiában. Öind szövegek magyarzata és fordítása. Dígha Nikája 3. 80. skk; Mahábhárata 12.59.5.; Rigvéda X. 90.) pp. 155–172.
2. Hahn István (szerk.): *Róma istenei*. Budapest. 1975. Gondolat. (Dionysios Halicarnassensis: pp. 69–71., 73–75., 76–78., 78–79.; Plutarchus: 40., 41–42., 119–120., 120–121.; Strabo: 80–81.)
3. Bhaksí, Csandrakánt: Haj. (novellafordítás) In: *Égtájak*. 1978–79. [Szerk.: Gy. Horváth László.] Budapest. 1979. Európa. pp. 29–38.
4. G. M. Bongard-Levin – E. A. Grantovszkij: *Szkíthiától Indiáig. Az ósárja történelem talányai*. Budapest. 1981. Gondolat. 222 p. (Név- és szómagyarázatok, bibliográfiai kiegészítés: pp. 195–220.)
5. K. A. Antonova – G. M. Bongard-Levin – K. K. Kotovszkij: *India története*. Budapest. 1981. Gondolat-Kossuth. 613 p., 24 t. (Ebből ford.: Ókor és középkor: pp. 5–209.; Megjegyzések az indiai szóanyag átírásához: pp. 5–6.; Rövidítések; Szó- és névmagyarázat; Név- és tárgymutató; Bibliográfiai ajánlás: pp. 489–609.)
6. D. Oates – J. Oates: *A civilizáció hajnala*. Budapest. 1983. Helikon. 150 p. (A múlt születése)
7. *A tökéletes feleség. XX. századi indiai elbeszélések*. (Ford. Sinka Erikával). Budapest. 1985. Európa. 282 p. (Ford.: 13–133., 183–266.; Utószó és életrajzi jegyzetek: pp. 267–280.)
8. Szaraszvati Ammá, K.: *A tökéletes feleség. Rakéta Regényújság*. 1987. (XIV.) 23. pp. 11–13.

9. Hinduizmus. Források. (a kötetben fordítóként jelzett óind szövegek; a kötet adatait l. az Önálló kötetek alatt)
10. Lélek a körforgásban. A hinduizmus születése. (a kötetben fordítóként jelzett óind szövegek; a kötet adatait l. az Önálló kötetek alatt)

IV. SZERKESZTÉSEK

1. Prométheusz könyvek sorozat. Budapest. 1984–1987. Helikon. (Az első három kötet főszerk.: Hahn István). Kötetenként:
 - 1.1. Firmicus Maternus: Asztrológia. A pogány vallások tévelygéséről. [Vál., ford.: Bollók János.] Budapest. 1984. Helikon. 169 p., [12] t.
 - 1.2. Nami király megtérése. Dzsaina legendák és miniatúrák az Uttaradzsdzshanaszuttából. [A szöveget maharástrí nyelvből, az utószót németből ford. és a jegyzeteket készítette: Vekerdi József.] Budapest. 1984. 52 p. [12.] t.
 - 1.3. Matthias Vehe-Glirius: Istenismeret és más írások. [Vál., a jegyzeteket és az utószót írta: Dán Róbert; ford.: Ruttner Tamás.] Budapest. 1984. Helikon. 269 p.
 - 1.4. Popol Vuh. A maja-kicse indiánok szent könyve. [Ford., jegyzetekkel ellátta, és az utószót írta: Boglár Lajos, Kuczka Péter.] Budapest. 1984. Helikon. 204 p. [6] t.
 - 1.5. Josephus Flavius: Apión ellen, avagy A zsidó nép ősi voltáról. [Görögből ford., jegyzetekkel ellátta és az utószót írta: Hahn István.] Budapest. 1984. Helikon. 135 p. [16] t.
 - 1.6. L. Caecilius Firmianus Lactantius: Az isteni gondviselésről. [Ford., a jegyzeteket és az utószót írta: Adamik Tamás.] Budapest. 1985. Helikon. 209 p. [12] t.
 - 1.7. Plutarkhosz: Szókratész daimónja. [Vál., ford., a jegyzeteket és az utószót írta: W. Salgó Ágnes.] Budapest. 1985. Helikon. 173 p. [12] t.
 - 1.8. A törzsek származásáról, avagy A kincsesbarlang. [Szírből ford.: Ormos István, jegyzeteket készítette: Fröhlich Ida, az utószót írta: Hahn István.] Budapest. 1985. Helikon. 134 p. [8] t.
 - 1.9. Marcus Tullius Cicero: Az istenek természete. [Ford., és a jegyzeteket készítette: Havas László, utószó: Hahn István.] Budapest. 1985. Helikon. 249 p. [12] t.
 - 1.10. Baal és Anat. Ugariti eposzok. [Ford., a jegyzeteket és az utószót írta: Maróth Miklós.] Budapest. 1986. Helikon. 168 p. [8] t.
 - 1.11. Szem meglátott, szív megvert. Magyar ráolvasások. [Vál., összeáll., a jegyzeteket és az utószót írta: Pócs Éva.] Budapest. 1986. 285 p., [12] t.

- 1.12. P. Ovidius Naso: Római Naptár = Fasti. [Ford., a név- és tárgymutatót készítette: Gaál László, a jegyzeteket és az utószót írta: Bollók János.] Budapest. 1986. Helikon. 258 p. [12] t.
- 1.13. Csodatévő Takla Hájmánót. Válogatás. [Vál., geezből ford., a jegyzeteket és az utószót írta: Ormos István.] Budapest. 1986. Helikon. 164 p. [12] t.
- 1.14. Titkos tanítások. Válogatás az upanisadokból. [Vál., ford., az utószót és a jegyzeteket írta: Vekerdi József.] Budapest. 1987. Helikon. 198 p. [6] t.
- 1.15. Nisan sámán. Mandzsu vajákos szövegek. [Vál., mandzsuból ford., a jegyzeteket és az utószót írta: Melles Kornélia.] Budapest. 1987. Helikon. 101 p. [8] t.
- 1.16. Kapujanincs átjáró. Kínai csan-buddhista példázatok. [Vál., ford., a jegyzeteket és az utószót írta: Miklós Pál.] Budapest. 1987. Helikon. 236 p. [8] t.
- 1.17. a Korán. [Ford.: Simon Róbert] Budapest. 1987. Helikon. 493 p. [8] t.
- 1.17.b Simon Róbert: A Korán világa. Budapest. 1987. Helikon. 553 p. [12] t.
2. Téchy Olivér: Buddha. Budapest. 1986. Gondolat. 456 p. (Előszó: pp. 7–24; szó- és fogalommagyarázat: pp. 391–456.)
3. Bethlenfalvy Géza – Puskás Ildikó: India magyar szemmel. Budapest. 1987. Indiai Nagykövetség. 141 p.
4. Acta Classica Debreceniensis. (a folyóiratot Havas Lászlóval közösen szerk.) Debrecen. 1988–1991. Kossuth Lajos Tudományegyetem.
5. Eliade, Mircea: Vallási hiedelmek és eszmék története. I–III. Az 1. kötetet szerk. Voigt Vilmos, szaklektor: Puskás Ildikó; ford.: Saly Noémi, az utószót írta: Simon Róbert. Budapest. 1994–1996. Osiris. 443 + 479 + 348 p. (Osiris könyvtár – Vallástörténet. Sorozatszerk: Hubai Péter – Puskás Ildikó – Simon Róbert)
6. Hahn István: A próféták forradalma. Vallástörténeti és történelmi tanulmányok. Összeáll., szerk., a bibliográfiát és a névmutatót készítette: Haraszi György, a szöveget szakmailag gondozta: Puskás Ildikó. Budapest. 1998. Múlt és Jövő. 296 p.
7. Állandóság a változásban. T'ung-pien. Tőkei Ferenc 70. születésnapjára. Összeáll.: Kapitány Ágnes, Kapitány Gábor. (Szerk.: P. I.) Budapest. 2000. Politika + Kultúra. 467 p.
8. Eliade, Mircea: A samanizmus. Az eksztázis ősi technikái. Ford.: Saly Noémi. (A fordítást az eredetivel egybevetette és szerk.: P. I.) Budapest. 2001. Osiris. 523 p. (Osiris könyvtár – Vallástörténet)
9. Eliade, Mircea: Okkultizmus, boszorkányság és kulturális divatok. Összehasonlító vallástörténeti tanulmányok. Ford.: Benedek Mihály. (A fordítást az eredetivel egybevetette és szerk.: P. I.) Budapest. 2002. 160 p.

10. Harmatta János: Ókori keleti történeti chrestomathia.[ford., és jegyzetekkel ellátta: Dávid Antal et al.] Budapest. 2003. Osiris. 430 p. (Osiris tankönyvek)
11. Keleti források. – Fontes orientales. Sorozatszerk.: Simon Róberttel. Budapest. 2006– Corvina. Kötetenként:
 - 11.1. Buzurg Ibn Sahrijár: India csudálatosságai. Ford., a jegyzeteket és az utószót írta: Simon Róbert. Budapest. 2006. Corvina. 186 p.
 - 11.2. Uszáma Ibn Munqidz: Intelmek könyve. Egy szíriai emír memoárja a kereszt-háborúk korából. Ford., a jegyzeteket és az utószót írta: Simon Róbert. Budapest. 2006. Corvina. 334 p.
 - 11.3. Ibn Fadlán: Beszámoló a volgai bolgárok földjén tett utazásról. Ford., a jegyzeteket és az utószót írta: Simon Róbert. Budapest. 2007. Corvina. 193 [2] p.
 - 11.4. Puránák. A hindu legendairodalom gyöngyszemei. Ford., és utószó: Vekერი József., vál., és a jegyzeteket készítette: Makai Melinda és Pap Ágnes. Budapest. 2008. Corvina. 248 p.

V. KISEBB KÖZLEMÉNYEK

1. Az indiai helyzet. Kerekasztal-beszélgetés. Szerk.: Lévai Imre – Meszerics Istvánné. Budapest. 1979. ELTE. 41 p. (Puskás Ildikó hozzászólása: p. 34.)
2. Egy szubkontinens évezredei. K. A. Antonova – G. M. Bongard-Levin – G. G. Kotovszkij: India története. (könyvismertetés) Népszabadság. 1982. 03. 04. p.7.
3. Önvizsgálat és történelem. Dzsaváharlál Nehru: India felfedezése. Indira Gándhi: Az én igazságom. (könyvismertetés). Népszabadság. 1982. 07. 29. p. 7.
4. Elhunyt Hahn István akadémikus. Magyar Nemzet. 1984. 07. 28.
5. Hahn István 1913–1984. (bevezetés a megemlékezésül közölt fordításrészlet-hez.) Egyetemi Lapok. 1984. 09. 14.
6. A világ tetején. Rádió- és Televízióújság. 1986. (XXXI.) 16. p. 2.
7. Tagore-tól napjaink szitárművészeiig. Népszabadság a magyar-indiai kapcsolatokról. 1998. 269. p. 32.

VI. LEXIKON SZÓCIKKEK

1. Világirodalmi lexikon. 1-19. köt. Főszerk.: Király István. Budapest. 1970–1996. Akadémiai Kiadó.
2. Esztétikai kislexikon. Szerk.: Szerdahelyi István, Zoltai Dénes. 2. átd., bőv. kiad. Budapest. 1972. Kossuth Kiadó. 718 p.
3. Pedagógiai Lexikon. 1-4. köt. Főszerk.: Nagy Sándor. 1976–1979. Akadémiai Kiadó.
4. Kulturális kisenciklopédia. Főszerk.: Kenyeres Ágnes. Budapest. 1986. Kossuth Kiadó. 785 p.

HÍREK

A JBSCE TÁRSASÁG ELSŐ NEMZETKÖZI KONFERENCIÁJA

GÁTAS JÓZSEF ÉS RÓNAY PÉTER

A Society for Jewish and Biblical Studies in Central Europe, azaz a Zsidó- és Bibliai Tanulmányok Közép-európai Társasága 2009. február 1-én és 2-án tartotta első nemzetközi konferenciáját a piliscsabai Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Karán.

Az időjárás kegyes volt a résztvevőkhöz, csupán 1-én, vasárnap volt némileg fagyos az idő reggel, de az előadóteremben a kora reggel 9 órás kezdés dacára is kellemes légkör uralkodott, a precíz szervezésnek is köszönhetően. Impozáns előadói kör jelent meg már a nyitányra is, ahol Felicia Waldman és Armin Lange, a JBSCE titkárai és Dr. Fodor György köszöntötte a résztvevőket. Az előadók túlnyomórészt közép-európai országokból (Magyarország, Lengyelország, Németország, Ausztria, Svájc, Olaszország, Csehország, Szlovákia, Románia) érkeztek, de franciaországi és izraeli egyetemről is utaztak ide professzorok.

Ahogy az már lenni szokott mostanság egy nemzetközi konferencián, a közös nyelv az angol volt, bár szerencsére az előadók fele nem engedett a könnyebbik útnak és németül tartották meg beszámolóikat, sőt, az utolsó napon még francia nyelven is hallhattunk egy előadást Czigliányi Zsolt tolmácsolásában, „La figure des étrangers et les efforts internes à Judith et aux inscriptions historiques des psaumes” címmel.

Tekintettel arra, hogy az előadók és témáik pusztá felsorolása is két egész oldal terjedelmet tesz ki, illetve holmi listaszerű felsorolásnak túl sok értelme nem volna, az előadásokat egyenként néhány mondatban összegezve bemutatni pedig szétfeszítené e beszámoló kereteit, inkább arra törekedtünk, hogy magát a Társaságot és a konferenciát mutassuk be.

A JBSCE egy alig pár éve alakult tudományos műhely, amely a biblikus tudományok képviselői számára jött létre, és dr. Fröhlich Ida a vezetője 2007 óta. Ez a konferencia abból a szempontból is elsőnek számított, hogy a tagok többségének most volt először lehetősége élőben találkozni a többi kutatóval. A szünetekben ezért is folyt élénk és színes beszélgetés, amihez eddigelé csak az internet és a telefónia biztosított virtuális teret. A nagy biblikus szervezetekkel ellentétben egy ilyen társaságnak meg van a lehetősége arra – mint az a nevéből is látszik –, hogy

egy olyan sajátos tudomány- és kultúrtörténeti régiót fogjon egybe, mint a földrajzi és politikai értelemben is megjelenő Közép-Európa. A résztvevők nagy száma és a maratoni, ám izgalmas előadások sora maga is élő bizonyítéka, hogy nemcsak a nyugat-európai tudományos műhelyek követése lehetséges, hanem a körülöttünk lévő országok kutatóinak munkásságára is komolyan oda kell figyelni. A több generációt és tudományterületet magában foglaló szervezet az ilyen konferenciák szervezésével pótolhatatlan segítséget nyújt a fiatal kutatók és az interdiszciplináris területek iránt érdeklődők számára is. A rendezvény ennek a kérdéskörnek is maximálisan teret adott: teológusok, a Holt tengeri tekerccsek kutatói, a középkori francia és az újkori német irodalommal foglalkozó szakemberek vagy művészet-történészek előadásai révén.

A megnyitó és a bevezető előadások után első nap került sor a tagsági gyűlésre, majd egy rövid ebédszünet után megkezdődtek a Tanakh-kal és az Ószövetséggel, illetve a középkori júdaizmussal és a jiddis világgal foglalkozó beszámolók. Az első szekcióülés adminisztratív kérdések megvitatásával zárult, ennek eredményeként a leköszönő Armin Lange-t a román származású, de munkásságát Franciaországban kifejtő Carol Iancu követi az elnöki székben, aki az Université Paul-Valéry Montpellier kutatója, elsősorban helytörténeti minőségben, s ennek keretében a montpellier-beli zsidó közösség közelmúltját dolgozza fel. Az új elnök megválasztását a következő konferenciahelyszín kijelölése követte, így Bukarest lett a 2011-ben a JBSCÉ soros rendezvényének helyszínt adó város. Végül az este zárásaként következett az elmaradhatatlan borozás, ahol a tokaji borok ismét bizonyították fenségességüket.

A második nap az Ancient Judaism, azaz az Ókori Júdaizmus témakörön belül mintha az amerikai atomfizikusok anekdotája elevenedett volna meg, hiszen az előadók gyakorlatilag egy kivételével magyarok voltak. (A népszerű történethez képest azonban volt egy komolyabb eltérés: németül hangzottak el az előadások és folyt a beszélgetés is). A szemközti teremben dolgozó modern júdaizmus szekciót pedig német, illetve osztrák előadók töltötték meg egy kivétellel. Az előadások nyelve éppen ezért itt is a német volt.

Összességében egy kiváló konferencián vehettünk részt, ahol megvalósulhattak a modern tudományos étellel szemben támasztott követelmények: valóban interdiszciplináris, barátságos, és a nemzetek közötti, lélektanilag mindenképpen ott feszülő határokon átívelő előadásorozatot hallgathattunk végig.

„2008 A BIBLIA ÉVE” – A BIBLIA MINT ÓSFORRÁS

Értelmezések, feldolgozások, kommentárok – konferencia
a Károli Gáspár Református Egyetemen

GÁTAS JÓZSEF ÉS RÓNAY PÉTER

„A Szentírás hatása a különböző keresztyén felekezetek missziós tevékenységének köszönhetően világméretűvé szélesedett. A misszió azonban nem csak új embertömegek megtérítését jelentette, hanem egy idegen kultúrával kialakított párbeszédre is alkalmat adott. A különböző vallások közötti kommunikáció alapját pedig azok a szövegek képezik, amelyeket az adott közösségek kanonikus iratként fogadtak el.

A Szentírás tehát nem korlátozódik egyszerűen a vallás, vagy a kultúra diskurzusára, hanem a keresztyén – keresztyén társadalomban élő embert egzisztenciálisan is meghatározza. Mindezek mellett a Biblia sok százezer ember számára Isten kijelentése, mely nem csak azt jelenti, hogy a keresztyén hit alapdokumentuma, hanem egy olyan tájékozódási pont, melyben a hívő saját kérdésfeltevéseire választ találhat.”

(Részlet a Károli Gáspár Református Egyetem konferencia-felhívásából)

2008 a Biblia éve volt, amelynek konferenciái között mindenképpen fontos szerepet kapott a Károli Gáspár Református Egyetemen, december 5-én tartott előadásorozat. Reggel kilenc órakor még csak pár érdeklődő kortyolgatta az első kávéját a Károli Gáspár Református Egyetem díszterme előtti folyosón, de a fél tízre meghirdetett kezdésre végül szép számmal gyűlt össze a kíváncsi hallgatóság.

Prof. Dr. Szabó András, az egyetem dékánja köszöntött mindenkit rövid megnyitójában, és örömét fejezte ki, hogy ilyen sokan jöttek el az előadásokat meghallgatni. Némiképpen rendhagyó konferencia került megrendezésre, mivel az Irodalomtudományi Doktori Iskola biztosított helyszínt a konferenciának, ahol az előadások között vallástudományi, illetve teológiai témák is szerepeltek. Ennek okát Prof. Dr. Szabó András tömören úgy írta le, hogy a teológia és az irodalom között szoros a kapcsolat, hiszen a Biblia egyszerre vallási és irodalmi mű is. Végül ígéretet kapott a hallgatóság, hogy a konferencia kötete hamarosan nyomtatásban is megjelenik.

A megnyitó után mi, kevés megjelent, frissen végzett vallástudós a 221-es terem felé vettük az irányt, mivel az irodalomtudományi témák mellett minden más előadást itt hallgathattunk meg.

Sipos Dávid vállalta magára a moderátori szerepkört, és felkérte Csercsa Balázst, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem doktorandusát, hogy adja elő témáját, amely a *Yhwh ariélje – Tűzhely vagy trónus?* címet viselte. Ebben egy ószövetségi tárgy etimológiáját és szerepkörét boncolgatta, meggyőző erővel. Érvei alapján úgy tűnik, át kell értékeljük egy eddig egyértelműnek számító kultikus tárgy valódi szerepét.

Őt Gátas József követte az *Exagógé* c. dráma elemzésével.

A rövid kávészünet után Cziczka Katalin, majd Némethné Budaházi Anikó irodalomtudományi előadásai következtek, s utánuk Pataki Attila számolt be kutatásáról, *A Váradi Biblia Trattner-féle kiadása mint a legrégebbi családi Biblia Alsónémedi községben* címmel, és az ebédészünet előtt került sor Váradi-Kusztos Györgyi Dániel *kerestetik* című témájára.

A délután folyamán csupa irodalomtudományi előadás következett, melyeket Bovier Hajnalka (*Műfaji és metaforikus alakzatok /Kafka Margit: Példa egy igaz emberről és az ő két igaz asszonyáról/*), Sipos Dávid (*„A középkor jobb volt: legalább volt egy könyve, a Biblia; ma millió könyv közül egyet sem mondhatunk magunkénak” /Kosztolányi Dezső/*), Horváth Imre (*Üdvtörténeti ikonok narratív keretben*), P. Tóth Tamás (*„A bomlás virágai” – József Attila istenes költészetének néhány vonásáról*), Kovács Nikolett (*„Olyan történet, aminek soha nincs vége! A könyvek könyve!” Ende Végtelen története a Biblia tükrében*), Lukács Zsuzsanna (*Moralitás a viktoriánus korban*) és Venásch Eszter (*„Az Írást igazán kell hasogatnunk...” Hermeneutikai álláspontok Melius Juhász Péter és Dávid Ferenc műveiben (1566–1567)*) tartottak.

Összességében elmondhatjuk, hogy a délelőtti két előadásért mindenképpen érdemes volt részt venni a konferencián, ahol a hazai vallásos irodalomtudomány fiatal képviselőivel is megismerkedhettünk.

KULTURÁLIS EMLÉKEZET AZ ÓSZÖVETSÉGI APOKRIFEK BEN ÉS PSZEUDOEPIGRAFÁKBAN

(Szimpózium a Pázmány Péter Katolikus
Egyetemen a Tudomány Ünnepe alkalmából)

GÁTAS JÓZSEF ÉS RÓNAY PÉTER

A magyar tudományos élet meghatározó személyiségeinek, valamint a tudományok iránt érdeklődő közönségnek egyik legfontosabb találkozási pontja a 2003 óta folyamatosan megtartott Magyar Tudomány Ünnepe elnevezésű rendezvény. Maga a jeles nap november 3-ára esik, ugyanis 1825-ben ezen a napon ajánlotta fel Széchenyi István birtokainak egy évi jövedelmét Magyar Tudós Társaság alapításának céljára.

A Magyar Tudomány Ünnepének Rendezvénytanácsa a tavalyi rendezvénysorozat mottójául „A tudomány az élhető földért” gondolatot választotta, összhangban azzal, hogy az ENSZ 2008-at a Föld Bolygó Nemzetközi Évének nyilvánította. Így összefoglaló címen „Az ember és környezete, a négy elem: a föld, a víz, a levegő és a tűz” témakörében zajlottak az események.

Bár a központi programok valóban a fenti téma körül forogtak, azért a bölcséleti tudományok területén dolgozók is kivették részüket a színvonalas szakmai és a nagyobb közönséget megszólító tudományos ismeretterjesztő rendezvényekből. A korábbiakhoz hasonlatosan tavaly novemberben a főváros és az egész ország különböző helyszínein – egyetemeken, főiskolákon, kutatóintézetekben, múzeumokban, a tudományos társaságok és egyesületek ülésein – a tudomány különböző területeinek jeles képviselői tartottak előadásokat.

A Pázmány Péter Katolikus Egyetem is több rendezvénnyel vett részt a sorozatban. Ezeknek egyik állomása volt a 2008. november 13-án csütörtökön megtartott szimpózium a „Kulturális emlékezet az ószövetségi apokrifekben és pszeudoepigrafákban” címmel.

A rendezvény első előadója Prof. Fröhlich Ida volt, aki az: „Apokrif irodalom mint kulturális emlékezet” című előadásában olyan kérdéseket vetett fel, mint például az „apokrif” mint kategória jelentése és körülhatárolhatósága, maga a kifejezés jelentése ugyanis hagyományonként változó. Az ószövetségi apokrif szövegek párhuzamos hagyományt képviselnek a kanonikus textusokkal, azokra rálátva lehet őket értelmezni. Az a fontos kérdés, hogy a különböző közösségek

hogyan használták fel a történeti hagyományt identitásképző eszközül, számos forráson keresztül került bemutatásra.

A továbbiakban olyan érdekes témákról hallhattunk, mint Éva alakjának változása vagy éppen próféták emlékezete az ószövetségi apokrifekben. Kamrada Dolores három konkrét szövegben, a Genézisben, Ádám és Éva életében és a Mózes apokalipszisben vizsgálta Éva alakját, megvilágítva a motívumoknak a mezopotámiai és egyéb gyökereit is, Dávid Nóra pedig bemutatta a próféták funerális kultúrájának világát. Almásy Adrienn „A kopt Illés apokalipszise és forrásai” című előadásában rávilágított a szöveg elemeinek megjelenésére az egyiptomi irodalomban, különös tekintettel a krónikák és a jóslatok káosszal foglalkozó motívumaira. A délutáni szekciót Dobos Károly nyitotta az „Azokban a napokban...” – Az idő koncepciója Hénok 1. könyvében témájú előadásával, melynek egyik központi kérdése a fizikai és a kulturális idő megkülönböztetése volt. A nap hátralévő részében még két fontos téma került bemutatásra, az egyik a szentély pusztulásának emlékezete Báruk szír apokalipszisében és más apokrifekben, a másik pedig a Zsidóüldözés és mártíromság a Makkabeusok 3-4. könyvében. Az előbbinek előadója Tamási Balázs, az utóbbié pedig Palatinus Zsuzsa volt.

A Magyar Tudomány Ünnepe ezúttal is lehetőséget adott arra, hogy rávilágítson a tudomány kiemelkedően fontos társadalmi szerepére.

RECENZIÓK

Borgeaud, Philippe – Prescendi, Francesca (szerk.):

Religions antiques. Une introduction comparée:

Égypte – Grèce – Proche-Orient – Rome

LABOR ET FIDES, GENÈVE 2008, 188. OLD.

Az összehasonlító vallástörténet genfi szellemi műhelye¹ egy figyelemre méltó módszertani tanulmánykötettel helyezi új megvilágításba az antikvitás vallásait. Az előszót jegyző szerkesztők már az első sorokban felhívják a figyelmet, hogy a régiek vallásos viselkedéseinek és hitrendszereinek vizsgálatában leghelyesebb, ha az általuk használt fogalmakat és kategóriákat a saját történeti-társadalmi kontextusukban értelmezzük. A tényleges megértés érdekében ugyanis mindenképpen meg kell kísérelni úgy gondolkodni, ahogyan ők gondolkodtak. Ebben a törekvésben kívánnak példát mutatni a kötet egyes tanulmányai, amelyek egyben arra is felhívják a figyelmet, hogy az antik vallások különböző alkotóelemei (rítusok, mítoszok, hitek) nem egyszerűsíthetők le semmiféle egységesítő modellre. Ezzel mintegy kimondatlanul is nyilvánvalóvá teszik a vallásfenomenológia (és értelemszerűen M. Eliade hermeneutikája) túlhaladottságát. Amikor tehát hazai viszonylatban a döntéshozó helyzetben levő, vagy befolyással bíró filozófusok, teológusok és kultúrantropológusok a vallásfenomenológiai megalapozottságú (végeredményben kriptó-teológiai) – a történeti és szociológiai megközelítést szinte teljes mértékben nélkülöző – vallástudományt erőltetik az oktatáspolitikai szintjén, akkor lényegében egy nemzetközi szinten értéktelen és értékelhetetlen, elavult és teljesen versenyképtelen ismeretanyagot és módszertant védelmeznek (összehasonlításképpen lásd még *Household and family religion in Antiquity*. Edited by J. Bodel and S. M. Olyan, Blackwell, Malden MA, 2008).

A szerkesztők szerint a vallás lényegében különböző régebbi forrásokból származó elemek újraértelmezése és újrendezése egy strukturált és összefüggő, újszerű rendszer keretében. Ennek fényében az antikvitás akár laboratóriumnak is tekinthető, amely segítheti a jelenről való gondolkodást. Amennyiben azonban Magyarországon nem létesülhetnek – mert hatalmi/egyéni érdekek azt mindenáron megakadályozni igyekeznek – olyan szellemi műhelyek, amelyek intézményesen

¹ Erre vonatkozóan lásd pl. az *Asdiwal*. *Revue genevoise d'anthropologie et d'histoire des religions* (www.asdiwal.ch) c. folyóiratot, amely a vallástörténeti képzésben részt vevő egyetemi hallgatók egyesületének égisze alatt jelenik meg.

is kötődhetnének a nemzetközi intellektuális és tudományos főáramlatokhoz, akkor hazánk a mostaninál is el- és lemaradottabb helyzetbe kerül (és teljesen értelmetlenné válik a tudás alapú társadalom hangoztatása). Az, aki pl. követi a román vallástudományi fejlődést és alakulást, a tudástermelést, tudásközvetítést és intézményes hálózatépítést, jól érzékeli a magyar lemaradást (Romániában pl. most fordítják a G. Filoramo szerkesztette átfogó olasz vallástörténeti munkát²).

A francia svájci (Genf és Lausanne) kutatók nem törekednek teljességre. Néhány jól megválasztott téma segítségével inkább a módszert igyekeznek megvilágítani, és olyan kérdésekre keresik a választ, mint pl.: mi az áldozat?, miben különbözik a vallás a mágiától?, az emberek miért folyamodnak a divinációhoz?, hogyan közvetítenek ismereteket/tudást a mítoszok?

Ph. Borgeaud és F. Prescendi a kötet első tanulmányában (*Religion et polythéisme dans l'Antiquité*, 11–29) rámutatnak arra, hogy a régi görögök és rómaiak nem annyira hittételekkel, inkább szokásokkal rendelkeztek, miközben nem igazán voltak tudatában annak, hogy ők lényegében politeisták. Maga a fogalom (*polütheia* = isteni sokféleség) is késői eredetű: Alexandriai Philón (Kr. e. 30 – Kr. u. 50) találmánya (*A nevek megváltoztatásáról*, 205). Ugyanakkor egyetlen ókori görög kifejezés (*ta hiera* = 'szent dolgok' vagy *ta theia* = 'isteni dolgok') sem felel meg az európai kultúra vallásfogalmának, amely a latin *religio*-ban gyökerezik. Ez utóbbi, Cicero meghatározásában (*De natura deorum*), főképpen a kultikus cselekmények aggályos pontossággal történő végrehajtását jelenti, ami mögött az annak hatékonyságába vetett hit, és az ily módon elnyert isteni kegy húzódik meg, ami összefügg Róma nagyságával. A jelentésátalakulás egyébként más fogalmak esetében is megfigyelhető (pl. *ritus*, *pietas*), ami azt jelenti, hogy az eredeti jelentés megtalálásához lényegében el kell vonatkoztatni a két évezredes keresztény hagyománytól. Hiszen a régi istenségek nem annyira személyek, mint inkább hatalmasságok. A sokszor görög-rómainak nevezett korszak (ókori világ) eltéréseit egyébként az is érzékelteti, hogy miközben a rómaiak az állampolgárra, az időben és térben helyet foglaló emberre helyezték a hangsúlyt, addig a rendkívül megosztott és sokrétű görögség rendelkezett egy magasabb szintű kulturális közösség tudattal, amely különösen válsághelyzetekben erősödött meg, illetve a másokkal ('barbárok'-kal) szembeni önmeghatározást volt hivatott megjeleníteni (lásd pl. F. Hartog, *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Paris, 2001). Végeredményben

² A *Storia delle religioni* 5 kötetben, 1994 és 1997 között jelent meg az „Enciclopedia del sapere” sorozatban (Laterza, Roma – Bari). I. kötet: *Le religioni antiche* (1994); II. kötet: *Ebraismo e Cristianesimo* (1995); III. kötet: *Religion dualiste. Islam* (1995); IV. kötet: *Religion dell'India e dell'Estremo Oriente* (1996); V. kötet: *Religion dell'America precolombiana e dei popoli indigeni* (1997). 2007–2008-ban a kiadó az egyes világvallásoknak (kereszténység, buddhizmus, judaizmus, hinduizmus, iszlám) szentelt részeket külön-külön is megjelenítette az „Economica Laterza” sorozatban. Magyar nyelven semmi ehhez fogható munka nem létezik.

azonban elmondható, hogy közös elem a hagyományok tisztelete, ami szabadon hagyta a gondolkodás és a belső áhítat dimenzióját.

A kötet következő tanulmányában F. Prescendi az áldozat/áldozatbemutatás kérdését vizsgálja a görögöknél és a rómaiaknál (*Sacrifier en Grèce et à Rome*, 31–51). Egyrészt elemzi az áldozatbemutatást és annak különböző módozatait, másrészt pedig kitér az erőszak (pl. emberáldozat) és a mítoszok problémájára. Ezt követően Y. Volokhine az egyiptomi rítusok rejtelseibe vezeti be az olvasót, aki megismerkedhet a templommal, a kultusszal, a világ rendjével, az állatáldozattal, az istenséggel való rendkívüli találkozásokkal, valamint a jövődölésekkel vagy orákulumokkal (*Approcher les dieux en Égypte ancienne: un regard sur la machinerie rituelle*, 53–73).

D. Jaillard és F. Prescendi szintén a jövődölésekről írnak, de görög és római környezetben (*Pourquoi et comment connaître la volonté des dieux? Divination et possession à Rome et en Grèce*, 75–99).

N. Durisch Gauthier és F. Prescendi már egy kiszélesített kontextusban elemzik a mágia és a vallás kérdését, amelyek elkülönítése nem egyszerű feladat (*Magie ou religion? Pratiques et croyances entre l'Égypte, la Grèce et Rome*, 101–120). Ennek keretében igyekeznek megvilágítani magának a mágiának a fogalmát, szem előtt tartva annak nyugat-európai tudománytörténeti vonatkozásait (pl. E. B. Tylor, J. G. Frazer, B. Malinowski, S. Freud, M. Mauss). Álláspontjuk szerint az egykori megközelítéseket csak fenntartásokkal lehet hasznosítani, s a problémát egy jól meghatározott kultúra és társadalom keretei között kell vizsgálni. Ezért is taglalják külön-külön Egyiptom illetve a görög-római kultúrkör mágikusnak minősíthető gyakorlatait, amelyeket elsősorban a kontextus határoz meg. A szerzők szerint amennyiben ténylegesen meg akarjuk érteni a mágia és a vallás szétválasztását, akkor elsősorban a filozófiai és orvosi körökben megfogalmazott és kikristályosított kritikai diskurzusokat kell szem előtt tartanunk és elemeznünk. Később ugyanis ezek gyakoroltak befolyást a keresztény hagyományra, amely figyelmen kívül hagyta, hogy Egyiptomban a mágiát isteni adománynak tekintették. A monoteizmusok negatív hozzáállása ellenére a mágia mégis átível időn és civilizációkon, s ma is emberek sokasága igyekszik segítségével megoldást találni a problémáira és megismerni a jövőt.

Ph. Borgeaud és Th. Römer az antik mítoszok világát tárja az olvasók elé (*Mythologie de la Méditerranée et du Proche-Orient: regards croisés sur l'origine de l'humanité*, 121–148). Érdeklődésük középpontjában az ember eredete (illetve a humanizáció folyamata) áll. Meglátásuk szerint Gilgames eposza egy nagyívű reflexió a civilizációról, a kultúráról, arról, ami az embert megkülönbözteti egyrészt az állattól (szexualitás és barátság), másrészt pedig az istenektől (halál). Hasonló problémákkal találkozunk a görögöknél, ahol még előtérbe kerül a férfi és a nő viszonya is. A tanulmány kiemeli a héber gondolkodás közel-keleti intellektuális

beágyazódását és figyelmeztet, hogy Isten nem annyira teremt (a semmiből), mint inkább megszervezi az őskáoszt. Arról nem is beszélve, hogy a Teremtés könyve stílusában, nyelvezetében és világszemléletében magán viseli Babilón nyomait. Egy tágabb kultúrtörténeti összefüggésben tehát a vízözön mindenekelőtt az emberi teremtett világ törekenységét domborítja ki. Ezért mindaz, amiről a Biblia kezdeti elbeszélései szólnak, joggal tekinthető mítosznak. Nem véletlen, hogy a bibliai kanonizációs folyamatot újabban a klasszikus antikvitás irodalmi kánonjai kialakulásának a fényében is vizsgálják és értelmezik (lásd *Homer, the Bible, and Beyond*. Edited by M. Finkelberg and G. Stroumsa, Brill, Leiden – Boston, 2003).

A. A. Nagy és F. Prescendi, a kötet utolsó tanulmányának szerzői, a császárkori római birodalom vallási innovációit veszik górcső alá (*Innovations religieuses dans la Rome impériale*, 149-168.). Az alapkérdés, hogy mennyire lehet 'eredeti' és 'hiteles' római vallásról, illetve annak 'tisztá' szakaszáról beszélni. Róma ugyanis mindig nyitott volt a külső befolyásra (görögök, keleti kultuszok). A judaizmus és különösképpen a kereszténység azonban egy olyan 'más'(ság), amelyet nem lehet integrálni. Ezért a rómaiaknak is mintegy újra kell gondolniuk önmagukat, hiszen egy olyan vallási kizárolagossággal szembesülnek, amely felborítja a hagyományokat. A kibontakozó összeütközés végül Constantinus magatartásváltoztatásában oldódik fel, aki a régi birodalmi vallás helyébe a kereszténységet teszi meg összetartó és legitimáló erőnek és hatalmi ideológiának. Ennek függvényében egy száz év szűk időszak alatt (IV. sz.) a kereszténység üldözöttből üldözővé válik.

A névjegyzékkel és a szerzők rövid életrajzával záruló, jól strukturált kötet tanulmányai önállóan is megállják a helyüket, ugyanakkor azonban több szálon is kötődnek egymáshoz. Együtt markánsan képviselik azt a (végeredményben egyedül védhető) módszertani álláspontot, hogy az összehasonlításnak tulajdonképpen filológiai és történeti alapokon kell állnia. Lényegében véve egy kontextualizált párhuzamba állításról van szó, ahol a hasonlóságok kidomborítása mellett nyilvánvaló a különbözőségek tiszteletben tartása.

A világos és tömörségre törekvő egyes tanulmányokat – amelyeknek elemzései és kitételei a sok esetben idézett forrásszövegekre támaszkodnak – tartalmazás és naprakész szakirodalmi jegyzékek egészítik ki. Ezek akár eligazító útmutatóul is szolgálhatnak a felvetett kérdések továbbgondolásában. Mindennek köszönhetően a kötet nem csupán a nagyközönség számára nyújt időszerű ismereteket, de kiválóan hasznosítható az oktatásban is.

Jakab Attila

Flusser, David:
Judaizmus a Második Templom korában
Qumrán és az apokalipszis

ZSIDÓ TUDOMÁNYOK
MÚLT ÉS JÖVŐ, BUDAPEST 2007, 312 OLD.

David Flusser (1917–2000) Bécsben született, Prágában nőtt fel, majd 1939-ben a nácizmus elől menekült Izraelbe. Doktorátusát a jeruzsálemi Héber Egyetemen szerezte, ahol 1955 óta tanított, s az Izraeli Tudományos Akadémia is tagjai közé választotta. Életében több mint ezer tanulmányt és könyvet publikált, jellemzően ivrit, német és angol nyelven. Legnagyobb visszhangot keltett műve az eredetileg németül írt *Jesus*, amely 1965-ben jelent meg a patinás Rowohlt's Verlagnál. David Flusser életművének magyar fordítása a Múlt és Jövő kiadó jóvoltából a most megjelent kötettel vált teljessé.¹

A huszonegy egybegyűjtött írás visszatérő témái: a Második Templom korabeli zsidóság, a qumráni közösség és az ókereszténység világa, s ezek kölcsönös egymásra hatása. Az általában 5-10 oldalas rövid tanulmányokhoz bőséges jegyzetanyag társul, amit a fordító megjegyzései egészítenek ki. (Nagy kár, hogy az írások eredeti megjelenési adatai kimaradtak a kötetből.) Mindjárt az első tanulmány olvasásakor kissé mellbevágja az embert a „szekta” szó állandó szerepeltetése a qumráni esszénus közösséggel kapcsolatban (1).² Mifelénk ugyanis olyannyira terhelt ez a kifejezés, hogy jó lett volna legalább egy rövid etimológiai magyarázatban tisztázni a magyar olvasók előtt, hogy annak eredetije, a latin *secta*, valamint görög megfelelője, a *haireszisz*, az ókorban nem feltétlenül hordozott negatív jelentéstartalmat. Elegánsabb megoldás a „zsidó iskola” használata (2). Érdekes, hogy a második templom korabeli irodalomban a különféle vallási közösségeket a „gyülekezet” (*qahal*, *knesszet*) vagy a „tanács” (*'éca*) szóval jelölték (15).

A *holt-tengeri szekta és világnézete* (1) a qumráni közösség eszkatológiai beállítottságát elemzi, de nem egészen érthető, hogy e téma keretén belül miért csak mellékesen foglalkozik a Messiás alakjával. A *qumráni gazdasági ideológia* (2) című tanulmány az eleve elrendelés és a szabad akarat problematikájából jut el a va-

¹ Korábban kiadott kötetei: *Jézus. Az ókori zsidó történelem és irodalom tükrében*. [1968], Bp. 1995; *A judaizmus és a kereszténység eredete*. [1988], Bp. 1999.

² A kerek zárójelben szereplő számok a tanulmányok sorszámára és nem az oldalszámokra utalnak.

gyonközösség kérdéséig. Flusser az esszénusok felfogásából eredezteti nemcsak az első jeruzsálemi keresztény gyülekezet vagyonközösségét, hanem a modern kibuc-ideológiát is. Ennek bizonyítékeként megemlíti azt a Qumránban talált elismervényt, amelyben valaki a közösségnek ajánlja fel vagyonát. Az osztrakonnak azonban később ettől eltérő olvasata is született.³ Az *orvoslás és Qumrán* (3) című írás legnagyobb felfedezése, hogy a qumrániak is ismerték a kézrátétellel történő gyógyítást. Ugyanakkor Flusser kijelentése, miszerint „a zsidók számára tilos a kuruzslással rokon ördögűzés” (43. old.), nem igazolható, és ráadásul szándékosan összevegyít két külön fogalmat: a kuruzslást és a démonűzést. Az Ószövetségben ugyan valóban nem látunk az utóbbira példát, de az Újszövetségben Jézus minden további nélkül gyakorolta ezt, anélkül, hogy az egyébként szolgálata iránt mindig rendkívül kritikus farizeusok vagy szaddokeusok akár a legcsekélyebb kifogást emelték volna ellene. Sőt, az *Apostolok cselekedeteiből* még egy „vándor zsidó démonűző családot”, Szkéva fiait is megismerhetjük (ApCsel 19,13-16). Az *Egy gnózis előtti fogalom a holt-tengeri tekercekekben* (4) azzal az eszkatológiai kérdéssel foglalkozik, hogy a prófétai ígéretek szerint előbb következik-e be a gonosz kiirtása a Szentföldről, és utána a „Szellemmel való meghintés”, vagy fordítva. Megállapítja, hogy a végidők eseményeinek ez a sorrendje „lényegében Simon mágus mitológiája”, bár arról érdekes módon nem kapunk információt, hogy ezt a mitológiát honnan ismerjük, és a jegyzetben is csak Anatole France *Angyalok lázadás*a című regénye szerepel hivatkozási alapul (54. old., 28. jegyz.). A következő tanulmány (5) egy esküvői áldás szövegének elemzése. Kissé értelemzavaró az „i. e. 4-5. század” (*sic*) írásmódja, amely reméljük, csak nyomdahiba; továbbá érthetetlen, hogy a görög *kriszisz* szó jelentése miért „törvény”, és nem „ítélet, per, döntés” (57. old.). A kötet 6. tanulmánya egy húsvéti haggádával foglalkozik, Jesájá próféciája (63,8-9) alapján. *Egy qumráni töredék és az Amídá második áldása* a címe annak a rendkívül fontos írásnak (7), amely a 4Q521-es jelzésű qumráni töredék és a jézusi „Boldogmondások” lehetséges kapcsolatát vizsgálja. A rejtélyes címet viselő – *4QMMT és a mínek elleni áldás* – tanulmány (8) az örök kárhozat és pusztulás mibenlétének vizsgálatával kezdődik, majd rátér a képmutatók, besúgók, hitehagyók és árulók ellen mondott „áldás” (voltaképpen átok) qumráni gyökereinek vizsgálatára. Flusser szerint a keresztények elleni átok csak a 4. században került bele az ima szövegébe, a „gonosz birodalom” pedig nem szükségképpen vonatkozik a Római Birodalomra. Flusser több írásában is hangoztatja, hogy a korabeli zsidó társadalom felosztása farizeusokra, szaddokeusokra és esszénusokra korántsem Flavius Josephus találmánya volt, jöllehet a farizeusoknak nevet adó *perúsím* (elkülönülők) eredetileg maguk az esszénusok lehettek. A *Titkok könyve*

³ Yardeni, A., „A Draft of a Deed on an Ostrakon from Khirbet Qumran.” In: *Israel Exploration Journal* 47 (1997) 233–237.

néven ismert qumráni szöveg (9) Flusser szerint „a második templom korabeli héber irodalom egyik legfontosabb és legszebb alkotása”. Itt is előkerül egy újszövetségi párhuzam (Róm 7,15-20). A *Háborús szabályzat* néven ismert esszénius irat szövegrekonstrukcióját Flusser a nagy tekintélyű Yadinnal szemben fogalmazta meg, mégpedig minden bizonnyal helyesen (10). A tanulmány legfontosabb része a *kittim* szó magyarázata, amely a qumráni apokaliptika „kódn nyelvén” a rómaiakat jelentette. Amilyen remek az előző tanulmány, annyira kétségeket ébreszt *A gonosz király halála* című írás (11), amely a „Hadszabály” néven ismert irattal (4Q285) foglalkozik. Ebben Jesájá 10,34 („a felséges által elbukik Libanon⁴”) próféciájáról megállapítja, hogy az nem a *hurbánra* vonatkozik – a rabbinikus írásokban mindenesetre így értették –, hanem arra, hogy a majdan fellépő Messiás-király megöli a *kittim*, vagyis a rómaiak királyát. A *kittim=Libanon* azonosítás azonban korántsem meggyőző. *A Jónatán királyért könyörgő ima* címet viselő írás a 4Q448 jelzésű qumráni iratról szól, amely – ez nem is kérdés – Alexander Jannaioz (i. e. 103–76) Hasmóneus uralkodóért mondott ima (12). Ezt a királyt az esszéniusok ugyan nem nagyon szerették, mindenesetre az érte mondott könyörgés szövegét könyvtárak iratai között tartották. Érdekes, hogy az ima hangot ad Izrael fiainak a „négy szél felőli” összegyűjtésére vonatkozó reménységnek. Bár Flusser számos párhuzamot felsorol a „négy szél” bibliai jelentésére, a legfontosabbakat, amelyek apokaliptikus jelentéstartalmat hordoznak, kifejejtette (Dán 7,2; Zak 6,1-5). A kötet egyik legfontosabb tanulmánya *A Római Birodalom hasmóneus és esszénius szemmel* címet viseli (13). Flusser történetfilozófiai bevezetőjében leszögezi, hogy a történetész bizonyos esetekben köteles erkölcsi ítéletet megfogalmazni munkája során, és ez így van a mindenkori birodalmak esetében is. Az írás lényegében az 1Makk 8,1-16-ban olvasható Róma-dicsőimnusz (amely Flusser szerint szaddokeus eredetű és Ióannész Hürkanosz idejében keletkezett) és a Habakkuk-*peser* „gonosz Birodalma” közötti lehetséges kapcsolódásokat elemzi, megállapítva, hogy a qumrániak aligha ismerhették a *Makkabeusok első könyvének* szövegét. „A Habakkuk-*peser* jól beleillik abba a soknemzetiségű kórusba, amely a fojtogató római hatalom ellen emelte föl szavát, egyúttal megdöbbenő példája mindenfajta birodalommal szembeni, mind a mai napig hallható ellenállásnak” (189. old.). *Az eszkatológiai templomról* szóló írás (14) az egyik legfontosabb qumráni szöveg, a *Templomtekercs* (1QT) ideológiai hátterét elemzi, megállapítva, hogy az esszéniusok a Jeruzsálemben működő Második Templomot tisztátalannak tartották, s szerintük a Harmadik Templomot „Isten keze” fogja a jövőben – az ő terveik szerint –

⁴ Az amúgy is nehezen olvasható szöveg könnyebb értelmezése kedvéért azért a fordító annyit meglehetett volna, hogy a szóban forgó prófécia héber szövegének pontos fordítását megadja. A 161. oldal *-gal jelölt jegyzetében idézett katolikus fordítás ugyanis így szól: „S pompás cédrusaival elbukik Libanon”, míg a protestáns így: „megdől Libanon egy hatalmas által”. Márpedig e kettő aligha egyeztethető össze.

felépíteni. A Náhum-*peserről* szóló tanulmány (15) újra megpendíti azt a gondolatot, hogy Izraelt a qumrániak osztották fel a három ismert vallási felekezetre. Az esszénusok a Hízelgő Dolgok Magyarázói „kódnévvél” a farizeusokat jelölték, akiknek képmutató életviteléről – Jézushoz hasonlóan – nekik sem volt túl jó véleményük. Így nem is csoda, hogy a 4QpNah II,8-10 erős újszövetségi párhuzamokat mutat. A qumrániak magukat Júdához és Jeruzsálemhez, a farizeusokat Efraim törzséhez és Szamariához, illetve az asszír Ninivéhez, míg a szaddokeusokat Manasse törzséhez és az egyiptomi Thébaihoz hasonlították sajátos „kódnyelvükön”. A szerző részletesen elemzi az esszénusoknak a végidők Jeruzsálemével kapcsolatos eszkatológiai nézeteit, és megállapítja az ún. *Melkicedeq-tekerics* (11Q13=11 Melkicedeq) és az Újszövetség (pl. Zsid 12,18-24; Gal 4,22-31) között fennálló tipológiai hasonlóságot. Ez a tanulmány alapvetően fontos mindazok számára, akik a Második Templom korabeli vallási viszonyokat behatóbban akarják megismerni. A *Dávid apokrif zsoltárai* (16) fejezetben a kairói genizából előkerült, feltehetően esszénus eredetű szövegek magyar fordítását és kommentárját olvashatjuk. Ebben főként a qumráni *Zsoltártekerics* (11QPsalmi) összehasonlító elemzése szerepel. Antropológiai témát, vagyis a test-lélek dualizmus kérdését tárgyalja a következő tanulmány (17). Flusser helyesen állapítja meg, hogy a bibliai világkép távol áll a test megvetésétől, ez csak a gnosztikusok dualizmusában figyelhető meg. A „hús-test” (*bászár*) kifejezés ugyanakkor nem fordul elő Qumránban. Azt is leszögezi, hogy a bibliai és esszénus irodalomban a „szellem” (*rúah, pneuma*) az, amely ki tudja az embert emelni eredendően bűnös, „testi” állapotából.⁵ A következő írás a *Jézus, Sirák fia* címen ismert pszeudepigráf mű egy versét veti össze a qumráni tekericssekkel (18), és azt a kérdést tárgyalja: vajon mennyiben tekinthető *ténylegesen* ezotérikusnak az esszénus közösség. A következő tanulmányban (19) Flusser kifejti, hogy az államhatalom és a kereszténység közötti viszonyt a *Rómaiakhoz írt levél* szabta meg: „Minden lélek engedelmeskedjék a felső hatalmasságoknak; mert nincsen hatalmasság, hanem csak Istentől: és a mely hatalmasságok vannak, az Istentől rendeltettek” (13,1-3).⁶ Ennek a passzusnak is vannak meggyőző esszénus párhuzamai, bár a közvetlen átvétel Pál esetében több mint kérdéses (lásd a 284. oldal utalását). A *Jesája-peser és a tizenkét apostol eszméje a korai egyházban* (20) című tanulmány a Jes 54,11-12 verseihez írt, töredékesen fennmaradt kommentár *egyetlen szavát* elemzi. Az elemzés eredménye

⁵ Talán nem ártott volna, ha legalább egy lábjegyzetben tisztázza a fordító, hogy a Bibliában a szellem (*rúah, pneuma*) és a lélek (*nefes, pszükhé*) meg van különböztetve egymástól, de ezt a magyar fordítások hagyományosan nem veszik figyelembe.

⁶ Nem egészen világos, honnan vette Flusser a 282. oldalon Pálnak tulajdonított „szolgáljatok a kornak” kijelentést, nem is beszélve a *kairosz* görög főnév „korszak” jelentéséről. Pál kifejezetten arra inti a keresztényeket, hogy „ne szabjátok magatokat e világhoz” (Róm 12,2), vagyis a jelen világkorszak (*aión*) mintája (*szkéma*) ne legyen rajtatok.

azonban nem meglepetés: a főpapi mellédísz (Urim és Tummim) 12 drágaköve a 12 törzset jelképezi, mint ahogyan az ezékieli látomásban szereplő eszkatológiai Jeruzsálemnek is 12 kapuja lesz, amelyek „Izrael törzseinek nevét viselik” (Ezék 48,31). Egyébként a qumráni közösség tanácsa is 12 tagból és 3 papból állt (1QS VIII,1-2). A *Jelenések könyve* apokaliptikus látomása szerint a 12 apostol neve az eszkatológiai Jeruzsálem 12 kapujára lesz felvésve (Jel 21,12-14), de más újszövetségi helyek is megerősítik, hogy Jézus 12 apostolát *alapkőnek* tekintették az egyházban (Mt 16,18; Ef 2,19-22). Flusser természetesen ehhez is hoz esszénus párhuzamokat, sőt odáig megy, hogy szerinte Jézus – legalábbis szolgálata egy korai szakaszában – „az esszénus ideológia hatása alá került” (298. old.). Végül a kötet utolsó tanulmánya (21) a félsékeles templomi adó történetét dolgozza fel az evangéliumban (Mt 17,24-27) és a qumráni közösségben. A vita azon folyik, hogy az adót vajon minden évben meg kellett-e fizetniük a felnőtt zsidó férfiaknak, vagy pedig csak egyszer életük során. Az 1Q159 frg. 1,6-7 töredék szerint „csak egyszer adja azt egész életében”. Nagy kár, hogy Flusser nem ismerhette meg azokat a kutatási eredményeket, amelyek ezt az elméleti tanítást megkérdőjelezik.⁷

Komolyan felkészült szakembernek kell lennie annak, aki odaszánja magát a kötet szisztematikus átolvasására. A Bibliában (Ó- és Újszövetség) éppen annyira jártasnak kell lennie, mint a qumráni tekercsek világában, a rabbinikus judaizmus szövegeiben (Misna, Talmud, midrások), az ókeresztény teológiai irodalomban vagy a klasszikus antikvitás irodalmában. Hasznos lett volna talán a forrásokot röviden bemutató jegyzéket is mellékelni a kötethez, mint ahogyan egy szómagyarázat is segíthetett volna azokon, akik kapásból nem értik az olyan sűrűn sorjázó kifejezéseket, mint pl. halácha, másál, semítá-ciklus, haftárák, ketib-queré, ketubba, targum, crux interpretum, lectio facillior, scriptio defectiva, hemisztichon, eszkhaton stb. A héber, latin és görög szavak átírása viszonylag tisztességesen megoldott (de ha *Hodayot*, akkor miért *ebjón*; ha *kibbuc*, akkor miért *ketuba?*), bár néhány helyen az olvasó dolgának megkönnyítése végett jó lett volna pl. a héber szövegek magyar fordítását is megadni (pl. 59. old.). Ugyancsak apró, de nem jelentéktelen hiba, hogy Josephus Flavius nevét fordítva kellett volna használni, minthogy a szerző *nomene* a Flavius, és *cognomene* a Josephus.

David Flusser teljes mértékben hitt a zsidóság és kereszténység közös gyökereiben, aminek nemcsak tanulmányaiban adta tanúbizonyságát. Amikor 1961-es jeruzsálemi tárgyalása során a náci háborús bűnös, Adolf Eichmann megtagadta, hogy az Újszövetségre tegyen esküt, és kizárólag „Isten nevére” volt hajlandó megesküdni, Flusser a *Jerusalem Post* kérdésére így kommentálta az esetet: „Nem

⁷ Magness, J., „The Temple Tax, Clothing, and the Anti-Hellenizing Attitude of the Sectarrians.”, In: *The Archaeology of Qumran and the Dead Sea Scrolls*, Eerdmans, Grand Rapids (Mich.), 2003, 188–209.

tudom, ki az az isten, akinek nevére Eichmann megesküdt, de bizonyos vagyok abban, hogy az nem Izrael Istene és nem is a keresztény egyházé. A kereszténység legádázabb zsidó ellenfelei előtt is világossá kellene válnia mostantól, hogy a népünk elleni legnagyobb bűnt nem a keresztény vallás nevében követték el.”

Grüll Tibor

F. Romhányi Beatrix – Laszlovszky József
– Szakács Béla Zsolt (szerk.):

Kolostorok és társaskáptalanok a középkori Magyarországon

CD ROM, ARCANUM ADATBÁZIS KFT, BUDAPEST 2008.

A nagy múltra visszatekintő hazai egyháztörténeti kutatás – hosszú, kényszerű szünet után – a '90-es évek elejétől ismét előtérbe került. A 19. század végi és 20. század eleji nagy rendtörténeti munkák méltó folytatóiként régészek, történészek, művészettörténészek és műemlékvédelmi szakemberek járultak hozzá a középkori kolostorok történetének jobb és pontosabb megismeréséhez. Az egyre nagyobb intenzitással meginduló topográfiai (régészeti, település- és történetföldrajzi) kutatások pedig az egyházi szervezet történeti és térbeli elterjedésének pontosabb megismerését tették lehetővé. E kutatási irányok és eredményeik legújabb összefoglalása az itt ismertetett lemez.

A könyvek egyre növekvő előállítási költségei és azok beépítése a fogyasztói árba egy alternatív megoldás megszületését segítette elő. A számítógép és az internet egyre szélesebb körű használatában rejlő lehetőséget nem hagyják kiaknázatlanul a kiadók. Így az informatikai fejlődés napjainkra nem kerülte el a történettudományt sem. Az Arcanum Kft évek óta folyamatosan adja ki a tudományterület számára nélkülözhetetlen és alapvető munkákat (Katonai felmérések, genealógiai, archontológiai adattárak, folyóiratok teljes cikkgyűjteményei, helytörténeti művek stb.). A sokszor hozzáférhetetlen, könyvtárak féltve őrzött kincseinek számító szakmunkák széles körben elérhetővé tételével az Arcanum hasznos segítséget nyújt a kutatóknak.

Legújabb lemezük F. Romhányi Beatrix egy korábbi, azonos címmel megjelentetett könyvének átdolgozott és kibővített elektronikus változata. A rövid kutatástörténeti bevezetőt az egyes – Magyarországon is megtelepedő – szerzetesrendek hazai történetének összefoglalása követi megjelenésüktől egészen a 16. századi elsovadásukig. Ehhez a fejezethez a 2000-ben kiadott kötet elterjedési térképei csatlakoznak, melyeket sajnos – a téves azonosítások törlésén kívül – az újonnan felbukkant intézményekkel, illetve adatokkal nem frissítettek.

A munka gerincét alkotó Adattár a középkori Magyarország területén megtelepedett összes kolostort és társaskáptalant – melyek közül azóta sajnos számtalan elpusztult – számba veszi. Ez mintegy 550 település több mint 750 egyházi intézményét jelenti, amelyek alfabetikus sorrendben követik egymást. Az anyag-

gyűjtésből kimaradtak a székeskáptalanok – mivel ezek a társaskáptalanokhoz képest gyökeresen eltérő intézménytípusok – és az ispotályos, illetve lovagrendi közösségek. Ez utóbbiak ismertetéséről a kutatások eddigi hiányosságai miatt mondtak le a szerkesztők.

Az egyes települések szócikkeinek felépítése azonos: a vár- és egyházmegyei lokalizációt a helység neve, majd az ország megnevezése követi, amelyben ma található. Ez után következnek a településen található kolostorokra és társaskáptalanokra vonatkozó legfontosabb történeti adatok (alapítás és megszűnés éve, alapító személye, az egyház titulusa, és a templom történetéből ismert legfontosabb adatok stb.). A művészettörténeti és régészeti kutatások eredményeit röviden ismertetik a szerkesztők. A szócikkeket rövidített bibliográfiai utalások zárják, megadva az egyes egyházi intézményekre vonatkozó alapvető szakirodalmat. A legfontosabb újdonság a könyvhöz képest a kolostorok fényképeinek és alaprajzainak bemutatása. A bizonytalan vagy ismeretlen lokalizációjú kolostoroknál a hozzájuk köthető leletanyag képeit vagy konventpecsétjét közlik.

Az egyes települések szócikkeihez kapcsolódik még Gyulay Mihály közigazgatási lexikonának a helységre vonatkozó lerövidített topográfiai leírása. Véleményem szerint rövidségük miatt ezek nem tartalmazzak – egyháztörténeti szempontból – olyan lényeges információkat, amelyek indokolnák a lexikon kivonatának közlését. Ráadásul a rövidítéseket nem oldották fel, így az adatokat gyakorlatlan felhasználók nehezen tudják értelmezni. A helység bemutatásának végén található az 1910-es településnév, erre kattintva a Magyar és Horvát Királyság 1914-ben kiadott térképének megfelelő helységre „ugorhatunk”.

A szócikkek adatainak összeállításakor főleg kiadott (rendtörténeti, történetföldrajzi, művészettörténeti és régészeti) munkákra támaszkodtak a szerkesztők, így okleveles utalás csak kivételes esetben fordul elő, főleg azoknál a helységeknél, ahol más adat nem áll rendelkezésre. Mivel az utóbbi évtizedben a Magyar Országos Levéltár okleveles anyagának regesztákban való közlése – az Arcanum Adatbázis Kft közreműködésével – jelentősen előrehaladt, így ennek a vállalkozásnak az eredményei már a lemezen is megjelennek. Több új közösség meglétére sikerült okleveles említéseket találniuk a szerkesztőknek, illetve az egyes kolostorok történetét egészítették ki újabb adatokkal.

Az adattárat a bibliográfiai utalások feloldása, illetve egy igen gazdag, hazai és külföldi munkákat egyaránt felvonultató, mintegy 400 tételből álló szakirodalom felsorolása követi.

A DVD keresőprogramja a megszokott módon alapos és egyszerűen kezelhető, így könnyen eligazodik benne a felhasználó.

Összességében elmondhatjuk a kiadványról, hogy maximálisan kihasználták a DVD lemez nyújtotta lehetőségeket, a képek és alaprajzok közlése pedig nagy hiányt pótol. A 2000-ben kiadott könyv szócikkeit a legújabb kutatási eredmények

felhasználásával jelentős mértékben revideálták és kiegészítették. Úgy gondolom, hogy a kiadvány a hazai egyháztörténet kutatóinak hasznos segítséget fog nyújtani és sokat idézett szakmunka lesz.

Szabó Noémi Gyöngyvér

*A patrisztika és a régi keresztény kultúra új Szótára*¹

A patrisztikus kor és a régi keresztény kultúra kincseit felölelő olasz nyelvű Szótár 1983-ban jelent meg először, két vaskos kötetben. A 17 nemzet 167 keresztény tudósának munkája nyomán szerkesztett összeállítás páratlan sikert aratott. 1999-ben újra ki kellett adni; eközben megszülettek a mű első fordításai spanyol, portugál, angol és francia nyelven. A Szótár munkálatainak az ágostonrendiek római Patrisztikus Intézete, az Augustinianum adott otthont, a kiadás gondját pedig a Marietti cég vállalta.

2000 után a régészeti feltárások, a szakirodalom rohamos gyarapodása következtében felvetődött egy újabb, immár harmadik kiadás igénye. A változatlan újranomás ötletét eleve elvetették; az Augustinianum munkatársai az öt világérsz tudós gárdájával összhangban úgy döntöttek: átdolgozott, alaposan kiegészített kiadást kell előkészíteniük.

A cikkíró szakemberek (köztük van Ladocsi Gáspár/Esztergom és Odrobina László/Szeged) száma ekkor 245 főre emelkedett; 2006-ban, az első kötet megjelenésekor negyvennyolcan közülük már nem éltek (sajnos Vanyó László sem). Számos szócikk elmélyült tanulmánnyá alakult (Alexandriai Athanasziosz, antropológia, keresztények és zsidók, ekkleziológia, a kultusz épületei, donatizmus, donatisták, filozófia és az antik kereszténység, krisztológia, Itália, liturgia, házasság, mitológia, neoplatonizmus, prédikáció, protológia, Szentírás /antik változatok/, Szíria, igazság stb.). Az új szócikkek száma kereken félezer. Helyet kapott pl. minden egyes pápa, bővült a fogalmak tára (ateizmus, csoda, judaizmus, öngyilkosság, szent, szentség stb.). Oslo egyeteméről Karl Borresen mutatta be a patrisztika párhuzamos tudományágát, a matrisztikát. Az első, 1983-as kiadás cikkeinek szövegét felülvizsgálták, hozzájuk csatolva az ezredforduló után megjelent újabb vonatkozó irodalmat.

A patrisztikus korszak időkeretének meghatározása nem változott. Az egyházatyák korát az első keresztény századtól számítva Nyugaton Beda Venerabilis

¹ Institutum Patristicum Augustinianum (Roma): *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane, diretto da Angelo Di Berardino*, Marietti, Genova – Milano, I. 2006, II. 2007, III. 2008. 5715. old.

(673–735) zárja le, a görög nyelvű Kelet utolsó nagy képviselője pedig Damaszkuszi Szt. János (675–749). A szír, kopt, etióp, georgiai és örmény patrisztikus kor az adott térség kereszténnyé válásától kezdve (IV–V. sz.) időben valamivel kihúzódhatott.

Számbavéve a kereszténység első nyolc századának szociális, politikai, morális és aszketikus összetevőit, a monumentális mű nagy vonalakban a következő területeket pásztázza át: földrajzi helyek, tanok, teológia, kulturális mozgalmak, szekták, liturgia, szerzetesség, spiritualitás, régészet, művészeti ábrázolások s természetesen az első és második vonalban szereplő személyek sokasága. A mű egésze a prosopographia jegyeit viseli magán.

Egy-egy szócikk több szaktudós munkájára támaszkodik. Alexandria megismerteréséhez pl. szükség volt egy koptológus, egy patrológus és egy archeológus pennájára is.

A vállalkozás, az Augustinianum által szervezett nemzetközi csapatmunka bámulatosan gyors eredményre vezetett: 2006-ban elkészült az első (A–E), 2007-ben a második (F–O), majd 2008-ban a harmadik (P–Z) kötet. Ez az utóbbi a legvaskosabb (alig lehet kézben tartani).

Ismertetni ezt a hatodfélezer oldalnyi anyagot: eleve reménytelen vállalkozás. Kiválasztottuk tehát a prosopographia területét, ott is a IV–V. század patrisztikus aranykorának néhány évtizedét. Az idő és a hely koordinátáinak metszéspontjában találkozunk két – magyar földön alig ismert – csodálatos nőalakkal. Nevük: idősebb és ifjabb MELANIA. Nagynya és unokája.

Az alábbi bemutató módszere egyszerű. Felütjük a róluk és a velük közvetlen kapcsolatban lévő személyekről írott szócikkeket. A legfontosabbakat teljes magyar fordításban közöljük; közben vázaltszerűen vagy egyszerűen csak néven szólítva, megidézzük a két Melania körül csoportosuló személyeket. Mellőzzük a szócikkek végén található szakirodalmi felsorolást.

Hála az Új Patrisztikus Szótár tudós szerzőinek, e vázlatos bemutató keretében az idősebb és az ifjabb Szt. Melaniával összefüggő szellemi-lelki környezettel próbálunk ismerkedni – szereplőivel talán személyes barátságot is kötni.

*

A. Pollastri: **MELANIA senior** (340k – Jeruzsálem, 408 előtt). Előkelő római matróna. Fiatalon özvegységre jutva, aszketikus életet kezdett. 372/73 körül elhagyta Rómát és hat éves kisfiát, Publicolát. Palesztina felé indult el; áthaladt Egyiptomon is, hogy tanulmányozza az aszkéták életét. Talán ott találkozott Aquileiai Rufinusszal. Monostort alapított az Olajfák-hegyén. Rendkívül szigorú életet folytatott, behatóan tanulmányozta a keresztény görög szerzőket, köztük Órigenész, Baszileiosz, Nazianzi Gergely műveit, ugyanakkor szoros kapcsolatban

maradt Rufinusszal, Evagriosz Pontikosszal és Palladiusszal. Mintegy harminc év elteltével (399/400) visszahajózott Itáliába, hogy törekvéseiben segítse unokáját, ifjabb Melaniát és annak férjét, Pinianust. Aztán Szicíliát érintve megfordult Afrikában is, találkozott Ágostonnal, végül visszatért Jeruzsálembe. Ott hunyt el, talán 408 előtt (II, 3187–3188).

J. Gribomont – D. Hombergen: **EVAGRIOSZ PONTIKOSZ** (345k–399) filozófus monachus, idősebb Melania pártfogoltja (I, 1879–1881).

M. W. Libambu: **ALBINA** (IV. sz.). A prosopographia ismert tanulmányai két IV. századi személyt jelölnek ezen a néven. Az első (†393), Jeromos tanúsága szerint (Ep 127,1–4), konzulok és prefektusok előkelő családjából származó özvegy: férje halála után, elutasítva a második házasságot, örök tisztaságot fogadott, és aszketikus életet folytatott. Római Szt. Marcella anyja. Jeromost 382-ben Rómában ismerte meg, igen gyorsan elnyerte bizalmát, olyannyira, hogy Jeromos méltónak tartotta arra, hogy lelki anyjának nevezze őt (Ep 32,5). Albina részt vett a római keresztény arisztokrata hölgyek összejövelein; 385-ben a csoportból néhányan majd elkísérik Jeromost Keletre. 393-ban, értesülve Albina elhunytáról, félbeszakítva a Galata levél kommentárját, Jeromos dicsérő elogiumot szentel az emlékének.

A másik Albina (szül. 385 előtt, meghalt 431-ben) – akit Ágoston Isten szolgálójának (*famula Dei*) nevez (Ep 124) – Rufinus Antonius Agryphius Volusianus nővére, a pogány Ceionius Rufinus Albinus (389–391-ben Róma prefektusa) leánya. Az idősebb Melania fiához, Publicola keresztény szenátorhoz ment feleségül; ebből a házasságból született ifjabb Melania. 400-ban Jeruzsálemből Itáliába érkezett anyósa, idősebb Melania, s meggyőzte menyét, hogy radikális módon élje keresztény hitét. Ettől kezdve Albina, leányával együtt aszketikus életet folytatott, javait szétosztotta a szegényeknek, főképp hitvese, Publicola 407-ben bekövetkezett halála után. Ebben az évben leutazott Nolába, hogy megünnepelje Szent Felix emléknapját. Vendéglátója, Nolai Paulinus költeményben dicséri Albina erényeit. Alarik támadása miatt (410) leánya, Melania, és veje, Pinianus kíséretében átköltözött Afrikába; kapcsolatba került néhány helyi püspökkel, mint pl. hippói Ágostonnal, karthágói Aureliusszal és tagastei Alypiusszal. Az afrikai birtokainak értékesítéséből befolyt összeget monostorok, különösen két tagastei monostor alapítására használta fel. Pinianusnak a hippói bazilikában kikényszerített esküje (411) után keletkezett bonyodalmak ellenére Ágoston mindig nagy tisztelettel és szeretettel írt róla: „Méltó és igazságos, hogy ne növeljem, hanem csillapítsam lelked fájdalmát (írásodban ezt nem is tudod kifejezni), hogy – amennyire csak lehetséges –, kigyógyítsalak téged gyanakvásodból és irántam érzett neheztelésedből, s hogy a történetek ne zavarják többé Istennek átadott szent szívedet” (Ep 126,1). 417-ben, útban Palesztina felé, Albina rövid időre megállt Alexandriában. Ott Kürillosz püspök fogadta; Albina meghallgatta Nesztoriosz apát tanítását is. Útja innen Jeruzsálembe vezetett. Innen tájékoztatta Ágostont Pelagius viselt dolgairól. Ágoston

a *De gratia Christi* c. művével válaszolt neki, valamint Melaniának és Pinianusnak. Miután még meglévő javait is szétosztotta a szegények között, 431-ben bekövetkezett haláláig a szeretet tetteit gyakorolta. Az Olajfák-hegyén temették el. Albina a római arisztokrata hölgyek első keresztény nemzedékének képviselője. Benne, amint a kor más nőalakjaiban is, jól szemlélhető, hogyan hatja át a mindennapi életet a keresztény hit (I, 177–178).

A. Pollastri: **Szt. MELANIA iunior** (380/383 – Jeruzsálem, 439. dec. 31). 380/83 között született, idősebb Melania fia, Publicola és Albina házasságából. Szülei ellenkezése miatt, bármennyire vágyódott is rá, nem lehetett monacha. Férjhez adták Pinianushoz. Két gyermekük korai halála után meggyőzte férjét, hogy éljenek önmegtartóztató életet. Ebben támogatta nagyanyja, idősebb Melania. A szülők tiltakozása és szenátori osztályuk ellenséges magatartása ellenére Pinianusszal egyetértésben, fokozatosan pénzzé tették hatalmas vagyonukat, értékeiket, hogy segítsenek a szegényeken, rabszolgákat szabadítsanak fel, templomokat és monastorokat támogassanak. 407-ben Paulinus püspök vendégeként Nolában ülték meg Szt. Felix ünnepét. Paulinus ezt énekelte meg a 21. Carmen soraiban (CSEL 30, 185). 408–409-ben Pinianus és Albina kíséretében Melania leköltözött Szicíliába, ahol kapcsolatba került Aquileiai Rufinusszal. Róma kirablása (410) után, félve a gótok közeledésétől, a csoport Afrikába hajózott át. Tagastéban, Alypius püspök városában telepedtek meg. Itt kapták meg Ágoston levelét (Ep 124); a következő évben ellátogattak Hippóba is. 417-ben ifjabb Melania, még mindig Pinianus és Albina kíséretében Palesztinában kötött ki, hogy meglátogassa a szent helyeket. Végül Jeruzsálemben állapodtak meg. Itt találkoztak Pelagiusszal, akit már Rómából ismertek. 418-ban levelet intéztek Ágostonhoz. Jelezték, hogy Pelagius vissza kíván térni az Egyházba, s közbenjárását kérték. Ágoston a *De gratia Christi et de peccato originali* c. művével válaszolt, óva intve őket Pelagius bizonytalan tanaitól. Ellátogattak Betlehembe is. Itt találkoztak Jeromossal. Felkeresték az egyiptomi monastorokat is. Ifjabb Melania végül Jeruzsálemben, az Olajfák-hegyén magányba vonult. Tizennégy éven át folytatta szigorú aszketikus életét. Albina halála után apácamonostort alapított szüzek számára, Pinianus halála után pedig férfi monostort a Mennybemenetel temploma mellett. Váratlanul Konstantinápolyba utazott azzal a szándékkal, hogy találkozzék anyai nagybátyjával, Volusianusszal, őt a pogányság elhagyására készítse. Volusianus megkeresztelkedése után Melania Jeruzsálemben hunyt el 439. dec. 31-én. A Martyrologium Romanum ezen a napon emlékezik meg róla. Halála előtt szerzetes lelkészére, Gerontioszra bízta az általa alapított monastorokat. Gerontiosz írta meg életét (Vita, SC 90). Élettörténetének másik forrása Palladius *Historia Lausiaca* 61. fejezete (II, 3186–3187).

A. Di Berardino: **PINIANUS** (†432, Jeruzsálem). Életrajzát Ágostonnak (Ep 124, 125, 126), Nolai Paulinusnak (Carmen 21), Palladiusnak (*Historia Lausiaca* 61) és Gerontiosznak (Melania biográfiája) köszönhetjük. Valerius Severus Pinianus

római arisztokrata a Valeriusok dúsgazdag családjából. Tizenhét éves korában már *consularis*; feleségül veszi az akkor 13/14 éves ifjabb Melaniát, idősebb Melania unokáját, aki önmegtartóztatásban akart élni. Elfogadta ezt, de csak azzal a feltétellel, hogy két gyermekük biztosítsa a leszármazást. Előbb egy kislány született, őt felajánlották Istennek, azután egy fiú, aki azonnal meg is halt. Hitvese megrendült egészsége és kislányuk halála okán, hét évi házaseset után önmegtartóztató életet kezdtek. 404/405-ben Pinianus fogadta Palladiust, aki Aranyszájú Szt. János védelme végett érkezett Rómába. 406-ban hitvesével együtt Róma közelébe költözött át. Aszketikus életet éltek, s a rokonság felháborodására megkezdték mérhetetlen vagyonuk szétosztását szerte a nyugati római világban. 407-ben Nolában időztek. Fivére, Severus uszítására rabszolgái fellázadtak, mert nem akarták, hogy eladják őket. Császári engedéllyel a tartományi kormányzóknak kellett vagyonukat értékesíteniük; a befolyt összeget jótékonyági művekre és monostorok alapítására fordították. 408/409-ben Szicíliába költöztek; vendégük volt Aquileiai Rufinus. Alarik közeledésének hírére (410) Afrikába hajóztak. Ott Alypius püspök székvárosában, Tagastéban telepedtek meg. Hatalmas adományokkal halmozták el Tagaste egyházát, támogatták a monostorokat. Pinianus és Melania 411-ben Hippóba látogattak. A templomban, Ágoston jelenlétében a nép azt követelte, hogy Pinianus legyen pap, s így tagja a hippói klérusnak. Egy szerződést is alá kellett írnia, amely szerint Hippóban marad, ha elhatározza, hogy pap lesz (Ágoston, Ep 126,3). 417-ben, elhagyva Afrikát, Jeruzsálembé érkeztek. Az Anasztaszisz templom mellett állapodtak meg. 418-ban Pinianus, Melania és Albina arról tájékoztatták Ágostont, hogy Pelagius vissza kíván térni az Egyházba (vö. Ágoston, *De gratia Christi* 1,2). Talán még ebben az évben Pinianus és Melania Egyiptomba indultak, hogy találkozzanak a szent anachórétákkal. Visszatérve Jeruzsálembé, Pinianus folytatta aszketikus életét 432-ben bekövetkezett haláláig (III, 4095–4096).

M. L. Angrisani Sanfilippo: **STILICHO** (360k – 408) a rómaiak vandál hadseregparancsnoka, Serena „királynő” férje, a gótok legyőzője Pollentiánál. Saját katonái ölték meg. Serenát megfojtották (III, 5128–5129).

A. Di Berardino: **TAGASTE** numidiai proconsularis város, Alypius püspök székhelye. Itt élt hét évet ifjabb Melania és Pinianus az általuk alapított két monostorban (III, 5182–5183).

J. Gribomont: **Aquileiai RUFINUS** (345 – Szicília, 410) monachus, Jeromos tanuló társa, utóbb elátkozott ellenfele. Órigenész, Baszileiosz, Caesareai Euszébiosz több művének latin fordítója (III, 4612–4614).

V. Saxer – S. Heid: **Nolai Szt. FELIX** (III. sz.), hitvalló (II, 1932).

S. Costanza – C. Ricci: **Nolai Szt. PAULINUS** (Burdigala, 355 – Nola, 431. jún. 22.) senator, Campania kormányzója, a hispániai Therasia férje, majd társa a monasztikus aszkézisben. Keresztény költő (*Carmina*, CSEL 29–30.), Nola püspöke. Leveleinek címzettje többek között Ambrus, Ágoston, Jeromos, Rufinus,

Pammachius, Sulpicius Severus. 408/9-ben vendégül látta ifjabb Melaniát, Albinát és Pinianust (III, 3826–3828).

M. Mendoza: **THERASIA** (370k – Nola, 409/415). Hispániai gazdag család sarja, Meropius Potius (Nolai) Paulinus hitvese, majd aszkéta életet folytató monacha (III, 5298–5299).

L. Perrone: **Iberiai (georgiai) Petrus** (†491). Georgiai születésű, az első monofizita generáció élenjáró figurája. Bosmyrios király fia, igazi neve Nabarnugi. 12 éves korában túszként Konstantinápolyba került. Aszketikus buzgóságtól indítva 437–438-ban Jeruzsálembé szökött. Itt ifjabb Melania és Gerontiosz fogadták be, megkapta a monasztikus öltözetet és a Petrus keresztény nevet. 445 körül a gázai Maiumában telepedett meg, ott szentelték pappá. A Khalkédóni zsinat elleni lázadás idején Maiuma város püspöke lett. 453-ban Egyiptomba száműzték; később itt szentelte Alexandria patriarkájává Timotheosz Elurosz (457). Visszatérve Palesztinába megszilárdította a monofizita jelenlétet. Gázai Izajáshoz kötődve, vele együtt elutasította, hogy csatlakozzék a Henotikonhoz. Bár következetesen elutasította Khalkédón tanítását, nem nevezhető radikális monofizitának. Erős hatással volt az értelmiségi körökre; ezek egyikéből került ki Antiochiai Severus. Beth Rufina-i János (Pleroforie) tanúsítja látomásos életét; talán ezért azonosították Pszeudo Dionüsziosz Areopagitával. A tőle származó *Vita*, mely a biográfia fő forrása, „új Mózesként” mutatja be, ellentétéként annak a vándorló életmódnak, amely a xeniteia aszketikus/monasztikus eszményét ihlette (III, 4085–4086).

J. Irmscher: **II. THEODOSZIOSZ** császár (408–450), Arkadiosz és Eudoxia fia, I. Theodosziosz unokája. Felesége Eudokia Athenaisz, nővére Pulcheria (III, 5268–5269).

G. Pilara: **EUDOKIA** (Athén, 400k – Jeruzsálem, 460). Előző neve szülővárosáról: Athenaisz. Leontiosz filozófus leányaként igen gondos nevelésben részesült. Örökösödési ügyek miatt II. Theodosziosz császár nővérének, Pulcheriának oltalmát kérte. Pulcheria vezette be őt a császári udvarba. Miután Attikosz, Konstantinápoly patriarkája Eudokia névre megkeresztelte, 421-ben II. Theodosziosz hitvese lett. 423-ban augusztának nyilvánították. Alexandriai Kürillosz püspökkel szemben Nesztorioszt támogatta. 438-ban elzarándokolt Jeruzsálembé, onnan Szt. István vértanú ereklyéjével tért vissza. Néhány évvel később (442) hűtlenségi vádak miatt Jeruzsálembé került száműzetésbe, ott is hunyt el. Photiosz (codd. 183,184) nagyra értékelte Eudokia költői természetét, ami valójában elég szerény. A perzsák fölött aratott győzelmét ünnepelve verset írt II. Theodosziosz tiszteletére, átdolgozta az Ottateukhoszt, Zakariás és Dániel szövegét, három könyvben magasztalta Ciprianus vértanúságát (PG 85,832-834). Antiochiai látogatásakor elmondott dicsérő beszédét teljes egészében a homéroszi centoból vette (I, 1823).

A. Di Bernardino: **VOLUSIANUS** (†437, Konstantinápoly). Ceionius Rufus Albinus pogány pontifex maximus és egy ismeretlen nevű keresztény matróna fia, ifjabb Melania anyai nagybátyja, Ágoston levelező partnere (III, 5690).

J. Gribomont: **GERONTIOSZ** (395k – 480k). Palesztinai monachus; valószínűleg ő írta meg ifjabb Melania biográfiáját (*Vita*). A palesztinai szerzetesek archimandritája, majd a Khalkédóni zsinat ellen lázadó csoport vezéralakja lett. 479-ben létrejött Juvenalis patriárka és kollégája, Elpidius között a kibékülés, amint ez történt 456-ban pártfogójuk, Eudokia császárné és Martyriosz patriárka esetében is. Gerontiosz azonban bünbánat nélkül kitartott a skizmában (II, 2108).

M. G. Mara: **Szt. MARCELLINA** (330k – 397/401. júl. 17.). Konszekrált szűz, Szt. Ambrus nővére (II, 3008–3009).

A. Trapé: **Szt. ÁGOSTON** (Tagaste, 354. nov. 13 – Hippo, 430. aug. 28.), egyház-tanító (I, 145–159).

G. Panni: **DÉMÉTRIASZ** (Róma 398k – †460?), római szűz, aszkéta, szent. Juliana és Olibrius Probus konzul leánya, Anicia Proba Faltonia unokája. A gens Anicia leszármazottja, a politikai életben híres római patrícius családok között egyike az elsőeknek, melyek keresztények lettek. Apja halála után, 411-ben, Róma kirablását követően, anyjával együtt Karthágóban telepedett le. Itt ismerte meg Ágostont és Alypiust. 413 végén (vagy 414 elején) lemondott egy ragyogó házasságról, hogy Istennek adja át életét. Aurelius karthágói püspök kezéből fogadta a fátylat. Az esemény, nem számítva Démétriasz fiatal korát, nagy visszhangot keltett a keresztény közösségben. Jeles személyiségek adtak tanácsot és bátorítást a nagyanyának és unokájának. I. Ince pápa (PL 20, 518–519), Ágoston (Ep 150; CSEL 44,380–382) írtak Julianának és Probának gratuláló levelet. Írt még Pelagius és Jeromos is. Afrikából Pelagius intézett levelet Démétriaszhoz, *Ad Demetriadem* (PL 30,15–46; 33, 1099–1120): ez az írás a megszentelt élet valóságos kézikönyvének tekinthető. A választékos stílusban megírt szöveg, a szokott udvariassági formulák után, Pelagiusnak a természetre és a kegyelemre vonatkozó tanításán túl a mérsékelt aszkézis tanácsait tartalmazza. Jeromos Betlehemből küldött epistulát: *Ad Demetriadem* (Ep 130; CSEL 56, 175–201). A család dicsérete (laudatio) után magasztalja a fiatal leány hitét és bátorságát, mellyel Istennek ajánlotta fel magát, lemondva társadalmi rangja előnyeiről. Jeromos tanácsa: töltsön meghatározott órákat imával és a Szentírás olvasásával, vezekeljen, legyen nagylelkű a szegények iránt, őrizkedjék az eretnekségektől. Pelagius levele – mely egyébként név nélkül széles körben volt olvasható – tanbeli félreérthetősége miatt nagyon nyugtalanította Ágostont (Ep 188; CSEL 57,119–130): ez lett a Pelagius elleni csatározás első rohama. Rómába való visszatérése után Démétriasz kapott még egy levelet. *Ad sacram virginem Demetriadem seu de humilitate tractatus* (PL 55, 161–180, Nagy Szt. Leó írásai között), amelyet Aquitániai Prosperusnak szoktak tulajdonítani; ez már kifejezett vitairat a pelagianizmus ellen. A *Liber Pontificalis* tanúsítja, hogy

Démétriasz a Via Latina melletti birtokán bazilikát emelt Szt. István vértanú tiszteletére (Duchesne I, 238); ennek romjait a szentelési felírással együtt 1858-ban tárták fel (Diehl 1765) (I, 1355–1356).

A. Pollastri: **PAMMACHIUS** (†410), a Furiusok családjának tagja, szenátor, Jeromos tanulótársa és barátja. Római Szt. Paula leányát, Paulinát vette feleségül. Miután megözvegyült (397), szerzetesként élt tovább. Vagyonat a szegények sorsának enyhítésére fordította, Róma kikötőjében a zarándokok ellátására xenodochiumot (hospitium) alapított. Ő építette fel a Szt. János és Szt. Pál templomot (titulus Pammachii) Rómában, a Coelius-dombon. Élénk érdeklődéssel követte a Jovinianus és Órigenész körüli vitákat, erőteljesen szembeszállt Rufinusszal. Jeromos több munkáját neki ajánlotta, s számos levelet intézett hozzá (Ep 48, 49, 57, 66, 83, 84, 97). Kapott egy levelet Nolai Paulinustól is (Ep 13), amikor értesült anyósa, Paula haláláról. Ágoston levélben dicséri (Ep 58) Pammachius Numidiában kifejtett antidonatista tevékenységét. 410 körül halt meg, amikor Alarik gótjai elfoglalták és kirabolták Rómát (III, 3789).

J. Gribomont: **Szt. JEROMOS** (Stridon, 347k – Betlehem, 419), egyháztanító (II, 2262–2268).

M. G. Bianco: **Római Szt. MARCELLA** (†410k), Albina leánya, özvegy, monacha. Közösségbe tartozott Római Szt. Paula és leánya, Eustochium (II, 3007–3008).

A. Pollastri: **Római Szt. PAULA** (347 – Betlehem, 404. jan. 26), Eustochium anyja. Előkelő római matróna. Életét Jeromos foglalta össze (Ep 108) (III, 3823–3824).

J. Gribomont: **EUSTOCHIUM** (370 előtt – Betlehem, 418), előkelő római, Szt. Paula leánya, Blesilla és Paulina nővére, Pammachius sógornője. Fiatalon kapcsolatba került Szt. Jeromossal, követte Betlehembe, ott monacha lett. Jeromos számos levelet intézett hozzá (leghíresebb a Szüzességről szóló 22. levél), továbbá néhány kommentárt és fordítást ajánlott egyedül neki, illetve neki és anyjának. Részt vett mestere tudományos és irodalmi tevékenységében. Palladius is megemlékezik róla a *Historia Lausiaca* 41. fejezetében (I, 1866–1867).

J. Gribomont: **Szt. MAKRINA iunior** (327k – 379), szűz, Nagy Szt. Baszileiosz nővére, monacha (II, 2963).

A.-M. Malingrey – S. Zincone: **ARANYSZÁJÚ Szt. JÁNOS**, Konstantinápoly patriarkája (†407), hitvalló (II, 2216–2224).

A. Cavalcanti: **OLÜMPIÁSZ** (361/68 – 410k), konstantinápolyi előkelő özvegy, monacha, diakonissza (II, 3592–3593).

A. Zincone: **Hellénopoliszi PALLADIUS** (363/364 – 431 előtt), monachus, Aspuna püspöke, Aranyszájú Szt. János életírója, a *Historia Lausiaca* szerzője (III, 3782–3784).

J. Gribomont: **IOANNÉSZ CASSIANUS** (360–435), monachus, a nyugati monasztikus hagyomány fő képviselője (II, 2206–2211).

E. Cavalcanti: **Küroszi THEODORÉTOSZ** (393k – 466k), monachus, Kürosz püspöke (423), termékeny egyházi író, a keleti monachizmus krónikása (III, 5233–5237).

*

Ifjabb Szent Melania V. századi életrajzának görög, illetve latin szövege ismeretes. Az utóbbit Tindaro del Rampolla fedezte fel 1884-ben a madridi Escorialban. Közel húsz éves kutatásainak eredményét 1905-ben tette közzé. Ő ezt a latin biográfiát tartja eredetinek.

Az életrajz görög szövege a konstantinápolyi Metaphrasztész fel/átdolgozásában maradt fenn (PG 116). Nem tudni, hogy a X. századi író milyen forrásból dolgozott. A biográfia legvalószínűbb görög szövegét (Barberini-kódex) a Bollandisták publikálták 1903-ban.

Melyik az első, s feltehetően Gerontiosz/Gerontius által megírt *Vita*: a görög-e avagy a latin, máig eldöntetlen.

Ifjabb Szt. Melaniát a keleti egyházban dec. 30-án, a római egyházban (1908 óta) dec. 31-én ünneplik.

Puskely Mária SSND

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 az idei évtől kezdve 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 jobbra 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 kitért 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 Theologicarum 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 kézírattöredéke.” In: *Antik Tanulmányok* 4 (1957), 89-96.

Tehát szerzők nevénelöl 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 következı 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 fontkészletet. 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!

Budapest, 2008. 09. 07

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.

Eötvös 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.

HELYREIGAZÍTÁS

A VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE 2008/4-ES SZÁMÁBAN SAJNÁLATOS TECHNIKAI HIBA TÖRTÉNT. A BOLYKI JÁNOS NEVÉVEL JELZETT CIKKHEZ (EGY MEGHATÁROZÁSI JAVASLAT. A VALLÁSTUDOMÁNYI VIZSGÁLÓDÁSOK KEZDETE) TARTOZÓ FÜGGELÉK, AMELYNEK A 15. OLDALON KELETT VOLNA SZEREPELNIE, TÉVESEN SZUROMI SZABOLCS CIKKE (VALLÁSTUDOMÁNY A TEOLÓGIA SZEMSZÖGÉBŐL) UTÁN, A 62–63. OLDALRA KERÜLT.

MINDKÉT SZERZŐNKTŐL ÉS AZ OLVASÓKTÓL ELNÉZÉST KÉRÜNK.