
VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE

V. ÉVFOLYAM 2. SZÁM

2009

ZSIGMOND KIRÁLY FŐISKOLA

VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE
VALLÁSTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT
MEGJELENIK ÉVENTE NÉGYSZER
Ötödik évfolyam, 2009/2. 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)
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

TANULMÁNYOK – KÁNON ÉS APOKRIF

TÓTH ANNA JUDIT: Júdás evangéliuma	7
HUBAI PÉTER: Az áldozat értelme Júdás evangéliumában	23
ADAMIK TAMÁS: Az apokrif Barnabás evangélium	37
NAGY ILONA: A sült kakas csodája: apokrif források és folklór-variációk	55

FORRÁS

TÁLAS ZSOMBOR: Igazság, Jóság, Türelem és <i>qigong</i> – a kínai Falun gong	73
--	----

DISPUTA

NEMERKÉNYI ELŐD: Szent István Intelmei Florus és Quintilianus között	95
--	----

TUDOMÁNYUNK TÖRTÉNETE ÉS MŰHELYEI

SZABÓ NOÉMI GYÖNGYVÉR: Az egyháztörténet – írás irányai és műhelyei. Különös tekintettel a középkori magyar egyháztörténetre	107
---	-----

VALLÁSTUDÓS ÉLETPÁLYÁK

BANYÁR MAGDOLNA: A hinduizmus társadalmi rendszere Max Weber konstrukciójában	135
--	-----

HÍREK	167
-------	-----

RECENZIÓK	189
-----------	-----

A <i>Vallástudományi Szemle</i> című folyóirat jellegéről és céljairól	205
--	-----

Útmutató szerzőknek és szerkesztőknek	207
---------------------------------------	-----

TANULMÁNYOK

KÁNON ÉS APOKRIF

JÚDÁS EVANGÉLIUMA

TÓTH ANNA JUDIT

AZ APOKRIF ELŐKERÜLÉSE

A Júdás-evangélium nyilvánosságra kerülése egészen egyedülálló a műfaj történetében – nem is annyira a több évtizedes hányattatás viszontagságai teszik különlegessé, hanem a szöveg bemutatásának módja, mivel soha egyetlen ókori szöveg publikációját sem kísérte ilyen megtervezett és professzionális médiakampány, melynek aligha volt egyéb célja, mint a lehető legnagyobb profitot kitermelni a rövidke kéziratból. 2006 kora tavaszán jelentek meg az első szalagcímek újságok címlapján a „kereszténység alapjait megrengető” új iratról, 2006. április 9-én 160 országban mutatta be a National Geographic dokumentumfilmjét az iratról és annak jelentőségéről, csak ezt követte az apokrif angol fordításának megjelenítése kísérő tanulmányokkal együtt, kifejezetten ismeretterjesztő formában; az eredeti kopt nyelvű szöveg publikálására, ill. a kódexben található további művek megjelentetésére csak ezeket követően került sor.¹ A marketing stratégiájának elveit nyilvánvalóvá teszi a tény, hogy a bejelentésre 2006 húsvétján és éppen Dan Brown *Da Vinci kódjának* filmpremierje előtt egy hónappal került sor. Mindezen történések következménye volt a hatalmas érdeklődés, nagyszámú publikáció, médiavita, s hogy mindez alapvetően ismeretterjesztő vagy legalábbis a közérthetőség szempontjait szem előtt tartó stílusban folyt a nagy érdeklődésre tekintettel. Csak magyar nyelven négy teljes könyv jelent meg az apokrifról.²

¹ Kasser, R. – Wurst, G., *The Gospel of Judas, critical edition: together with the Letter of Peter to Philip, James and a Book of Allogenes from Codex Tchacos*, Washington D.C. 2007.

² Kasser, R – Meyer, M. – Wurst, G. (ed.), *The Gospel of Judas from the Codex Tchacos*, Washington 2006, magyar kiadása: Kasser, R. – Meyer, M. – Wurst, G. (ed.), *Júdás evangéliuma*, Bp. 2006, (ford.: Hasznos Andrea). Ez a kötet tartalmazza a Júdás evangélium angol nyelvű fordítását, egyszersmind ez volt az irat első publikációja. A magyar fordító, Hasznos Andrea a fordítást a kopt eredeti figyelembevételével készítette, helyenként tartalmilag pontosítva az angol fordítást. A továbbiakban ennek paragrafusszámait adom meg a Júdás-evangélium idézésénél. További magyar nyelven is kiadott monográfiák: Ehrman, B. D., *The lost Gospel of Judas Iscariot: A new look at betrayer and betrayed*, Oxford 2006, magyarul: Ehrman, B. D., *Iskarióti Júdás elveszett evangéliuma. Az áruló és az elárult új szemszögből*, Bp. 2007, (ford.: Kmilcsik Ágnes). Krosney, H., *The lost Gospel: the quest for the Gospel of Judas Iscariot*, Washington DC 2006, magyarul: *Az elveszett evangélium – Iskarióti Júdás története új megvilágításban*, Bp. 2006, (ford.: Beck

A szenzációs cím mellett mindehhez a kódex előkerülésének kalandos körülményei is hozzájárultak.³ Valamikor 1978-ban találták meg helybeliek egy máig azonosítatlan barlangban az egyiptomi al-Mínia tartomány területén, három másik papiruszkódex társaságában, állítólag emberi maradványok mellett. Az egyiptomi orgazda, aki kicsempészte az országból, bár nem ismerte a kódexek tartalmát, hatalmas összegért kívánta eladni őket. Ekkoriban, 1982-ben vethettek rá hozzáértők először rövid pillantást. Miután az egyiptomi az általa kívánt áron nem tudott túladni a kódexeken, így végül letétbe helyezte őket egy Long Island-i bevásárlóközpont bankszéféjében, a következő évtizedet itt töltötték az egyre romló állagú kéziratok. 2000-ben vásárolta meg őket egy Frieda Tchacos nevű műkincskereskedő, aki a Yale egyetemre vitte vizsgálat céljából, egyszersmind vevőt keresve. Az egyetem azonban, tekintve, hogy a kódexeket illegálisan csempésztek ki Egyiptomból, nem merete megvásárolni őket, így Tchacos 2000-ben egy Ferrini nevű amerikai műkincskereskedőnek adta tovább, ám miután annak eladási kísérlete is meghiúsult, Tchacos visszavette a kódexeket, melyeket időközben Ferrini állagmegóvás céljából lefagyasztott, ezzel újabb jövátéhetetlen kárt okozva. A lelettel való bánásmódra jellemző, hogy Tschacos egyszerűen poggyászként adta fel a repülön. Mindezek után került a kódex, vagy ami még megmaradt belőle, kezelésre a svájci Maecenas alapítvány kezébe, és elkezdődhetett a szakszerű rekonstrukció, melynek végén, 2004-ben szakmai nyilvánosság elé tárták a kéziratot.⁴ Mivel a csempészett – lo-

András). Robinson, J. M., *The secrets of Judas: the story of the misunderstood disciple and his lost Gospel*, San Francisco 2006, magyarul: Robinson, J. M., *A félreértett tanítvány Júdás elveszett evangéliumának titkai hiteles története*, Bp. 2007, (ford.: Rákócza Richárd). A magyarországi recepcióról sokat elárul az utóbbi címfordítás, ill. az a tény, hogy mindezen kötetek általában a könyvtárak ezoterika polcaira kerültek. A Kasser–Meyer–Wurst kötet kivételével a többi monográfia magyar kiadásának lapszámaira hivatkozom. Robinson (2007, 18) szerint az apokrifről egy pontosabb fordítás is készült Harold W. Attridge tollából, de ennek publikálását a jogtulajdonosok megakadályozták, csakúgy, mint a szöveg más nyelvekre történő független fordítását. A publikálás provokatív módja és az, hogy a projekten kívüli szakemberek az utolsó utáni pillanatig nem ismerhették meg a szöveget (pl. a résztvevőknek titoktartási nyilatkozatot kellett aláírniuk: Robinson 2007, 120–122.), értelemszerűen vezetett a médiahisztériához – ami természetesen a titkolódzás célja volt. Az első magyarországi reakciók közül kiemelném Jakab Attila recenzióját (in: *Vigília* 71 (2006/7), 550–553.), valamint Fabinyi Tamás írását, aki az apokrif Júdás legendákat tekinti át (Fabinyi Tamás, Apokrif Júdás-elbeszélések. In: *Evangélikus élet*. 71/30. (2006. július), 6–7.

³ A kódex előkerülésének történetét részletesen tárgyalja Kasser 2006, 47–76., Ehrman 2007, 94–111., illetve Krosney 2006, leginkább ezzel a kérdéssel foglalkozik. A hivatalos állásponttól eltérő verzió pedig Robinson 2007, 45–115. oldalain található. A 80-as években még jó állapotú irat pusztulásra és nedves klímán való szakszerűtlen tárolásán és a fagyasztáson kívül még fokozta, hogy valamelyik műkincskereskedő oldalakra tépte és összekeverte a lapokat, az épebb lapokat a kódex elejére és végére gyűjtve az óvatlanabb vevőket megtévesztendő.

⁴ Történetesen Rodolphe Kasser tette a bejelentést 2004. július elsején a Kopt tanulmányok VIII. Nemzetközi Kongresszusán.

pott – kódex fizikai formájában végül eladhatatlannak bizonyult, ezért a tartalmát kellett úgy értékesíteni, hogy minden résztvevő befektetési megtérüljenek, s ezt végül a National Geographic Society tette lehetővé.⁵

Mindezek után maga a Júdás evangéliuma alighanem sok olvasójának okozott csalódást. Ennek első oka leginkább a szöveg rövidsége: a fordítás kis alakú kötetben 25 oldalt tesz ki úgy, hogy az oldalak felét a kommentárok foglalják el. A National Geographic honlapjáról letölthető verzió kevesebb, mint 17000 karakter.⁶ A csalódás másik forrása pedig maga a tartalom: laikus olvasók számára a gnosztikus mitológia zavaros és követhetetlen, s ez nem csupán a nagyszámú lacuna következménye, a Júdás-evangélium nem ad egy, mondjuk a János-apokrifonhoz hasonlíthatóan egyenes vonalú és átlátható kozmogóniát, sem bármiféle „cselekményt”; a hozzáértő pedig pontosan azt kapja, amit várt: egy gnosztikus evangéliumot.⁷ Mindezek ellenére a rövid szöveg valóban több érdekességet is tartogat, melyek talán elsőre nem egyértelműek.

A SZÖVEG TARTALMA

A Júdás-evangélium főhőse valóban Júdás, ő az, aki a gnosztikus reveláció részesévé válhat. Ez a tény határozza meg a történet szcénáját: húsvét előtt játszódik.⁸ Ez, bár talán szokatlan a gnosztikus evangéliumok esetében, ahol rendszerint a Feltámadott ad titkos kinyilatkoztatást a kiválasztott személynek, de alapvetően elengedhetetlen következménye a szereplőváltásnak: a gnózis birtokába jutott Júdásnak kell

⁵ S minthogy meg nem határozott időpontban a kódex végül visszakerülhet eredeti hazájába, Egyiptom beleegyezett, hogy nem indít büntetőeljárást Frieda Tchacos ellen. (Robinson 2007, 24.)

⁶ Szóközökkel 16 498 karakter, másfeles sorközzel hét oldalt tesz ki az egész szöveg.

⁷ Itt tennék említést April DeConick nézetéről (DeConick, A.D., *The thirteenth apostle: what the gospel of Judas really says*, London 2007.), aki a fordítókat a szöveg félreértelmezésével vádolta pl. a „daimón” szó „spirit” formában való fordításakor (EvJúd 44.), és a szöveget széthiánus evangéliumparódiának tekinti. Mivel nem volt módom a könyvét kézbe venni, ezzel kapcsolatban nem foglalnék állást, de tagadhatatlan, hogy az apokrif tartalmilag sokszor inkonzisztens, és Jézus még kiválasztottjával szemben is gőgösen, fölényesen viselkedik. Robinson (2007, 29.) egy sajnos azonosíthatatlan hivatkozással idézi John D. Turner véleményét, aki nemcsak félrefordításokkal, hanem szándékos félreértelmezéssel vádolja a fordítókat. Mindezek értelmében lehetséges egy olyan interpretáció is, ahol Júdás nem egyértelműen pozitív alak.

⁸ Az incipit szerint: „nyolc napon át, három nappal azelőttig, hogy a húsvétot ünnepelte.” A nyolc nap az angol fordításban „a week” formában szerepel, valószínűsítve, hogy a pontos számnak nincs jelentősége a szövegben. Robinson (2007, 246) esetleg utalást lát benne arra a nyolc napra, ami Krisztus szenvedéseinek első megjövendölése és színeváltozása között tett el. (Lk 9.28.)

mestere kívánságára elárulnia őt.⁹ A kerettörténet a leginkább evangéliumszerű, ám a benne leírt események vázlatosak, a szerző semmilyen történelmi vagy dramaturgiai kontextust nem igyekszik felvázolni, csupán néhány sorban foglalja össze Jézus földi működését.¹⁰ Bár az események Krisztus életében játszódnak, hirtelen megjelenései és eltűnései inkább arra hasonlítanak, ahogy a kanonikus iratokban feltámadása után viselkedik. A Júdás-evangélium Krisztusa nem él a tanítványai körében, nem tartózkodik hosszú ideig velük. Emellett Jézus ábrázolása teljes mértékben doketista – ami természetesen nem meglepő egy gnosztikus irat esetében. A szerző állítása szerint Jézus időnként gyermek alakjában jelent meg tanítványai előtt.¹¹ A bevezető részeket Jézus és tanítványainak egy találkozása követi (33–36), melyben Jézus kineveti a hálaimát mondó apostolokat, majd Júdás felismeri Jézus igazi lényegét: „Én tudom, hogy ki vagy és honnan származol, Barbéló halhatatlan aiónjából jöttél.” Már ebben a részben egyértelművé válik, hogy a tanítványok istene hamis isten. Jézus ezután megígéri, hogy megismerteti Júdást a misztériumokkal, majd megjósolja, hogy Júdás szenvedni fog. Jézus következő megjelenése két látomás értelmezésével kezdődik, melyek a szöveg majdnem harmadrészét teszik ki (36–47). Először a tizenkét apostol vízióját értelmezi,¹² amely allegorikusan az ortodox nagyegyházra utal, mely félrevezeti az embereket és bűnöket követ el, tanítása nem hoz gyümölcsöt. Ez a szöveg legtöredékesebb része, legalább harminc sor hiányzik. A magyarázat végén (43–44.) már csak Júdás kérdez, nem világos, hogy a többi tanítvány jelen van-e még, majd Júdás látomása következik (44–46), melyben a többi tanítvány megkövezi és üldözi őt, ez pedig Júdás és vélhetőleg a gnosztikus egyház sorsát vetíti előre.

Ezután vezeti be Jézus Júdást a gnosztikus kozmogónia rejtelmibe (47–56): a nagy láthatatlan Szellemtől születik meg az Autogenész, aki számtalan szolgáló angyalt teremt meg, Adamaszt, aki alatt az Ember romolhatatlan, mennyei képmását kell értenünk, illetve az egeket, csillagokat. Majd létrejönnek az anyagi világot megteremtő erők: Jaldabaóth-Nebró és Szaklasz. A kisebb lacunákkal megszakított kozmogónia Júdás megdicsőülésével zárul (56–57). Jézus tudára adja a feladatot,

⁹ EvIud 56: „Te azonban mindegyiküknél nagyobb leszel. Te fogod ugyanis feláldozni az embert, aki magában hord engem.”

¹⁰ Az EvIud 33-ban az időpont meghatározása után ennyivel foglalja össze Jézus nyilvános működését: „Amikor Jézus megjelent a földön, jeleket és nagy csodákat tett az emberiség megváltásáért. És mivel egyesek az igazságosság útján [jártak], míg mások a törvényszegésben jártak, elhívatott tizenkét tanítvány. Beszélni kezdett velük a világon túli misztériumokról, s arról, hogy a végén mi történik majd.”

¹¹ A gyermekként történő megjelenésre Kasser 2006, 26. 12. jegyzet hoz nagyszámú gnosztikus példát. Vö. még Ehrman 2007, 140. és Robinson 2007, 251.

¹² A szöveg bevezetésében a tizenkét tanítvány alighanem Júdással együtt értendő, de a szöveg akkor is tizenkettőnek nevezi őket, amikor Júdást már nem érti bele, valamint Jézus egy alkalommal tizenharmadik daimónnak nevezi Júdást.

miszerint ki kell őt szabadítania a romlandó testből, Júdás belép egy fénylő felhőbe, majd rövid lacuna után újra a szobában találjuk, ahol egy a rejtélyességig tömör passzusban átadja Jézust a papoknak. A szöveg itt véget ér, a passióról már egyáltalán nem esik szó.¹³ A kozmogóniai rész nem alkot következetes egységet a szöveg egészével,¹⁴ sem önmagában, sem a kerettörténethez képest: a tanítványok és Jézus első találkozásánál hangsúlyosan szereplő Barbéló nem kerül elő a kozmogóniai részben, ugyanígy az elején szó esik az esendő (corruptible) Szophiáról (44.), ám a későbbiekben nincs semmi szerepe, noha Jaldabaóth létrejötténél a szöveg hiánytalan. Értelmileg a leginkább zavaró tényező, hogy az apokrif szerzője egyáltalán nem tisztázza, pontosan mikor és miért történik a szakadás az örök és a romlandó világ között,¹⁵ nem mernék állást foglalni, hogy ez az apokrif szerző következetlenségének tulajdonítható, vagy a kódex rossz állapotának, ill. a publikálók hibájának.¹⁶ Meyer elsősorban Széth szerepeltetése miatt a gnózis széthiánus irányzatához sorolta,¹⁷ ugyanakkor a kozmogónia asztrológiai számmisztikájának legközelebbi szövegszerű párhuzamát az áldott Eugnóosztosz levelében találja meg.¹⁸

¹³ A kozmogóniai traktátus (hivatalos) összefoglalását adja: Ehrman 2007, 123 és Marvin Meyer (in: Kasser 2006, 143–163).

¹⁴ Robinson (2007, 244–245) a rövid evangéliumi keretet választja el a törzsszövegtől, de ez a gnosztikus kinyilatkoztatást tartalmazó törzsszöveg sem egységes.

¹⁵ A 49–50. lapon teremtett világitótesteket valószínűleg Autogenész teremti együtt Széth halhatatlan nemzedékével, a kontextusban viszont csak rájuk vonatkozhat az „Ezen halhatatlanok sokaságát kozmosznak – azaz pusztulásnak – nevezi az Atya...”, ami már magában is önellentmondást tartalmaz, különösen mivel az Atya mellé sorolja a 72 világitótestet, melyek előbb még a kozmosz, a „pusztulás” részét alkották. A következő mondatban pedig megjelenik egy újabb aión, „amelyben a tudás felhője és az angyal van”, s ezt Élnek nevezik. Ő teremti meg Nebró-Jaldabaóthot, akinek „arca tűztől fénylett és alakja vérrel szennyezett volt”, és Szaklaszt, akik e világ uraiként és teremtmőiként jelennek meg. Egyszerűen nem lehet tetten érni a szövegben, hogy mikor és miért történik meg a szakadás a plérómán belül, és hogyan jön létre az anyagi és szellemi világ kettőssége.

¹⁶ Robinson (2007, 30) hivatkozik Harold W. Attridge publikálatlan fordítására az 52. lap egy helye kapcsán, ahol a Káosz fölött uralkodó angyalok közül az első „[Szé]th, akit Krisztusnak neveznek”, mivel ez értelmi szempontból súlyos ellentmondáshoz vezet, a „[Já]oth akit az Úrnak neveznek” kiegészítést javasolja, és így a névlistának már tökéletesen pontos analógiájával rendelkeznek Nag Hammadiból. A nehezen alátámasztható Széth kiegészítés a kiadók tendenciózus hozzáállásának tudható be, de ezzel „Széth-Krisztus”-t a negatív démonok közé sorolták be.

¹⁷ Meyer (In: Kasser 2006, 157), ill. Robinson 2007, 252–261., aki a Júdás-evangéliumban szereplő neveket tételesen összeveti Nag Hammadi-i előfordulásaikkal, és bizonyítja, hogy a nevek kifejezetten a széthiánus iratokhoz köthetők.

¹⁸ Kasser 2006, 148. Hasonlóképp Ehrman 2007, 134.

AZ APOKRIF DATÁLÁSA ÉS HIVATALOS REPRESENTÁCIÓJA

Mivel nem régészeti ásatás során került elő a kódex, így nehéz történeti keretek közé helyezni. A kódex korát paleográfiai szempontból először a IV. század közepére datálták, a radiokarbon kormeghatározás eredménye Kr. u. 280±60 év.¹⁹ A hivatalos kiadás egyértelműen azonosítja az Irenaeus által említett káinita Júdás-evangéliummal,²⁰ ez nem annyira az értelmezés, mint inkább a datálás szempontjából fontos, hiszen így egy 180 körüli terminus ante quemhez juthatunk. A kiadók ezt a 180-as dátumot hangsúlyozottan ante quemnek tekintik, mivel több alkalommal jelzik, hogy a szöveg és tartalma ennél lényegesen korábbi is lehet.²¹ Azt a kérdést, hogy a szöveg ténylegesen köthető-e káinita csoportokhoz, a kiadás nem tárgyalja. Mint Dehandschutter megállapítja, a szöveg semmi egyértelműen káinita vonást nem mutat, amilyenek Irenaeus, ill. Epiphanius bemutatta a szektát.²²

A kommentárostul ötven oldalas apokrif egy 200 oldalas kötetben látott napvilágot, Rodolphe Kasser, Bart D. Ehrman, Gregor Wurst és Marvin Meyer kíséretét tanulmányai, melyek elsősorban arra hivatottak, hogy a laikus olvasót bevezessék a gnózis világába. Ezek közül a Marvin Meyer által írt két fejezetet emelném ki, minthogy alapvetően ezek adják meg azokat a fogalmi kereteket, amelyek alapján az olvasó értelmezheti a szöveget.

Meyer nem definiálja az apokrif fogalmát, lévén hogy nyilvánvalóan nem lát különbséget az apokrif és kanonikus iratok között, és nem ad semmiféle műfaji tipológiát²³. Írásában ugyanazt a furcsa kettős szempontot találjuk, ami a filmes

¹⁹ Ehrman 2007, 13, 19, 110. Wurst in: Kasser 2006, 133.

²⁰ Ehrman, in: Kasser 2006, 89–91, Irenaeus, *Adv. Haereses*, I,31.1–2.

²¹ Meyer (in: Kasser 2006, 5)

²² Epiphaniusz Panarion 1.38. B. Dehandschutter, A Júdás-evangélium: az evangéliumok recepciójának egy jellegzetes esete a gnosztikus szövegekben. In: *Katekhón, keresztény teológiai, filozófiai és kulturális folyóirat* 3 (2006, 2), 272–284. Ő megkérdőjelezi az Irenaeus által említett evangéliummal való azonosítást is. Origenész szerint a káiniták még Jézus nevét sem használták: Contra Celsum 3.13.: Δοκεῖ δέ μοι ὁ Κέλσος ἐγνωκέναι τινὰς αἱρέσεις μὴδὲ τοῦ ὀνόματος τοῦ Ἰησοῦ κοινωνούσας ἡμῖν. Τάχα γὰρ περιήχητο περὶ τῶν καλουμένων Ὀφιαίων καὶ Καιανῶν, καὶ εἴ τις ἄλλη τοιαύτη ἐξ ὄλων ἀποφοιτήσασα τοῦ Ἰησοῦ συνέστη γυνώμη.

²³ Nem tesz különbséget az apokrifok között sem műfaji szempontból (csak evangéliumokról esik szó), sem keletkezési körülmények vagy szerzői szándékok szerint, noha nem mindegy, hogy egy merőben épületes szándékkal íródott ortodox evangéliumról vagy egy gnosztikus iratról van szó. Valójában a laikus olvasó azzal a tudattal állhat fel a kötet mellől, hogy minden apokrif kivétel nélkül gnosztikus. Talán arra sem ártott volna felhívni a figyelmet, hogy az ókor felfogása a szerzői jogokról merőben különbözött a maiétól. Érthető, hogy törekszik az olvasó jóindulatát megnyerni az apokrif apológiájával, melynek fogalmi keretei annyira eltérnek a számunkra „megörökölt euró-amerikai tradíciótól” (Kasser 2006,7.), de ez a szöveg a színvonalasabb gnosztikus iratok mércéje mellett is inkoherens és zavaros.

verzióban különösen jól tetten érhető volt: a szöveget egyszerre tekinti egy gnosztikus irányzathoz tartozó szent szövegnek, de ugyanakkor a háttérben fenntartja azt a lehetőséget is, hogy a szövegnek történeti forrásértéke van, magyarán bármiféle információt adhat a nagyhét valós eseményeiről.²⁴

Meyer és szerzőtársai azért nem tesznek különbséget kanonikus és apokrif iratok között, mivel egy olyan modellből indulnak ki, ahol a kereszténység kezdeteinél a legteljesebb pluralizmus uralkodik, minden közösség saját hagyományt követ, szabadon használja az eredeti harminc evangélium valamelyikét, éppen ezért az I–II. század nagygyházára a protoortodox kifejezést használják.²⁵ Ám e tradíciók közül idővel kivált a mai ortodox-katolikus irányzat, mely eretneknek bélyegezte és megfojtotta a többi alternatívát, s így megsemmisülésre ítélte a többi, toleránsabb irányzatot, szent könyveiket feledésre ítélte. Az események ilyen bemutatása már a szóhasználat szintjén is erősen manipulatív, az egyház heresziológus szerzői szinte minden említésénél megkapják az eretnekvadász jelzőt,²⁶ melynek hallatán nehéz nem asszociálni kámzsás inkvizítorokra, akik a gnosztikusokat és műveiket közös máglyán égetik el, noha az „eretnekvadász” jelző gyakorlatilag minden esetben Szent Irenaeusra és művére, az *Adversus haereses*re utal, mely pár évvel a lyoni keresztényüldözés után és pár évtizeddel Septimius Severus rendeletei előtt született.

E modell szerint az eredetileg létező és egyenértékűnek tekinthető kb. harminc evangélium közül csupán négyet tartottak meg. Emellett Meyer a gnosztikus közösségeket alapvetően zsidó-keresztény háttérűnek tekinti, mivel egy olyan elképzelést válaszol fel, miszerint a heterodox zsidó (gnosztikus) közösségekből nőttek ki idővel a heterodox keresztény (gnosztikus) közösségek.²⁷ A modell célja, hogy a kereszténység kezdeteit több gyökérből származónak mutathassa be. Júdás középpontba állítását a judaizmus rehabilitációjaként ábrázolja, bemutatása szerint a nagygyház a Júdás – zsidó (Judas – Jew, Iudas – Iudaeus stb.) egybecsengés alapján Júdás alakjában a gonosz zsidó archetípust teremtette meg, ezzel szemben a Júdás-evangélium pozitív Júdás képe a zsidóság toleránsabb megközelítésére is utalhatna.²⁸ Ezt lényegében nem bizonyítja más, mint hogy más gnosztikus szövegekhez hasonlóan, a

²⁴ Mivel tudósokról van szó, ezt a törekvést nehezebb szövetségserűen tetten érni, mint az eredeti dokumentumfilmes bemutatásnál, de azért a háttérben jelen van, pusztán azon tény révén, hogy a szerzők felteszik a kérdést, mi történhetett valójában azon a bizonyos húsvéton.

²⁵ Elsősorban Ehrman (in: Kasser 2006, 77–120) használja a kifejezést. Meyer (Kasser 2006, 1–10.) elsősorban a kötet bevezetőjében tárgyalja a korai keresztény írással kapcsolatos véleményét. Vö. még Ehrman, in: Kasser 2006, 81.

²⁶ Ezt a magyar fordítás készítői idézőjelbe tették a kifejezés anakronizmusát érezve, de az angolban idézőjel nélkül szerepel a „heresy hunter” kifejezés: Kasser 2006, 6, 82, 88, 124, etc.

²⁷ Meyer in: Kasser 2006, 167: „The cosmological account thus seems to have had its origin in an earlier Jewish Sethian context, and it has been taken over and lightly Christianized.” Hasonlóképpen látja Ehrman, 2007, 154, 220, stb.

²⁸ Meyer in: Kasser 2006, 9–10.

Júdás-evangélium is szívesen használ héber istenneveket a rossz princípiumainak bemutatásához. Ezzel nem a gnózis judaizmussal való kapcsolatát akarom eleve tagadni, hanem a hivatalos kiadásnak azt az interpretálását, amely minden árnyalás nélkül zsidó nézeteket lát a gnózis mélyén; hogy Meyer megfogalmazása szerint egy „alternatív Jewish view” vagy „innovative Jewish concept” kategóriájába sorolható egy mítosz, mely JHWH-ből tüztől fénylő arcú, vérrel szennyezett Jaldabaóthot csinál, úgy hiszem, meglehetősen extravagáns elképzelés.²⁹

A JÚDÁS-EVANGÉLIUM ÉRTELMEZÉSÉNEK PROBLÉMÁI

A szöveg publikálói ezen a szövegen kívánták demonstrálni, hogy a modern kánon harmincegynehány egyenértékű és egyenrangú evangélium megrostálásából jött létre. E vélemény alátámasztására sok gnosztikus iratot lehetne idézni, de éppen ez, a Júdás-evangélium teljesen alkalmatlan a tétel bármiféle alátámasztására. Már azt is igen nehéz elképzelni, hogy ez a rövidke szöveg alkalmas lett volna rá, hogy egyedül és önmagában egy valós közösség vallási életének megalapozását biztosítsa. A Júdás evangéliumában különösen nyilvánvaló a gnosztikus evangéliumokra jellemző appendix jelleg, értem ez alatt, hogy mintegy kiegészítést, függeléket akarnak adni a többi – kanonikus – evangéliumhoz: a Megváltó általában a feltámadása után ad egy másik, titkos kinyilatkoztatást, mely nem ad hozzá semmit a kanonikus evangéliumok – a gnosztikusok számára amúgy is mellékes fontosságú – történeti kereteihez, viszont meghaladni igyekszik tanításait. Ugyanakkor az ezoterikus kinyilatkoztatás szükségszerűen feltételezi az exoterikus meglétét.³⁰ A Júdás-evangélium pedig kifejezetten valamiféle aemulatiót folytat az evangéliumok cselekményével, ez már pusztán Júdás főszereplővé tételéből következik, mivel Júdás itteni szerepe feltételezi a nagyegyház Júdás-képének ismeretét (ahogy töredékes kozmogóniája további gnosztikus iratok ismeretét). Péter Jézus kérdésére, hogy ki ő, így válaszol: „te vagy a Messiás.” Júdás hitvallása pedig: „Barbéló aiónjából érkezéte”, az apokrif szerzőjének célja meghaladni a *másik* kereszténység tanítását, felülemelkedni azon, kinyilatkoztatásának célja nem csupán az igazság rögzítése, hanem annak demonstrálása, hogy a *másik* kereszténység téved. A Júdás evangélium különleges jellegzetessége, hogy az egész szöveg a kétféle kereszténység, a gnózis, és az evilág teremtőjét imádó egyház szembeállítására épül. Már az első jelenet a két csoport antagonizmusára utal, ezután következik a szöveg jelentős részét kitevő két látomás és interpretációjuk, mely a tizenkét apostol és Júdás további sorsát, s így egyházai-

²⁹ Meyer in: Kasser 2006, 10, 167.

³⁰ A hihetetlenül bonyolult gnosztikus mitológia és kozmogónia csakis másodlagos lehet a kanonikus evangéliumok csekély mennyiségű, egyszerű és szinte földhözragadt metafizikai tanításához képest, illetve a kereszténységtől független forrásból kell táplálkozzon.

két is előre vetíti: a tizenkét tanítványnak bűnöket elkövető, az embereket tévútra vezető utódai állnak az egyik oldalon, velük szemben az igaz Júdás, akit a vízióban megkövez a többi apostol.³¹ A tizenkét apostol egyháza ellen irányuló részek terjedelmileg most sem rövidek, de jelentőségük még nagyobb lesz, ha beleszámítjuk, hogy ebben a részletben található a szöveg két igazán hosszú, oldalnyi lacunája. A kinyilatkoztatást tartalmazó rész annak megmutatásával zárul, hogy csakis az igazi gnózis teheti lehetővé a szellemi halhatatlanságot, a többiek létezése az anyagi léttel együtt véget ér. A pszüchikoszok és pneumatikoszok megkülönböztetése a gnózisban gyakori, hosszú múltra visszavezethető jelenség, a Júdás-evangéliumban viszont ez azt jelenti, hogy a gnosztikus saját önmeghatározása lényegében az ortodoxiához képest történik, a másik kereszténységhez képest definiálják saját mivoltukat.

A cselekmény háttéréül szolgáló szituáció az Újtestamentumhoz kapcsolódik, az ottani események ismeretét feltételezi, ugyanakkor a szövegszerű egyezések szórványosak.³² A tételesen nem túl nagy számú párhuzam annak a folyamatának, hogy a keretelbeszélés az apokrif esetében nagyon vázlatos. A szokatlan szereplőválasztás szokatlan dramaturgiát is eredményez: a gnosztikus iratokban az igaz tanítást befogadó hallgató szerepe általában teljesen passzív, alakja eltűnik a szöveg mögött, Júdás számára viszont a gnózisban való részesedés, az istenismeret megszerzése maga után vonja, hogy cselekedjen.

A gnózisra jellemző doketista Jézus-képen túl felfogásukra nézve tipikusnak mondhatjuk azt is, hogy a kötött szertartások, rituálék mindannyiszor negatív kontextusban jelennek meg a szövegen belül. Jézus akkor nevezi először hibásnak a tizenkettő hitét, mikor azok az ételért mondanak hálaimát: Jézus nevet, amiért így imádják az „ő istenüket”. A tizenkettő látomásában éppen a templom és az áldozat allegóriáján keresztül fejezi ki, hogy az ortodoxia tévútra vezeti az embereket.

A szöveg sajátossága, hogy egyfajta asztrológiai szimbolika is szerephez jut, bár a szöveg rövidegsége miatt a szerző koncepciója nem kap keret, összefüggő magyarázatot.³³

³¹ A leghosszabb lacunának a tizenkét tanítvány látomását interpretáló részletben vannak, eredetiben tehát arányosan még nagyobb részt tettek ki a nagygyeházat elítélő passzusok.

³² Robinson 2007, 246. Ehrman 2007, 147. emellett néhány jelentőségteljes analógiát hoz a Tamás-evangéliumból. A szövegszerű egyezéseken túl (pl.:EvIud 47 = 1Kor 2:9 = Tamás ev.17) egy tartalmi párhuzam különösen fontos: a Tamás evangéliumban (13.) egyedül Tamás részesül kinyilatkoztatásban, melyet nem oszt meg a többi apostollal, mert „ha abból, amit mondott, megmondok nektek egy szót is, köveket ragadtok és megköveztek engem” (Vanyó László ford. In: Vanyó László (szerk), *Apokrifek* (Ókeresztény írók 2.), Bp. 1980, Apokrifek).

³³ EvIud 45:13, 57:18 stb, v.ö. Ehrman 2007, 124.

Az apokrif mindegyik kommentárja kiemelte Jézus többszöri nevetését, bár Robinson megjegyzi, hogy a motívum nem példátlan a gnosztikus iratokban:³⁴ először a tanítványok hálaímáján nevet, majd az aiónokra vonatkozó kérdésükön (36:19), Júdás igyekezetén (44:20), végül a teremtő tudatlanságán (55:19) – ez a nevetés leginkább csúfondáros gúnykacaj, mely kiemeli a gnosztikus dialógusok egy sajátos műfaji paradoxonját. A párbeszéd keretein belül történő kinyilatkoztatás végső műfaji mintaképe a szókratészi dialógus, s noha az irónia Szókratész beszélgetéseiben is folyamatosan jelen van, miközben beszélgetőtársát elvezeti a nyilvánvaló konklúzióig, de Szókratész iróniája egyszersmind önirónia is, hiszen Szókratész tudja legjobban, hogy semmit sem tud. A gnózis esetében ez elképzelhetetlen, hiszen a Megváltó és a gnosztikus hívő is egy abszolút tudás (és teljes istenismeret) birtokában van, amely tudást a kívülálló ontológiai okokból, minthogy hiányzik belőlük az isteni szikra, nem szerezhetik meg, ezért az igazság felé való elvezetésük, a szókratészi dialógus célja, eleve lehetetlen. Ennek az álláspontnak egyenes következménye a gnosztikus gógje és felsőbbrendűségi tudata, ami itt Krisztus nevetésében fejeződik ki. Ezt a gógot viszont a szövegen belül is árnyaltabbá teszi egy másik tény: a gnosztikus Júdás a folyamatos fenyegetettség állapotában van, Krisztus több alkalommal megjövendöli, hogy szenvedni fog, s bár ez az üdvösséget nem befolyásolhatja, mégis valós szenvedésről van szó.

Ezen a pontos érdemes megnézni, Júdás szerepe mennyiben tér el a kanonikus iratok tárgyalásától. Nem Júdás személyének értékelésére, hanem a pusztán cselekményre gondolok, az események szintjén. Az árulás leírása maga igen rövid: Jézus megkéri Júdást a tette, mivel ez azt jelenti, hogy Krisztus szellemi lényé kiszabadulhat a testből, mely hordozza, magát az eseményt viszont csupán néhány szóval írja le a szerző: „Főpapjaik pedig zúgolódtak, mert [ő] bement a vendégszobába imádkozni. Volt ott néhány írnok, akik figyelték őt, hogy ima közben tartóztassák le, féltek ugyanis a néptől, mivel mindenki prófétának tekintette őt. Odamentek Júdáshoz, és így szóltak hozzá: *Mit csinálsz itt? Te Jézus tanítványa vagy.* Júdás akaratauk szerint válaszolt nekik. Pénzt kapott, és átadta nekik őt.” A szituáció csak jelzesszerűen van vázolva, a lényeg az, hogy az árulás ténye egyértelmű legyen. A passióról nem esik szó. Fontosnak tartom kiemelni, hogy megmarad a pénz elfogadásának motívuma, ami igencsak váratlan, hiszen szövegünkben Júdás merőben önzetlen indokból cselekszik, az apokrif szerzője minden további nélkül megfeledezhetett volna a vérdíj motívumáról, ahogy más pontokban is a kanonikus evangéliumoktól gyökeresen eltérően tárgyal eseményeket. Nem tudok egyértelmű magyarázatot adni rá, de talán ebben is a fizikai cselekedetek értékével szembeni teljes közömbösség

³⁴ Ehrman 2007, 117, 144, Robinson 2007, 267–275.: kiemeli, hogy ez a nevetés leggyakrabban Krisztus doketista módon leírt „passiójához” kapcsolódik, amikor t. i. Jézust összetévesztik egy másik személlyel, leggyakrabban Kyrénei Simonnal, aki helyette hal meg a keresztfán. Ekkor nevet a világ arkhónjainak tudatlanságán.

fejeződik ki. Júdás számára, aki vállalta, hogy a tizenkét tanítvány istengyilkosnak tartsa, morálisan tökéletesen közömbös tett a pénz elfogadása – ez egybevág az egész evangélium gondolatosságával: a gnosztikus nincs tekintettel a meggyőzhetetlen és felvilágosíthatatlan kívülállók doxáira.

A kanonikus iratokkal részben egybecsengnek, részben eltérnek a Júdás későbbi sorsára tett utalások: Júdásnak szenvednie kell,³⁵ és az utalásokból nyilvánvaló módon meg kell halnia, de természetesen nem önkéze által, aminek a Júdás-evangélium kontextusában semmiféle értelme nem lenne, hanem a tanítványok keze által, legalábbis Júdás látomásában a többi tanítvány üldözi és kövezi meg őt. A Tamás-evangéliumban a megkövezés egy hipotetikus mondat része volt: a többi apostol megkövezné Tamást, ha tudnák, miket mondott neki Krisztus. Júdás nem adja tovább a titkos tudást, de a gnózis követeli meg tőle az árulást, amiért az apostolok saját téves eszméik miatt meg fogják büntetni.

Júdás víziója természetesen többértelmű: allegorikusan utal követőinek sorsára és saját sorsára, de könnyen elképzelhető, hogy a szöveg ókori olvasói a szó szerinti értelmet is elfogadták, tehát hogy Júdást ténylegesen a többi tanítvány ölte meg. Júdás halálának a látomásként való előrevetítése lehetővé teszi, hogy a szerző mindenről beszámoljon, amiről akart, és mégis ott zárhassa le a cselekményt, ahol szándékában volt: az áruló tethnél, melyhez képest akár Krisztus passiója, akár Júdás fizikai halála másodrangú tényező. Ugyanez a vízió az, ami bizonyos fokig tragikussá teszi Júdás alakját, mert az eljövendő szenvedések tudatában vállalja a tettet és a sorsát, Júdás pedig az apokrif doketista módon felfogott Krisztusával szemben hús-vér ember, az ő szenvedései valódiak lesznek. Talán elmondhatjuk, a gnózis szemléletmódjával összhangban van, hogy a szenvedésen túl vállalja az áruló nevet is, hiszen az apostolok Jézus gyilkosaként fogják üldözni, ám a valódi ismeretre eljutott embert nem érdekli a sokaság véleménye, mint ahogy nem törődik vele a vérdíj elfogadásánál sem. Így látjuk Júdást tragikus hőssé válni, mi több mártírrá, a szó modern értelmében, hiszen a keresztény mártír lényege, a tanúságtétel, gnosztikus környezetben lehetetlen és értelmezhetetlen, de mégis mártír, ami azért érdekes, mivel a gnózis közhelyszerűen nem a vértanúk vallása. Sőt, a Júdás-evangélium szövegében bizonyos szempontból Júdás a Krisztusibb alak: az ő árulása a megváltó tett, amit csak hangsúlyoz, hogy a szöveg nem beszél a passióról, a kinyilatkoztatást tárgyaló rész végén Júdás egy Krisztus színeváltozásához hasonló módon dicsőül meg, belépve a fénylő felhőbe, melyből hang szól hozzá,³⁶ Krisztus dicsőítő himnuszba kezd róla,³⁷ s végül ő az a szereplő, aki ténylegesen szenvedni

³⁵ Evlud 36, 45, 46.

³⁶ S amelynek szavai sajnos az értelmezhetetlenségig töredékesek, noha valószínűleg kulcsot adhatnának az apokrif értelmezéséhez.

³⁷ Szarvad már felemeltetett,/ Haragod felgerjedt,/ csillagod fényesen felragyogott,/ És szíved [megerősödött].

fog az igazságért. Érdekes volna tudni, bár sajnos bizonyíthatatlan, hogy az apokrif szerzője vajon ismerte-e már azokat a gnosztikus passió-történeteket, amelyekben a keresztfeszítés során nem Cyrénei Simont, vagy más vétlen járókelőt kevernek össze Jézussal, hanem magát Júdást, és őt feszítik meg Jézus helyett.³⁸

Júdás tragikus szerepe utoléri követőit is, hiszen a bevezető két látomás nyilvánvalóan nem csupán az apostolok és Júdás sorsát vetíti előre, hanem az őket követő egyházakat is, a szöveg igen nagy része foglalkozik az egyházak viszonyával, és Júdás sorsa itt mindvégig az üldöztetés. Talán nem elhamarkodott dolog ebből arra következtetni, hogy a Júdás evangéliuma végső megfogalmazásakor a gnosztikus közösségek már a nagyegyház határozott nyomásának voltak kitéve. Meyer és Ehrman ezt az erőteljes polémiát a II. században felemelkedő ortodoxiával való szembenállással magyarázza,³⁹ ám a II. század a gnózis fénykora is, a fenyegetettség érzését nehéz alátámasztani a történeti körülményekkel, Irenaeus vagy Tertullianus antignosztikus dörgedelmei legfeljebb akkor jutottak el hozzájuk, ha megvették és elolvasták őket. Az anathéma nem jelenthetett fenyegetést olyan emberek számára, akiket saját eredetmítoszuk már eleve ki- és felülemelt az ortodoxia közösségén.

Amennyiben viszont az Irenaeus által említett Júdás-evangélium nem vagy legalábbis nem teljesen azonos a mi szövegünkkel, az egyetlen biztos kronológiai pont a kódex kora: III. század vége, a radiokarbon keltezés szokásos hibahatárain belül. A szöveg akár a konstantini fordulat után is keletkezhetett, vagy legalábbis a III. század olyan periódusában, amikor a gnosztika már hanyatló ágba került, és az ortodox közösségek létszámbeli fölénye egyre nyomasztóbbá vált. A Júdás-evangélium egyértelműen egy olyan közösséget mutat be, mely büszkén vállalja fel meg nem értettségét, és hogy defenzívába kényszerült.

A JÚDÁS-EVANGÉLIUM CÉLJA

Ezen a ponton válik megfogalmazhatóvá, hogy az apokrif szerzőjének mi volt a célja ezzel a rövid művel. A tartalom nem tipikus, nem tartalmaz tulajdonképpeni tanítást, mondásokat vagy bölcsességeket, másik oldalról nézve viszont a kozmogóniája is elnagyolt, inkább utal bizonyos mítoszokra, mintsem tárgyalná őket.

Az evangélium tulajdonképpeni célja és tartalma sokkal inkább az, hogy bemutassa a gnosztikus hívő létállapotát: az igazság ismeretével kényszerűen együtt jár a permanens meg nem értettség is, kirekesztettség, melyet fel kell vállalni az üldöztetéssel együtt. A hívő valódi tudása, gnózisa kibékíthetetlen ellentétben van

³⁸ Ezt a történetvariációt bontja ki a Barnabás-evangélium, melyhez bővebben lásd Adamik Tamásnak a jelen kötetben megjelent tanulmányát.

³⁹ Ehrman 2007, 145, Robinson 2007, 262.

a tömeg doxáival, a látszattal, és az ellentmondás nem oldható fel, mivel a szellemi létezésben nem részesedő ember tudatlansága nem szüntethető meg. Júdás szerepeltetése alkalmasnak bizonyult arra, hogy e gondolatnak drámai formát biztosítsanak, nyilvánvalóan nem egy a kanonikus evangéliumoktól független Júdás-tradíció jelenik itt meg, hanem a szerző szembeállítja saját Júdás-képét a kanonikussal, hogy megmutassa, a valódi tudás, illetve a doxák birtokában milyen homlokegyenest eltérő értelmet nyerhet a konkrét tett.⁴⁰ Mivel a Júdással szembeállított tizenkét tanítvány tanításainak kárhooztatására olyan nagy teret szánt az ismeretlen szerző, a szöveg bizonyos fokig tekinthető egyfajta vallási témájú pamfletnek is, minthogy a fő célja nem a követendő tanítások részletes kifejtése, hanem kétféle tanítás kibékíthetetlen ellentétének bemutatása.

Sajnálatos, hogy nem tudjuk, a Júdás-evangélium olvasói miképpen vélekedtek a többi bibliai alakról. Irenaeus szerint a káiniták következetesen a Biblia árulóit és bűnöseit tekintették a jó képviselőinek, a szodomaikat, Káint, Ézsaut, esetenként hasonlókat figyelhetünk meg több Nag Hammadi iratban is,⁴¹ hiszen ez a kifordított üdvtörténet a gnózis alapelvéből, miszerint a teremtő rossz, végső soron következhet. De magában a Júdás-evangéliumban nem találunk ilyen utalásokat, tehát nem tudhatjuk, hogy a szemléletmódot a Biblia más alakjaira is kiterjesztették-e. A nagygyház számára az ilyen elképzelések mindenesetre sátánizmusnak tűnhettek és tűntek is, ez kétségtelen. Paradoxon, hogy a dualizmus teológiai elvét, amennyiben a jó és rossz princípiumának szembenállásaként értelmezzük, az ortodoxia jobban megértette, mint a dualista gnózis: a két felet náluk nem ez az ellentétes kvalitás különbözteti meg, hanem a tudás hiánya vagy megléte: Jaldabaóth még csak nem is tud a Pléróma létezéséről, a Júdás-evangélium apostolai mit sem tudnak Barbéló aiónjáról, még ha Jézus beszél is nekik róla, nem gonoszság, hanem ostobaság miatt imádja a tizenkettőt a teremtőt és üldözik Júdást – talán ez is annak jele, mennyivel jobban beilleszkedett a gnózis a késő-antikvitás szellemi környezetébe, mely a dualizmus eredeti (perzsa) formájára nem igazán volt fogékony.⁴² Amíg nem tudjuk, hogy kik és milyen célból olvasták az iratot, nem felelhetünk arra sem, hogy a meg-

⁴⁰ Júdás kanonikus alakja tökéletes kiindulási pontot szolgáltathatott e gondolatmenetnek, hiszen már ott is jelen van a paradoxon, hogy Júdás árulása a megváltása előfeltétele.

⁴¹ János apokrifon 57-ben Krisztus biztatja Ádámot és Évát a tudás gyümölcseinek megízlésére az Egyiptomiak evangéliumában (6o.) Széth nemzedéke Szodomában száll le, a kígyó (pozitív) szerepét a gnosztikus irodalomban részletesen tárgyalja: Mastrocinque, A., *From Jewish magic to gnosticism*, Tübingen 2005.

⁴² Mithrasz hívei például oltárokat állítottak Ahrimánnak: CIL III. 3415, II. 3414, Année Epigraphique 1899, 205, uott: 1982, 42. A gnosztikusok esetében történeti adottság volt, hogy kénytelenek voltak közös gyökerekről származtatni magukat a nem-gnosztikus nagygyházzal, ezért kénytelen a Júdás-evangélium Krisztusa is maga mellé venni a tizenkét semmit sem érő tanítványt, noha a szövegen belül maradva ez teljességgel értelmetlen lépés.

születésében mekkora szerepe volt a szellemi játéknak, a tudatos provokációnak, a gnóviztól nem idegen anarchizmusnak.

Végül visszatérve a Júdás-evangélium jelenkori recepciójához, a hivatalos kiadás értelmezésénél a szerzők az apokrifával együtt elsősorban saját modelljüket igyekeztek népszerűsíteni a kereszténység kialakulásáról, mely lehet elfogadható tudományos elmélet, de éppen a Júdás-evangéliumhoz nem sok köze van. Ugyanakkor kísérlet történt rá, hogy a szöveget a modern pop-kultúra részévé tegyék, s ami azt illeti, ez a törekvés az antik gnóviztól sem volt idegen, melynek képviselői arisztokratikus elkülönülésükben rengeteg külső szellemi hatást szívtak magukba.⁴³ Ennek érdekében a kommentárok a gnóviznak azon vonásait helyezték előtérbe, melyek a modern korban is elfogadhatók, a mai ezoterika trendjeibe illeszthetők, az ettől eltérő vonások háttérbe szorulnak.

A hivatalos kiadás legbántóbb hiányossága a történeti háttér teljes figyelmen kívül hagyása, de más, átfogóbb szakmunkákra is jellemző, hogy megismerjük belőlük a gnóvizt, de maguk a gnosztikusok megfoghatatlan kísértetek maradnak: nincsenek régészeti emlékeik, nem tudjuk, hol és hogyan éltek, milyen néphez tartoztak, milyen társadalmi osztályhoz, csak sejtéseink vannak etikai normáikról, nem ismerjük rítusaikat, szokásaikat, kísértetek maradnak a szöveg mögött. A XX. század nagy régészeti felfedezéseinek köszönhetően a gnóvizt már nem csupán ellenfeleink polémikus irataiból ismerjük, sőt olyan mennyiségű szent irat van a birtokunkban, mint amennyi a császárkornak talán egyetlen másik vallási mozgalma esetében sem, ennek ellenére számos fontos kérdésben mégis sötétben tapogatózunk. Tanulságos összehasonlítást tenni a Mithrasz-kultusz kutatásával, melynek számtalan régészeti emléke mellett egyáltalán nem maradtak fenn saját szövegei, ennek ellenére a kutatás jelenlegi állapotában a mithraizmusról és mithraistákról sokkal jobb és pontosabb ismeretekkel rendelkezünk, mint a gnóvizról.

Ezt a források egyoldalúsága csak fokozza: a II. században a keresztény nagy-egyház már túllépett a szentírási műfajokon: írnak gyakorlati témájú leveleket, értekeznek a liturgiáról, apologetikus írásokat készítenek, polémiát folytatnak a velük szemben álló irányzatokkal. A gnóviz ezzel szemben úgy tűnik, soha nem jut túl egy ponton: Szentírást készítenek, kinyilatkoztatást adnak, s még azt sem tudjuk megítélni, hogy ez a kinyilatkoztatás mennyire volt stabil: az eltérő kozmológiák mindannyian más irányzatokhoz tartoztak, vagy a gnóviz szellemisége sajátosan habzó állapotban maradt, ahol az örökérvényű igazságokat bármikor felülírhatta egy újabb autentikusnak tűnő kinyilatkoztatás. Meglehet, a Júdás-evangélium re-

⁴³ Csupán a legevidensebb szellemi kapcsolatok is mélyen beágyazzák a gnóvizt a császárkor irányzatai közé, pl. a hermetika pogány gnóvizként felfogása, a platonizmus és az újplatonikus emanáció-tan hatásai, a mágiának tulajdonított szerep, amint a theurgiában is történik, vagy az asztrológiai szimbolika, ami a császárkor talán minden vallási-teológiai irányzatában szerepet kap.

akció volt a keresztény egyházatyák antignosztikus polémiájára, de nem vitairat, hanem evangélium formájában.

Úgy hiszem azonban, hogy egy vallást és egy vallásos kultúrát lehetetlen mélyrehatóan megismerni a saját szent szövegeiből. Ez nem csupán a gnózis szokatlan mitológiája és bonyolult allegorikus nyelve miatt van így, minden könyves vallásra igaz. Vajon egy marslakó a Biblia elolvasása után ismerné a katolikus vagy református egyházat, és értené, hogy miért mások? Vajon különbségeiket a köztük levő szentírásbéli eltérésekből, vagyis a deuterokanonikus iratok tartalmából próbálná magyarázni? S ugyanígy: a Korán ismerete elegendő az iszlám világ bármilyen megértéséhez? Fokozottan igaz ez a szektákra és kiségyházakra: vajon a vásárló, aki valamely budapesti könyvesboltban leemeli a polcról Osho nagyszámú művének valamelyikét, meglátja-e, megláthatja-e a szöveg mögött az embert, akinek egykor kilencvenhárom Rolls-royce volt a birtokában, és az első sikeres bioterrorista akciót hajtott végre Amerika területén?⁴⁴ Nagyon nehéz megítélni, hogy a Júdás-evangélium feje tetejére állított üdvtörténetéhez milyen hívők, miféle vallási gyakorlat tartozott, ők hogyan értelmezték a szöveget. A történelmi kontextus hiányában a gnosztikus iratok holt nyelvet jelentenek szótár nélkül, könnyű materiát szolgáltatnak annak, aki modern gnosztikus egyházat akarna alapítani, de a kutatót, aki a gnóvizt az egyháztörténetbe és a császárkori szinkretikus irányzatok kontextusába akarja helyezni, nehéz feladat elé állítja.

⁴⁴ Milne, H., *Bhagwan, a bukott isten*, Bp. 1992, (ford.: Fencsik Flóra), <http://en.wikipedia.org/wiki/Osho>

AZ ÁLDOZAT ÉRTELME JÚDÁS EVANGÉLIUMÁBAN

HUBAI PÉTER

A National Geographic 2006 húsvétján röppentette föl a szenzációs hírt a Júdás-evangélium létéről, s májusi számában írt róla részletesebben. A cikk – „Az 1700 évig elveszett ősi irat azt állítja, Krisztus árulója volt leghívebb tanítványa” – szalagcímében idéz egy (félrefordított) modatot: „You will exceed all of them. For you will sacrifice the man that clothes me”.¹ A cikk azt állítja, hogy „a »titkos beszámoló« egy egészen eltérő Júdást mutat be. Ebben a verzióban ő hős. A többi tanítványtól eltérően, ő valóban megérti Krisztus üzenetét. Amikor a hatóságoknak átadja Jézust, mesterének rendelkezésére teszi, s tudván tudja, milyen sorsot vesz magára.” „The key passage comes when Jesus tells Judas: »You will sacrifice the man that clothes me.« In plain English, or Coptic, Judas is going to kill Jesus – and thus do him a favor.” Bár korábban is létezett olyan képzet, hogy Júdás Jézussal jót tett volna,² de ennek szöveges bizonyítéka, mint a National Geographic bemutatta jelen kézirat, korábban nem volt. Hogy Júdás eme külön megbízatása sajátos státusának jele, azt a cikk a kopt kézirat egy mondatával igazolja: „Lift up your eyes and look at the cloud and the light within it and the stars surrounding it”. Majd Jézus így bátorítja Júdást: „The star that leads the way is your star”. És a cikk így folytatja: „Ultimately, Judas has a revelation in which he enters a »luminous cloud«.”³

Amit tehát a National Geographic ismertetése nyomán, jeles tudósok mondatain keresztül megismerhettünk, az egy olyan apokrif evangélium, mely szerint Júdás az

Jelen írás egy készülő tanulmány része, amely 2009. május 22-én hangzott el a Károli Gáspár Református Egyetem és a Magyar Vallástudományi Társaság által rendezett „Áldozat és ima” konferencián.

Rövidítések: NHC – Nag Hammadi Codex, JudEv – Júdás evangéliuma, TestVer – Testimonium Veritatis (=NHC IX,3)

¹ National Geographic 2006/5, 84–85

² Lüthi, K., *Judas Iskarioth in der Geschichte der Auslegung von der Reformation bis zur Gegenwart*, Zürich 1955; Fabiny T., *Az elveszett tanítvány. Júdás Iskariotes az Újszövetségben és annak hatástörténetében, különös tekintettel személyének a zsidósággal való összekapcsolódására*, Debrecen 2003 (habilitációs irat, kéziratban).

³ NatGeo p.91.

egyetlen hű és értelmes tanítvány, aki mesterének kérésére adja át Jézust – árulásnak ez persze nem nevezhető –, s ennek következményeként, bár a kézirat olyat is említ, hogy „átkozott leszel”, ám ennek némiképp ellentmondóan Júdás apotheózisa is bekövetkezik, midőn a fényfelhőbe belép.

A nemrég fölfedezett, hányatott sorsú kódex – melynek színes, és drámaian kiszínezett kalandjairól nem óhajtok most beszélni – 33–58. oldalain olvasható a Júdás evangéliuma. A „Péter levele Fülöpnek”, a „Jakab (első) Apokalipszise” és egy „Allogenész”-nek nevezett irat nem tűnt a tulajdonos és a folyóirat számára olyan, a nagyközönséget megmozgató szenzációnak, amiből annyi pénzt lehetett volna kihozni, mint az apokrif Júdás sztori. A mostohán kezelt papiruszlapoknak olykor fele, sőt esetenként háromnegyed része is hiányzik, az egy-két szavas lacunák pedig rendszeresen fordulnak elő. A koptológia egyik élő óriása, Rodolphe Kasser rendkívül eredményesen állított helyre számos szövegrészletet, de a kiadó titoktartási kényszere, a kollégáktól való elzárt munka és az idő nyomása alatt ez érthető módon nem mindenütt sikerült. Ugyanígy a fordítás – ami tudjuk, az első értelmezés – sem lett mindenütt tökéletes, noha ebben Marvin Meyer és Gregor Wurst is segítségére voltak. A szenzáció, ami a kiadónak busás hasznot hozhat, ritkán tesz jót a tudományos kutatásnak. Ráadásul a Júdás-evangélium elleni dühödtt kirohanások mellé azonnal fősorakoztak az olyan vitriolos szakmai kritikák is, mint DeConick *New York Times*-ben megjelent írása,⁴ hogy Júdás nemhogy nem hős, hanem ellenkezőleg, ha a kopt szöveget helyesen fordították volna: „démon”, vagy James Robinson, a Nag Hammadi szövegek kiadójának magyarra is lefordított könyve,⁵ melyben a mélyen megsértett tudós a sok suskuson túl, az eltévesztett interpretációt veti a feldolgozók szemére. Mára minden értő számára nyilvánvaló, hogy a kopt szövegnek – az értő és segítő, majd megdicsőült Júdásról – a *National Geographic*-ban megjelent, önkényesen szemezgetett mondatai alapján meghamisított, megerőszkolt képéhez semmi köze nincs. A kutatásra most már az a feladat vár, hogy a nem sokkal később kiadott első teljes fordítást és az azt kísérő tanulmányokat⁶ tegye mérlegre az immáron kritikailag is publikált szöveg alapján.⁷

Noha a JudEv szövege töredékes, és a bizonytalanság görög eredetiből készült kopt fordításnak is csak egy romlott másolatát ismerjük e lacunákkal szaggatott kéziratból, ennek ellenére a szöveg és annak intenciója nagy vonásokban egyértelműen kirajzolódni tűnik. Az általános vélekedés szerint a 2. században keletkezett gnosztikus iratnak Jézus a protagonistája, aki az antagonistának, a kitüntetett Júdásnak

⁴ DeConick, April D., Gospel Truth, In: *New York Times* 2007. dec. 1.

⁵ Robinson, J., *Júdás titkai. A félreértett tanítvány és elveszett evangéliumának hiteles története*, Budapest 2007.

⁶ Kasser, R./ Meyer, M./Wurst, G., *The Gospel of Judas from Codex Tchacos*, Washington 2006.

⁷ Kasser, R./Wurst, G., *The Gospel of Judas together with the Letter of Peter to Philip, James, and a Book of Allogenes from Codex Tchacos. Critical Edition*, Washington 2007.

ad kinyilatkoztatást (ἀπόφασις), míg az arcnélküli kollektívumként megszólaló „tanítványok” csak Jézus gúnyos nevetését és elutasítását érdemlik ki. Az Újszövetségben ismeretlen nevető Jézusról szólván John Dart⁸ már felfigyelt arra, hogy e nevetés a Péter Apokalipszisében (NHC VII,3) és a Nagy Seth Második Logosában (NHC VII,2) jelenik meg markánsan, s ezáltal a gnosztikusok gúnyolódása szólal meg. Ehhez azonban hozzáfűzhetjük, hogy a Nag Hammadi korpusznak ez a két irata igen intenzíven polemizál a kialakuló nagyegyházzal. A Júdás-evangéliumot is hangsúlyosan jellemzi az a kritikai hangvétel, mely a sajátos kerygmája mellett a nagyegyház hitét és gyakorlatát megítéli.

Jelen megközelítésünkben csak a Júdás evangéliumban előforduló első áldozatra koncentrálunk. Az ugyan nem valós, hanem látomásbeli, annak relevanciája azonban annál „húsbavágóbb”. Fordításom több ponton eltér a hozzáférhető magyar fordítástól,⁹ részben a kopt szövegnek a facsimile alapján való eltérő olvasata miatt, részben a más értelmezés miatt is.

37

Odament hozzájuk Jézus egy másik nap (és) mondták neki:

Mester, láttunk téged egy [látomás]ban, mivel nagy ál[moka]t láttunk [ezen] az elmúlt éjjelen.

[Mondta, h]ogy miért [.....]tetek és ítéltétek el magatokat?

38

Ők pedig m[ond]ták:

[láttunk] egy nagy épületet, melyben van egy nagy [o]ltá[r és] tizenkét férfi, akikről azt mondjuk, hogy papok azok; és --- egy sokaság szorgoskodik ennél az oltárnál am[íg bevégz]ik a papok (és) felvegyék a szolgálatot. Mi is szorgalmatoskodtunk.

[Mondt]a Jé[zus]:

Milyenek [-----]?

Ők pedig [mondták: Néme]lyek [-----]-nak két [hé]tig, [egyesek] fölálldozzák saját gyermekeiket, [má]sok meg asszonyaikat, jócselekedet gyanánt, és egymást megalázzák, [má]sok férfiakkal hálnak, mások gyilkosságban foglalatosság, ismét mások egy [se]reg bünt követnek el [és] törvénytelenégeket; és a férfiak, akik az oltárnál ál[l]nak, a te n[evedet] hívják segítségül.

39

S midőn az (áldozati) mészárlásuknak mindezekben a dolgaiban vannak, megtelik amaz ol[tár].

⁸ Dart, J., *The Laughing Savior. The Discovery and Significance of the Nag Hammadi Gnostic Library*, New York 1976.

⁹ Az első magyar fordítás Hasznos Andreáé, Kasser, R./Meyer, M./Wurst, G., *Júdás evangéliuma a Tchacos-kódex alapján*, Budapest 2006, 25–53.

És amikor elmondták ezeket, befogták a szájukat, mivel zavarodottak voltak.

Mondta nekik Jézus:

Miért zavarodtatok meg? Amen, mondom néktek, minden pap, aki amaz oltárnál áll, az én nevemet hívja segítségül. És azt is mondom néktek, hogy az én nevem íratott föl a csillagok nemzedékeinek a [...] -re az emberek nemzedékei által. És az én nevemben ültettek terméketlen fákat, éspedig szégyenletesen.

Mondta nekik Jézus:

Ti vagytok, akik felveszik a szolgálatot amaz oltárnál, melyet láttatok.

Amaz (pedig) az isten, akit szolgáltok, és a tizenkét férfiú, akit láttatok, azok ti vagytok.

És a barmok, melyek áldozatra vitetnek, melyeket láttatok, azok a sokaság, melyet tévelygésbe visztek,

40

annál az oltárnál. [Fel fog] állni az [(a papi személy)], és ily módon fogja használni az én nevemet, és szorgalmatoskodni fog akörül a kegyesek nemzedéke. Ezután egy másik ember fog (áldozatot) bemutatni [-----], és egy másik fog (áldozatot) bemutatni a gyermekgyilkosok közül, és egy másik azok közül, kik férfiakkal hálnak, és a böjtölők, és a tisztátalan, törvénytelen és tévelygő maradék. És azok, akik azt mondják: „mi angyaliak vagyunk”, és ők a csillagok, melyek beteljesítenek mindeneket. Azt mondták ugyanis az emberek nemzedékeinek: íme, az isten elfogadta áldozatokat (egy) pap kezéből – aki a tévelygés diakónusa. Azonban az Úr, aki elrendel, ő, aki Úr a mindenség. Az utolsó napon kárhoztattatni fognak.

41

Mondta [nekik] Jézus: Hagyjatok föl az ál[dozattal].....

A szöveg ezután egy hosszabb szakaszon értelmezhetetlenül töredékessé válik, ennek ellenére mind a vízió, mind annak interpretációja – nagy vonalakban – világos.

A tanítványok egy nagy épületet és egy oltárt látnak, mely körül 12 férfi – ők maguk úgy értelmezik –, papok mutatnak be áldozatot. A látomásban a tanítványok maguk is jelen vannak. A papok a legszörnyűbb bűnök elkövetői, akik Jézus nevét hívják segítségül áldozatukhoz. Ez a tanítványokat zavarba ejti. Jézus válaszában először is megerősíti az állításukat: igen, az oltár körül forgolódo papok az ő nevét hívják segítségül. A továbbiakban, mintha Jézus maga is ismerné a látomás tartalmát, néhány részletet kiegészít, illetve hivatkozásában másképp mond el: a csillagok nemzedékének-jére is az ő neve íratott föl, továbbá (nyilván hamis hívők) az ő nevében terméketlen fákat ültettek. Ezután adja Jézus a látomás értelmezését: a 12 férfi, azaz az oltár körül szolgáló papok ti – azaz a víziót látó tanítványok – vagytok. Noha az értelmezés kissé eltér a látomás szövegétől, hisz ott a tanítványok a papok *mellett* látják (tőlük elkülönülve) saját magukat is, s nem esik szó az áldozatra hurcolt barmokról, mégis az interpretáció döbbenetes. Nem lehet kétséges, hogy

a tanítványok közössége (mely itt Júdást nem foglalja magába) az egyház vezetői. A legförtelmesebb bűnök a tanítványokat, illetve az irat keletkezésének kora püspökeiket, diakónusait jellemzik. Ők azok, akik bűnös módon mutatnak be áldozatot, arról azonban szemmel láthatólag nem tudnak, vagy nem veszik tudomásul, s ezért az utolsó napon majd kárhozatra jutnak. Nekik szól Jézus parancsa: hagyjatok föl az áldozattal, legyen elég a hamis istentiszteletből! A hang ismerős,¹⁰ az áldozat prófétai kritikája talán már ezer évvel korábban is fölhangzott, de kérdés, hogy a teológiai hangsúlyt ugyanott halljuk-e. Amannál, úgy véljük, maga az áldozat mint a kultuszipar része lesz a prófétai kritika tárgyává. A Júdás evangéliumában a kultusz iparosai diszkreditálódnak.

A lényegileg megértett szöveg azonban problémákat is rejt. Önmagában az, hogy a tanítványok tizenketten (individuálisan) *ugyanazt* az álmot¹¹ látták, és mindnyájan *ugyanúgy* értelmezik¹², még nem feltétlenül közelíti ezt az elbeszélést a húsvét utáni jelenések, vagy a hasonló transfiguratio Domini narratíváihoz. Elképzelhető, hogy ez pusztán stíluselem, mert egy valaki (a tanítványok reprezentánsa, lehetne ez akár Péter, János, vagy Jakab is, akinek azonban itt Júdás súlya miatt nem jut szerep, s így neve sincs) látta az álmot, ami azért van pluralisban előadva, mert a tanítványi kör azonosul vele, és mert (mint utóbb kiderül) mindnyájukra vonatkozik. A tizenkét áldozár mellett áll a tömeg, és köztük ott állunk „mi” is, az elbeszélő, azaz a tanítványok. Jézus rövid kérdése és a tanítványok válaszána eleje a lacunában elvész, de a következőkből egyértelmű, hogy a felsorolt bűnkatalógus az áldozárokra vonatkozik. P. Nageltől eltérően nem tartom valószínűnek azt a lehetőséget, hogy a lacunában a „tömeg” állt,¹³ s a bűnök az ő bűneik lennének, hisz a szöveg épp a papokról akar valamit elmondani.

Ha közelebről megvizsgáljuk, akkor a látomásban szereplő bűnkatalógus hét tétele közül az első a lacuna miatt olvashatatlan, a második a saját gyermeküket feláldozók, a harmadik tétel számomra meglehetősen homályos, bizonyonnyal asszonyaikat is feláldozzák, de a plur. 3. személyű utalások nem egyértelműek, hogy az asszonyokra vagy az áldozárokra utalnak-e, a negyedik a férfifertőztetők, az ötödik a gyilkosok, de – mivel a $\zeta\omega\tau\beta$ a $\theta\upsilon\epsilon\iota\upsilon$ -nek felel meg – lehet, hogy az áldozókra utal, persze pejoratív értelemben. Annyi bizonyos, hogy az asszonyaikat és gyermekeiket feláldozó papok nem cölibátusban élnek, nem enkratiták. Az utolsó két tétel meglehetősen kontúrtales, akik számos bűnt és törvényteleniséget követnek el. A törvényteleniség biztosan nem a páli teológia értelmében veendő, mert az irat

¹⁰ 1Sám 15,22; Am 5,21sqq; Hos 6,6; Mik 6,6-8; Jes 1,12-17; 58,5sqq; 66,1-4; Ps 50,8-15; Jer 6,20; Zak 7,4-10.

¹¹ 37,23 $\rho\alpha\{\text{COY}\}$

¹² 38,4

¹³ P. Nagel (CritEd 195) feltételezése szerint 38,13 lacunájában [... $\tau\mu\eta\eta\upsilon\epsilon$] vagy [... $\eta\iota\pi\omega\mu\epsilon$] állhatott, míg R. Kasser úgy véli, hogy [... $\eta\upsilon\eta\eta\beta$].

egyfajta Tóra-kegyességre (vagy annak hiányára) sehol sem utal. Nem lehet kétséges, hogy a tanítványok közössége utalás az egyház vezetőire.

A továbbiakban Jézus értelmezi a tanítványok látomását, s szavaiban visszatér a hét tételes bűnkatalógus, ám az csak részben van átfedésben az előzővel. Amikor 40,8-t úgy fordítottuk „ezután ember fog (áldozatot) bemutatni”, vagy a Critical Edition azt mondja „after him another man will stand up from [the fornicators]”, az pusztán kísérlet az ezt megelőző és az utána következő sor összekapcsolására, mert egyfelől a lacuna a sor első felét reménytelenül olvashatatlanná tette, másfelől a görög $\alpha\rho\rho\rho\sigma\tau\eta\mu$ kölcsönző kapcsán meg a kiadók jegyzik meg, hogy „a $\alpha\rho\rho\rho\sigma\tau\eta\mu$ pontos jelentése itt és a következő sorokban nem egyértelmű”.¹⁴ Ilyenformán a második bűnkatalógusban az első bűnös, a „[parázna]”, alaptalan feltételezés, hisz a lacunába egy hosszabb szó is belefér. Ezt követi a gyermekgyilkos, a férfifertőztető és a böjtölő. Az 5. és 6., a tisztátalanság és törvénytelenység, mintha megfelelné a korábbi bűnkatalógus 6-7. tételének, bár a tisztátalan utalhat arra is, hogy a pap nem tartja be a rituális előírásokat, majd Jézus felsorolásában a legutolsó a tévelygés (egy más terminológia talán eretnekséget említene, de a gnosztikusoknál a tévelygés a kárhozat állapotát jelenti). Az utolsó három azonban nehezen megfogható. A böjt mint a hamis kegyesség álcája Ésaiaستól¹⁵ Zakariáson¹⁶ át Jézusig¹⁷ megtalálható, s a Tamás evangélium hazugságnak, fölöslegesnek és bünt nemzőnek tartja.¹⁸ Semmi nem kényszeríti, hogy a böjtöt szexuális absztinenciának tartsuk, mint ahogy (ha ugyan előfordult a szövegben) a paráznság sem feltétlenül szexuális természetű – ahogy azt Hóseástól Jézusig látjuk.

Igen súlyos bűn, hogy ezek az emberek $\epsilon\gamma\rho\ \theta\upsilon\sigma\iota\alpha\sigma\epsilon\ \acute{\nu}\eta\eta\epsilon\iota\gamma\omega\eta\pi\epsilon\ \acute{\mu}\mu\iota\eta\ \acute{\mu}\mu\omicron\omicron\upsilon\gamma$ (38,16-17) illetve $\acute{\nu}\eta\eta\epsilon\upsilon\alpha\tau\beta\ \omega\eta\pi\eta\epsilon$ (40,10-11) azaz „föläldozzák saját gyermekeiket” illetve „gyermekgyilkosok”. Saját gyermek meggyilkolása csak a zsidó háború extrém körülményei közt fordult elő, a Bethezob-i Mária esetében, s még a martalócok is irtózáttal és borzalommal fordultak el a gyilkos anyától.¹⁹ Ilyen bűn reális előfordulását aligha feltételezhetjük. Az emberáldozat teljességgel idegen a Biblia világától. Hogy Moáb királya „vevé az ő elsőszülött fiát, aki öhelyette uralkodandó volt, és égőáldozatul megáldozá a kőfalon”, afelett „az Izrael népe igen felháborodék”,²⁰ nem kevésbé azon, hogy Júda két királya, Akház²¹ és Manassé²² tűzön átvitte a fiát.

¹⁴ CritEd 199

¹⁵ Jes 58,5

¹⁶ 7,5

¹⁷ Mk 2,18-19; Mt 9,14-15; Lk 5,33-34

¹⁸ ThEv 5, 14, 104

¹⁹ Flavius Josephus, *Bellum* VI. 3.

²⁰ 2Kir 3,27

²¹ 2Kir 16,3; 2Krón 28,3

²² 2Kir 21,6; 2Krón 33,6

Jefte lányának²³ tragédiájában is szinguláris esete nagyon-nagyon messze múltban történt. És bár a mózesi törvény²⁴ úgy rendelkezik, hogy „*fiad elsőszülöttét nékem add*”, hogy ez szimbolikus, az Mikeás²⁵ ironikus kérdéséből kitűnik: „*Elsőszülöttemet adjam-e vétkemért, méhem gyümölcsét lelkennek bűnéért?*”. Van azonban egyetlen eset, amely a Tórában is hangsúlyos, és az Újszövetségben is az maradt: az Izsáké. És bár az Úrnak anygala az utolsó percben megváltotta őt egy kossal, Izsák nem lett föláldozva, ő nem halt meg az oltáron, mégis, Ábrahám szándéka, az ő hite átjárja az egész történetet – és noha a tipológiai megfeleltetés nem tökéletes, mégis – az Atya által halálra adott Fiú Krisztus prefigurációja lett. A vallástörténész ezt a történetet tekintheti egy olyan ókori keleti szövegnek, mely a Kr. e. II. évezredben még élt kánaáni emberáldozattal való leszámolás emléke. Ugyanakkor a bibliamagyarázók számára ez a történet mindig is nehezen emészthető maradt, alapvetően azért, mert benne Isten amorálisnak tűnt. Nüsszai Szent Gergely így szólaltatja meg Ábrahám dilemmáját: „Miért parancsolsz ilyesmit, Uram? – mondaná. Miért tettél apává, ha gyermekgyilkossá változtatsz?”²⁶ A hívő, aki Ábrahám történetét már a Biblia részeként a Tórában olvassa, Isten áldozásra való felszólítását és a „ne ölj” parancsát egyszerre hallja, s feloldhatatlan etikai válságba kerül. Nem feladatunk most e szakasz exegézise, s nem akarunk foglalkozni sem Ábrahám, sem Izsák emocionális terheivel. Teológiailag nyilván az is probléma, hogy a megöleendő Izsák az ígéret hordozója; és az is, hogy Ábrahámot Isten kísértette-é,²⁷ avagy sem²⁸. A császárság korában pedig, amikor a Júdás evangélium a papok szörnyűségeit említi, az emberáldozatot nyilván a legtöbben pusztán etikai megfontolásból is borzalmasnak és undorítótnak tartották. Pál apostol, amikor a Római levélben e történetet mégis legitim bibliai üzenetnek tekinti, épp azért teszi, mert Ábrahámot a hit példaképének tekinti, mert *ἐπίστευσεν δε Ἀβραὰμ τῷ θεῷ καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην* (4,3). Kérdhetné valaki, ugyan Ábrahám mely cselekedete az, mely a hitéről tanúskodik (esetleg az, hogy elhagyta Űr-Kaszdimban az atyai házat, vagy hogy 99 éves korában gyermeket nemzett az agg Sárának, vagy valami más), hisz az Ábrahám hitéről szóló perikópában Izsák feláldozása nincs megemlítve, de az említett mondat szó szerint Gn 15,6 idézése, ami már ott is Ábrám magvára és örökösére vonatkozik. Ábrahám „*reménység ellenére reménykedve hitt*”,²⁹ tehát nem reménytelenül, hanem az Izsák halála miatt elveszített reményének dacára hitt, mégpedig abban az Istenben, aki

²³ Bir 11,29-40

²⁴ Ex 22,29-30

²⁵ Mik 6,7

²⁶ Beszéd a Fiú és a Szentlélek istenségéről. In: *Akéda. Ábrahám és Izsák története az egyházatyák értelmezésében*, Budapest 2004, 56 (ford. Somos Róbert, PG 46, 568–673 nyomán).

²⁷ Gen 22,1; Hb 11,17

²⁸ Jak 1,13

²⁹ *παρ' ἐλπίδα ἐπ' ἐλπίδι ἐπίστευσεν* Rm 4,18

a *holtakat* megeleveníti (ζωοποιῶντος τοὺς νεκροὺς 4,17) – és ez a „megelevenítés” ebben a kontextusban nehezen érthető másra, mint a halálra szánt Izsák életének a visszaadására. Amikor Pál apostol azzal folytatja, hogy az ἐλογίσθη αὐτῷ „tulajdonított nekí” nemcsak őérette (azaz Ábrahámért) íratott meg, hanem érettünk is (4,23-24), akkor a tertium comparationis a τοῖς πιστεύουσιν ἐπὶ τὸν ἐγειράντα Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἐκ νεκρῶν, „akik hisznek Abban, aki feltámasztotta a mi Urunkat Jézust a halálból” (4,24), tehát az Izsákot és Jézust a halálból egyaránt visszatérítő Istenben való hit, ami e közösséget létrehozza. Ezt az értelmezést a hit hőseiről szólva igazolta a Zsidókhoz írt levél ismeretlen szerzője is (11,17-19): „Hit által áldozta meg Ábrahám Izsákot, próbára tétetvén...”³⁰ Pál tehát Ábrahám esetében nem gyermekgyilkosságot, hanem egy egzisztenciális fenyegettségben a halállal is szembeszálló és azt legyőző *pistist* látja. Szöges ellentétben áll ezzel a gnosztikus Júdás evangéliumának szemlélete, ahol „a saját gyermekeiket feláldozók” gyilkosok, és az erkölcsi megvetésen túl kárhozatot érdemelnek. Véleményünk szerint eltévesztenénk az irat kérygmáját, ha pusztán az emberáldozat ilyen vagy amolyan morális megítélését látnánk meg. Valószínű, hogy Pál is, mint művelt vallásos kortársai is,³¹ elborzadt volna egy templomi emberáldozat láttán. Mint zsidó, különösképpen. Itt azonban nem az irreálisnak tűnő emberáldozatról van szó. Két vallási paradigma feszül egymásnak: *pistis* és *gnosis*. Az apokrif irat az egyházzal polemizálva erre az állásfoglalásra a gyermekáldozatot használja. A „*gyermekgyilkos*” chiffre – a hívő Ábrahám *pistisének* legitimitását, annak vallási integritását vonja kétségbe, azzal polemizál. Pálnál Ábrahám a *pistis* mintája – a gnosztikusnál (aki a *gnosis* nevében a *pistist* elveti) a *pistis* példaképe gyermekgyilkosnak nevezetik. Ezért aki gyermekgyilkost mond, a páli kereszténységet opponálja. A JudEv a gyermekgyilkosságot a főbűnök közé sorolja, s amikor a nagyegyházat (az amúgy ténylegesen feltételezhetetlen bűnnel) diszkreditálja, akkor annak *pistisét* utasítja el.

Ez a lényegi szempont, s nem az, hogy a JudEv milyen sötét színekben festi le a tanítványokat. Hangnemét tekintve ugyanis a JudEv nem áll nagyon messze a kanonikus iratoktól. Ha meggondoljuk, hogy az újszövetségi evangéliumok milyen tónusban festik le Jézus korának szaduceusait, farizeusait, írástudóit, főpapjait (köztük nyilván igen sok mélyen vallásos embert), akkor ezen a ponton nincs nagy különbség. Ha a JudEv egyházát botrányosnak tartjuk, Máté hasonlóképpen ítéli meg saját gyülekezetét, melyet corpus mixtumnak lát, ő is ismeri azt az embert, aki menyegzői ruha nélkül ment a királyi menyegzőre, s ő is beszél arról, hogy a konkoly együtt nő a búzával.³² Amikor Pál apostol kritizálja az egyházat, bűnka-

³⁰ 11,17-19; Jak 2,21 egy másfajta theológiai értelmezést ad.

³¹ Amint Flavius Josephus is hevesen visszautasította Apión vádját, hogy a zsidók a szentek szentjében emberáldozatot hajtának végre, *Contra Apionem* §§ 91-96.

³² Mt 13,24-30,36-43; 13,47-50; 22,11-14

talógusai³³ nem mutatnak rózsaszínűbb képet a gyülekezetekről, mint Júdás. Az is közös bennük, hogy egyformán Jézus követőjeként kritizálják az egyházat. De persze van azért különbség.

Jézus, aki a kanonikus evangéliumok elbeszélése szerint számos alkalommal a tanítványok szemére veti, hogy nem értik meg őt, itt, a látomás értelmezésekor sokkal élesebben fordul szembe a tanítványokkal: „*Ti vagytok, akik felveszik a szolgálatot amaz oltárnál, melyet láttatok.*” Itt már nem meg-nem-értésről van szó, hanem arról, hogy a hamis papok egy hamis kultusz főkorifeusaivá váltak. Ez a következő – a hiányos kontextus miatt stilisztikailag döccenő – mondatból még világosabb: ΠΕΤΡΜΑΥ · ΠΕ ΠΝΤ̄ ΕΤΕΤΝΩΜΩΕ ΝΑQ „*Amaz (pedig) az isten, akit szolgáltok*” – ez rámutatás a távolira, „amarra az istenre”. A János evangéliumban is előfordul (20,17) a Feltámadott szájából „*az én Istenem*” kifejezés és a „*ti Istenetek*”, ott azonban a kettő egybeesik. A Júdás evangélium Jézusa lényegében azt mondja: az én istenem nem a ti istenetek – és az isteni szféra sok lakója közül a tanítványok az *itt* meg nem nevezett Szaklasz tisztelői.³⁴ Ezek a papok Jézus nevét hívják segítségül, és az ő nevében ültetnek terméketlen fákat. A jelenséget persze a Hegyi Beszédben Jézus valóban említi, jönnek hamis próféták (Mt 7,15), akik az ő nevében prófétálnak, az ő nevében démonokat űznek, az ő nevében sok hatalmas dolgot cselekszenek (7,22). A Júdás evangéliuma a tanítványokat nemcsak azonosítja e hamisakkal, hanem kultikus szerepbe is helyezi őket: papok, akik barmokat áldoznak az oltáron, s a barmok „*azok a sokaság, melyet tévelygésbe visztek*”. Az egyház megtévesztett hívei a levágásra szánt állatok, akiket – most már értelmezve a Júdás-evangélium célzásait – a püspökök és diakónusok fölládoznak.³⁵ Hogy a vízióban látott papok a valóságban ténylegesen a fizikai halálba viszik-e a híveiket (mint azt E. Pagels és K. King állítja, s ezáltal az egész evangéliumot a keresztényüldözések kontextusába állítja, feltételezve, hogy a híveiket a mártíriumtól vissza nem tartó, vagy egyenesen mártírumba hajszólo püspökökről van szó), az nem egyértelmű. Lehet, hogy az evangélium erre is célzol, de véleményünk szerint ezt meglehetősen nehéz igazolni. Gondoljuk azonban meg, hogyan olvashattak a JudEv közösségében egy olyan apostoli buzdítást, hogy „*szánjátok oda a ti testeiteket – παραστήσαι τὰ σώματα ὑμῶν θυσίαν ζῶσαν – élő, szent és Istennek kedves áldozatul*” (Rm 12,1). Az kétségtelen, hogy a tévelygésbe vitt sokaság – kárhozzatba vittet jelenthet. Az irat azzal bizonyítatlanul kárhozzatja e püspököket és diakónusokat, hogy tévtanításaikkal a híveiket félrevezetik.

A Nag Hammadi szövegek az emberáldozat tekintetében visszafogottak, összességében még általánosságban is keveset beszélnek az áldozatról, s amikor

³³ 1Kor 5,10sqq., Gal 5,19sqq., Ef 5,3sqq., Kol 3,5sqq., 2Tim 3,2sqq., Tit 3,3.

³⁴ 56,13

³⁵ Pagels, E./ King, K. L., *Das Evangelium des Verräters. Judas und der Kampf um das wahre Christentum*, München 2008., 68–81.

szólnak, akkor sem mindig értékelhető jelen témánk szempontjából, hisz lehet az spiritualizáló, mint akár a hokma-irodalomhoz közelítő Silvanus tanításaiban (NHC VII,4),³⁶ akár a hermetikus Ogdoad és Ennead (NHC VI,6) imájában.³⁷ Máskor, mint például az Archónok Hypostasisában (NHC II,4), egyszerűen egy olyan banális megállapítás, hogy Ábel bárányai közül vitt áldozatot,³⁸ vagy a Világ Eredetéről c. iratban (NHC II,5) sommásan elítélő, mely a mágiával, méregkeveréssel, bálványimádással és vérontással együtt említi az áldozatot is.³⁹

Szempontunkból teológiaiul sokkal érdekesebb, hogy ebben a korpuszban az emberáldozatról két különböző felfogást is találhatunk. Az egyik, amit várnánk is, természetesen az elutasító álláspont, amit egy polemikus irat, a TestVer tartalmaz: „Ha az Atya emberáldozatot (ΟΥΘΥCΙΑ ΜΜΝ[ΤΡ]ΩΜΕ) akart volna, hiú dicsekvő (κε[ν]όδοξος) lett volna. Az Ember Fia ugyanis föllöttötte az ő (=emberek) zsengejüket (ἀπαρχή) (=magára vette zsengeáldozatukat); leszállt a Holtak Birodalmába (ἐμνήτε) és sok(szor) hatalmasan cselekedett, annak holtjait föltámasztotta, s irigykedtek rá a sötétség kozmokrator-jai, mivel bűn nem találtatott őbenne.”⁴⁰

Az ellenkező értelmezés, a Fülöp evangéliumban (14a-14b)⁴¹ az emberáldozatnak (még ha allegorizáló formában is) pozitív értelmet tulajdonító felfogás: „Vannak Hatalmasságok, melyek [...] az embert, ám nem akarják, hogy ép/üdv legyen, (azért, hogy) (a Hatalmasságok) [...] legyenek. Ha ugyanis az ember ép/üdv, (akkor) nem lesz áldozat [...] és (nem?) visznek állatot a Hatalmasságoknak.

³⁶ „A döntés pedig (áldozati)ajándék Krisztus számára, ez a szív alázata. Tetsző áldozat egy töredelmes szív.” (NHC VII. 104.18-21 – fordításomban Pearson, B. A. [volume editor], *Nag Hammadi Codex VII*, Leiden – New York 1996 kopt szövegére támaszkodtam, az értelmezésben azonban H.-M. Schenkét, egykori tanáromat követtem.)

³⁷ Nimm von uns an die geistigen Opfer, die wir dir emporsenden aus unserem ganzen Herzen, unserer [ganzen] Seele und unserer ganzen Kraft (NHC VI. 57,19). (Ford. Tröger, K.-W. in: Schenke, H.-M./Bethge, H.-G./Kaiser, U. U., *Nag Hammadi Deutsch. Studienausgabe*, Berlin – New York 2007)

³⁸ NHC II. 91,17, Az archónok hypostasisa

³⁹ Als die sieben Archonten nämlich aus ihren Himmeln auf die Erde herabgeworfen waren, schufen sie sich Engel, das waren viele Dämonen, damit sie ihnen dienten. Diese aber lehrten die Menschen viele Irrtümer und Magie und Giftmischerei und Götzendienst und Blutvergießen und Altäre und Tempel und Opfer und Trankopfer für alle Dämonen der Erde. (NHC II. 123 – ford. Bethge, H.-G., in: Schenke, H.-M./Bethge, H.-G./Kaiser, U. U., *Nag Hammadi Deutsch. Studienausgabe*, Berlin – New York 2007)

⁴⁰ TestVer, NHC IX. 32,19-33,2 (továbbá 38,7; 72,19 bis)

⁴¹ NHC II. 54,31-55,3 – fordításom Layton, B., *Nag Hammadi Codex II,2-7*, Leiden 1989 szövegkiadására támaszkodik, s eltér az Adamik T. [szerk.], *Csodás evangéliumok*, Budapest 1996 kötetben közölt magyar szövegtől.

⁴² Lehetséges conjecturák: táplálják ὀ[ϫ]ἡϫ ε], kihasználják ὀ[ϫ]ἡϫ ἡ].

Ugyanis állatok voltak azok – feláldoztattak⁴³ nekik. Hisz amikor feláldozták őket, élők (voltak) – feláldozták őket (és) meghaltak. Az ember – feláldozták őt Istennek halott állapotban, és megéledt.”

A töredékes, és első olvasásra nehezen követhető szöveg azt állítja, hogy a (szerző értelmezésében bizonyára szimbolikusan) feláldozandó, vagy még inkább magát feláldozó személy Istenben nyer igazi életet. Ezt a (számunkra is ismerős) gondolatot azzal teszi nyomatékosná, hogy számos (gonosz) Hatalmasság (δύναμις) azért hoz romlást az emberre, hogy az nyomorúságában, kiszolgáltatottságában kényszerüljön áldozatot bemutatni. Ha ugyanis az ember nem lenne romlott állapotban, akkor áldozni sem kényszerülne. A szerző innentől másképp érvel: ha nem vették volna észre, hát most vegyétek eszetekbe, ezek/ők bizony áldozati barmok voltak, azzá lettek, midőn a számos δύναμις hatalmába kerültek, hisz (köztünk) élők voltak, de amikor föláldozták őket, akkor meghaltak. (Ez az érvelés természetes halál esetén nem állná meg a helyét, hisz mindnyájan meghalunk.) A haláluk a bizonyíték arra, hogy föláldozták őket, mégpedig a Hatalmasságoknak. A Hatalmasságoknak szánt áldozattal állítja szembe a szerző az Istennek szentelt áldozatot: az az ember, akit neki áldoznak, az (noha jelen állapotában) halott, az áldozat révén élővé válik.

Ez a szöveg, az olvasattól függően lehet igen jámbor, és arra kihegyezett fül számára izgató tartalmú is. Hisz lehet a föntieket úgy is érteni, hogy *ne a Hatalmasságoknak* áldozzátok az életeteket, *hanem Istennek*, mert az egzisztenciális halálban levő ember, aki Istennek áldozza magát, általa megnyeri az életét. Eszerint nem az emberáldozat legitimitása a kérdés – az helyénvaló, hanem hogy kinek történik az áldozat. Az emberáldozatot Isten számára kell bemutatni, s másnak nem, viszont aki megelégszik azzal, hogy nem az embert kapja áldozat gyanánt, hanem valami pótlékot, az nem is (az igazi) Isten. A Fülöp- evangélium így magyarázza: „Isten »emberevő« (ΟΥΑΡΜΩΜΕ), ezért is áldozzák neki az embert. Mielőtt az embert áldozták volna, állatokat áldoztak; (de) nem is voltak istenek azok, akiknek áldoztak.”⁴⁴

Visszatérve a JudEv-hoz, annak keletkezése korában már nem áll a jeruzsálemi templom, nincs meg az oltár, nem áldoznak, de mivel az evangéliumok tudnak Jézusnak a templomhoz és a kultuszhoz való ambivalens viszonyáról, mindazt adaptálják. Az sem kizárt, hogy már áll néhány keresztény templom, oltárral (tehát nemcsak magánházaknál tartanak zsinagógai jellegű összejöveteleket), s úgy ünneplik meg az eucharisziát, mint oltár körüli áldozatot. Hogy a Tizenkettő temploma szentségtelen hely, az a JudEv-ban ilyesformán nincs megemlítve, de ezen nem is csodálkozhatunk. A gnosztikus, aki kritikát fogalmaz meg a templomi kultusszal szemben, szembenáll ezzel a szarkikus templommal, hisz az alacsonyabbrendű.

⁴³ ΝΕΤΟΥΤΕΛΟ ΕΖΡΑΪ ΝΑ[Υ] - pass. értelemben fordítandó, ami a következő mondat tartalmából világlik ki. Grammatikailag az aktív fordítás is elképzelhető lenne, de az nehezebben értelmezhető.

⁴⁴ NHC II, 62,35-63,4

A TestVer szerint Dávid házasságtörésből származó fia, Salamon⁴⁵ démonok segítségével építette föl Jeruzsálemet és a templomot, s e démonokat azután a rómaiak szabadon is engedték, hogy garázdálkodhassanak.⁴⁶ Ez nem a valós templommal szembeni polémia, valószínűleg nem is a zsidó kultusszal, hanem a gnosztikussal konkuráló egyházzal való megütközés.

A Júdás evangélium hamis papjai ráadásul azzal is megtévesztik híveiket (azaz a nagyegyház híveit), hogy magukról azt állítják: „*mi anyyaliak vagyunk*”, továbbá „*azt mondták ... az emberek nemzedékeinek: íme, az isten elfogadta áldozatokat (egy) pap kezéből – aki a tévelygés diakónusa*” – tehát a tévelygés diakónusa egyfajta szakrális legitimitációt is ad a hamis istentiszteletnek. Formailag a JudEv hasonlóan érvel, mint a kanonikus iratok, melyek a közénk belopózott hamis atyafiakról,⁴⁷ hamis apostolokról,⁴⁸ hamis prófétákról,⁴⁹ hamis tanítókról,⁵⁰ sőt hamis Krisztusokról⁵¹ is említést tesznek. Tekinethetnénk ezt egyszerűen egy „mi-és-ők-polemikus-narratíva” kötelező kellékének. A JudEv polémiája azonban radikálisabb, mert az egyenesen azt állítja, hogy a (hamis) papok egyfelől nem is azt az istent tisztelik, mint akit tisztelniük kellene, másfelől azonban nincsenek is tudatában annak, hogy Mesterüknek más Istene van, s ők csak egy theogóniai torzszülöttet imádnak. Amikor Jézus azt mondja: „*Hagyjatok föl az ál[dozattal.]*”, akkor azért tiltja el a Tizenkettő áldozatát, mert azok *amaz istennek* szolgálnak – az olvasó tudja, hogy a tanítványok azért tévelyegnek, mert Szaklasznak szolgálnak – tehát nem Jézus istenének, ez a kultusz tehát illegitim.

*

Van az Új Szövetségben egy a JudEv elbeszéléséhez hasonló elbeszélés, melynek a szüzséje ugyan egészen eltérő, de a teológiai struktúrája és intenciója hasonló: Act 10 beszéli el Péter apostolnak és Corneliusnak, a Caesareaban állomásozó itáliai cohors⁵² centuriojának találkozását. Ennek előzményeként Péter déli imádsága közben ekstázisba esett és látomást látott: „*látá, hogy az ég megnyílt, és leszálla*

⁴⁵ 2Sám 11-12 szerint a Bethsabéval való házasságtörésből származó fiú meghalt (12,18), Salamon az immár feleségül vett Bethsábétól született (12,24).

⁴⁶ NHC IX, 70

⁴⁷ 2Kor 11,26; Gal 2,4

⁴⁸ 2Kor 11,13

⁴⁹ Mt 7,15; Act 13,6; Apc 16,13 etc.

⁵⁰ 2Pt 2,1

⁵¹ Mk 13,22; Mt 24,24

⁵² Ez Lukács anakronisztikus toldaléka, mert I. Agrippa alatt (41-44) még nem állomásoztak római csapatok a városban, a Cohors II Militaria Italica Civium Romanorum Voluntariorum 69-től állomásozott e területen. (J. Roloff, *Die Apostelgeschichte*, NTD5, Berlin 1988, 168)

őhozzá valami edény, mint egy nagy lepedő, négy sarkánál fogva felkötve, és leeresztve a földre: melyben valának mindenféle földi négylábú állatok, csúszó-mászó állatok és égi madarak. Szózat lőn őhozzá: Kelj fel Péter, öljed és egyél. Péter pedig monda: Semmiképpen sem, Uram; mert sohasem ettem semmi közönségeset, vagy tisztátalant.” Az eksztázisban kapott vízió egy a gyakorlatban felvetődött teológiai kérdést hivatott megválaszolni itt is: szabad-e, és mily módon Péternek érintkeznie azzal a Corneliusszal, aki ugyan φοβούμενος τὸν θεόν, de ezzel együtt is körülmetéletlen, és kultikus értelemben tisztátalan. A vízió a kegyes zsidó számára botrányos, hisz számos tisztátalan, és a törvény értelmében (Lev 11) tabu alatt álló étel fogyasztására szólít föl, Péter ennek megfelelően el is borzad e rendelkezésen. Ekkor azonban egy mennyei hang azt mondja: „Amiket az Isten megtisztított, te ne mondd közönségesnek.”

A Júdás-evangélium áldozati jelenete és az Acta elbeszélése sok vonatkozásban párhuzamos.

Júdás evangéliuma	Acta 10
látomás álomban	látomás eksztázisban
áldozás	étkezés
papok bűnösök, tisztátalanok	ételek tisztátalanok
hárítás: a tanítványok zavarodottak	hárítás: „semmiképpen sem, Uram”
<i>legitimáció:</i> a gnosztikusok – nem pedig a nagyegyházat reprezentáló tanítványok – az igaz hívók	<i>legitimáció:</i> a φοβούμενος is kedves Isten előtt, veheti a Lelket, megkeresztelhető, lehet az egyház tagja

A két, tartalmában nagyon különböző elbeszélés rokon abban, hogy mindkettőben fordított világgal találkozunk: a Júdás evangéliumban a szent papokról kiderül, hogy gonoszak, az Actában a rituálisan tisztátalanról, hogy tiszta. Ám az igazán lényeges hasonlóság – az *intenció* (s ez egyikben sincs explicit módon kimondva): egy vallási csoportnak az opponenseivel szembeni legitimációja. E csoport létszámában valószínűleg kisebb, történetileg később keletkezett, hátrányos helyzetben van, a tradíciója nem olyan szilárd, gyengébb pozícióban van – ezért van szüksége az isteni kijelentésben kapott legitimációra. Ugyanakkor, mivel nem a tradícióra, hanem közvetlen isteni útmutatásra⁵³ hivatkozhat, az opponens vallási közösségnél inkább, vagy kizárólagosan birtokolja az „igazságot”. Mindkét vízió tárgya egy ősi tabu megsértése. Ez azonban a konfliktusnak csak a felszínen jelentkező megjelenési formája. Az Actában elbeszélte étkezési problémák ugyan az ősegyházban megjelennek majd, de mögötte egy sokkal mélyebb probléma, a pogánykeresztényeké rejtőzik.

⁵³ Acta 10,13-14: φωνή és Uram, JudEv 39,18: Jézus.

A Júdás evangéliumban azonban az áldozatról szóló álm szinte csak kulissza, az evangéliumnak és a gnosztikus közösségnek nem a kultusszal van gondja, sem az áldozat, sem az áldozár nem foglalkoztatja, az igazi célja, hogy a tanítványok, avagy papok által reprezentált nagyegyházat polemikusan támadja.

A látomást értelmező Jézus utolsó szavai a gnosztikusnak a nagyegyház fölötti ítéletét mondja ki: *„Azonban az Úr, aki elrendel. Ő, aki Úr a mindenségben. Az utolsó napon – a nagyegyház püspökei és diakónusai – kárhoztattatni fognak.”*

AZ APOKRIF BARNABÁS-EVANGÉLIUM

ADAMIK TAMÁS

1. KELETKEZÉSÉNEK KÖRÜLMÉNYEI

1.1. Innsbruck legnagyobb könyvesboltjában a vallástörténeti művek között figyeltem föl a *Das Barnabas-Evangelium* című könyvre, amelynek első kiadása 1994-ben, a második pedig 2004-ben látott napvilágot.¹ A *Barnabás-evangélium történetéhez* című bevezetés, amelynek szerzője nincs feltüntetve (lehet, hogy a fordító, Safiyya M. Lingés munkája), arról tájékoztat, hogy Barnabás az első keresztény közösség kiemelkedő tagja volt. Pált az ő ajánlására fogadták be az apostolok (*ApCsel* 9, 26–27). Antiochiában azonban Pál és Barnabás útjai elváltak: Barnabás Johannes Marcusszal visszatért szülőhazájába, Ciprus szigetére. A későbbi hagyomány szerint Barnabás itt halt vértanúhalált 56-ban. Teste ellenállt a máglya lángjainak, Johannes Marcus Szalamiszba vitte, és ott eltemette.² A sírja fölé emelt templom falát festmények díszítik, amelyek a *Barnabás-evangélium* megtalálásának történetét így mesélik el:³

Zénó császár idején (474–491) Anthemiosz, Ciprus 12. érseke álmodt látott: megjelent neki Barnabás, és közölte vele, hol lehet megtalálni a sírját. Amikor másnap a megadott helyen ásni kezdtek, egy üreget találtak benne Barnabás holttestével és az evangéliumával. Az érsek a bizánci császárnak adományozta az evangéliumot, ő pedig viszonzásul függetlenséget adott a ciprusi egyháznak, amely fontos szerepet játszott a ciprusiak identitásának megőrzésében. A *Barnabás-evangélium* első biztos említése a *Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis*ben fordul elő 496-ban, a megengedett és a tiltott könyvek listáján, továbbá a *hatvan*

¹ *Das Barnabas-Evangelium*. Wahres Evangelium Jesu, Genannt Christus, eines neuen Propheten, von Gott der Welt gesandt gemäss dem Bericht des Barnabas, seines Apostels. Ins Deutsche übersetzt und herausgegeben von Safiyya M. Lingés. Kanderndorf im Schwarzwald 1994, 2004, Spohr Verlag. 319 oldal.

² Vö. aktáját: „Alexandri Monachi Laudatio in Apostolum Barnabam.” In: Migne, *Patrologia Graeca*, 87/3. kötet 4087–4106; Hackett, J., *A history of the Orthodox Church of Cyprus*. New York 1972, 374.

³ Vö. Maier, F. G., *Cypern*. Stuttgart 1964, 24. skk.

kanonikus könyv jegyzékében, amely a 7. században keletkezett; mindkét helyen az apokrifek között.⁴

A német fordítás alapjául az az olasz szöveg szolgál, amely egy 16. században keletkezett kéziratban hagyományozódott ránk.⁵ E kézirat felfedezésének körülményeiről egy olyan spanyol kiadás előszava tájékoztat, amely ma már csak töredékesen létezik:⁶ „Ezt (a spanyol kiadást) egy előszó vezeti be, amelyben az eredeti kézirat felfedezője, egy Fra Marino nevű keresztény szerzetes arról tájékoztat bennünket, hogy mértéktelenül kívánta megtalálni ezt az evangéliumot, mivel véletlenül Irenaeus egyik írására bukkan, amelyben az Szent Pál ellen beszél, és álláspontjának bizonyítására a Barnabás-evangéliumot hozza fel. Isten kegyelméből V. Sixtus pápa barátságába fogadta. Amikor egyik nap a pápa könyvtárában voltak, a pápa elaludt, ő pedig, hogy elfoglalja magát, felvette az első keze ügyébe akadt könyvet. Ez éppen az az evangélium volt, amelyre olyannyira vágyott. E felfedezéstől túlcserélődő boldogság állapotában nem riadt vissza attól, hogy a kincset ruhája alá rejtse ...”⁷

1709-ben a kézirat J. F. Cramer birtokába került, aki John Tolandnak kölcsön adta egy időre,⁸ majd négy évvel később eladta Savoyai Jenő hercegnek. Rajta keresztül jutott a kézirat 1738-ban az udvari könyvtárba (ma: Nationalbibliothek Bécsben), ahol mindmáig őrzik. A török sajtóban 1986-ban megjelent egy híradás, amely szerint a *Barnabás-evangélium* egyik arám nyelvű kéziratát fedezték fel egy faluban Hakkari mellett, Dél-Anatoliában.⁹ 1984 óta e kéziratot a török kormány Ankarában őrzik; kiadása még nem jelent meg.¹⁰

1.2. A kötetben egy előszó is található, amelynek végén a kiadó, Salim Spohr neve szerepel: „Félnek az igazságtól!” *Megjegyzés a második kiadáshoz* címen.¹¹

⁴ Vö. Schneemelcher, W., *Neutestamentliche Apokryphen*. I. Band. Tübingen 1987, 26 és 30 skk..

⁵ *Das Barnabas-Evangelium* 2004, 8: „Der hier vorgelegten Übersetzung liegt eine Fassung des Barnabas-Evangeliums zugrunde, die in einem italienischen Manuskript aus dem 16. Jahrhundert überliefert ist.” És a 4. lábjegyzetben meg is adja a lelőhelyét: *L' Evangelio di Giesu/ Christo da S. Barnaba*. Cod. 2662 Eug. Der Wiener Hofbibliothek.

⁶ A spanyol változatot a *Fisher Library of the University of Sydney*-ben fedezték fel; a felfedezés történetét, a szöveg leírását és értékelését lásd: Fletcher, J. E., „The Spanish Gospel of Barnabas.” In: *Novum Testamentum* 18 (1976), 314–320.

⁷ *Das Barnabas-Evangelium* 2004, 9. Az általunk is idézett részletet az angol fordítás előszavából veszi, erre az 5. lábjegyzetben utal: *The Gospel of Barnabas*. Edited and translated from the Italian manuscript in the imperial library at Vienna by Ragg, Lonsdale and Laura. With a facsimile. Oxford 1907, XI–XII. V. Sixtus pápa 1585–1590 között uralkodott.

⁸ Vö. Toland, J., *Nasarenes*. London 1718, 5. fejezet; vö. Ragg, 1907, X.

⁹ *Das Barnabas-Evangelium* 2004, 10. oldal 7. lábjegyzet: „Türkiye vom 25. 7. 1986.”

¹⁰ *Das Barnabas-Evangelium* 2004, 7–10.

¹¹ *Das Barnabas-Evangelium* 2004, 11: „Sie fürchten die Wahrheit!” *Bemerkung zur zweiten Auflage*.

Ebben Spohr kifejti, hogy a német nyelvű kiadás megjelenése óta heves vita folyik az exegéták között ezen evangélium jelentőségéről, keletkezésének körülményeiről. A keresztények megrémülve mindenféle kifogásokat emelnek az evangélium hitelességével szemben, ezek azonban bumerágnak mutatkoznak, mert a mű hitelességét és magas rangját még világosabb fényben tüntetik fel, kimutatva, hogy a jelenlegi (páli) kereszténység Jézus eredeti tanításának meghamisítása.¹²

Az evangélium eredetiségét tagadók (például Jan Slomp és Christine Schirrmacher) folytonosan azzal a sztereotípiával állnak elő, hogy az evangélium egy, az iszlám hitre áttért zsidó bosszúja a 16. századból, ezt azonban mint tarthatatlant már régen megcáfolta Luigi Cirillo, aki felismerte, hogy a mű egy ősi zsidókeresztény evangélium részeit tartalmazza. Az evangélium ellen folytatott propagandahadjáratra és eredményességére jellemző annak a bölcs embernek megjegyzése, aki miután látta, hogy egy, a Freiburgi Egyetem szemináriumából kikölcsonzött Ragg-féle 1907-es példányt még fel sem vágta, ezt a megjegyzést tette: „They fear the truth!”¹³

Az idézett bevezetésből és előszóból egyértelmű, hogy a *Barnabás-evangélium* iszlám és keresztény vita kereszttüzeiben áll. A német kiadás fordítója, Safiyya M. Linges és kiadója, Salim Spohr az iszlám oldalán áll, és iszlám szempontból értékeli a munkát, azaz Barnabást Krisztus által kiválasztott apostolnak tartja, és az ő művének tekinti a szóban forgó *Barnabás-evangéliumot*.

1.3. Az internet *Wikipedia* című enciklopédiája *Gospel of Barnabas* címen közöl egy objektívabb hangnemű, 14 oldalas beszámolót a szóban forgó téma kutatásának jelenlegi állásáról. E szócikkből kiderül, hogy a német kiadás fentebb ismertetett bevezetésének és előszavának néhány adata pontosításra szorul. A bevezetésben úgy szerepel, hogy Barnabás sírjában Barnabás csontjaival együtt Barnabás evangéliumát találták meg. Egy korabeli beszámoló szerint Máté evangéliuma volt a sírban, és nem Barnabás evangéliuma.¹⁴ A német kiadás azt sugallja, hogy a Barnabás-evangélium egészében vagy részeiben arra az ókori Barrabás-evangéliumra vezethető vissza, amelyet a *Decretum Gelasianum* említ. A *Wikipedia* szócikke viszont felsorol olyan tévedéseket, anakronizmusokat, amelyek elképzelhetetlenek egy olyan mű esetében, amelyet Barnabás, Pál apostol munkatársa írt volna; például Jézus a Galileai-tavon keresztül hajózott Názáretbe (20-21. fejezet), amely a szárazföld belsejében fekszik; Jézus Pontius Pilatus kormányzása idején született (3. fejezet), aki Kr. u. 26-ban kezdte hivatalát; fahordókban tárolták a bort (52. fejezet), holott ez Galliában és Észak-Itáliában volt szokásos, Palesztinában agyagedényekben, amforákban tartották stb.¹⁵

¹² *Das Barnabas-Evangelium* 2004, 11.

¹³ *Das Barnabas-Evangelium* 2004, 12.

¹⁴ *Wikipedia*, „Gospel of Barnabas.” In: http://en.wikipedia.org/wiki/Gospel_of_Barnabas 2.

¹⁵ *Wikipedia*, *Gospel of Barnabas* 14.

1.4. Jan Slomp, a keresztény álláspont egyik markáns képviselője szerint a *Barnabás-evangélium* hamisítvány, és ezt már Lonsdale és Laura Ragg bizonyította az 1907-es *Gospel of Barnabas* című angol fordításuk tudományos előszavában. Csakhogy angol fordításukat muzulmán kalózkidadások olcsó, támogatott áron terjesztették, elhagyva az eredeti tudományos előszót.¹⁶ Hogy ez valóban így van, azt az Akadémiai Könyvtár példánya is bizonyítja, amelynek belső címlapján úgy van feltüntetve, mintha az 1907-es oxfordi kiadás lenne, de hiányzik belőle az előszó. (Erre egy ceruzás beírás is figyelmeztet a belső címlapon: „(nem facsimile!) az oxfordi kiadásban hosszú előszó van”). A kötet végén pedig az *Appendix III*-ban *How the Gospel of Barnabas survived* címen légből kapott adatokat közölnek az evangéliumról, például Alexandriában 325-ig kanonikus evangéliumnak fogadták el; Irenaeus hosszan idézett belőle, hogy megcáfolja Pált; a niceai zsinat rendelte el, hogy az evangélium héber eredetijét el kell pusztítani stb.¹⁷ Ezen angol fordításból hamarosan lefordították az evangéliumot arabra, urdura, perzsára, később törökre, németre, hollandra, spanyolra stb. Ahogyan nincs tökéletes bűntény, úgy nincs tökéletes hamisítvány sem – folytatja Slomp. Például a spanyol változat bevezetésében több gyanús tény tetten érhető: V. Sixtus pápa könyvtárában csak úgy ott hever a *Barnabás-evangélium* egy példánya kéz közelben; Fra Marino Irenaeus egyik Pál-ellenes kirohanásából tud a *Barnabás-evangélium*ról; e helyet azóta sem találták meg a kutatók Irenaeus fennmaradt műveiben. Vallásos hamisítványok esetében a hamisítvány kétes kanonikus könyveket kíván helyettesíteni. Ezt teszi a *Barnabás-evangéliuma* is. Szerzője földrajzi, történeti, numizmatikai hibákat követ el stb.¹⁸

1.5. Látjuk tehát, hogy az 1907-es angol és az 1994-es német fordítás megjelenése után újra heves viták lángoltak fel a *Barnabás-evangélium* körül. E hosszas vita némi visszhangja 2007 óta már magyar nyelven is olvasható Markus Öhler, bécsi teológus *Barnabás. A „középút” embere* című könyvében, amelyből például kiderül, hogy az a híresztelés, miszerint a szóban forgó evangélium arám változatát Dél-Anatóliában megtalálták, nem felel meg a valóságnak.¹⁹ Nem lesz tehát haszontalan, ha némi betekintést adunk ebbe a nagy vihart támasztó apokrif iratba, főleg arra koncentrálva, mi az az eszmei tartalom, amely ennyire egymás ellen ugrasztotta a keresztényeket és a muzulmánokat, és milyen forrásokból származik.

¹⁶ Slomp, J., „The Gospel of Barnabas in recent research.” In: <http://answering-islam.org/Barnabas/saleb.html>, 3.

¹⁷ Ezen adatok részletes cáfolatát lásd: Green, S., „The Gospel of Barnabas.” In: <http://answering-islam.org/Green/barnabas.html>, 4–5.

¹⁸ Slomp, 6–8.

¹⁹ Öhler, M., *Barnabás. A „középút” embere*. Fordította Szentgyörgyi L., Budapest 2007, 173. o. 148. lábjegyzet.

2. ESZMEI TARTALMÁNAK SAJÁTOS VONÁSAI

2.1. Az evangélium bevezetése ezzel a címmel van ellátva: *A Krisztusnak nevezett Jézusnak, az Isten által a világnak küldött új prófétának igaz evangéliuma Barnabásnak, az ő apostolának beszámolója szerint.* E cím után következik a bevezetés, amelynek szó szerinti fordítása így hangzik:

„Barnabás, a Krisztusnak nevezett názáreti Jézusnak apostola, békét és vigaszt kíván mindenkinek, aki a földön időzik.

Hőn szeretettek! A nagy és fenséges Isten ezekben a napokban meglátogatott bennünket prófétája, Jézus Krisztus által, aki nagy kegyelemből tanított és csodákat tett, ezért sokan, a sátántól becsapva, állítólagos vallásosságban egy felettébb vallástalan tant prédikálnak, amennyiben Jézust Isten fiának nevezik, elutasítják a körülmetélést, amelyet Isten egyszer s mindenkorra elrendelt, és minden tisztátalan ételt megengednek; ezek Pált is becsapták, amiről nem aggodalom nélkül beszélek, és ezért leírom azt az igazságot, amit láttam és hallottam, amikor Jézussal együtt voltam, azért hogy meg legyetek mentve, és a sátán ne csaphasson be titeket, és el ne pusztuljatok Isten ítéletében. Ezért óvakodjatok attól, aki új tant prédikál nektek, szembeszállva azzal, amit én írok, hogy örökre meg legyetek mentve.

Legyen veletek a nagy Isten, és őrizzen meg benneteket a sátántól és minden rossztól. Amen.”²⁰

2.2. Ezután következik a terjedelmes evangélium 222 fejezetben. Az 1. fejezetben Gábor arkangyal meglátogatja Szűz Máriát, és hírül adja neki: „Most foganjon meg benned a próféta, akit Jézusnak kell nevezned, és a bortól és az erős italoktól és minden tisztátalan ételtől távol kell tartanod, mert a gyermek Isten szentje.”²¹ Amikor a 2. fejezetben József látta, hogy Mária terhes, el akarta bocsátani, de Gábor arkangyal őt is meglátogatta, és a születendő gyermekről többek között ezt mondta neki: „Ő isten prófétája, aki Izrael népének küldetett, hogy Júda megtérjen szívében, és hogy Izrael az Úr törvényében járjon, ahogyan ez Mózes törvényében írva van. Nagy hatalommal fog jönni, amelyet Isten fog neki adni, és nagy csodákat művel, ami által sokak részesülnek majd megmentésben.”²²

Ezután, ahogyan a kanonikus evangéliumok is elbeszélik, Mária megszüli Jézust Betlehemben „fájdalom nélkül” (3. fejezet), körülmetélik (5. fejezet), a három bölcs meglátogatja (6. fejezet), Heródes figyelmezteti őket (7. fejezet), a szent család

²⁰ *Das Barnabas-Evangelium* 2004, 13.

²¹ *Das Barnabas-Evangelium* 2004, 14.

²² *Das Barnabas-Evangelium* 2004, 15: „Er ist ein Prophet Gottes, dem Volke Israel gesandt, auf daß sich Juda zu seinem Herzen bekehre und auf daß Israel im Gesetze des Herrn wandle, wie es im Gesetz Mose geschrieben steht. Er wird mit großer Macht kommen, die Gott ihm geben wird, und große Wunder wirken, wodurch vielen Rettung zuteil werden wird.”

Egyiptomba menekül (8. fejezet), a 12 éves Jézus tanít a templomban (9. fejezet), majd így kapja meg az evangéliumot:

„Jézus elérte a harmincéves életkort, ahogyan ő maga ezt nekem mondta, amikor az anyjával együtt az Olajfák hegyére ment olajbogyót szedni. Akkor délben, amikor az imádságban ezekhez a szavakhoz ért: 'Uram, kegyelemben...', sugárzóan tiszta fény vette körül és egy végtelenül nagy sereg angyal, akik ezt mondták: 'Dicsértessék Isten!' Gábor arkangyal egy könyvet tartott eléje, egy fénylő tükörhöz hasonló, amely Jézus szívébe leereszkedett. Ezáltal tudást kapott arról, amit Isten tett és mondott, és amit Isten akart, mert mindent kinyilatkoztatott neki, és így szólt hozzám: 'Hidd el, Barnabás, hogy én minden prófétát és minden prófétálást ismerek, úgyhogy minden, amit mondok, abból a könyvből jött elő.'

Amikor Jézus megkapta ezt a látomást és felismerte, hogy próféta lett, aki Izrael házának küldetett, elmesélt anyjának mindent, és elmondta neki, hogy nagy szenvedéseket kell elszenvednie Isten megtiszteltetéséért, és hogy nem maradhat tovább vele, hogy neki szolgáljon. Amikor Mária ezt hallotta, ezt válaszolta: 'Fiam, mielőtt megszülettél, mindezt hírül adták nekem, ezért legyen áldott Isten szent neve!'" (10)²³

2.3. Jézus ezután gyógyít (11) és prédikál (12), majd imádkozik, mert tudja, hogy az írástudók gyűlölik, de Gábor arkangyal megvigasztalja. Ezután a Jordánon túl negyven napig és negyven éjszakán keresztül böjtöl és imádkozik. Ekkor megkísérti a sátán, de Jézus Isten erejével elúzi. Ezután visszatér Jeruzsálem környékére, a nép boldogan fogadja. Ekkor választja ki tanítványait a következőképpen:

„Jézus látta, hogy nagy tömegben vannak azok, akik ismét szívük felé fordultak, hogy Isten törvényében járjanak, és felment a hegyre, és az egész éjszakát imádságban töltötte, és amikor eljött a nap, lejött a hegyről, és kiválasztott tizenkettőt, akiket apostolnak nevezett, közöttük Júdást, aki a keresztfán megölettetett. A neveik: András és testvére, Péter, a halászok; Barnabás, aki ezeket írta, továbbá Máté, a vámos, aki a vámszedőben ült, János és Jakab, Zebedeus fiai; Tádé és Júdás, Bertalan és Fülöp, Jakab és iskarióti Júdás, az áruló. Ezeknek tüstént feltárta az isteni titkokat, de iskarióti Júdást mindannak kezelőjévé tette, amit alamizsnaként adtak; ő azonban mindennek ellopta egy tizedét" (14).²⁴

Az Apostolok meghívása két szempontból is különleges. Egyrészt Tamás helyett Barnabás szerepel az apostolok között, mégpedig az előkelő harmadik helyen, és maga Jézus jelenti ki róla, hogy ő írta ezt az evangéliumot. Másrészt már a tanítványok kiválasztásának leírásából sejthető, hogy Júdásra az áruláson kívül külön szerep vár. Az evangélium vége felé, a 214. fejezetben állapodik meg Júdás a főpappal, hogy harminc aranypénzért elárulja nekik Jézust. A főpap rögtön leszámolja

²³ *Das Barnabas-Evangelium* 2004, 21.

²⁴ *Das Barnabas-Evangelium* 2004, 26.

neki a harminc aranyat, azután egy farizeust küld a helytartóhoz és Heródeshez, hogy katonákat kérjen tőlük. Egy egész légiót küldenek, mert félnek, hogy a nép lázongani kezd, és a katonákkal együtt éjjel elindulnak Jeruzsálemből, hogy Jézust elfogják. És ekkor következik be egy váratlan fordulat:

„Amikor a katonák és velük együtt Judás ahhoz a helyhez közeledtek, ahol Jézus volt, meghallotta Jézus, hogy sok ember közeledik, ezért félelemtől eltelve visszavonult a házba.

A szolgáját fenyegető veszély láttára Isten megparancsolta küldötteinek, Gábornak, Mihálynak, Rafaelnek és Urielnek, hogy vigyék el Jézust a világból.

A szent angyalok megjöttek, és Jézust kivitték azon az ablakon keresztül, amely dél felé nézett. Vitték őt, és elszállították a harmadik égbe, angyaloktól kísérve, akik Istent örökké magasztalják” (215).²⁵

A 216. fejezetnek a címe: *Júdás átváltoztatása*, és valóban ez történik vele: Isten Jézus külsejével ruházza fel:

„Júdás mindenkit megelőzve féktelenül nyomult be abba a szobába, amelyből Jézust kiemelték. És a tizenegy aludt. Ekkor a csodálatos Isten csodát művelt olyan módon, hogy Júdás beszédében és külsejében Jézussal való olyan hasonlóságot vett magára, hogy azt hittük, ő Jézus. És amikor felébresztett bennünket, mindenütt kereste, hogy hol van az Úr. Mi erre elcsodálkoztunk, és válaszoltunk: 'Te vagy, Uram, a mi mesterünk, hát elfelejtettél bennünket?'

De nevetve ezt mondta: 'Hát megbolondultatok, hogy nem tudjátok, hogy én iskarióti Júdás vagyok?'

És miközben ezt mondta, bejöttek a katonák, és megragadták Júdást, mert éppen úgy nézett ki, mint Jézus.

Amikor mi meghallottuk Júdás szavait, és a nagy csapat katonát megláttuk, elrohantunk, mintha magunkon kívül lettünk volna.

És János, aki egy vászonkendőbe tekerte magát, felébredt és menekült, de amikor egy katona a vászonkendőben megragadta, otthagya a vászonkendőt, és mezítelenül elmenekült. Mert Isten meghallgatta Jézus imáját, és megőrizte a tizenegyet a gonosztól.”²⁶

2.4. Ezután következik az igen hosszú 217. fejezet, amelynek címe így hangzik: *Júdást kihallgatják, megkínózzák és keresztre feszítik*. Valóban mindaz a szörnyűség megtörténik Júdással, ami a kanonikus evangéliumokban Jézussal történt. Júdás folytonosan tagadja, hogy ő Jézus, ezért a hatóságok egyre jobban feldühödnek macacsságán, és egyre nagyobb kínoknak vetik alá. A főpap is kegyetlenül kigúnyoltatja és megkínóztatja, majd átküldi a helytartónak, Pilátusnak, aki tagadása miatt örültnek tartja, és el akarja engedni, mert örültet nem szabad megölni. Erre

²⁵ *Das Barnabas-Evangelium* 2004, 298.

²⁶ *Das Barnabas-Evangelium* 2004, 298.

a főpapok és a farizeusok óriási pénzüsszeget adnak a helytartónak, aki megváltoztatja döntését, és kegyetlenül megkorbácsoltatja Júdást. A főpapok azt szeretnék, ha halálra korbácsolnák Júdást, de Isten ezt nem hagyja: „Erre megkorbácsoltatja rabszolgáival, akiket az írástudók lepénzeltek azért, hogy halálra korbácsolják. Isten azonban, aki már döntött a kimenetelről, megőrizte Júdást a keresztre, hogy elszenvedje azt a szörnyű halált, amelyre egy másikat adott el. Nem engedte, hogy Júdás meghaljon a korbácsütések alatt, jóllehet a szolgák oly keményen korbácsolták, hogy teste vérben ázott.”²⁷ Keresztre feszítették tehát Júdást a két lator között. Nikodémus elkérte a holttestét és eltemette.

De még ezután is jön egy fordulat a 218. fejezetben, amelynek ez a címe: *Zűrzavar Jézus körül és a főpap átka*:

„Ekkor ki-ki visszatért házába. Az, aki ezt írja, Názáretbe ment Jánossal és testvérével, Jakabbal és Jézus anyjával.

Azok a tanítványok, akik nem félték Istent, odamentek éjjel, ellopták Júdás holttestét és elrejtették, és elterjesztették azt a hírt, mi szerint Jézus föltámadt; mire nagy zűrzavar keletkezett. A főpap megparancsolta ezután, hogy átokkal bünteti mindazokat, akik a názáreti Jézust említeni merészelik. És így nagy üldözés tört ki, és sokakat megköveztek, és sokakat megöltek, és sokakat kiutasítottak az országból, mivel nem tudtak hallgatni egy ilyen ügyről.

2.5. Eljutott az a hír is Názáretbe, hogyan támadt fel Jézus, az ő honfitársuk, aki a kereszten meghalt. Ekkor kérte az, aki ezt írja, Jézus anyját, hogy hagyjon fel a sírással, mert fia feltámadt. Amikor Szűz Mária ezt hallotta, sírva mondta: „Menjünk Jeruzsálembe, hogy megtaláljuk fiamat. Ha láttam őt, elégedetten fogok meghalni” (218).²⁸

Erre az angyalok, akik Máriát oltalmazták, fölemelkedtek a harmadik égbe, és jelentették mindezt Jézusnak. Jézus megkérte Istent, hogy láthassa anyját és tanítványait. Isten megparancsolta kedvenc angyalainak, Gábornak, Mihálynak, Rafaelnek és Urielnek, hogy vigyék Jézust Názáretbe három napra, ahol csak azok láthatják őt, akik hittek tanításaiban: „Jézus megérkezett fénnel borítva a szobába, ahol Szűz Mária két nővérével tartózkodott, és Mártával és Mária Magdolnával és Lázárral és azzal, aki ezt írja, és Jánossal és Jakabbal és Péterrel” (219).

A 220. fejezetben Jézus a négy angyalra len takarót adott, és így láthatóvá lettek, és tanúsították Mária és az apostolok előtt, hogy Jézus helyett Júdás halt meg. Erre Barnabás megkérdezte Jézustól: miért okozott szenvedést anyjának és tanítványaival azzal, hogy elhitette velük: őt feszítették keresztre. Jézus így válaszolt: „Hidd el nekem, Barnabás, hogy Isten minden bűnt, bármilyen kicsi is legyen az, szigorú büntetéssel sújt, mert Isten a bűnön megbotránkozik. És mivel anyám és hűséges

²⁷ *Das Barnabas-Evangelium* 2004, 303.

²⁸ *Das Barnabas-Evangelium* 2004, 305.

tanítványaim, akik velem voltak, egy kicsit földi szeretettel szerettek engem, emiatt úgy akarta az igazságos Isten, hogy ez a szeretet a jelen aggodalom által büntetessék meg, ne pedig majd a pokol lángjaiban bűnhődjék. És ámbár én ártatlan voltam a világban, mivel az emberek 'Istennek' és 'Isten fiának' neveztek, Isten, hogy az ítélet napján a démonok ne gúnyolódjanak rajtam, úgy akarta, hogy engem az emberek ebben a világban Júdás halála által megcsúfoljanak, mivel minden emberrel elhitette, hogy én haltam meg a kereszten. És ez a megcsúfolás el fog tartani egészen Mohamednek, Isten küldöttének a megérkezéséig, aki ha jönni fog, világossá teszi ezt a becsapást mindazoknak, akik hisznek Isten törvényében.”²⁹

A 221. fejezet így kezdődik: „És Jézus ahhoz fordult, aki ezt írja, és mondta: „Figyelj Barnabás arra, hogy az én evangéliumomat minden körülmények között leírd, és tudósíts mindarról, ami a világban való időzésem alatt történt. És ugyanúgy írd le, ami Júdással esett meg, hogy a hívők megszabaduljanak a becsapástól, és mindegyik elhiggye az igazságot.”³⁰ Majd Jézus az Olajfák hegyére hívja tanítványait, és a szemük előtt a négy angyal az égbe emeli.

Az utolsó, a 222. fejezet, amely a *Jézus távozása után* címet viseli, így hangzik: „Amikor Jézus eltávozott, szétszéledtek a tanítványok Izrael és a világ különböző vidékeire, és a hazugság üldözte az igazságot, a sátántól gyűlölve, úgy, ahogyan még ma is. Mert bizonyos gonosz emberek, akik tanítványoknak adják ki magukat, azt hirdették, hogy Jézus meghalt és nem támadt fel. Mások azt hirdették, hogy valóban meghalt, de feltámadt. Mások, akik Pált félrevezették, azt hirdették és még hirdetik, hogy Jézus Isten fia. Mi azonban, amit leírtam, azt hirdetjük azoknak, akik félik Istent, hogy megmentessenek Isten ítéletének utolsó napján.”³¹

3. FORRÁSAI A KUTATÁSOK TÜKRÉBEN

3.1. J. Schmid szerint a *Barnabás evangélium* tartalmának mintegy háromnegyed része a kanonikus evangéliumokból származik. A szerző ebből alakította ki Jézus életét, de az anyagot önkényesen rendezte el. Elképzelései Palesztina földrajzáról nagyon bizonytalanok, például „Jézust hajón utaztatja Kapharnaumból Názáretbe”.³² A német fordító, S. M. Linges nyilván ismerte már ezt a kritikát, ezért a problémát a következő fordítással oldotta meg: „Jesus ging zum See von Galiläa und nahm ein

²⁹ *Das Barnabas-Evangelium* 2004, 308.

³⁰ *Das Barnabas-Evangelium* 2004, 308.

³¹ *Das Barnabas-Evangelium* 2004, 310.

³² Schmid, J., „Barnabas.” In: *Reallexikon für Antike und Christentum* 1 (1950), 1209: „Seine Vorstellungen von der Geographie Palästinas sind sehr vage (19b läßt er zB. Jesus zu Schiff von Kapharnaum nach Nazareth fahren).

Schiff in Richtung Nazareth, seiner Stadt” (20).³³ „Jézus a Galileai-tóhoz ment, és fogott egy hajót városa, Názáret irányába.” Lonsdale és Laura Ragg még olyan *angol* mondatot konstruálnak, amely Schmid értelmezését támasztja alá: „Jesus went to the sea of Galilee, and having embarked in a ship sailed to his city of Nazareth (20).”³⁴ „Jézus a Galileai tóhoz ment, és hajóra szállván, városába, Názáretbe vitorlázott.”

Ezért – folytatja Schmid – a szerző meglegszik azzal, hogy a legtöbb darabot lazán egymás mellett felsorakoztatja. Gyakran egybeolvaszt egymással hasonló eseményeket, például Mt 8, 5–11-et és Jn 4, 51–53-at.³⁵ Schmid csak utal erre, és a *Barnabás- evangéliumnak* azt a fejezetét sem közli, amelyben ez az egybeszerkesztés történik. Természetesen megtaláltam a kafarnaumi százados esetét a 31. fejezetben. Csakhogy e fejezetben a szerző a százados története elé helyezi még a Mt 22, 11–22-ből azt a jelenetet, amelyben a farizeusok azt kérdezik Jézustól: „Szabad adót fizetni a császárnak vagy nem szabad?” Schmid ezt sem említi, de azt sem, hogy a szerző saját céljainak megfelelően meg is változtatja, ki is egészíti a kanonikus evangéliumokból vett történeteket. Így az adófizetés jelenetében Máténál Jézus a farizeusoknak mondja: „Mutassátok az adópénzt!”, a *Barnabás evangéliumban* viszont „Jézus Júdáshoz fordult és mondta neki: „Van valami pénzed?” Tehát az adópénz jelenetében Júdás ismét előtérbe kerül. A százados fiának meggyógyítása után Máténál nem történik említés arról, hogy a százados megtért. János pedig csak ezt jegyzi meg róla: „És hívó lett egész háza népével egyetemben.”³⁶ A szövegkörnyezetből nyilvánvaló, hogy a százados Jézus istenségében hitt. Ezzel szemben a *Barnabás- evangéliumban* így tesz hitvallást a százados: „Ennek alapján hitt a férfi a mi Istenünkben, és amikor megérkezett házába, valamennyi saját istenét darabokra törte és mondta: ‘Csak Izrael Istene van, az igaz és élő Isten.’ Ezért kijelentette: „Senki sem egyék az én kenyereimből, aki nem szolgál Izrael Istenének.”³⁷ Tehát az ismeretlen szerző a kafarnaumi százados fiának csodás meggyógyításából az tanulságot vonja le a századossal, hogy csak *egy* Isten létezik, s ez Izrael Istene, Jézus pedig nem Isten.

Schmid megemlíti továbbá, hogy az ismeretlen szerző tárgyilag rokon jelene-
teket egymás mellé helyez, például a Mk 5, 1–20-ban és a 7, 24–30-ban leírt csodálatos ördögűzéseket egymás mellé szerkeszti a 21. fejezetben.³⁸ Az 5, 1–20-ban a

³³ *Das Barnabas-Evangelium* 2004, 34.

³⁴ *The Gospel of Barnabas*, 1907, 22.

³⁵ Schmid 1950, 1209: „Öfters sind ähnliche Ereignisse miteinander verschmolzen (zB. Mt. 8, 5/11 u. Joh. 4, 51/3).”

³⁶ A Szentírás magyar fordítását a Szent István Társulat 1976-os kiadása alapján idézem.

³⁷ *Das Barnabas-Evangelium* 2004, 53: „Es gibt nur den Gott Israels, den wahren und lebendigen Gott.”
Deshalb sagte er: „Niemand soll von meinem Brot essen, der nicht dem Gott Israels dient.”

³⁸ Schmid 1950, 1209: „sachlich verwandte zusammengestellt (zB. In Abschnitt XXI Mc. 5, 1/20 u. 7, 24/30).

gerazai megszállotról van szó, akiben egy légiónyi gonosz lélek volt, akiket Jézus kiűzött, és azok átmentek egy sertésfalkába. „Erre a mintegy kétezer sertésből álló konda a meredekről a tóba rohant, s vízbe fulladt” (Mk 5, 13). A megszállott pedig meggyógyult. A 7, 24–30-ban pedig a kánaáni asszonyról van szó, akinek lányát megszállta a gonosz lélek. Jézus nem akarta meggyógyítani a lányát, mert az asszony pogány volt, mondván: „Hadd jóllakni előbb a gyermekeket. Nem való ugyanis elvenni a gyerekektől a kenyeret, és a kiskutyának dobni.” De az így felelt: „Igen, Uram, de azért a kiskutyák is esznek az asztal alatt abból, amit a gyerekek elmorzsálnak.” Erre így folytatta: „Ezekért a szavakért menj, a gonosz lélek elhagyta lányodat” (Mk. 7, 27 – 29). A lány tehát meggyógyult az asszony nagy hite miatt. A *Barnabás-evangélium* 21. fejezetében csak kisebb eltérések vannak Márk szövegétől. Az ismeretlen szerző pontosan megadja, hogy a féktelenkedő férfit 6666 ördög szállta meg, akik körülbelül 10000 sertésbe költöztek át. A kánaáni asszonnal pedig két fia is ott van, és Jézus először azért tagadja meg tőlük a gyógyítást, mert „tisztátalanok és körülmételetlen néptől valók”.³⁹ Márknál semmit sem szól az asszony, amikor hazaérve látja, hogy a lánya meggyógyult. Az ismeretlen szerző viszont így zárja le a jelenetet: „Az asszony pedig mondta: 'Valóban nincs senki más Isten, csak Izrael Istene.' És egész rokonsága felzárkózik Isten törvénye alá, a törvény szerint, ahogyan az Mózes törvényében írva van.”⁴⁰ A szerző szerint tehát a kánaáni asszony és rokonsága a zsidó hitre tért át, és Mózes egy Isten hitének és törvényeinek vetette magát alá. És ez logikusan következik a leírásból, hiszen Jézus előbb Márk leírásától eltérően Istenhez imádkozott, és csak aztán üzte ki az ördögöt a leányból, Isten segítségével, tehát nem a saját isteni erejével, hiszen nem volt Isten, csak próféta.

Figyelemre méltó Schmidnek az a megjegyzése is, hogy az elbeszélés kezdete „szorosán támaszkodik Mátéra és Lukácsra, de minden olyan részlet kiírtásával, amely Keresztelő Jánosra vonatkozik”.⁴¹ Valóban összekombinálja a szerző Máté és Lukács adatait, mégpedig úgy, hogy Lukács lírai beszámolójával kezdi evangéliumát: Gábor angyal hírül viszi Máriának, hogy fiút fog szülni. Lukács ezt így írja le:

„A hatodik hónapban az Isten elküldte Gábor angyalt Galilea Názáret nevű városába egy szűzhöz, aki egy Dávid házából való férfinak, Józsefnek volt a jegyese, és Máriának hívták. Az angyal belépett hozzá és megszólította: 'Üdvöz légy kegyelemmel teljes! Veled van az Úr! Áldottabb vagy minden asszonynál.' E szavak

³⁹ *Das Barnabas-Evangelium* 2004, 36: „Und dies sagte Jesus wegen ihrer Unreinheit und weil sie vom unbeschnittenen Volk waren.”

⁴⁰ *Das Barnabas-Evangelium* 2004, 37: „Die Frau aber sprach: 'Wahrlich, es gibt keinen anderen Gott als den Gott Israels.' Und all ihre Verwandten schlossen sich zusammen unter dem Gesetz Gottes, gemäß dem Gesetz, wie es im Buch Mose geschrieben steht.”

⁴¹ Schmid 1950, 1209: „Die Erzählung beginnt in enger Anlehnung an Mt. u. Lc., aber unter Ausmerzung aller auf den Täufer bezüglichen Stücke mit der Kindheitsgeschichte Jesu.”

hallatára Mária meghökkent, és gondolkozni kezdett rajta, miféle köszöntés ez. Az angyal így folytatta: 'Ne félj Mária! Kegyelmet találtál Istennél. Gyermekeket fogansz, fiút szülsz, és Jézusnak fogod elnevezni. Fiad nagy lesz, és a Magasságbeli Fiának fogják hívni. Az Úr Isten neki adja atyjának, Dávidnak trónját, és uralkodni fog Jakób házán örökké, s országának nem lesz vége' (Lk 1, 30–33).

Ezzel a résszel kezdődik a *Barnabás-evangélium*, de a következőképpen:

„Ezekben az utolsó években egy szüzet, név szerint Máriát Júda törzsének Dávid-nemzetségéből Gábor angyal meglátogatott. Ez a szűz minden szentségben és a bűn minden foltjától mentesen élt, és megtartotta az imádságot és a böjtöt. Amikor az egyik nap egyedül volt, belépett Gábor angyal a szobájába, köszöntötte és mondta: 'Isten legyen veled, Mária.' A szűz megrémült az angyal megjelenésétől, de az angyal vigasztalta és mondta: 'Ne félj, Mária, mert kegyelmet találtál Istennél, aki téged egy próféta anyjául választott, akit Izrael népéhez fog küldeni, hogy az Isten törvényeiben járjon szíve igazságával.'⁴²

A különbség szembeötlő a két elbeszélés között. Lukács Keresztelő János születésének történetébe ágyazza bele Jézus születését. „A hatodik hónapban” kitélt nála visszautal Erzsébet terhességére, azaz, amikor Erzsébet hatodik hónapban volt Jánossal. Mivel az ismeretlen szerző a Keresztelő János-történet minden nyomát „kiirtja” evangéliumából, ezen időmegjelölés helyébe az „Ezekben az utolsó években” kitélt teszi. A másik elvi jelentőségű különbség a két hírüladás között, hogy Lukácsnál a születendő gyermek Isten fia lesz, és örökké fog uralkodni, az ismeretlen szerzőnél a gyermek viszont próféta lesz, aki Izrael népéhez fog jönni, hogy betartassa a törvényt. E leírásból arra a kérdésre is választ kapunk, miért mellőzött a szerző evangéliumában minden olyan adatot, amely Keresztelő Jánosra utalhatott volna. Azért, mert Jézust lépteti Keresztelő János helyébe.

3.2. Nem kis tanulságul szolgál a *Barnabás-evangélium* 9. fejezete, amelyben a szerző Mt 2, 19–23-at és Lk 2, 40–51-et sorakoztatja egymás után. A Máté leírta visszatérést szinte szó szerint átveszi, csak lényegtelen szavakat hagy el, és csak annyit tesz hozzá, hogy Jézus „hétéves volt”, amikor szüleivel visszatért Egyiptomból. Ez a rész mintegy bevezetőül szolgál egy hosszabb részhez, amely a 9. fejezet címében így szerepel: *A tizenkét éves Jézus a templomban*. Lukács így kezdi a történetet: „A gyermek pedig nőtt és erősödött, bölcsesség töltötte be, és az Istennek kedve telt benne. Szülei minden évben felmentek Jeruzsálembe a húsvét ünnepére. Amikor tizenkét éves lett, szintén fölmentek, az ünnepi szokás szerint” (2, 40–42). Az ismeretlen szerző pedig így: „A gyermek pedig növekedett kegyelemben és bölcsességben Isten és az emberek előtt. Amikor Jézus tizenkét éves lett, Jeruzsálembe

⁴² *Das Barnabas-Evangelium* 2004, 14: „Fürchte dich nicht, Maria, denn du hast Gnade gefunden bei Gott, der dich zur Mutter eines Propheten erwählt hat, den er dem Volke Israel senden wird, damit es in seinen Gesetzen wandle mit der Wahrheit des Herzens.”

ment Máriával és Józseffel, hogy ott imádkozzék az Úr törvénye szerint, ahogyan ez Mózes törvényében meg van írva.” A szerző tehát Lukáccsal szemben, aki csak annyit mond, hogy húsvétkor szokás szerint, azt emeli ki rögtön a történet elején, hogy Jézus az Úr törvényének előírása szerint, ahogyan az Mózes könyvében írva van. A másik még ennél is lényegesebb különbség abban van, amit Jézus Mária szemrehányására válaszol. Lukácsnál: „De miért kerestetek? Nem tudátok, hogy nekem Atyám dolgaiban kell fáradoznom” (2, 49). Az ismeretlen szerzőnél: „Nem tudjátok, hogy Isten szolgálatának előbbre valónak kell lennie az anyáénál és az apáénál?”⁴³ Itt pedig a *Korán* 9. szúra 24. hatásával számolhatunk, amely így szól: „Mondd: „Ha atyáitok és fivéreitek és testvéreitek és feleségeitek és nemzetségeitek és javaitok, melyekre szert tettetek, és [a] kalmárkodás, amelynek féltitek a pangását, és hajlékaitok, amelyekben gyönyörűségeket lelitek – kedvesebbek nektek Allahnál és az ő küldötténél és az ő útján való hadakozásnál, akkor várakozzatok, amíg Allah el [nem] jön a parancsaival!” Allah nem vezeti az igaz útra a bűnös népet.”⁴⁴

A *Koránra*, mint a *Barnabás-evangélium* másik lehetséges forrására már Schmid is felhívta a figyelmet. Mint láttuk fentebb, Jézus harmincéves korában az Olajfák hegyén Gábor arkangyaltól könyvformában kapta evangéliumát. Schmid szerint ennek előképe Mohamed meghívása a Hira hegyen; vö. *Korán*, 2 Szúra 97: „Mond: 'Ha valaki Gábiel ellensége – bizony ő az, aki lehozta Allah beleegyezésével [*Koránt*], bizonyosságául annak, ami [kinyilatkoztatás] előtte volt és útmutatás és örömhír gyanánt.”⁴⁵

Mint fentebb láttuk, Jézus helyett a *Barnabás-evangélium*ban Júdást feszítik keresztre. E ténnyel kapcsolatban Schmid a következőt jegyzi meg: „Hogy a keresztre feszítésnél Jézust egy másikkal, egy hozzá hasonlóval cserélték össze, az a *Korán* 4. szúra 156.-tól a keresztényellenes iszlám polémia közhelye.”⁴⁶ A *Barnabás-evangélium* 112. fejezetében már Jézus is utal arra, hogy üldözni fogják, harminc aranypéNZért áruba bocsátják, de Isten elragadja őt a földről, és külsőre nézve az áruló Júdást teszi hasonlóvá hozzá, és helyette őt feszítik keresztre, mert mindenki azt hiszi, hogy ő Jézus. „De amikor Mohamed jönni fog, Isten szent küldötte, ez a szégyen levétezik róla” (112. fejezet).⁴⁷ Markus Öhler így összegezi a szóban forgó eseményeket: „Jézus a következőkben megjövendöli mennybemenetelének körülményeit, Júdás halálát és a Messiás, Mohamed érkezését. A *Korán*hoz hasonlóan (4. szúra 157k) itt is megtalálható az a hagyomány, mely szerint Jézus helyett Júdást feszítették keresztre.

⁴³ *Das Barnabas-Evangelium* 2004, 14: „Wißt ihr nicht, daß der Dienst an Gott vor Mutter und Vater kommen soll.”

⁴⁴ *Korán*. Fordította Simon Róbert. Helikon Kiadó, 1987, 133.

⁴⁵ *Korán* 1987, 14.

⁴⁶ Schmid 1950, 1211.

⁴⁷ *Das Barnabas-Evangelium* 2004, 165: „Aber wenn Mohamet kommen wird, der heilige Gesandte Gottes, wird jene Schmach hinweggenommen werden.”

Maga Jézus pedig az égbe emeltetett.⁴⁸ Nos, a híres 4. szúra 157–158. így hangzik: „és [mivel] azt mondták: ’Megöltük Jézust, a Messiást, Mária fiát, Allah küldöttét’ – holott [valójában] nem ölték meg őt, és nem feszítették keresztre, hanem [valaki más] tétetett nekik [Jézushoz] hasonlóvá [és azt ölték meg]. Akik [Jézust] illetően összekülönböztek, azok kétségben vannak felőle. Nincs tudomásuk róla, csupán vélekedésüket követik. Bizonyosan nem ölték meg őt, ellenkezőleg, Allah magához emelte őt.”⁴⁹ Tanulságos adatokat tartalmaz az a megjegyzés, amelyet Simon Róbert fűz a szóban forgó szúrához: „azt az elképzelést, hogy nem magát Jézust feszítették keresztre, megtaláljuk a 2. századi keresztény-gnosztikus irodalomban, így a doketista *János Cselekedeteiben* (97, 99, 101, 102); a gnosztikus Basilidés szerint Kyrénéi Simont feszítették volna meg Jézus helyett.”⁵⁰

Öhler már idézett könyvében hangsúlyozza, hogy a *Barnabás-evangéliumban* Mohamed úgy jelenik meg, mint Messiás; ez a gondolat azonban idegen a *Korán*-tól. Ezért az evangélium muszlim olvasói azt állítják, „hogy ez az írás nem lehet muszlim hamisítvány.”⁵¹ A szóban forgó részlet a narratológia szempontjából is különleges, mert nem az elsődleges elbeszélő, azaz Barnabás ábrázolja Mohamedet Messiásként, hanem magával Jézussal magasztaltatja föl:

„Ezért mondom nektek, hogy Isten küldötte a fény, aki szinte mindannak örömet fog hozni, amit Isten alkotott; mert ő fel van ékesítve a megértés és a tanács szellemével, a bölcsesség és a hatalom szellemével, a félelem és a szeretet szellemével, az okosság és a mértékletesség szellemével; ő fel van ékesítve az együttérzés és az irgalom szellemével, az igazságosság és a jámborság szellemével, a szelidség és a türelem szellemével, amelyből ő Istentől háromszor annyit kapott, mint amennyit összes teremtményeinek adott. Ó, áldott idő, ha majd ő a világba jön! Higgyétek el nekem, hogy én őt láttam, és neki tiszteletet tanúsítottam, éppen úgy, ahogyan őt minden próféta látta; mert az ő szelleméből ajándékozta nekik Isten a próféataságot. És amikor láttam őt, lelkemet vigasz töltötte el és mondtam: ’Ó, Mohamed, legyen veled az Isten, és tegyen engem méltóvá arra, hogy saruszíjadat megoldhassam, mert ha ezt Ő nekem megadja, Isten nagy prófétája és szentje leszek.’ És amikor Jézus ezt mondta, megköszönte Istennek.”⁵²

3.3. A fentek alapján, jóllehet nem a teljesség igényével tárgyaltuk a kérdést, mégis megállapíthatjuk, hogy az ismeretlen szerző, amikor a *Barnabás-evangéliumot* összeállította, nagymértékben támaszkodott a *kanonikus* evangéliumokra, de a *Koránt* is hasznosította. Azonban a kutatás egyéb lehetséges forrásokra is felhívta már a

⁴⁸ Öhler 2007, 172.

⁴⁹ *Korán* 1987, 72.

⁵⁰ Simon R., *A Korán világa*. Helikon Kiadó, 1987, 130.

⁵¹ Öhler 2007, 170.

⁵² *Das Barnabas-Evangelium* 2004, 72–73.

figyelmet. Jan Joosten,⁵³ majd August den Hollander és Ulrich Schmid⁵⁴ szövegbeli hasonlóságokra figyeltek fel a *Barnabás-evangélium* és a kanonikus evangéliumok késő középkori nemzeti nyelvi (közép-angol, közép-holland, de legfőképpen a közép-olasz) evangéliumi harmóniák bizonyos részei között. E kutatók feltételezik, hogy ezek az evangéliumi harmóniák Tatianosz *Diatessaronjának* elveszett latin fordítására vezethetők vissza. Ezek a kutatások a *Barnabás-evangélium* olasz eredetét támasztják alá.

3.4. Hasonlóképpen a középkori olasz eredetet támogatja meg az a felismerés, hogy intertextuális kapcsolat van a *Barnabás-evangélium* és Dante *Divina Commoediája* között. A *Paradicsom* 28. énekében Dante kérdésére Beatrice kifejti, hogy az angyalok kilenc karának kilenc ég felel meg. E kilenc égen keresztül emelkedik fel a lélek a tizedikbe, ahol a paradicsom található. A *Barnabás-evangélium* 178. fejezetében Bertalan kérdésére Jézus kifejti, hogy kilenc ég van, és az utána következő mindig nagyobb az előzőnél, és a tizedikben van a paradicsom, amely mindegyiknél nagyobb.⁵⁵ Ebből arra következtettek egyes kutatók, hogy a *Barnabás-evangélium* ismeretlen szerzője forrásként használta Dante művét.⁵⁶

3.5. Más kutatók amellet érvelnek, hogy a spanyol változat az eredeti, s ennek előszavában az olasz forrásra való hivatkozás propagandacélokat szolgál: a kéziratnak a pápai udvarhoz való kötésével a hitelesség látszatát kívánják kelteni. Ezek a kutatók olyan párhuzamokra hivatkoznak, mint a Granadában talált mór hamisítványok, amelyek az 1590-es évekre datálhatók, és azon móroktól származnak, akiket kiűzték Spanyolországból.⁵⁷ A spanyol kéziratot Isztambulban írták, ahol görögül, olaszul és spanyolul beszélő közösségek éltek. Granada elfoglalása után a zsidókat és a mórokat kiűzték Spanyolországból, akik közül néhányan Velencében találtak menedéket, de a többség Isztambulban telepedett le. Számuk tovább növekedett, amikor a velencei inkvizíció elűzte az itáliai antitrinitáriusokat és a zsidókat.⁵⁸

Ezt az elméletet tovább finomította Luis F. Bernabé Pons, aki elkészítette a spanyol kézirat kritikai kiadását, és kiegészítette hiányzó részeit az olasz kézirat

⁵³ Joosten, J., „The Gospel of Barnabas and the Diatessaron.” In: *Harvard Theological Review* 95 (2002), 73 – 96.

⁵⁴ Hollander, von A. – Schmid, U., „The Gospel of Barnabas, the Diatessaron, and Method.” In: *Vigiliae Christianae* 61 (2007), 1–20.

⁵⁵ Vö. Green, S., „The Gospel of Barnabas.” In: <http://answering-islam.org/Green/barnabas.htm>, 3;

⁵⁶ Vö. http://en.wikipedia.org/wiki/Gospel_of_Barnabas 3–4; Ragg 1907, XII.

⁵⁷ Wiegiers, G. A., „Muhammad as the Messiah: A comparison of the polemical works of Juan Alonso with the Gospel of Barnabas.” In: *Bibliotheca Orientalis* 52 (1995) 245–292.

⁵⁸ Cirillo, L. – Fremaux, M., *Evangile de Barnabe*. Beauchesne 1977, 50, 533.

spanyol fordításával.⁵⁹ Bernabé Pons sok adattal bizonyítja, hogy a *Barnabás-evangélium* mór környezetben és egy képzett mór tudós munkája. Mindazok a zsidó és keresztény gyökerek, amelyek a *Barnabás-evangélium*ban megtalálhatók, a zsidó, keresztény és muzulmán Spanyolország vallási örökségéhez tartoznak. Egy hipotetikus „Urtex” feltételezése teljesen fölösleges ahhoz, hogy értelmezzük ennek az ún. evangéliumnak az eredetét és tartalmát.⁶⁰

3.6. A hipotetikus „Urtex” kitétel azon kutatók véleményére utal, akik feltételezik, hogy a *Barnabás-evangélium* korábbi, azaz az ókeresztény vagy középkorban keletkezett forrásokból is merített. Luigi Cirillo és Michel Fremaux például három kompozíciós réteget különítenek el: a) egy kiadói réteget az 1590-es évekből; b) egy, a 14. század közepe előtti réteget, amely akár spanyol, akár olasz nyelvű narratív szövegekből építkezik; c) és egy még korábbi réteget, amelyet a korábbi evangéliumi harmóniák közvetítettek.⁶¹ R. Blackhirst pedig az antitrinitárius *ebonita* hagyományok továbbélésének lehetőségére mutat rá a *Barnabás-evangélium*ban, amelyben a karmelita elemek képezik azt az utat, amely mentén a korábbi hagyományok tovább élnek. A Karmel-hegy primitív remetéi a próféták fiaiként szerepelnek a műben, különösen a 144–155. fejezetekben, a 188. fejezetben pedig a Karmel-hegyet a következő összefüggésben említi: „a Karmel-hegyhez közel, ahol a próféták és a farizeusok laktak.” E hegyen már a keresztesek megérkezése előtt éltek remeték, akik a palesztin kereszténység bizonyos formáját őrizték. Amikor pedig Calabriai Berthold keresztes lovag 10 társával remeteéletet kezdett a Karmel-hegyen, valamilyen kapcsolatba kerültek ezzel a tradícióval, és 1240 körül, amikor elmenekültek a folytonos harcok elől, többek között Ciprusra kerültek, ahol kapcsolódhattak a Barnabás-hagyományhoz.⁶²

4. ÖSSZEGEZÉS

A fentebb leírt *Barnabás-evangélium* apokrifnek tekinthető, mert tökéletesen megfelel W. Schneemelcher azon meghatározásának, amelyet a *Vallástudományi Szemle* 2008/4. számában így árnyaltam: „Az apokrifok a Biblia könyveinek műfajával rokon, de egymástól igen eltérő írások, amelyek nem kerültek be a kánonba,

⁵⁹ Bernabé Pons, F. F., *El Evangelio de San Bernabé. Un evangelio islamico español*. Universidad di Alicante, 1995, 260 oldal.

⁶⁰ Bernabé Pons, L. F., „Zur Wahrheit und Echtheit des Barnabas Evangeliums.” In: Kirste, R., *Wertewandel und religiöse Umbrüche. Religionen im Gespräch*. Nachrodt 1996, Band 4, 133–188.

⁶¹ Cirillo – Fremaux 1977, 176.

⁶² Blackhirst, R., „Barnabas and the Gospels: Was there an early Gospel of Barnabas?” In: http://www.depts.drew.edu/jhc/Blackhirst_Barnabas.html, ll.

de címük és egyéb állításaik alapján ismeretlen vagy fiktív szerzőik olykor igényt tartanak arra, hogy a kánoni írásokkal egyenrangúak legyenek, és amelyek formatörténetileg a Bibliában megalkotott vagy átvett irodalmi műfajokat tovább képezik és alakítják, eközben persze az ortodox tanítástól elütő idegen elemek is beléjük kerülhetnek.⁶³

⁶³ Adamik T., „Megjegyzések az apokrif irodalom meghatározásához és irodalomtudományi értékeléséhez.” In: *Vallástudományi Szemle* 2008/4, 190.

A SÜLT KAKAS CSODÁJA: APOKRIF FORRÁSOK ÉS FOLKLÓR-VARIÁCIÓK*

NAGY ILONA

Sok évvel ezelőtt forgattam Johann Albert Fabricius 1719-ben Hamburgban kiadott újszövetségi apokrifeket tartalmazó szöveggyűjteményét,¹ amelyben a szerző a kor filológiai gyakorlatának megfelelően az egyházatyáktól kezdve saját koráig szedegette össze, és időrendben idézte az általa kiadott művekre történt hivatkozásokat. Az arab gyermekségevangéliumra vonatkozó „testimoniumok” között találtam egy hivatkozást Melchisedech Nicolaus Thevenotusra. Melchisedech Thévenot (1620-1692) francia utazó Európában és Keleten megtett útjairól írt beszámolókat.² Adatai

* Az alábbi tanulmány lerövidített és átdolgozott változata: Nagy Ilona: A sült kakas kuko-rékol. Az apokrif irodalomtól a folklórig. In: Pócs Éva (szerk.): *Maszok, átváltozás, beavatás. Vallásnetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* /Tanulmányok a transzcendensről V. Szerk. Pócs Éva/ Balassi Kiadó, 2007, Bp. 494–533.

¹ Fabricius, Johannes Albertus: *Codex Apocryphus Novi Testamenti.* Collectus, castigatus, Testimoniisque censuris et Animadversionibus illustratus a J. Fabricio S. S. Theol. D. Professore Publ. et h. t. Gymnasii Rectore. Hamburgi, Sumptib. Benjam. Schiller, Anno 1703. Editio secunda, Vol. I–II. emendatior et tertio tomo, separatim venali, aucta. Hamburgi, Sumptu Viduae Benjam. Schilleri et Joh. Kisneri, 1719.

² *Le grande encyclopédie. Inventaire raisonné des sciences, des lettres et des artes.* 2. Paris. (Sine anno.) 31: 8. Fabricius által idézett művének teljes címe: *Relation d'un voyage fait au Levant. Mémoire sur la collection des grandes et petit voyages et sur la collection des voyages de Melchisedech Thévenot.* ...Paris, 1802, Baudin. 501. Az idézet lapszáma Kretzenbacher alapján (Kretzenbacher: Leopold: Zeugnis der stummen Kreatur. Zur Ikonographie eines Mirakels der Nikolaus von Tolentino. Legende. In: Ennen, Edith – Wiegelmann, Günter (Hrsg.s): *Festschrift für Matthias Zender. Studien zu Volkskultur, Sprache und Landesgeschichte.* I. Bonn, 1972, Ludwig Röhrscheid. 435–446. 444) P. Lehmann Júdás-monográfiájában (Lehmann, Paul 1929: Judas Ischarioth in der lateinischen Legendenüberlieferung des Mittelalters. *Studi medievali*, 2^a serie, a. 2., Turin, 1929. 289–346, 346, idem in: *Erforschung des Mittelalters.* Bd. 2. Stuttgart, 1959, A. Hiersemann. 229–285) szerepel így. Köhler így adja meg a forrást: Thévenot, *Voyages* liv. 2, chap. 75. (Köhler, Reinhold: *Kleinere Schriften zur neueren Literaturgeschichte und Wortforschung.* Hrsg. von Johannes Bolte. Berlin, 1900, Verlag von Emil Felber. 641). Fabriciusnál ugyanez a hivatkozott hely, ám a lapszám eltér a Kretzenbacher által megadottól (lásd az alábbi, 3. sz. lábjegyzetet). Piovanelli az eredeti 1665-ös, három kötetes kiadás első kötetének 502. lapjáról idézi (Piovanelli, Pierluigi 2003: *Exploring the Ethiopic Book of the Cock. An Apocryphal Passion Gospel from Late Antiquity.* In: *Harvard Theological Review* 96/4, (2003), 427–454. 436.

a koptok között élőszóban előadott folklór történetek a 17. századból. Fabricius latin nyelvű művében az eredeti francia szöveget németre fordítva vagy németül kivonatolva közli. Thévenot itineráriumában – írja Fabricius – a koptokról ez áll:

„Sok minden származik apokrif könyvekből, amelyek náluk még használatban vannak. Nálunk semmit nem tudnak arról, hogy hogyan élt Üdvözítőnk gyermekkorában, csak nekik van tudomásuk rengeteg erre vonatkozó különleges esetről, és azt beszélnek, hogy mindennap egy angyal jött le az égből és enni hozott neki, /továbbá/ hogy időtöltésből földből kis madarakat csinált, /majd rájuk fűjt,/ a levegőbe hajtotta és elröptette őket”.³ Majd folytatja. „Történt volna, hogy azon a napon, amikor a Szent Vacsorát tartották, az Úr Krisztusnak egy sült kakast tálaltak fel, és amikor Júdás eltávozott, hogy az Urat eladja, ő megparancsolta a kakasnak, hogy keljen fel, és kövesse Júdást, amit a kakas meg is tett, majd az Úr Krisztusnak jelentette, hogy Júdás miként árulta el őt, és ezért állítólag vele mehetett a Paradicsomba.”⁴

A történet különössége megragadja az olvasót. Jézus ismerte beteljesítendő sorsát: miért volt szüksége hát éppen a sült kakast életre kelteni és rávenni, hogy kémkedjen Júdás után? Az apokrif evangéliumok, kiváltképpen az ún. *Tamás-evangélium* Jézus-alakja általában a doketista tendencia jegyeit viseli, tehát emberi természetű csak látszat, születése pillanatától csodákra képes.⁵ Itt azonban azt látjuk, hogy bár isteni erővel bír és csodát tud tenni, mégis esendő emberi természetű irányítja cselekedetét. Semmi esetre sem isteni voltának elismertetéséért folyamodik a csodatételhez, mint például a gyermekségtörténetekben.⁶ Az apokrifek kései átalakításai éppen az eredeti szövegek doketista jellegével ellentétben Jézus emberi fejlődésének bizony-

³ „parte primo Itinerarii lib. 2. capite LXXV. ubi de Coptis, p. 361.”; „Es gehen viel aus denen Apocryphischen Büchern derer sie sich noch bedienen bei ihnen im Schwange. Uns ist von dem Leben unsers Heilandes in seiner Kindheit nichts bewusst, allein sie haben viel p a r t i c u l a r i t a t e n davon. [...] und sagen es sei alle Tage ein Engel vom Himmel kommen und demselben zu essen gebracht /ingleichen/ dass er zu seiner Zeitvertreib kleine Voegel aus der Erden gemacht /nachmals darauf geblasen / in die Luft geworffen un davon fliegen lassen.” Fabricius 1719, 156.

⁴ „Sie gehe vor man habe am Tage der Einsetzung des heiligen Abendmahls dem Herrn Christo einen gebratenen Hahn aufgetragen und als Judas weggegangen wäre den Herrn zu verkauffen hätte er ihm befohlen aufzustehen und dem Judas nachzufolgen, welches der Hahn gethan und nachmaln dem Herrn Christo verkündiget wie ihn Judas verkauffet und deshalb würde derselbe ins Paradies mit eingehen.” Ibidem 157.

⁵ Nagy Ilona: *Apokrif evangéliumok, népkönyvek, folklór. /Szóhagyomány. Sorozatszerkesztő: Nagy Ilona/ Bp. 201, L”Harmattan. 53.*

⁶ Ibidem: 49–70.

ságát akarták adni.⁷ Szövegünk forrása tehát egy kései, kibővített apokrif lehetett. Thévenot is azt írja, hogy a koptok apokrif könyvekből ismerik az Üdvözítő életének azokat az eseményeit, amelyeket ő, a nyugati tanult keresztény nem. Melyik apokrif könyv tartalmazza vajon a fenti elbeszélést? Erre a kérdésre a legutóbbi időkhöz nem tudott választ adni nemhogy a folklorisztika, de más tudományok sem. Fabricius az arab gyermekség-evangélium „bizonyágtételei” közt közli az adatot, mintegy ráadásképpen „A kis Jézus madarai” című elbeszéléstípusról szóló említéshez (ott az élettelen anyag, a sár elevenedik meg, és lesz madárrá), hiszen a főszövegben annak az eredeti forrását adta közre. Mivel ő az *Evangelium Nicodemi* (EN) latin szövegében, amit ugyanitt közölt, a megfelelőjét nem találhatta, odatartozását sem sejtette.

Thévenot kopt adatát a folklorisztikai szakirodalomban először R. Köhler említette, de ő eredeti forráshelyére utalt természetesen, és így a jelen tanulmány szerzőjének Fabricius adatának megtalálása felett érzett örömét jelentősen csökkentette.⁸ Thévenotnak a kakas-csodáról szóló megemlékezését a folklorisztika tehát nem Fabricius művéből ismeri (azt ugyanis egyáltalán nem ismeri), hanem R. Köhleről: innen került át Paul Lehmann Júdás-monográfiájába,⁹ majd L. Kretzenbacher tanulmányába¹⁰ és E. Wimmer *Enzyklopädie des Märchens* szócikkébe.¹¹ Köhler az EN két kiadását is megjelölte forrásként. Az egyik Thilo¹² műve, a másik Tischendorfé. Tischendorf az *Acta Pilati* (AP) görög „B” verziójának 4. fejezetéhez csatolt 4. lábjegyzetének 3. alpontjához toldotta be azt a kiegészítést, amit a 15. századi párizsi

⁷ Culmann, Oskar: Kindheitsevangelien. In: Hennecke–Schneemelcher (Hrsgs): *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung I. Evangelien*. Tübingen, 1959, Verlag v. J. C. Mohr, 272–305. 292, 300.

⁸ Köhler 1900, 641.

⁹ Lehmann 1929, 346.

¹⁰ Kretzenbacher 1972, 435–446. Gounelle (Gounelle, Rémi: À propos des volailles cuites qui ont chanté lors de la passion du Christ. In: *Recherches Augustiennes* 33, (2003), 19–63. 20) csak Kretzenbacher két korábbi és rövidebb tanulmányát használta: Der Hahn auf dem Kirchturm. Sinnzeichen, Bibelexegese und Legende, In: *Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde* 9 (1958), 194–206 és Pilgerfahrt nach Maria Luschari. In: *Süddeutsches Archiv* 3 (1960), 87–100.

¹¹ Wimmer, Erich: Bratenwunder. In: Ranke, Kurt (Hrsg): *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung* 2, Lieferung 3/4. Berlin–New York, 1978, Walter de Gruyter, 684–688.

¹² Thilo, J. C. 1823: *Codex apocryphorum Novi Testamenti* 1. Leipzig, 1823, F. C. G. Vogel. CXXIX. Csak az első kötete jelent meg.

és velencei, általa „B”-nek¹³ és „C”-nek¹⁴ jelölt kéziratok tartalmazznak. Tischendorf ugyanis a „B” verziót három („A”, „B” és „C”)¹⁵ kódexből közölte.

„Így megy a „B” kézirat, a „C” pedig mindazt mellőzve, amit ebben a 4. fejezetben az „A” és a „B” kéziratból kiírtunk, így kezdi ...”¹⁶ „És hazament hát Júdás, hogy az akasztáshoz kötelet szerezzen, és ott találta a feleségét, aki éppen kakast süttött parázsón. Ahelyett, hogy nekilátott volna [a kakashoz], azt mondta neki: – Állj fel, asszony, és adj nekem kötelet, mert fel akarom akasztani magam! (ez nem látható a „B”-ben.). Felesége pedig azt mondta neki: – Miért mondasz ilyet? – Júdás erre azt mondja: – Tudd meg, hogy valóban igaztalanul árultam el az én mesteremet, Jézust, a gonosztevőknek, hogy Pilátus halálra adja őt! Ő pedig [Jézus] fel fog támadni a harmadik napon, és jaj lesz nekünk! – Mire az asszony így szól hozzá: – Ne mondj, és ne gondolj ilyesmit, mert ahogyan ez a parázsón megsüttött kakas képes hangot adni, úgy fog a Jézus is feltámadni, ahogyan te mondd. – Mihelyt ezt kimondta, az a bizonyos kakas kitérte szárnyait, és hármat kiáltott. Erre Júdás még jobban megdöbbsent, és mindjárt csomót kötött a kötélre, és felakasztotta magát, és kiadta lelkét.”¹⁷

Vizsgálatunk tárgya, a Júdás-történetként előadott kakas-csoda nem tartozik az *EN* alapszövegének tekinthető görög „A” verzióhoz, értelemszerűen nem szerepel tehát sem az ebből készült latin, sem az abból származó egyéb fordításokban. Meglepő módon éppen a görög „B” verzióban fordul elő, amelyet soha semmilyen nyelvre nem fordítottak le, és noha 30 kódexben maradt fenn, ezek közül – a legfrissebb szakirodalom szerint is¹⁸ – csupán a fent említett kettő tartalmazza. Mivel azonban a folklorisztikai szakirodalom a kakas-csodát apokrif eredetűnek tartja, és éppen a *Nikodémus evangéliumával* hozza összefüggésbe, mégsem foglalkozott azzal a ténnyel, hogy ezek a mindvégig csak görögül fennmaradt szövegek hatással lehettek-e az európai szóbeli hagyományra. A Thévenot által emlegetett kopt apokrif

¹³ „B. i. e. Paris Reg. nunc Nat. [Bibliothèque Nationale, N. I.] 808, saeculi XV. (Thilonis B). Hunc textum ex Thilonis commentario sumsimus; diversas enim huius recensionis partes tantum non omnes ad marginem descripsit” (Tischendorf 1876, LXXIII).

¹⁴ „C. i. e. Ven. Marc. [Venetus Marcianus, a velencei Szent Márk székesegyház könyvtára, ma Venice, Biblioteca Nazionale Marciana. N. I.] class. II. cod. LXXXVII. olim Nanianus CIX. saeculi XV. Plura inde studio Morellii hausta (vide ante) iam Thilo composuit cum textu codicis B. Nos etiam hunc textum ex codice totum transscripsimus” (uo.).

¹⁵ Tischendorf betűjelzéseit a modern filológia megváltoztatta, de mivel nem egységesen, itt ezzel nem foglalkozunk (Piovanelli 2003, Gounelle 2003).

¹⁶ Tischendorf 1876, 289.

¹⁷ Tischendorff 1876, 290. A fordítást Tóth Péternek köszönöm.

¹⁸ Izydorczyk, Zbigniew – Dubois, Jean-Daniel: Nicodemus’s Gospel before and beyond the Medieval West. In: Izydorczyk, Zbigniew (ed): *The Medieval Gospel of Nicodemus. Texts, Intertexts, and Contents.* /Medieval & Renaissance Texts and Studies 158./ Tempe, Arizona, 1997, Arizona Board of Regents for Arizona State University, 43–101. 20–41.

könyveknek sem néztek utána, pedig már a 20. század elején is volt kiadása a *Jézus Krisztus feltámadásáról szóló könyv*, Bertalan apostol szerint című kopt műnek.¹⁹ Hasonlóképpen ismert volt már a 19. század közepétől a nyugati orientalisták előtt is egy töredék az etióp *Kakas könyvéből* (*Matzħafa Dorho*) – amelyet a legújabb kutatás szintén koptból fordítottnak vél –, sőt, ez a mű mindmáig kitüntetett szerepet kap az etióp keresztény egyház liturgiájában, mégsem került a kakas-csoda kutatóinak látókörébe. Ennek az oka egyszerűen az a tény, hogy az orientalisztika csak a legutóbbi időben fedezte fel a jelentőségét és a benne megőrzött hagyomány régiségét: ezért említheti úgy Pierluigi Piovanelli, az első teljes fordítás²⁰ készítője, mint egy „újonnan felfedezett apokrif evangéliumot,” amelynek keletkezését az 5. századra lehet szerinte tenni.²¹

A minket érdeklő epizód – röviden összefoglalva – a következő:

„Szent Szerdán Jézus és tanítványai kimentek az Olajfák hegyére, ahol egy szikla csodálatos módon előre jelzi, hogy Júdás el fogja árulni Jézust (1: 3–20). A rá következő reggelen Júdás Jeruzsálembe megy, hogy első alkalommal találkozzék a zsidó főpapokkal, majd egyikük szolgáljával visszatér az Olajfák hegyére (1: 21–31). Jézus ekkor elhatározza, hogy Bethániába megy, és a zsidó húsvétot a farizeus Simon és felesége, Akrosennā házában tölti. Előreküldi Pétert, Jakobot és Jánost, hogy értesítsék a házaspárt érkezéséről: 1–9). Délután Jézus megérkezik tanítványaival Simon és Akrosennā házába, de Alexander, az ajtónálló, akit aggasztottak a hűtlen tanítványról szóló baljós látomásai, Júdást nem akarja beengedni (2: 10–22). A Simon házában elköltött ebéd alatt Jézust megkeni egy bűnös asszony. Ő pedig megmossa tanítványainak lábát, megjósolja Péter tagadását, és, miként a szikla az Olajfák hegyén, megjövendöli, hogy Júdás el fogja árulni őt. Végezetül megáldja a kenyeret és a bort (3: 1–24).

Amikor Jézus kifejezi óhaját, hogy vissza kíván térni az Olajfák hegyére, Júdás sietve elhagyja a házat, és elrohan, hogy elárulja mesterét Jeruzsálem vallási előljáróinak. Jézus feltámaszt egy kakast, amelyet Akrosennā főzött meg, és megparancsolja neki, hogy kövesse Júdást (4: 1–8). A kakas álcázva magát kikémleli Júdást Jeruzsálemben. Először is, az áruló lefekszik a feleségével aludni, aki álnokul azt tanácsolja neki, hogy mielőbb adja ki Jézust az ellenségeinek. Ezt követően Júdás megkapja az árulásáért járó jutalmat, és megegyezik a tarsusi Saullal a jelben, amelyről Saul majd felismerheti és elfoghatja Jézust (4: 9–16). Ezt látva a kakas sebesen visszarepül

¹⁹ Lacau, P.: *Fragments d'apocryphes coptes*. Le Caire [Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire, IX.] 1904. 25–26; 33–34. Vö. Piovanelli 2003, 437 és Gounelle 2003, 21), a legújabb kiadások felsorolása uo.

²⁰ Piovanelli, Pierluigi: *Livre du coq*. In: Geoltrain, Pierre –Kaestli, Jean-Daniel (éds): *Écrits apocryphes chrétiens II* (*Bibliothèque de la Pléiade* 516), Paris, 2005, Gallimard, 135–203.

²¹ Piovanelli 2003, 428.

Bethániába, és beszámol ezekről az eseményekről Jézusnak és a tanítványainak. Szolgálatiért viszonzásul Jézus felküldi a kakast az égbe, ezer évre... (4: 17–32)²²

Ez az etióp történet azonos azzal, amely Egyiptomban is elterjedt, és amelyet Thévenot 1665-ben a kopt templomokban hallott. Piovanelli és Gounelle ehhez a történethez, amely tehát a 17–18. században ismert volt a koptok között, állítja párhuzamba azt a kopt apokrif töredéket,²³ amelyet fentebb már említettünk, és röviden *Bertalan könyvének* nevezhetünk. Ebben az utolsó vacsora a csoda színtere, ahol az apostolok Jézussal sült kakast készülnek elfogyasztani. Mátyás sőt hint a kakasra, a többiek ugyanúgy tesznek. Mátyás elmondja, hogy

„amikor a kakast leölte, zsidók is jelen voltak, akik azt mondták: 'A ti mesteretek vére is úgy fog folyni, mint ezé a kakasé!' Mire Jézus azt mondta: 'Ó, Mátyás, amit ők mondtak, valósággá válik. Mivel a kakas előbb jelzi a fényt, mintsem a nap felkel, ezért Keresztelő Szent János jelképe, aki előttem prédikált (vö. Jn 1, 608). Én vagyok az igaz fény, akiben nincs sötétség (vö. Jn 1. 9; Jn 1, 5). Ahogy a kakas meghalt, én is úgy fogok meghalni. Én, akit Mária szűzen szült, együtt voltam a méhében a kerubokkal és a szeráfokkal. De én lejöttem a földre, és a föld nem bírta elviselni a dicsőséget. Most tehát ez a kakas fel fog támadni.' Ekkor Jézus megérintette a kakast, és azt mondta: 'Azt mondom neked, kakas, úgy fogsz élni, ahogy azelőtt éltél, szárnyaid kinőnek, felrepülsz a levegőbe, hogy hirdesd azt a napot, amikor elárultak engem.' A kakas ekkor felugrott a tálon és elmenekült. Jézus azt mondta Mátyásnak: 'Itt van hát a szárnyas, akinek te három órával ezelőtt elvágta a torkát: életre kelt, feltámadt. Engem valóban keresztre fognak feszíteni, és vérem üdve lesz a nemzeteknek.'"²⁴

A két narratívum, az etióp és a kopt, a közös kakas-motívum és más hasonlóságok ellenére sokban különbözik egymástól. Piovanelli a kakas ezer éves égi tartózkodásának motívumát zsidó messianisztikus kontextusba is helyezi (a *Báruk könyve*

²² Uo. 429.

²³ A többes szám használata is indokolt lehet, hiszen ugyanazon mű több töredékes kéziratáról van szó.

²⁴ A már idézett Lacau-féle kiadás utáni legfrissebb fordításból (Kaestly, J-D. – Chérix, P.: *L'évangile de Barthélemy d'après deux écrits apocryphes. /Apocryphes 1/* Turnhout, 1993, Brepols, 176–177) közli Gounelle 2003, 22. A későbbi német kiadás (Westerhoff. M.: *Auferstehung und Jenseits im koptischen „Buch der Auferstehung Christi, unseres Herrn“*, Wiesbaden [Orientalia Biblica et Christiana, 11.], 1999) valamennyi fennmaradt töredéket tartalmazza. Lacau egyébként három töredéket szerkesztett egybe, ezek közül a másodikban, a párizsi Bibliothèque Nationaleban őrzöttben az is szerepel, hogy Júdás felesége nem más, mint Arimathiai József fiának a dajkája, valamint a fenti szövegnek az a részlete, amely Júdás ördögi megszállottságáról szól.

6, 7-re emlékeztet, amely a napfelkeltét a föld őrzőjéhez kapcsolja).²⁵ A kakas a fény felelőse az univerzumban. Krisztológiai olvasatban ez azt jelenti, hogy halála és feltámadása az igazság napjának a halála és feltámadása. Égre kerülése 1000 évre pedig Krisztus elhelyezkedését szimbolizálja az Atya mellett és visszatérését. Ez az apokryphon legfontosabb eszkatológiai gondolata: az ezer éves intervallum Jézus „első feltámadása” és az utolsó ítéletkor bekövetkező dicsőséges visszatérése között.²⁶ A szárnyas eredeti állapotba visszakerülése ugyanúgy elemezhető, mint a kopt töredékben. A szimbolikus referenciák azonban kevésbé láthatók az etióp elbeszélésben. A homília inkább egy olyan mágikus cselekedetként ábrázolja a kakas feltámadását, amilyen egyébként a homiliában több is van. A kopt szimbólumokban gazdag, az etióp pedig kevésbé metaforikus (a kakas szerepét illetően), míg Júdás és feleségének ábrázolása amott gazdagabb (és meglehetősen nő-ellenes, tehetjük hozzá).²⁷

A *Kakas könyve* szerzőjéről – itt most nem idézett elemzések összegzéseként – azt állítja Piovanelli, hogy olyan személy lehetett, aki maga is járt Jeruzsálemben. Műve egy „érzelmi itinerárium”, aminek alapján kirajzolódik Jeruzsálem 5. századi térképe. A nagyheti liturgiának azt a forgatókönyvét követi, amely a bizánci Jeruzsálemben a khalcedoni zsinat (Kr. u. 451) után volt érvényben. Az eredeti szöveg feltehetően görögül íródott, valamikor az 5–6. század fordulóján. Később ezt lefordították koptra, a koptot arabra, és végül az arabból készülhetett az etióp változat.²⁸

Ez a feltételezett, ám ma még ismeretlen görög szöveg adna magyarázatot a három a különböző apokrif mű (etióp, kopt és az *EN* görög „B” redakciójának epizódja) közötti hasonlóságokra. Ez utóbbiban, a keleti hagyományoktól eltérően, a megszólaló kakas-motívum nem kötődik az utolsó vacsorához. Harmonikusan épül be *Nikodémus evangéliumába*, s azzal együtt a nagypénteki liturgiába, ahol is a 9. óra liturgiájához tartozik. Gounelle ezt a „köteles variációnak” nevezi. Közelebb áll szerinte a kopthoz, mint az etióphoz. A kakas itt sincs feldarabolva, és még nem kezdték fogyasztani. Ez intim jelenet, csak Júdás és felesége vesznek benne részt. A kopt töredékben Mátyás idézi a zsidókat, az *EN*-ben Júdás ismeri be árulását. Az etióp történetben a feleség kezdeményezi az árulást, de itt, *Nikodémus evangéliumában* ilyen szerepet nem játszik. Itt nincs külső hatás, a kakast nem érinti meg

²⁵ Piovanelli 2003, 443.

²⁶ Ez is Piovanelli gondolata (2003, 444).

²⁷ A fenti teológiai magyarázatok Gounelletől származnak (2003: 31–33). Bár a Thévenot-féle adatot ő is és Piovanelli is nagyon fontosnak tartják, az utóbbi a szövegét is közli, ám annak teológiai értelmezésével adósok maradnak. A doketista gondolatok felvetése tehát saját elképzelésünk, hozzátéve természetesen, hogy Thévenot a szóbeliségből ismerte meg a történetet, és saját megfogalmazásában írta le, tehát elhagyhatott olyan részleteket, amelyek pedig akkor és ott elhangozhattak.

²⁸ Uo. 449.

senki, nem parancsol neki senki, magától kel fel, természetfeletti módon. A csoda rejtettebb módon történik. A kakas verdes a szárnyaival, majd megszólal, de közben a parázson marad. Sorsa egyáltalán nem érdekli az elbeszélőt, míg a korábbi történetben Krisztus felküldi az égbe. Így a kakas Krisztus történetének a tárgyiasulása, halála Krisztus halálát, feltámadása Krisztus jövődő feltámadását jeleníti meg. A parázson tett mozdulatai által megmutatja, hogy Jézus nem véglegesen halott.²⁹

Az ismertetett apokrif források közül ez a „köteles variáció”, tehát az *EN* tartalmazza csak azt a lehetetlenségi formulát, amely állandó eleme a motívumnak az európai legendairodalom és a folklór alkotásaiban.

Az általunk éppen a Júdás-történet középpontba helyezése miatt kakas-csodának nevezett epizód a folklorisztikai szakirodalomban tágabb értelemben használatos, és „Sülthús-csoda”, „Bratenwunder”³⁰ címen került bele a meseenciklopédiába. A legendairodalomban az életre kelő megsült vagy megfőtt állatok (hal, tehén, borjú stb.), de leginkább a madarak igen sokféle fajtája (kakas, tyúk, galamb, páva, fogoly stb.) fordul elő, hogy bizonyosságot tegyen egy-egy kijelentés tartalmának valódiságáról, vagy éppen megcáfolja azt. L. Kretzenbacher „a néma teremtmény tanúságtétele”³¹ mottóval illette azt a narratív egységet, amelyben a csoda rendszerint egy provokatív állítás, vagy, amint fentebb nevezük, lehetlenségi formula („Ahogy ez a sült kakas – tyúk, galamb stb. – nem kel életre, úgy ez vagy az a dolog sem fog megtörténni”, vagy ugyanennek a pozitív, de lehetlenséget kifejező párja) után következik be. A változatok közös tulajdonsága még, hogy valamennyiben ember által megölt és táplálkozásra előkészített állatról van szó. A folklorisztikai katalógusok regisztrálták és számmal ellátták a „Sült kakas kukorékol” –motívumot (Mot. E524. 2.1., Cooked cock crows;³² Tubach 1130, Cock rises at dinner³³, ugyanezen a típuszámon Dvořáknál³⁴). Uther új mesekatalógusában Thompson motívumát ATU 960C számmal látta el, a novellamesék közé sorolta, és profán változatainak szüzséjét adta meg („Az igazság napfényre kerül” típuscsaládba helyezte, ahol az „Ibykosz darvai” típus is helyet foglal.)³⁵

²⁹ Gounelle 2003, 36.

³⁰ Wimmer 1978, 684–688.

³¹ „Zeugnis der stummen Kreatur”. Kretzenbacher 1972.

³² Thompson, Stith: *Motif-Index of Folk Literature. A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Foliaux, Jest-Books and Local Legends 2.* Bloomington, 1966, Indiana University Press, 474.

³³ Tubach, Frederic C.: *Index Exemplorum. A Handbook of Medieval Religious Tales.* /Folklore Fellows” Communications 204./ Helsinki, 1969, Academia Scientiarum Fennica.

³⁴ Dvořák, Karel: *Soupis staročeských exempl: index exemplorum paleobohemicorum*, Praha, 1978, Univerzita Karlova.

³⁵ Uther, Hans-Jörg: *The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography. Based on the System of Antti Aarne and Sith Thompson. II.* /Folklore Fellows” Communications 284–286./ Helsinki, 2004, Academia Scientiarum Fennica, 602.

A paradox tanúságtételnek ez a módja pedig a leggyakrabban a szentek életéről szóló legendákban, mirákulum-elbeszélésekben, exemplumokban fordul elő, kisebb számban az üdvtörténethez tartozó, újszövetségi történetekben. Ennek a lényege ugyanis egy provokatív állításra bekövetkező valóságos, isteni beavatkozásra történő csoda, amely a természet alapvető törvényeit helyezi hatályon kívül. Úgy tűnik, hogy ez az európai legendahagyományban a szentkultusszal függ össze elsősorban, a szentek helyes és követendő életpályája-stratégiájának megerősítésére szolgál: ide tartoznak az „aszkezis-történetek.” A következő csoportba azok a mirákulum-elbeszélések tartoznak, amelyek a szentek kultuszát erősítik, azt a hitet, hogy haláluk után is hathatósan „járnak közbe” Istennél a hozzá fordulóik érdekében. Az üdvtörténettel kapcsolatos narratívumok Jézus életének leginkább csodálatra méltó mozzanataihoz kötődnek: születéséhez és feltámadásához. Itt határozottan fellép egy, a csodában kételkedő személy, aki a provokatív állítást megfogalmazza. Ide a Heródes- Mária- és a Júdás-történetek tartoznak. Az *Evangelium Nicodemi* görög kézírataiba is akkor kerülhetett a Júdás-epizód, amikor már a szentek élet-történeteiben és a középkor egyéb vallásos irodalmában egyaránt ismert lehetett. Előzményeit pedig a csoda-irodalom ókori forrásaiban, jelesül az apokrif apostol-aktákban lelhetjük fel, amelyek „a 3. századtól kezdve hatottak, majd fokozatosan átmentek a szentekről szóló legendák műfajába.”³⁶ Erich Wimmer szócikkében³⁷ hivatkozik is a *Petrusakten (Acta Petri, Péter cselekedetei, magyarul „Péter Rómában”* címen jelent meg)³⁸ történetére. Ehhez a kiváló ötlethez az a tény segítette, hogy művének megírásakor már megjelent az *Encyclopädie des Märchens* 1. kötete, amelyben az „apokrifek” címszót a neves teológus, Hans Conzelmann készítette. Ő a nevezett apokrif akta keletkezési idejét a 2. század végére teszi, és epizódjait felsorolva említi a következőt: „Egy füstölt tonhal életre kel”³⁹

A kakas-csoda alapötlete, a „néma teremtmény tanúságtétele” motívum tehát nagy valószínűséggel a késő antik biográfia-műfaj, az apokrif apostol-cselekedetek keretében fogalmazódott meg először, és kötődött elválaszthatatlanul a szent elbeszélésekhez. A későbbi legendák és folklór történetek sarkalatos pontja, a kételkedő személy paradox állítása (ahogy ez nem, úgy az sem) még hiányzik belőle, de a fogyasztásra előkészített állat csodás életre keltése itt is a hit erősítését szolgálja.

³⁶ Schneemelcher véleményét idézi Adamik Tamás: Utószó. In: Dörömbözi János (szerk.): *Az apostolok csodálatos cselekedetei.* /Apokrif iratok. Sorozatszerkesztő Adamik Tamás./ Bp. 1996, Telosz, 199–210. 209.

³⁷ Wimmer 1978, 686.

³⁸ Dörömbözi János (szerk.): *Az apostolok csodálatos cselekedetei.* /Apokrif iratok. Sorozatszerkesztő Adamik Tamás/ Bp. 1996, Telosz., 41–78; 214–217.

³⁹ Conzelmann, Hans Apokryphen. In: Ranke, Kurt (Hrsg): *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung* 1, Lief. 3. Berlin–New York, 1976, Walter de Gruyter, 628–662. 656.

A kakas-csoda előfordulását újszövetségi narratívákban itt csak a folklórból dokumentáljuk, mellőzve az ismert középkori szöveghelyek felsorolását. A folklór adatokból is csak a Júdás-történetekre hozunk példákat, a Jézus születése-legendának angol, skót, skandináv és szlovén balladákban megénekelte kakas-csodáit is csak megemlíjük.

A Júdás-hagyományról elmondhatjuk, hogy a kakas-csodát tartalmazó szövegek száma eddig meglehetősen csekély volt.⁴⁰ A *Standard Dictionary of Folklore* szerint a sült kakas életre kelése, miként a *Nikodémus evangéliuma* kézírataiban, Júdás feleségének paradox állítására történt meg. Ugyanitt történik említés arról, hogy Nyugat-Írországban a legenda olyan formában terjedt el, amely Júdás személyét nem említi.

„Néhány katona, akit Krisztus koporsójának őrzésére rendeltek, a földön ült egy tűz körül. Egy edényben kakast főztek reggelire. Aggodalom vett rajtuk erőt, mert hallották beszélni, hogy Krisztus fel fog támadni halottaiból, és kilép a sírból. Egyikük azonban nem hitt ostoba meséknek; kijelentette, hogy Krisztus nem fog feltámadni, 'még annyira sem, mint ez a kakas az edényben.' Mire a kakas kiugrott a fazékból és elkukorékolta magát, és virradatkor Krisztus felemelkedett és kijött hozzájuk a sírből.”⁴¹

Az itt nem tárgyalt balladaköltészetből – Kretzenbacher alapján – csupán a 19. századi Jakob Hurt-féle észt és a Julius Krohn által kiadott ingermanlandi éneket említjük, mint a motívum modern folklórbeli előfordulásait.⁴² Mindkettőben Mária a kétkedő személy, aki nem hiszi el fia mártírhalálát, míg a kakas-csoda erre rá nem kényszeríti. A folklorisztikai tanulmányok több adatot nem használnak. S. F. Marian szövegközlései 1904-ből, talán nyelvi okok miatt, elkerülték a kutatók figyelmét. Műve Mária-legendák gyűjteménye, ezek között a kakas-csodát tartalmazók vagy Mária istenanyaságát bizonyítják, vagy, ez a leggyakoribb, a kolindák Jézus életét elbeszélő folyamában a „Fiát kereső Mária”-ciklusba épültek be, noha ebben a jelenetben Mária maga nem mindig vesz részt. Az esemény vagy a passió

⁴⁰ Az apokrif Júdás-életrajz nem tartalmazza ezt az epizódot. A Júdás-irodalom (Lehmann munkáján kívül) sem foglalkozik a „kakas-csodás” történettel, pl.: Dinzlacher, Peter: *Judastraditionen*./[Raabser Märchen-Reihe 2. Hrsg. von Leopold Schmidt/ Wien, 1977, Selbstverlag des Österreichischen Museum für Volkskunde.

⁴¹ Leach, Maria (ed.): *Standard Dictionary of Folklore, Mythology, and Legend*. New York, 1949, Funk and Wagnalls Company, 250.

⁴² Krohn, Julius (sine anno): *Kantelettaren tutkimuksia*. II. 174 ff.; Eisen, M. J. – Kallas, O.: *Eesti rahvalaulud (Estonum carmina popularia) aus der Sammlung J. Hurt*. II. Dorpat, 1932, S. XIII. Vö.: Kretzenbacher 1972, 445.

kezdétén, a Pilátus előtti epizódban, vagy a végén, a keresztre feszítés után történik. Marian N.-Voronca bukovinai gyűjtéséből közli az alábbi példát:

„A húsvét előtti éjszakán, amikor Jézus már a sírban feküdt, a zsidók nagyon boldogok voltak. Levágtak egy kakast. Megsütötték, rátették az asztalra, halból ciberelevest (borş) készítettek, és azt mondták:

– Amikor ez a kakas énekelni fog és a hal a levesben úszni, akkor fog Krisztus feltámadni!

Egyszer csak a kakas elkezdte hessegtetni a szárnyait, és a feldarabolt hal összeforrt, és elkezdett úszni, és lepricolta a zsidókat azzal a lével.

Azóta szeplősök a zsidók.

És a gyermekek felébredtek, egy-egy piros tojással a kezükben, és azt kiabálták: – Krisztus feltámadt!”⁴³

A változatokban, miként az általunk idézettben is, különböző fogyasztásra elkészített állatok szerepelnek. A zsidók szeplője az egyik változatban – jellegzetes helyi ötletként – paprikás létől ered.⁴⁴ Figyelemre méltó, hogy ezekben mindenütt Krisztus elfogása után történnek az események, nem szerepel a jelenetben Júdás és más női alakok.

A lengyel adatok egészen friss gyűjtések eredményei. Az *EN*-hez igen közel áll egy, a Solecznicki járásban 1991-ben lejegyzett szöveg. Érdekessége, hogy ebben Júdás felesége Jézus pártjára áll, korholja hazatérő férjét:

„– Te, ez olyan ember volt, hogy az embereket a sírból visszahozta, miért árultad el?”

A lehetetlenségi formula ezúttal Júdás szájából hangzik el:

„– Ezt mondta ő is, hogy három nap múlva feltámad: úgy fog feltámadni, ahogy ez a kakas a tálból felkel, és elkezd kukorékolni!”⁴⁵

⁴³ Marian, Simeon Florea: *Legendele Maicii Domnului. Studiu folkloristic*. Bucureşti, 1904, Edițiunea Academiei Române, „Carol Göbl”, 300–301. Az általa idézett mű: Nicolîţă-Voronca, Elena: *Daşinile şi credinţele poporului român adunate şi așezate în ordine mitologică*. I. Mihalcea Iingă Cernăuţi, 1904, edit. Proprie, 42–43). A fordítás a csíkszeredai Sapientia Egyetem két román szakos hallgatójának a műve, természetesen anyanyelvükre, székely dialektusra fordították a szöveget.

⁴⁴ Uo.: 249. Ironim Dănilă közléséből, *Povestea Sfintei Mării* címen a *Gazeta Transilvaniei* LI. évf. 79. számából.

⁴⁵ Zowczak, Magdalena *Biblia Ludowa. Interpretacje watków biblijnych w kulturze ludowej*. / Monografie fundacji na rzecz nauki polskiej/ Wrocław: 2000, FUNNA, 348. A lengyel szövegek fordítását Szabó Piroskának köszönöm.

Ami a júdási kakast illeti, az ő életre kelése általában a „hitetlen” zsidókhoz kapcsolódik; hiszen ők „kollektív júdások” és gyakran ezzel a névvel illetik őket:

„... amikor ezek a júdások megkínozták az Úr Jézust, levágtak egy kakast, és a tálra dobták, és megfőzték, és így szóltak: – Úgy keljen életre, ahogy ez a kakas életre kel! Ebben a pillanatban a tányér felborult, a kakas életre kelt és kukorékol.”
(Vilnói járás, 1990).⁴⁶

A szakirodalomban még teljesen ismeretlenek azok a keleti szláv szövegek is, amelyeket a moszkvai Szlavisztikai Intézet munkatársainak 1981-ben a Szovjetunió különböző területein megkezdett, bibliai szövegeket kutató expedíciói tártak fel. Egy másik, a 90-es években „Népi pravoszlávia” (az ortodox ill. görög keleti vallás szláv elnevezése, tkp. népi vallásosságot jelent) és „Népi Biblia” címmel is indult egy program, amelynek a terepmunka kérdőívét O. V. Kaszpina és A. B. Moroz 2002-ben tette közzé. Ott 17. szám alatt a Júdásra vonatkozó kérdések szerepelnek (Ki volt Júdás, milyen történetet ismernek arról, hogy: böjti napon, pl. pénteken fogant, megölte apját, feleségül vette anyját stb.. Ismernek-e történetet arról, hogy Júdás asztalán életre kelt a sült kakas?).⁴⁷ Kaszpina ugyanott néhány mintaszöveget is közölt.⁴⁸ Az előbbi gyűjtőakció szövegtöredékei 2004-ben jelent meg, és összeállítója, Olga Belova az egyes szövegek kommentárjaiban utal a már publikált keleti szláv párhuzamokra is. Tizenhárom ide tartozó szöveget tartalmaz ez a gyűjtemény, de más publikációk is jelentek meg az utóbbi évek gyűjtéseiből, így a 20–21. század fordulójáról az eddig ismert folklór variánsokról kialakult kép jóval színesebb lehet.

Megjelenik az utolsó vacsora helyszíne, ami a keleti változatokat idézi. Az utolsó vacsorán Júdás fogadkozik, hogy nem árulja el Jézust. Jézus megígéri Péternek, hogy amikor a kakas harmadszor énekel, elárulja őt. Ennek a kijelentésnek a nyomatékosságára ott helyben a sült kakas szárnyaival verdesni kezdett, és a hal úszkálni a levesben.⁴⁹ A nagycsütörtök több szövegben is előfordul, úgy is, mint az utolsó vacsora napja, vagy Jézus elfogásának a napja, de keresztre feszítésének

⁴⁶ Уо. 349.

⁴⁷ Каспина, М. М. – Мороз, А. Б.: Народное православие. In: Иванова, А. А. (отв. ред.) и др.: *Актуальные проблемы полевой фольклористики. Сборник МГУ им. М. В. Ломоносова. Фил. фак. Каф. рус. устного нар. творчества. Москва, 2002, Изд-во Моск. ун-та 111–117; Библия в устной традиции.* In *ibidem* 160–175.

⁴⁸ Каспина, М. М.: Народная Библия. Уо. 117–120. 120.

⁴⁹ Белова, О. В. (сост. и комм.): *«Народная Библия»: Восточнославянские этимологические легенды.* Отв. ред. В. Я. Петрухин. /Традиционная духовная культура славян. Публикация текстов/ Москва, 2004, Индрик, 332, №. 665. О. V. Belova gyűjtése 2000-ből, ratnovszki kerület, volinszki járás. 1922-ben született férfi adatközlő.

napjaként is. A csodát nem mindig előzi meg egy provokatív kijelentés, egyszerűen jósló funkciója van.

„[Miért nevezik Rettenetes Szombatnak?⁵⁰] Nem Rettenetes, hanem Szenvedő. Jézust csütörtökön négyelték fel, ezért nevezik a csütörtököt negyedik napnak [csetverg]. Jézus Krisztust elárulta Júda, az Úrnak 13 apostola volt, íme, a 13-as szám ezekről van elnevezve, hát, hogy ez az ő szerencséje volt, vagy szerencsétlensége? Na, hát ültek, és ő elárulta Jézus Krisztust a gonosztevőknek. Ezért őt csütörtökön keresztre feszítették. [Felnégyelték, igen?] Igen, a kezét, lábát levették. Szombaton pedig ülnek, várnak, hogy többé már tényleg nem jön a Jézus Krisztus. Sört ittak, halat ettek, lepényhalat, mi úgy gondoljuk, hogy lepényhalat, azt mondják, hogy ha úszik, az azt jelenti, hogy Jézus Krisztus él, elengedték, és az rögtön úszni kezdett, pedig már a fél oldala hiányzott. [Tehát él, igen?] Igen, aztán ülnek, a kakasok kukorékolnak, nos, a kakasok kukorékolnak, hát látják az ablakban, hogy jön már ő a faluban, ajándékokat osztogat Jézus Krisztus. És akkor ez a Júda megtudta, hogy Jézus Krisztus él, felakasztotta magát egy nyárfára. Isten megátkozta a nyárfát, hogy ha nem fúj a szél, akkor is mindig hajladozik, egész életében reszket.”⁵¹

Lehetetlen nem észrevenni még a fent bemutatott szövegek közös jellegzetességét, a zsidó ellenességét. A leggyakoribb jelenet, miként a román kolindákban is, a zsidók asztalánál, étkezésénél bekövetkező csoda, a rendszeresen hozzátoldott eredetmagyarázó záradékkal, a zsidók jellegzetes külső tulajdonságának tartott szeplős bőr eredetével kapcsolatban. Belova utal bolgár legendákra, amelyekben az ótvár (rüh?) keletkezik ily módon a zsidókon. Hucul legendában azok a zsidók, akik nem hittek Jézus feltámadásában, kegyetlenül megbűnhődtek, megvakultak, szemeik kiégtek, amikor a forró cseppek behulltak, mint a fenti román kolindában is, vagy kővé váltak.⁵² A passió-narratívum történetének legújabb kutatásai ezt az aspektust is vizsgálják.⁵³ A közép-kelet-európai és a kelet-európai szövegekbe, miként a nő-ellenesség az etiópba, a zsidó-ellenesség is erősen beleépült.

⁵⁰ A gyűjtő kérdése. A Nagyszombat hivatalos neve oroszul is Nagyszombat, Velikaja Szubbota, a Nagy hét a Szenvedő Hét, Sztrasznaja Nyegyelja.

⁵¹ Иванова, А. А. (отв. ред.) и др.: *Актуальные проблемы полевой фольклористики*. Сборник МГУ им. М. В. Ломоносова. Фил. фак. Каф. рус. устного нар. творчества. Москва, 2002, Изд-во Моск. ун-та, 168. 1997-ben jegyezte le M. M. Kaszpina és O. V. Maszjukova PecsNIKOVOban, kargopoli kerület, arhangelszki járás. Elmondta egy 1940-ben született férfi. A szöveg a kargopoli egyetem folklór laboratóriumának archívumában található.

⁵² Белова 2004, 368) A bolgár adat a Bolgár Tudományos Akadémia Folklór Intézetének archívumából való, a hucul esetében Belova Oniscsuk 1912-es közlésére hivatkozik.

⁵³ Lásd például John Dominic Crossan munkáit, köztük a következőt: *Who killed Jesus? Exposing the Roots of Anti-Semitism in the Gospel Story of the Death of Jesus*. San Francisco, 1995, Harper.

A gazdag erdélyi, moldvai és bukovinai korai román gyűjtések (újabbakról nem tudunk) ismeretében biztosra kell vennünk, hogy a magyar anyag csupán a gyűjtők érdeklődésének hiánya miatt maradt igen szegény. Mindössze két feljegyzést ismerünk: az első Salamon Anikó gyimesközéploki (Hidegség pataka: Lunca de Jos, Valea Rece, Jud. Harghita, Románia) adata, 1971–1973 közötti gyűjtéséből származik.⁵⁴

„Aztán Jézust kihajtották a Kálvária hegyére, és ott megfogták feszíteni. Három napon fenn függött, s akkor meghalt ott. Akkor levették s eltemették, s akkor bihalakkal húzattak nagy köveket a sírjára. Akkor a szent angyalok három nap múlva odamentek, a sírjáról levették, és Jézust felszabadították.

Akkor feltámadott, s felment a mennybe, itthagya a földet.

De amikor Krisztus feltámadott s kijött a földből, akkor mind hanyatt estek, hogy őt eltemették, mégis kijött a földből. Mert aszonták, mikor eltemették Jézust, hogy akkor jöjjön ki a sírből, mikor a sült hal a tángyérből a vizet kiveri, és a főtt kakas eszeveri a szárnyát, és szól az asztalon. Akkor a hal kiverte a tálból a vizet, a főtt kakas szólott, értette-e?

Na, akkor megjijedtek a zsidók. – Na, most a szent ember kikött a sírből. – Mennek, nincsen a sírba, el van menve, fel van támadva, s ment mennybe.

A zsidók akkor lettek szeplősök, mikor a tálból a hal a vizet kiverte s a kakas a zsírt kiverte a tálból, hogy eszeverte a szárnyát s szólott az asztalon.

S azóta lettek szeplősök a zsidók.”

A második szöveget húsz évvel később Bosnyák Sándor gyűjtötte Moldvában egy húszéves fiatalembertől.

„Jézust bétették a földbe, s akkor a zsidók megsüttek egy kakast húsvétra, és azt mondta egy zsidó: – Akkor támad fel Jézus, mikor ez a kakas szól, s mikor háromszor megveri a szárnyait. S akkor odatettek vót egy zsidót, hogy öröjzze Jézust, ha feltámad, ne fusson el. S akkor a kakas es szólni fogott, s megverte a szárnyait, s akkor Jézus feltámadt, felemelkedett, felment, fel a mennyországba. S akkor ezek nyúltak, hogy fogják meg a lábait, de nem még fogták meg. S akkor, látja, vannak azok az emberek, melyikeknek vannak iljen sárig pöttyök az arcikon, s az uljan emberek[nek] azért mondják, hogy a kakas, mikor megverte a szárnyait, akkor szembeverte a zsírt s azért van uljan sárig pötty az arcáján.”⁵⁵

⁵⁴ Salamon Anikó: *Gyimesi csángó mondák, ráolvasások, imák*. Bp. 1987, Helikon, 172, 156. sz. Elmondta Daradics Ilona, 69 éves.

⁵⁵ Bosnyák Sándor: *Magyar Biblia. A világ teremtése, az özönvíz, Jézus élete s a világ vége napjaink szájhagyományában*. /Folklór. Sorozatszerkesztő Hoppál Mihály/ Bp. 2001, L'Harmattan, 91. Elmondta Legedi Péter, született 1971-ben, Klézsén (Cleja, Jud. Bacău, Románia). Bosnyák

A magyar legenda a román és a keleti szláv hasonló elbeszélések leggyakoribb redakciójába tartozik. Krisztus halála után feltámadásának bizonyására történik a csoda, hogy a kételkedőket megdöbbsentse. Figyelemre méltó, hogy a moldvai szövegben, noha zsidók szerepelnek őrzőkként és egyben kételkedőkként is, a büntetés, a szeplő megjelenése nem az ő kollektív büntetésük lesz. Általánosabb szinten fogalmazódik meg az esemény, mint „a szeplős ember teremtése.” Moldvai történetünk a folklór elbeszéléseknek azt a tendenciáját követi, amely szerint ha egy alaptörténet alkalmas annak megokolására, hogy valamilyen jelenség a világon hogyan jött létre, akkor egy eredetmagyarázó záradék kerül a történet végére, amely éppen ezt a változást fogalmazza meg. Az írásos források soha nem tartalmaznak effélet, a kakas-csoda esetében sem. A lehetőséget azonban magukban hordozzák. A román és a keleti szláv szövegek is az esetek nagyobbik részében etiológiai mondává váltak.

Összefoglalva az eddigieket: 1. A kakas-csoda eredeti forrásának a *Péter cselekedeteit*, az *Acta Petri*-t tarthatjuk, ahonnan a *Kakas könyvébe* (annak feltételezett görög eredetijébe) kerülve mind a keleti, mind a nyugati kereszténység hagyományaiba beleépült. A középkorban a szentek élettörténeteiben, mirákulum történeteiben és az apokrif üdvtörténetben is helyet kapott. 2. A *Nikodémus evangéliuma* kései kéziratok nem forrásai, hanem feljegyzései a korabeli írásos és feltehetően szóban is terjesztett, egész Európában népszerű hagyománynak. Keletkezésük idején ugyanis az már ismert volt a nyugati legendairadalomban. A *Nikodémus evangéliuma* görög „B” verziójának, amelyhez az eddig ismert két kézirat is tartozik, a legújabb filológiai kutatások szerint soha nem készült fordítása. 3. Folklóradataink értelmezéséhez, jelesül az itt bemutatottakéhoz is, igen fontos lenne a *Nikodémus evangéliuma* néven ismert apokryphon helyi, a mi esetünkben magyarországi, recepciójának teljes feltárása. A szláv, még inkább a román apokrif hagyomány, népi liturgia (passió), történeti feldolgozása, nem utolsó sorban pedig a közvetítő, populáris irodalom termékeinek a számbavétele. A változatokban gazdag folklór hagyomány ahhoz mégis egységesnek tűnik, hogy keletkezéséhez közös forrást tételezzünk fel.

Sándor az idézett szöveget könyve megjelenése előtt (2001. január 10-én) levélben küldte el nekem, amit ezúton is hálásan köszönök. Fontos közlése ugyanitt, hogy ebből a szövegből gyűjtései közt „több változat is van, de hosszabb időt venne igénybe a sok feljegyzés közt a megtalálása.”

FORRÁS

TÁLAS ZSOMBOR: IGAZSÁG, JÓSÁG, TÜRELEM ÉS QIGONG
– A KÍNAI FALUN GONG

IGAZSÁG, JÓSÁG, TÜRELEM ÉS QIGONG – A KÍNAI FALUN GONG

TÁLAS ZSOMBOR

A hírekben is gyakran szereplő Falun gongnak már a meghatározása is problémás. A tanítás követői nem tekintik vallásnak, ugyanakkor számos vallási eleme is van. A kínai kormány értékelése szerint a Falun gong veszélyes szekta, ám a szektákra jellemzőnek tartott legtöbb elem nem található meg benne. Mivel központi szerepet tulajdonít a *qigong*nak, egyfajta sport- és egészségmegőrző mozgalmaként is felfogható, de komplex metafizikai rendszerrel is rendelkezik. Egyháznak sem tekinthető, mivel nincs hierarchikus szervezetrendszere, s az istenség(ek) kultusza is hiányzik belőle. Ez a fajta nehéz meghatározhatóság azonban Kínában nem egyedi: a kínai történelem során számos tanítás, kultusz, közösség létezett, amelyet nyugati fogalmakkal nemigen lehet megragadni. Megjegyzendő, hogy a „vallás” jelentésű kínai szót (*zongjiao*) csak a legújabb korban kezdték a kínaiak ebben az értelemben használni, korábban nem is volt szavuk a vallásokra. Hivatalos önmeghatározása szerint „A Falun Dafa (más néven Falun gong) az univerzum sajátos természetét jelentő »Igazság, Jóság, Türelem« által irányított, a gyakorlatok művelőit a gyökerekhez való megtéréshez, az igazsághoz való visszajutáshoz elvezetni képes magas szintű gyakorlat-művelési tanítás.”¹ A Falun gong szó szerinti jelentése: „A Tankerék Gyakorlata”, a Falun dafái pedig „A Tankerék Nagy Tana”.²

A FALUN GONG TÖRTÉNETE

A Falun gongot – hivatalos, a gyakorlók által jobban kedvelt néven Falun dafát – 1992-ben kezdte el hirdetni Changchun városában Li Hongzhi. Li – hagyományos hagiografikus elemekkel színezett önéletrajza szerint – kisgyermek korától fogva

¹ A Falun gong hivatalos központi honlapja, <http://www.falundafa.org/chigb/introduction.htm>.

² A *Falun* (tankerék) szóban, a fenti definícióban és a tan irodalmában gyakran szereplő *fa* szó egyszerre jelent „tant”, „tanítást”, „törvényt”, „módszert”, emellett kezdetektől fogva ezzel adták vissza a szintén sokjelentésű szanszkrit *dharma* szót is. A továbbiakban „tannak”, „tanításnak” fordítjuk, de a többi értelmezés is lehetséges lenne.

buddhista és taoista mesterektől tanulta a „gyakorlatok művelésének” (*xiu lian*) különböző módozatait, s ennek során természetfeletti képességekre is szert tett.³ 1992-től 1994-ig Li beutazta Kína nagyvárosait, 54 nagyszabású előadást tartott, összesen több tízezer résztvevővel. Ebben az időben Li Hongzhi az állami szervek is elismerték, tagja lett a hivatalos Tudományos Qigong-kutató Szövetségnek, amely előadásait is szervezte és támogatta. Az 1992-es és 1993-as Pekingi Keleti Gyógyászati Kiállításon Li különböző díjakat is nyert. 1996-ban az USA-ba emigrált, de a Falun gong mozgalom ezután is virágzott Kínában, noha különféle vizsgálatok már ekkor folytak ellene, s 1998-tól a hivatalos csatornákon nem terjeszthették a tanítással kapcsolatos anyagokat.

1999-re a hivatalos állami források a Falun dafa követőinek számát 70 millióra tették, maguk a hívek 100 millióról beszéltek.⁴ Ebben az évben a kínai kormány élesen szembefordult a tanítással, s megkezdte a követők szisztematikus üldözését. Ehhez valószínűleg az úgynevezett „Zhongnanhai incidens” vezetett. Az incidens előzménye az volt, hogy egy tianjini egyetemi folyóiratban a Kínai Tudományos Akadémia egyik orvos munkatársa egy Falun gong-ellenes cikket tett közzé. A tanítás városi hívei tüntetést szerveztek az egyetemen és más illetékes szervek székhelye előtt, amelyet a rendőrség szétvert, s több tucat tüntetőt őrizetbe vett.

Válaszul 1999. április 25-én tízezer Falun gong-követő tartott csendes tüntetést a pekingi Zhongnanhai, a kínai kommunista pártvezetés lakó- és munkahelyéül szolgáló lezárt negyed előtt. A demonstrálók hajnaltól éjszakáig csendben álltak, meditáltak, olvastak, tiltakozásul a rendőrség brutális fellépése miatt. Ez a legnagyobb szabású demonstráció volt Kínában az 1989-es Tiananmen téri diáktüntetések óta, s a hatóságokat teljesen váratlanul érte. (Olyan feltételezés is van azonban, amely szerint a tüntetést a háttérből a vezetés egyik Falun gong-ellenes tagja szervezte, így akarván elérni, hogy a többi pártvezető is veszélyesnek minősítse a tanítást.)

Néhány hét múlva a kormányzat külön szervezetet alapított a kibontakozó Falun gong-ellenes kampány irányítására („6-10 Iroda”). Július 22-én a tanítást hivatalosan is betiltották, olyan vádakkal, melyek szerint a Falun gong „veszélyezteti a politikai stabilitást”, „illegális összejöveteleket szervez” stb. 1999 végén törvényt hoztak a „tévhiteteket hirdető vallások” ellen, s ezt visszamenőlegesen a Falun gongra is alkalmazták. Nagyszabású médiakampány indult a tanítás ellen, mozgósították az állami vállalatokat és szerveket, iskolákat, egyetemeket, egyházakat, vallási szervezeteket a Falun gong elleni küzdelemre. A rendőrség és az állambiztonsági szervek számos

³ Li Hongzhi önéletrajza a *Zhuan falun* függelékeként jelent meg. Lásd még Penny, B., „The Life and Times of Li Hongzhi: Falun Gong and Religious Biography.” *The China Quarterly* (2003), 175: 643–661.

⁴ Faison, S., „In Beijing: A Roar of Silent Protesters.” *New York Times*, April 27, 1999; „Number of Falun Gong practitioners in China in 1999: at least 70 million.” Falun Dafa Information Center, <http://www.faluninfo.net/article/517/?ci=5>.

követőt letartóztattak, megkínóztak, átnevelő táborba küldtek, megöltek, sőt bizonyos jelentések szerint egyes híveket élő szervbányaként használták⁵. Összességében olyan összehangolt, mindenre kiterjedő kampány indult Li Hongzhi tanai ellen, amely példátlan az 1978 utáni Kína történetében. Az üldözés ma is tart.

A kampány pontos okai nem ismertek. Az 1980-as évektől a kínai kormányzat eltűri az – ellenőrzött – vallási tevékenységet, Kínában a vallási élet a reneszánszát éli, így önmagában az ateista ideológia nem magyarázat. Ugyanakkor a tanítás szélesebb terjedése, ellenőrizhetetlensége és látványos mozgósító képessége – és az a tény, hogy számos párttag, kormányhivatalnok is követőjévé vált – elég indok lehet a kemény fellépésre. A Falun gong nyilvános tanai meglehetősen apolitikusak, s nagy súlyt helyeznek az erkölcsre. Ugyanakkor megjegyzendő, hogy egyrészt a kínai vallásokban a szóbeli, csak a beavatottaknak szóló tanításnak mindig is óriási szerepe volt, s ezek természetüktől fogva kívülálló számára hozzáférhetetlenek; másrészt a kínai történelem tele van olyan felkelésekkel, kormányellenes – többször dinasztikiakat is megdőntő – megmozdulásokkal, amelyek eredetileg vallási jellegű mozgalmakként indultak.

A Falun gongról – különösen az üldöztetés kezdete óta – kevés megbízható forrás áll a rendelkezésünkre. A hivatalos kínai dokumentumok káros, a követőket veszélybe sodró, a társadalmat destabilizáló, pénzhajhász szektaként írják le. A Falun gong hivatalos fórumai – például a falundafa.org, a minghui.org, illetve a clearwisdom.net oldalak, amelyek a tanítás fő központjaiként szolgálnak – természetesen a Falun dafa ártalmatlanságát, hasznosságát, jótékony hatását hangsúlyozzák. Nagy médiajelenléttel és befolyással bírnak a különböző emberjogi szervezetek, amelyek a hívek szenvedéseire, a hatóságok kegyetlenkedéseire összpontosítanak, s mivel Kínáról van szó, politikai támogatást is kapnak, jelentéseik azonban nem föltétlenül megbízhatók.⁶

1995-ben Li Hongzhi külföldön is hirdetni kezdte tanításait; a sors iróniája, hogy eleinte Kína külföldi nagykövetségeire hívták meg előadásokat tartani. 1996-tól az Egyesült Államokban él és tanít. A Falun gong külföldi híveinek többsége kínai származású, de a tan a nem kínaiak körében is igen divatos. A falundafa.org honlap szerint ma a világban több mint 80 országban mintegy 100 millió követője van a tanításnak (e szám túlzónak tűnik), s fő műveit 40 nyelvre fordították le. A követők

⁵ Az emberi szervek erőszakos kivételéről lásd az úgynevezett Matas–Kilgour jelentést, <http://organharvestinvestigation.net/>.

⁶ A Falun gonggal kapcsolatos tudományos irodalom meglehetősen szegényes. További tájékozódáshoz az alábbi munkák ajánlhatók: Liu, W. T., *The Mystery of China's Falun Gong: Its Rise and Its Sociological Implications*. World Scientific Publishing Company, 1999; Schechter, D., *Falun Gong's Challenge to China: Spiritual Practice or „Evil Cult”?* Akashic Books, 2001; Chang, M. H., *Falun Gong: The End of Days*. Yale University Press, 2004; Ownby D., *Falun Gong and the Future of China*. Oxford University Press, 2008.

pontos számát nehéz megmondani, mert a Falun gong teljesen decentralizált, a tagokat nem regisztrálják, sőt hivatalosan tagság nem is létezik – csak „gyakorlók” vannak, akik egy-egy településen összejárnak közösen végezni a gyakorlatokat, illetve tanulmányozni Li Hongzhi műveit. Hierarchia, szervezetrendszer nem létezik, a követők az interneten tartják egymással a kapcsolatot. A „központot” egyedül a fent említett honlapok jelentik, amelyekről ingyenesen letölthetők Li Hongzhi művei és a tan egyéb segédanyagai, valamint megkereshetők a helyi kapcsolattartó személyek elérhetőségei. Li Hongzhi és követői azt állítják, hogy a Falun gong minden anyaga, programja, előadása ingyenes.

A FALUN GONG TANÍTÁSAI

Li Hongzhi szerint a Falun dafa gyökerei az ősidőkre nyúlnak vissza, ő csak módosította a tanokat, hogy azok a nagy tömegek számára is befogadhatóak legyenek. S valóban, a Falun gong nagymértékben merít a taoizmus, a buddhizmus, az ősi egészségmegőrző testgyakorlatok, a hagyományos kínai orvoslás tanításaiból, metafizikájából és fogalomrendszeréből. A hasonló, számos korábbi tradíciót felhasználó tanításoknak Kínában nagy hagyománya van, így a Falun dafa ebből a szempontból nem újszerű. Újdonság azonban az, hogy igyekszik tudományos köntösben feltűnni, pontosabban magát egyfajta tudomány feletti tudománynak tartja, emiatt gyakran bírálja is a modern tudomány szüklátókörségét. Li Hongzhi szerint a Falun gong a buddhista gondolkodásra/filozófiára (*fojia*) épít, ugyanakkor nincs köze a buddhista valláshoz (*fojiao*).

A Falun gong tanai mögött az az elképzelés áll, hogy az univerzumban különböző létszintek, dimenziók léteznek, amelyek közül csupán az egyik a földi, anyagi világ. Az emberi lények eredetileg egy magasabb szinten születtek, de a földi kötelékek lehúzó hatása miatt lesüllyedtek a földi világ szintjére. A Falun gong célja, hogy az embereket visszavezesse a magasabb létszintekre, s azok „megtérjenek a gyökerekhez, visszajussanak az igazsághoz” (*fan ben gui zhen*), ezáltal egyesüljenek az univerzummal. Mindez egyénileg történik, a közösségnek nincs benne jelentős szerepe. Amíg az ember nem jut el a magasabb szintre, addig újból és újból újjá kell születnie ezen a világon, miközben karmát (*yeli*) halmoz fel. A karma Li szerint egyfajta sötét anyag, s ha túl sok gyűlik össze belőle, az ember elpusztul. A karmától a Falun gong művelésével és szenvedéssel lehet megszabadulni. A betegségeket, nehézségeket a karma okozza. A buddhizmussal ellentétben a Falun gongban a karma csak rossz lehet, jó karma nem létezik.

A Falun dafa szerint a megvilágosodáshoz, vagyis a magasabb szintre való visszatéréshez a test és a tudat egyidejű „művelésével” (*xiu, xiu lian*) lehet eljutni. A test művelését öt különböző gyakorlatsorozat végzése jelenti, amelyeket az ősi *qigong*

alapján dolgozott ki Li Hongzhi (e testgyakorlatok egyben meditációként is szolgálnak). A gyakorlatok felszabadítják és megnövelik az emberben keringő *qi*-t. (A *qi* a hagyományos kínai gyógyászat ősi fogalma, leginkább valamiféle energiát, életerőt jelent, amelynek ápolása egészséghez és hosszú élethez vezet.) A *qigongra* helyezett hangsúly miatt a Falun gongot eleinte egészségmegőrző módszernek tartották, s az állami egészségügyi szervezetbe tagozódott be. Gyors elterjedéséhez hozzájárult, hogy az 1980–90-es években Kínán egyfajta *qigong*-láz lett úrrá, köszönhetően egyrészt a maói eszmék háttérbe szorulását kísérő ideológiai vákuumnak, másrészt az állami munkahelyekhez kötődő egészségügyi ellátórendszerek felbomlásának.

A test művelésénél még fontosabb a „szív-” vagy „tudattermészet” (*xinxing*) „emelése”, ami azáltal lehetséges, hogy az ember megszabadul földi vágyaitól és kötelékeitől (pl. pénzsóvárság, harag, féltékenység stb.). A kötelékektől szabadulván az ember magasabb szintre léphet. Ugyanakkor a Falun gongnak erős morális természete is van: a tan szerint az univerzum alaprincípiumai az „Igazság” (*zhen*), a „Jóság” (*shan*) és a „Türelem” (*ren*), s az embernek ezeket kell gyakorolnia, hogy beolvadjon az univerzumba. A Falun gong nem várja el művelőitől, hogy kivonuljanak a társadalomból vagy feladják eredeti állásukat, családjukat: a társadalomban kell tevékenykedniük, ám kötődniük nem szabad az evilági dolgokhoz.

A test és a tudat művelése során az ember természetfeletti képességekre (*teyi gongneng*) is szert tehet (tárgyakon keresztüllátás, levitáció stb.), illetve megőrizheti egészségét, meghosszabbíthatja élettartamát. Ezek a képességek azonban a tanításban nem állnak központi helyen, afféle mellékhatásai a „művelésnek”.

FORRÁSOK

A Falun gong tanításait a hatalmas kultusz által övezett Li Hongzhi két alapkönyve foglalja össze: a *Falun gong* (1993) és a *Zhuan falun* (*A Tankerek megforgatása*, 1994), ezek máig a tanítás fő forrásai, afféle szent könyvek a követők szemében. E műveken kívül Li Hongzhi számos egyéb könyvben, cikkben, előadásban fejtette ki tanait, amelyeket az interneten is publikált. Az alábbiakban a tan első összefoglalásából, a *Falun gong*-ból vett szemelvényekkel illusztráljuk a Falun dafa tanításait. A fordítás a hivatalos falundafa.org honlapon található, egyszerűsített írásjegyekkel írt kínai eredetiből készült.⁷ Li munkái mai kínai köznyelven íródtak, számos rész szóbeli előadások lejegyzése, így a megfogalmazások sokszor meglehetősen fésületlennek tűnnek. Ezt a köznyelvet keveri Li homályos, több jelentésű, nehezen definiálható klasszikus kínai fogalmakkal.

⁷ A *Falun gong* és a *Zhuan falun* című könyveknek magyar fordítása is letölthető a falundafa.org oldalról, de ezeket meglehetősen alacsony színvonaluk miatt nem használtuk fel.

SZEMELVÉNYEK A FALUN GONG CÍMŰ KÖNYVBŐL

BEVEZETÉS⁸

A „buddha-tan” (*fo fa*) a legmélyebb, a világ összes tanítása közül a legcsodálatosabb, legkiemelkedőbb tudomány. Ha feltárjuk ezt a területet, alapjaitól kell megváltoztatnunk az átlagos emberi⁹ elképzeléseket. Ha nem így teszünk, az univerzum valósága örökre csupán mese marad az emberiség számára, s az átlagos emberek örökre a saját tévképzeteik keretein belül fognak csúszni-mászni.

Mi is az a „buddha-tan”? Vallás? Filozófia? Ezt csak a „modern buddhizmuskutatók” gondolják. Ők csupán az elméletet tanulmányozzák, s filozófiai kategóriáikkal kritizálják és úgymond kutatják. Valójában a „buddha-tan” nem csak abból a kevésből áll, ami az írásokban megjelenik, ezek csak a „buddha-tan” alsó szintű tanításai. A „buddha-tan” a részecskéktől és molekuláktól az univerzumig, a kicsitől a nagyig minden titkot megvilágít, nincs, amit ne foglalna magában, nincs, ami hiányozna belőle. A „buddha-tan” az univerzum sajátos természetének – az Igazságnak, Jó-ságnak, Türelemnek – különböző szinteken történő különféle kifejtése – vagyis az, amit a taoisták „*daónak*” neveznek, a buddhisták pedig „*tannak*” (*fa*).

Bár az emberiség jelenlegi tudománya igen fejlett, az univerzum titkainak csak töredékét érinti. Valahányszor csak megemlítjük a „buddha-tan” konkrét jelenségeit, valaki rögtön ezt mondja: „Most az elektronika korában élünk, a tudomány nagyon fejlett, az űrhajók más égitestekre is eljutottak, hogy beszélhettek még mindig ezekről a régi babonákról?” Fogalmazzunk tisztán: akármilyen fejlett egy számítógép, össze sem lehet hasonlítani az emberi aggyal, amely még mindig érthetetlen misztérium a kutatás számára. Akármilyen magasra szállnak az űrhajók, nem jutnak ki ebből az anyagi térből, amelyben az emberiség létezik. A modern emberiség tudása csak egy kis töredék rendkívül sekély magyarázatára képes, s messze áll attól, hogy az univerzum igazságát valójában megértse. Bizonyos emberek az objektívan létező jelenségek tényével nem mernek szembenézni, nem merik megérinteni, nem merik elismerni őket, mivel ezek az emberek túlságosan konzervatívok, s nem hajlandók megváltoztatni hagyományos gondolkodásmódjukat. Egyedül a „buddha-tan” képes teljes egészében megnyitni az univerzum, a tér és idő, valamint az emberi test misztériumát. Ez képes megkülönböztetni az igazi erényt és gonoszságot, a jót és a rosszat, véget vetni minden tévképzetnek, s megadni nekünk az igaz látásmódot.

⁸ A fenti Bevezetés eredetileg a *Zhuan falun* című könyvhöz íródott, de fontossága miatt több kiadásban a *Falun gongba* is bekerült.

⁹ Li Hongzhi gyakran használja az „átlagos ember” (*changren*) kifejezést azokra, akik nem követik a Falun gongot. Velük szemben állnak a „gyakorlatok művelői” (*xiu lian zhe*).

A mai emberiség tudományának vezérelve szerint a kutatás és a fejlődés az anyagi világra korlátozódik, mivel csak akkor kezdünk el kutatni valamit, ha azt a valamit már ismerjük – ilyen úton járunk. Amit mi itt ebben a térben nem tudunk megérinteni, nem látunk, de objektívan létezik, s tükröződik a mi anyagi terünkben megnyilvánuló jelenségekben, tehát ténylegesen megjelenik, azt nem merjük megérinteni, s homályos jelenségnek tartjuk. A makacs emberek minden bizonyíték és érv nélkül kitartanak amellet, hogy mindezek természeti jelenségek; mások, akiket különböző célok vezetnek, saját lelkiismeretükkel szembemelve felteszik rájuk a „babonáság” sapkáját; azok pedig, akik nem hajlamosak a keresésre, azzal utasítják el őket, hogy a tudomány még nem elég fejlett a megértésükre. Ha az emberiség képes lesz új módon megismerni önmagát és az univerzumot, s megváltoztatni megkövesedett gondolkodásmódját, akkor nagy ugrást tehet előre. A „buddha-tan” által az emberiség képes teljes egészében megérteni számtalan végtelen világot. Az ősidőktől fogva egyedül a „buddha-tan” volt képes világos magyarázatot adni az emberiségre, az anyagi létezés különböző tereire, az életre és az egész univerzumra.

1992. június 2.

Li Hongzhi

I. FEJEZET: ÁTTEKINTÉS

A *qigong* hazánkban rendkívül régóta létezik, hosszú történelemre tekint vissza, ezért hazánk népe a *qigong* művelésében (*xiu lian*) születésétől fogva jó feltételekkel rendelkezik. Az igaz tan művelését gyakorló buddhista és taoista *qigong* számos titkos hagyományt és nagy tanítást nyilvánosságra hozott. A taoizmus művelési módszere igen sajátos; a buddhizmusnak is megvannak a maga művelési módszerei. A Falun gong a buddhista *qigong* magas szintű művelésének nagy módszere. A tanítást átadó előadás során először is mindenkinek a testét olyan állapotba rendezem, amelyben alkalmassá válik arra, hogy magas szintre juthasson a művelés által. Ezután mindenki testébe behelyezem a Tankereket (*falun*) és a Qi-hajtóművet (*qiji*); ezután tanítom meg mindenkinek a *gong* tanát.¹⁰ Ezen kívül tan-testeim (*fashen*) vannak, amelyekkel megvédelek titeket. Mivel azonban mindezek önmagukban nem elegendőek, s nem lehet velük elérni a *gong* növelésének célját, az is feltétlenül szükséges, hogy mindenki megértse a magas szintű művelés elveit. Ezeket tartalmazza ez a könyv.

¹⁰ A *gong* mibenlétéről lásd az I.2. pontot.

A *gongról* magas szinten beszélek, ezért nem fogok kitérni az ilyen-olyan meridiánok, akupunktúrás pontok, energiacsatornák művelésére; az igaz, magas szintre juttató művelés nagy tanárról fogok beszélni. Első hallásra mindez titokzatosnak tűnhet, de aki a *qigongot* elkötelezettséggel műveli, az, ha figyelmesen megéli és megérti, megtalálja benne a csodát.

(...)

I.2. A *qi* és a *gong*

Az általunk emlegetett *qit* az ősidőkben *qinek* nevezték.¹¹ Ezek alapvetően ugyanazok, mindkettő az univerzum *qijét* jelöli, vagyis az univerzumban lévő egyfajta forma és megjelenés nélküli anyagot. Nem a levegőt jelenti. Az emberi test a művelés által mozgásba lendítheti ennek az anyagnak az energiáit, ami által megváltozik az emberi test állapota, s aminek betegségét gyógyító, testet erősítő hatása van. De a *qi* az csak *qi*, neked is van *qid*, neki is van *qije*, az egyik *qi* nem hathat a másik *qire*. Van, aki szerint a *qi* képes gyógyítani, vagy aki azt mondja, hogy egy kis *qi* átadásával képes lehetsz meggyógyítani egy másik embert. Mindez nagyon tudománytalan, mivel a *qi* egyáltalán nem képes a betegségek gyógyítására. Ha a *gongot* művelő ember testében még van *qi*, az azt jelenti, hogy a teste még nem tejfehér test (*naibai ti*), vagyis még beteg.

Aki műveléssel elérte a magas szintű gyakorlatot (*gongfu*), az nem *qit* bocsát ki, hanem magas szintű energiacsoportot. Ez fény formájában megjelenő magas energiájú anyag, amelynek részecskéi rendkívül aprók, sűrűsége nagy. Ez a *gong*. Csak idáig eljutva tudunk egy átlagos emberre hatni, csak ekkor tudunk más gyógyítani. Van egy mondás, mely szerint „A Buddha fénye mindent bevilágít, a szertartásosság és az igazságosság kiteljesedik.” Ez az igaz tant művelőre vonatkoztatva azt jelenti, hogy a testében hatalmas energiát hordoz, így akárhová megy, az energiája által lefedett területen belül képes kijavítani minden abnormális állapotot, s azt normális állapotá alakítani. Például ha egy ember teste megbetegszik, akkor a testében abnormális állapot áll fenn; ennek az állapotnak a kijavításával a betegség is megszűntethető. Kissé közönségesebben mondva, a *gong* valójában energia. A *gong*nak anyagi természete van, a *gongot* gyakorló ember a művelésen keresztül megtapasztalhatja objektív létezését.

(...)

¹¹ A két *qi* hasonló jelentésű („pára”, „gőz”, „energia”), de más írásjeggyel írandó.

I.4. Az égi szem

I.4.1. Az égi szem felnyitása

Az égi szem (*tianmu*) legfontosabb csatornája a homlok közepe és a „hegyláb” (*shangen*) akupunktúrás pont¹² között van. Az átlagos emberek a testi szemükkel olyan elven nézik a világot, ahogyan egy fényképezőgép működik. A szemlencse vagy pupilla nagyságának a távolsághoz és fényerősséghez való alkalmazkodásával a kép az idegsejteken keresztül a nagyagy hátsó felében lévő tobozmirigyben jelenik meg. Az áthatoló látás (*toushi*) különleges képessége (*teyi gongneng*) nem jelent mást, mint hogy az égi szemeken keresztül a tobozmirigy közvetlenül ki tud tekinteni. Az átlagos ember égi szeme áthatolhatatlan, mivel a fő csatornájában a nyílás nagyon keskeny, nagyon sötét, odabent nincs szellemi *qi*, nem bocsát át fényt. Egyes embereknél a csatorna el van tömődve, ezért nem látnak.

Ami az égi szem felnyitását illeti, egyrészt elmondhatjuk, hogy az vagy külső erő által történik, vagy magunk nyitjuk meg a csatornát a művelés által. Minden ember csatornájának más a formája, valakinek ovális, valakinek kerek, valakinek rombusz vagy háromszög alakú; minél jobban műveljük, annál kerekébbé válik. Másrészt a mester (*shifu*) adhat neked egy szemet. Ha magad végzed a művelést, akkor magadnak kell ezt elérni. Harmadrészt, az égi szem helyénél kell, hogy legyen esszenciális *qi*. (...)

A tanfolyamaimon minden emberbe elhelyezek olyan dolgokat, amelyek felnyitják az égi szemet. Mivel az egyes emberek testének minősége más és más, az eredmény is más és más. Van, aki egy sötét lyukat lát, olyat, mint egy mély kút, ez azt jelenti, hogy az égi szem csatornája sötét. Van, aki egy fehér csatornát lát. Ha tárgyakat látsz magad előtt, az azt jelenti, hogy a szem meg fog nyílni. Valaki azt látja, hogy egy tárgy forog – ez a tárgy nem más, mint az a dolog, amelyet a mester az égi szem felnyitása érdekében belé helyezett; s ha ez átfúrta az égi szemet, az illető rögtön látni fog. Valaki az égi szemével egy nagy szemet lát, s azt hiszi, hogy az buddha-szem, de az valójában a saját szeme – ezek általában a viszonylag jó velük született alapokkal rendelkező emberek.

Statisztikáink szerint minden előadásomon a résztvevők több mint felének felnyílik az égi szeme. Az égi szem felnyitása egy problémával jár: a nem magas tudat-természetű emberek könnyen rossz dolgokat művelhetnek az égi szemmel. Hogy ezt megakadályozzam, az égi szemeteket rögtön a bölcs látás (*hui yantong*) szintjére viszem, vagyis magas szintre, ahol közvetlenül láthatjátok a másik tér látványait, láthatjátok a *gong* művelésével megjelenő dolgokat, így elérve, hogy higgyetek bennük, s hogy növekedjék a *gong* művelésével kapcsolatos bizalmatok.

¹² A *shangen* akupunktúrás pont a két szemöldök között, az orr tövénél helyezkedik el.

Akik nemrég kezdték el művelni a *gongot*, azoknak a tudattermészete még nem érheti el az átlagos ember fölötti szintet, s amint megszerzik az átlagos ember feletti dolgokat, könnyen rossz dolgokat tesznek. Egy szellemes példával élve: ha az úton látsz egy sorsjegyárust, akkor besöpörheted a főnyereményt – de ezt nem szabad megtenni. Egy másik szempont: mi itt sok-sok ember harmadik szemét felnyitjuk. Ha mindenkinek alacsony szinten nyitnánk fel, akkor, gondoljunk bele, mindenki átlátna az emberi testen, vagy a falon keresztül is látná a tárgyakat – akkor emberi társadalomnak lenne nevezhető az ilyen? Ezzel súlyosan megzavarnánk az átlagos emberek társadalmát, ezért ez tilos és lehetetlen is. Ráadásul a *gongot* művelő emberek számára ennek nem is lenne előnye, csak az evilági ragaszkodásokat fokozná. Ezért nem alacsony szinten nyitom fel a szemeket, hanem közvetlenül magas szinten.

(...)

I.4.3. Távolság látás

Az égi szem felnyitása után van, akinél megjelenik a távolba látás (*yao shi*) képessége, s képes ezer mérföldnél messzebb lévő dolgokat is látni. Minden embernek megvan a maga tere, amelyet elfoglal, s ebben a térben akkora ő, mint az univerzum. Az ember meghatározott terében a homloka előtt van egy tükör, amelyet itt a mi terünkben nem láthatunk. Ilyen tükre mindenkinek van, de a *gongot* nem művelők számára ez a tükör befelé fordul; a *gong* művelőinek a tükre fokozatosan kifordul. Miután kifordult, képes tükrözni azt, amit az ember látni akar. Saját meghatározott terében az ember viszonylag nagy, teste hatalmas, és ez a tükör is nagyon nagy, s amit látni akarunk, az a tükörben megjelenik. De ha megjelent, azt még az ember nem láthatja, mert a képnek a tükörben kell maradnia egy pillanatig. Ekkor a tükör megfordul, s vethetsz egy pillantást a tükrözött tárgyra, majd a tükör megint kifordul. Gyorsan forog ide-oda, nem áll meg. A mozifilmeknél egy másodperc alatt huszonnégy kép váltja egymást, hogy folyamatos mozgást lássunk. A tükör forgása ennél is gyorsabb, így amit látunk, összefüggő és tiszta. Ez a távolba látás. A távolba látás alapelve ilyen egyszerű. Ez eddig a titkok titka volt, de én pár mondatban felfedtem.

(...)

I.6. Buddhista qigong és buddhista vallás

Ha a buddhista *qigong* kerül szóba, akkor sokakban azonnal felmerül: a buddhizmus a buddhává válással foglalkozik.¹³ Tehát a buddhista vallás dolgai jutnak az eszükbe. Itt ünnepélyesen kijelentem, hogy a Falun gong buddhista *qigong*, az igaz hagyomány nagy tana, de a buddhista valláshoz nincs köze. A buddhista *qigong* az buddhista *qigong*, a buddhista vallás pedig buddhista vallás, s bár a művelésük célja ugyanaz, más úton járnak. Nem ugyanaz a módszerük, s mások a követelményeik is. Amikor itt a „buddha” (*fo*) szót említem, s majd amikor a magas szinten a *gong*ról beszélve újra említeni fogom, annak nincs semmi babonás színezete. Vannak, akik a „buddha” szó említését sem bírják, s azt mondják, hogy babonáságról van szó, de ez nem így van. A *fo* szó a szanszkritből ered, amikor Indiából hozzánk érkezett, még két szótaggal, Fotuóként (Buddha) írtuk át, később az emberek elhagyták a *tuót*, s megmaradt a *fo*. Kínaira fordítva „felébredettet” jelent, vagyis olyan embert, aki magához tért (lásd a *Cihai*ban¹⁴).

(...)

II. FEJEZET: A FALUN GONG

A Falun gong a buddhista gondolkodásból (*fojia*), a „Tankerek Művelésének Nagy Tanából” (*Falun xiu lian dafa*) ered. A Falun gong a buddhista *qigong* művelésének különleges módszere, de vannak olyan sajátos elemei, amelyek különböznek az általános buddhista művelési módszerektől. Ennek a különleges, intenzív *gong*-módszernek régebben követelménye volt, hogy csak a rendkívül magas tudattermészet alapjával rendelkező művelők tanulhatták. Annak érdekében, hogy több *gong*ot művelő ember érjen el fejlődést, s hogy kielégítsem a rengeteg elkötelezett művelő igényeit, ezt a *gong*-módszert módosítottam, létrehozva és a nyilvánosság elé tárva egy általánosan megfelelő művelési módszert. A módosítás ellenére a Falun gong így is messze felülmúlja a közönséges *qigong*-módszerek tanításait és szintjét.

II.1. A Tankerek hatása

A Falun gong Tankerekének ugyanolyan természete van, mint az univerzumnak, mivel nem más, mint az univerzum lekicsinyítve. A Falun gong gyakorlói nemcsak

¹³ Itt Li Hongzhi különbséget tesz a buddhista gondolkodás/filozófia (*fojia*), illetve a buddhizmus mint vallás (*fojiao*) között.

¹⁴ A *Cihai* (Szavak tengere) terjedelmes modern kínai értelmező szótár.

képesek gyorsan növelni képességeiket és *gong*-erejüket, hanem nagyon rövid idő alatt kifejleszthetnek egy páratlan hatalmas Tankeréket is. A Tankerék, miután létrejött, egyfajta intelligens, élő testi létező, amely általában a *gong*-művelő alhasában forog magától, megállás nélkül. Az univerzumból folyamatosan összegyűjti és átalakítja az energiát, s végül a *gong*-művelő testében átalakítja *gonggá*, így megvalósul a végeredmény, amelyet úgy hívunk: „a tan műveli az embert”. Ez azt jelenti, hogy bár az ember időnként nem műveli a *gongot*, de a Tankerék szakadatlanul műveli az embert. Odabent a Tankerék megváltja az embert magát, erősíti a testet és növeli az egészséget, megnyitja a tudást és feltárja a bölcsességet, s megvédi a *gong*-művelőt az eltévelyedéstől. Emellett megóvja a művelőt attól, hogy alacsony tudattermészetű emberek zaklassák. Kifelé pedig a Tankerék megvált másokat, képes megszabadítani másokat a betegségtől és a gonoszságtól, s megváltoztatni minden nem normális állapotot. A Tankerék az alhasban megállás nélkül forog, az óramutató járásával megegyezően kilencszer, majd ellenkező irányban kilencszer. Amikor az óramutató járásával megegyező irányban forog, az univerzumból vadul magába szívja az energiát, s ez az energia hatalmas. A *gong*-erő növekedésével a forgás ereje egyre nagyobb lesz, de ezt az ember nem tudja csupán azzal elérni, hogy *qit* áraszt a fejére. Amikor a Tankerék az óramutató járásával ellenkező irányban forog, kibocsátja az energiát, s megvált minden élő, kijavítva a nem igaz állapotokat, ami a *gong*-művelő közelében lévő valamennyi embernek hasznára van. A hazánkban tanított *qigongok* közül a Falun *gong* az első és az egyetlen *gong*-módszer, amely képes elérni a „tan műveli az embert” állapotot.

A Tankerék a legértékesebb, semmi pénzért meg nem vásárolható dolog. A mesterem, amikor átadta nekem a Tankeréket, azt mondta: „Ezt a Tankeréket senki nem adhatja tovább, s akik ezer éven át művelték a *daót*, még azok sem szerezhetik meg. A mi tanításunkat nagyon-nagyon hosszú idő után lehet átadni egy másik embernek, nem úgy, mint azokat, amelyek néhány évtized után átadhatók, ezért a Tankerék rendkívül értékes.” Bár most nyilvánosságra hoztuk és átdolgoztuk úgy, hogy az eredetnél kisebb ereje legyen, még így is rendkívül értékes. A művelők, akik megszerezték, félúton járnak a művelésben, számukra már csak az maradt, hogy emeljék a tudattermészetüket, s ekkor egy igen magas szint várja őket. Természetesen azok, akiknek mást rendelt a sors, ha művelik is egy ideig, nem fog nekik sikerülni, így a Tankerék is megszűnik.

A Falun *gong* buddhista *gong*, de minden tekintetben meghaladja a buddhista gondolkodás kereteit. Amit művel, az az egész univerzum. A múltban a buddhista művelés a buddhista gondolkodás elveit tanította, a taoista művelés pedig a taoizmus elveit, egyikük sem adott alapvető, általános magyarázatot az univerzumra. Az univerzum ugyanolyan, mint az ember, az anyagi összetevőkön kívül létezik a saját természete (*texing*), amelyet három szóban lehet összefoglalni: „Igazság” (*zhen*), „Jóság” (*shan*), „Türelem” (*ren*). A daoista művelés fő megértése az „Igazságra”

összpontosít: beszéljünk igazat, cselekedjünk igazat, térjünk meg a gyökerekhez, jussunk vissza az igazsághoz, s így végül elérjük, hogy igaz emberré (*zhenren*) váljunk. A buddhista gondolkodás művelésének súlypontja a „Jóságon” van: fejlesszünk ki mély együttérzést, s váltsunk meg valamennyi élet. A mi tanításunk az „Igazságot”, „Jóságot” és „Türelmet” egyszerre műveli,¹⁵ közvetlenül az univerzum alapvető természetére épül, s végül elérjük általa, hogy beolvadjunk az univerzumba.

A Falun gong az alaptermészetet (*xing*) és az életet (*ming*) egyaránt műveli.¹⁶ Miután a *gong*-erő és a tudattermészet területén elértünk egy bizonyos szintre, ebben a világban el kell érniünk a megvilágosodás (a *gong* felnyitása) állapotát, valamint sérthetetlen testet kell kiművelnünk. A Falun gong alapvetően evilági tanra, evilágon túllépő tanra, valamint számos egyéb szintre osztható. Remélem, hogy valamennyi elkötelezett szorgalmasan végzi a művelést, szakadatlanul emeli tudattermészetét, és eléri a teljességet (*yuanman*).

(...)

II.4. Az alaptermészet és az élet egyidejű művelése

A Falun gong művelésével egyaránt műveljük az alaptermészetet és az életet. A *gong* művelésén keresztül először átalakítjuk az alaptestet (*benti*), de magát az alaptestet nem veszítjük el. A fő tudatosság és a hústest egyesül, s a műveléssel elérjük a teljes testet.

II.4.1. Az alaptest átalakítása

Az emberi test húsból, vérből és csontból áll, különböző molekulaszervezetek és összetevők vannak benne. A *gong* művelése által a test molekuláit és összetevőit magas energiájú anyaggá alakítjuk át. Így az emberi testet többé nem az eredeti anyagi összetevők alkotják, mivel megtörtént az alapanyagok átalakulása. A művelők azonban az átlagos emberek között végzik a művelést, az emberek tömegei között élnek, nem mehetnek szembe az emberiség társadalmának állapotával, így ez a fajta átalakulás nem változtatja meg az ember eredeti molekulaszervezetét, a molekulák sorrendje sem változik meg, csak az eredeti molekula-összetevők módosulnak.

¹⁵ A jelen cikkben „türelemnek” fordított szó jelenthet „elviselést”, „tűrést” is, s mint látni fogjuk, a Falun gong ebben az értelemben is használja.

¹⁶ Az „alaptermészet” a gyakorlatban a tudat, az „élet” pedig a test művelését jelenti, bár tudat/szellem/lélek és test között a hagyományos kínai gondolkodási iskolák sosem vontak éles határvonalat.

Az emberi test így továbbra is puha, a csont kemény, a vér folyékony marad, ha megvágjuk egy késsel, még vérezni fog. Az öt elem (*wuxing*) ősi kínai tana szerint a fém, a fa, a víz, a tűz és a föld alkotja a tízezer létezőt (*wanwu*), az emberi testet is. Amikor a *gong*-művelő átment az alaptest átalakulásán, s a magas energiájú anyag lépett az eredeti molekula-összetevők helyére, ekkor az emberi test már nem az eredeti anyagból áll. Ezt jelenti az, hogy „túllépni az öt elemen”.

Az alaptermészet és az élet egyidejű *gong*-művelésének legszembetűnőbb sajátossága, hogy meghosszabbítja az élettartamot és késlelteti az öregedést. A mi Falun gongunknak is megvan ez a látványos sajátossága. A Falun gong ezen az úton jár: alapvetően megváltoztatja az emberi test molekuláinak összetevőit, az összegyűjtött magas energiájú anyagot eltárolja minden egyes sejtbén, s végül a magas energiájú anyaggal helyettesíti a sejtek összetevőit, így nem zajlik többé anyagcsere. Az ember kilép az öt elemből, teste egy másik térbeli anyagból épül fel, nem korlátozza a mi terünk és időnk, s az ilyen ember hosszú időn át fiatal marad.

A történelem során a kiemelkedő szerzetesek nagyon sokáig éltek, ma is járnak az utcán több száz éves emberek, csak nem látjátok, kik ők. Nagyon fiatalnak néznek ki, ugyanolyan ruhát viselnek, mint az átlagos emberek, így nem ismeritek fel őket. Az emberéletnek nem kell ilyen rövidnek lennie, mint amilyen rövid most. A mai tudomány szerint az ember több mint kétszáz évig élhet. A feljegyzések szerint Angliában volt egy Femcath nevű ember, aki 207 évig élt. Japánban Mitsuo Taira 242 évig élt. Hazánkban a Tang-dinasztia idején egy szerzetes, Huizhao 290 éves korában halt meg. A Fujian tartományi Yongtai járás krónikájának feljegyzése szerint a Tang-házi Xizong császár Zhonghe uralkodási érájának első évében (881) született Chen Jun, s a Yuan-dinasztia Taiding uralkodási érája alatt, 1324-ben halt meg, tehát 443 évet élt. Mindezekre bizonyítékok vannak, amelyeket ellenőrizni lehet, ezek nem afféle *Ezeregyéjszaka meséi*. A mi Falun gongunk tanulóinak az arca láthatóan kevésbé ráncos, pirosan fénylik és kikerekedett, testük rendkívül könnyed, járás és munka közben nem fáradnak el. Ez egy általános jelenség, köszönhetően a gyakorlatok művelésének. Jómagam évtizedekig műveltem a gyakorlatokat, s mindenki azt mondja, hogy az arcom húsz éve alig változott – ez emiatt van. A mi Falun gongunknak erős életművelő elemei vannak, a művelők fiatalabbnak tűnnek, mint az átlagos emberek, vagyis kinézetük nem felel meg valós életkoruknak. Ezért az alaptermészet és az élet egyidejű *gong*-művelése módszerének legszembetűnőbb jellegzetessége, hogy képes meghosszabbítani az életet, késleltetni az öregedést, megnövelni az élettartamot.

(...)

III. FEJEZET: A TUDATTERMÉSZET MŰVELÉSE

A Falun gong valamennyi művelőjének a tudattermészet művelését kell az első helyre helyeznie, s meggyőződésének kell lennie, hogy a tudattermészet a *gong* növelésének kulcsa. Ez a *gong*-művelés magas szintre fejlesztésének alapelve. Szigorúan szólva, a szintedet meghatározó *gong*-erő nem a gyakorlatból (*lian*) ered, hanem a tudattermészet művelésétől függ. A tudattermészet emeléséről könnyű beszélni, de elérni nagyon-nagyon nehéz. A művelőknek hatalmas erőfeszítésekre van szükségük, emelniük kell a megértési képességüket, nehézségek nehézségein kell átmenniük, elviselhetetlen dolgokat kell elviselniük stb. Miért van az, hogy egyesek évekig művelik a *gong*jukat, de az nem növekszik? Ennek alapvető okai: egyrészt, nem törődnek a tudattermészettel, másrészt, nem kapnak magas szintű igaz tant. Erre a problémára fel kell hívnunk a figyelmet. Sok mester, aki a *gong*ot tanítja, a tudattermészetről beszél: ez az igazi *gong*-tanítás. Azok azonban, akik csak mozdulatokat és technikákat tanítanak, s nem beszélnek a tudattermészetről, valójában elvetemült tanokat hirdetnek. Ezért a *gong* művelőinek nagy erőfeszítéseket kell tenniük a tudattermészetük emelésére, s csak ezután képesek behatolni a magasabb szintű gyakorlatok művelésébe.

III.1. A tudattermészet jelentése

A Falun gongban használt „tudattermészetet” az „erény” (*de*) szó nem tudja visszaadni, az „erénynél” jóval szélesebb a tartalma. Különböző oldalai vannak, köztük az „erény” is. Az „erény” egy ember tudattermészetének csupán csak egyik fajta megjelenése, s ha csak az „erény” által akarjuk megérteni a tudattermészet tartalmát, az nem elégséges. A „tudattermészetben” benne foglaltatik az a kérdés, hogy miként kezeljük a „nyereséget” (*de*), illetve a „veszteséget” (*qi*). A „nyereség” nem más, mint hogy elérjük az univerzum természetébe való beolvadást. Az univerzumot felépítő tulajdonságok az „Igazság, Jóság, Türelem”. Egy *gong*-művelő embernek az univerzumba való beolvadása az illető „erényében” jelenik meg. A „veszteség” azt jelenti, hogy el kell vetni az olyan rossz gondolatokat és cselekedeteket, mint a mohóság, haszonlesés, kéjvágy, vágyakozás, ölés, verekedés, lopás, rablás, csalás, féltékenység stb. Ha magas szinten műveljük a gyakorlatokat, el kell vetnünk az emberben születésétől fogva meglévő vágyak kergetését. Más szóval el kell vetni valamennyi köteléket, vagyis nem szabad sokra tartani az egyéni hírnevet és hasznot.

Egy egész ember a hústestéből (*routi*) és alapvető természetéből (*bingxing*) áll. Az univerzum is ugyanilyen, anyagi természete mellett létezik sajátos természete (*texing*), az „Igazság, Jóság, Türelem” is. A levegő minden részecskéjében benne van ez a sajátos természet. Ez az átlagos emberek társadalmában úgy jelenik meg, hogy

ha valaki jót cselekszik, azt dicsérik, ha pedig rosszat, azt megbüntetik. A magasabb szinten pedig a képességekben (*gongneng*) jelenik meg. Aki megfelel ennek a sajátos természetnek, az jó ember, aki eltér tőle, az rossz ember. Aki összhangba kerül vele, beleolvad, az elérte a *daót*. Így a *gong* művelőinek rendkívül magas tudattermészettel kell rendelkezniük, hogy beleolvadjanak ebbe a sajátos természetbe. Csak így tudják magas szinten művelni a gyakorlatokat.

Jó embernek lenni viszonylag könnyű, de a tudattermészetet művelni már nehezebb. A művelőnek szellemi előkészületeket kell tennie, vágynia kell szíve helyessé tételére, s mindenekelőtt őszintévé kell tennie szándékait. Az emberek a világban élnek, és a társadalom bonyolult: ha jót akarsz tenni, előfordulhat, hogy valaki ezt nem hagyja; ha nem akarsz ártani másoknak, lehet, hogy valamilyen oknál fogva más fog ártani neked. Az ilyen eseteknek sokszor nem természetes oka van; vajon képes vagy megérteni az okokat? Mit tegyél? Ebben a világban minden egyes döntés folyamatosan próbára teszi a tudattermészetet. Amikor súlyosan megszegyenülsz, amikor saját érdeked kárt szenved, amikor pénz lebeg a szemed előtt, amikor női szépség kísért, amikor hatalmi harcban veszel részt, amikor elkeseredett irigységet vagy haragot érzel, amikor társadalmi problémákkal, családi ellentétekkel találkozol, amikor ilyen-olyan szenvedéseken mégy keresztül, mindig képes vagy arra, hogy megfelelően a tudattermészetre vonatkozó szigorú követelményeknek, ura maradj magadnak? Természetesen, ha képes lennél minderre, akkor már felébredt (*juezhe*) lennél. Végül is a *gong* művelőinek nagy többsége átlagos emberként indul, s a tudattermészet művelésében fokról fokra haladnak. A gyakorlatok elkötelezett művelőinek eltökéltnak kell lenniük abban, hogy nagy szenvedéseken mennek át és megbirkóznak a súlyos szenvedésekkel, s végül elérik az igaz eredményt (*zheng guo*). Remélem, hogy a gyakorlatok valamennyi művelője szigorúan őrzi tudattermészetét, s gyorsan fejleszti *gong*-erejét!

(...)

III.3. Az „Igazság, Jóság, Türelem” egyidejű művelése

A mi tanunk az „Igazság, Jóság, Türelem” egyidejű művelését hirdeti. Az „Igazság” azt jelenti, hogy igazat beszélünk, igazat cselekszünk, megtérünk a gyökerekhez, visszajutunk az igazsághoz, s végül igaz emberré válunk. A „Jóság” azt jelenti, hogy együttérző szívet fejlesztünk ki, s jót cselekedve megváltjuk az embereket. Mi külön hangsúlyozzuk a Türelmet, mert csak akkor művelhetjük magunkat nagy erényűvé, ha rendelkezünk Türelemmel. A Türelem nagyon erős dolog, amely meghaladja az Igazságot és a Jóságot. A gyakorlatok művelésének egész folyamatában legyél türelmes, őrizz tudattermészetet, és ne légy erőszakos.

Ha problémával találkozunk, nem könnyű türelmesnek lenni. Valaki azt mondja: „Ha megütnek, s nem ütök vissza, ha gyaláznak, s nem szólok vissza, vagy ha súlyosan megszegyenülök jó barátaim előtt, és ezt is türelemmel viselem, akkor nem válok A-Q-vá?”¹⁷ Én azt mondom, hogy ha minden tekintetben normálisan viselkedsz, és semmivel nem vagy kevésbé intelligens, mint mások, csupán nem tartod fontosnak a saját egyéni érdekeidet, akkor senki nem fogja azt mondani, hogy ostoba vagy. A türelem nem gyengeség, nem „A-Q-ság”, hanem az erős akarat, az önuralom megjelenése. A kínai történelemben volt egy Han Xin nevű ember, akit egyszer úgy szegyenítettek meg, hogy egy másik ember lábai között kellett átmásznia – ehhez nagy türelem kellett.¹⁸ Egy régi mondás szerint „ha a közönséges ember szegyenbe kerül, kivonja a kardját, s támad”. Ha egy átlagos embert megsértének, kivonja a kardját, és támad, tátott szájjal gyalázkodik, vagy öklével ront a másikra. Az ember nem könnyen születik erre a világra, mégis van, aki csak a büszkeségéért él – ez nem éri meg, és még fársztó is. Kínában van egy mondás, miszerint „lépj hátra egy lépésnyit – kiszélesedik előtted a tenger, feltárul az ég”. Ha kellemetlenséggel találkozol, s egy lépésnyit hátrébb lépsz, egy másik látvány tárul majd eléd.

A *gong* művelőjeként a veled ellentétbe kerülő, a téged megszegyenítő emberrel nemcsak türelemmel kell viseltetned, hanem nemes módon kell hozzáállnod, sőt köszönetet kell mondanod neki. Ha nem tört volna ki köztetek konfliktus, miként emelhetted volna a tudattermészetedet, hogyan tudtad volna a fájdalom közepete a fekete anyagot fehér anyaggá változtatni, miként növelted volna *gong*odat? Amikor az embert szenvedés sújtja, azt nehéz elviselni, de ekkor is mindenképpen vissza kell fognunk magunkat, mivel a *gong*-erő növekedésével párhuzamosan a szenvedés is egyre súlyosabb lesz, s a fő kérdés az, hogy a tudattermészeted képes-e emelkedni. Eleinte talán harag támad benned, akkora harag, hogy majd szétvet, hogy alig bírod elnyomni, hogy fáj a májad, fáj a gyomrod, de nem engedsz utat neki, türelmes vagy – ez jó, elkezdted türelmessé válni, egyfajta tudatos türelmet gyakorolni. Lassan, de biztosan emeled a tudattermészetedet, az ilyen dolgokkal egyáltalán nem fogsz törődni, s ekkor még magasabbra emelkedsz. Az átlagos emberek minden súrlódást, kis ügyet nagyon komolyan vesznek, a saját büszkesé-

¹⁷ A-Q a legnagyobb 20. századi kínai író, Lu Xun egyik leghíresebb novellájának (*A-Q hiteles története*) főszereplője. A-Q, aki a novellában a kínai népet testesíti meg, bambán tűr minden megaláztatást, s minél inkább megszegyenítik, annál inkább győztesnek, sikeresnek érzi magát. A mű magyarul is olvasható, lásd Lu Hszin: *A-Q hiteles története. Válogatott elbeszélések*. Ford. R. Bakonyi Vali et al. Budapest 1956, Új Magyar Könyvkiadó.

¹⁸ Han Xin (megh. Kr. e. 196) a Han-dinasztia első császárának kiemelkedő hadvezére volt. Fiatalkorában egyszer egy csavargó választás elé állította: vagy megvívna életre-halálra, vagy Han Xinnak át kell másznia a lábai között. Han Xin, felmérve az erőviszonyokat, az utóbbit választotta, s utólag az incidenst a lehető legjobb dolognak tartotta, ami történhetett vele, hiszen a megaláztatás képességei továbbfejlesztésére sarkallta.

gükért élnek, képtelenek a türelemre, s ha feldühíti őket valami, bármire képesek. De *gongot* művelő emberként az, amit mások nagynak látnak, számodra nagyon-nagyon kicsi, egészen kicsi. Mivel a te célod hosszú távú, egészen hosszú távú, te az univerzummal azonos ideig akarsz élni. Még egyszer gondolj ezekre a kis dolgokra: mindegy, hogy birtoklod-e őket vagy sem. Te a nagy dolgokra gondolsz, ezeket a kis dolgokat elhagyhatod.

(...)

III.6.1. A karma eredete

A karma (*yeli*) egyfajta fekete anyag, amely az erény (*de*) ellentéte. A buddhista vallásban „rossz karmának” nevezik, mi itt csupán karmának. Ezért ha valaki rosszat cselekszik, arra azt mondjuk: karmát hoz létre. A karma-erő vagy karma az adott ember által jelenlegi életében vagy előző életeiben elkövetett bűnökből keletkezik. Például ha megölünk egy élő, erőszakoskodunk valakivel, megsértjük más érdekét, a háta mögött kibeszélünk valakit, barátságtalanok vagyunk a másikkal stb. – ez mind karmát hoz létre. Emellett ösöktől, rokonoktól, barátoktól is kaphatunk karmát. Ha valaki ököllel megüt egy másikat, azzal fehér anyagot is átzúdít rá, saját testében pedig az így átadott fehér anyag helyét fekete anyag tölti ki. Az ölés a legnagyobb gonosztett, rossz cselekedet, amely nagyon súlyos karmát hoz létre. A karma az egyik meghatározó oka a betegségeknek. Természetesen nemcsak betegségben nyilvánulhat meg, hanem például abban is, hogy az ember nehéz helyzetbe kerül. Ezek mind a karma hatásai. Ezért a *gong* művelőinek nem szabad rossz dolgokat cselekedniük, minden rossz cselekedet rossz információt hoz létre, amely súlyosan befolyásolhatja a *gong*-művelést. (...)

III.6.2. A karma megszüntetése

Az evilági és az égi alapelvek azonosak: ha tartozunk valakinek, azt vissza kell fizetnünk. Még az átlagos emberek is, ha tartoznak, vissza kell fizetniük. Ebben az életben minden nehézség, amellyel taláلكoztok, a karma következménye – vissza kell fizetnetek, amivel tartoztok. Nekünk, igaz művelőknek az életutunk megváltozik, s kapunk egy újonnan elrendezett utat, amely megfelel a művelésünknek. A karmátok egy részét a mesteretek csökkenteni fogja, a maradék pedig arra fog szolgálni, hogy emelje a tudattermészeteket: a *gong*-művelésen és a tudattermészet művelésén keresztül saját magatok fogjátok kicserélni és visszafizetni a karmátokat. Mától fogva a problémák, amelyekkel taláلكoztok, nem a véletlen eredményei lesznek, úgyhogy kérlek titeket, erre gondolatban készüljete fel. Ha bizonyos

nehézségeken mentek keresztül, el fogjátok engedni azokat a dolgokat, amelyeket az átlagos emberek képtelenek elengedni. Sok kellemetlenségben lesz részetek. A problémák a családotokból, a társadalomból és máshonnan fognak jönni, szerencsétlenség ér benneteket, hamisan olyasmivel vádolnak titeket, amit más követett el, és így tovább. A *gong*-művelőknek nem kéne megbetegedniük, de előfordulhat, hogy hirtelen súlyos betegségbe estek, s olyan erővel tör rátok a betegség, hogy nem tudjátok elviselni, de amikor kórházba mentek, ott semmilyen betegséget nem tudnak megállapítani. Aztán, ki tudta, miért, a betegség kezelés nélkül is elmúlik. Valójában az történik, hogy a tartozásaitokat ilyen formában fizetitek vissza. Megeshet, hogy egy napon a házastársatok minden ok nélkül dühbe gurul, s veszekedni kezd veletek. A legjelentéktelenebb ügyből is nagy vita keletkezik. Később ő se érti, hogy mi történt. A *gong* művelőiként tisztában kell lennetek vele, hogy mi okozta mindezt: megérkezett az a dolog, s fizetnetek kell azért a karmáért. Ilyenkor uralkodni kell magatokon, meg kell óvnotok tudattermészeteteket, hogy megoldhassátok az ügyet. Tartsátok becsben házastársatokat, és köszönjétek meg neki, hogy segített nektek megszüntetni a karmát. (...)

DISPUTA

NEMERKÉNYI ELŐD: SZENT ISTVÁN INTELMEI
FLORUS ÉS QUINTILIANUS KÖZÖTT

SZENT ISTVÁN INTELMEI FLORUS ÉS QUINTILIANUS KÖZÖTT

NEMERKÉNYI ELŐD

Adamik Tamás a Magyar Ókortudományi Társaság 2008. október 17-i felolvasó ülésén „Szent István király Intelmei prologusának forrásai” címmel tartott előadást, amely a *Vallástudományi Szemlé*ben is megjelent.¹ A Szent István-i *Intelme*k gazdag kutatástörténetének egyes elemeit kiemelve² a szerző így fogalmazza meg célkitűzését: „E tanulmányban azt a hipotézisemet kívánom igazolni, hogy Szent István király *Intelme*inek egyik jelentős forráscsoportját a *Biblia* mellett Karoling-kori királytükörök alkotják, a másikat pedig az ókeresztény írók, a *patres* művei.”³ A királytükörök jelentőségét elismerve is megállapítható, hogy ez a hipotézis már régóta tézis: kevés középkori latin munkán nem mutatható ki a *Biblia* vagy az egyházatyák nyoma. Amit Adamik Tamás tanulmányában bemutatni szándékozik, az valójában a latin klasszikusok és különösen Quintilianus hatása a Szent István-i *Intelme*kre. A latin klasszikusok hatását illetően ez a szándék komoly előzményekre tekint vissza: Borzsák István Horatius,⁴ Havas László pedig – az *Intelme*k új kritikai

¹ Adamik T., „Szent István király *Intelme*i prologusának forrásai.” In: *Vallástudományi Szemle* 4 (2008), 155–179 (a továbbiakban: Adamik). Kár, hogy a folyóirat neves szerkesztői szemet hunytak a következő elírások felett: „karissime filii” (165), „rengendo” (167), „extermimari” (170).

² Ezekhez lásd Závodszy L., *A Szent István, Szent László és Kálmán korabeli törvények és zsinati határozatok forrásai*, Budapest 1904; Balogh J., „Szent István »Intelmei«-nek forrásai.” In: Serédi J. (ed.), *Emlékkönyv Szent István király halálának kilencszázadik évfordulóján* 2, Budapest 1938, 235–265; Erdélyi L., *Ötven historikus szentistváni emlékművei: Sok tisztázott alapvető probléma*, Szeged 1941, 107–111; Deér J., „A szentistváni *Intelme*k kérdéséhez.” In: *Századok* 76 (1942), 435–452; Szűcs J., „Szent István *Intelme*i: Az első magyarországi államelméleti mű.” In: Glatz F. – Kardos J. (ed.), *Szent István és kora*, Budapest 1988, 32–53; Veszprémy L., „Megjegyzések Szent István »Intelmei«-hez.” In: Neumann T. (ed.), *Várak, templomok, ispotályok: Tanulmányok a magyar középkorról*, Budapest – Piliscsaba 2004, 311–325. Lásd még Borzsák I., „Balogh József.” In: *Dragma: Válogatott tanulmányok* 3, Budapest 1997, 422–425; Balogh J., *Hangzó oldalak – Voces paginarum: Válogatott tanulmányok*, Budapest 2001.

³ Adamik, 155.

⁴ Borzsák I., „Horatius Magyarországon.” In: *Dragma: Válogatott tanulmányok* 3, Budapest 1997, 130.

kiadásának előkészítéseként is – Florus hatását vizsgálta.⁵ Tudománytörténeti szempontból sem mellékes, hogy klasszika-filológusok saját életművük jelentős kutatási témájának nyomait keresik egy középkori latin munkában: míg Havas László Florus,⁶ addig Adamik Tamás Quintilianus hatása mellett érvel.⁷ Ezért mondható, hogy a jelen áttekintés témája: Szent István Intelmei Florus és Quintilianus között.

Az *Intelmek* prólogusának forrásairól szólva Adamik Tamás kiemeli a Karoling-kori királytűkröket – St. Mihiel-i Smaragdus: *Via regia*,⁸ Orléans-i Jónás: *De institutione regia*,⁹ Reims-i Hincmar: *De regis persona et regio ministerio*¹⁰ és Sedulius Scottus: *Liber de rectoribus Christianis*.¹¹ A klasszikus hagyomány középkori továbbélése szempontjából egyébként különösen tanulságos, hogy e Karoling-kori királytűkrök szerzői közül kettő egyúttal kommentárokat is írt Donatus *Ars*

⁵ Havas L., „A klasszikus római történetírás hatása a magyarországi latin nyelvű irodalom kezdeteire (Adalékok a Kr. u.-i első ezredforduló európai és magyar szellemi örökségéhez).” In: *Irodalomtörténeti Közlemények* 104 (2000), 539–572; Havas L. (ed.), *Sancti Stephani regis primi Hungariae Libellus de institutione morum*, Debrecen 2004, 2006, 2007; ismerteti Vekerdi J., „Sancti Stephani regis primi Hungariae Libellus de institutione morum.” In: *Irodalomtörténeti Közlemények* 109 (2005), 614–616; Havas L., „Puer adhuc scientia grammaticae artis ad plene imbutus est.” In: Jankovics J. – Császtvay T. – Csörsz R. I. – Szabó G. Z. (ed.), „*Nem súlyed az emberiség!*” *Album amicorum Szőrényi László LX. születésnapjára*, Budapest 2007, 157–164. Lásd még Havas L., „A klasszika-filológiai műhely tevékenysége a Debreceni Egyetemen.” In: *Debreceni Szemle* 17 (2009), 107.

⁶ Lásd Havas L. (ed.), *P. Annii Flori opera quae exstant omnia*, Debrecen 1997.

⁷ Lásd Adamik T. (ed.), *Marcus Fabius Quintilianus: Szónoklattan*, Pozsony 2008.

⁸ St. Mihiel-i Smaragdus, „Via regia.” In: Migne, J.-P. (ed.), *Patrologiae cursus completus: Series Latina* 102, Paris 1851, 931–970. Lásd Laistner, M. L. W., „The Date and the Recipient of Smaragdus’ *Via Regia*.” In: *Speculum* 3 (1928), 392–397; Wallace-Hadrill, J. M., „The *Via Regia* of the Carolingian Age.” In: Smalley, B. (ed.), *Trends in Medieval Political Thought*, Oxford 1965, 22–41; Eberhardt, O., *Via regia: Der Fürstenspiegel Smaragds von St. Mihiel und seine literarische Gattung*, München 1977.

⁹ Orléans-i Jónás, „Opusculum de institutione regia ad Pippinum regem.” In: Migne, J.-P. (ed.), *Patrologiae cursus completus: Series Latina* 106, Paris 1851, 277–306; Orléans-i Jónás, „De institutione regia.” In: Dubreucq, A. (ed.), *Sources Chrétiennes* 407, Paris 1995. Lásd Revirion, J., *Les idées politico-religieuses d’un évêque de IXe siècle: Jonas d’Orléans et son „De institutione regia” – Étude et texte critique*, Paris 1930; Scharf, J., „Studien zu Smaragdus und Jonas.” In: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 17 (1961), 333–384.

¹⁰ Reims-i Hincmar, „De regis persona et regio ministerio ad Carolum calvum regem.” In: Migne, J.-P. (ed.), *Patrologiae cursus completus: Series Latina* 125, Paris 1852, 833–856. Lásd Devisse, J., *Hincmar: Archevêque de Reims 845–882* 2, Genève 1976, 671–723; Jackson, R. A., „Who Wrote Hincmar’s Ordines?” In: *Viator* 25 (1994), 31–52.

¹¹ Sedulius Scottus, „De rectoribus Christianis.” In: Migne, J.-P. (ed.), *Patrologiae cursus completus: Series Latina* 103, Paris 1851, 291–332. Lásd Hellmann, S., *Sedulius Scottus*, München 1906, 1–91; Dalley, M., „Le *Liber de rectoribus Christianis* de Sedulius Scotus et les vertus du roi comme moyen d’action politique.” In: Bazán, B. C. – Andújar, E. – Sbrocchi, L. (ed.), *Les philosophies morales et politiques au Moyen Âge* 3, New York – Ottawa – Toronto 1995, 1486–1492.

grammatica című művéhez.¹² Az egyik St. Mihiel-i Smaragdus *Liber in partibus Donati* című kommentárja, melynek bevezetésében a szerző arról ír, hogy a klasszikus latin nyelvtant nem a pogány szerzőktől, hanem a Bibliából vett példákkal szemlélteti: *Quem libellum non Maronis aut Ciceronis uel etiam aliorum paganorum auctoritate fulciui, sed Diuinarum Scripturarum sententiis adornauit...*¹³ A másik Sedulius Scottus *In Donati artem maiorem* című kommentárja, melynek bevezetésében a szerző Donatus *Ars grammaticá*jának keletkezési körülményeit ismerteti: *Septem periochae, id est circumstantiae, requirendae sunt in capite uniuscuiusque libri. Quis? Ubi? Quando? Quare? Locus, Persona, Tempus. Quis composuit hunc librum? Donatus. Ubi? Romae. Quando? Tempore Constantii et Constantini. Quare? Ad iterandam regulam grammaticae artis et ad instruendos perfectiores. Donatus hunc librum metaphorice, id est translative, composuit ab animali ad inanimale, id est ab homine ad librum.*¹⁴ (Megjegyzendő, hogy Sedulius Scottus kommentárt írt Priscianus *Institutiones grammaticae* című művéhez is.)¹⁵

Adamik Tamás így vall saját forráskutatási módszeréről: „a nyelvész és a stilszta szemével vizsgálom az *Intelmek* szövegét, s célom, hogy intertextuális viszonyokat tárjak fel Szent István *Intelmei* és a fentebb említett királytükörök, továbbá a latin nyelvű patrisztikus irodalom egyes alkotásai között.”¹⁶ Mérlegelve Békefi Remig, Balogh József és Guoth Kálmán kutatási eredményeit,¹⁷ az intertextualitás példái között említi a klasszikus latin költészetből építkező Ausonius *Cento nuptialis* című művét és Orléans-i Theodulf *Gloria, laus et honor tibi sit, Rex Christe Redemptor* című

¹² Donatus, „Ars grammatica.” In: Keil, H. (ed.), *Grammatici Latini* 4, Leipzig 1864, 353–402.

¹³ St. Mihiel-i Smaragdus, „Liber in partibus Donati.” In: Löfstedt, B. – Holtz, L. – Kibre, A. (ed.), *Corpus Christianorum: Continuatio mediaevalis* 68, Turnhout 1986, 1. Lásd Leclercq, J., „Smaragde et la grammaire chrétienne.” In: *Revue du Moyen Âge Latin* 4 (1948), 15–22; Holtz, L., „La tradition ancienne du *Liber in partibus Donati* de Smaragde de Saint-Mihiel.” In: *Revue d’Histoire des Textes* 16 (1986), 171–200.

¹⁴ Brearley, D. (ed.), *Commentum Sedulii Scotti in maiorem Donatum grammaticum*, Toronto 1975, 31; Sedulius Scottus, „In Donati artem maiorem.” In: Löfstedt, B. (ed.), *Corpus Christianorum: Continuatio mediaevalis* 40B, Turnhout 1977; Sedulius Scottus, „In Donati artem minorem.” In: Löfstedt, B. (ed.), *Corpus Christianorum: Continuatio mediaevalis* 40C, Turnhout 1977, 1–54. Lásd Löfstedt, B., „Zu Sedulius Scottus’ Kommentar zu Donatus Maior.” In: *Sacris Erudiri* 27 (1984), 433–442; Haslam, M. W., „On the Sedulius Commentary on Donatus’ *Ars Maior*.” In: *Revue d’Histoire des Textes* 18 (1988), 243–256.

¹⁵ Priscianus, „Institutionum grammaticarum libri XVIII.” In: Hertz, M. (ed.), *Grammatici Latini* 2–3, Leipzig 1855–1859; Sedulius Scottus, „In Priscianum.” In: Löfstedt, B. (ed.), *Corpus Christianorum: Continuatio mediaevalis* 40C, Turnhout 1977, 55–84. Lásd Law, V., „The Study of Grammar.” In: McKitterick, R. (ed.), *Carolingian Culture: Emulation and Innovation*, Cambridge 1994, 88–110.

¹⁶ Adamik, 156.

¹⁷ Adamik, 157–158. Lásd Guoth K., „Egy forrás két történet szemlélet tükrében.” In: *Századok* 76 (1942), 43–64; „Megoldandó kérdések az Intelmekben.” In: *Századok* 77 (1943), 1–40.

virágvasárnapi himnuszát, továbbá a suetoniusi *De vita Caesarum*ból építkező Karoling-kori műveket, például Einhard *Vita Karoli magni* című művét.¹⁸ Bár Einhard suetoniusi előképeivel neves klasszika-filológusok és középkorkutatók foglalkoztak (köztük maga Adamik Tamás is),¹⁹ újabban a suetoniusi életrajzok mellett a cicerói retorika és a vergiliusi költészet hatásával is számolnak Einhardnál.²⁰ Ami a rimes próza és a prózaritmus alkalmazását illeti az Intelmekben, ezek jellegzetes Karoling-kori előképei Reims-i Hincmar műveiben is megtalálhatók.²¹ Adamik Tamás klasszikus latin előzmények mellett Karoling-koriakat (St. Mihiel-i Smaragdus és Sedulius Scottus) fedez fel az *Intelmek* következő szakaszában: *Regale ornamentum scio esse maximum antecessores sequi reges et honestos imitari parentes*.²² Míg Havas László Florus hatására gyanakszik (*Epitoma* 1.1: *Res erat unius aetatis populus virorum*), addig Adamik Tamás Balogh József nyomán Prudentius hatását sejti (*Peristephanon* 2: *ut discrepantum gentium/ mores et obseruantiam/ linguasque et ingenia et sacra/ unis domares legibus*) az *Intelmek* sokat idézett kitételében: *Nam unius lingue uniusque moris regnum inbecille et fragile est*.²³ Majd e sorok íróját

¹⁸ Adamik, 159; Einhard, „Vita Karoli magni.” In: Pertz, G. – Waitz, G. (ed.), *Monumenta Germaniae historica: Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum* 25, Hannover – Leipzig 1911. Lásd Raby, F. J. E., *A History of Christian-Latin Poetry from the Beginnings to the Close of the Middle Ages*, Oxford 1953, 171–177.

¹⁹ Rand, E. K., „On the History of the *De Vita Caesarum* of Suetonius in the Early Middle Ages.” In: *Harvard Studies in Classical Philology* 37 (1926), 1–48; Hellmann, S., „Einhard's literarische Stellung.” In: *Historische Vierteljahrschrift* 27 (1932), 40–110; Winterbottom, M., „Suetonius.” In: Reynolds, L. D. (ed.), *Texts and Transmission: A Survey of the Latin Classics*, Oxford 1983, 399–405; Auerbach, E., *Literary Language & Its Public in Late Latin Antiquity and in the Middle Ages*, Princeton 1993, 112–119; Innes, M., „The Classical Tradition in the Carolingian Renaissance: Ninth-Century Encounters with Suetonius.” In: *International Journal of the Classical Tradition* 3 (1997), 265–282; Adamik T., „Einhard *Vita Karoli Magni* című művének viszonya Suetonius *Divus Augustus* című életrajzához.” In: Klaniczay G. – Nagy B. (ed.), *A középkor szeretete: Történeti tanulmányok Sz. Jónás Ilona tiszteletére*, Budapest 1999, 69–76.

²⁰ Kempshall, M., „Some Ciceronian Models for Einhard's Life of Charlemagne.” In: *Viator* 26 (1995), 11–37; Glenn, J., „Echoes of *Aeneid* 11 in Einhard's *Vita Karoli Magni* 9.” In: *Classical World* 94 (2001), 179–182.

²¹ Adamik, 160. Lásd Huszti J., *A Szent István korabeli latinság*, Budapest 1939, 14–15; Mészáros E., *De cultu litterarum et de lingua Latina Hungariae medii aevi*, Roma 1940, 6–7; Horváth J., *Árpád-kori latinnyelvű irodalmunk stílusproblémái*, Budapest 1954, 116–131; Galgóczi Gy., „Árpád-kori latinnyelvű irodalmunk stílusproblémái.” In: *Magyar Nyelv* 50 (1954), 234–242; Janson, T., *Prose Rhythm in Medieval Latin from the 9th to the 13th Century*, Stockholm 1975, 36–40; Janson, T., *Latin Prose Prefaces: Studies in Literary Conventions*, Stockholm – Göteborg – Uppsala 1964.

²² Adamik, 161. Lásd „Libellus de institutione morum.” In: Balogh J. (ed.), *Scriptores rerum Hungaricarum tempore ducum regumque stirpis Arpadianae gestarum* 2, Budapest 1938, 626 (a továbbiakban: SRH 2).

²³ Adamik, 162–163. Lásd SRH 2, 625.

bírálja a következőképpen: „azt bizonygatja Havast követve, hogy az *Intelme*k szerzője Florus után az emberi test analógiájára képzeli el az államot.” Az *Intelme*k vonatkozó mondata (*Regium solium ornat ordo pontificum ac per hoc in regali dignitate tertium possident locum pontifices, karissime fili, sint tibi seniores, illos ita custodias, sicut oculorum pupillas*) alapján azonban a hivatkozott helyen ilyen következtetés nem található – más viszont igen, ami sokkal inkább képezhetné vita tárgyát. Egyébként ugyanez a bibliai hatás (Második Törvénykönyv 32,10: *et custodivit quasi pupillam oculi sui*; Zsoltárok 16,8: *custodi me ut pupillam oculi*) megjelenik Sedulius Scottus királytükreben is.²⁴

Adamik Tamás kijelenti: „olyan tematikai és szóegyezésekre, rejtett idézetekre, reminiszcenciákra mutatok rá, amelyeket a korábbi kutatás figyelmen kívül hagyott vagy nem megfelelő kontextusban helyezett el.” Ezek után rögtön Salamon szerepéről beszél, amit a kutatás valójában soha nem hagyott figyelmen kívül (bár lehet, hogy „nem megfelelő kontextusban helyezett el”), majd pedig Orléans-i Jónásnak tulajdonítja I. Gelasius pápa híres kitételét: *Duo quippe sunt, imperator auguste, quibus principaliter mundus hic regitur, auctoritas sacrata pontificum et regalis potestas*.²⁵ Az úgynevezett „jellegzetes szavak” párhuzamainak vizsgálata alapján arra következtet, hogy a „sok szó- és fordulatbeli egyezés az *Intelme*k előszava és a Karoling-kori királytükrok között azt mutatja, hogy az *Intelme*k szerzői e királytükrok ismeretében alkották meg az *Intelme*k előszavát úgy, hogy e forrásokat ismerő művelt olvasók is fölismerjék e királytükrokhöz való kapcsolódás tényét.” Ezek „nem az *Intelme*k önállótlanágát bizonyítják, hanem a szerkesztés tudatosságát.”²⁶ Ilyen tudatos szerkesztés eredménye például a *plasmator* főnév alkalmazása (*divinus conditor, totiusque creature plasmator*), ahol Adamik Tamás kimutatja Tertullianus hatását (*Adversus Iudaeos* 2.1: *deus universitatis conditor, mundi totius gubernator, hominis plasmator, universarum gentium sator*). Lehetséges, hogy Tertullianus megfogalmazását az *Intelme*k szerzője felé a *Plasmator hominis Deus* kezdetű himnusz közvetítette, amely a vesperás alkalmával szerepel a zsolozsmában.²⁷ Hasonló az *exterminator* főnév alkalmazása is, ahol szintén kimutatható Tertullianus hatása (*Adversus Iudaeos* 8.1: *Dicit enim Daniel et civitatem sanctam et sanctum exterminari cum duce venturo*). Lehetséges, hogy itt Tertullianus közvetítette a Biblia megfogalmazását (Dániel 9,26: *et civitatem et sanctuarium dissipabit populus*

²⁴ Adamik, 165. Lásd SRH 2, 622; Nemerkenyi E., „The Parts and the Whole: The Classical Parallels of the *Institutio* of King Saint Stephen of Hungary.” In: *Acta Classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis* 34–35 (1998–1999), 84–85.

²⁵ Adamik, 166. Lásd Canning, J., *A középkori politikai gondolkodás története 300–1450*, Budapest 2002, 60–64; Klaniczay G., „A királyi bölcsesség ellentmondásos mintaképe – Salamon.” In: *Aetas* 23 (2008), 25–41.

²⁶ Adamik, 167–169.

²⁷ Adamik, 170. Lásd SRH 2, 619.

cum duce venturo).²⁸ Az *exterminator* főnév további bibliai előképei kapcsán (Judit 8,25: *exterminati sunt ab exterminatore et a serpentibus perierunt*; 1Korintusiaknak 10,10: *et perierunt ab exterminatore*) Adamik Tamás megjegyzi, hogy „legújabbán Szovák Kornél újra felfedezi ez utóbbi idézetet, anélkül hogy megemlítené, hogy Békefi Remig már felfedezte.”²⁹ A szövegpárhuzamokon túlmenően azonban Szovák Kornél hivatkozott munkájában általános érvényű tanulság is olvasható, amely e sorok írója számára is megfontolandó: „Az *Intelmek* filológiai forrásbázisának feltárására irányuló erőfeszítések az utóbbi években annak ellenére sem hoztak meggyőző eredményeket, hogy a korszerű elektronikus adatbázisok segítségével soha nem látott gyorsasággal lehet szövegegyezések után kutatni. Az antik latin szerzőkkel való kifejezésbeli egyezések továbbra sem haladják meg az egyszerű formális hasonlóság fokát, s legfeljebb megerősítik azt az eddig is ismeretes tényt, hogy a mű szerzője minden bizonnyal a Rajna-vidéki-lotharingiai karoling eszmei és nyelvi hagyományok szemmel tartásával alkotta meg munkáját.”³⁰ Kérdés, hogy az Adamik Tamás által javasolt szövegpárhuzamok meghaladják-e a tartalmi hasonlóság fokát a következő szakaszoknál: *puer es, divitiarum vernula, pulvinarum accola, fotus educatusque in deliciis cunctis* – Szent Jeromos;³¹ *pultium mollitie* – Quintilianus, *Institutio oratoria* 2.4.5: *Quin ipsis doctoribus hoc esse curae velim, ut teneras adhuc mentes more nutricum mollius alant et satiari velut quodam iucundioris disciplinae lacte patiantur; sed interdum asperitas tribuenda vini est* – Quintilianus, *Institutio oratoria* 2.4.9: *Quare mihi ne maturitas quidem ipsa festinet nec musta in lacu statim austera sint: sic et annos ferent et vetustate proficient*.³²

A klasszikus latin szövegpárhuzamok között található Adamik Tamás eredetinek ható feltételezése: „Nem valószínű, hogy helytálló az a korábbi szakirodalomban általánosan elfogadott vélemény, hogy Szent István *Intelmeit* egy szerző írta... Aho- gyan általában a törvényeket sem egy ember dolgozza ki, hanem egy bizottság vagy testület, ugyanígy lehetett az *Intelmek* esetében is. Az *Intelmek* megtervezésében és megszövegezésében tehát – véleményem szerint – Szent István királyi udvará- nak több képzett tollforgatója vett részt, természetesen a király irányításával és

²⁸ Adamik, 170–171. Lásd SRH 2, 620. Lásd még Mészáros E., „A magyarországi középf-latinság főbb szabályai 2.” In: *Műhely* 2 (1938), 11; Souter, A., *A Glossary of Later Latin to 600 A.D.*, Oxford 1949, 142.

²⁹ Adamik, 170.

³⁰ Szovák K., „Egy kódex két tanulsága.” In: Horváth L. – Laczkó K. – Mayer Gy. – Takács L. (ed.), *Genesis: Tanulmányok Bollók János emlékére*, Budapest 2004, 149–150. Lásd még Jánosi M., „A Szent István törvényeit tartalmazó kódexek.” In: *Magyar Könyvszemle* 94 (1978), 225–254.

³¹ Adamik, 171. Lásd SRH 2, 620.

³² Adamik, 172. Lásd SRH 2, 620. Lásd még Curtius, E. R., „Mittelalterliche Literaturtheorien.” In: *Zeitschrift für Romanische Philologie* 62 (1942), 424–429; Lehmann, P., „Die Institutio oratoria des Quintilianus im Mittelalter.” In: *Erforschung des Mittelalters: Ausgewählte Abhandlungen und Aufsätze* 2, Stuttgart 1959, 1–28.

jóváhagyásával.³³ Ez a feltételezés majdnem új megvilágításba helyezi az *Intelme*k szerzőségére vonatkozó korábbi megoldási javaslatokat: Szent Gellért;³⁴ névtelen bajor vagy Rajna-vidéki pap 1013–1015 körül;³⁵ névtelen szerző I. András korában;³⁶ Thangmar, a hildesheimi székesegyházi iskola tanára;³⁷ Asztrik-Anasztáz esztergomi érsek.³⁸ Adamik Tamás eredetinek ható feltételezését azonban már Horváth János is megfogalmazta: „Ez a többszám aligha lehet fejedelmi többes. Ha így van, az *Intelme*k több közreműködő munkájaként állott elő, de ebben a munkában a súlypont István királyra esik, talán valóban ő a szerkesztő – constituit.”³⁹ Az *Intelme*knek elsősorban mégsem abban az értelemben lehet több szerzője, hogy egy bizottság állította volna össze, hanem például a benne szereplő idézetek nagy száma vagy a stílusnemek esetleges váltogatása okán. A *Rhetorica ad Herennium* nyomán Adamik Tamás megállapítja: „Az *Intelme*k prologusában azt látjuk, hogy a szerzők váltogatják a stílusnemeket...”⁴⁰ (Utóbbi megállapítása egyébként egy másik latin szerzőnél is megfigyelhető a 11. századi Magyarországon.)⁴¹

A római történetírás és a szónoklattan forrásai között egyaránt vannak olyan szerzők, akikkel – Szovák Kornél megfogalmazásában – a „kifejezésbeli egyezések továbbra sem haladják meg az egyszerű formális hasonlóság fokát”. Ilyen alapon például az *Intelme*k *cautioribus evidentionibusque eget custodibus* szakaszához egyaránt

³³ Adamik, 176–177.

³⁴ Békefi R., „Szent István király intelmei.” In: *Századok* 35 (1901), 922–990. Lásd még Kosztolnyik Z. J., *Hungarian Cultural Policy in the Life and Writings of Gerard of Csanád*, New York 1969, 166–176.

³⁵ Balogh J., „Mit tudunk a szentistváni *Intelme*k szerzőjéről?” In: *Magyar Nyelv* 27 (1931), 158–165.

³⁶ Bónis Gy., *István király*, Budapest 1956, 138–139. Lásd még Váczy P., „A korai magyar történet néhány kérdéséről.” In: *Századok* 92 (1958), 265–345.

³⁷ Csóka J. L., *A latin nyelvű történeti irodalom kialakulása Magyarországon a XI–XIV. században*, Budapest 1967, 11–96. Lásd még Érszegi G. (ed.), *Árpád-kori legendák és intelmek*, Budapest 1983, 201–205; Érszegi G., „Exsecutio maiorum – exsecutio filiorum.” In: Koszta L. (ed.), *Kélet és Nyugat között: Történeti tanulmányok Kristó Gyula tiszteletére*, Szeged 1995, 161–168.

³⁸ Györffy Gy., *István király és műve*, Budapest 1977, 370–372.

³⁹ Horváth J., „István király Intelmei és Törvényei.” In: *Művelődésügyünk* 22 (1974), 41.

⁴⁰ Adamik, 178–179. Lásd Dickey, M., „Some Commentaries on the *De inventione* and *Ad Herennium* of the Eleventh and Early Twelfth Centuries.” In: *Mediaeval and Renaissance Studies* 6 (1968), 1–41; Ward, J. O., „From Aniquity to the Renaissance: Glosses and Commentaries on Cicero’s *Rhetorica*.” In: Murphy, J. J. (ed.), *Medieval Eloquence: Studies in the Theory and Practice of Medieval Rhetoric*, Berkeley – Los Angeles – London, 1978, 25–67; Haye, T., „Rhetorische Lehrbücher und oratorische Praxis: Einige Bemerkungen zu den lateinischen Reden des hohen Mittelalters.” In: *Mittelalter* 3 (1998), 45–54.

⁴¹ Lásd Nemerkenyi E., „Ancient Rhetoric and the *Deliberatio* of Bishop Gerard of Csanád.” In: *Journal of Medieval Latin* 14 (2004), 118–127; „Cicero in Medieval Hungary.” In: *Filologia Mediolatina* 13 (2006), 187–197. Lásd még Quadlbauer, F., *Die antike Theorie der genera dicendi im lateinischen Mittelalter*, Graz – Wien – Köln, 1962, 57–63.

idézhető Florus (*Epitoma* 2.21.10: *incautiorem nancta custodiam in mausoleum*) és Quintilianus műve is (*Institutio oratoria* 6.1.20: *Nam et cautiore ad custodiam suae religionis iudices facit*).⁴² Ha a forráskutatás nem is, a nyelvi elemzés alkalmazhat ilyen szövegpárhuzamokat – akárcsak az *Intelmekek paterna pietate* kifejezésének párhuzamait a Quintilianusnak tulajdonított *Declamationes minores* című gyűjteményben (377.6.4: *Avida est gloriae paterna pietas*) vagy Servius kommentárjában (*In Vergilii Aeneidos libros* 9.292: *paternae pietatis virtutem*).⁴³ Érdekes egyébként, hogy egyes kimutatások szerint a Quintilianusnak tulajdonított *Declamationes minores* és *Declamationes maiores* gyakrabban szerepel 9–11. századi kéziratokban, mint az *Institutio oratoria*, amit alkalmasint kivonatolt változatokban is másoltak vegyes tartalmú kódexekbe.⁴⁴ Az utóbbi mű mégis szolgálhat további szövegpárhuzamokkal – *Intelmekek: ut omnibus tibi a deo subiectis exemplum prebeas*; Quintilianus, *Institutio oratoria* 2.4.39: *exemplum rei utriusque nobis claris orationibus praebeatur*. (További klasszikus latin párhuzamok – Cicero, *In Verrem* 2.5.137: *incertae exempli nequitiae parentis vita praeberet*; Horatius, *Carmina* 4.11.26: *spes et exemplum grave praebet ales*; Livius, *Ab urbe condita* 32.21.29: *satis exemplorum nobis clades alienae praebent*. Egy középkori latin párhuzam Fulbert chartres-i püspök Bonipert pécsi püspöknek írt levelében található: *et decore sanctitatis ad prebendum bonae uitae exemplum ornauit*.)⁴⁵ Végül az *Intelmekek* egy másik szakaszának quintilianusi párhuzama – *Intelmekek: diversas linguas et consuetudines, diversaue documenta et arma*; Quintilianus, *Institutio oratoria* 11.3.87: *in tanta per omnis gentes nationesque linguae diversitate*. (Egy bibliai párhuzam Eszter 1.22: *ut quaeque gens audire et legere poterat diversis linguis et litteris*.)⁴⁶

Quintilianus *Institutio oratoriája* a legműveltebb középkori latin szerzők tan-könyve volt. Közéjük tartozott például Lupus, Ferrières apátja a 9. század elején, akinek *scriptoriumában* Quintilianust is másolták, és aki egy Rómába küldött levelében Cicero és Donatus mellett Quintilianus művét is kéri: *Petimus etiam Tullium de oratore, et duodecim libros institutionum oratoriarum Quintiliani, qui uno nec ingenti uolumine continentur... Pari intentione Donati commentum in*

⁴² SRH 2, 622. Lásd Marshall, P. K., „Florus.” In: Reynolds, L. D. (ed.), *Texts and Transmission: A Survey of the Latin Classics*, Oxford 1983, 164–166; Conte, G. B., *Latin Literature: A History*, Baltimore 1994, 550–551.

⁴³ SRH 2, 619.

⁴⁴ Lásd Munk Olsen, B., *I classici nel canone scolastico altomedievale*, Spoleto 1991, 121. Lásd még Pellegrin, É., „La tradition des textes classiques latins à l’abbaye de Fleury-sur-Loire.” In: *Revue d’Histoire des Textes* 14–15 (1984–1985), 159–160; Ward, J. O., „Quintilian and the Rhetorical Revolution of the Middle Ages.” In: *Rhetorica* 13 (1995), 231–284.

⁴⁵ SRH 2, 621; Behrends, F. (ed.), *The Letters and Poems of Fulbert of Chartres*, Oxford 1976, 148.

⁴⁶ SRH 2, 625.

Terentium flagitamus.⁴⁷ Túl azon, hogy az antik retorika jeles képviselőiként Cicero és Quintilianus mást jelentettek az ókori Rómában, mint a középkorban,⁴⁸ az Intelmek szövege nem Ferrières-i Lupus műveltségéről árulkodik. Szempontunkból az elsődleges kérdés továbbra is ez: a Florus-kutató Havas László és a Quintilianus-kutató Adamik Tamás eredményei fényében hol helyezkedik el Szent István Intelmei Florus és Quintilianus között? Válaszunk a következő: a két klasszikus latin szerző nagyjából egyenlő mértékben hatott az Intelmek megfogalmazására – hogy milyen mértékben, az a fentiekből kiderül.⁴⁹

⁴⁷ Ferrières-i Lupus, „Epistolae.” In: Migne, J.-P. (ed.), *Patrologiae cursus completus: Series Latina* 119, Paris 1852, 579. Lásd Gariépy, R. J., „Lupus of Ferrières: Carolingian Scribe and Text Critic.” In: *Mediaeval Studies* 30 (1968), 90–105; Marshall, P. K., „The Learning of Servatus Lupus: Some Additions.” In: *Mediaeval Studies* 41 (1979), 514–523; Bischoff, B., „Das benediktinische Mönchtum und die Überlieferung der klassischen Literatur.” In: *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige* 92 (1981), 175.

⁴⁸ Lásd Scaglione, A., „The Classics in Medieval Education.” In: Bernard, A. S. – Levin, S. (ed.), *The Classics in the Middle Ages*, Binghamton, NY 1990, 345; Adamik T., „Augustinus’ *De doctrina Christiana* IV und die antike rhetorische Tradition.” In: *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 37 (1996–1997), 285–292.

⁴⁹ A szerző tisztelettel köszöni Adamik Tamás professzor úrnak, hogy lehetőséget biztosított helyenként eltérő nézetei kifejtésére, melynek során támaszkodott a témában korábban megjelent kutatási eredményeire is: „The Parts and the Whole: The Classical Parallels of the *Institutio* of King Saint Stephen of Hungary.” In: *Acta Classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis* 34–35 (1998–1999), 81–90; „Latin Classics in Medieval Hungary: Problems and Perspectives.” In: Baumbach, M. (ed.), *Tradita et Inventa: Beiträge zur Rezeption der Antike*, Heidelberg 2000, 37–58; „The Medieval Rome Idea in the *Institutio* of King Stephen of Hungary.” In: *Acta Classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis* 36 (2000), 187–201; „The Representation of the Bishops in the *Institutio* of King Stephen of Hungary.” In: *Acta Classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis* 37 (2001), 79–86; „Biblical Latin and the Admonitions of King Stephen of Hungary.” In: *Acta Classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis* 38–39 (2002–2003), 281–288; „Latin klasszikusok középkori könyvtárakban: Magyarország a 11. században.” In: *Magyar Könyvszemle* 119 (2003), 1–17; „The Religious Ruler in the *Admonitions* of King Saint Stephen of Hungary.” In: Al-Azmeh, A. – Bak, J. M. (ed.), *Monotheistic Kingship: The Medieval Variants*, Budapest 2004, 231–247; *Latin Classics in Medieval Hungary: Eleventh Century*, Debrecen – Budapest 2004; „Sancti Stephani regis primi Hungariae Libellus de institutione morum.” In: *Budapesti Könyvszemle* 18 (2006), 275–277; „Szent István Intelmeinek kutatástörténete.” In: Havas L. – Tegye I. (ed.), *Classica – Mediaevalia – Neolatina* 2, Debrecen 2007, 95–101. A szerző jelenleg a Magyar Tudományos Akadémia Bolyai Kutatási Ösztöndíjának támogatásában részesül.

TUDOMÁNYUNK
TÖRTÉNETE ÉS MŰHELYEI

AZ EGYHÁZTÖRTÉNET-ÍRÁS IRÁNYAI, MŰHELYEI

Különös tekintettel a középkori magyar egyháztörténetre

SZABÓ NOÉMI GYÖNGYVÉR

Hazai egyháztörténet-írásunkról már több összefoglalás készült, mind a II. világháború előtt, mind a rendszerváltozás után,¹ azonban már a 19. században is készítettek az egyes szerzetesrendek és egyházi intézmények olyan kiadványokat, melyekben rend- és paptársaik munkásságát gyűjtötték egybe.² Jelen írás legfőbb célja, hogy az egyháztörténeti kutatások eddigi irányait felvázolja. Mivel a téma és irodalmának felsorolása szétfeszítené a tanulmány kereteit, az amúgy igencsak bőséges szakirodalomból csak a tudománytörténet szempontjából legfontosabbakat emeljük ki. A korszak meghatározása is egyfajta keretet ad, hiszen csak a magyar középkor egyháztörténetének bemutatására koncentrálnunk, a reformáció, ellen-

¹ Sorrendben az első ilyen tárgyú cikk: Szekfű Gy., „A katolikus történetírás Magyarországon.” In: *Magyar Katolikus Almanach* 1 (1927), 695–700. Néhány évvel később két tanulmány is született: Balanyi Gy., „A magyar egyháztörténet-írás feladatai.” In: *Katolikus Szemle* 49 (1935), 549–555., illetve Félegyházy J., „Katolikus történetiszemlélet és egyháztörténetírásunk feladatai.” In: *Regnum* 1 (1936), 7–31. Az újabb összefoglalások: Gergely J., „Köszöntő. (Az egyháztörténeti kutatások helyzete és kilátásai a XVIII–XX. századi Magyarországgal kapcsolatban).” In: Fazekas Cs. (szerk.), *Fiatal egyháztörténészek írásai*, Miskolc 1999, 57–63., Fazekas Cs., „Néhány gondolat az egyháztörténet-írásról és kutatóműhelyeiről.” In: Szarka L. – Štefan Šutaj (szerk.), *Felekezetek, egyházak, identitás*, Bp. 2008, 427–431. Legújabban: Szelestei N. L., „A katolikus egyháztörténeti kutatásról.” In: *Magyar Sion* Új folyam 44 (2008/2), 263–268.

² A ferencesek 1879-ben adták ki ilyen tárgyú repertóriumukat: Farkas, Seraphinus, *Scriptores Ord. Min. S. P. Francisci Provinciae Hungariae Reformatae*, Posonii 1879. A kötet a gyűjtést a 16. század közepétől kezdte. Az egyes írói munkásságot kifejtő rendtagok életrajzát az általuk írt művek bibliográfiai adatai követik. A bencések ilyen tárgyú összeállítása 1881-ben jelent meg Bécsben: N. N., *Scriptores Ordinis S. Benedicti qui 1750–1880 fuerunt in Austriaco-Hungarico*, Vindobonae 1881. Két évvel később Zelliger Alajos tette közzé munkáját: Zelliger A., *Egyházi írók csarnoka. Esztergom-főegyházmezei papság irodalmi munkássága*, Nagyszombat 1893. Mindhárom kiadvány közös jellemzője, hogy az egyes egyháziak teljes körű irodalmi munkásságát mutatja be: tehát éppúgy találunk a felsorolt művek között egyháztörténeti témájú könyvet, mint történeti műveket, kódexeket, egyházi beszédeket, teológiai munkákat, természettudományi könyveket.

reformáció és a legújabbkor egyháztörténetének tudománytörténetét kihagyjuk vizsgálódásainkból.³

Európa szerte az egyháztörténet-írás – és ezen belül a történetírás is – az ellenreformáció nyomán bontakozott ki. A protestáns támadások és szkeptikus bírálatok kivédésére a jezsuita atyák módszeres forráskutatásba és ezek kritikán alapuló megrostálásába kezdtek. A munkálatok a 17. század elején indultak Antwerpenben (a jezsuita bollandisták), Franciaországban (Saint Germain des Prés-i bencés kongregáció, domonkos és Ágoston-rendi közösségek) és Itáliában. Németországban a forráskutatások terén elsősorban protestánsok értek el eredményeket.⁴ Magyarországon az ilyen irányú törekvések csak később indultak meg. 1644-ben, egy Rómában élő jezsuita szerzetes, Inchofer Menyhért ugyan tervbe vette a magyar egyháztörténet forrásainak felkutatását, munkája azonban csonkán maradt. Tartózkodási helyéből fakadóan főleg a vatikáni levéltárban található források összegyűjtésén fáradozott.⁵ A jezsuita Hevenes Gábor, Kollonich Lipót esztergomi érsek bizalmasa és gyóntatója 1695 körül tette közzé felhívását, melyben a magyar egyháztörténet forrásainak összegyűjtését és hozzá történő beküldését kérte.⁶ A munkálatokat Kollonich lelkesen támogatta és elérte, hogy az egyházi levéltárak megnyíljanak. Prímási levéltárosát, Otrókócsi Fóris Ferencet⁷ az esztergomi érseki és káptalani levéltárak okleveles anyagának feldolgozásával, Cseles Mártont a vatikáni levéltár kutatásával bízta meg, egyúttal lemásolták a fehérvári keresztes konvent levéltárát is. Így 133 kötetnyi forrásanyag gyűlt össze, melyekből korunkra 127

³ A reformáció, ellenreformáció, protestáns egyházak amúgy könyvtárnyi szakirodalmának feldolgozása túlmutatna a cikk keretein. A reformátusok ilyen jellegű munkásságát Makkai László vizsgálta fel, l.: Makkai L., „Református egyháztörténet-írás.” In: *História* 7 (1985/4).

⁴ Hóman B., „Tudományos történetírásunk megalapítása.” In: *Uő, Történetírás és forráskritika*, I. köt., Bp. 1938, új kiadása: Gödöllő-Máriabesenyő 2003, 337–339.

⁵ Inchofer, M., *Annales ecclesiastici regni Hungariae*, Tom. I., Roma 1644. A kötet anyaga csak a XI. század közepéig terjedő forrásokat tartalmazta. Hóman B., „A forráskutatás és forráskritika története Magyarországon. In: *Uő, Történetírás és forráskritika*, I. köt., Bp. 1938, új kiadása: Gödöllő-Máriabesenyő 2003, 370.

⁶ Hevenesinek kettős célja volt: egyrészt Inhofer munkájának folytatása, másrészt a magyar egyháztörténet eredeti forrásokon alapuló feldolgozása. Ehhez nemcsak az okleveles és a nyomtatott források összegyűjtését látta szükségesnek, hanem a hiteles szájhagyomány lejegyzését is. Külön felhívta a figyelmet, hogy a beküldők a lelőhelyeket gondosan jegyezzék fel, a tulajdonnevet pedig pontosan írják le.

⁷ Otrókócsi Fóris Ferenc élete fordulatokban gazdag volt. Rimaszécsen református lelkészként szolgált, de 1674-ben a protestáns üldözések idején Pozsonyban fej- és jószágvesztésre ítélték. Az ítéletet végül gályarabságra „enyhítették”. A soproni országgyűlés 1681-ben Fóris Ferenc és rabtársainak hazahozatala mellett foglalt állást. Ezt követően Gyöngyösön és Kassán volt lelkész, míg végül áttért a katolikus hitre. Bölcsész és jogi doktorátust szerzett, majd Nagyszombatot jogot oktatott, ezzel együtt az esztergomi Káptalani Levéltárát rendezte. Művei főként jogi és lelkiségi témájúak.

maradt fenn.⁸ Hevenes legnagyobb érdeme, hogy a gyűjtési munkálatokat elindította, azonban a forráskritika igénye ekkor még nem merült fel. Az ő nyomdokain járt tovább munkatársa, Otrókócsi Fóris Ferenc, akinek a nevéhez fűződik az első egyháztörténeti összefoglalás. A kor szokása szerint a források szövegét beledolgozta az elbeszélésbe.⁹ Péterffy Károly jezsuita szerzetes az egyházi források gyűjtésében és közlésében alkotott maradandót: a magyar zsinati határozatok és egyházi törvények szövegét adta ki két kötetben.¹⁰ A 18. század közepére a jezsuita tudósok figyelme egyre inkább a nemzeti történelem felé terelődött, részben az eszméramlatok hatása, részben egyháztörténeti kutatások természetes fejlődése miatt. A nemzeti történetre vonatkozó források szisztematikus felkutatása és gyűjtése az egyháztörténeti kutatások folytatásaként indult meg.¹¹ Így a kritikai történetírást megalapozó Pray György is gyűjtötte a forrásokat,¹² alapos és következetes kritikai vizsgálatokkal megszűrve azokat. Bár elsősorban történeti jellegű munkákat adott ki, azonban jelentősek az egyháztörténeti művei, melyeknek legfőbb jellemzői, hogy nagymértékben támaszkodnak a forrásokra.¹³

A jezsuita rend 1773. évi feloszlatása után a megindult kutatások nem torpantak meg, sőt, az egykori rendtagok továbbra is a tudományos élet közelében maradtak.¹⁴ A század utolsó negyedében az egyháztörténettel, és általában a történelemmel foglalkozó tudósok felekezeti és szerzetesrendbeli hovatartozásra való tekintet nélkül Pray köre szerveződtek, s így egyfajta történetíró-iskola alakult ki körülötte. A jezsuiták által kezdeményezett forrásgyűjtő munka továbbra is virágzott, sőt, ezek feldolgozása is egyre nagyobb lendületet vett. Az egyháztörténeti művek

⁸ A gyűjteményt Pray György 1790-ben Kaprinai István forrásgyűjteményével együtt a pesti Egyetemi Könyvtárban helyeztette el. Az eredeti okleveleket és másolatokat is tartalmazó munka a magyar történelem és művelődéstörténet számára felbecsülhetetlen értékű. A kollekcio terjedelme Pray György forrásgyűjteményével együtt – amely 1784-ben került a Könyvtár tulajdonába – körülbelül 15 folyóméter.

⁹ Otrókócsy F., *Antiqua Hungarorum vere Christiana et Chatolica...*, Nagyszombat 1706.

¹⁰ Péterffy Carolus, *Sacra concilia ecclesiae Romano-catholicae in Regno Hungariae celebrata ab anno Christi MXVI usque ad annum MDCCXXXIV. Accedunt regum Hungariae et sedis apostolicae legatorum constitutiones ecclesiasticae*, Tom. I-II., Posonii 1741–1742.

¹¹ Hóman B., *A forráskutatás és forráskritika*, 378.

¹² Pozsonyban fedezte fel a legrégebb nyelvemlékünket, a Halotti beszéd és könyörgést tartalmazó kódexet.

¹³ Fontosabb egyháztörténeti munkái: Pray (György) Georgius, *Specimen hierarchiae Hungaricae complectens. Seriem chronologicam archiepiscoporum et episcoporum Hungariae cum rudi diocesis delineatione*, Pars I-II., Posonii et Cassoviae 1776–1779., Uő, *Synodus sub Laurentio Strgoniensi archiepiscopo celebrata*, Pozsony-Kassa 1777., Uő, *Descriptio pontificae in diocesi Veszpremiensi*, Posonii et Cassoviae 1777.

¹⁴ Prayt például a pesti Egyetemi Könyvtár őrévé tették meg, és e mellett történeti segédanyagokat is oktatott az egyetemen, amely a magyar történettudomány központjává vált.

írása továbbra is egyházi személyek „monopóliuma” maradt.¹⁵ Szilágyi István pécsi kanonok a honfoglalás előtti pannóniai kereszténységről írt,¹⁶ Koller József későbbi pécsi nagyprepost Rómában gyűjtött adatokat a pécsi püspökség történetéhez, az összegyűlt, kritikai bevezetéssel is ellátott okmányokat hét kötetben tette közzé.¹⁷ Fuxhoffer Damján bencés szerzetes a Magyarországon található férfi és női szerzetesházak történetét – főként eredeti forrásokra támaszkodva – írta meg,¹⁸ ezen kívül egy, Pannónia ősi kereszténységét tárgyaló munkát és egy egyetemes bencés rendtörténetet is kiadott.¹⁹ Gróf Batthyány Ignác erdélyi püspök a forrásfeltáró munkában tüntette ki magát: Szent Gellért *Deliberatio*-ját, és a szent püspök életére vonatkozó iratokat adta ki, melyek a csanádi egyházmegyére vonatkozó oklevelek kíséretében jelentek meg. Ezen kívül jelentős még az a kiadványa, amelyben a magyarországi zsinatok emlékeit, egyházi kiváltság- és egyéb okleveleket tette közzé.²⁰

Az elmondottakat összegezve elmondható, hogy a 18. század mind az egyháztörténet-írás, mind a nemzeti történelem terén a klasszikus forrásgyűjtés kora. A század első negyedében megindultak a források rendszerezésére irányuló törekvések, Pray György munkásságával pedig a kritikai történetírás vette kezdetét. A forrásgyűjtés azonban továbbra is megőrizte kiemelkedő helyét. A középkori egyháztörténet kutatása terén a jezsuita szerzetesek értek el eredményeket, a protestáns szerzők főleg a reformáció korát és a hitviták történetét tartották fontosnak, olykor negatív példának hozva fel a középkori egyházi szervezetet. Mindazonáltal történeti műveik igen jelentősek.

A 19. század elején készültek el az első nagyobb összefoglalások. A tudományos élet azonban hanyatlani kezdett, hiszen I. Ferenc kormányzata nem nézte jó szemmel az egyházi írók tevékenységét, a Pray körül csoportosult tudósgárda széthullott. A reformkor politikai kérdései háttérbe szorították a történettudományt. Ráadá-

¹⁵ Ennek az oka abban rejlik, hogy az egyházi szervezet tudta tagjait felkészíteni és ellátni a tudományos munkássághoz szükséges szellemi és anyagi háttérrel.

¹⁶ Salagii (István) Stephani, *De statu ecclesiae Pannonicae*, Tom. I-VII., Pécs 1777–1800. Munkájának különös értéke, hogy az írásos forrásokon kívül számos régészeti emlék leírását is közölte.

¹⁷ Koller J., *Historia episcopatus Quinqueecclesiarum*, Tom. I-VII., Posonii et Pestini 1782–1812.

¹⁸ Fuxhoffer D., *Monasteriologia*, Tom. I-II., A III-V. kötet kéziratban maradt korunkra, ezeket a pannonhalmi rendi könyvtár őrzi. A művet Czinár Mór bencés szerzetes folytatta, illetve egészítette ki: Czinár M., *Monasteriologiae regni Hungariae*, Tom. I-II., Pest 1858–1860.

¹⁹ Fuxhoffer D., *De statu ecclesiae Pannonicae*, libri V., 1806., Uő, *Museum Benedictum de monasteriis*, Tom. I-IV.

²⁰ Batthyány I., *Sancti Gerardi episcopi Chanadiensis scripta et acta hactenus edita, cum serie episcoporum Chanadiensium, Albae Carolinae 1790.*, Uő, *Leges ecclesiasticae regni Hungariae et provinciarum adiacentium opera et studio I. comitis de Battyán episcopi Transsilvaniae collectae et illustate*, Tom. I-III., Albae Carolinae, Claudiopoli 1785–1827.

sul az egyik központi kérdés, a magyar nyelv ügye elsősorban a szépirodalom felé terelte a figyelmet, a főként latinul írt történeti tárgyú művek iránti érdeklődés megcsappant.

A szabadságharc leverése után, az abszolutizmus korában a politikai szabadságától megfosztott nemzet figyelme ismét a „dicső múlt” felé fordult. A politikatörténet terén jelentős munkák születtek, az egyháztörténet-írás is újabb forráskiadványokkal gyarapodott. Theiner Augustin (vagy magyarosan Theiner Ágoston) német teológus és pap két kötetben tette közzé a magyar egyháztörténet vatikáni forrásaiból válogatott művét.²¹ Lányi Károly plébánost és nagyszombati szentszéki jegyzőt 1847-ben választották a Magyar Tudományos Akadémia levelező tagjává. Főbb egyháztörténeti munkája összefoglaló jellegű volt.²²

A 19. század hatvanas éveiben tűnt fel a tudományos közéletben Rómer Flóris bencés szerzetes. Jóllehet főként régészeti, művészettörténeti és történeti tárgyú műveket írt, azonban az egyháztörténet-kutatás terén is jelentős lépést tett, hiszen tudományos módszertanába belevette az akkor még gyerekcipőben járó régészeti és művészettörténeti adatokat is.²³ Mivel számtalan utazása során rajzokat, feljegyzéseket is készített az egyes műemlékekről, azóta elpusztult romokról, ezért ezekre a felbecsülhetetlen értékű adatokra nemcsak a régészeti, hanem a művészettörténeti, egyházi topográfiai és helytörténeti kutatások is mind a mai napig támaszkodnak.²⁴

²¹ Theiner A., *Monumenta Vaticana Hungariam sacram illustrantia*, Tom. I-II., Romae 1859–1860.

²² Lányi K., *Magyarföld egyháztörténete* (1844), Ezt a még kiadatlan művet Knauz Nándor átdolgozta: *Lányi Károly magyar egyháztörténete*, I-II., Esztergom 1866–1869.

²³ A régészet és a művészettörténet, illetve az ezekből kialakuló műemlékvédelem szükségességét már 1847-ben felismerték. Ekkor ugyanis a Magyar Tudós Társaság egy felhívást tett közzé „Mint más nemzetek” címmel. Ebben Magyarország építészeti emlékeinek pusztulására és az irántuk tanúsított közönyre világítottak rá a szakemberek: „...a legtiszteletesebb romokat széthányatjuk, hogy új házaink néhány kővel olcsóbban épüljenek, ...falfestményeket bemeszeliünk, hogy azok vallási nézeteinket ne botránkoztassák...” Idézi: Várkonyi Á., „Egy pozitivistista történész a bencés rendben – Rómer Flóris (1815–1889).” In: Takács I. (szerk.), *Mons Sacer 996-1996. Pannonhalma ezer éve*, II. köt., Pannonhalma 1996, 290–308. kül. 295.

²⁴ Rómer az 1867-ben alakuló Magyar Történelmi Társulat alapító tagja volt, azonban Hóman Bálint és Szekfű Gyula említésre alig méltatta érdemeit. Különös módon jelentőségét a közelmúltban a régészet „fedezte fel” ismét. Ennek talán egyik oka lehet, hogy a tudós szerzetes a magyar történettudomány egyik „megújítója” volt, új módszereivel (a régészet bevonásával) „...eddig a tudomány előtt ismeretlen, nem járt tájak”-at fedezett fel, kortársai és a későbbi történettudósok – akik a forrásoknak túlzott jelentőséget tulajdonítottak – értetlenül álltak tudományos újításával szemben. R. Várkonyi Á., *Egy pozitivistista történész*, 290. Rómer Flóris feljegyzéseit, útinaplóit a Kulturális Örökségvédelmi Hivatal Könyvtára őrzi.

A 17. század óta folyó forráskutatás a 19. század második felére már egy igen nagy forrásbázist hozott létre,²⁵ így a részletkutatások, speciális forrásgyűjtések és monografikus feldolgozások kerültek előtérbe mind a történettudomány, mind az egyháztörténet terén. A kutatók „specializálódtak”, az általános, mindent felölelő munkák helyett egyre inkább a kisebb korszakokat, egyes személyeket és intézményeket bemutató monográfiák jelentek meg. A történettudomány és egyháztörténet-írás ebben a korban sem különült el egymástól: az egyháztörténeti szerzők általában politika- és jogtörténeti munkásságot is kifejtettek, ezért külön „egyháztörténet-szekről” nem, inkább „egyházi történetírókról” beszélhetünk.²⁶

Knauz Nándor előbb esztergomi kanonok, majd pozsonyi prépost két kötetben adta ki az esztergomi érsekségre vonatkozó okleveleket.²⁷ Ezen kívül még számos forrást tett közzé, többek között a budai, a pozsonyi káptalanét, Árpád-házi Szent Margit nápolyi legendáját, de a középkori magyar történelem egyéb fontos okiratait is feldolgozta. Több egyházi intézmény történetét is megírta, például a budai királyi kápolnáét, a pozsonyi prépostságét, a szentlőrinci pálos kolostorét, a garamszentbenedeki apátságét.²⁸ Knauz 1863–1869 között szerkesztője volt a *Magyar Sion*²⁹ folyóiratnak, melyben a különféle egyházi intézményekről számtalan

²⁵ Meg kell azonban jegyezni, hogy ekkor még csak az Árpád-kori források álltak jórészt rendelkezésre. Bár Katona István is adott ki késő-középkori okmányokat, Fejér György is tett ilyen irányú közléseket, de ezek még meglehetősen hiányosak és megbízhatatlanok voltak. Az Anjou- és Zsigmond-kori oklevelek kiadása és regesztákban való közlése napjainkban is folyik.

²⁶ Ez alatt azt értem, hogy nem találunk olyan kutatókat, akik kifejezetten csak az egyháztörténettel foglalkoztak volna. Helyette inkább olyan tudós, egyházi férfiak tevékenységét ismerjük, akik a történeti kutatásaik mellett egyháztörténettel is foglalkoztak.

²⁷ Knauz N., *Monumenta ecclesiae Strigoniensis I-II.*, Strigoni 1874–1882. Ez a két kötet a 979–1321 közötti időszakot öleli fel. Az 1321–1349 közötti éveket Dedek Crescens Lajos tette közzé 1924-ben. Dreska Gábor, Érszegi Géza, Hegedűs András, Neumann Tibor, Szovák Kornél és Tringli István szerkesztésében 1999-ben jelent meg az 1350–1358 közötti évek okleveleit tartalmazó kötet. Dedek az esztergomi forráskiadványon kívül a kartauzi rend magyarországi történetét is megírta: Dedek C. L., *A karthauziak Magyarországon*, Bp. 1889.

²⁸ Ezt a könyvét halála miatt nem tudta befejezni, azóta csak egy kisebb jelentőségű mű készült az apátságról.

²⁹ Knauz 1862-ben nyújtotta be a lap indításáról szóló tervezetét Scitovszky János hercegprímásnak. A lapnak három fő rovata volt: az „értekezések”, melyben szentek életrajzai, intézmények, birtokok, templomok stb. története kapott helyet, az „okmánytár” és a „tárca”, ez utóbbi a legkülönfélébb írásokat tartalmazta. A folyóirat hamarosan a hazai egyháztörténet-írást megújította és európai színvonalra emelte. 1870-től Fraknoi Vilmos és Zádori János lettek a lap főszerkesztői, ekkor az „Új Magyar Sion”-ra változtatták a nevét. A folyóirat egyre több teret adott a szociális, hitéleti, kulturális, közéleti kérdéseknek, és bár tudományos cikkeket továbbra is közölt, az eredeti Knauz által kitűzött cél elenyészett. Anyagi okok miatt 1904-ben megszűnt, de harminc évvel később hetilapként újra indították, amely 1944-ben szűnt meg ismét. 2007-ben újra indult a Magyar Sion. Hegedűs A., „A Magyar Sion című folyóirat története.” In: *Magyar Sion Új folyam* 43 (2007/1), 22–29.

kisebb írása jelent meg. Lányi Károly egyháztörténeti művét is átdolgozta, amiért a legmagasabb királyi elismerésben részesült.³⁰

Fraknói (Frankl) Vilmos munkássága kiemelkedő a magyar egyháztörténet terén. Krasznai főesperes, majd szentjobbi javadalmas apát volt, így egyházi emberként végezte a kutatásokat, de egyúttal a „világi” tudományos élet meghatározó alakja is egyben: a Magyar Történelmi Társulat vezetőségi tagjává és az Országos Széchényi Könyvtár élére választották. Munkássága a forráskutatásban és részletkutatásban – az utóbbit példázzák az egyháznagyok életéről írt közleményei – egyaránt meghatározó. 1881-ben XIII. Leó pápa audiencián fogadta Fraknóit, ahol a magyar tudós felvázolta egy magyar okmánytárra vonatkozó tervét, amelyben a vatikáni titkos levéltár hazai vonatkozású anyagát kívánta feldolgozni.³¹ Hazajövele után rögtön hozzáfogott, hogy ennek a nagy vállalkozásnak anyagi alapját megteremtse: mivel a sorozat elkészítése nem lehetett egyszemélyes feladat, az állami költségvetéshez fordult segítségért terve megvalósításához, illetve magas rangú egyházi személyeket beszélt rá a támogatásra.³² A sorozat 1887-ben indult és két sorozatban kilenc kötete jelent meg. A hazai egyháztörténet olyan jelentős forrásai váltak közkinccsé, mint a XIV. századi pápai tizedjegyzékek, Gentilis pápai legátus 1307–1311 közötti tevékenységének dokumentumai, Árpád-házi Szent Margit szentté avatási perének jegyzőkönyvei, IX. Bonifác pápa bullái, a római Szentlélek Társulat anyakönyve, Mátyás király Szentszékkal folytatott levelezése stb. A Fejérpataky Lászlóval közös szerkesztésben kiadott Vatikáni Okmánytáron kívül Lukcsics Józseffel közösen a

³⁰ Lányi Károly műve kiadatlan maradt, mert az író a pályaművére kapott bírálatok alapján – melyek többek közt kifogásolták a munka töménységét, kidolgozatlanságát, nyelvezetének darabosságát, történeti felfogásának több helyütt mutatkozó helytelenségét – nem tudta azt átdolgozni idő közben bekövetkezett halála miatt. Mivel a bírálóbizottság kiadásra érdemesnek találta a művet, az átdolgozás munkájával Knauzt bízták meg, aki főként a felhasznált forrásokat revidálta és megírta a hiányzó fejezeteket. A kiadás történetét és a bírálatokat l. Knauz Nándor előszavában: *Lányi Károly magyar egyháztörténete*, I. köt., Esztergom 1866.; Zelliger A., *Egyházi írók*, 248. Ld. 22. j.

³¹ Az újabb vatikáni kutatásokat azért látta szükségesnek, mert felismerte, hogy a vatikáni forrásközlések és kutatások elmaradtak az európai élvonaltól. Theiner a korban egyetlen ilyen jellegű munkája felületes és hiányos volt. Hiányoztak belőle például a számadáskönyvek, pápai congregatiók jegyzőkönyvei. Fraknói szükségesnek tartotta a hiányokat pótolni és a hazai kutatások színvonalát emelni.

³² 1882-ben egy bizottság ment Vatikánba, hogy a kutatás részleteit megbeszéljék. Ennek a legjelentősebb hazai történészek (Ipolyi Arnold, Dankó József, Rómer Flóris, Tárkányi Béla, Knauz Nándor és Fraknói Vilmos) voltak a tagjai. A vatikáni kutatások teljes munkamegosztással folytak, például Fejérpataky László Gentilis dokumentumait, a pápai tizedeket Pesty Frigyes másolta le. Fraknói a munkálatokról folyamatos jelentéseket, beszámolókat közölt: Fraknói V., „Monumenta Vaticana Hungariae Historiam Illustrantia.” Jelentés In: *Új Magyar Sion* 13 (1882), 441–453, 509–525., Fraknói V., „Évi jelentés a Vatikáni magyarországi Okirattárról.” In: *Századok* 11 (1884), 89–91.

veszprémi egyházmegyére vonatkozó vatikáni források hét kötetes gyűjteményét is közre adta.³³ Fraknói a további vatikáni munkálatok elősegítése és támogatása érdekében Rómában megalapította a Magyar Történeti Intézetet. Ez adott szervezeti háttérrel azon szakemberek számára, akik a Vatikáni Titkos Levéltárban folytattak kutatásokat. Mindezek mellett a kegyúri jog történetéhez egy speciális forráskiadványt is közzé tett, amely szerves része a magyar királyi kegyúri jog történetét bemutató művének.³⁴ Bár már a 20. századi írókhoz tartozik, mégis szorosan ide kapcsolódik Kollányi Ferenc jáki apát, majd pápai prelátus is. 1906-ban a hiteles helyek levéltárainak őre és 1902–1911 között a *Magyar Könyvszemle* c. folyóirat szerkesztője. A Szent István Társulat Tudományos és Irodalmi Osztálya Kollányit az egyháztörténet területén kifejtett tevékenységének elismeréseként tagjává választotta.³⁵ A középkori egyház egy sajátos jelenségét, a kegyúri jogot tárgyaló munkája még ma is alapmű.³⁶ Fő kutatási területe mellett forrásközléssel is foglalkozott: kiadta az egyik legértékesebb középkori egyházlátogatási jegyzőkönyvet, de egyik társszerkesztője volt a Szent István Társulat által kezdeményezett reformáció-korabeli forrásgyűjteménynek is (l. alább).³⁷

Az egyháztörténet megismerésének egy különleges megközelítési módja a topográfia. Ebben a témában Ortvy Tivadar (csanádi címzetes apát) és Rupp Jakab (numizmata és levéltáros) tette meg az első lépéseket. Ortvy előbb a pécsi egyházmegye alapítása kapcsán rekonstruálta a püspökség határait, majd a kiadott pápai tizedjegyzékek adatsorait feldolgozva tette közzé az egyes egyházmegyék történetét, plébániáit. Bár Ortvy adatai sok helyütt javításra szorulnak, olvasatai, azonosításai gyakran hibásak, kritikai megközelítése miatt ma sem megkerülhető munka. Rupp munkájában egyházmegyénként, ezen belül városonként csoportosítva adta közre az egyes egyházi épületek, intézmények történetét.³⁸ Bunyitay Vince váradi kano-

³³ Fraknói V. – Lukcsics J. (szerk.), *Monumenta Romana episcopatus Wesprimiensis*, I-IV., Bp. 1902–1907.

³⁴ Fraknói V., *A magyar királyi kegyúri jog Szent Istvántól Mária Teréziáig*, Bp. 1895., Fraknói V., *Oklevéltár a magyar királyi kegyúri jog történetéhez*, Bp. 1899.

³⁵ Zelliger A., *Egyházi írók*, 251. Olyan jogi kérdéseket dolgozott fel például, mint az esztergomi érsekség pizetum-joga (az érsek pénzverés-felügyeleti joga), vagy az alsópapság végrendelkezési joga.

³⁶ Kollányi F., *A magán kegyúri jog hazánkban a középkorban*, Bp. 1906. Fraknói és Kollányi munkássága maradandónak bizonyult és mind a mai napig nem talált folytatóra.

³⁷ Kollányi F., „Visitatio Capituli E. M. Strigoniensis anno 1397.” In: *Történelmi Tár* 46 (1901/1-2), 71–106., 239–272.

³⁸ Ortvy T., *A pécsi egyházmegye alapítása és első határai*, Bp. 1890., Ortvy T., *Magyarország egyházi földleírása a XIV. század elején a pápai tizedjegyzékek alapján feltüntetve*, I-II., Bp. 1891–1892., Rupp J., *Magyarország helyrajzi története fő tekintettel az egyházi intézetekre vagyis a nevezetesebb városok, helységek, s azokban létezett egyházi intézetek, püspökmegyék szerint rendezve*, I-III., Pest 1870–1876.

nok a részletkutatásban vívott ki elismerést: előbb a váradi püspökség történetét dolgozta fel három kötetben 1566-ig bezárólag, majd a káptalan statútumait tette közzé.³⁹ Bunyitay egyébként az egyháztörténet írásán kívül műemlékek feltárával is foglalkozott. Egyházmegyei monográfiát írt Brüsztle József is, aki a pécsi püspökség történetét írta meg négy kötetben.⁴⁰ Szintén speciális kutatási témát választott Érdújhelyi Menyhért, aki a középkori hazai írásbeliség egy sajátos intézményéről, a közjegyzőség és hiteleshely történetéről adott ki értekezést.⁴¹ Hosszú évtizedekig ez a munka volt az egyetlen a témában, de úgy tűnik, Érdújhelyinek mégsem ez volt a fő kutatási iránya. Két kisebb munkát közölt az egyházi gazdálkodásról, illetve könyvet jelentetett meg a titeli káptalan és a kalocsai érsekség késő-középkori történetéről.⁴² Láthatóan nemcsak a kutatási témában bizonyult „nyughatatlanak”, hanem az életben is, ugyanis 1908-ban Kanadába emigrált, és az ottani magyar közösség szellemi életét szervezte meg. Mivel emigrációjáról a hazai egyházi hatóságok csak utólag értesültek, ezért Érdújhelyit egy időre ki is közösítették.

Továbbra is születtek „összefoglaló” jellegű, általános egyháztörténeti munkák. Ezek közül Balics Lajos győri püspöki helynök három kötetes magyar egyháztörténetét kell kiemelnünk, mely Szent Istvántól az Árpád-ház kihalásáig tárgyalja az egyház történetét, természetesen a politikatörténettel együtt.⁴³

A 19. században az egyháztörténeti kutatások meglehetősen szerteágazóak voltak: a forrásfeltáró munka továbbra is meghatározó volt, ráadásul ebben a korban talán a legfontosabb iratok váltak közkinccsé. A Monumenta Vaticana sorozat lendületet és biztos alapot adott a további kutatásoknak, de a bennük felhalmozott adatmennyiség még a mai napig sincs teljesen kiaknázva. Az egyes püspökségek,

³⁹ Bunyitay V., *A váradi püspökség története*, I-III., Nagyvárad 1883–1884., Bunyitay V., *A váradi káptalan legrégebbi statútumai*, Nagyvárad 1886.

⁴⁰ Brüsztle J., *Recensio universi cleri diocesis Quinque-Ecclesiensis*, I-IV., Quinque-Ecclesiis 1874–1880.

⁴¹ Érdújhelyi M., *A közjegyzőség és hiteles helyek története Magyarországon*, Bp. 1899. A művet 2004-ben a Magyar Országos Közjegyzői Kamara újra kiadta, ez azonban sajnos alig hozzáférhető. Talán ezt a problémát ismerték fel, és immár az interneten elérhetővé tették a nagyközönség számára.

⁴² Érdújhelyi M., *A kolostorok és káptalanok befolyása Magyarország mezőgazdasági fejlődésére a mohácsi vész előtt*, Bp. 1903., Uő, *Szerzeteseink mezőgazdasági tevékenysége 1526 előtt*, Bp. 1906., Uő, *A titeli káptalan története*, Zobor 1895., Uő, *A kalocsai érsekség a renaissance-korban*, Zenta 1899.

⁴³ Balics L., *A római katolikus egyház története Magyarországon*, I-II/1-2., Bp. 1885-1890. Az első két könyv az 1000-1301 közötti időszak egyház- és politikatörténetét, a harmadik (II/2.) pedig az egyházszervezetet (püspökségek, káptalanok, plébániák kialakulása, története, felépítése), az egyes szerzetesrendek történetét és az egyházi gazdálkodást tárgyalja. Évekkel később foglalta össze Pannónia honfoglalás előtti kereszténységét: Balics L., *A kereszténység története hazánk mai területén a magyarok letelepedéséig*, Bp. 1901.

káptalanok, egyéb egyházi intézmények okmánytárai a korban meginduló részletkutatások kézzelfogható eredményei. A forráskritika terén is nagy lépést tettek a kutatók: amíg a 18. és a 19. század első felének forráskiadványaiban igen gyakran előfordultak hibás átírások és kritika nélkül kiadott, később hamisnak bizonyult oklevelek, addig a 19. század végén megjelenő okmánytárak már sokkal megbízhatóbbá váltak. A kutatások szinte mindenre kiterjedtek: püspökségek történetére, intézménytörténetre, jogtörténetre, egyes egyházi személyek életének bemutatására. Meglepő módon azonban alig foglalkoztak a középkori vallásosság történetével,⁴⁴ annak különböző megnyilvánulási formáival, valamint az egyházi gazdálkodással, holott a felhalmozott forrásokból már ilyen irányú kutatásokat is folytathattak volna. Az egyháztörténettel szinte kivétel nélkül egyházi személy foglalkozott, „*ki összes idejét a történetírásra s az ahhoz szükséges fáradságos kutatásokra szenteli... s tanulmányai eredményét hasznos munkákban mutatta be...*”⁴⁵ A Magyar Tudományos Akadémia, a Magyar Történelmi Társulat, illetve a Szent István Társulat már megfelelő szervezeti és anyagi háttérrel biztosított a kutatások folytatásához. A különböző folyóiratok, mint például az 1863-ban meginduló *Magyar Sion*, az 1867-ben indított *Századok* és az 1886-ban alapított *Katholikus Szemle* pedig fórumot nyújtott az új eredmények közlésének. A történelem és az egyháztörténet továbbra sem vált el egymástól, ami abban is megmutatkozik, hogy a fent bemutatott szerzők éppúgy írtak kiváló történeti munkákat, mint egyháztörténetit. Az oklevélkiadás kiváló paleográfiai és diplomatikai jártasságot is megkövetelt. Ezen diszciplínához a régészet (bár ennek jelentőségét csak később fedezik fel) és a művészettörténet is társult, ez utóbbi részben a meginduló műemléki kutatásoknak köszönhetően. Mindezek fényében nem csodálkozhatunk azon, hogy főleg egyháziak foglalkoztak egyháztörténet-írással (és általában a történelemmel), hiszen ezekre az ismeretekre jórészt az egyházi iskolák és intézmények tudták felkészíteni a növendékeiket, biztosítva a külföldi tanulmányutak lehetőségét is.

A 19. század utolsó évtizedében tűnt fel a tudományos életben Békefi Remig ciszterci szerzetes, később zirci apát. Főként rendje és annak különböző apátságai történetével foglalkozott. Monográfiáinak jellemző vonása a precizitás: az apátság történetének ismertetésében mindig forrásokra támaszkodott, melyeket a legkörülményesebb módon, a legapróbb részletekig kiterjedően gyűjtött össze. A kötetek második felét oklevélközlésének szentelte. E művei a témában még a mai napig is alapműnek számítanak, hiszen számos kérdést tisztázott a hazai ciszterci közössé-

⁴⁴ Ezen a téren Békefi Remig tett lépéseket, ld. alább.

⁴⁵ Zelliger A., *Egyházi írók*, 247. Knauz Nándorról.

gekkel kapcsolatban.⁴⁶ Fontos munkákat tett közzé a középkori oktatás és iskolák történetéről, de mindezeken felül a középkori vallásosságról és erkölcsi életéről is hiánypótló, vaskos tanulmányt írt.⁴⁷ Megjegyzendő, hogy ezekre a témákra elődei kevés figyelmet szenteltek. Békefi egyháztörténet-írói jelentősége újdonságában és alaposágában áll. A részletkutatás területén olyan mércét állított fel utódainak, amit csak kevesek tudtak elérni, vagy felülmúlni. Tudományos munkásságát zirci apáttá történt megválasztása sajnos jelentősen korlátozta, kutatásait a továbbiakban egyéb feladatai miatt már nem folytathatta.

A hazai rendtörténet kutatásában jeleskedett Pfeiffer Miklós kassai nagyprépost is, aki a domonkos rend hazai női kolostorainak történetét írta meg. Tanulmánya a Horváth Sándor szerkesztésében megjelent domonkos rendtörténeti tanulmánykötetben jelent meg. Témaválasztásuk újdonságot jelentett, hiszen a korábbi kutatások szinte teljesen elkerülték a kolduló rendi – kiváltképpen a női! – közösségek történetét. Míg korábban szinte kizárólag a források feltárása, püspökségek, káptalanok történetének feldolgozása állt a kutatások homlokterében, ezzel a kötettel egy lehetséges új irányt mutattak.⁴⁸

Karácsonyi János nagyváradi kanonok éppúgy otthonosan mozgott a „hagyományos” történeti körökben, mint az egyháztörténésziben. Alapvető kutatásokat folytatott a középkori genealógiában, diplomatikában, de a magyar-szentszéki kapcsolatok se maradtak ki látóköréből. Számos egyháztörténeti munkája közül feltétlen ki kell emelnünk a magyar egyháztörténetet összefoglaló munkáját. A könyv meglehetősen rövid, szerzője is inkább egyfajta „segédletnek” szánta a hazai felsőoktatásban résztvevő hallgatók számára.⁴⁹ Ezen kívül 1922-ben jelent

⁴⁶ Békefi ciszterci rendtörténeti munkája 1896-ban jelent meg: Békefi R., *A ciszterci rend története Magyarországon 1142–1896*, Bp. 1896. Ciszterci apátságok közül a cikádoriét, pilisiét, pásztoiét, szentgotthárdiét és a zirciét írta meg: Békefi R., *A cikádori apátság története*, Pécs 1894., Uő, *A pilisi apátság története 1184–1541*, Pécs 1891. Uő, *A pásztoi apátság története 1190–1702*, I. köt., Bp. 1898.

⁴⁷ Csak a főbb műveket említve: Békefi R., *A ciszterciek középkori iskolázása Párizsban*, Bp. 1896., Uő, *A népoktatás története Magyarországon 1540-ig*, Bp. 1906., Uő, *A káptalani iskolák története Magyarországon 1540-ig*, Bp. 1910., Uő, „Vallásos és erkölcsi élet Magyarországon az Árpád-házi királyok korában.” In: *Katholikus Szemle* 11 (1896), 3–41., 181–239.

⁴⁸ Pfeiffer M., „A domonkosrend magyar zárdáinak vázlatos története.” In: Horváth S. (szerk.), *A Szent-Domonkos rend múltjából és jelenéből*, Bp. 1916, 183–221.

⁴⁹ Karácsonyi előszavában okolta meg a mű kiadásának szükségességét. Véleménye szerint a Lányi-féle egyháztörténet elavult, Balics műve pedig csak az Árpád-kort dolgozta fel, így az volt a tapasztalata, hogy nem áll rendelkezésre olyan „katolikus” feldolgozás, melyből egyetemi hallgatói a vallási mozgalmakról tanulhattak volna. Karácsonyi munkáját négy nagy időrendi egységre osztotta (970–1074: áttérés, 1074–1526: katolicizmus követése, oltalmazása, 1526–1711: katolikus-protestáns küzdelmek, 1711–1900: állam és a különböző felekezetekhez való viszonyának vizsgálata). Ez a korszakolás az általános, történelmi korszakokkal van

meg a ferences rend történetét bemutató első könyve, melyet két év múlva követett a befejező rész.⁵⁰ Karácsonyi ez utóbbi témaválasztásával folytatta azt a kutatási irányt, amely a hazai koldulórendek történetét mutatja be. Természetesen az egyházi témájú forráskiadásban is jeleskedett: Borovszky Sámuellel közösen kiadta a középkori jogszolgáltatás egy érdekes dokumentumát, a váradi káptalan tüzesvaspróbáinak a jegyzőkönyvét.⁵¹ Ezen kívül egyik szerkesztője volt annak a sorozatnak, amely a reformáció korából származó, katolikus egyházra vonatkozó iratokat tette közzé. Az eredmény egy ötkötetes okmánytár lett.⁵² Karácsonyihoz hasonlóan Erdélyi László bencés szerzetes is kiemelkedő történetírói munkásságot folytatott a művelődéstörténet, társadalomtörténet, Árpád-kori, „lovag-kori” (1200–1408) nemzetségek, székely-kérdés, Anonymus-kérdés területén. Mindezekon kívül az addigi legnagyobb bencés rendtörténeti vállalkozásba kezdett: Sörös Pongrác rendtársával együtt szerkesztette az 1902-1916 között megjelent bencések hazai történetét feldolgozó 12 kötetes sorozatot.⁵³ A gyűjtés széles körű volt: az egyes apátságok történetének bemutatását követte az apátsági birtokok felsorolása, azok leírása majd az elmaradhatatlan oklevéltár. Erdélyi a maga „részéből” kisebb közleményeket tett közzé (Tihanyról és Bakonybélről), illetve az egyházi (főként bencés) gazdálkodás kérdését is érintette három közleményben.⁵⁴ Ennek a nemzedéknek volt

összhangban. Érdeemes megjegyezni, hogy Karácsonyi több tévedést hagyott munkájában: Géza fejedelem öccsét, Mihályt például tévesen azonosította Koppánnal, jótékony hallgatásba burkolózott, amikor a főpapságot kellett volna kritikával illetni. A protestantizmus kezdetét 1526-hoz kötötte, holott annak gyökerei jóval korábbra nyúltak vissza. Protestáns-ellenességét pedig abban is kifejezésre juttatta, hogy szerinte a reformáció terjedése indirekt módon járult hozzá az ország szétszakítotttságának konzerválódásához.

⁵⁰ Karácsonyi J., *Magyarország egyháztörténete főbb vonásaiban 970-től 1900-ig*, Nagyvárad 1906. Rendtörténete: Uő, *Szent Ferencz rendjének története Magyarországon 1711-ig*, I-II., Bp. 1922–1924.

⁵¹ Karácsonyi J. – Borovszky S. (szerk.), *Az időrendbe szedett váradi tüzesvaspróba-lajstrom az 1550-iki kiadás hű hasonmásával együtt*, Bp. 1903. A forrás 2008-ban CD-n is megjelent Solymosi László és Szovák Kornél gondozásában, az Arcanum kiadásában.

⁵² *Egyháztörténelmi emlékek a magyarországi hitújítás korából*, I-V., Bp. 1902–1912. Az I-III. kötetet Bunyitay Vince, Rapaics Rajmund és Karácsonyi szerkesztette, a negyediket Karácsonyi és Kollányi, az utolsót az utóbbi kettő és Lukcsics József. A sorozat nemcsak kiadott, hanem addig kiadatlan forrásokat is tartalmaz, értékes betekintést nyújtva a reformáció-korabeli katolikus egyházi mindennapokba.

⁵³ Erdélyi L. – Sörös P. (szerk.), *A Pannonhalmi Szent Benedek Rend története*, I-XIIb., Bp. 1902–1916.

⁵⁴ Erdélyi L., *Egyházi földesúr és szolgálói a középkorban*, Bp. 1907., Uő, *Az egyházi vagyon eredete és jellege Magyarországon*, Bp. 1913., Uő, „Szent István kori bencések hatása a föld- és kertművelésre meg az iparra.” In: Serédi J. (szerk.), *Emlékkönyv Szent István király halálának kilencszázadik évfordulóján*, Bp. 1938, 479–491. – Ez utóbbi inkább a bencés eszményt mutatja be, mint a valós, hazai viszonyokat.

utolsó képviselője Lukcsics József veszprémi kanonok. A századfordulón Rómában levéltári kutatásokat végzett, amelyek eredményeként jelentette meg – Fraknoi Vilmoossal közös szerkesztésben – a veszprémi püspökség római okmánytárát.⁵⁵ A veszprémi káptalan tagjaként megírta intézménye 16. századi történetét, azonban egyháztörténeti munkásságban testvére, Pál is kitüntette magát: témaválasztásában addig egyedülállóan, a somlyóvásárhelyi bencés apácák középkori történetét írta meg, kiadva az általuk működtetett hiteleshely okleveleinek regesztáit is.⁵⁶

Az itt felsorolt szerzők közös jellemzője, hogy kutatásaikat főként a rend- és apátságtörténet határozta meg, a nagyobb téma kapcsán felmerülő egyéb „oldalhajtások” bemutatása (mint például az egyházi gazdálkodás kérdése) csupán gyors, rövid kifejtés erejéig kapott figyelmet. Más irányban nem végeztek célzott forrásgyűjtéseket, megelégedtek mindazzal, ami a „kezükhöz akadt”. Így viszont az egyháztörténet továbbra is egyoldalú maradt: mindössze intézménytörténettel foglalkoztak, az egyház társadalommal való kapcsolata, mindennapi élete nem keltett különösebb érdeklődést. Bár a 20. század elején, a rendtörténetek és intézménytörténetek „tengerében” több kötet is megjelent a vallásos életről és lelkipásztorkodásról, azonban ebben a témában még mindig nagy volt a lemaradás, amely a történelmi események miatt csak tovább nőtt.⁵⁷ Az I. világháborúig működő egyháztörténetkutatók kivétel nélkül egyházi személyek voltak, azonban ezen a téren is megindult a laicizálódás. A ’20-as, ’30-as években az egyháztörténet-írás veszített lendületéből, ennek oka lehetett a trianoni országcsönkítő békediktátum, a magyar gazdaság új alapokra helyezése, majd teljes összeomlása az 1933-as gazdasági világválságban. Az idő és tér nem kedvezett az egyháztörténeti kutatásoknak. Ezt a „válságot” felismerve, az 1920-as évek második felétől már egyre többen foglalkoztak az egyháztörténet-írás elméleti és gyakorlati kérdéseivel. Hóman Bálint 1925-ben a XVIII. Országos Katolikus Nagygyűlésen mondott beszédében éles kritikát fogalmazott meg:⁵⁸ szerinte az 1890-es évektől a történeti munkákban, az oktatásban egyházellenes tendencia figyelhető meg, amit a 19. század eszmeáramlatai (felvilágosodás, romantika, liberalizmus, radikalizmus) hoztak létre. A „tudatlan ateisták” például az egyháznak a magyar történelemben betöltött szerepét kisebbiteni próbálták, „a pápák világhatalmi törekvéseinek lelki motívumait... a pápák kapzsiságára, világias vágyaira vezeti vissza...”. Hóman amellettt történelmi áldozatát, hogy a történetírás ne legyen

⁵⁵ L. 33. j. Római levéltári kutatásainak másik fontos eredménye: Lukcsics J., *Középkori pápai adókönyvek*, Bp. 1908.

⁵⁶ Lukcsics P., *A vásárhelyi apácák története*, Veszprém 1923. Reprint kiadása a közelmúltban jelent meg Solymosi László gondozásában

⁵⁷ Ebben a témában jelentek meg: Mihalovics E., *A katolikus prédikáció története Magyarországon*, I-II., Bp. 1900–1901., Sörös B., *A magyar liturgia története*, Bp. 1904.

⁵⁸ Hóman B., „Történelem és katolicizmus” In: Uő, *Történetírás és forráskritika*, II. köt., Bp. 1938, új kiadása: Gödöllő-Máriabesenyő 2003, 25–32.

részlelhajló és szubjektív. Szerinte „...a katolikus egyház és a magyar katolicizmus nem fél a való tények, a történeti igazság megismerésétől...Mi csak a tudományos igazság után szomjúhozunk; a magyar igazságot keressük és benne a magunk évtizedek óta agyonhallgatott katolikus igazságát.” Óhatatlan, hogy ne vegyük észre ezekben a sorokban Hóman katolikus „szupremáciáját.” Azonban elgondolkodtató, hogy a katolikus történetírók (mint például Knauz, Fraknói, Rómer, Békefi) koruk és szakterületük megbecsült szakemberei voltak, eredményeiket alapvető történeti munkákban tették közzé. A tudományos életben nemcsak részt vettek (akadémiai, egyéb társulati tagság, egyetemi oktatói munka révén), de annak irányítói is voltak. Mindezek fényében Hóman „védőbeszéde” már más megvilágításba kerül, arra azonban, hogy ezt a beszédet mégis megtartotta, korának eseményei adhatnak magyarázatot.⁵⁹

Szekfű Gyula két évvel később rövid összefoglalást adott az egyháztörténet-írás addigi helyzetéről és feladatairól.⁶⁰ Álláspontja szerint 1867-óta, amióta a „szabadkőműves emigránsok”⁶¹ visszatértek, a tudományban vallásellenes irányzat kerekedett felül. Szekfű azonban kiemelte a katolikus történészek elismertségét. A vallásellenességet inkább a tudomány laicizálódásával kötötte össze, hiszen a világiak vagy közömbössé váltak, vagy ellenségesen viszonyulnak a katolicizmus iránt. Tanulmánya második felében az elkövetkező feladatokra helyezte a hangsúlyt: oklevélkiadásokat, részletkutatásokat (ispotályok, egyház szociális gondozása, vallásos egyesületek, vallástörténet területén), további vatikáni kutatásokat, egyháztörténeti monográfiák (például plébániák története) kiadását sürgette. Különös hangsúlyt fektetett arra, hogy a vidéki papság érdeklődését felkeltsék a katolikus egyháztörténet-írás iránt.

Balanyi György piarista szerzetes 1935-ben a *Katolikus Szemlé*ben vázolta fel az egyháztörténet-írás problémáit, feladatait.⁶² Szerinte az addigi munkák inkább mennyiségre, mint minőségre imponálnak, az egyháztörténet bizonyos korszakait, intézményeit⁶³ pedig már kimerítettnek tekintette. A legnagyobb problémát abban látta, hogy a „...monográfiák és összefoglalások túlnyomó része is csak kívülről tekinti

⁵⁹ Itt az első világháborút követő eseményekre („őszirózás forradalom”, Tanácsköztársaság, trianoni békediktátum) gondolunk. Az ekkor hazánkban a virágzását élő liberalizmus eszméje – amely a legmagasabb politikai körökig is eljutott – kifejezetten egyházellenes volt. Véleményünk szerint Hóman ebben az írásában inkább korának szelleméhez szölt.

⁶⁰ Szekfű Gy., *A katolikus történetírás*, 695–700.

⁶¹ Az 1848/1849. év szabadságharc bukását követően Törökországban, Londonban és az Egyesült Államokban „emigrációs központok” jöttek létre saját pénztárral, mellyel az volt a céljuk (többek közt), hogy egy esetleges újabb felkelést robbantsanak ki.

⁶² Balanyi Gy., *A magyar egyháztörténet-írás*, i.m.

⁶³ Főként a már ismertett hosszú időre visszanyúló forrásfeltáró munkák miatt az Árpád-kori egyháztörténet bizonyos szempontból valóban ki volt merítve. Meg kell jegyezni azonban, hogy a történetírás területén is ez a korszak volt a legkutatottabb. Ennek oka lehetett, hogy ezt tekin-

az Egyház történetét és sokkal többet bibelődik az intézmények kialakulásának és fejlődésének vázolásával, mint az intézményeket átlelkesítő szellem megrögzítésével.”⁶⁴ A vallási és erkölcsi élet előtérbe helyezésében látta a további feladatokat: a magyar vallásos áhitat „mozzanatait” gyűjteni, a hitélet megnyilvánulásait,⁶⁵ a magyar-külföldi kapcsolatokat kell feltárni. Az egyháztörténelem egyik legfontosabb kötelességét az életszentségre (azaz a szentek életére) vonatkozó adatok gyűjtésében és közreadásában látta. Ezt „...a feladatot pedig csakis mi, katolikusok tudjuk megoldani”.⁶⁶ Balanyi jól érzékelt a hiányosságokat, de úgy véljük, ezzel az írásával túlzottan egyoldalú (tehát csak vallásos szempontokon alapuló) kutatásokra sarkallta kortársait.

A következő évben Félegyházy József teológus adott helyzetképet az egyháztörténeti kutatásokról a Regnum című folyóiratban.⁶⁷ A részletkutatások (egy-egy kor, intézmény, személy) addigi eredményeit megemlíttette, azonban felhívta a figyelmet, hogy a magyar egyháztörténetről még mindig nem készült részletes összefoglalás. Az elkövetkező feladatok közül Félegyházy is kiemelte a hitélet alaposabb felderítését, azonban az eretnekmozgalmak megismerésére való törekvés már új iránynak számít. A magyar–egyetemes egyházi kapcsolódási pontok, valamint a pápaság szerepe a magyar történelemben inkább a politika-, mint az egyháztörténet feladata, azonban ezen a téren is további kutatást sürgetett. Az egyháztörténet módszertanába pedig újítás bevezetését szorgalmazta: a történeti segédtudományok (archeológia, paleográfia, diplomatika) segítségével, a kiadatlan források feltárásával, a részletkérdések

tették a valódi „nemzeti” történeti kornak, a „vegyesházbeli királyok” kora már sokkal kevesebb figyelmet kapott, ráadásul meglehetősen elutasítóan viszonyultak hozzá. Például Zsigmond király uralkodásának részlehlajlás és előítélet nélküli feldolgozója Mályusz Elemér volt.

⁶⁴ Balanyi Gy., *A magyar egyháztörténet-írás*, 549.

⁶⁵ Ennek egyik jellemző és legszebb példajaként hozta fel, hogy a középkori főurak milyen „nemes” versengéssel alapítottak kolostorokat, templomokat. Ezen kívül vallási buzgalomnak tekintette, hogy a nemesek „...már a XIII. század közepe óta szívesen adták fiaikat egyházi pályára.” Balanyi Gy., *A magyar egyháztörténet-írás*, 555. Kétségtelen, hogy ilyen szándék is vezérelhette őket, de abban a korban a magas egyházi állás nemcsak megélhetést, gazdasági hatalmat, hanem politikai karrier lehetőségét is biztosította az esetleg másod-, harmadszülött nemes fiúnak. Sőt, nem egyszer a család felemelkedése egy egyházi pályára adott gyermeknek volt köszönhető (l. Bakócz Tamás és az Erdődy vagyon). Balanyi a valóságosnál ideálisabbnak bemutatott példája a legjobb bizonyítéka annak, hogy egy-egy jelenséget nem csak egy szemszögből, hanem több tudományág (jelen esetben társadalomtörténet, politikatörténet, családtörténet) bevonásával, a kívülálló szemszögekből kell vizsgálni.

⁶⁶ Balanyi Gy., *A magyar egyháztörténet-írás*, 555. Balanyi egyháztörténeti munkásságának egyik vonala a szentkultusz volt. Ezen kívül a ferencesekről és különösen a rendalapítóról, Assisi Szent Ferencről adott ki munkákat, de a fő kutatási témája a piarista rend története volt.

⁶⁷ Félegyházy J., *Katolikus történetiszemlélet*, i.m. Félegyházy főként a teológia és kánonjog terén fejtett ki munkásságot, azonban a váci püspökség történetét is kutatta: Félegyházy J., *Vác egyházmegye múltjából*, Vác 1941., Uő, *A váci püspökség a tatárjáráskor*, Vác 1943.

tisztázásával az egyháztörténelem új szintézisét lehetne elkészíteni.⁶⁸ Hangsúlyozta a szakember-képzés fontosságát, melyet szerinte a budapesti egyetem hivatott betölteni. Félegyházy módszertani gondolatai nem új keletűek, azonban, hogy ezt mégiscsak hangsúlyoznia kellett, azt mutatja, hogy az utóbbi évtizedekben teljesen kikopott a tudományos életből ez a fajta szemléletmód.

A kortárs szakemberek érezték, hogy az egyháztörténet-írás az 1930-as években válságban van, melynek oka lehetett a kor szellemi életének hanyatlása is. Szekfű Gyula történész kezdeményezésére 1934-ben létrejött a Munkaközösség, amely olyan katolikus – főként tehetséges, fiatal, frissen diplomázott –, többségében világi szakembereket tömörített magába, akik valamilyen módon kapcsolódtak az egyháztörténethez. Az alapítás nem titkolt célja az volt, hogy a magyar egyháztörténetet ismét bekapcsolják a hazai és nemzetközi tudományos élvonalba, és a „haladottabb” nyugati módszereket (modern forráskritika, történeti segédtudományok és más diszciplínák bevonása a kutatásokba) elsajátíthassák az itthoni szakemberek.⁶⁹ A tagok a történeti tudományok legkülönbébb területén (művészettörténet, művelődés- és társadalomtörténet, irodalomtörténet, jogtörténet) fejtették ki munkásságukat. A Munkaközösség több vándorgyűlést is rendezett, ezen kívül évkönyvet adott ki, melyben a legújabb tudományos eredményeiket tették közzé a tagok. A Regnum évkönyv 1936-ban indult, amely „túlélte” a II. világháborút, de a kommunista hatalomátvételt már nem: az 1944–1946-os összevont évfolyam jelent meg utoljára.⁷⁰ Az évkönyv megjelent hat kötetében 111 színvonalas, főként egyháztörténeti témájú tanulmány jelent meg, a szerzők többsége később a hazai vagy külföldi egyetemek elismert oktatói lettek.⁷¹

Az 1930-as, 1940-es évek egyháztörténeti kutatásaiban már lehet látni némi hangsúlyeltolódást. A korábbi kiemelt témák természetesen továbbra is a kuta-

⁶⁸ Félegyházy J., *Katolikus történetiszemlélet*, 29.

⁶⁹ Szekfű Gyula a Regnum első évfolyama elé írt előszavában vázolta a terveket.

⁷⁰ L. Csapodi Cs., „A magyar katolikus történészek egykori munkaközössége és a „Regnum” egyháztörténeti folyóirat.” In: *Magyar Egyháztörténeti Vázlatok* 6 (1994/1-2), 7–18.

⁷¹ Az évkönyv néhány fontosabb szerzője és tanulmányaik: Bogyay T., *Adalékok a középkori magyar oltárdíszítő művészet történetéhez*, Csóka L., *Cluny szellemű volt-e a magyar egyház a XI. században?*, Entz G., *Magyar főpapok művészeti és műveltségi tevékenysége a XVIII. században.* – Entz elismert művészettörténész, az Országos Műemléki Felügyelőség Tudományos Osztályának vezetőjeként a hazai műemlékvédelem kiemelkedő személyisége volt. Pásztor L., *Temesvári Pelbárt és Laskai Osvát az egyházi és világi pályáról.* – később a Vatikáni Titkos Levéltár levéltárosa lesz. Csapodi Cs., *A magyar katolikus egyháztörténészek*, 16-17. Serédi Jusztinián esztergomi érsek a Szent István Társulatot megbízta egy öt kötetes magyar egyháztörténet kiadásával, amelynek megírását a Regnum munkaközösség tagjai vállalták magukra. Egy részletes kutatási terv elkészült ebben az ügyben, azonban a mű megírására már nem volt idő és lehetőség. Az öt kötet munkatervét bemutatja: Csapodi Cs., *A magyar katolikus egyháztörténészek*, 10-16.

tások homlokterében maradtak, így Juhász Kálmán a csanádi püspökség, majd a székeskáptalan történetét, Makkai László a milkói püspökség, Bedy Vince a győri és pápóci prépostság és Winkler Pál a kalocsai egyházmegyében található monostorok történetét dolgozta fel.⁷² A rendtörténeti kutatások is tovább folytak: Harsányi András református lelkész a domonkos rend középkori történetének új szintézisét adta. A kötet igen részletes, hiszen nemcsak a kolostorok „száraz” történetét mutatta be, hanem a rend tagjainak tanulmányait, a domonkosok művészetpártolását, a laikusokkal való viszonyukat is körüljárta.⁷³ Kisbán Emil az egyetlen jelentős hazai alapítású szerzetrend, a pálosok, Fallenbüchl Ferenc pedig az Ágoston-rendi remeték történetét dolgozta fel.⁷⁴ Témaválasztásuk újdonság volt, hiszen eddig ezek a rendek kevés figyelmet kaptak, azonban a téma kidolgozása nem volt színvonalas és kortársaik – főként Mályusz Elemér –, számos kritikát fogalmaztak meg a kötetekkel szemben.⁷⁵ Mindezekon kívül két fontos hiteleshely középkori történetét bemutató könyv készült el: a lelesziét Kumorovitz L. Bernát premontrei szerzetes, a csornaiét pedig Horváth Antal tette közzé.⁷⁶

Viszont új iránnyt vett az alsópapság és szervezeti háttérének kutatása. Vanyó Tihamér a Regnum évkönyvben két tanulmányt közölt erről a témáról. Elsőként az egyházmegye történetírás egy lehetséges módszertanát⁷⁷ egy franciaországi példán mutatta be, mert – mint kifejtette –, az ilyen témájú hazai kutatások és monográfiák

⁷² Juhász K., *A csanádi püspökség története*, I–VII., Makó 1930–1947., Juhász K., *A csanádi székeskáptalan a középkorban*, Makó 1941., Makkai L., *A milkói (kun) püspökség és népei*, Debrecen 1936., Bedy V., *A győri székeskáptalan története*, Győr 1938., Winkler P., *Monostoraink a mohácsi vész előtt, a kalocsai egyházmegyében*, Kalocsa 1933.

⁷³ Harsányi A., *A domonkosrend Magyarországon a reformáció előtt*, Debrecen 1938.

⁷⁴ Kisbán E., *A magyar pálosrend története*, Bp. 1938., Fallenbüchl F., *Az ágostonrendiek Magyarországon*, Bp. 1943.

⁷⁵ Fallenbüchl könyve kapcsán Mályusz kiemelte a történetírói kritika hiányát, a források nem megfelelő és nem elégséges használatát. E könyv alapján az Ágoston-rendiekről igen keveset lehet megtudni, ráadásul a munka java része mindössze a szerzetesek 18. századi történetét ismerteti. Mályusz E., „Az ágostonrend a középkor végén.” In: *Egyháztörténet* 1 (1943), 427–440.

⁷⁶ Kumorovitz B., „A leleszi konvent oklevéladó működése 1596-ig.” In: *Turul* 46 (1928/1-2), 1–39., Uő, *A leleszi prépostság tagjai és hiteleshelyi személyzete 1569-ig*, Bp. 1943. – a premontrei szerzetes munkája rendkívül részletes, bemutatva a hiteleshely területi hatáskörét, a belső felépítést, személyzetét, majd betekintést nyújt a hiteleshelyi eljárás menetébe, annak díj-szabásába. A levéltár kapcsán annak kialakulását, az oklevél kiadásának gyakoriságát, annak regestrumait is ismerteti. Ezzel szemben Horváth Antal munkája igencsak szűkre szabott. Egy rövid füzetben ismerteti a hiteleshely történetét, az intézmény működését, a személyzet tagjait. Horváth A., *A csornai konvent hiteleshelyi működése*, Keszthely 1943.

⁷⁷ Ennek a lényege tulajdonképpen abban rejlik, hogy az egyházmegye történetnek tíz fontos kérdésre kell válaszolnia, melyek a püspökök és a papok működését, erkölcsét, iskolázottságát, bíráskodását, a papság-hívek kapcsolatát, liturgiát, lelkiséget és az egyházi vagyont vizsgálják. A Vanyó által mintaként bemutatott, az évreux-i egyházmegyéről szóló monográfiát a források

az egységes, kiforrt módszertan hiánya miatt igen különböző színvonalúak. Szükségnek látta az egyházi közigazgatás és a világiakkal ápolts kapcsolataik mélyebb megismerését, e mellett az egyház birtokállományának pontos és koronkénti megismerésére irányuló kutatások elindítását is szorgalmazta.⁷⁸ Másik tanulmányában a plébániatörténet-írás általa javasolt módszertanát mutatta be. Ezzel a cikkével a célja a vidéki papság tudományos életbe való bekapcsolása volt.⁷⁹ Vanyó felvetése nem maradt visszhang nélkül: ezen a téren Fügedi Erik nevét kell kiemelni, aki egy nagyobb tájegység, a Nyugat-Felvidék egyházi topográfiájának elkészítését vette tervebe. Tanulmányának csak az első része jelent meg, amely elsősorban módszertani szempontból fontos, a második részét már nem tudta közölni az időközben megváltozott politikai helyzet miatt.⁸⁰

A középkori ember vallásos lelkületének megismeréséhez is több fontos könyv született ezekben az években. Házi Jenő Sopron középkori egyházi történetéről írt monográfiát. Témaválasztása szerencsésnek bizonyult, ugyanis egy olyan, forrásokkal jól ellátott város vallásos életébe nyerhetünk betekintést, amely egyben sokrétű egyházi szervezetnek adott „otthont”. Házi főként a plébániatemplomok, vallásos társulatok, koldulórendi és laikus közösségek mindennapjait és azok társadalommal való kapcsolatát térképezte fel. A számtalan késő-középkorból fennmaradt, egyházaknak tett kegyes adomány, végrendelet bemutatása pedig hiteles képet ad a középkori polgár vallásosságáról.⁸¹ Pásztor Lajosnak a Jagelló-kori vallásosságról írt könyve nagy úrt töltött be – és tölt be a mai napig. A kötetben hatalmas forrásanyagra támaszkodva mutatja be a céhek, vallásos társulatok, ispotályok történetét, mindennapjait, szervezeti felépítését, a szegénygondozás, zarándoklat,

nagyfokú felhasználása jellemzi. A mű az egyházmegye történetét korszakokra osztva tárgyalja, a személyi rajzok, a valláséretlenség, liturgikus élet, művelődés, művészet, egyházi iskolák és eszmeáramlatok ismertetése igen nagy hangsúlyt kapnak.

⁷⁸ Vanyó T., „Az egyházmegye történetírásáról.” In: *Regnum* 2 (1937), 3–18. A fentiekben kívül fontosnak tartotta még a szerzetesrendek harmadrendi közösségeinek feltérképezésére, valamint a „*katolicizmus emberbaráti tevékenységének megőrkítésére*” irányuló kutatásokat is.

⁷⁹ Vanyó T., „A plébániatörténetírás módszertana.” In: *Regnum* 5 (1940–1941), 3–64. Vanyó nem helyezte, hogy kizárólag egyházi szempontok alapján készítsenek plébániatörténetet, ezért a hívek valláséretlenségét jobban megismerését szorgalmazta. A templom bemutatásánál kitért arra, hogy nemcsak az építéstörténetre kell koncentrálni, hanem a templomdíszítés kapcsán az építetők művészetpártolását is fel kell deríteni. Nagy hangsúlyt helyezett a források módszeres felkutatására, ennek érdekében egy bő ismertetést adott a lehetséges források köréről, azok felhasználhatóságának előnyeiről és hátrányairól.

⁸⁰ Fügedi E., „Középkori település és egyházi szervezet az egykori nyugati felvidéken.” In: *Regnum* 6 (1944–1946), 117–140. Fügedi fő szakterülete a magyar középkor, azon belül is az arisztokrácia területén végzett alapvető kutatásokat. A *Regnum*-ban megjelenő tanulmánya azonban az egyházi topográfia egyik alapvető, módszertani cikkévé vált.

⁸¹ Házi J., *Sopron középkori egyháztörténete*, Sopron 1939.

szentmise gyakorlatát.⁸² Ez a két mű hiánypótló volt, hiszen a mindennapi vallásos élet, hitbuzgalom feltárását addig elhanyagoló egyháztörténet-írás megtette az első lépését a középkori magyarság vallásosságának megismerése felé.

Az egyházi gazdálkodás témaköre két újabb művel bővült: Kalász Elek a szentgotthárdi ciszterci apátság birtokviszonyait vázolta fel, és ezzel kapcsolatban a középkori ciszterci gazdálkodást próbálta rekonstruálni. Sajnos a források hiányát a ciszterci központi statútumokkal és a külföldi analógiák hazai viszonyra vetítésével próbálta ellensúlyozni. Ennek a munkának az eredménye egy hazai „mintagazdaság” lett, ami talán sose létezett.⁸³ Holub József a veszprémi püspökség 1524. évi urbáriumát adta ki, ezzel bemutatva az egyházfő bevételeit, kiadásait.⁸⁴ A pusztá tények és adatok közlésén túl viszont nem bocsátkozott értékelésbe, a forrás esetleg más püspökségek ismert adataival való összevetésébe, holott 1867-ben már jelent meg egy tanulmány a *Századok* hasábjain az esztergomi érsekség és az egri püspökség 15–16. századi számadásairól.

A két világháború közti időszakban fellendülő művészettörténeti és régészeti kutatások számos értékes adattal és művel járultak hozzá a középkori egyházi építészet megismeréséhez. Ezen a területen Lux Kálmán és fia, Géza, illetve Gerevich Tibor munkásságát kell kiemelni.⁸⁵

A II. világháború, majd az azt követő kommunista diktatúra nem engedte kibontakozni az egyháztörténet-írás újra megindult fejlődését. Az ateista hatalom ellenséget látott az egyházban, így minden lehetséges módon próbálta megtörni azt. A '70-es évektől meginduló enyhülés, a „gulyáskommunizmus”, ha nem is támogatta, de legalább megtűrte az egyházakat. Bár nem tömegével, de alapvető, színvonalas munkák jelentek meg az egyháztörténet legkülönfélébb területeiről. Oszwald F. Arisztid premontrei szerzetes az 1934-ben megjelentetett premontrei prépostságok történetéhez újabb, Árpád-kori adatokkal járult hozzá.⁸⁶ Ezek a tanulmányok azért is figyelemre méltóak, mert a premontrei renddel eddig igen keveset foglalkoztak a szakemberek. A már korábban említett Kumorovitz L. Bernát az általa fellelt zselicszentjakabi alapítólevél (1061) elemzése kapcsán egy tisztázatlan

⁸² Pásztor L., *A magyarság vallásos élete a Jagellók korában*, Bp. 1940., reprint: Bp. 1999.

⁸³ Kalász E., *A szentgotthárdi apátság birtokviszonyai és a ciszterci gazdálkodás a középkorban*, Bp. 1932.

⁸⁴ Holub J., *Egy dunántúli egyházi nagybirtok élete a középkor végén*, Pécs 1943.

⁸⁵ Lux Kálmán és Géza számos középkori templom helyreállítását végezték el, eredményeiket és felméréseiket a *Technika* és a *Magyar Mérnök és Építész Egylet Közlönye* c. folyóiratokban tették közzé, jelentősen hozzájárulva a középkori templomépítészet történetének megismeréséhez. Gerevich Tibor vezetése alatt a Műemlékek Országos Bizottsága szakhivatallá alakult át a két világháború között, így a hazai műemlékvédelem immár törvényi háttérrel fontos intézkedéseket tudott tenni a műemlékek megóvásáért.

⁸⁶ Oszwald F. A., „Adatok a magyarországi premontreiek Árpád-kori történetéhez.” In: *Művészettörténeti Értesítő* 6 (1957), 231–254.

és sok vitát kiváltó témával, a nemzetségi monostorok problematikájával foglalkozott.⁸⁷ Mályusz Elemér a horvátországi és szlavóniai pálos kolostorok okleveleinek regesztáin kívül két fontos művel járult hozzá az egyháztörténethez. 1958-ban adta ki a főkegyúri jogról írt monográfiáját, ebben egy privilégiumot elemez, amelyet a konstanzi zsinat alatt csikart ki Zsigmond király a Szentszéktől.⁸⁸ Bár a munka inkább társadalom- és jogtörténeti témájú, azonban érdekes betekintést kaphatunk a magyar főpapság életébe is. Nem egészen másfél évtized múlva, 1971-ben látott napvilágot az egyházi társadalmat bemutató, hiánypótló műve, melyet egyébként még 1940-ben írt meg.⁸⁹ Ebben a könyvében olyan témákat is tárgyal, amelyeket az addigi kutatás figyelmen kívül hagyott. A világi papság kérdésénél például külön kitér a középréteg – káptalan személyzete, plébánosok – és az alsópapság – káplánok, oltárosok, prebendáriusok – bemutatására is. Ezen kívül a szerzetességet (monasztikus és koldulórendi) és az egyház szellemi és irodalmi életét is felvázolta. Mályuszt ez az alapvető szakmunkája az egyháztörténet-írás egyik meghatározó személyiségévé tette. Szűcs Jenő több tanulmányában a késő-középkori ferences obszervanciáról és annak a Dózsa-féle felkelésben betöltött szerepéről értekezett, érdekes, új megvilágításba helyezve a ferences szellemiséget.⁹⁰ E két „világi” szakember után visszatérve az „avatott” egyháziak tevékenységéhez: Csóka J. Lajos bencés szerzetes rendjének történetét írta meg, azonban a Pannonhalmi Rendtörténetnél sokkal kisebb, „fogyaszthatóbb”, két kötetes terjedelemben. Hervay F. Levente ciszterci szerzetes a hazai ciszterci monostorokra vonatkozó források válogatott gyűjteményét adta ki. A kötet külön érdeme, hogy az egyes monostorok birtokaira és személyzetére vonatkozó adatokat is összeírta. Sajnos, a forrásgyűjtéssel eléggé

⁸⁷ Kumorovitz L. B., „A zselicszentjakabi alapítólevél 1061-ből.” In: *Tanulmányok Budapest Múltjából* 16 (1964), 43–81. A nemzetségi monostor létét még Karácsonyi János vetette fel a *Magyar nemzetségek a XIV. század közepéig* c. könyvében. Szerinte a nemzetség által alapított monostor egy összekötő kapocs, amelynek legékesebb bizonyítéka a közösen gyakorolt kegyuraság. Azonban ez az elmélet megdőlt, hiszen számtalan példa van arra, hogy egy-egy monostort nem a nemzetség, hanem annak különböző ágai alapítottak. Tehát egy nemzetségnek akár több monostor is van a birtokában, így tehát nem nemzetségi monostorról, csak „magánegyházról” (ami egyébként egy újabb, még nem kellően megoldott probléma) lehet beszélni. A vita összefoglalását l. Fügedi E., „Sepelierunt corpus eius in proprio monasterio. A nemzetségi monostor.” In: *Századok* 125 (1991), 35–67.

⁸⁸ Mályusz E., *A konstanzi zsinat és a magyar főkegyúri jog*, Bp. 1958.

⁸⁹ Mályusz E., *Egyházi társadalom a középkori Magyarországon*, Bp. 1971. Mályusz fő kutatási témája egyébként Zsigmond király uralkodásának kora, társadalma volt.

⁹⁰ Legfontosabbak: Szűcs J., „A ferences obszervancia és az 1514. évi parasztháború.” In: *Levéltári Közlemények* 43 (1972/2), 213–263., Uő, „Dózsa parasztháborújának ideológiája.” In: *Valóság* 15 (1972/11), 12–39. Az obszerváns ferencesek Dózsa-féle felkelésben való részvételét és ideológiájuk hatását korábban még nem tárgyalták, ezekkel a tanulmányokkal viszont betekintést nyerhetünk abba, hogy a szerzetesek milyen közvetlen kapcsolatot tartottak az alsóbb néprétegekkel.

önkényesen és „csínján” bánt, mégis, a további kutatásokhoz biztos kiindulópontot ad. Lékai Lajos – szintén ciszterci atya – rendjének egyetemes történetét dolgozta fel. A hazai monostorokra vonatkozó részt rendtársa, Hervay írta meg.⁹¹ Hermann Egyed Németországban töltött emigrációban adta ki a magyar egyháztörténet összefoglaló művét.⁹² Fontos még megemlíteni Szántó Konrád nevét is, ő a lelkiség és szentkultusz kérdésein túl három kötetes egyetemes egyháztörténetet tett közzé. Az első két kötet foglalja magába a történeti részt, a harmadik pedig a különböző egyháztörténeti forrásokat tartalmazza.⁹³

Az itt tárgyalt korszak egyháztörténeti termése bár csekély, azonban mégis láthatjuk, hogy színvonalas műveket termelt ki. Különböző irányzatokat, tendenciákat nem figyelhetünk meg, mindenki az őt érdeklő témát dolgozta ki. Ezek a monografikus összefoglalások kiválóan alkalmasak arra, hogy az olvasó rögtön megtalálja az őt érdeklő kérdést, ne kelljen sokáig keresgélnie a különböző vaskos kötetek között. Fontos kiemelnünk, hogy ebben az időszakban már nemcsak egyháziak, hanem világi, protestáns szakemberek is adtak ki alapvető egyháztörténeti műveket. A tudományág laicizálódása és felekezetszemlegessége immár valóban bekövetkezett. 1997-ben adták ki azt a magyar egyháztörténeti bibliográfiát, amely az 1980–1990 között megjelent, valamilyen módon az egyháztörténethez kapcsolódó műveket sorolta fel. A kötetbe 3706 címet vettek fel, és ha ennek csak mintegy fele kapcsolódik is a szűken vett egyháztörténethez, az eredmény mindenképpen örvendetes.⁹⁴

A rendszerváltozás után, a '90-es évektől hatalmas lendületet vett és a tudományos életben belül ismét visszakapta létjogosultságát az egyháztörténet-kutatás. Ezzel együtt az ilyen irányú kutatások intézményi háttere és az eredmények publikálási lehetősége is jelentős mértékben nőtt. Sorra létesültek a különböző

⁹¹ Csóka L., *Szent Benedek fiainak világtörténete, különös tekintettel Magyarországra*, I-II., Bp. 1969., Hervay F. L., *Repertorium historicum ordinis Cisterciensis in Hungaria*, Roma 1984., Lékai L., *Ciszterciek. Eszmény és valóság*, Bp. 1991. – Lékai a ciszterci rendet bemutató művét három részre osztotta. Az elsőben a megalakulástól – illetve annak előzményétől, a 11. századi monasztikus reformoktól – a 20. századig mutatja be a rend egyetemes történetét. A második rész a lelkiség, kultúra, művészet és gazdaság történetét és jellegzetességét tárgyalja. A munka nagy erénye, hogy ezek a kérdések igen nagy hangsúlyt kaptak. A harmadik rész az irodalom felsorolására szorítkozik, de a független az egyes apátságok és tartományok kolostor- és személyi állományáról ad tájékoztatást.

⁹² Hermann E., *A katolikus egyház története Magyarországon 1914-ig*, München 1973. – Munkájának különös értéke, hogy az egyház történetét a politikatörténettel párhuzamosan tárgyalja, így az egyes egyházi kérdések és események mögött meghúzódó hátteret jobban megismerheti az olvasó. Mindemellett a lelkiségről és a magyarság vallásos életéről is részletesen tájékoztat.

⁹³ Szántó K., *A katolikus egyház története*, I-III., Bp. 1983.

⁹⁴ Várszegi A. – Zombori I. (szerk.), *Magyar egyháztörténeti bibliográfia 1980–1990*, Bp. 1997. L. még: Gergely J., *Köszöntő*, 57.

kutatóműhelyek: 1988-ban alakult meg a Magyar Egyháztörténeti Enciklopédia Munkaközösség (METEM), amely célul tűzte ki, hogy történeti enciklopédiát készítsen Magyarországi plébániáiról. Noha ez a cél nem valósult meg, a színvonalas egyháztörténeti műveket tartalmazó sorozat azóta már a 64. köteténél tart.⁹⁵ A Magyar Katolikus Püspöki Kar is létrehozta a saját Egyháztörténeti Bizottságát. A tudományos életben az MTA vitte kezdetben a főszerepet: a Történettudományi Bizottság albizottságaként 2005-ig működött az Egyháztörténeti Albizottság. Az egyházi felsőoktatás és a „világi” egyetemek Bölcsészettudományi karain egyre szélesebb egyháztörténeti oktatást és kutatást folytatnak. A szegedi, pécsi (Fedeles Tamás vezetésével) és a katolikus egyetem kutatóműhelyeit érdemes itt megemlíteni. Szegeden a „Capitulum” Középkori Egyháztörténeti Kutatócsoport 1997-ben alakult meg, tagjai közül Koszta László és Hunyadi Zsolt nevét kell kiemelni. A Pázmány Péter Katolikus Egyetemen egyszerre több műhely is működik: az Egyháztörténeti Műhely főként vatikáni források kiadásában jeleskedik, a Művelődéstörténeti Műhely 2002 óta évente rendez nemzetközi rendtörténeti konferenciát, amelynek előadásait a „*Rendtörténeti Konferenciák*” c. sorozat közli.⁹⁶ Legújabbban, 2007-ben alakult meg a Lelkiségi Műhely. A Károli Gáspár Református Egyetemen szintén működik egy Egyháztörténeti Kutatócsoport. Sajnos azonban ezekre a műhelyekre főként az a jellemző, hogy csak „helyi” szinten tevékenykednek, tagjaik kizárólag az adott egyetem oktatóiból és hallgatóiból verbuválódnak. Véleményünk szerint olyan tudományos műhelyre is szükség lenne, amely nem egy-egy egyetemhez kötődően, hanem országos szinten szerveződne.

Ezekre a műhelyekre kívül érdemes még megemlíteni a Közép-európai Egyetem Középkortudományi Tanszékét, ahol az egyháztörténet és szentkultusz igen nagy hangsúlyt kap az oktatásban, a különböző országokból (sok esetben erdélyi, délvi-

⁹⁵ A sorozatból néhány példát említve: Mező A., *A templomcím a magyar helységnevekben. (11.-15. század)*, (METEM Könyvek 15.) Bp. 1996., Kubinyi A., *Főpapok, egyházi intézmények és vallásosság a középkori Magyarországon*, (METEM Könyvek 22.) Bp. 1999., Valter I., *Árpád-kori téglatemplomok Nyugat-Dunántúlon*, (METEM Könyvek, 43.) Bp. 2004., Molnár A., *Mezőváros és katolicizmus*, (METEM Könyvek 49.) Bp. 2005.

⁹⁶ Ezek tematikája nem csak szorosan a rendtörténetet, hanem az ahhoz sok szállal kapcsolódó különböző tudományágakat is felöleli. 2002-ben a ferences (a konferencia anyaga megjelent: Öze S. – Medgyesy-Schmikli N. (szerk.), *A ferences lelkiesség hatása az újkori Közép-Európa történetére és kultúrájára*, I-II., Piliscsaba – Bp. 2005.), 2003-ban a domonkos, 2004-ben a jezsuita (a konferencia anyaga megjelent: Szilágyi Cs. (szerk.), *A magyar jezsuiták küldetése a kezdetektől napjainkig*, Piliscsaba – Bp. 2006.), 2005-ben a ciszterci, 2006-ban a pálos (a konferencia anyaga megjelent: Sarbak G. (szerk.), *Decus solitudinis: pálos évszázadok*, Bp. 2007.), 2007-ben a piarista rend volt „soron”.

déki, felvidéki) érkező hallgatók kutatási témája pedig igen gyakran kapcsolódik az egyháztörténehez.⁹⁷

A '90-es évektől megindult egyháztörténeti témájú műveket és a szakemberek munkásságát jelen cikkben lehetetlen áttekinteni, ezért ettől el is tekintek. Mályusz Elemér 1971-ben megjelent művét 2005-ben ismét kiadták. A kötethez az 1947–2005 között kiadott, a középkori magyar egyháztörténet válogatott bibliográfiáját csatolták, a felsorolás 79 sűrűn teleírt oldalt tett ki. A címek között találunk olyan régi kedvelt témát, mint például különböző káptalanok, kolostorok története, azonban örvendetes módon megjelennek lelkiségi, a vallásosság mélységét bemutató művek is. Ezen a téren Deák Viktória, Kubinyi András és Marie-Madeleine de Cevins tett lépéseket.⁹⁸ A részletkutatások is újabb lendületet vettek: az egyházi középírást feldolgozását Köbölös József tette közzé, a hiteleshelyek jobb megismeréséhez Koszta László, Fedeles Tamás és Kőfalvi Tamás járultak hozzá.⁹⁹ Fontos még kiemelnünk a nagy kiállítási katalógusokat is, melyek a egyháztörténet legkülönfélébb témájából közölnek tanulmányokat.¹⁰⁰ Az utóbbi években viszont több módszertani újdonság is megjelent, amely az egyháztörténetet nem a hagyományos módon közelíti meg, ezért néhány mondatban érdemes kitérni rájuk. Az egyik ilyen téma az egyházi

⁹⁷ Ilyen témát dolgozott fel például: Andric, S., "The Making of a Saint. John of Capistrano's Death and Funeral." In: *Annual of the Medieval Studies at CEU* 1 (1993–1994), 81–99., Brigljevic K., „The Cistercian Monastery and the Medieval Urban Development of Zagreb.” In: *Uo*, 100–107., Bonsquet, P., „Papal Provisions in Hungary 1305–1370.” In: *Annual of the Medieval Studies at CEU* 2 (1994–1995), 101–111., Ladic, Z., „Religious Life of the citizens of Sopron.” In: *Uo*, 77.

⁹⁸ Deák V., „A laikusok szerepe a középkori egyházban.” In: *A világiak szerepe az egyház lelkipásztori tevékenységében*, Bp. 2003, 7–23., Kubinyi több műben is foglalkozott a vallásosság megismerésével, ezen tanulmányait gyűjteményes kötetben is kiadta, l. 95. jegyzetben idézett művet. Marie-Madeleine de Cevins főként külföldi folyóiratokban tette közzé tanulmányait. Megjelent doktori disszertációjában azonban a városiak lelkiségének kérdését dolgozta fel: Cevins, M.-M. de, *Az Egyház a késő-középkori magyar városokban*, Bp. 2003.

⁹⁹ Köbölös J., *Az egyházi középírást Mátyás és a Jagellók korában*, Bp. 1994. A hiteleshelyekre vonatkozóan néhány példa: Fedeles T., „A pécsi székeskáptalan hiteleshelyi levéltára a középkorban.” In: Balogh L. – Szarka J. – Weisz B. (szerk.), *Tanulmányok a középkorról. A II. Medievisztikai PhD-konferencia előadásai*, Szeged 2001, 39–53., Koszta L., „A pécsi székeskáptalan hiteleshelyi tevékenysége (1214–1353).” In: *Tanulmányok Pécs történetéből* 4, Pécs 1998., Uő, „A pozsegai káptalan hiteleshelyi tevékenysége 1353-ig.” In: *Századok* 132 (1998), 3–46., Kőfalvi T., „A pécsváradi konvent külső hiteleshelyi tevékenységének főbb jellemzői 1526-ig.” In: Homonnai S. – Piti F. – Tóth I. (szerk.), *Tanulmányok a középkori magyar történelemről. Az I. Medievisztikai PhD-konferencia előadásai*, Szeged 1999, 65–73.

¹⁰⁰ A pannonthalmi apátság millenniumára rendezett kiállítás katalógusa: Takács I. (szerk.), *Mons Sacer 996-1996. Pannonthalma ezer éve*, Kiállítási katalógus. I-III., Pannonthalma 1996., illetve a magyar bencés apátságokat bemutató kötet: Takács I. (szerk.), *Paradisum Plantavit. Bencés monostorok a középkori Magyarországon*, Katalógus. Pannonthalma 2001.

topográfia. Bár Ortvyay és Rupp a 19. század végén tett ebben az irányban lépéseket, és Vanyó Tihamér is felhívta a figyelmet az ilyen irányú kutatásra, ez mégis csak mostanában vett nagyobb lendületet. Ennek az az egyszerű oka, hogy az ilyen irányú munkát nem történészek, hanem régészek „forradalmasították”. Míg korábban csak írott források alapján dolgoztak a szakemberek, addig a régészeti kutatásokkal már olyan – teljesen elpusztult, romként is alig, vagy egyáltalán nem kivehető – egyházra is bukkannak a kutatók, amely nem is szerepelt oklevelekben, urbáriumokban, jegyzékekben. Ezt a munkát csak egy-egy kisebb táj- vagy közigazgatási egység (például megye, főesperesség területe) részletes feldolgozásával lehet teljessé tenni, hiszen rengeteg terepmunkára van szükség ahhoz, hogy a középkori templomhálózatot rekonstruálni lehessen.¹⁰¹ A következő régi-új megközelítési mód az egyház és a társadalom kapcsolatának (gazdasági és mindennapi) vizsgálata. Bár Házi Jenő már érintette a témát, követőre korábban nem talált. Ebben a kérdésben a város vallásosságának kutatása és a polgárookra oly jellemző végrendeleti adományok elemzése viheti előbbre az egyháztörténetet.¹⁰² A végrendelet nem csak a polgárok vagyonának a „tükre”, hanem egyben vallási és erkölcsi szokásokat is megfigyelhetünk benne. Ezen kívül a lélekváltság-adományok¹⁰³ elemzése – főként a birtokos nemesség esetében – azt is megmutatja, hogy az egyház milyen „szociális tevékenységet” fejtett ki a korban. A harmadik érdekes irány az egyházi gazdálkodás megismerése. Itt nem csak a püspökségek urbáriumainak kiadására gondolhatunk, hanem a szerzetesrendek gazdálkodására vonatkozó források célzott gyűjtésére és feldolgozására is. Ezen a területen Knapp Éva, Solymosi László, F. Romhányi Beatrix végzett kutatásokat.¹⁰⁴

¹⁰¹ Ilyen feldolgozások készültek: a Nyugat-Dunántúlról (Valter I., *Árpád-kori téglatemplomok Nyugat-Dunántúlon*, Bp. 2004.), Veszprém (Koppány T., „Középkori templomok és egyházas helyek Veszprém megyében.” In: *Veszprém Megyei Múzeumok Közleményei* 4 (1967), 117–150., 11 (1972), 213–241.), Pest (Tari E., *Pest megye középkori templomai*, Szentendre 2000.), Békés (Szatmári I., *Békés megye középkori templomai*, Békéscsaba 2005.), Tolna (K. Németh András), Somogy (Aradi Csilla) és Fejér megyéről, bár ez utóbbi még kutatási stádiumban van (Stibrányi Máté).

¹⁰² A városi vallásosság és végrendeleti adományok kérdésében Szende Katalin, Marie-Madeleine De Cevins és Majorossy Judit tett lépéseket.

¹⁰³ Ez tulajdonképpen az egyház javára tett adományozás, mely többnyire a halálesetkor lép életbe. A végrendeletekhez nagyban hasonlít, azzal a különbséggel, hogy míg a testamentumok visszavonhatóak, megváltoztathatóak, addig a lélekváltság-adomány megmásíthatatlan és végleges.

¹⁰⁴ Knapp É., „Pálos gazdálkodás a középkori Baranya megyében.” In: Sarbak G. (szerk.), *Varia Paulina. Pálos Rendtörténeti Tanulmányok* I., Csorna 1994, 81–100., Solymosi L., „Albeus mester összeírása és a pannonhalmi apátság tatárjárás előtti birtokállománya.” In: Takács I. (szerk.), *Mons Sacer 996–1996. Pannonhalma ezer éve*, I., Pannonhalma 1996, 515–526., Uő,

Ezek az irányok nemcsak a szűken vett egyháztörténeti kérdéseket érintik, hanem egyebek mellett a társadalomtörténet, gazdaságtörténet, szokások, vallásosság területeit is. Az egyháznak a középkori mindennapi életben betöltött szerepe több tudományág együttes alkalmazásával sokkal hatékonyabban és mélyebben vizsgálható. Ezzel egyfajta „arany középúton” lehet járni, hiszen a kutató nem esik abba a „csapdába”, hogy egyes jelenségek mögött csak vallási buzgalom megnyilvánulását lássa, de abba se, hogy túlzottan szkeptikusan, kritikusan szemlélje a jelenségeket.

Összegzőképpen megállapíthatjuk, hogy az egyháztörténet-írás nem vesztett semmit jelentőségéből, a tudományon belül elfoglalt helyéből. A szakemberek immár nem csak az egyház képviselőiből kerülnek ki, de ez nem is vált az egyháztörténet-írás hátrányára. Ma is elmondható, hogy aki erre a témára „adja a fejét”, több lábon áll: történészek, művészettörténészek, jogtörténészek, teológusok kutatják az egyház történetét, társadalomban betöltött szerepét, művészetekre gyakorolt hatását.

Egyháztörténeti irányokat nehéz nyomon követni. A kezdeti időszakban mindenképpen a forráskutatás dominált, majd e mellé az intézménytörténet és rendtörténet is felzárkózott. Úgy látjuk, az ilyen nagy munkák elkészülte után a részletkutatások kerültek előtérbe. A fejlődés sajnos periodikus: egy-egy fellendülő korszakot félbeszakított hol a kortársak nemtörődömsége, hol a „történelem vihara”. Az utóbbi évtizedben az egyháztörténet-írás kifejezetten a részletkutatások felé hajlik, ezeknek a módszertana azonban sokkal tágabb területekre nyit. Meglepő és egyben szomorú jelenség viszont a forráskiadások háttérbe szorulása. Bár a vatikáni levéltári kutatások újraindultak – Csukovits Enikő, Erdélyi Gabriella és Pálos Tamás munkásságának köszönhetően –, azonban a szakembereknek csak szűk köre foglalkozik ezzel a területtel. Ez egy időigényes, sok odafigyelést jelentő munka, diplomatikában és paleográfiában jártas, képzett szakembereket feltételez, a mai felsőoktatás azonban ezekre a segédtudományokra alig helyez hangsúlyt.

Bár a kutatóműhelyek létezése új jelenség az egyháztörténeti kutatások történetében – hiszen korábban ilyen szerveződésekre nem volt példa –, ezek befelé fordulása miatt azonban nincs túl sok különbség a korábbi „műhelytelen” korhoz képest. Úgy gondoljuk, ilyen szervezetre mindenképpen szükség van a kutatási irányok koordinációja miatt, azonban ennek nem egy-egy egyetemhez, intézményhez és annak oktatói és hallgatói, munkatársi gárdájához kellene kötődnie, hanem azon felül, országos szinten kellene szerveződnie. Többen szorgalmazzák egy összefoglaló egyháztörténeti szintézis elkészítését is. Ez a számtalan kapcsoló-

„A veszprémi káptalan középkor végi számadáskönyvének forrásértéke.” In: Rácz I. – Kovács Á. (szerk.), *Szabó István emlékkönyv*, Debrecen 1998, 88–104., F. Romhányi B., „Pálos gazdálkodás a 15–16. században.” In: *Századok* 141 (2007), 299–251.

dási pont miatt nehezen megvalósítható, hiszen a súlypontok kijelölésében aligha jönne létre konszenzus. Ha minden helyet kaphatna ebben a műben, akkor az egy lexikon-sorozat méreteit ölténé, s így talán kiadása is a távoli jövőbe tolódná. Könnyebb, gyorsabb és talán az eredmény szempontjából is biztosabb utat kínál Szelestei N. László javaslata egy olyan egyháztörténeti bibliográfia elkészítésére, amely tematikus csoportosításban, összesítve és folyamatosan bővülve venné sorra az ilyen tárgyú műveket.¹⁰⁵

¹⁰⁵ Szelestei L., *A katolikus egyháztörténeti kutatásról*, 267.

VALLÁSTUDÓS ÉLETPÁLYÁK

A HINDUIZMUS TÁRSADALMI RENDSZERE MAX WEBER KONSTRUKCIÓJÁBAN

BANYÁR MAGDOLNA

Max Weber a társadalomtudomány legjelentősebb alkotóinak egyike, akinek diszciplínákat átfogó munkássága a mai napig kiindulási alapot, megkerülhetetlen viszonyítási pontot jelent. Rendkívül szerteágazó és terjedelmes munkásságának tetemes részét vallásszociológiai művei adják. Weber vallási tárgyú vizsgálataiban a protestantizmusra helyezi a legnagyobb hangsúlyt, és az összes többi vallást „csak” azért vizsgálja, hogy azokkal összehasonlítva még jobban megértse a kapitalizmus egyedülálló, kizárólag Nyugaton létrejövő gazdasági-társadalmi formációját, aminek legjelentősebb forrását a protestantizmus gazdasági etikája adja.¹ De nem mellékesen foglalkozik a többi vallással sem, hiszen főműve, a *Gazdaság és társadalom* részeként megalkotja átfogó vallásszociológiáját, valamint nagyszabású tanulmányokat szentel az egyes világvallások elemzésének, így a hinduizmusnak is. Weber hinduizmusról alkotott konstrukcióját vallásszociológiai tanulmányainak² hinduizmussal foglalkozó része tartalmazza³.

1. A VALLÁSSZOCIOLÓGIAI TANULMÁNYOK TÁRGYA

Weber hinduizmus konstrukciójának megértéséhez szükséges ismerni annak kontextusán túl a szerző tartalmi és módszertani alapelveit is. Weber vallásszociológiai tanulmányainak kiindulópontja: a racionalizáció folyamata egy társadalmi-gazdasági forma „gazdasági éthosának” és vallási hittartalmainak összefüggéseiben

¹ Vö: Simon 2003, 437–457.

² Weber többi világvallást vizsgáló vallásszociológiai tanulmányait 1911–1920 között írta. A tanulmányok magyar nyelven, *Világvallások gazdasági etikája* címmel (Weber 2007a), válogatásban jelentek meg.

³ A *Hinduizmus és buddhizmus* rész 1916-ban került először kiadásra. Bár e tanulmány ma ismert végleges szövegét annak második kiadására (1917) Weber kismértékben átdolgozta (Lásd: Weber 2007a, 239.), ez nem érintette jelentősen annak fogalmi apparátusát. A magyar nyelvű válogatás a hinduizmusra vonatkozó tanulmányt nem közli teljes terjedelmében, így szükséges volt egy a teljes művet tartalmazó kiadás áttekintése is (Weber 2007b).

vizsgálva. Ezt a bevezetésben így fogalmazta meg kérdésként: „A modern európai kultúrán nevelkedett ember elkerülhetetlenül és jogosan a következő kérdésfeltevés fényében közelíti meg az egyetemes történelmi problémákat: a körülmények miféle láncolata vezetett oda, hogy éppen a Nyugat talaján és csakis itt tűntek fel olyan kulturális jelenségek, amelyek – legalábbis ahogy mi szívesen képzeljük – *egyetemes* jelentőségű és érvényű fejlődés irányába mutattak?”⁴ „Problémánk, ha úgy tetszik, kultúrtörténetileg: a nyugati polgárságnak és sajtószereplőségének a keletkezése”⁵, továbbá a társadalmi rend mely sajátos alkotórészéből származtatható az a gazdasági „jutalom”, ami lehetővé tette a tudományos ismeretek technikai alkalmazását. Egyáltalán: mely szférák és milyen irányban racionalizálódtak, és vajon „miért nem terelődött ott [Keleten] a racionalizálás olyan pályájára sem a tudományos, sem a művészi, sem az állami, sem a gazdasági fejlődés, amilyen a Nyugat sajátja?”⁶

Ez utóbbi kérdéssel, majd konklúziójával egyben megkezdí további vallás-szociológiai vizsgálódásai tárgyának a kijelölését is: „a gazdasági racionalizmus kialakulása a racionális technikán és a racionális jogon kívül függ általában az ember olyan képességeitől és hajlandóságaitól is, amelyek bizonyos fajta gyakorlati-racionális *életvitelre* irányulnak. Ahol ezt lelki természetű gátak akadályozták, ott súlyos belső ellentmondásokba ütközött a *gazdaságilag* racionális életvitel kibontakozása is. Mármost az életvitelt formáló legjelentékenyebb elemek közé tartoztak a múltban mindenütt a mágikus és vallási hatalmak és a beléjük vetett hitben gyökerező etikai kötelesség-felfogások. Az itt összegyűjtött és kiegészített tanulmányokban *ezekekről* lesz szó.”⁷

1.2. A VILÁGVALLÁSOK GAZDASÁGI ETIKÁJA

Weber kulcsfogalmát, a „gazdasági etikát” úgy bontja ki, hogy tisztázza annak „dimenzióit” oly módon, hogy világossá teszi, mely jelenségek tartoznak azokhoz és melyek nem, mindezt konkrét példákon keresztül mutatva be.

1.2.1. A gazdasági etika első dimenziója: *a vallást hordozó rétegek életvitele*

Első megközelítésben a gazdasági etika: „a vallások pszichológiai és pragmatikai összefüggéseiben gyökerező *gyakorlati cselekvési indítékokat*” jelenti⁸. Majd ponto-

⁴ Weber 2007a, 9.

⁵ Weber 2007a, 17.

⁶ Weber 2007a, 18.

⁷ Weber 2007a, 19.

⁸ Weber 2007a, 52.

sít: a vallásilag meghatározott életvitel csak egyik eleme, „dimenziója” a gazdasági etikának. Ezt pedig szerinte a legteljesebben azon réteg⁹ életvitelét vizsgálva lehet megragadni, amely az adott vallás gazdasági etikáját leginkább meghatározta és kialakította.

1.2.2. A gazdasági etika második dimenziója: vallási tanok és ígéretetek

Másik fontos dimenziója a gazdasági etikának: az adott vallás által hirdetett tanok és adott ígéretetek. E dimenzió meghatározó eleme a *szenvedés* szerepének, jelentőségének, céljának és megoldásának a megítélése az egyes vallásokban. Ugyanis eszerint válnak el egymástól a legélesebben a világvallások. Az így kialakuló vallási üdvtanok két legfőbb koncepciója Weber szerint az evilági jutalmakat jelentő „újjászületés” mágikus elképzelése, és a túlvilági elégtételt adó „megváltás”. Hogy melyik került előtérbe egy adott vallásnál, azt a vallásosságot leginkább hordozó rétegek, mégpedig elsősorban az értelmiségi rétegek sajátosságai határozták meg. A „megváltás”-hitek kialakulása kiváltképp hozzájuk köthető, mert csak ott tudtak jelentőségre szert tenni, ahol egy szisztematikusan felépített, racionális világkép is társult hozzájuk. „... az 'eszmék' által teremtett 'világképek' váltó gyanánt igen sokszor meghatározták, hogy milyen pályákra terelte a cselekvést az érdekek dinamikája. Hiszen a világképhez igazodott, hogy 'mitől' és 'mi végre' akart és [...] tudott az ember megváltást nyerni.”¹⁰ E világképek háttérében pedig mindig racionális állásfoglalások rejtőztek, amelyek megmagyarázták az élet amúgy érthetetlen és értelmetlen jelenségeit, és eleget tettek annak az emberi elvárásnak is, hogy az egész „kozmosz” értelmes egésszé álljon össze. Ahol a világ értelmét tisztán gondolati síkon megragadó értelmiségi rétegek uralták a vallást – például Indiában –, ott a világtól elforduló kontempláció nyugalma és mozdulatlanságába való belemerülés vált az egyéni üdvkeresés mintájává, ahol pedig a világban praktikusán tevékenykedő rétegek, lovagok, hivatalnokok, polgári rétegek stb. váltak vallásilag mérvadóvá, ott a szervezett hierokrácia került uralomra – például az európai kereszténységben. De mindkét esetben kisebb vagy nagyobb arányban megtalálhatóak voltak azok a „nyugati” értelemben vett polgári rétegek, amelyekben megvolt az életvitel gyakorlati racionalizmusára való hajlam, mivel egész létezésük a természet és az emberek gazdasági kalkuláción alapuló uralásán nyugodott. „... az ő körükben mindig fennállt az a lehetőség, hogy a technikai és gazdasági racionalizmus hajlamához kapcsolódva meginduljon az élet *etikailag* racionális szabályozása.”¹¹

⁹ Wolfgang Schluchter, Weber műveinek egyik legjelentősebb mai kutatója szerint Weber ebben a művében a rétegekről nem szociológiai, hanem kulturális értelemben beszél. (*Paradoxes of Modernity*. 62–63. idézi Sár 2008, 46.)

¹⁰ Weber 2007a, 65.

¹¹ Weber 2007a, 69.

1.2.3. A gazdasági etika harmadik dimenziója: vallási kvalifikáció

A gazdasági etika harmadik dimenziója a vallások által kínált üdvjavak hozzáféréseinek nem egyetemes, hanem vallási kvalifikációhoz kötött volta.¹² Emiatt minden intenzív vallásosság hajlamos egyfajta rendi tagolódásra, ahol a vallásilag magasan kvalifikált rétegek 'heroikus' vagy 'virtuóz' vallásossága szemben áll a tömegek vallásosságával, akik valójában vallásilag 'botfűlűek'. De hogy miként hatott a vallás a mindennapi életvitelre, azt az határozta meg, hogy a vallási virtuozitás milyen engedményeket volt képes tenni a vallásos szabályokban annak érdekében, hogy azok tömegek számára is követhetők legyenek. Az egyik pólusként ott, ahol a virtuóz-vallásosság kontemplatív természetű volt – mint Indiában –, nem vezetett belőle semmiféle híd a mindennapi emberi cselekvéshez, hiszen az evilági tevékenység, különösen a gazdasági, csekélyebb értékűnek számított. E vallásoknál szakadék választotta el a vallási virtuózok és a „laikusok” mindennapi életvitelét. A másik pólusként azonban a nyugati protestantizmus virtuózai olyan aszketikus szektákba tömörültek, ahol Isten akaratához igazodva az életnek az evilágban való megformálására, etikai racionalizálására törekedtek. Eljutottak oda, hogy a mindennapi cselekvést racionálisan hivatássá, és az üdvözülés útjává léptették elő. Weber szerint e két szélső pólus között a legkülönbözőbb kombinációk jöttek létre az idők során, mert: „a vallások éppoly kevésbé voltak kiagyalt könyvek, mint maguk az emberek. Valamennyien történeti, nem pedig logikailag vagy akár csak pszichológiailag ellentmondásmentesen konstruált képződmények voltak.”¹³

Jelen tanulmány tárgya a hinduizmus társadalmi rendszerének weberi konstrukciója¹⁴. Ennek kifejtése során Weber számára az első dimenzió jelenti az alapot, amely mélyebb összefüggéseinek feltárásához – nem szigorú rend szerint, hanem „virtuóz” módon, amikor és ahol gondolatmenete és következtetései belső logikája megköveteli – behozza a második dimenzió szempontjait is. A harmadik dimenzió nem jelenik meg érdemben ebben a részben. A weberi konstrukció másik „fele” a hinduizmus ortodox és heterodox vallásról – ami egy későbbi tanulmány

¹² Sár Eszter a *Világvallások...-ről* írt recenziójában (Sár 2008.) három „dimenziót” különít el: 1. az egyes vallásoknak a társadalmi élet egészén belül elfoglalt helye; 2. a vallás intézményes gyakorlóinak közösségi pozíciója; 3. az adott vallás eszmerendszerének elemei. Vagyis nagyon hasonló, mint ami számomra csupán a bevezetések alapján kirajzolódott. Ugyanakkor Sár 1. dimenziója – ami helyett nálam a vallási kvalifikáció szerepel – meglehetősen kevésbé specifikált.

¹³ Weber 2007a, 76.

¹⁴ Tanulmányom a magyar válogatás (Weber 2007a) bevezetéseinek és a *Hinduizmus és buddhizmus* főfejezet I. részén – *A hinduizmus társadalmi rendszere* –, valamint a I. részbe be nem került alfejezeteken (Weber 2007b, 25–29: *The Place of the Vedas*; 49–54: *Caste and Sib*; 55–100: *The Main Grouping of the Castes*) – vagyis a teljes weberi szövegen – alapul.

tárgya lesz – elemzi mélyrehatóan a vallási kvalifikáció szempontjait tartalmazó harmadik dimenziót.

2. A VALLÁSSZOCIOLÓGIAI TANULMÁNYOK MÓDSZERTANA

Weber a bevezetőben vallásszociológiai tanulmányainak módszertanáról is szót ejt. Míg a *Protestáns etikában...*, azaz vallási tárgyú vizsgálódásai elején a kauzális összefüggéseknek¹⁵ csak az egyik irányát vizsgálja: a vallási hittartalmakat a független, a gazdasági érzületet pedig a függő változóként – miként függ egy gazdaság „éthosának” kialakulása az adott társadalom vallásaitól –, addig későbbi munkájában a többi világvallást már a másik irányú kauzalitás szempontjából is górcső alá veszi. Vagyis azt is megnézi, hogy a vallások miként változnak a gazdasági tényezők hatására. De kihangsúlyozza, hogy mindezt csak a célból, és csak olyan mélységben teszi meg, hogy megtalálja azokat az összehasonlítási pontokat a kultúrvallások között, amelyek kihangsúlyozzák a nyugati kultúrafejlődés sajátosságait, hiszen fő célja továbbra is és mindvégig ez utóbbi vizsgálata marad. Éppen ezért óva inti az olvasót vallásszociológiai fejtegetései jelentőségének túlbecsülésétől és az egyedi vallások szemszögéből történő megítélésétől. Majd azt is megjegyzi, hogy munkája szigorúan empirikus alapokon nyugvó józan fejtegetés, és nem alkalmas arra, hogy igehirdetés alapjává váljon vagy látványosság legyen¹⁶. Csak azért írta őket, mert nincsenek olyan munkák, amelyek az ő szempontjai szerint dolgoznák fel a témát, és nem kíván többet teljesíteni, mint hogy megállapításai a lényegét illetően ne legyenek tévesek. És tudományos credójához híven: „Minden tudományos munkánál sokkal inkább az a rendeltetésük, hogy csakhamar ’elavuljanak’.”¹⁷

2.1. IDEÁLTÍPUSOK ALKALMAZÁSA

A *Világvallások gazdasági etikája* bevezetésében kijelenti, hogy vallásszociológiai tanulmányaiiban nem egyenlő mélységgel vizsgálja az egyes területeket. „Azokat a vonásokat kell igen erősen kidomborítani, melyek az egyes vallásoknak a többivel *ellentétben* sajátjai, és *együttal* összefüggésünk szempontjából fontosak.”¹⁸ Ugyan-

¹⁵ Weber szerint nem lehet általános társadalmi törvényszerűségeket megállapítani, csak az egyedi történelmi eseményeket leírni és magyarázni. A társadalomban csak valószínűségi összefüggések vannak. (Lásd: Andorka 1997.)

¹⁶ Mert aki igére vágyik, az járjon vallási összejövetelekre, utalva a tudomány általa vélt funkciójára, amely élesen elválk a valláséról. (Lásd: Weber 1998.)

¹⁷ Weber 2007a, 20.

¹⁸ Weber 2007a, 76-77.

akkor mindehhez bizonyos önkényességgel kell élnie, ami azt jelenti, hogy az egyes vallások etikáját sokkal egységesebbnek ábrázolja, mint az a történelem során valaha is volt. Így rengeteg eleven ellentétet és fejlődéskezdeményt figyelmen kívül hagy, fontos vonásokat pedig logikailag zártabbnak és statikusabbnak mutat be, mint amilyenek azok a valóságban. „Egy-egy vallás összképéből ugyanis mindig azokat a vonásokat domborítjuk ki, amelyek a gyakorlati életvitel alakulása szempontjából más vallásokhoz képest döntő vonások voltak.”¹⁹ Weber beismeri azt is, hogy a vallások néprétegekre gyakorolt hatását csak úgy lehetne teljességében megismerni, ha az „ideáltipikus” összefüggéseket szembesítené az etnográfiai-néprajzi tényekkel.

Erdélyi Ágnes, Weber műveinek egyik legjelentősebb magyar fordítója szerint a weberi életmű éppen fogalomalkotásának köszönhetően megkerülhetetlen ma is, mert Webernek „... sikerült megtalálnia azt a terepet, azt a keskeny 'határsávot', mely történelem és teória között húzódik, és amelyen a társadalom- és történelemtudományok esetében is lehetőség nyílik tudományos fogalomalkotásra.”²⁰ Csak ezen a keskeny mezsgyén kerülhető el egyrészt a merőben historikus, leíró jellegű, másrészt a történettudományban használhatatlan tisztán teoretikus fogalomalkotás.

2.2. TARTÓZKODÁS AZ ÉRTÉKÍTÉLETEKTŐL

Weber fontosnak tartja kiemelni, hogy munkájában, amiben gyakran él az egyes kultúrák összehasonlításának módszerével, egyetlen szó sem esik a közöttük esetlegesen fennálló értékbeli viszonyról. Gondosan kerülendőnek nyilvánítja a saját értékítélettől áthatott személyes kommentárokat, amelyekkel kapcsolatban az „intuíció” gyakori emlegetése csupán a tárgytól való távolság hiányát leplezi, amit éppúgy kell megítélnünk, mint az emberekkel való hasonló viszonyt.²¹ E kissé körmönfont megfogalmazással²² Weber arra hívja fel a figyelmet, hogy aki belekeveri munkájába saját értékpreferenciáit, az megszegi a tudományos objektivitás kritériumát.

E kijelentések alapját a weberi társadalomtudományi szemlélet sarkkövét jelentő, a tények és értékek szigorú szétválasztására vonatkozó elv adja.²³ A tudomány és a

¹⁹ Weber 2007a, 78.

²⁰ Erdélyi – Cs. Kiss – Erényi – Szigeti – Somlai Péter 1999, 11.

²¹ Weber 2007a, 21.

²² Bár Weber gondosan ügyelt arra, hogy ne legyen elítélő, azaz saját értékpreferenciától áthatott a kijelentése, mégsem tudta megspórolni a „megítélni” szót.

²³ 1904-ben írja meg a tudományos objektivitásról, az értékítélet-mentességről és az ideáltípusokról szóló módszertani írásait, lásd: Weber 1998. Weber olyan makacsul és – sokszor – kilátástalanul képviselte az értékmentesség elvét, hogy mind a nagyközönség, mind a maga számára Don Quijote-szerű alakként mutatkozott meg. (Felkai 2006, 310.)

személyes értékelés szerinte ugyanis két teljesen különböző nézőpontot képvisel. A tények objektívek és tudományosan bizonyíthatók, az értékek azonban szubjektívek és igazolhatatlanok. Az egymással harcban álló értékek rangsorát sem lehet egyértelműen felállítani, hiszen az hit kérdése, amivel elsősorban a vallások foglalkoznak. És bár a tudományok önállósodásuk kezdetétől igyekeztek megszabadulni a vallással terhelt értékítéletektől, véleménye szerint a tudomány általában mégsem képes megmutatni az utat az abszolútumhoz vagy a személyes boldogsághoz, mert csak eszköz, és nem cél. Weber ugyan az értékmentes tudomány álláspontját képviseli, de nem tagadja az értékeket, csak az értékítéleteket, mert a tudományt az érdekli, ami van, nem pedig az, aminek lennie kéne, ezért tartózkodik a minősítéstől és a morális fejtegetésektől.

Weber a történettudományt is kételkedéssel szemlélte, amennyiben az értékítéletekkel terhelt. „Hajlandó vagyok pontról pontra kimutatni, hogy történéseink munkáiban, amint a tudomány embere a saját értékítéletével hozakodik elő, vége a tények teljes megértésének [...] hogyan lehetne elérni azt, hogy a hívó katolikus és a szabadkőműves az egyház és állam formáit vagy a vallás történetét tárgyaló kollégium során – vagy e dolgokról valaha is – ugyanarra az értékelésre jusson? Ez kizárt.”²⁴ Más az empirikus magyarázat és más a hit, de hű lehet valaki mindkettőhöz anélkül, hogy összekeverné őket. A vallástudományban például régóta ismert tétel, hogy a vallástudós gondolkodását és eredményeit nagyban befolyásolhatja a világnézete.²⁵ A vallástörténet *interpretatio Graeca, Romana* vagy *Christiana* (stb.) névvel illeti azt, „amikor például a görögök, a rómaiak vagy a keresztények a sajátjuktól különböző vallásokat a ’maguk’ fogalmaival írták le”,²⁶ és alacsonyabb rendűnek, ostobaságnak, tévedésnek, babonaságnak tekintették azok jelenségeit. Továbbá: „Maga a vallástudomány is többféle megfogalmazását adja a vallásnak, annak megfelelően, hogy milyen ideológiát képvisel [...] Másként definiálja a vallást az, aki ebben vitathatatlan életkeretet, toleráns partnert, méltó ellenfelet vagy éppen elsőprő tévedést lát.”²⁷

Leo Strauss főművében a modern pozitivistá tudomány értékmentes objektivitása elvének legkövetkezetesebb kifejtőjének nevezte Weber, és részletesen elemezte értékfelfogását.²⁸ Strauss szerint Weber elfogadta az időtlen értékek lehetőségét, de mivel az értékek és a tények teljességgel különböznek egymástól, a társadalomtudomány pedig pragmatikus, és ténykérdésekre próbál válaszolni, így semleges marad az értékkérdésekkel szemben. Bár a tudósok személyes értékrendje, vagyis a „végső értékek” elfogadása vagy elutasítása alapján kerülnek be bizonyos

²⁴ Weber 1998, 145–146.

²⁵ Lásd: Voigt 2004.

²⁶ Voigt 2004, 32.

²⁷ Voigt 2004, 54–55.

²⁸ Lásd: Strauss 1999, II. fejezet.

társadalmi jelenségek a társadalomtudomány látóterébe és válnak annak tárgyává, minden további munka, illetve ezeknek a tárgyaknak az ok-okozati elemzése szempontjából közömbös, hogy a téma tanulmányozója elfogadta vagy elutasította a vizsgált értékeket.

Strauss azonban ennél még tovább megy, mert szerinte nem csupán a személyes értékítélet okozhat problémát a sajáttól eltérő kultúra vizsgálatánál. Sőt azt lehet mondani, hogy csak az objektivitás felszínes értelmezése esetén elég a személyes értékítéletektől való tartózkodás. A probléma ugyanis ennél sokkal mélyebben gyökerzik, így nehezebben megfogható: a tudós saját kultúrájának és tudományosságának fogalmait tartalmazó, minden esetben adott konceptuális keretében. „Manapság közhely azt mondani, hogy a társadalomtudósoknak nem szabad saját társadalmának mércéit más társadalmak megítélésére alkalmaznia. Szakmai büszkeségéhez tartozik, hogy se nem dicsér, se nem vádol, csak megért. A megértéshez azonban konceptuális vagy vonatkoztatási keretre van szüksége. Az esetek többségében ez a vonatkoztatási keret csupán visszatükröződése annak a módnak, ahogy a társadalom – melyben a tudós él – egy adott korban önmagát értelmezi. Ennek következtében a sajátjától eltérő társadalmakat olyan fogalmakkal fogja értelmezni, melyek teljesen idegenek ezektől a társadalmaktól. Konceptuális keretének prokrusztészi ágyába fogja belekényszeríteni ezeket a társadalmakat.”²⁹ Strauss e kritikai megállapításai pedig különösen érvényesek Weber vallásszociológiai tanulmányaira, ahol a szerző szinte mást sem tesz, mint a nyugati társadalomtudományos fogalmakkal próbálja megközelíteni és leírni a nem nyugati kultúrákat és társadalmakat is.

2.3. A FORRÁSOK

Weber megjelöli a kutatásai során használt forrásokat is: elsődlegesen a szakirodalom, majd egyéb monumentális, dokumentatív és irodalmi alkotások. Megjegyzi azonban, hogy ezekben több okból sem bíz meg teljesen, ami miatt aztán „főként az Ázsiára vonatkozó részek tökéletesen *ideiglenes* jellegűek.”³⁰ Ezek az okok: egyéb

²⁹ Strauss 1999, 46. Strauss ezt már az ötvenes évek legelején megállapította, amikor a tudományfilozófia és -történet még G. Sarton nyomán ott tartott, hogy vizsgálta ugyan a társadalmi kereteket, de úgy, mint ami a tudomány *tartalmáról* semmit nem mond, azt nem határozza meg. A marxista tudománytörténészek (J. Needham, J. D. Bernal) és a posztkoloniális gondolkodók (D. M. Bose, G. Prakash) a nyolcvanas években kezdték felvetni a társadalmi keretek és a tudós általuk meghatározott gondolkodásának és fogalmainak problémáját. Eljutnak oda, hogy nincs univerzális tudás, minden tudás csak lokálisan, abban a kultúrában érvényes, amire vonatkozik, és egy adott társadalomtudományi kategória csak annak a társadalomnak a leírására használható, amelyben született. (Kapil Raj tudománytörténész 2008. február 26-án az Atelier-ben elhangzott előadása alapján.)

³⁰ Weber 2007a, 20.

forrásai nem eredeti nyelvűek, hanem fordítások, így értékükről csak a szakirodalom alapján tudna meggyőződni, azonban a szakirodalom is ellentmondásos, ezért annak az értékét sem tudja megnyugtatóan megítélni. A *Világvallások gazdasági etikája* bevezetésében is „visszatér” erre, megjegyezve, hogy mivel csupán fordított forrásokra tudott hagyatkozni, munkája semmilyen formában sem tekinthető „végeredménynek”³¹.

A *Hinduizmus és buddhizmus* tanulmány hivatkozott irodalmában Weber 124 művet sorol fel, amelyek a 19. sz. második és a 20. sz. első éveiben születtek³². A Weber által használt adatbázis az Indiában tízévenként megtartott népszámlálás statisztikáin, valamint az azokból korabeli szerzők által írt szociológiai közleményeken alapul.³³

3. A HINDUIZMUS TÁRSADALMI RENDSZERE

3.1. INDIA ÉS A HINDUIZMUS ÁLTALÁNOS HELYZETE

Weber a hinduizmus részletes ismertetését a korabeli, 19. sz. végi 20. sz. eleji indiai helyzet nagy ívű áttekintésével kezdi, melyben kitér annak lehetséges történelmi gyökereire is³⁴.

India a falvak világa, ahol a lehető legszilárdabban érvényesült a születés szerinti rendi tagozódás. De kereskedő világ is, amelyre még az uzsorakölcsön is jellemző. Megállapítja, hogy az uralkodók hadviselése, a politika és a pénzgazdálkodás *racionális* volt: a „politikát pedig egyenesen 'machiavellista' szellemben teoretizálták.”³⁵ A gazdálkodási és pénzrendszer a nyugati patrimonális³⁶ minta szerint alakult ki,

³¹ A „végeredmény” szó illetén használata meglehetősen talányos, hiszen nem lehet pontosan érteni, hogy mit jelet: azt, hogy nincs még vége a kutatásnak, mert eredményei pontosításra szorulnak az eredeti források alapján, vagy azt, hogy ilyen körülmények között egyáltalán nem is várható, hogy tudományosan vállalható végkövetkeztetésre jusson. Weber tisztában van ezzel, amikor hozzáteszi, hogy *semmilyen értelemben sem* „végeredmények”, de szándéka minden esetben azt nyilvánvalóvá tenni, hogy megállapításait egyáltalán nem tekinti vitathatatlannak.

³² Külön figyelmet érdemel, hogy Weber forrásai között Monier-Williams-en kívül egyáltalán nem szerepelnek a „klasszikus” angol India-kutatók és indológusok – W. Jones, H. H. Wilson, C. Wilkins, C. Grant, J. Mill, M. Müller – munkái.

³³ *Census of India* 1901-től. Itt Weber külön megjegyzi, hogy a szociológiai elemzéseket kora legjobb szakmai irodalmának tartja.

³⁴ A továbbiakban a *Hinduizmus és buddhizmus* című tanulmány I. része elemzés alapja. (Weber 2007a, 239-310., valamint Weber 2007b, vagyis a teljes mű angol nyelvű kiadása.)

³⁵ Weber 2007a, 242.

³⁶ Minden tradicionális, az úr személyes előjogain alapuló uralom.

a kézművesség magas fokon specializált. Weber úgy látja, hogy az indiai jog számos olyan elemet tartalmaz, amelyre ráépülhetett volna a kapitalizmus, ráadásul: „A szerzési vágy mindig is erős volt az indiaiak valamennyi rétegében, és sehol sem volt olyan csekély mérvű az antikrematizmus,³⁷ sehol sem becsülték oly nagyra a gazdagságot.”³⁸

Az indusok ápolták a racionális tudományt is – pl. matematika, grammatika –, valamint a filozófiai iskolák és vallási szekták³⁹ szinte valamennyi szociológiai típusa kifejlődött náluk. Az ezekkel szembeni és ezek közötti tolerancia azonban összehasonlíthatatlanul nagyobb volt, mint bárhol Nyugaton a legújabb időkét megelőzően.

Az előzőekben már vázolt alapkérdést és problémafelvetést Weber a hinduizmusra vonatkozóan itt, vizsgálódásai legelején megfogalmazza: „Most tehát azt kell megvizsgálnunk, hogy a (nyugati értelemben vett) kapitalista fejlődés elmaradásában milyen szerepet játszott – nyilván számos más mozzanaton kívül – az indiai vallásosság.”⁴⁰ Majd e vallásosság egyik legfőbb jellemzőjeként megállapítja, hogy annak hordozói a bráhmanok⁴¹, bevezetve ezzel elemzésébe a gazdasági etika első dimenzióját: a vallást hordozó rétegek életvitelét.

Weber a hinduk népszámlálásbeli arányváltozását áttekintve, ami 1881–1911 között 5%-kal csökkent, megállapítja, hogy ennek elsősorban vallási oka van: a hinduizmusra hivatalosan nem lehet áttérni. E tény pedig szerinte a hinduizmus lényegének fontos sajátosságait tárja fel. A hinduizmus ugyanis szigorúan születés által áthagyományozódó vallás: „más úton az ember voltaképp egyáltalán nem kerülhet be e vallás közösségébe, vagy legalábbis ennek vallásilag teljes értékű körébe. A hinduizmus egyáltalán nem akarja átfogni az ‘emberiséget’. Aki nem születik hindunak, az – bármilyen legyen is a hite vagy az életvitel – megmarad kívülállónak, barbárnak, akinek a számára, legalábbis elvileg, hozzáférhetetlenek a hinduizmus által kínált üdvösségjavak.”⁴² A hinduizmus a szektákhoz hasonlóan „exkluzív” abban az értelemben is, hogy ismer olyan vallási bűnöket, amelyek örökre kizárnak valakit a hinduk közösségéből. Például a marhahúsevés jóvátehe-

³⁷ vagyonellenesség

³⁸ Weber 2007a, 243.

³⁹ Szekta definíciója: „vallási virtuózoknak vagy legalábbis vallási szempontból speciális kvalifikációjú személyeknek az exkluzív egyesülete – a megfelelő kvalifikáció megállapítása után, egyéni felvétel útján tesz szert új tagokra.” (Weber 2007a, 245.) Az egyház pedig az üdvösség univerzalizisztikus tömegintézménye, az államhoz hasonlóan azt az igényt támasztja a híveivel szemben, hogy minden gyermekük hozzá tartozzon, azaz születéssel lehet bekerülni az egyházba.

⁴⁰ Weber 2007a, 243.

⁴¹ A legmagasabb rend vagy kaszt a hindu társadalmi rendszerben a bráhmanoké: a védikus szentírásokat ismerő és értelmező papoké.

⁴² Weber 2007a, 245.

tetlen vétek: „teljességgel lehetetlen volna a hindu közösségben olyan ember, akiről megállapítják, hogy szándékosan tehenet ölt.”⁴³

3.2. A HINDUIZMUS TERJEDÉSÉNEK MÓDJAI

A történelmi források szerint a hinduizmus 800 év alatt több mint 200 millió embert hódított meg annak ellenére, hogy nem végzett kimondott térítő tevékenységet. Ez mutatja a hinduizmus meglehetősen nagy vonzerejét, aminek mibenlétét Weber az alábbiakban vázolja.

3.2.1. Animista törzsek áttérése

Az animista törzsek nagy vonalakban az alábbi lépésekben hinduizálódnak: egy animista törzsi terület uralkodó rétege elkezd utánozni néhány sajátosan hindu szokást, például: kerülik a húst, főleg a marhahúst; nem isznak szeszes italt; követik a tisztasági szokásokat; endogámiát kezdenek gyakorolni; lányaik nem házasodnak alacsonyabb rétegekkel; ezekkel nem is érintkeznek és nem esznek együtt; tiltják az özvegyházasságot; meghonosítják a gyerekházasság intézményét; bevezetik a halottégetés és a halotti áldozat (sráddha) rituáléját; saját isteneiket átkeresztelik a hindu istenek és istennők neveire; végül leteszik saját törzsi papjaikat, és bráhmanokat kérnek fel, hogy végezzék a rítusokat, továbbá tanúsítsák, hogy a törzs uralkodó rétege valójában ősi ksatrija⁴⁴ családoktól származik. Erre azonban gyakran csak az alacsonyabb rendű bráhmanok hajlandók, akik nagyrészt azért alacsonyabb rendűek, mert húsevők és borivók között teljesítenek szolgálatot. Ezek a bráhmanok átvesznek vagy egyszerűen csak kitalálnak és igazolnak valamilyen minél régebbi ksatrija családfát; kiküszöbölik az életvitelben még meglévő szabálytalanságokat; a kétszerszületetteknek⁴⁵ bevezetnek valamifajta védikus képzést a szentelt zsinór ceremóniával; majd hindu módon szabályozzák az egyes foglalkozási osztályok rituális jogait és köteleseit. Végül az „áttért” uralkodó réteg megpróbál egyenrangú partnerként kapcsolatba kerülni az ősi ksatrija rétegekkel, azaz házasságra és asztalközösségre lépni velük, valamint elfogadtatni magát és saját bráhmanjait az előkelő bráhmanokkal. Mindez csak többszöri próbálkozásra szokott sikerülni,

⁴³ Weber 2007a, 247.

⁴⁴ Az uralkodók, hadvezérek, vezető adminisztrátorok rendje.

⁴⁵ A bráhmanok, ksatriják és vaisják – földművelők, kereskedők, pénzemberek – rendje, akik részesülhetnek az ún. szentelt zsinór ceremóniában, és tanulmányozhatják a védikus szentírásokat, azaz megszülehetnek a „Védák által” is.

és ha hosszú idő múlva be is fogadják az új kasztot, a hátrányos megkülönböztetés maradványai tartósan sújtják tagjait⁴⁶.

3.2.2. A vendégtörzsek hinduizálásának folyamata

A fentihez hasonló, intenzív terjedési folyamat a hindu területeken *belül* is végbement, a vendégnépek esetében. A vendégnépek azok a vendégmunkások, akik olyan alantas és tisztátalan tevékenységeket végeztek, amelyeket a hinduk nem voltak hajlandók, és megmaradtak eredeti törzsi kötelékeikben. De csak akkor számítottak vallási értelemben is tisztátalan párianépnek, ha teljes egészében vendégnépek voltak. Nem rendelkeztek saját földdel, ezért arra voltak utalva, hogy a földterülettel rendelkező népek szükségleteit elégítsék ki. E népek mágikusan beszennyezettnek számítottak, és sohasem tartoztak a falu társadalmi kötelékébe. De ez nem jelentett jogfosztottságot: rituális jogaik és kötelességeik szabályozottak voltak, és ha valamelyikük megsértette ezeket, saját közösségük is szankcionálta őket. Mindemellett azonban voltak tisztátalan barbárnak számító vendégnépek is, akik teljes egészében megtartották saját vallásukat, és teljesen figyelmen kívül hagyták a hinduizmus intézményeit.

A vendégnépek áttérésének folyamata az animista törzsekéhez hasonló, vagyis első lépésben a régebben vendégeskedő tagok igénybe veszik a bráhmanok bizonyos szolgálatait, például horoszkópot készíttetnek velük. Mivel a tisztátalan hindu kasztok foglalkozásait vették át, azok gyakorlásával együtt járt bizonyos hindu előírások követése is, majd gazdasági függésük növekedésével egyenes arányban kénytelenek lettek alkalmazkodni a hindu értékrendhez és szokásokhoz, míg végül minden tekintetben egy hindu kaszt jellegzetességeit öltötték magukra.

Tehát a hinduizmus nagyon lassan, egész társadalmakat és népeket fogadott be, mert az egyén közvetlenül nem válhat hinduvá: csak egy kaszt tagjaként. „És a terjeszkedés mindig úgy megy végbe, hogy a befogadás megtörténte után mindnyájan ahhoz a fikcióhoz tartják magukat, hogy az illető társadalmi alakulat mindig is kaszt volt, olyanformán, ahogyan egy katolikus dogmát sem lehet újonnan megalkotni, mint egy modern törvényt, hanem mindig is érvényben lévő igazságként csak 'megtalálni' és 'definiálni' lehet.”⁴⁷

⁴⁶ Weber itt lábjegyzetben ezt a fontos megjegyzést teszi: „gyakran az előkelő kasztokban is jobban különböznek egymástól a különböző szektákhoz tartozók – például a vainsavak és a saivák –, mint a különböző kasztok tagjai.”

⁴⁷ Weber 2007a, 254.

3.3. AZ ÁTTÉRÉS ÉS BEFOGADÁS MOTIVÁCIÓI

3.3.1. *A bráhmánok részéről a befogadás motivációi*

Anyagi természetűek: a szolgálataikért járó javadalmak növekedése, gazdag ajándékok a „tanúsítványokért”.

3.3.2. *Az áttérés motivációi a befogadottak részéről*

Az animista törzsek vagy vendégnépek uralkodó rétegei részéről, akik az áttérés „motorjai”: a hindu közösségbe való beépülés vallásilag legitimálta vezető társadalmi helyzetüket, és minden más vallásnál eredményesebben biztosította pozíciójukat az uralmuk alatt lévő osztályokkal szemben. Továbbá a páriánépeknek az áttérés munkaalkalmat biztosított, ráadásul az alsóbb kasztok szakszervezeti jellegű legitim érdekképviselőket is kaptak általa befelé és kifelé. Weber megfigyelte, hogy az elnyomott rétegek számára különösen vonzóak a hindu vallási remények, ezért „sokkal ritkábban hallunk ezeknek a negatív előjogokkal terhelt népeknek a hinduizmussal szembeni ellenállásáról, mint várhatnánk.”⁴⁸

E ponton Weber egy fontos kérdést fogalmaz meg, amire a választ lényegében már a megtérés motivációit taglalva megadta: Miért nem történtek a rendkívül merev hindu társadalmi renddel szemben gyakrabban lázadások, és hogy a „nagy, történelmileg jelentős vallási forradalmak egészen más, viszonylag magas kiváltságokkal terhelt rétegekből indultak ki”.⁴⁹ Ezzel a kérdéssel fogalmazza meg Weber a hinduizmus saját maga számára – mint az alsó rétegek elégedetlensége által motivált forradalmakhoz szokott nyugati tudós – legnagyobb talányát, és azt mondhatni, hogy lényegében az egész további okfejtésében erre a kérdésre ad feleletet.

Miután Weber vizsgálódásaiba bevezeti a 2. dimenziót: a vallási tanokat és ígéretek is, válaszával tovább árnyalja korábbi megállapításait. Eszerint a befogadás nem volt más, mint a társadalmilag gyenge rétegek alkalmazkodása a szilárdan adott kasztrendszerhez, gazdasági helyzetük legitimálása értelmében. Továbbá restaurációja során a hinduizmus azért aratott rendkívül gyorsan elsöprő győzelmet, mert az uralkodó rétegeknek olyan egyedülállóan erős vallási megerősítést tudott adni, amelyre a többi indiai megváltásvallás nem volt képes.

A kasztrendszer vonzereje olyan nagy volt még Weber korában is, hogy mindent átalakított a saját formájára, amivel csak kapcsolatba kerül. „Így a bráhmánizmussal szemben határozottan ellenséges vallási mozgalmak közül – amelyek a kasztrendszer mint olyan ellen, tehát közvetlenül a hinduizmus egyik alapja ellen irányultak – a

⁴⁸ Weber 2007a, 256.

⁴⁹ Weber 2007a, 256.

legtöbb ismét kasztrendszerbe torkollott.⁵⁰ A kasztellenes szekta ugyanis kiszakította követőit a rituális kötelezettségek végzéséből, ezért azok kasztonkívüliek lettek, így hasonlónvá váltak egy felekezeti vendégközösséghez. Az, hogy a hindu közösség a továbbiakban milyen magatartást tanúsított velük szemben, attól függött, hogy milyen életvitelt folytattak. A kasztok hierarchiájával körülvelt közösség azonban saját magát sem érezhette másnak, mint egy sajátos rituális kötelezettséggel rendelkező kasztnak, amelynek szükségképpen érdeke fűződött ahhoz, hogy más kasztokkal szemben biztosítsa saját társadalmi rangját. Ezért például az iszlám lakosság körében is kialakultak kasztok.

Weber konklúziója: a hindu életrend vonzereje abból fakadt, hogy legitimálta a társadalmi rangot és a hozzá kapcsolódó gazdasági előnyöket.

3.4. A TAN ÉS RÍTUS A HINDUIZMUSBAN

A társadalmi életrend, azaz a kasztrendszer központi jelentősége Weber szerint a hinduizmus (1) vallási tanbeli – *mata*, vélemény, ami mulandó – és (2) rituális-etikai – *dharma*, kötelesség, ami örök – elemeinek – kölcsönös kapcsolatában nyilvánult meg.

A *mata* alapján kialakuló felekezeti megosztottság megszokott Indiában, és a köztük lévő, sokszor éles tanbeli ellentéteket toleránsan viselik. Weber szerint Indiában teljes a vélemény szabadság, és egyáltalán nem ismerik a dogmákat⁵¹, például a keresztény tanokat elfogadhatja bárki anélkül, hogy megszűnne hindunak lenni. Vagyis a szektához tartozás a hindu vallásosság kezdetétől teljesen normális jelenségnek számít. Weber ez alapján teszi meg egyik legfontosabb megállapítását: „aligha lehetséges még tovább fokozni a ’toleranciát’ egy és ugyanazon valláson *bellül*. [...] azt a következtetést kell levonnunk mindebből, hogy a hinduizmus valami más, mint az általunk használatos értelemben vett ’vallás’.”⁵²

A vallás nyugati elképzeléséhez leginkább a számpradája⁵³ fogalma áll közel: ezek nem a születésen, hanem a közösen vallott üdvélokön és üdvutakon alapulnak, így nyitottak. A hindu az idegen vallások esetében azonban nem a tan, hanem a *dharma* iránt érdeklődik.

⁵⁰ Weber 2007a, 257.

⁵¹ Webernek ez a kijelentése némileg ellentmond a 9. pontban tárgyaltaknak. Inkább úgy lehet értelmezni, hogy a hinduizmusnak nincs olyan kidolgozott dogmatikai rendszere, mint például a kereszténységnek.

⁵² Weber 2007a, 262.

⁵³ A számpradáját más néven paramparának is nevezik, ami szó szerint azt jelenti: „egyik a másik után”. A tanítók és tanítványok egymást követő láncolata biztosítja, hogy a transzcendentális tudás és a hagyomány töretlenül folytatódjék nemzedékről nemzedékre.

3.4.1. *A dharma a meghatározó*

Weber megállapítja, hogy egy szekta nem tanai miatt válik eretnekké, hanem akkor, ha elszakítja az egyes embert saját vele született rituális és kasztkötelességétől – dharmájától –, vagy lerombolja azt. Az egyén így elveszíti a kasztját, ezáltal a hindu közösséget is, mert ahhoz kizárólag kaszt révén lehet tartozni.

A dharma alapja a szent hagyomány, amely a bráhmanok ítélkezési gyakorlata és irodalmilag racionálisan kifejtett tanításait jelenti. A dharma kasztként különböző, és az ismeretekben elért haladással továbbfejleszthető: a korábban nem ismert, ám ennek ellenére mindig is érvényes igazságok bráhmanok általi „megtalálásával”.

3.4.2. *A Védák szerepe a hinduizmusban*

A Védák átadása szájhagyomány útján történt, és a nem bráhmanok elől vissza volt tartva e tudás. A hindu „hit” kevés közös eleme közül az egyik a Védák autoritásának vitathatatlansága. Azok a szekták, amelyek nem ismerik el a Védák autoritását, nem hinduk. De mit jelent valójában a Védák autoritása, amikor a Védák nem tartalmaznak racionális etikát, és a hinduizmus alapjait képező isteni és emberi dolgokról sem beszélnek? Sőt, még a hinduizmus három fő Istene – Brahmá, Visnu, Siva – is alig van megemlítve bennük, és leginkább csak Indrát és Varunát nevezik meg, akik a mai hinduizmusból már szinte el is tűntek. Így a Védák inkább csak formálisan tekinthetők a hinduizmus alapjának, de abszolút módon értelmezve már nem elengedhetetlenek. A tehén szentsége és megölésének tilalma viszont például abszolút tiltás minden hindu számára.

Weber szerint a Védák mélyére nézve egyetlen nyomát sem lehet felfedezni a hindu doktrína két alapvető elemének, a lélekvándorlásnak és a karmatannak. A védikus vallás csak Jama és az istenek királyságát ismeri, de sem a bráhmanok, sem Siva vagy Visnu mennyországa, sem a létkerék, az újjászületés vagy a nirvána nincs megemlítve benne. Ezért Weber erre a következtetésre jut: „Gyakorlatilag ez [a Védák autoritása] egyszerűen annak az elismerése, hogy a hindu tradíció autoritása a Védákon és azok világképének folyamatos magyarázatán alapszik; valamint azt, hogy a bráhmanok annak vezető rendje. A Védák csak a hinduizmus klasszikus formája későbbi kifejlődésének kezdeti és előzetes lépéseit tartalmazzák.”⁵⁴

⁵⁴ Weber 2007b, 29.

3.5. A KASZT LÉNYEGE

Weber azt is megállapítja, hogy a Védák nem ismerik a kaszt fogalmát sem, bár megemlíti a négy fő kasztnevet, de nem ismerik a kasztrendszer tartalmát úgy, ahogy a hinduizmus legfőbb jellegzetességeként kialakult. A kasztjogok és kötelesek, valamint a bráhmanok pozíciója a hinduizmus alapintézményei, de a kaszt a fontosabb, mert kaszt nélkül nincs hindu, míg a bráhmanok tekintélyéhez való viszonyulás felettébb különböző lehet.

3.5.1. *A bráhmanok helyzete*

Még ha el is utasítja valamely hindu kaszt a bráhmanokat mint tanbeli és rituális autoritásokat, kasztja, azaz társadalmi rangja akkor is a bráhmanokhoz képest értelmeződik, hiszen nekik van benne központi szerepük: „a kaszt a bráhmanok felől meghatározott társadalmi rang.”⁵⁵

Bár a hindu kasztrendszer már Weber idejében mélyreható megrázkódtatásokon ment keresztül, és a kasztok közötti rangviszonyok megrendültek, de még szilárdan állt az egész építmény.

3.5.2. *A törzs és a kaszt*

Weber azzal a módszerrel tisztázza a kaszt fogalmát, hogy összehasonlítja a nyugati társadalomfejlődés lehetséges megfelelőivel.

Először megkülönbözteti a törzset a kaszttól, hiszen a törzsnek van saját területe, a kasztnak nincs; a törzset egybekapcsolja a vérbosszú kötelessége, ami kasztnál nincs; a törzsben minden szükséges tevékenységet végeznek, a kasztban viszont csak azokat, amelyek üzésével nem veszítik el a kasztjukat; a törzsben mindenféle társadalmi rangú ember van, a kaszt pedig magának a társadalmi rangnak a kifejeződése; a törzs eredendően politikai szervezet, míg a kaszt sohasem az, végül a kaszt lényegi elemei az endogámia és az asztalközösségi szabályok, a törzsnek azonban soha.

3.5.3. *A céh és a kaszt*

Weber úgy véli, az indiai fejlődés fontos sajátossága, hogy a városi kereskedő- és kézműves céhek létrejötte felé mutató kezdemények nem vezettek sem nyugati jellegű városi autonómiához, sem valamiféle nyugati típusú „gazdasággá” szerveződéshez. A kasztrendszer szelleme szerint teljesen különbözik a céhrendszertől.

⁵⁵ Weber 2007a, 266.

A születésen alapuló rituális korlátok megszűnése és az asztalközösség ugyanis elengedhetetlen a nyugati típusú polgárság létrejöttéhez. A kasztok kizárták a polgárság és a foglalkozási csoportok, céhek, szolidaritását és politikai szerveződését is. A fejedelmeknek a kasztrendszer megszilárdítása volt az érdekük, hiszen: „Ha a fejedelem szem előtt tartotta a számára fontos kasztok rituális hagyományait és az ezekre alapozott társadalmi igényeit, akkor nem csak kijátszhatta őket egymás ellen – mint történt is –, hanem egyáltalán nem is volt tőlük félnivalója, különösen, ha a bráhmanok az ő oldalán álltak.”⁵⁶

3.5.4. A rend és a kaszt

Az osztályok Weber rendszerében a dologi javak és munkakvalifikációk alapján hasonló érdekű és gazdasági helyzetű emberek csoportjai, a rendek pedig az életvitelben kifejeződő hasonló társadalmi megbecsültségen alapulnak, és lehetnek nyitottak vagy zártak. A kaszt így zárt, születésen alapuló rend, de nagyban különbözik is annak nyugati típusaitól, éppen legfontosabb elemeiben.

A legfontosabb, jogilag is szabályozott kaszt jellegzetesség: a *szigorú endogámia*. Ez azonban eredetileg csak azt jelentette, hogy a lány nem köthetett házasságot alacsonyabb kasztú férfival, de a férfi köthetett házasságot alacsonyabb kasztú nővel. A poligámia miatt az alacsonyabb kasztú leányok előtt nagy házassági piac nyílt, míg a legmagasabb kasztúaknak csak a sajátjukra korlátozódott, és még az sem volt monopolisztikusan garantálva számukra. Így a lányok férjhez adása a szülők legnagyobb gondja lett: megfizethetetlen hozományok, gyerekházasság, leánygyilkosság lett a következmény, éppen a magasabb rangú kasztokban.

A második legfontosabb kasztjellegzetesség: az *asztalközösség tilalma* a társadalmilag alacsonyabban állókkal. Az étkezési szabályok arra vonatkoznak, hogy: mit szabad enni; kivel szabad egy asztalnál étkezni; kinek a kezéből fogadható el bizonyos fajta étel, azaz ki főzhet, valamint kit kell megakadályozni abban, hogy akár csak egy pillantást is vessen az ételre.

Végző soron minden kaszt társadalmi rangja attól függ, hogy a bráhmanok együtt esznek-e velük, és melyik alkasztba tartozó bráhman végez számukra vallási szolgálatot. A kasztok közötti rangviszonyok a szokásos rendi tagozódáshoz képest sokkal nagyobb mértékben vallási-rituális jellegűek, „s ha az 'egyház' kifejezés (mint láttuk) nem volna alkalmazhatatlan a hinduizmusra, azt mondanánk: 'egyházrendi' rangsorral van dolgunk.”⁵⁷

Az ipari kasztok tradicionalizmusa nem csak az egyes termelési ágak elhatárolásán, hanem azon is alapul, hogy a konkurenciával szemben biztosítsák a tagok

⁵⁶ Weber 2007a, 274.

⁵⁷ Weber 2007a, 278.

megélhetését: míg a bráhmant a rendi etikett védi, addig más kasztok vevőkörét maga a kasztszervezet szavatolja, mégpedig örökletesen.

3.5.5. *A nemzetség és a kaszt*

A nemzetség a kaszt mellett a hinduizmus alapintézménye, és a hindu társadalom minden másiknál nagyobb mértékben alapul a nemzetségi karizma elvén. A harcos királyok és embereik hősök voltak, akik személyes és mágikus tulajdonságainak kiválóságát, a karizmájukat harci sikereik bizonyították. Az utódlás jogi rendezésénél az a hiedelem győzedelmeskedett Indiában, hogy a karizma a nemzetséghez tartozik, és a képesített utódot a nemzetségen belül kell megtalálni, mert a karizma öröklődik. Ez a hiedelem végül áthatotta az egész társadalmi rendszert: már nem csak a hősi, mágikus tulajdonságokat kötötték a nemzetségi karizmához, hanem az uralom bármely formáját, sőt a különleges tehetségeket, például a kézműves mesterségekhez szükséges képességeket is. De ez nem volt konfliktus mentes folyamat: a nemzetségi karizma rendszerint összeütközésbe került a kizárólag a személyes felhatalmazottságon alapuló egyéni karizma régi és eredeti elvével.

A nemzetségi karizma a hatalom szférájában fejeződött ki a legerőteljesebben: Indiában a családi kapcsolaton alapuló örökletes hatalom vált normálissá, és bár az egyes esetekben ezt a nemzetségi karizmát nem volt mindig könnyű érvényesíteni, de rendre legyőzte az egyéni karizmát. A mágikus nemzetségi karizma nagyban hozzájárult a kasztrendszer megszilárdulásához, ugyanakkor vissza is hatott rá, mert a kasztrendszer stabilizálta a nemzetséget.

3.6. A KASZTOK FŐ CSOPORTJAI

Weber korának társadalomtudománya a négy fő kasztra, varnára – bráhmanok, ksatriják, vaisják, súdrák – úgy tekintett, mint pusztán irodalmi konstrukcióra. Azonban ez az álláspont Weber szerint nem tartható tovább, mert az ősi indiai szentírások és törvénykönyvek utalásai a négy fő varnából álló társadalmi struktúrára a történelmi valóságot tükrözik. Ezek valójában sohasem voltak kasztok a mai értelemben, hanem inkább egyszerű státuszcsoportok. A varnák számára előírt köteleességek kizárólagosak voltak, és csak szükséghelyzetben végezheték a mások számára előírt tevékenységeket.

3.6.1. *Bráhmanok*

A legmagasabb varna a bráhmanoké, akiknek előírt köteleességei: áldozatok végzése, a Védák tanulmányozása és tanácsadás azok alapján, adományok elfogadása

és aszketikus lemondások végzése. A bráhma­nok tudása titkos volt, amit utódaik tanításának monopóliuma automatikusan biztosított. Ezért a bráhma­nok oktatásra való képesítettsége úgy jelent meg, mint ami a születéssel jár együtt.

Weber korára a bráhma­nok kaszt monopolizált magának néhány foglalkozást, például: a főzést a magasabb kasztokhoz tartozó előkelő házakban, valamint azokat az adminisztratív posztokat, amelyek írástudást és műveltséget igényeltek. Orvosok azonban a szigorú rituális tisztasági előírások miatt már csak súlyos megkötésekkel lehettek.

A bráhma­nok sohasem alkottak törzset, bár több mint felerészben szinte egy tömbben: a Gangesz völgyében és Bengálban éltek. „Nyilvánvaló, hogy a papság a védikus időkben nem egy zárt, örökletes státuszcsoporthoz tartozott, még ha létezett is a nép szemében nemzeti karizma bizonyos papi nemzetségeknél a régi mágusok személyes karizmája mellett. [...] A bráhma­noknak a mágikus 'családi pap' szerepkörben való gyökerezése majd kiemelkedése magyarázza, hogy a papi 'hivatal' kifejlődése miért maradt idegen a hindu papságtól.”⁵⁸

A bráhma­nok elsődleges jelentősége a Védák­ból⁵⁹ származó, mágikusan hatásos formulákat tartalmazó „tudásuknak” köszönhető, amellyel győzelmet arattak a régi papok pusztán mesterségbeli tudása fölött. „A teljes jogú bráhma­nok hatalmának döntő forrása a Védákban való jártassága volt, amely tudást különlegesen karizmatikusnak tekintették.”⁶⁰

A bráhma­nokra gazdaságilag nagyon szigorú etikett megkötések vonatkoztak: nem végezhetek mások szolgálatával járó foglalkozást a saját megélhetésük érdekében, és szolgálataikért nem fogadhattak el fizetséget, csak ajándékot és adományt, ami egyben monopolizált gazdasági kiváltság és rituális kötelesség volt számukra.

Amikor a bráhma­nok befejezte tanulmányait, a megfelelő ceremóniákat elvégezve családos ember, ún. grihasztha vált belőle. Amikor pedig megpillantotta a fia fiát, akkor visszavonult a családos élettől és erdőlakó remeteként élt tovább. E mára már csak elméletileg meglévő kasztkötelesség végzése során, remeteként vállalt komoly aszkézise következtében további csodálatos mágikus képességekre tett szert.

A bráhma­nok között a legmagasabb rangot a királyok családi papjáié, a puróhité jelentette. A kiemelkedő bráhma­nok azonban sohasem váltak állandó hivatalnokokká vagy a faluközösségek és hindu szekták fogadott papjaivá, különösen sűrűkévé nem, mert az minden esetben erőteljesen degradálta a bráhma­nokot.

⁵⁸ Weber 2007b, 58.

⁵⁹ Leginkább az Atharva védából, amiből például az asztrológiai tudás is eredeztethető.

⁶⁰ Weber 2007b, 59.

3.6.2. *Ksatriják*

Weber szerint a klasszikus irodalom ksatrijája hasonlított egy középkori lovagra. Nem illeszkedett bele a feudális hierarchiába, társadalmi helyzetét a nemzeti karizma határozta meg, egészen a kasztok kikristályosodása előtti időkgig. A ksatriják királyok, alkirályok, és az alacsonyabb rétegekben falusi előljárók voltak speciális gazdasági privilégiumokkal.

A klasszikus források úgy írják le a ksatrijákat, mint akik vallási kötelessége a nép politikai és fegyveres védelme. Ha a király nem védi meg alattvalóit a tolvajoktól és rablóktól, akkor köteles megtéríteni a kárukat. A király felelős volt alattvalói bűneiért. Azt a királyt, aki hibásan ítélkezett, mágikusan megterhelte az így szándékosan vagy véletlenül megsértettek bűne. Azt a királyt tekintették jónak, akinek az alattvalói prosperáltak, és elkerülte őket az éhség, amit mindig mágikus sértés, vagy a királyi karizma elégtelensége jelének vettek. Szükség esetén a király büntetést rótt ki, de a nép tőle is megszabadulhatott, ha folyamatosan híján volt a karizmának.

A klasszikus és középkori források szerint a ksatrija dharmája a háborúskodás volt. A harcosi etikett szerint az ágyban való meghalás nem csak becstelen, de egyenesen bűnös tettek számított, ami szemben állt a kasztdharmával.

Az ősi ksatriják még Buddha ideje körül is magasan képzett város- és palotalakó nemesek voltak, akiket a radzsputok⁶¹ szorítottak ki később. Az ősi ksatriják képzettség tekintetében vetekedtek a bráhmanokkal, és a bráhman ellenes megváltásvallások – például buddhizmus – támogatói voltak. A radzsputok azonban már meghódoltak a brahminikus képzettség magasabbrendűsége előtt, és patrimonális rokonságukkal együtt a hindu restaurációt támogatták.

A nemzeti karizma elve szerint csak az uralkodó klán tagjai adhattak hűbért. A kezdeti időkben a hűbér nem tartalmazott földesúri jogokat, csak politikai eredetű gazdasági és személyes jogokat. A ksatriják tehát királyi nemzetségek voltak, nem pedig feudális földesurak.

A királyi adminisztráció patrimonális alapon szervezett bürokráciát jelentett, ami kifejlesztette a hivatalnokok hierarchikus rendjét, és nem csak bráhmanokból állt, hanem más kasztok írástudóiból is. A hivatalnokok magas fokon szervezték meg a birodalmat és az alattvalók életét. A buddhista és más jámbor uralkodókkal szemben azonban a hindu királyi adminisztráció lényegében két dolog: a haderő fejlesztése és az adószedés megszervezése érdekében működött. Az adószedés jogát „bérbe adták”, és az adószedőkből jött létre a földesurak osztálya, akiket Bengálban zamindarnak neveztek, de ők is inkább bürokratikus osztálynak tekinthetők.

⁶¹ A radzsputok a zsoldoskatonák messze legkiemelkedőbb törzse, akik a ksatrija szokásokat felvéve a legteljesebben hinduizálódtak.

A feudális kapcsolatok tehát bár jelen voltak Indiában, de nem formálták döntően sem a nemességet, sem a földesurakat.

A ksatrija rend fogalma ugyan távolról sem tisztázott, de a Weber idejében ksatrijaként elismert kasztok többé-kevésbé viselték a ksatrija jellemvonásokat, amelyek összekeveredtek azoknak a történelmi változásoknak a lenyomatát viselő jellemzőkkel, amiken a hinduizmus politikailag átment a klerikális adminisztráció felemelkedése után.

3.6.3. *Vaisják*

A klasszikus tanítások harmadik rendjének, a vaisjáknak a helyzete Weber szerint még a ksatrijákénál is problematikusabb. A vaisják hasonlítanak a nyugati szabad polgárokhoz, de a bráhmanokkal és ksatrijákkal szemben nincsenek társadalmi, gazdasági és rituális privilégiumaik. A súdrákkal ellentétben azonban megvan az az előjoguk, hogy birtokolhatnak földet.

A klasszikus források és a törvénykönyvek szerint a vaisják elsősorban földművesek, akik biztosítják a magasabb kasztok fogyasztási javait, de megengedett számukra a kamatra való pénzkölcsönzés és a kereskedelem is. A klasszikus korszak végére azonban a vaisja, mint eredendően földműves kaszt koncepciója teljesen eltűnt, és a kereskedelem vált az elsődleges vaisja foglalkozássá és egyben identitássá. A földjáradék vált a hűbéri gazdasági rendszer döntő forrásává és legfontosabb elemévé, a vaisják pedig a felsőbb kasztok adószedőivé váltak.

Weber a földbérletek és falvak különböző típusai bemutatásán keresztül részletesen elemzi a földművesek lesüllyedésének és a kereskedők felemelkedésének folyamatát. Megállapítja, hogy az indiai földművesek nagy tömegeit elsősorban a nagy királyságok gazdasági és bürokratikus államrendje redukálta pusztá „kipréselendő” földbérelőkké, valamint nem kapták többé meg a kétszerszületetteknek járó elismertséget sem, és egyedül rituális okokból őrizhették meg vaisjaként való elfogadottságukat. Ez összefüggött azzal, hogy egyrészt elszigetelődtek a harcképzett hivatásos lovagságtól, és nem voltak hadra foghatók, másrészt a népesség növekedésével szükségessé vált az intenzívebb mezőgazdasági termelés, ami megnövelte a versenyt a szabad, családi gazdaságból élő földművesek között. Az ahimszá – erőszakmentesség – vallási elvének kifejlődésével pedig a földművesek nem csupán deklasszálódtak, hanem rituálisan is degradálódtak, hiszen a föld megművelése során kukacokat és bogarakat pusztítanak el, nem beszélve az állattartókról, akik „véres” tevékenysége mély társadalmi megvetést váltott ki.

A modern korról szemben a védikus időkben a kereskedelem és a pénzkölcsönzés még gyanús és megvetendő tevékenységnek számított. Később azonban a városi fejlődéssel arányban rossz hírük eltűnt, sőt a pénzvagyon és a kereskedelem lett és

maradt a vaisják elsődleges jellemzőjévé, kasztrangjuk alapjává. E folyamat során azonban a vaisja rend számos krízisen ment keresztül.

Weber úgy látja, hogy az i. e. hetedik századtól kezdve ezer éven át a kapitalizmus is terjedt és fejlődött Indiában. A piacok váltak az adminisztráció központjaivá, és a legtöbb város elvesztette puszta hercegi erődtípusát. A gazdag nemesek beköltöztek a városba, ahol felérték a földjáradékukat. A három magasabb rendet, a szekuláris és papi nemességet, valamint a kereskedőket már csaknem egyenrangúnak tekintették: gyakran házasodtak egymás között, és a hercegekkel egyenlő elbánásban részesültek.

A fegyelmezett hadseregük és szervezett hivatalnokságuk révén felemelkedő patrimonális hercegeket azonban egyre jobban zavarta a céhektől való gazdasági függésük, akik gyakran finanszírozták a háborúikat. A hercegségek és a burzsoá plutokraták közötti ellentét azonban Weber szerint természetes. Az indiai viszonyok – elsősorban az abszolút pacifizmust keményen hirdető megváltásvallások (dzsainizmus és buddhizmus) megjelenése, valamint a városi fejlődés alakulása – végzetes következményekkel jártak a burzsoázia hercegekkel vívott küzdelmére. A formálódó kasztrendszerrel együtt ezek megakadályozták, hogy a városoknak önálló hadereje alakuljon ki, és végül a céhek régi függetlensége a királyokkal szemben, valamint a városi polgárságot reprezentáló szerepe teljesen eltűnt. A városok a művelt papok lakhelyeül szolgáló helyekké váltak – hasonlóan a korai középkor püspöki székhelyeihez. A nyugaton ismert köztársasági városi irányítási rendszer sehol sem alakult ki, mert a királyi hivatalnokok végeztek mindenféle adminisztrációt.

3.6.4. *Súdrák*

Weber szerint a súdrák jelentették az indiai gazdaság alappillért. A súdrák rendjéből kialakuló iparos kasztoknak két fő csoportja létezik: a rituálisan és társadalmilag degradáltaké, akik nem adhatnak vizet a bráhmanoknak, és nem szolgálhatják őket mint házipapokat, valamint a kevésbé degradáltaké, az ún. tiszta súdráké, például a háziszolgáké. A súdra osztály elsősorban ősi falusi iparokat űző mesteremberekből és munkásokból áll, akiknek nincs teljes joguk földhöz jutni. Inkább csak „kertet” kapnak, vagy fizetséget a munkájukért, ami elengedhetetlen tartozéka a földművesek háztartásának.

A törvénykönyvek a súdrák számára a felső osztályok kötelességtudó szolgálatát írják elő, és csak akkor válhatnak önálló kereskedővé vagy mesteremberré, ha nem találnak szolgálatot. Az írások szerint a súdrák lakhelye általában a város, és a városi gazdaság alakulása jelentős hatást gyakorolt a súdra osztály fejlődésére.

Weber tipizálja a mesteremberek kasztjait, de megállapítja, hogy a súdra archeotípusát egyik sem reprezentálja. Sőt azt is beismeri, hogy arra a feltételezésére, miszerint a súdrák egyik rétege nagyon hasonlított a nyugati rabszolgákéra, nincs

közvetlen bizonyítéka. Weber szerint a mesterembereknek négy fő fajtája van: (1) az egyes, önálló falvak szolgálói, akik a falu határában laknak és fix fizetséget vagy egy kis földet kapnak, a munkájukhoz szükséges eszközöket pedig a falufőnök biztosítja; (2) a saját önkormányzattal rendelkező falvak iparosai, akik szolgálataikat vagy termékeiket a saját magukéból állítják elő eladásra, amit személyesen, vagy kereskedőkön keresztül bonyolítanak, és a falufőnök területén dolgoznak; (3) a királyok, hercegek, templomok vagy földesurak saját földjein letelepült mesteremberek, akik szabad emberek és jobbágyok is lehetnek; (4) független mesteremberek, akik a település bizonyos utcáit foglalják el, és napszámosként ajánlják szolgálataikat vagy portékájukat árulják a bazárban.

A magasabb iparos kasztok – például az építőművészek – a tanoncság rendszerét is működtetik. Ugyanakkor az indiai mesteremberek eszközei technikailag rendkívül egyszerűek, és általában saját maguk készítik őket. A kasztrendszer megszilárdulásával a legtöbb iparos kaszt vevőköre örökölhetően biztosítottá vált.

A legalsó rétegeket teljesen tisztátalannak tekintették, elsősorban azért, mert olyan foglalkozást végeztek, ami fizikailag nagy piszokkal járt, például az utcát söpörték, vagy rituálisan tisztátalan dolgokat érintettek meg közben, például az állatbőr feldolgozása során.

3.7. A KASZTOK FAJTÁI ÉS A KASZTHASADÁS MÓDJAI

Vannak foglalkozási és törzsi kasztok. A kasztrendszer – a törzsek befogadásán kívül – csak kaszthasadás révén módosulhat. A kaszthasadás abban fejeződik ki, hogy a kaszt bizonyos tagjaival a többiek elutasítják a házasságot és az asztalközösséget. A kaszthasadás bekövetkezhet:

- A kaszt tagjainak helyváltztatásával, mert az kizárja a tagok rituális korrektségének ellenőrizhetőségét. Ennek veszélyét elkerülendő Indiában még ma is nagyon kicsi a belső vándorlás.
- A kaszt tagjainak egy része többé már nem ismer el bizonyos rituális előírásokat, vagy újakat vesz fel (1) valamilyen szektához tartozás miatt; (2) vagyoni differenciálódással, amivel együtt a tehetősebbek elkezdik egy magasabb kaszt rituális kötelességeit követni; (3) foglalkozásváltás, munkatechnika megváltozása által, ami még ma is komoly akadálya a technikai újításoknak, valamint (4) a rituális hagyomány megrendülése okán.
- Rituálisan nem megengedett, kasztközi érintkezéssel.
- Belső nézeteltérések eredményeként.

Majd ezek után Weber levonja egyik legfontosabb, a korabeli indológusok⁶² legtöbbjét cáfoló következtetését, amelyet a későbbiekben (3.11. pontban) részletesebben ki is fejt: „Minden történelmi jel arra utal, hogy a voltaképpeni szigorú kasztrendszer eredeti középpontja a foglalkozási kasztok környékén keresendő.”⁶³

3.8. A KASZTFEGYELEM

A kasztszervezet megfeleltethető a régi faluközösségnek, amelynek élén az örökletes falufőnök és a nemzetség- vagy családfelek tanácsa áll. A falufőnök tisztség nemzetségi karizma alapján öröklődik: alkalmatlanság esetén le lehet váltani, de ugyanabból a családból követi valaki. Nincs tehát nyugati értelemben vett választás, csak a nemzetségi karizma kötelességszerű elismerése vagy közfelkiáltással való beiktatása. Ez az elv Indiában minden szervezetet áthat, mert a bráhmanok is támogatják.

Az összes kaszttag vagy családfelek gyűlése – szabhá – és a kasztok választott képviselőiből álló pancsáját illetékességi köre semmiképpen sem terjedt ki a foglalkozással kapcsolatos kérdésekre, hanem leginkább csak a rituális problémákra, például: nemek közötti etikett vétségek, házasságtörés, degradáló tevékenységek végzése, kasztjogok kívülállók általi megsértése. A kasztok kényszerítő eszközei: külső személyekkel szemben a bojkott, belső tagokkal szemben a pénzbírság, a rituális jóvátételre kötelezés és végső esetben a kiközösítés.

Ezen testületek hatalma Weber vizsgálódásainak idején növekvőben volt, ami a bráhman hatalom alóli emancipációs mozgalom jellemző mozzanata szerinte. A legtöbb határozatot már a bráhmanok bevonása nélkül hozták, bár formálisan elismerték valamely szentszék jogi illetékességét. Tehát már létezett a bráhmanoktól független autonóm jogalkotás, de még mindig csak a szent jog kinyilatkoztatásának felismerése formájában.

A bráhmanok és a ksatriják soha nem rendelkeztek ilyen egységes szervezettel: a bráhmanoknak nem volt rá szükségük, a ksatrijáknál pedig a házipapok – puróhita – biztosították a rituális rend megőrzését. Azonban náluk is erős volt a rendi szolidaritás.

⁶² Büchler Pál például így ír: „Osztályokat különböztetnek meg a védák, melyeknek rendkívül jellemző neve: *varna*, ami *színt* jelent. Ha semmi egyéb bizonyítékunk nem volna, már ez is egymagában elég annak bizonyítására, hogy a kasztrendszer anthropologiai okokból indul ki: a honfoglalók világosszínű s a mai hinduknál sokkal fehérebb bőrű emberfajhoz tartoztak, míg az ott talált bennszülöttek egészen a feketéig menő különféle sötét színű néptörzsekhez tartoztak. Egészen természetes, hogy a kultúrában összehasonlíthatatlanabban magasabban álló árják a saját népjellegüket megőrizni iparkodtak s azonnal a legszigorúbb törvényekkel elzárkóztak a gyűlölt és megvetett népfajoktól.” (Büchler 1915, 36–37.)

⁶³ Weber 2007a, 281.

Ezzel Weber befejezi a kasztrendszer leírását, és rátér kiinduló kérdése tárgyalására: milyen hatásokat gyakorolt a kasztrendszer a gazdaságra.

3.9. A KASZTOK ÉS A TRADICIONALIZMUS

Könnyen belátható Weber szerint, hogy a kasztrendszer lényegében negatívan hatott a gazdaság fejlődésére. Ezekre azonban csak következtetni lehet, ezért a továbbiakban csupán általánosságokat fogalmazhat meg, például: a modern gazdaság akadálya a kasztrendszer „szelleme”: „a valószínűtlenség netovábbjának kell tartanunk, hogy a kasztrendszer talaján valaha is létrejöhetett volna az ipari kapitalizmus modern szerveződési formája.”⁶⁴

A modern ipari kapitalizmus angol ösztönzésre ugyan bevonult Indiába is, de csak a lakosság 0,3%-át volt képes munkásként alkalmazni. Az indiai munkás ugyanis csak addig hajlandó dolgozni, amíg annyit nem keres, hogy önállósíthassa magát és visszaköltözzön a szülőfalujába, hasonlóan az európai munkásokhoz a korai kapitalizmus idején. Mindezek mellett Weber szerint a hindu kézműves rendkívül szorgalmas, sokkal inkább, mint a muszlim.

Ugyanakkor a kasztrendszer a munka nagyfokú intenzitását fejlesztette ki, és jelentős vagyonefelhalmozáshoz is vezetett. Ennek az az oka, hogy a hinduizmus kiemelt jelentőséget tulajdonít a kasztbeli köteleességek teljesítésének. Ezzel pedig egy másik vonalon Weber újból bevonja az elemzésbe a vallási tanok dimenzióját.

3.10. A KASZTRENDSZER JELENTŐSÉGE A VALLÁSI ÜDVÖSSÉG SZEMPONTJÁBÓL

Weber szerint minden hindu filozófia és vallás a lélekhiten alapul. A hinduizmusnak is vannak dogmái, olyan hitigazságai, amelyek tagadása eretnekségnek számít, és a hindu közösségből való kizárással jár. Két hindu dogma van: a *szanszárahit* – lélekvándorlás – és a vele összefüggő *karmatan*. E kettő adja a hindu kasztrendszer egyedülálló *teodíceáját*.

A bráhmani racionalizmus e dogmákat a társadalmi rendszerre is alkalmazta, amelyek így rendkívüli jelentőséget nyertek a kasztrendszerben. Az az elv tehát, hogy minden egyes etikailag jelentős cselekedet elkerülhetetlenül hatást gyakorol a cselekvő sorsára – karmájára –, és semmilyen hatás nem mehet veszendőbe, összekapcsolódik az egyes emberek társadalmi szervezetén belüli sorsával. Mivel pedig az érdemek és vétkek afféle folyószámlát alkotnak, ami megmásíthatatlanul

⁶⁴ Weber 2007a, 289.

meghatározza a lélek sorsát az újrászületésnél, végül is az ember sorsát egyedül a saját cselekedetei határozzák meg.

Az egyes ember így állandóan saját sorsa javításával foglalkozik, amiben pedig éppen a kaszthovatartozása esetleges a legkevésbé, vagyis fel sem merül benne a „születés véletlenjének” társadalomkritikai gondolata: „Az egyes ember abba a kasztba születik, amelyet valamelyik korábbi életében a magatartásával megérdemelt.”⁶⁵ Az egyén tehát úgy javíthatja eljövendő társadalmi esélyeit, ha a kaszt rituális rendje szempontjából példaszerű életet él.

Weber szerint a karmatan a történelem során valaha is létrehozott legkövetkezetesebb teodícea. Még a legalsóbb kasztok jámbor hinduja is elérhetett bármilyen kívánatos társadalmi helyzetet vagy üdvcélt, de nem a mostani, hanem csak az eljövendő létezésben. A kasztok rendje és rangja örök, mint az égitestek pályája, és amúgy is értelmetlenség lenne ennek a rendnek a megdöntésére törekedni. A lázadás kísértése éppen a legalsóbb kasztokban volt a leggyengébb, mivel ők nyerhettek a legtöbbet a rituálisan korrekt viselkedéssel.

A hindu hivatásbeli erényesség a kötelesség lehető legtradicionálisabb felfogása, de nem a hűség és mértékletesség etikai tanaihoz kapcsolódott, mint a kereszténységénél, hanem az egyes ember egészen személyes üdvérdekeihez. Ezért volt lehetetlen a tradicionalizmust megtörni a gazdasági racionalizmussal.

3.11. A KASZTOK KIFEJLŐDÉSÉNEK TÖRTÉNELMI FELTÉTELEI INDIÁBAN

Weber a hinduizmus társadalmi rendszeréről alkotott konstukciója végén feltesz egy nagyon érdekes kérdést – Miért éppen Indiában jött létre a kasztrendszer? –, ami alkalmat ad neki arra, hogy főbb megállapításait történeti dimenzióba helyezve „ellenőrizze”, kiegészítse és összefoglalja azokat. Bár elismeri, hogy amit e részben elmond, csak feltételezés, melynek elemeiről az indológusok között is vita van. Ennek oka az a közismert nehézség, hogy Indiának a legutóbbi időkig gyakorlatilag nem volt nyugati értelemben vett történetírása⁶⁶. Weber e tényt rendkívül lényeglátóan magyarázza: mivel a hindu világtképben a világ és a társadalmi rend is örök, az egyes élet pedig csupán egy a sok ismétlődő élet közül, ezért végtelenül közömbös. A társadalmi és politikai viszonyok aktuális alakulása iránti érdeklődés így túl

⁶⁵ Weber 2007a, 297.

⁶⁶ A tudományosság bevett kritériumainak megfelelő indiai történetírás hiánya már régóta foglalkoztatja a tudósokat. Egy ismert szanszkritológus, A. A. Macdonell így fogalmaz: „A történelem az indiai irodalom gyenge pontja. Ha pontosabban akarunk fogalmazni, nem is létezik. A történelmi érzék teljes hiánya olyannyira jellemző, hogy a szanszkrit irodalom egész ívére ráveti árnyékát, amiből fájóan hiányzik a pontos kronológia.” (Pargiter 1922, 2.)

gyenge, mert nem tudja lekötni az életfolyamaton töprengő emberek figyelmét. E szemlélődő beállítottság korabeli indológiai magyarázatát pedig így cáfolja: „Teljesen megalapozatlan az a hiedelem, hogy Indiában az éghajlat okozta 'bágyadság' volna az oka a cselekvéstől való állítólagos idegenkedésnek. Nincs még egy ország a földön, ahol oly állandó lett volna a legvadabb háborúskodás, és ahol oly kíméletlenül és gátlástalanul kiélték volna a hódítás vágyát, mint Indiában.”⁶⁷

Weber itt visszatér a kasztok eredetének kérdéséhez, és a bevett indológiai elméletektől⁶⁸ merőben eltérő, korábbiakban vázolt magyarázatát egy kicsit bővebben is kifejti. Megállapítja, hogy „némelyek” a kasztokra tagolódást egyszerűen azonosították a faji tagolódással a négy fő kaszt megnevezése – varna – alapján, ami szint, azaz „nyilvánvalóan” bőrszint jelent. Úgy véli azonban, hogy bár Risley antropometriai vizsgálatai⁶⁹ bebizonyították, hogy az antropológiai ismertetőjegyeknek jellegzetes fokozataik vannak a kasztok jellege szerint, de a kasztrendszer mégsem „fajpszichológiai” produktum, amely az 'indiai léleknek' a 'vérben' rejlő titokzatos tendenciáiból magyarázható.”⁷⁰ Az ősi védikus korszak például csak az árják és a daszjuk – barbárok – ellentétét ismerte. Weber szerint inkább az az ok, hogy az előkelő nemzetségek csak egyenrangúakhoz adták a lányaikat, mert a hódítók sohasem kötöttek a megvetett leigázottakkal egyenrangú félként házasságot. Ez a korlát a mágikus tisztátalanságtól való félelemmel együtt minden területen fenntartotta a születési jogokat és a nemzetségi karizmát, míg végül a kézművesek tevékenysége is örökletes jelleget öltött, mégpedig Indiában egyedülálló mértékben, és végül ez adta a kasztképződés gyökerét.

A kasztrendszerben kitüntetett helyzetük van a bráhmanoknak, melynek megtartásáért minden eszközt meg is ragadnak. A bráhmanok toronymagasan az uralkodó fölött állnak, aki nélkülük vezetetlennek számít, bár ennek a valóság sok helyen ellentmondott. A patrimonialis uralkodói hatalom a bráhmanok segítségével kerekedett felül a céhes polgárságon is, mert az indiai megváltásvallások apolitikus jellege miatt a városi polgárokból hiányzott mindenfajta katonai szellem. A bráhmanok egyeduralmának az idegen uralom szintén kapóra jött: egyrészt mert a hódítók, politikai veszélyességük miatt minden hatalmuktól megfosztották a bráhmanok legfontosabb ellenfeleit, a harcosokat és a céhek maradványait, másrészt a leigázottak számára ők jelentették a kézenfekvő menedéket, miközben a hódítók számára a domesztikáció legfontosabb eszközeként működtek. Így a kasztrendszer az iszlám uralom alatt is feltartóztathatatlanul terjedt. Weber a bráhmanok szerepét így összefoglalja: „A kasztrendszer mint zárt rendszer a következetes bráhmani

⁶⁷ Weber 2007a, 309.

⁶⁸ Lásd: 47. lábjegyzet

⁶⁹ Vö. *Census Report*, 1901, I, P. I, 489–509. (Weber 2007a, 300.)

⁷⁰ Weber 2007a, 300.

gondolkodás produktuma, és sohasem jutott volna uralomra a bráhmanok nagy befolyása nélkül, akik házipapok, jogi tanácsadók, gyóntatók, mindennemű élet-helyzetben tanácsadók voltak, és akikre mint hivatalnokokra az uralkodóknak is egyre nagyobb szükségük volt írásművészetük miatt a bürokratikus kormányzás kezdetétől fogva.”⁷¹

A kasztrendszer igazi építőköveit azonban a régi indiai viszonyok szolgáltatták: a népek közötti munkamegosztás; a nagyszámú vendég- és párianép keletkezése; a falusi kézműipar örökletes természetbeli járandóságokon alapuló megszervezése; a vendégtörzsek kezén lévő belkereskedelem; a gyenge városi fejlődés; a foglalkozási specializálódás sajátos fejlődése, amely a rendek örökletes elkülönüléséhez és a vevőkör örökletes védelméhez vezetett; az uralkodók által megszabott, adózással kapcsolatos foglalkozási kööttségek. A legerősebb azonban az uralkodók legitimitással és domesztikációval kapcsolatos érdeke volt, hogy a bráhmanokkal együtt fenntartsák és megszilárdítsák a szent rendet. Ezek az elemek más helyeken is megtalálhatók voltak, de India volt az, ahol *valamennyi* jelen volt. Ráadásul a hódítások miatt az ellentétek itt a borszínben is egyedülálló módon manifesztálódtak, így az idegennel való közösséget nem csak társadalmilag, hanem mágikus módon is elutasították.

Összegző megállapításaiban tetten érhető Webernek Marxszal és az ún. történelmi materializmussal szembehelyezkedő, idealizmusra hajló gondolkodása. Az egész világon páratlan kasztrendszernek Weber szerint ugyanis gondolati képződményként tényleges kialakulásánál jóval előbb készen kellett lennie. „A kasztok legitimitásának a karmatannal és így a sajátos bráhmani teodíceával történő zseniális összekapcsolása teljes egészében a racionális etikai gondolkodásnak, nem pedig valamiféle gazdasági ’feltételeknek’ a produktuma.”⁷² De ez a rend csak akkor vált uralkodóvá a benne élők gondolkodása és reményégei fölött, amikor az újraszületési ígérek révén frigyre lépett a reális társadalmi renddel, és olyan sémává vált, mely alapján rendezni lehetett az egyes foglalkozási csoportok és párianépek vallási és társadalmi helyzetét.

A hinduizmus vallásairól Weber végső konklúziója rendkívül éleslátó, de a buddhizmusra sokkal inkább vonatkozik, mint a perszonális vagy imperszonális transzcendencia mint végső cél felfogásával minden esetben rendelkező hindu vallásokra. Weber úgy véli, minden gondolkodó elme könnyen eljuthat oda, hogy teljesen értelmetlennek és elviselhetetlennek érezze az örökös ismétlődésre ítélt életet. De a hinduk valójában nem az ismétlődő élettől, hanem az elkerülhetetlenül bekövetkező haláltól félnek, amely újra és újra elszakítja őket ragaszkodásaiktól és szeretteiktől, és ismeretlen viszonyok közé veti őket, ahol megint ugyanez a sors vár

⁷¹ Weber 2007a, 307.

⁷² Weber 2007a, 308.

rájuk. Így a hinduizmus valamennyi megváltásvallásának az a fő kérdése Weber szerint: hogyan lehet megszabadulni az újraszületés és -halás „kerekétől”, azaz megváltást nyerni az újból bekövetkező haláltól, vagyis megváltást az élettől.

Hivatkozott irodalom

- Andorka R., *Bevezetés a szociológiába*, Bp. 1997.
- Büchler P., *Manu törvényei*, Bp. 1915.
- Erdélyi Á. – Cs. Kiss L. – Erényi T. – Szigeti P. – Somlai., *Weber és a 20. század társadalomtudományi gondolkodása*, Bp. 1999.
- Felkai G., *A német szociológia története a századfordulótól 1933-ig I-II.*, Bp. 2006.
- Pargiter, F. E., *Ancient Indian Historical Tradition*, London 1922.
- Sár E., „Max Weber: Világvallások gazdasági etikája.” In: *BUKSZ Tavasz* (2008)
- Simon R. (szerk.), *A vallástörténet klasszikusai. Szöveggyűjtemény*, Bp. 2003.
- Strauss, L., *Természetjog és történelem*, Bp. 1999.
- Voigt V., *A vallási élmény története. Bevezetés a vallástudományba*, Bp. 2004.
- Weber, M., *Világvallások gazdasági etikája* (Vallásszociológiai tanulmányok, Válogatás) (szerk. Hidas Z.), Bp. 2007a.
- Weber, M., „A tudomány mint hivatás.” In: *Tanulmányok*, Bp. 1998.
- Weber, M., *The Religion of India. The Sociology of Hinduism and Buddhism*, New Delhi 2007b.

HÍREK

VALLÁSTUDOMÁNYI OKTATÁS MA

SZŰCS CECÍLIA

A Magyar Tudományos Akadémia Vallástudományi Elnöki Bizottsága ez év április 28-án, 13 órai kezdettel rendezte meg a *Beszélgetések a vallástudományról* konferenciasorozatának második rendezvényét *Az egyetemi vallástudományi oktatás* címmel az ELTE Bölcsészettudományi Karának Tanácstermében.

Az előadók és témáik a következők voltak:

Pesthy Monika: *A vallástudományi oktatás a Zsigmond Király Főiskolán*

Máté-Tóth András: *A vallástudományi oktatás a Szegedi Egyetemen*

Kendeffy Gábor: *A vallástudományi oktatás a Károli Gáspár Református Egyetemen*

Czachesz István: *A vallástudományi oktatás finnországi és hollandiai egyetemeken*

Mindössze két éve hozta létre az Akadémia elnöksége a Vallástudományi Elnöki Bizottságot, mely nem csak adminisztratív ténykedéssel, hanem tudományos kérdésekkel is foglalkozik, mindenekelőtt azzal a kérdéssel, hogy *definiálja, mi is maga a vallástudomány*. Ennek megtárgyalására indították el a *Beszélgetések a vallástudományról* című konferencia-sorozatot. A Vallástudományi Elnöki Bizottság első ülésén elhangzottakat a Vallástudományi Szemle 2008/4-es számában olvashatjuk.

A mostani, immár második tanácskozáson, amin kíváncsi hallgatóságként vettem részt, a mai vallástudományi **oktatási helyzet** volt a fő téma.

Az **első** előadó, *Pesthy Monika* a ZSKF-en folyó oktatásról beszámolva azzal kezdte, hogy ez egy tipikusan magyar történet, mert itt semmi sem úgy működik, ahogy kellene. A vallástudomány oktatásának már a léte is kérdéses. Van néhány példa, ami arra utal, mintha a vallástudománynak most is a teológiát kellene szolgálnia. Hogy mindenki értse, idézete a 2008/4-es Vallástudományi Szemle 73. oldaláról, Peres Imrének (aki a Debreceni Református Hittudományi Egyetem Újszövetségi Tanszékének 2008 szeptembere óta professzora) az előző konferencián elhangzott szavait: „A teológia figyel, vizsgálja és értékeli a vallástudományt. ... A vallástudománynak el kell fogadnia, hogy a teológia bizonyos ellenőrzést is végez...”

Ez talán nem úgy fogható fel, hogy a teológia uralni akarja a vallástudományt, hanem helyzetéből adódóan óvó és védő szerepe van: őriznie kell a keresztyén hit és az egyház tanítását, ezért értékelő vagy akár bíráló szerepre is kényszerül. (...) A teológia kritikus vagy bíráló szerepe olykor magára a vallástudományra, illetve az ellen irányul, főleg akkor és ott, amikor és ahol extrém jelenségek feltűnését észleli, értve ez alatt pl. a vallástudomány leszűkítését a materialista világnézetű valláskezelésre. Kötelességének tartja figyelmeztetni a vallástudományt ezekre a kilengésekre, melyeket nemcsak a vallási életben, hanem annak szakmai feldolgozásában és definiálásában felfedez. (...) természetesen a teológiának az a szándéka, hogy javaslatokat tegessen a helyzet konszolidálására, a kiegyezésre, illetve a normalizálódásra.” Eddig az idézet. Persze természetesen a „normalizálás” a teológia normái szerint értendő...

Így talán már érthető, miért kellett előadásában Pesthy Monikának erősen hangsúlyoznia, hogy a teológiának és a vallástudománynak *nincs közös területe*, mert nem azonos a kutatási terepe, hiszen a vallástudomány a transzcendenssel **nem** foglalkozik.

Pesthy Monika kifejtette: egyetért azzal, hogy a vallást *átélni*, csak belülről lehet, *megérteni* viszont csak kívülről, és eszerint *felekezetszemleges, történeti szemléletű, kulturálisan beágyazott módon* lehet csak vallástudományt művelni. Azután elmondta, hogy bár 2006 óta van MA akkreditációja a Zsigmond Király Főiskolának, ahol a hangsúly az ábrahámita vallásokon van, a doktori iskola indítási kérelmet a MAB elutasította (bár a 45 tudományágból egyedül ebben nincs doktori iskola), és az indok, hogy „főiskolán nem lehet doktoriskola”.

Másodiknak Máté-Tóth András következett s a szegedi oktatásról számolt be, de reagálva az előtte elhangzottakra azt mondta, hogy a teológiai oktatás fellazult, szekularizálódott, és ezért ma már a teológián belül is lehet vallástudományt oktatni. Különbösen is mi a vallástudomány? Teológia, vagy néprajz, vagy történettudomány? Vagy mindez együtt?! Hiszen mindeddig nem volt vallástudomány, és senki sem vallástudós, aki ma ezt műveli! Viszont mivel a vallástudomány a vallási elméletekről és jelenségekről alkot egy képet, ebben – szerinte – fel lehet használni a teológiai ismeretek bőségét. Rátért arra is, hogy a bolognai rendszer áldozata a vallástudomány, mert az egyéb szabad bölcsész-szakokkal, a filmmessel és a kommunikációssal versenyzik, és elmennek a hallgatók. De náluk a filozófia, az etika és az esztétika is áldozata ennek. Ő is látja, hogy kell a változás, mert bezárhat a vallástudomány. Tehát kell a doktori iskola, de igazán jónak azt tartaná, ha a közoktatásba is bekerülhetne a vallásismeret, mert a mai társadalom „vallásittas és vallásfenyegetett” gyerekeit helyes oktatással kellene megvédeni. Mert míg az egyetemi vallásoktatás haldoklik, addig meg lehet nézni a különböző – szintén fizetős – ezoterikus iskolák sok százas hallgatói létszámát. Jónak tartja, hogy mindegyik egyetem más-más árnyalatú vallásoktatást kínál, mert, mint ahogy a ZSKF-en az ábrahámita vallások,

úgy a szegedi egyetemen, a múltjából adódóan inkább a társadalomtudományos szemszög a domináns. Mondhatni, ez a „profilja.”

Harmadiknak Kendeffy Gábor, a Károli Gáspár Református Egyetem képviselőjében mondta el előadását. Megtekinthettük az intézményük hálótervét, a kurzuscímek közt szerepel „vallás és média” témájú, továbbá a „feminizmus és a vallás”, és persze az alapnak számító vallási néprajz, vallástörténet és vallásszociológia. De mivel az, hogy mi is a vallástudomány, csak most fog kiderülni – hiszen ezért van ez a konferencia –, javasolt egy ideiglenes munkahipotézist, vagy definíciót, mely szerint legyen a vallástudomány a „vallás jelenségeivel foglalkozó tudomány”, és olyan tárgyak is tartozzanak alá, mint a vallásfilozófia és *teológiatörténet*. Persze ahhoz, hogy kiderüljön, mi is a vallástudomány, cikkek, folyóiratok, előadások szükségesek szerinte, hátha kialakul, mi is a tárgya és a módszere. Náluk a szabad bölcsész-szakot a kommunikáció szakiránnyal akarták indítani, ám mivel filmeseket nem tudtak hozni, mintegy *véletlenül* került oda a vallástudomány-szakirány, ám ott teológusok tanulnak. Például „Keresztény dogmatörténet”-et. Meg olyan tárgyakat, amelyekről Kendeffy Gábor sem látja világosan, hogy mik. De vannak nekik más szabad bölcsész tárgyaik is, mint például az inka vagy az eszkimó vallás. Jelen törekvésük a „filozófiátlanítás”, mert ez eddig túlsúlyban volt náluk, a tanári alapanyag miatt. E helyett a komparatív teológiát tanítják, amely a kinyilatkoztatás és a tudományok határterületét vizsgálja. A profiljuk pedig – mint ahogy Szegednek a társadalomtudomány, a ZSKF-nek az ábrahámita vallások – az, hogy „nincs profil” – sokfelől jönnek az oktatók.

A negyediknek sorra kerülő Czachesz István is vetített egy diasort. Ő bejárta a finn és a holland egyetemeket, és elmondta, hogy például Helsinkiben interdiszciplináris a vallástudományi tanszék, mert a hittudományi és a bölcsészkar együtt működött. De ott is megfigyelhető, hogy a hallgatók a mai vallási jelenségekre kíváncsiak, sokallják az elméleti-történeti tárgyakat. Aztán beszámolt egy új kutatási irányról Oxfordban, ahol a misztikus élményt vizsgálják. Ott szintén interdiszciplináris kutatás folyik, pszichológus, etológus, antropológus, valláskutató, és agykutató működik együtt, és bemutatott egy diasort az imádkozás, illetve meditáció hatásáról az agy működésének, aktív területeinek változásában. Megtudhattuk és megszemlélhettük, hogy a buddhista meditáció alatt a homloklebeny aktivitása figyelhető meg és ugyanakkor szinte „kikapcsol” a fali lebeny, ami az énkép fenntartásáért felel. A vallásos élmény intenzív átélésekor pedig a halántéklebeny aktivizálódik és a mögötte elhelyezkedő amygdala is mintegy „beindul”, ami erős érzelmi reakciót jelez. Ugyanakkor például egy zsolozsmázás vagy zoltárolvasás semmit sem változtat az agyi működésen. Mindezen eredményekből azt a következtetést vonták le, hogy kétféle vallási élmény van és kétféle típusú ember. Az egyik típus értelmi: annak a buddhista meditáció működik és a homloklebeny-aktivitás a kimutatható; a másik típus az érzelmi: neki az általában mozgással elért, transz-szerű, erős érzel-

meket kiváltó misztikus élmény a meghatározó, és kimutatható a halántéklebenyi aktivitás. Ez pedig mindenkinél vagy-vagy, mert olyan az agyszerkezet, hogy vagy az egyik, vagy a másik jelentkezik. Tehát van, aki alkalmas a misztikus élményre, és van, aki nem. Ő inkább meditáljon.

Ezek után kezdődött a konferencia „beszélgetés”, avagy inkább vita része arról, hogy mi a vallástudomány. A résztvevők felvázolták a vallástudomány különböző összetevőinek fontosságát, taglalták a történeti és a jelenkori elemek viszonyát, párhuzamot vontak a nyugati és a hazai tudományfejlődési tendenciák közt, a vitát sokszor éles hangvételű megnyilatkozások is színezték, de végül összegezhető konszenzus nem született.

KÖZLEMÉNY ÉS TUDÓSÍTÁS

GOVARDHANA DAS
(TORNÓCZKY GUSZTÁV)

1. KÖZLEMÉNY

VILÁGVALLÁSOK EGYÜTTMŰKÖDÉSI FÓRUMA

A Világvallások Együttműködési Fórumában buddhisták, zsidók, muszlimok, keresztények és Krisna-hívők (hinduk) szeretnének közösen állást foglalni, együttműködni kulturális és közéleti területen.

A Világvallások Együttműködési Fórumát hét magyarországi egyház alkotja:

- A Tan Kapuja Buddhista Egyház
- Buddhista Misszió, Magyarországi Arya Maitreya Mandala Egyházközség
- Magyarországi Karma-Kagyüpa Buddhista Közösség
- Magyarországi Krisna-tudatú Hívők Közössége
- Magyarországi Muszlimok Egyháza
- Magyarországi Unitárius Egyház
- Szim Salom Progresszív Zsidó Hitközség

A VEF célja, hogy a résztvevő egyházak – melyek világvallásokat képviselnek hazánkban – saját tradíciójuk őrzése mellett, működjenek együtt a vallások tiszteletteljes párbeszédében, és akár közösen is állásfoglalásokat fogalmazzanak meg társadalmi kérdésekben.

A 2008-as évtől kezdődően rendszeresen folytattak párhuzamos egyeztetést az Oktatási és Kulturális Minisztérium Egyházi Kapcsolatok Titkárságával az egyházfinanszírozás hosszú távú terveiről. A párhuzamos egyeztetések résztvevője a kezdeményező négy nagyobb magyarországi egyház, valamint az egyeztetésekre bekapcsolódott VEF. Az idei, 2009-es évben háromhetente folytatnak egyeztetéseket a minisztériummal.

Az idei évben a terveik között szerepel egy közösen megszervezett vallások közötti konferencia, melynek témája a vallások hagyományörző, történelmi szerepe változó világunkban. A rendezvény a „Világvallások Hete” nevet viseli majd, és a hét minden napján ellátogathatnak az érdeklődők a VEF tagegyházainak egyikébe, ahol Istentiszteletet, ill. az adott vallás imádságát láthatják. Ezt követően kérdés-

felelet formájában megismerkedhetnek az adott egyházzal, végül közös vacsorával zárul a rendezvény.

A VEF hivatalos honlapot is fenntart az idei évtől, melynek elérhetősége: www.vilagvallasok.hu

2. TUDÓSÍTÁS

A Világvallások Együttműködési Fórumának több tagegyháza is részt vett az OKM Egyházi Kapcsolatok Titkársága által szervezett kétnapos antidiszkriminációval foglalkozó konferencián, 2009. május 13-14-én. (A programot lásd alább.) A konferencia első napján megismerhettük a különböző vallások/egyházak azon tanításait, amelyek az antidiszkrimináció mellett szólnak és erősítik a vallások egymás iránti tiszteletét. Ahogy hallhattuk: minden egyház szentírásában találunk erre vonatkozó részeket – jóllehet a mindennapi gyakorlat eltérhet ettől. A nap második felében a külföldön élő magyar kisebbségek egyházainak képviselői beszéltek kihívásokkal teli életükről és egymáshoz való viszonyukról.

A második nap közéleti és akadémiai előadásai után sor került egy záró kerekasztal beszélgetésre, ahol tizenkét magyarországi egyház képviselői beszéltek diszkriminációs tapasztalataikról. A beszélgetés pozitívuma volt, hogy a nagyobb és kisebb egyházak egyaránt elfogadták a meghívást, és együtt ültek le beszélni erről a meglehetősen kényes témáról. A hozzászólások alapján megállapítható, hogy általában véve az egyházak elégedettek a magyarországi szabályozással – ugyanakkor több észrevétel is elhangzott azzal kapcsolatban, hogy a diszkrimináció több területen jelenleg is tapasztalható.

VALLÁSI SOKFÉLESÉG ÉS A VALLÁSI ANTIDISZKRIMINÁCIÓ JOGI SZABÁLYOZÁSA – A MAGYARORSZÁGI ÉS A HATÁRON TÚLI VALLÁSI KÖZÖSSÉGEK TAPASZTALATAINAK ÉS TEOLÓGIÁJÁNAK TÜKRÉBEN

2009. MÁJUS 13. (SZERDA) – 2009. MÁJUS 14. (CSÜTÖRTÖK)
HELYSZÍN: STEFÁNIA PALOTA (1143 BUDAPEST STEFÁNIA ÚT 34-36.)

2009. MÁJUS 13. (SZERDA)

08.00 – 09.00 Regisztráció

09.00 – 09.10 Megnyitó

Csepregi András titkárságvezető,
OKM, Egyházi Kapcsolatok Titkársága

09.10 – 10.00 I. szekció: A vallási antidiszkrimináció megközelítései (Moderátor: Csepregi András)

Vallásfilozófiai megközelítés

Losonczy Péter főiskolai docens,
Nyugat-Magyarországi Egyetem

A lelkiismereti szabadság
ombudsmani szempontból

Haraszti Katalin főosztályvezető helyettes,
az Állampolgári Jogok Országgyűlési Biztosa
munkatársa

10.15 – 11.45 II. szekció: A vallási antidiszkrimináció teológiai forrásai: korábbi tradíciók (Moderátor: Halmai Gábor egyetemi tanár, az MTA doktora)

Neológ zsidó teológia

Raj Tamás főrabbi
Makkabi Kiadó

Ortodox zsidó teológia

Köves Slomo főrabbi
Egységes Magyarországi Izraelita Hitközség

Római katolikus teológia *Kránitz Mihály* egyetemi tanár,
Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi
Kar

Keleti keresztény ortodox teológia *Fuzek Borisz* lelkész,
Konstantinápolyi Egyetemes Patriarchátus,
Magyarországi Orthodox Exarchatus

Iszlám teológia *Bolek Zoltán* elnök,
Magyar Iszlám Közösség

Buddhista teológia *Pressing Lajos* ügyvivő,
Buddhista Misszió, Magyarországi
Arya Maitreya Mandala Egyházközösség

12.00 – 13.30 III. szekció: A vallási antidiszkrimináció teológiai forrásai: újabb tradíciók (Moderátor: Halmai Gábor)

Evangelikus teológia *Orosz Gábor Viktor* egyetemi adjunktus,
Evangelikus Hittudományi Egyetem

Református teológia *Kovács Ábrahám* teológus, történész
Debreceni Református Hittudományi Egyetem

Baptista teológia *iff. László Gábor* főiskolai docens, főtítkár
Baptista Teológiai Főiskola

Methodista teológia *Szuhánszky Gábor* lelkész
Magyarországi Methodista Egyház

Adventista teológia *Vankó Zsuzsa* rektor
Sola Scriptura Teológiai Főiskola

Pünkösdi teológia *Ungvári Csaba* rektor-helyettes
Pünkösdi Teológiai Főiskola

13.30 – 14.30 Ebédszünet

14.30 – 16.30 IV. szekció: Hogyan élnek a határon túli egyházi közösségek? Vallási diszkrimináció és antidiszkrimináció tapasztalataik tükrében (Moderátor: Szabó Csaba, a Magyar Országos Levéltár főigazgató-helyettese)

Beszámolnak, kérdésekre válaszolnak a
Gyulafehérvéri Római Katolikus Érsekség,
Nagyváradai Római Katolikus Püspökség
Királyhágómelléki Református Egyházkerület,
Erdélyi Unitárius Egyház,
Romániai Evangélikus-Lutheránus Egyház,
Munkácsi Római Katolikus Egyházmegye,
Munkácsi Görög Katolikus Egyházmegye,
Kárpátaljai Református Egyház,
Szlovákiai Református Keresztyén Egyház,
Szerbiai Református Keresztyén Egyház,
Szabadkai Római Katolikus Püspökség,
Nagybecskereki Római Katolikus Püspökség,
Vajdasági Ágostai Hitvallású Evangélikus Keresztyén Egyház,
Horvátországi Református Keresztyén Kálvini Egyház
 küldöttei.

2009. MÁJUS 14. (CSÜTÖRTÖK)

09.00 – 10.15 V. szekció: A vallási antidiszkrimináció jogi környezete (Moderátor: Orosz Gábor Viktor)

Alkotmány és diszkrimináció.
 A diszkrimináció tilalmának
 alkotmányos alapjai

Kovács Krisztina főtanácsadó,
 Alkotmánybíróság

A jelenlegi magyar jogrendszer áttekintése
 a vallási esélyegyenlőség, vallási anti-
 diszkrimináció tekintetében.
 A vallási diszkrimináció jogkövetkezményei

Szathmáry Béla egyetemi do-
 cens, Károli Gáspár Református
 Egyetem, Állam- és Jogtudomá-
 nyi Kar

A vallási diszkrimináció a közjogtörténetben
 és mai tanulságai.

Köbel Szilvia jogi tanácsadó,
 Országgyűlés Hivatala

Mi van 59 és 60 között? A világnézeti meggyőződések nyilvánításáról és nyilvántartásáról

Tóth Gábor Attila főtanácsadó,
Alkotmánybíróság

10.30 – 11.30 VI. szekció: Vallási diszkrimináció és antidiszkrimináció a formálódó Európában (Moderátor: Orosz Gábor Viktor)

Vallási diszkrimináció
európai fórumokon

Schanda Balázs dékán,
Pázmány Péter Katolikus Egyetem,
Jog- és Államtudományi Kar

Diszkriminációs kényszerek
az átmenet társadalmaiban

Máté-Tóth András egyetemi tanár,
Szegedi Tudományegyetem, Vallástudo-
mányi Tanszék

Vallási és etnikai sokszínűség
– esélyegyenlőség.

Tamás Pál igazgató,
MTA Szociológiai Kutatóintézet

11.45 – 13.15 Kerekasztal beszélgetés: Létezik-e ma vallási diszkrimináció Magyarországon? (Moderátor: Csepregi András)

A beszélgetés résztvevői:

Gadó János, a *Szombat* szerkesztője

Heizer Tamás, a Magyarországi Baptista Egyház lelkésze

Kákay István, a Magyarországi Evangélikus Egyház országos irodavezetője

Kodácsy Tamás, a Károli Gáspár Református Egyetem lelkésze

Magyar Marius, a Budapesti Román Orthodox Egyházközség esperese

Mészáros István, a Hit Gyülekezete Országos Vezetőségének tagja

Mohos Gábor, a Magyar Katolikus Püspöki Konferencia titkára

Ócsai Tamás, a Hetednap Adventista Egyház főtitkára

Pintér Imre, az Evangéliumi Pünkösdi Közösség missziós alelnöke

Szabó Ildikó, a Wesley János Lelkészképző Főiskola káplánja

Szent-Iványi Ilona, a Magyarországi Unitárius Egyház Egyházi Főtanácsának tagja

Tornóczky Gusztáv – Govardhana das, a Magyarországi KRISNA-tudatú Hívők Közössége kommunikációs igazgatója

MEGJEGYZÉSEK KONFERENCIA-KONCEPCIÓKHOZ

S. SZABÓ PÉTER

Nehéz lenne eltéveszteni annak az alapvető törekvésnek a megjelölését, amely a fent szereplő intézmény (OKM Egyházi Kapcsolatok Titkársága) konferencia szervezési szándékait áthatja. „Egyházak és tolerancia Magyarországon”. Ez volt a címe a 2007. december 5-én, az 1947. évi XXXIII. (a bevett és az elismert vallási felekezetek között az elismert vallásfelekezetek hátrányára fennálló különbségek megszüntetéséről – szóló) törvény 60. évfordulójára, a Miskolci Egyetem Bölcsészettudományi Karával együtt rendezett tudományos konferenciának. A konferencia anyaga 2008-ban meg is jelent, ugyanezzel a címmel. (Egyházak és tolerancia Magyarországon. OKM Egyházi Kapcsolatok Titkársága, Budapest, 2008. 255 p. szerkesztette: Dr. Köbel Szilvia)

„Vallási sokféleség és a vallási antidiszkrimináció jogi szabályozása – magyarországi és a határon túli vallási közösségek tapasztalatainak és teológiájának tükrében” – ez a meghökkentően hosszú cím pedig a 2009. május 13–14-én szervezett konferencia témamegjelölése. Az intolerancia és a diszkrimináció tehát az a két jelenség, ami ellen hatni kívánnak a konferenciákon összegzett, bemutatott és megvitatott gondolatsorok a tolerancia és antidiszkrimináció jelenségei azok, amiket segíteni, kibontakoztatni akarnak.

Ennek az alapvető törekvésnek a jogosságáról, aktualitásáról, fontosságáról talán senkit nem kell meggyőzni. Nehezen vitatható, szembeszökő, kikerülhetetlen tapasztalat, hogy jelenleg az ország az ellentétektől, szembenállásoktól, ellenségeskedésektől szabdalt állapotban van, olyan mértékben, ahogyan korábban nem, vagy legalábbis ritkán, és hogy e szétszakadtság, intolerancia, diszkrimináció felszámolására irányuló szándék jó helyen kezd, ha a vallások terén kezdeményez. Hisz a vallási téren megnyilvánuló tolerancia meghatározó fontosságú a társadalmi élet más területein is. Azt a megállapítást, hogy a civilizációkat meghatározó összes objektív tényező közül a legfontosabb rendszerint a vallás, a következőkkel támasztja alá S. Huntington: „azok a népek, amelyek etnikailag és nyelvükben ugyan azonosak, de vallásuk különbözik, képesek egymás ellen rémtetteket elkövetni.” (Huntington: A civilizációk összecsapása s a világrend átalakulása. Bp., Európa, 1999, 51–52. p.).

Különösen az ideai konferencia koncepciója tűnt messzemenően elszántnak a fenti célok megvalósítására irányuló erőfeszítések terén. Talán soha ennyi egyház, vallási közösség nem képviseltette magát egyetlen konferencián, valamennyiük megszólalási lehetőségének biztosítása szinte bravúrnak minősült, pusztán technikailag is. Ennek alátámasztására elegendő pusztán a programra vetni egy pillantást.

De a konferencia azt is megmutatta, hogy a szándék önmagában nem garantálja a sikert. A nagyszámú résztvevő érzékelhetően meghatódott pusztán a rendezvény törekvésétől, az elhangzott szép gondolatoktól, egymás látásától, magától a találkozástól. Szépen beszéltek, a jóra törekedtek, „simogatták egymást a testvérek” – fogalmazott egy határon túli protestáns lelkész, szavait a *Népszabadság* tudósítója írása címében is kiemelte, valós gondok csak csínján kerültek elő, senki sem akart ünneprontó lenni.

Kiütközött az is, hogy a fennálló egyenlőtlenségek, megkülönböztetések objektív tényezőikben keresendők és ezért nehezen felszámolhatók. Ha a tényeket nézzük, az antidiszkriminációt demonstráló konferencián a történelmi egyházak csaknem félórát kaptak nézeteik kifejtésére, a nagyobb felekezetek ennél rövidebb időt, és természetesen voltak vallási közösségek, akiknek csak 3 perc jutott „sérelemeik” elmondására. Ezekről már vitázni sem lehetett, egy objektív körülmény, az idő szűkössége miatt, ennek betartásán a moderátor, Csepregi András kényszerből – saját szavai szerint – „terminátorrá” alakulva örködött. Furcsa fintorként így a diszkrimináció elleni fellépést előmozdítani akaró konferencia látszólag magára a diszkriminációra is példát szolgáltatott, legjobb szándékai mellett, vagy ellenére.

Persze senki se értette így. Mert ezáltal az is nyilvánvalóvá vált, hogy a lehetőségek (idő, pénz, létesítmények, feltételek stb.) végesek, gazdálkodni kell velük, ennél pedig bizony figyelembe kell venni nagyságrendet, lélekszámot, történelmet és még ki tudja mi mindent. Ebben a helyzetben tehát nyilvánvaló, hogy a politikán, az egyházpolitikán és a jogi szabályozáson múlik sok minden, annak kell kellőképp toleránsnak és diszkrimináció ellenesnek lennie mindenekeelőtt, de legalább ennyire fontos, hogy maga a közeg, az egyházak és a bennük foglalt emberek nézeteit, gondolatait, emócióit is ez jellemezze. A májusi konferencia valamennyi résztvevője valószínűleg jó érzésekkel tért haza. Elmondható, hogy a rendezvény elérte célját. Jelentős lépést tett a célzott tartalmak kibontakoztatása folyamatában. A konferencia anyagát tartalmazó kötet valószínűleg még az idén megjelenik.

LAKOMA A BIBLIA KÖRÜL

Tudósítás a „Szümpozsion a Bibliáról” címmel megrendezett konferenciáról

SZIVA IBOLYA

A Biblia mint közös spirituális és európai kulturális örökség jegyében folyó konferenciának adott otthont 2009. május 28–29.-n Budapesten a Wesley János Lelkészképző Főiskola. A találkozó előadói, méltatói és köszöntői között a keresztény felekezetek képviselői mellett számosan részt vettek a zsidó spiritualitást képviselők, s a tudományos élet elismert kutatói is megtalálhatóak voltak. Valamennyi résztvevő számára felekezeti/vallási és tudományos módszertani különbségektől mentesen fontos volt a Bibliában megőrzött közös kincsről folyó diskurzus, amely immáron több ezer éve folyik a világon.

Konferenciáról írni tudós olvasók számára nem is olyan könnyű feladat, mint hinni. Olyan konferenciáról főként nem egyszerű hírt adunk, amelyen korántsem egyértelmű a résztvevők békés egymással csevegése. Az a képesség, hogy feltűnőbb civakodások nélkül tudjuk meghallgatni a másként gondolkodót, dicsérendő, ugyanakkor vallásokról lévén szó, nem kell álmosan hátradőlni székünkben, hogy ez már csak így természetes. Az „egyisten” vallásainál ugyanis éppen a békés diskurzusok keltenek gyanút, talán afelől is kérdeznek, hogy valóban éretten vagyunk-e jelen egy ilyen alkalmon. A „Szümpozsion a Bibliáról” címmel rendezett konferencián, ha úgy tetszik egy csodának lehettünk tanúi. Ezt a csodát szeretném körbejárni, nem abból a célból, hogy összeroppantsam a csoda mindig törekeny burkát, hanem azért, hogy valóban kitűnjék lényege.

Mint ahogy a legkülönfélébb beszédeseménynek, amely körbevesz minket, úgy egy konferenciának is van egy alapszituációja – amely a létrejöttét indukálja –, s ezt megértve kerülhetünk közelebb a konferencia genesiséhez. Utóbbi abban tud segíteni, hogy megválaszoljunk néhány kérdést, sőt ez vezet minket el ahhoz is, hogy úgy tudjuk értelmezni az eseményeket, abban a jelentőségükben, ahogyan az a szervezők vágyaival/céljaival összhangban van. Első néhány kérdésünk ezek mentén már nem tűnhet akadékoskodó okvetetlenkedésnek arról, hogy „Miért éreztek indítást e konferencia szervezői e tanácskozás megrendezésére közvetlenül a 2008-as Biblia Éve rendezvénysorozat zárását követően?”, „Miért csatlakozik a konferencia tematikájában a Biblia Éve rendezvénysorozathoz?”, „Miért kell, szükséges továbbra

is a Bibliáról beszélgetnünk, egy szélesebb, ökumenikus közösségben?, „És főként milyen módon, milyen szellemi, spirituális alaphang ad erre lehetőséget?”

A konferencia előzményei felől közelítjük meg a választást. Ezért nagyon röviden ismertetni kívánjuk azt a hiányt, amelyet 2008 júliusában Komoróczy Géza tudatosított sokakban (ÉS, 2008. 27. szám, *Kié a Biblia?*). Ha e felől a hiány/kérdés felől olvassuk/értelmezzük az eseményeket, talán sokkal több dolgot fogunk megérteni. És itt lép be a szubjektív értelmező személye, aki azért is szeretné ezen az eseményen keresztül olvasni a történetet, mert ezt „érti” annak a korábbi diskurzusnak, amelyhez kapcsolódva tudnak aztán megszólalni a jelen konferencia előadásai. Ezért külön öröm, hogy sokan hallgattak a meghívók (Wesley: Vallástudományi Intézet és Ökumenika és Interkulturalitás Tanszék) szavára, hiszen e széleskörű jelenlét nélkül nem valósulhatott volna meg a rendezők elképzelése. Komoróczy cikke – első olvasatra talán úgy tűnhet sokak számára – azt hiányolta, miért nincsenek ott zsidó testvéreink is a Biblia Éve rendezvénysorozaton. Ha azonban keresztény rendezvényként kerül meghirdetésre a Bibliáról szóló beszéd, talán nem kell ezen a hiányon okvetlenül megbotránkoznunk. Azért nem, mert egy alapján keresztény rendezvényen nem kell/szükséges ott lenniük idősebb testvéreinknek, a zsidóknak, jelesül azért nem, mert ők nem keresztények, habár a Bibliát, különösen is annak Tanach-ként ismert részét, maguk is tiszteletük középpontjában tartják.

Ha nem egyszerűen keresztény rendezvényként történik egy „szümpozion” meghirdetése, akkor egészen más a helyzet. Ha például, ahogyan Komoróczy említi az amerikai kontextushoz hasonlóan közös kulturális értéként beszélgetnénk a Bibliáról (valaminő felekezetiileg semleges álláspontból, ha van ilyen), akkor bizonyára semmi kivetnivalót nem találna senki abban, hogy a Biblia köré üljön, és arról beszélgessen. Ha nem az a célunk, hogy egyszerűen és átgondolatlanul keresztény rendezvényként aposztrofáljunk egy konferenciát, akkor mindenképpen tisztázniuk kell, mi módon, kik és hogyan ülhetnek le, hogy a Bibliáról beszélgessenek. Mi biztosít valamennyi résztvevő számára azonos lehetőséget saját „identitása” képviselőjére, legyen valaki spirituálisan elkötelezett, avagy sem? Miért fontos, hogy a tanúságtévő zsidó vallás képviselői is elmondhassák azt, amit az Írásról gondolnak? Emlékeztetvén az olvasót, Komoróczy Géza kérdése ugyanis az előző konferencia szervezői (rendezvény sorozat) felé az volt, hogy „Mi keresnivalója van egy keresztény bibliai promóción annak, aki a Biblia, jelesül a héber Biblia, a Tanach történeti háttérével foglalkozik...?” (ÉS, 2008., 27. szám, *Kié a Biblia*). Ennél is féltrebb az idézett cikk szerint az, hogy egy ilyen alkalmon a Biblia kisajátítása is megtörténhet egy felekezet részéről, holott ahhoz közük van hébereknek is éppúgy, mint keresztényeknek, és a történetileg kialakult keresztény felekezetek összességének. Talán ezért került deklarálásra a konferencia szervezők részéről (lásd *Szümpozion a Bibliáról: Meghívó*, itt értelmezem) a bibliai spiritualitás univerzalizálásának meggyőződése, az azt bizonyágtételként kezelő közösségek a törté-

neti időben változó látása, és a Bibliát mint kulturális értéket tekintők, az európai zsidó-keresztény kultúra részeként feltételezők, és tudományos jelleggel vizsgálók látásmódjának/megértési módjának szabadsága. Ez az elvi keret biztosítja ugyanis azt, hogy a résztvevők megszólalásai, legyenek azok bár zsidók, keresztények, vagy „mások”, a másként beszélők különbözőségei ellenére is releváns megszólalásokként lehessenek értelmezhetőek.

Ha szeretnénk, akkor a 2009 Pünkösdjének és Savuot ünnepének előestéin megrendezett tanácskozást /ahogyan Hubai Péter (konferencia szervezői minőségében) aposztrofálta – tekinthetjük egy könyvtáros találkozóznak is, de e mellett szabadon értelmezve az együttlét ductusát, érthetjük azt a Bibliát különbözőképpen olvasók diskurzusának is. Azaz egy sajátos olvasói (Kamarás István) találkozóznak azok részéről, akik az értelmezés fókuszába helyezett Könyvet bárminemű aspektusból megközelítve olvassák. Már csak azért is szabad ebben így eljárunk, mert egy sajátosan színes értelmezői közösség gyűlt össze, akik deklaráltan fontosnak tartották, hogy rendre kifejtsék véleményüket arról, miként, mi módon lehet olvasni a Könyvek Könyvét.

Fájlalom, hogy az előadók által fontosnak tartott valamennyi témát nem ismertethetem, hogy a konferencia tartalmából csak képeket lehet felvillantani egy szükségszerűen rövidre fogott ismertetőben, amely néhol csak az előadások címének ismertetéséig terjedhet. Írásomban az időrendiségtől is eltekintek, helyette tematikákat képezve villantok fel képeket a konferenciáról.

Raj Tamás „*A zsidó bibliamagyarázat kialakulása és módszerei*” címmel tartott előadása rövid vázlatban nyújtott bepillantást felekezete szövegértelmezési gyakorlatába, majd ezt Izsák feláldozásának példáján keresztül illusztrálta.

Szebik Imre (akinek jelenléte a Magyar Bibliatársulat közösségvállalásáról is tudósít sokakat) *A Biblia keletkezése és magyarázati lehetőségei* címmel tartott előadása hasonló tematikával ismertette a keresztény értelmezésmódszereket, kiegészítve a Biblia keletkezéstörténeti szempontjából is külön kezelt két szövegtörzshöz tartozó szövegtörténeti ismertetővel.

Hasonlóan visszatérő tematikus elem volt a kinyilatkoztatást értelmezni kívánók előadása, amely a kinyilatkoztatás nem magától értetődő voltáról intézett kérdéseket a hallgatósághoz (Gromon András: *Gondolatok a kinyilatkoztatásról és a Szentírásról*, Vajda Károly: *Az isteni kinyilatkoztatás problémája a hászkálát követő zsidó vallásbölcseletben*). Vajda Károly előadása azokkal a teológiai és hermeneutikai kérdésekkel foglalkozott, amelyekkel a zsidó vallásbölcseletnek is szembe kellett néznie a felvilágosodás idején, pl. történeti tudat, a hagyomány és a revelációk értelmezése (így a progresszív reveláció problémája).

Az irodalmi élet képviselőinek jelenléte újabb megközelítési lehetőségek relevanciáját vetette fel. Mező Ferenc írásait olvasta fel. Bitó László *A Biblia, mint irodalom: a korunkbeli midráshok (midrashim) szükségessége* címmel tartott előadást. Bitó mind

előadásában, mind felszólalásaiban szükségesnek tartotta a szöveg újraolvasását és újraértelmezését. Meglátásai más hagyományból érkeztek és másként voltak megszólítóak, olykor a textuális hűség „őrzői” számára megbotránkoztató másként gondolásokként hatottak, holott az újszerű keresztény midrashim lehetőségeinek felvetésével az előadás talán nem másra akart ösztönözni, mint hogy korunk nyelvéhez közelebb és érhetőbben beszéljük el alaptörténeteinket.

Az önmagukat fundamentális-misztikus értelmezőknek definiálók, avagy a mélyértelmezést, másként szólva Szentlélek általi értelmezést folytatók is egy sajátos hagyományt képviseltek. (Vankó Zsuzsanna: *Jézus 'portréja' a messiási jövődölésekben*, Horváth Orsolya: *A nem-értés diagnózisa és kezelése a negyedik evangéliumban*, Komesz Mátyás: *Bibliafordítás az üzenetcentrikus bibliai elemzés alapján*). Rajtuk keresztül értettük meg, miért nem egyszerű írásmagyarázati elv, a *sui ipsus interpretes* létező Szentírás. Hasonlóan a Szentírás-olvasást, az olvasók szokásait és szövegértelmezéseik különbözőségeit feltérképező kutatás is hozzájárult a másként olvasás jelenlétének megértéséhez. (Kamarás István: *A csodálatos kenyérszaporítás olvasatai*).

A fordítási problémák és exegetikai nehézségek felől feltett kérdések is előkerültek. Néhányan a grammatikai (Komesz Mátyás, Koltai Kornélia) aspektust igyekeztek vizsgálatba vonni, mások a történetkritikai, grammatikai, megértési és fordítási nehézségekről szóltak példákon keresztül (Karasszon István: *A 76. Zsoltár*). De hasonlóan más értelmezői aspektust figyelhettünk meg a szinkronikus módszert képviselő Czövek Tamás előadásában. Czövek „*Heterogenitás a genezisben*” címmel vetette fel a kereszténység által is átvett faj/nemzet fogalmának problematikáját, amely megítélése szerint „idegengyűlölet”-et eredményez. Erről a meglátásról is lehetne diskurzust kezdeményezni a későbbiekben. A témához ellenpárként kapcsolhatjuk a „témát” – Isten-hűség és identitás – másként felvető Tatár György előadását (erről később), bár ez inkább utólagos áthallás a sajátos megfigyelői pozícióból író kommentátortól. A feminista exegézist Szabó Ildikó: *A Galata 3, 28 interpretációja a hagyományos keresztény íráseértelmezés, és a feminista teológia feszültségében* című előadása képviselte. A zenei és hangsúlyjelekkel többletinformációkat adó írásolvasásokról szólt Babits Antal: *A leviták ihletett akcentusainak problematikájához... (talmudi források a „punkta extraordinária” kérdéséhez)*. Babits beszélt a szövegben megjelenő zenei jelekről, az ősi zsidó zene-kultúráról, arról az improvizációs készségről, amely az Örökkévalóval való kapcsolatról is tudósít. Zenei témájú előadást hallhattak a jelenlévők Göncz Zoltántól, aki Bach a Biblia szolgálatában álló munkásságának szimbólumait mutatta be. De a filozófiai válaszokat keresők sem maradtak megszólítatlanul. Velük Prancz Zoltán előadása igyekezett dialógusba kerülni, a Pascal fogadás-érvét tartalmazó töredékek elemzésén keresztül. És hasonlóan intézett kérdéseket a hallgatóságához Vattamány Gyula, aki az „e világ fejedelméről” alkotott elképzeléseink változásá-

nak eredt nyomába Jób könyvétől, bepillantást adva az intertestamentális iratok korpuszába és az Újszövetségi iratok szövegeibe is.

Megfordultak körünkben a fordítási munkásságot feldolgozók is, ők nemcsak történeti folyamatként értették a fordítási reneszánszt (Péter Csaba: *Szentírásfordítások a Magyar Református Egyház történetében*), hanem a fordító munkájának kultúráját és nyelvet megújító aspektusait is megismertették (Fabiny Tibor: *A Bibliáfordító William Tyndale munkássága*). Utóbbiból a fordító Tyndale-t úgy ismertük meg, mint akinek hatása az angol nyelvben és kultúrában Shakespeare hatásával vetekszik. Tyndale fordítását a King James Version Biblia vette át, amely általánosan használttá vált az angol nyelvterületen, így hatott halála után a tragikus sorsú fordító (1536. október 6-án nyilvánosan megégették). A bibliaterjesztők munkáját mutatta be Holló Péter *Bibliás ébredési mozgalom Pest-Budán az 1830-40-es években* című előadása.

Nem hiányoztak a két nap programjából a néprajzi, egyiptológiai, terapeutikai oldalról közelítő előadások sem. Juhász Katalin: *A víz, a tisztálkodás és a tisztasági szabályok a Bibliában* című előadásában áttekintett néhány szentírási tisztálkodási szabályt, és ezeket néprajzi tisztasági szokásokkal vetette össze. Gyóry Hedvig *Izajás csodaszere a gyógyító füge* című előadásában a füge szentírási textusokban említett felhasználásán és gyógymódjain túlmutatva a jelenkori orvosi és gyógyszeripari felhasználások lehetőségeire is kitért. Ezzel a korabeli gyógyítási kultúra továbbvihető hagyományai felé is megnyitotta az utat.

Az istenábrázolások kérdése mindig fontos tárgya volt a valláspszichológiának, pl. az isteneszme megjelenése és ennek vetületei, istenképzeteink tanulmányozása (Vergote). Hollósi Cecilia *A Biblia Istene gyermekrajzokon – egy pszichológus szemével* című előadása a 12-14 éves korosztály istenábrázolásaival foglalkozott. A hit praktikus oldalát Madácsy József *Az anonim alkoholisták programjának bibliai háttere* címmel ismertetett előadása illusztrálta. Az előadó olyan, a hazai gyakorlatban is alkalmazott addiktológiai programot mutatott be, amelynek hátterében megtalálhatók a keresztény hittel összekapcsolható strukturális párhuzamok.

A blokkokat összekötő és lezáró zenei betétek a feloldódás, illetve a hangulat emelkedettebbé tétele érdekében orgona-, ének- és karének művekkel járultak hozzá a résztvevők szenzuális élményeinek teljesebbé tételéhez.

Van a konferenciának egy ettől eltérő olvasata is. Olvashatjuk a zsidóság felől is (erről bővebben másutt). A Tórát méltató, ismertető Schweitzer József főrabbi a zsidó hitvallók bizonyágtételét osztotta meg a keresztény és tudós hallgatósággal. Ebben a részben kívánunk visszatérni újfent arra a korábban feltett kérdésünkre, hogy milyen módon van esély a Biblia körül gyülekeznünk más vallás hitvalló tagjaival együtt. S ez a fentebb szükségszerűen röviden említett másként értelmezések mellett továbbra sem evidencia. Nem megkerülve a problémát (ahogy a konferencia előadói sem tették), vagyis a Szentírás hatástörténetének és másként

történi értelmezésének kérdését, erre nem egyszerű választ adunk. Fabiny Tamás (*Júdás Iskariótes a hatástörténetben, különös tekintettel az antijudaista és antiszemita megnyilvánulásokra*), Júdásnak mint a zsidóság eminens képviselőjének ábrázolását mutatta be a művészetekben (felvillantva az alkotások tipológiáit), kitérve ezeknek az ábrázolásoknak gyűlöletkeltő aspektusaira, ezzel együtt felvetette keresztény felelősségünket abban a tragédiában, amely a zsidóságot a náci időszak fajgyűlöletre alapozó, gyűlölettel töltött időszakában érte. A felvonultatott színes illusztrációkon keresztül nyertünk betekintést a gyűlöltképzés boszorkányos bugyraiba, mert a művészetek, így a látvánnyal és a hallással operáló üzenetközvetítés mindig is hatékonyabban érte el „célját”, hiszen az egyén közvetlenebb módon került a közvetítők hatása alá. Hasonlóan kapcsolható a zsidóság/kereszténység témájához Ifj. Iványi Gábor *Szótlanság és vallomás (post-SOA keresztény identitás és integritás Friedrich-Wilhelm Marquardtnál)* című előadása. Az előadó a SOA-t követő keresztény identitás-felülvizsgálat lehetőségéről beszélt, amelynek szükségességét nemcsak Marquardt, de hozzá hasonlóan más neves teológusok is fontosnak tartották. A hallgatóság fájlalta azt, hogy a kereszténység mélységstruktúráiba kevésbé jutott el e felszólítások üzenete, többek között azt is megemlítve, hogy az Újszövetség szövegének problémás helyeivel kapcsolatban még ma sem eléggé érzékeny a keresztény olvasók többsége. Ezeket az észrevételeiket konkrét előadások kapcsán a helyszínen vitatták meg a résztvevők. Talán utóbbi „nem-hallás” egy olyan korszakban, amikor újra erőteljesebb a zsidósággal kapcsolatos gyűlölködő hangok zengése, sokkal veszélyesebb érzéketlenség. Így a kereszténység felől érkező kószá hangok, bátortalan szólításainak hangját nehéz még „megfordulásként”, visszatérésként értenünk.

Tatár György *„Visszaúton Egyiptomba”* című előadása is e két vallás és más vallások kapcsolatának problémakörét járta körül. Többek között ismertette a szövegértési gyakorlataink (zsidó/keresztény) különbözőségét, kitért a mai szellemi irányzataink másságára (amelyek olykor a vallások helyét képesek elfoglalni). Ezt összevetette azzal a korabeli helyzettel, amelyet a Deut. 28 írói átélhettek. A szövegmagyarázatból és a kommentárok megjegyzéseiből kibontva azt a Mózesnek és népének adott figyelmeztetést, amely a mindenkori zsidó népet az Egyiptomba „azonos” úton történő visszatéréstől megóvta. Ezzel együtt attól is óvott e szabály, hogy idegen istenekkel (Babilon, Asszíria istenei) és idegen népekkel folytassanak vallásközi-párbeszédet, azaz hangsúlyozta azt, hogy a Tóra Izrael számára mindig is szellemi védőgátként és összetartó erőként működött. S ezt a másságot ma is tisztelnünk kell. Csak e másként hangzó bizonyágtétel elismerése mellett van arra esély, hogy békés egymás mellett élést folytassunk. A Tatár-előadás által feltett kérdés végiggondolása vezetne tovább bennünket a két vallás, a zsidóság és kereszténység által közösen tisztelt Örökkévalót illető tanúságtételek megvizsgálásához. A sajátos hűség, továbbá identitásképzés megértéséhez (még ha ez is történetileg

változó) és ahhoz, hogy a jelenkori szellemi mozgalmak bizonyágtételével együtt értelmezzünk eseményeket. E kérdés is az izgalmas két nap hozadékának tekinthető, ahol további kérdésekkel, élményekkel és információkkal gazdagodhattak előadók, hallgatók valamennyien.

RECENZIÓK

Bauks, Michaela – Nihan, Christophe (szerk.):
Manuel d'exégèse de l'Ancien Testament

LE MONDE DE LA BIBLE, N° 61
LABOR ET FIDES, GENÈVE, 2008, 236. OLD.

A keresztény Biblia első részét képező Ószövetség (és különösképpen annak szövege) mintegy másfél évszázada a kritikai vizsgálódás középpontjába került. Az eltelt évtizedek folyamán a módszer értelemszerűen sokat fejlődött: sokrétűsödött és finomodott. A most megjelent tankönyv elsődleges célja, hogy egyrészt a felsőoktatás hallgatóinak, másrészt pedig a művelt és érdeklődő nagyközönségnek eligazító tájékoztatást nyújtson arról, miképpen kell egy ószövetségi (héber) szöveget elemezni és értelmezni. A mű időszerűségét az is indokolja, hogy néhány évvel korábban a genfi Kiadó gondozásában már megjelent egy kimerítő és színvonalas *Bevezetés az Ószövetségbe*¹, amelyet a mostani kiadvány mintegy kiegészít. Ugyanakkor, ezt megelőzően, úgy húsz éve jelent meg hasonló munka francia nyelven, mégpedig Kanadában.² Arról nem is beszélve, hogy a jelenlegi művel még inkább nyilvánvalóvá válik az a kimagasló szerep, amelyet a genfi és lausanne-i egyetemek alkotta szellemi műhely az Ószövetség és az ókori judaizmus kutatása terén francia nyelvterületen betölt. Mindez azt is bizonyítja, hogy a humán erőforrásra összpontosító oktatáspolitikai és a tényleges, át nem politizált egyetemi autonómia akár egy kis ország nyelvi peremterületét (történetesen Svájc francia részét) is szellemi centrummá fejlesztheti egy jól meghatározott tudományterületen belül.

Általánosságban elmondható, hogy az Ószövetség nem tekinthető szerzői alkotásnak. Elsősorban a hagyományirodalomhoz sorolható, ami értelemszerűen felveti mind az eredeti szöveg, mind pedig az áthagyományozás szövevényes problémáját. Ugyanakkor maga az Ószövetség is egy összetett, megszerkesztett alkotás: egy valóságos 'könyvtár'. Lényegében ennek felismerése vezetett el fokozatosan a modern exegézis módszertanának a kidolgozásához, amely tulajdonképpen magának a tankönyvnek a tárgya.

Az első fejezetben J. Joosten a szövegkritika kérdéskörét taglalja (*La critique textuelle*, 13–45). Megállapítja, hogy az Ószövetség szövege valójában nem létezik.

¹ *Introduction à l'Ancien Testament*. Textes édités par Th. Römer, J.-D. Macchi et Ch. Nihan. (Le Monde de la Bible, N° 49), Genève 2004.

² Guillemotte, P. – Brisebois, M., *Introduction aux méthodes historico-critiques*, Québec 1987.

Tulajdonképpen csak kéziratos szövegeink vannak, amelyek többé-kevésbé különböznek egymástól. Ezeket a kéziratokat ‘családok’-ba szokás osztani, amelyeken belül az eltérések (többnyire másolási hibák) nem annyira lényegbe vágóak és értelemmódosítóak. Mindez azonban kihat az exegézisre, hiszen egyáltalán nem mellékes, hogy a magyarázó melyik szöveg hagyományt tekintí alapnak.

Hagyományosan a szövegkritika elsődleges célja a hibák feltárása és kijavítása, illetve az eredeti ‘összöveg’ – vagy az ahhoz legközelebb álló szövegállapot – helyreállítása. Ellenben jó szem előtt tartani, hogy az így megállapított szöveg materiálisan nem létezik. Ez egy mondhatni ‘műszöveg’, amelynek egyes elemei akár eltérő ‘kéziratcsaládok’-ból is származhatnak. Kb. 30 éve azonban paradigma-váltás következett be a kutatásban. Az ún. ‘hibák’ és eltérések is kezdtek értelmet nyerni. Ma már a szövegkritika jobban figyel az egyes szöveg hagyományokra, illetve kéziratokra. A szövegtérítések ugyanis rávilágítanak a szöveget használó közösségre, és ezáltal elősegítik a recepció és az értelmezés különböző állomása-inak a jobb megértését. Jóllehet eléggé heves a vita a hagyományos és a modern megközelítések között, mégis azt lehet mondani, hogy a kettő nem feltétlenül áll szemben egymással. Amennyiben egymás kiegészítéseként tekintünk rájuk, akkor a szövegtörténet egy időben segít közelebb kerülni az ‘összöveg’-hez, és tárja fel az értelmezések sokféleségét a történelem folyamán.

J. Joosten, hogy világossá tegye a mondanivalóját, a két megközelítést külön-külön tárgyalja, jóllehet a gyakorlatban a kettő egyidejű használatát tartja megtermékenyítőnek. Ismertetőjének köszönhetően az olvasó megismerkedhet az ‘összöveg’ keresésével, hiszen ószövetségi szöveg emlékeink legkorábban csak a Kr. e. II. századból vannak. Teljes görög fordítással Kr. u. a IV., teljes héber kéz-irattal pedig csupán a XI. századból (*Codex Leningradiensis*; B19^A) rendelkezünk. Mindez azt mutatja, hogy jelentős időintervallum húzódik a keletkezés és a legré-gebbi fennmaradt szöveg emlékek között, amikor is az eredeti szöveg változ(tat)ásokat szenvedett. Írása második részében a szerző az egyes szöveg változatok (pl. targumok, qumráni szövegek, Septuaginta) értékét emeli ki, amelyek a masszoréta szöveg (TM) keletkezéstörténetét is új megvilágításba helyezik (későbbi teológiai szempontok érvényesítése³). Végezetül pedig egy rövid, de nagyon hasznos módszer-tani útmutatót közöl, amelynek lényege az egyéni fordítás és elemzés, illetve a különböző szöveg változatok összevetése. Hiszen csakis ily módon sajátítható el a szövegkritika.

A mű második fejezetében J.-P. Sonnet a narratív elemzést mutatja be (*L'analyse narrative des récits bibliques*, 47–94), amely elsősorban az irodalomkritikával hozható összefüggésbe. A Biblia esetében főképpen az ‘elmesélt’ történetek és a

³ Erre vonatkozóan lásd pl. Ehrman, B. D., *The Orthodox Corruption of Scripture*, Oxford 1993.

történelem egymáshoz való viszonyulása domborodik ki. Ugyanakkor ebben a megközelítésben nem csupán a ‘mesélő’ személye fontos, hanem maga az ‘olvasó’ is szerephez jut.

A harmadik fejezetben M. Bauks elkülönítve ismerteti a formakritikát és a hagyománytörténetet (*Analyse des formes et des genres et histoire des traditions*, 95–135). Rámutat arra, az irodalmi műfajok esetében fontos szem előtt tartani, hogy az ókori zsidóság körében az írásbeliség és a társadalmi élet szorosan összefüggtek. Annál is inkább, mivel maga a nép írástudatlan volt; az írástudás főképpen az elit (királyi udvar és papság) szűknek mondható körére korlátozódott. Ebből kifolyólag minden szövegrészlet esetében lényeges a műfaj (elbeszélés, jogi szöveg, vers, prófécia), illetve a *Sitz im Leben* (H. Gunkel) meghatározása. Csakis ezekre alapozva lehet továbblépni a hagyománytörténet irányába, amely már a tartalomra, a bibliai üzenetre fekteti a hangsúlyt.

A negyedik fejezetben Ch. Nihan a szerkesztéstörténet kérdését taglalja (*L'analyse rédactionnelle*, 137–189). Kiindulópontja, hogy a bibliai könyvek egy összetett, állandó újraírási/szerkesztési folyamat végtermékei (ez magyarázza pl. az ismétléseket vagy az ellentmondásokat). A szerkesztéstörténet (az elemzés és a szintézis révén) lényegében ezt a folyamatot igyekszik megragadni, és azt vizsgálja, hogy a bibliai szöveg miként – vagyis milyen átalakulási fázisokon keresztül – jutott el az első írásbeli rögzítéstől az irodalmi műig (=‘összöveg’). Ebben a tekintetben ez a megközelítés, amely alapvetően a XX. század derekán kristályosodott ki (jóllehet gyökerei a XIX. századba nyúlnak vissza), a történetkritikai bibliamagyarázat nagyon markáns és meghatározó eleme. Hiszen érdeklődése középpontjában magának a bibliai szövegnek a ‘születése’ áll. Újabban azonban az is világossá vált, hogy ez a módszer nem mentes a problémáktól. Írása végén a szerző ezekre is felhívja a figyelmet. Ennek fényében ma már nem annyira egyértelmű, hogy minden szerkesztő törvényszerűen hozzáad valamit az általa megörökölt szöveghez (sokkal inkább szabadon kezeli). Ugyanakkor az is nyilvánvaló, hogy a rendelkezésünkre álló anyag nem feltétlenül teszi lehetővé egy fejlődési folyamat minden szakaszának a pontos behatárolását. Ezért a kutatói munkában elengedhetetlen az óvatosság és a módszertani következetesség. Hasonlóképpen érdemes odafigyelni a Biblián belüli exegézisre (*inner-biblical exegesis*), amely alapjaiban kérdőjelezi meg egyrészt a ‘kanonikus’ és ‘nem-kanonikus’, másrészt pedig a ‘kánon’ és az ‘exegézis’ megkülönböztetések jogosságát. Mindez főképpen a kánontörténet és a szerkesztéstörténet közötti összefonódásokat domborítja ki, és ráirányítja a figyelmet a bibliai szöveg és az azt ‘normatív’-nak elismerő (Második Templom-i) közösség kapcsolatára. Végezetül a szerző feltárja a szerkesztéstörténet és a szöveghagyományozás története hagyományos megkülönböztetéséből fakadó nehézségeket. Ugyanis egyre inkább nyilvánvalóvá válik, hogy a kettő nem különíthető el egymástól; csakis szervesen összefonódva vizsgálhatók.

Az utolsó, ötödik fejezetben J. Joosten és Th. Römer egy konkrét példán (Szám 12) keresztül mutatják be az exegetikai módszerek együttes gyakorlati alkalmazását (*Eléments pour l'analyse de Nb 12*, 191–219). J. Joosten a fordítást és a szövegkritikát jegyzi, míg Th. Römer a szerkezeti felépítés, a kontextus (irodalmi és társadalomtörténeti), a forma és a szerkesztés kérdéseit tárgyalja. Véggöveztetése, hogy a szerző(k) célja Mózeset rendkívüli emberként ábrázolni, aki egy kettős konfliktus kulcsszereplője: egyrészt a vegyes házasság, másrészt pedig a papi és a 'laikus' (írástudó) közegek közötti tekintélyi hierarchia kérdéséről van szó. Ezek tulajdonképpen a perzsa időszakban kibontakozó judaizmus időszerű belső problémái, amelyek a bibliai szövegben kapnak hangot – természetesen a múltba visszavetítve, ahol lényegében maga a megoldáskeresés zajlik, egy 'szent'-té válni hivatott szöveg keretei között.

A szerzők által használt szakkifejezéseket magyarázó szójegyzékkel záruló kiadvány tankönyv jellegét erősíti, hogy az egyes fejezetek és alfejezetek elején rövid szakirodalom jegyzékek szerepelnek, amelyek az adott témakörben a leghasználhatóbb modern műveket sorolják fel. Ugyanakkor minden fejezet végén egy rövid, de áttekinthető „használati útmutató” segíti az olvasót abban, hogy az elsajátított módszertani megközelítést a gyakorlatban is alkalmazni tudja. Ráadásul a kötetet táblázatok, összefoglaló ábrák és a főszövegtől nyomdatechnikailag is elkülönített kiegészítő magyarázatok tarkítják. Mindez értelemszerűen azt bizonyítja, hogy a kiadó egy nagyszerű oktatási segédesszöközettel gazdagította a francia nyelvű ószövetségi szakirodalmat.

Jakab Attila

Isbouts, Jean-Pierre:

A Biblia világa

BRUCE CHILTON ELŐSZAVÁVAL

NATIONAL GEOGRAPHIC, BUDAPEST 2008, 368. OLD.

Az előszót jegyző Bruce Chilton szerint „a judaizmus és a kereszténység máig élő hagyománya egyaránt a magáénak tekinti, és az iszlám is szentként tiszteli a Bibliát, melyben központi szerepet játszanak a tájak: mind amelyekről az egyes szövegek származnak, mind amelyeket az írásk szerzői látni vágytak. Minden szöveg egy bizonyos, saját földrajzzal és kultúrával rendelkező helyen íródott, a benne lévő utalások pedig következtetni engednek a korra, a helyszínre és a körülményekre, amelyek életre hívták” (9. o.). A pazar kivitelezésű és színesen (térképekkel, fényképekkel, időszalagokkal és régészeti leletekkel) illusztrált kötet tulajdonképpen ezeket a Bibliában szereplő tájakat eleveníti meg az olvasó szemei előtt. Hiszen „ha ismerjük a helyszínt és a kort, [feltételezhetően] jobban megérthetjük a szövegek jelentését, hangvételét, érzelmi töltetét” (9. o.).

A szerző szavai szerint „a könyv tíz fejezete a civilizáció hajnalától az iszlám hódításig követi az eseményeket, különös tekintettel a termékeny félhold, elsősorban pedig a Szentföld történelmére. A fejezetek koronként tárgyalják a bibliai elbeszéléseket, amelyeket a modern földrajzi, régészeti és irodalmi kutatás eredményeinek fényében értékelnek. A keretes írások a mindennapi élet különböző aspektusait mutatják be, a házasságtól és a születéstől kezdve az élelmezésen, ruházkodáson, kereskedelmen, nyelven és művészetten át a temetkezési szokásokig. (...) Az egyes alfejezetek elején található időszalagok áttekintést nyújtanak az adott kor eseményeiről. Minden fejezet végén összehasonlító táblázat jeleníti meg a kor eseményeit, és mutat rá a Közel-Kelet történelmi, kulturális és politikai fejlődésének változottságára” (14. o.).

A történet az Ábrahám előtti világ ismertetésével kezdődik (1. fejezet), és Ábrahám vándorlásával folytatódik (2. fejezet). Ez lényegében mintegy ‘indulásból’ megadja a kaliforniai Fielding Egyetemen kultúra- és médiatudományokat oktató szerző fundamentalista színezetű teológiai perspektíváját, amely a szöveg szó szerinti értelmezését részesíti előnyben. Ez értelemszerűen semmiképp nem tekinthető tudományos megközelítésnek, még akkor sem, ha tanácsadóként neves professzorokat sorol fel (355. o.). Annál is inkább, mivel a szerző – az intellektuális becstelenség határát súrolva – átsiklik a problémás kérdéseken. „Történeti szempontból – írja –

a kutatók ma is vitatják Ábrahám alakjának hitelességét.” Megítélése szerint azonban, mintegy a ‘legtöbb’ (természetesen általa nem említett) szerző véleményét megfogalmazva, „nem is annyira Ábrahám létezése számít, hanem a vallásos gondolkodásban és a vallásgyakorlatban bekövetkezett változás, amit a története jelképez” (76. old.). Ezzel értelemszerűen visszaemeli Ábrahámot a történetiség síkjába. Néhány sorral lejjebb fel is teszi a ‘költői’ kérdést: „Csupán arra a kérdésre nem kapunk választ, vajon miért nem került tartósan előtérbe a monoteizmus a sumer államhivatalnokok vagy a kifinomult egyiptomi elit köreibben? Vajon miért az állandó lakhelyüket kereső nomádok körében következett be ez a maradandó paradigmaváltás? Talán a gyökértelesség, a szabadság biztosította a világnézeti váltás lélektani előfeltételeit?” (76. o.) – mintha Ábrahám tényleg a nagy civilizációk korában élve a maga ‘tiszta’ monoteista hitével ‘forradalmasította’ volna a korabeli vallásos gondolkodást, valamikor Kr. e. 2000 és 1750 között.¹

Mindezek után már nem is meglepő, hogy a könyv harmadik fejezete József történetét taglalja. A szerző szerint ugyanis – egyfajta aktuálpolitikai áthallással – „ez a sarokpont Ábrahám leszármazottainak története és Izrael megalapítása között” (79. o.).² Ezt követi természetesen a kivonulás (4. fejezet), a kánaáni honfoglalás (5. fejezet), Dávid és Salamon királysága (6. fejezet), valamint az északi és a déli királyságok egymás utáni bukása (7. fejezet). A nyolcadik fejezet gyakorlatilag a perzsa és a hellenisztikus időszakot tárja elénk, nem annyira a Bibliára, sokkal inkább a történelmi adatokra támaszkodva. Ezt a korszakot a teokratikus társadalmi berendezkedés és az asszimiláció meggátolásának kulcskérdése jellemzi. Ebben a kontextusban lép fel a Názáretből származó Jésua bar Joszéf, akinek történetével a szerző újra visszatérhet a Bibliához, értelemszerűen az Újszövetséghez (9. fejezet). Kitétele azonban, hogy a Jézus szavaiból és tetteiből kinövő vallás (vagyis a kereszténység) „pár évtized leforgása alatt végigsöpört a római világon” (265. old.), egyszerűen nem igaz.³

A mű utolsó, tizedik fejezete a korai kereszténység és a rabbinikus judaizmus kérdését tárgyalja olyan megközelítésben, mintha a kettőnek nem is lenne köze egymáshoz, elkendőzve azt a tényt, hogy identitásukat tulajdonképpen egymás

¹ Ábrahám történetének tudományos megközelítésére lásd Pury, A. de, „Genèse 12-36”, in: *Introduction à l’Ancien Testament. Textes édités par Th. Römer, J.-D. Macchi et Ch. Nihan.* (Le Monde de la Bible, N° 49), Genève 2004, 134–156.

² József történetének tudományos megközelítésére lásd Uehlinger, Ch., „Genèse 37-50: Le ‘roman de Joseph’”, in: *Introduction à l’Ancien Testament*, i. m., 157–172.

³ Lásd pl. *The Cambridge History of Christianity*. Vol. 1: *Origins to Constantine*. Mitchell, M. M. and Young, F. M. (ed.), Cambridge 2006; Mimouni, S. C. –Maraval, P., *Le Christianisme des origines à Constantin*. (Nouvelle Clío. L’histoire et ses problèmes), Paris 2006.

ellenében határozták meg.⁴ A szerző első körben Pál személyét domborítja ki, hiszen levelei és az Apostolok Cselekedete lehetővé teszik egy összefüggő történet elmesélését. Ugyanakkor teljesen mellőzi a jánosi irodalmat és hagyományt (minden bizonnyal markáns antijudaizmusa miatt⁵). Majd a rabbinikus judaizmus kezdeteiről ír, végül pedig a kereszténység térhódítását és Nagy Konstantin világát ismerteti. Ez a kérdés valójában nem tekinthető a könyv tényleges tárgyához tartozónak. Arról nem is beszélve, hogy az ismertető tartalmában elnagyolt és tendenciózus (pl. gnoszticizmus kiemelése, 323–324. o.; eretnekségek elleni küzdelem, 329–331. o.; Biblia megalkotása, 334. o.).

A könyv epilógusa sokat ígérően a „Három világvallás a Szentföldön” címet viseli. Valójában azonban csak az iszlám térhódításának elnagyolt tényét írja le azzal a végszóval, hogy „Jeruzsálem az iszlám uralma alatt maradt egészen az I. világháborúig, amikor a brit hadsereg bevonult a városba” (343. o.). A történet azonban – a vallás és a politika, illetve a különböző hatalmi érdekek szövevényes hálójába bonyolódva – máig tart.

Aránytalan szerkezete és vitatható teológiai perspektívája ellenére a kötet egyes elemeiben – érdekes módon a kifejezetten a bibliai szövegekre vonatkozó elbeszéléseket, kitételeket és eszmefuttatásokat leszámítva (mondhatni azokat mindenképpen figyelmen kívül hagyva!) – nagyon jól használható, mindenekelőtt mint elrettenő példa, az oktatásban. Azonban a tudományos eredményeket nem ismerő, a vallási kérdések kritikus és differenciált megközelítését el nem sajátított nagyközönség (különösképpen hazai viszonylatban) a teljes (és tudatos!) félrevezetés áldozata lesz: csúsztatások és ravasz megfogalmazások révén, mintegy észrevétlenül teszi magáévá azt a fundamentalista álláspontot, hogy a Biblia tulajdonképpen a történeti valóságot írja le (lásd pl. Ábrahám, József vagy Mózes története). És akkor még nem is szóltunk a kifejezetten propagandisztikus színezetű megfogalmazásokról, amelyeknek igazságtartalma több mint kétséges (pl. „a Teremtés könyve a zsidó nép születésének és fejlődésének történetét a korabeli nagy civilizációk tükrében mutatja be”, mi több, „a világegyetem teremtője, egy olyan Létező, aki szenvedé-

⁴ Erre vonatkozóan lásd pl. Boyarin, D., *Border lines. The partition of Judaeo-Christianity*. (Divinations. Rereading Late Ancient Religion), Philadelphia 2004; Jaffé, D., *Le judaïsme et l'avènement du christianisme. Orthodoxie et hétérodoxie dans la littérature talmudique. I^{er}-II^e siècle*. (Patrimoines. Judaïsme), Paris 2005; Uő., *Le Talmud et les origines juives du christianisme. Jésus, Paul et les judéo-chrétiens dans la littérature talmudique*. (Initiations bibliques), Paris 2007; Tepler, Y. Y., *Birkat haMinim. Jewish and Christians in Conflict in the Ancient World*. Translated by Susan Weingarten. (Texts and Studies in Ancient Judaism, 120), Tübingen 2007.

⁵ Lásd pl. *Anti-Judaism and the Fourth Gospel*. Papers of the Leuven Colloquium 2000. Bieringer, R., – Pollefyt, D. – Vandecasteele-Vanneuville F. (ed.), (Jewish and Christian Heritage Series, 1), Assen 2001.

lyesen pártfogolja az erkölcsi és társadalmi igazságosságot” /48. o./; „Ábrahám Istene az erkölcsi igazságosság pártfogója, aki kitart a hozzá hűségesekek mellett, és nem nyugszik, amíg népét biztonságban nem tudja a saját országában” /76. o./; „a Kivonulás könyve azt a pillanatot örökíti meg, amikor Ábrahám családi hite nemzeti hitté válik, és létrejön a judaizmus” /107. o./). Mindez egyértelműen arra enged következtetni, hogy az eredeti amerikai kiadás elsősorban a fundamentalista, vélelmezhetően a keresztény cionizmus eszmeiségét valló evangelikál keresztény közönséget célozta meg.⁶ Amikor a szerző a bírák korára vonatkozóan kijelenti, hogy „miközben ellenséges területek gyűrűjében élnek és szakadatlanul küzdenek földjük művelésével, a telepések a Jahve-kultusz vallásgyakorlatában találnak vigaszt és enyhülést” (170. o.), lehetetlen nem észre venni a modern izraeli állam és a palesztin lakosság körében létrehozott zsidó telepék mai helyzetére való utalást. Egyébként az egész művet átítatja ez a folyamatos áthallás az ókor és a jelenkor között. Ennek fényében kétségtelen, hogy hazai viszonylatban – ahol teljesen esetleges a tudományos könyvkiadás – ennek a kiadványnak a hatása másként csapódik le abban a vallásilag amúgy is műveletlennek mondható magyar nagyközönségben, amelynek a Kiadó a könyvet szánta. Joggal megállapítható, hogy lényegében csak az intellektuális elmaradottságot konzerválja. Miközben ugyanis az amerikai olvasónak legalább megadatik a lehetőség, hogy amennyiben óhajtja, utána olvashasson az egyes kérdéseknek – és ily módon differenciáltabb egyéni véleményt alkosson –, addig a magyar olvasó csak azzal szembesülhet, hogy a nemzetközi szakirodalomból anyanyelvén alig néhány mű hozzáférhető; könyvtárainkból pedig a könyvek többsége hiányzik (354–355. o.).

Jakab Attila

⁶ Lásd pl. Clark, V., *Allies for Armageddon: the rise of Christian Zionism*, New Haven – London 2007; Spector, S., *Evangelicals and Israel: the story of Christian Zionism*, Oxford 2009.

Marguerat, Daniel (szerk.):
Introduction au Nouveau Testament
Son histoire, son écriture, sa théologie

LE MONDE DE LA BIBLE, N° 41
QUATRIÈME ÉDITION REVUE ET AUGMENTÉE
LABOR ET FIDES, GENÈVE, 2008, 547. OLD.

A *Bevezetés az Újszövetségbe* c. mű sikerét beszédesen bizonyítja, hogy alig néhány év alatt már három kiadást is megért (2000¹, 2001², 2004³). Ez mindenekelőtt annak köszönhető, hogy tömör és áttekinthető formában, valamint világos és közérthető megfogalmazásban tartalmazza mindazokat az alapismereti elemeket, amelyek az olvasó számára lehetővé teszik, hogy a kereszténység alapdokumentumait keletkezésük történeti környezetébe ágyazottan szemlélhesse és értelmezhesse.

A mostani, negyedik kiadás már egy javított, bővített és főképpen a szakirodalom vonatkozásában aktualizált változat. A mű, amely hat részből és 29 fejezetből áll, tulajdonképpen egy jól megszerkesztett tankönyv, amelyben az egyes fejezetek azonos felépítést követnek: irodalmi bevezető (struktúra és tartalom), a keletkezés történeti környezete (szerző, megírás ideje, származás, elsődleges célközönség), irodalmi szerkezet (írott források, vallási hagyományok), teológiai célkitűzés, újszerű perspektívák és végezetül egy válogatott szakirodalmi jegyzék. Ahogy azonban az előszót jegyző D. Marguerat írja: a könyv „nem tár fel mindent, hanem kiválogatja és rangsorolja a hasznos tudnivalókat; az újszövetségi irodalom összefüggő megértését tartja célszerűnek; tárgyalja a vitatott kérdéseket, és számba veszi a legfontosabb hipotéziseket, amelyek ezeket a kérdéseket megválaszolni igyekeznek” (5. o.). Azt is lehet mondani, hogy végeredményben szintézist kínál, amelynek elsődleges célja átfogóan bemutatni az egyes újszövetségi iratok keletkezése körül felmerülő történelmi és irodalmi problémákat. Ennek fényében az egyes szerzők nem csupán a saját álláspontjukat fejtik ki, hanem – tudományos tárgyilagosságra törekedve – az attól eltérő, vagy akár azzal ellentétes véleményeket is ismertetik.

A tankönyv természetesen a történetkritikai módszertani megközelítést részesíti előnyben, hiszen a szerkesztő és a szerzők közös meggyőződése, hogy az újszövetségi iratokat értelmezni és megérteni csakis abban a kulturális és vallási környezetben lehetséges, amelyben megszülettek. Ugyanakkor az újszerű szempontok és megközelítések megjelenítése (pl. narratív vagy retorikai eszközök használata az értelmezésben) azt is érzékelteti, hogy a tényleges tudományt a dinamizmus és a folytonosan mozgásban levés jellemzi. Csakis ennek köszönhetően képes rendszeresen megújulni. Amennyiben tehát a hazai oktatáspolitikai döntéshozói – pitiáner

párt- vagy egyházpolitikai érdekből, esetleg gyávaságból – mindent megtesznek annak érdekében, hogy a kibontakozni vágyó magyar vallástudományt intézményesen elszigeteljék és zsákutcába kényszerítsék, esetleg csírájában megfojtsák (hiszen ezáltal elhárul az a kihívás, amellyel számos, nemzetközi viszonylatban értékelhetetlen munkásságot felmutató magyar ‘teológus’-nak szembesülnie kellene), teljesen értelmetlen, cinikusan hazug és intellektuálisan perverz teljesítményről és tudás alapú társadalomról beszélni.

A genfi kiadó által megjelentetett tankönyv első része a Jézus-hagyománnyal foglalkozik. Ide került be az a teljesen új (és egyben első) fejezet, amely e negyedik kiadás sajátja. Ebben az írásban D. Marguerat azt a négy évtizedet veszi górcső alá, amely az elsőnek tekintett Márk evangélium keletkezését (Kr. u. 70) elválasztja Jézus halálának időpontjától (Kr. u. 30). Ezt az időszakot némiképp homály borítja, ami elsősorban a Jézusra vonatkozó szóbeli emlékközvetítéssel magyarázható – jóllehet ebben az időszakban (Kr. u. 50 és 60 között) keletkeztek a hiteles páli levelek. Pált azonban kevésbé érdekelte a történeti Jézus; figyelme a hit Krisztusára összpontosult. A szerző elsődleges célja tehát az, hogy rámutasson, miként jutottak el a Krisztushívó közösségek a szóbeli emlékezéstől az írásban történő rögzítésig. Ezt követően, mintegy értelemszerűen a második fejezetben, szintén D. Marguerat most már a rögzített emlékezetet taglalja a szinoptikus evangéliumok kérdésének keretében.

A második részben a különböző szerzők külön-külön (fejezetenként) tárgyalják az egyes evangéliumokat (Márk, Máté, Lukács), valamint az Apostolok Cselekedeteit.

A harmadik rész a páli irodalmat ismerteti. Előljáróban F. Vouga külön (a hetedik) fejezetben értekezik a páli kronológiáról, amelynek elsődleges nehézsége, hogy a levelekben, illetve az ApCsel-ben fellelhető információk nem mindig egyeznek. A történész feladata tehát, hogy a kettőt valamilyen szinten összhangba hozza. Majd a következő (nyolcadik) fejezetben F. Vouga általánosságban ismerteti a páli levelek problematikáját. Ennek keretében kerül kifejtésre a hiteles és a nem hiteles leveleknek, magának a levélgyűjteménynek, illetve az apostoliságnak a kérdése. A további fejezetekben az egyes szerzők értelemszerűen Pál leveleit taglalják, külön-külön. A könyv érdekessége, hogy ebben a részben (20. fejezet) kerül bemutatásra a Zsidókhoz írt levél is, jóllehet ma már az általánosan elfogadott szakmai közmegegyezés nem tekinti páli levélnek.

A negyedik rész a jánosi hagyományt (evangélium, levelek, apokalipszis), az ötödik pedig a katolikus leveleket (Jakab, 1 és 2 Péter, Júdás) ismerteti.

A tankönyv hatodik részét alkotó 28. fejezetben J.-D. Kaestli az újszövetségi kánon történetét foglalja össze. Vagyis azt igyekszik megvilágítani, hogy az eredetileg önmagukban álló iratok miképpen váltak egy zárt, normatív gyűjtemény részévé. Természetesen ismerteti magának a ‘kánon’-nak a fogalmát, majd pedig vázolja azokat az állomásokat (pl. Muratori-töredék, Markion, Jusztinosz, Tatianosz,

Órigenész, Euszebiosz, Alexandriai Athanasziosz), amelyek végeredményben – viták és kompromisszumok eredményeképpen (különösképpen a Zsidókhoz írt levél és az Apokalipszis körül) – elvezettek magának az iratgyűjteménynek a kikristályosodásához, valamint annak általános elfogadásához.

A szövegkritikának szentelt hetedik részben – és egyben az utolsó, 29. fejezetben – R. Dupont-Roc az Újszövetség szövegével és annak történetével foglalkozik. Közismert, hogy egyetlen eredeti kézirattal sem rendelkezünk, csupán másolatok állnak a rendelkezésünkre, amelyeket meghatározott időintervallum választ el az adott időben keletkezett szövegtől. Ezért lényeges magának a szövegnek a megállapítása, amely a szövegkritika elsődleges feladata. Ebben segítenek azok a (főképpen görög, illetve latin és szír fordításokat tartalmazó) kéziratok, amelyek materiálisan közvetítik az 'összöveg' különböző változatait.

A szómagyarázattal, illetve név- és tárgymutatóval záruló tankönyv teljes mértékben megfelel a műfajának. Magas szinten összegzi és közvetíti azt a naprakész alaptudást és tárgyi ismeretet, amelynek hiányában minden képzés megreked a műkedvelés szintjén. Magyar fordítása több mint indokolt lenne, hiszen a valóban esélyegyenlő versenyképesség ott kezdődik, amikor a magyar hallgató is már alapszinten elsajátíthatja mindazt, amit nyugat-európai kollégája. Megfejtetetlen kérdés, hogy a magyar párt- és egyházpolitika miért a szellemi elmaradottság és az önmagába bezárt/bezárkózott provincializmus fenntartásában érdekelt!

Jakab Attila

Wick, Peter:

Pál, a keresztyénség tanítója

KÁLVIN KIADÓ, BUDAPEST 2007, 211. OLD.

A könyv szerzője, P. Wick, az Újszövetség professzoraként a bochumi egyetemen főleg elsőéves hallgatónak tart előadásokat, de vannak teológiai kérdések iránt érdeklődő, felnőtt laikusokból álló csoportjai is. Ez magyarázza, hogy jelen könyvét maga is inkább tankönyvnek, mintsem teológiai szakkönyvnek szánta. A szöveg mindenesetre számot tarthat a közérdeklődésre, jól érthető, előzetes ismereteket nem igényel, vannak benne kiemelt definíciók, lexikonból vett szócikkek, ajánlott irodalom és sok, további gondolkodásra, megfontolásra érdemes kérdés. A Magyarországon forgalomban lévő, hasonló témájú főiskolai jegyzetek többségénél ugyanakkor rendszerezettebb és nagyobb kitekintést nyújt.

A szerző az apostol életművét négy szempontból vizsgálja – ennek megfelelően a könyv négy nagy fejezetből áll. Először ismerteti Pál életrajzát, majd ehhez exegetikai, teológiai és társadalomtörténeti fejtegetéseket kapcsol. Ugyanakkor mind a négy fejezetben valamilyen összefüggésben fölveti a következő három kérdést: 1) milyen jelentősége van Pálnak az apostolok testületén belül; 2) nagyobb teológiai perspektívában gondolkodott-e, mint a többiek és 3) vajon Pál teológusként válik-e apostollá, vagy elsősorban apostol, és ebben a minőségében fejleszt ki egy, a szolgálata szempontjából hasznos teológiát. P. Wick ezekre a kérdésekre mindig úgy válaszol, hogy egyetlen pillanatra sem téveszti szem elől az apostol vallási és kulturális örökségét.

Már az első részben, ahol Pál életrajzát ismerteti, hangsúlyozottan „elhívás”-ról beszél, és nem „megtérés”-ről. Elveti azt a – keresztény templomok szószékein gyakran hallható – feltételezést, miszerint az apostol teljesen szakított zsidó gyökereivel, és missziós tevékenységét kizárólag pogányok között végezte, alkalmazkodva az őt befogadó közösségek életformájához. P. Wick szerint a „pálfordulás”-nak nevezett életrajzi törés a zsidóságon belül zajlott le: azaz Pál átkerült a Jézust üldöző zsidók csoportjából az őt követő zsidók csoportjába.

A második fejezetben szintén vannak életrajzi utalások. Itt azonban a szerző nem az apostol zsidó örökségére mutat rá, hanem arra, hogy a diaszpórában nevelkedvén görög nyelvtudással és kiemelkedő retorikai ismeretekkel, képességekkel rendel-

kezett. A fenti állítást a Filemonhoz írott levél részletes elemzése révén bizonyítja, a művészet és a manipuláció kiemelkedő teljesítményeként értékelve azt.

A harmadik rész a páli teológiáról szól. P. Wick hangsúlyozottan állítja, hogy Pál elsősorban apostol, és csak másodsorban teológus. Teológiája a hit, a remény és a szeretet hármasságán alapul, ami azóta is minden keresztény teológia központi magvát alkotja. A hit Pálnál a múltra utal (vagyis azért van üdvösségünk, mert Jézus meghalt a bűneinkért), a remény a jövőre (vagyis örök életünk lesz Isten országában), a szeretet pedig a jelenre (vagyis arra az életformára és etikára, amelyet minden Jézusban hívő zsidónak és pogánynak vállalnia kell). P. Wick szerint a páli teológia nem születhetett volna meg ebben a formában zsidó gyökerek nélkül, hiszen a judaizmus abban az időben az egyetlen, transzcendens távlatokkal is rendelkező, ugyanakkor rendkívül gyakorlatias és tevékeny vallás volt.

A negyedik fejezet, amelyet P. Wick Christian Maschmeier nevű tanársegédje közreműködésével írt, Pál missziós tevékenységét tárgyalja. Pedagógusként én az egész könyvet ezzel az áttekintéssel kezdtem volna. Itt ugyanis szó van a korabeli utazási körülményekről, a közel-keleti provinciák gazdasági, kulturális és vallási helyzetéről, és természetesen arról, hogy miért voltak „vevők” Pál igehirdetésére a zsinagógába rendszeresen eljáró, de a zsidóságba be nem térő pogányok (istenfélők), valamint a szigorú törvénytisztelet elől menekülő, a hellén kultúrát is tisztelő zsidók. Az Újszövetség vonatkozó iratait tanulmányozva ilyen bevezetés után szinte minden mai olvasó is el tudná helyezni a „vaktérkép”-en azokat az utalásokat, amelyeket Pál, valamint az Apostolok Cselekedetei szerzője, Lukács közel kétezer évvel ezelőtt vetett papírra.

A könyv probléma-megközelítési módja újszerű annak ellenére, hogy rég megtörtént eseményeket tárgyal. Elolvasását és végiggondolását mindenképpen tanácsolom azoknak, akik szívesen kérdeznek, és oda is tudnak figyelni a válaszra.

Dr. Balogh Judit

Habermas, Jürgen – Ratzinger, Joseph:
A szabadelvű állam morális alapjai
A szekularizálódás dialektikája az észről és vallásról

FLORIAN SCHULLER ELŐSZAVÁVAL

FORDÍTOTTA HORVÁTH KÁROLY

BARANKOVICS ALAPÍTVÁNY – GONDOLAT, BUDAPEST 2007, 51 OLD.

A nyugati értelmiség körében nagy és pozitív visszhangot váltott ki a Bajor Katolikus Akadémia kezdeményezése: 2004. január 19-én két kimagasló, valóban szimbolikus alak találkozott Münchenben. Az egyikük Jürgen Habermas, a szekularizált polgári filozófia művelője, a másikuk Joseph Ratzinger bíboros, a Hittani Kongregáció prefektusa, a konzervatív teológiai irányzatok egyik zászlóvivője. Ha kettejük életrajzát egymás mellé helyeznénk, láthatnánk, hogy egyfelől ugyanazon események és kontextusok határozták meg pályájukat, másfelől pedig, hogy mennyire eltérő szellemi magatartással reagáltak a szükségszerű kihívásokra. Mindketten ugyanabban az időszakban kezdik meg tudományos pályájukat, s a '60-as években tesznek szert (el)ismertségre. Míg Habermas a diákmozgalmakat vizsgálja, s a heidelbergi, majd a frankfurti egyetemen alapozza meg látásmódját, addig Ratzinger – ugyancsak a diákmozgalmak hatására – megpróbál egy modern nyelvű és gondolatú kereszténységet megfogalmazni¹, ám hamar (egyetemi dékánként megszenvedve '68 negatívumait) kialakul benne a sajátos, hol visszahúzódóan, hogy támadóan konzervatívnak ítélt teológiai megközelítésmód.

Az ezredforduló után ez a két ember találkozik egymással. Egyikük a kommunikatív etikáról, a társadalomnak dialogikus újraszervezéséről vallott nézetei révén vált sokak mesterévé, másikuk pedig a klasszikus értékrend és bölcsélet védelmezőjeként, az egyházi és társadalmi tekintély megjelenítőjeként. Mit mondhatnak ők egymásnak abban a témakörben, amely az eredeti német kötet címe, a magyar fordításnak alcíme: *A szekularizálódás dialektikája az észről és vallásról?* Megszülethet bárminemű közös állásfoglalás kettejük között?

Aki a szó eredeti értelmében vett vitát, disputát vagy párbeszédet vár a két aukortól, csalatkozni fog. A Bajor Katolikus Akadémián ugyanazon témáról, de nem

¹ Lásd Ratzinger, J., *Einführung in das Christentum* [Bevezetés a kereszténységbe] c. művét (München 1968, Kösel-Verlag). Magyarul *A keresztény hit* címen jelent meg (fordította Tamás P., OMC, Bécs 1976). Újabb magyar kiadásai: *Bevezetés a keresztény hit világába: előadások a keresztény hitvilágról. Új bevezető tanulmánnyal.* Fordította Dévény I., Vigilia, Budapest 2007; *Bevezetés a keresztény hit világába.* Márton Á. fordításában, Marosvásárhely 2008, Mentor Kiadó.

dialogikus formában hangzott el e két előadás, a könyv ezeket rögzíti. Bár Habermas és Ratzinger kölcsönösen hivatkoznak egymásra, valójában mindketten saját álláspontjukat ismertetik. Így tehát a klasszikus „szellemi csata” hiányzik a kötetből. Ám valami mégis megszületik: konvergáló meglátások, ha nem is egybecsengő, ám mégis egymással harmóniában lévő szólások. Másként megfogalmazva: ha a '60-as évektől kezdve azt lehetett mondani, hogy kettejük munkássága sokszor két malomban őrölt, most azt kell kijelentenünk, hogy „*a szép új világ*” sajátos jelenségei és élénk állított feladatai mégis közös belátásokra vezették őket.

A kiindulási pontot képező kérdés – a demokratikus jogállam (Habermas), illetve a szabadelvű állam (Ratzinger) politika előtti alapjai – igen égető. Ekképpen is megfogalmazhatnánk: Mi tart ma még egybe egy társadalmat, egy államot? Hogyan működhet tovább az ember szociális és közösségi létének megannyi dimenziója egy posztmodern és globalizálódó világban? A tömör válasz – ámbátor részlegesen közelít, összességében mégis – eltér a két szerzőnél. Habermas (Kantra alapozva) az alkotmányos államot mint procedurális folyamatot tételezi, amely a polgárok számára hozzáférhetően a gyakorlati ész, a racionalitás felől fogalmazható meg (18–20. o.). Ebből következik természetesen, hogy sem vallási, sem metafizikai többlet, *reserve* nem szükséges az alkotmányos állam kielégítő megalapozásához (21. o.). Ratzinger – jóllehet maga is az ésszerűség felől közelít, s ez a közös pont – a természetjog klasszikus *terminus technicus*-áig jut el (41–44. o.), amelyet végső és szükségyszerű fundamentumként állít.

A filozófiai közgondolkodásban a habermasi megközelítés az erőteljesebb (legfőképpen azért, mert a *lex naturalis*, vagy a *ius naturae* konceptuma ma már talán csak a katolikus erkölcszociológiában és -filozófiában él tovább). A végkövetkeztetések azonban ennek ellenére egybecsengenek. Lett legyen bármi is az alap, az állam végső soron a széteséssel, a polgárok közötti szolidaritás megszűnésével, a szélsőséges individualizmussal, a szociális széttagozódással, társadalmon belüli vagy kultúrák közötti konfliktusokkal küszködik (24–26. és 38–41. o.). Hol tehát a megoldás? A kölcsönös tiszteletben, a párbeszédre való nyitottságban, a közös összefogásban és útkeresésben. Mit jelent ez Habermas számára? „*Az államhatalom világnézeti semlegessége, mely valamennyi polgár számára egyforma etikai szabadságot ad, összeegyeztethetetlen azzal, hogy a politika általánosság tegye a világ szekularizált szemléletét. (...) a szekularizált polgároknak nem szabad kétségbe vonniuk a vallásos világmépek elvi igazságpotenciálját (...) [és ugyanők] tegyenek erőfeszítéseket annak érdekében, hogy a vallás nyelvén megfogalmazott releváns hozzászólások a nyilvánosság számára nyelvíleg hozzáférhetőek legyenek.*” (32. o.) Üzenet Habermastól a harcoss liberálisoknak, a kemény antiklerikális „felvilágosult” csoportoknak. A ratzingeri konzekvencia is elgondolkodtató – különösen a minden kritikát támadásként értékelő, sértődöttségbe, üldözési mániába burkolózó konzervatív egyházi blokkok számára. Egyfelől komolyan kell venni – írja ő – azokat a kóros tüneteket,

amelyeket a vallás mutat (46. o.), s ezek fényében újragondolni a szekuláris racionalitáshoz fűződő viszonyunkat. Ezzel együttműködve kell képessé válnunk arra, hogy a világ többi kultúrája felé fordulva létrehozzuk a „*polifon korreláció kísérletét*” (47. o.), amely utat nyithat problémáink megoldásához.

Érdekes, értékes kötet áll tehát előttünk. Habermas és Ratzinger – két iskola, mégis közös útkeresés. Minden felelősséggel gondolkozó értelmiségi és hívő inspirációt meríthet szavaikból.

Dr. Török Csaba

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 alpra helyezkedve értelmezi önmagát. Sokak véleménye szerint világos ugyanis, hogy egy felekezetszemleges vallástudományi folyóirat fontos hiánypótló a magyar folyóiratok palettáján. Eddig a vallástudomány különböző területei jobbára a különböző vallások, felekezetek által indított orgánumban jelentek meg, a szemleges, „világi” fórum, szerteágazó okok miatt több évtizede hiányzik, holott egyre növekvő igény van rá.

3. A folyóirat publikációs lehetőséget, véleménycsere és vitafórumot kíván teremteni a vallástudományt, annak bármely területét és azt bármilyen világnézeti alapról művelők számára. Senkit nem rekeszt ki, nincs semmiféle előzetes fenntartása senkivel szemben, mindenkit szívesen lát szerzői között, akinek értékes gondolatai, figyelemreméltó tudományos eredményei, vagy egyéb értékes mondandója van a vallástudományhoz kapcsolódóan.

4. Fontosnak tartja, hogy közölje, és ha kell, ütköztesse a különböző tudományos álláspontokat. Az írásv szerzőjük álláspontját, felfogását képviselik, és nem a szerkesztőségét. A folyóirat nyitott akar lenni minden vélemény és minden kritika számára, amíg az megmarad a tudomány keretein belül (tehát nem vallások vagy személyek ellen irányul), viszont elzárkózik attól, hogy bármilyen vallást vagy felekezetet hasábjain akár propagáljanak, akár támadjanak.

5. Ösztönzője, gerjesztője akar lenni e tudományterületen a különféle műhelymunkának, előmozdítója akar lenni a tudományszervezés terén a vallástudomány akadémiai szintű felfejlesztésének, hozzá akar járulni a vallástudomány tartalmi és szervezeti épüléséhez.

6. Rendszeresen hírt kíván adni a tudományág eredményeiről. Bemutatja a megformált és akkreditált szakképzési tanterveket, forráskutatásokat közöl, hírt ad

tudományos fokozat szerzésekről, védésekről, habilitációkról, az MTA Vallástudományi Elnöki Bizottsága munkájának közérdeklődésre számot tartó elemeiről.

7. Recenzió rovata folyamatosan figyelemmel kíséri és bemutatja a tudományág friss könyvanyagát, tankönyveket, filmeket és egyéb médiumokat, ismerethordozókat.

A fent említett törekvésekhez még azt szükséges hozzáfűzni, hogy az eddig kikerült irányok nem zártak, a profil rugalmas, alakítható, fókusza bármerre és bármikor tágítható, nem akar lemaradni semmiféle olyan mozzanatról, mely a vallások, a hozzájuk kapcsolódó szervezetek és fórumok, egyáltalán a vallásos emberek, vagy a nem vallásos emberek, az emberiség élete, életminősége szempontjából jelentős, illetékesnek érzi magát az ember és a transzcendencia viszonyának, küzdelmének minden fontos mozzanatában.

A Vallástudományi Szemle szerkesztősége

ÚTMUTATÓ SZERZŐKNEK ÉS SZERKESZTŐKNEK

Az idézés módja lábjegyzetben (példák):

Hahn I., *Róma istenei*, Bp. 1974.

Vanyó L., *Az ókeresztény egyház és irodalma 2: A 4-8. század*, Bp. 1999, 649.

Rubenson, S., *The letters of St. Antony. Monasticism and the making of a saint*, (Studies in Antiquity and Christianity) Minneapolis 1995.

Rubenson, S., „Origen in the Egyptian monastic tradition of the fourth century.”

In: Bienert, W. A. – Kühneweg, U. (Hrsg.), *Origeniana septima. Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts*, (Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovanensium 137) Leuven 1995, 319-337.

Kákósy L., „Probleme der Religion im römerzeitlichen Ägypten.” In: *ANRW* 18/5 (1995), 2894-3049.

Wessetzky V., „Mercurios legendájának kopt kéziratöröredéke.” In: *Antik Tanulmányok* 4 (1957), 89-96.

Tehát szerzők nevénél elől a vezetéknev, utána a keresztnév (kiírva vagy rövidítve).

A szerzők nevét nem írjuk csupa nagybetűvel, és kiskapitális se legyen!

A kiadót nem kell feltétlenül megadni, de ha igen, a következő sorrendben kérjük:

Bp. 2005, Kairoosz.

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. Andrássy út 45.

Ráday Könyvesház Kft.

1092 Bp. Ráday u. 27.

Szent István Társulat Könyvesboltja

1053 Bp. Kossuth Lajos u. 1.

Éötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar

Könyv- és Jegyzetbolt

1088 Bp. Múzeum krt. 6–8.

Zsigmond Király Főiskola Jegyzetbolt

1039 Bp. Kelta u. 2.

L'Harmattan Könyvesbolt

1053 Budapest, Kossuth L. u. 14–16.

Debrecen

Sziget Könyvesbolt

4010 Debrecen, Egyetem tér 1.

Pécs

Széchenyi István Közgazdasági és Jogi Könyvesbolt

7624 Pécs, Rókus u. 5/1.

Pécsi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar

Student Sevice Iskolaszövetkezet Könyvesbolt

7624 Pécs, Ifjúság út 6.

