

---

# VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE

---

V. ÉVFOLYAM 3. SZÁM

2009

ZSIGMOND KIRÁLY FŐISKOLA

VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE  
VALLÁSTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT  
MEGJELENIK ÉVENTE NÉGYSZER  
Ötödik évfolyam, 2009/3. 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: vtsz@zskf.hu

Kéziratokat nem őrünk meg és nem küldünk vissza.

ISSN 1786-4062

A kiadásért felel: Dr. Bayer József

A sorozat kötetei megrendelhetők, illetve 15% kedvezménnyel

megvásárolhatók: L'Harmattan Könyvesbolt

1053 Budapest, Kossuth L. u. 14-16.

Tel.: 267-5979

harmattan@harmattan.hu; www.harmattan.hu

A tipográfiai tervet Pintér Zoltán készítette, a nyomdai előkészítést

Csernák Krisztina, a nyomdai munkákat a Robinco Kft. végezte.

Felelős vezető: Kecskeméthy Péter

# TARTALOM

## AKTUÁLIS

- S. SZABÓ PÉTER: A Vallástudományi Szemle beszélgetése  
Ritoók Zsigmonddal Bolyai-díjjal való kitüntetése alkalmából 7

## TANULMÁNYOK – APOKALIPTIKA

- PERES IMRE: Az ima apokaliptikus vetületei vallástörténeti kontextusban 13  
SZEGEDI MONIKA: Szándéketika és pszicho-kozmikus összeomlás:  
apokaliptika a buddhizmusban 32  
ROZGONYI BOTOND: Az újprotestáns egyházak apokaliptikája 54  
ÖTVÖS CSABA: „A hiány gyökere”. Apokaliptikus eszkatológia  
a Cím nélküli iratban (NHC 11,5) 72

## FORRÁS

- KATÓ PÉTER: Dionüsziosz álma: egy vallásos egyesület Philadelphiában  
(TAM V,3,1539) 95

## DISPUTA

- ADAMIK TAMÁS: Megjegyzések Szent István király *Intelmeinek*  
1-10. fejezeteihez 111

## TUDOMÁNYUNK TÖRTÉNETE ÉS MŰHELYEI

- VASSÁNYI MIKLÓS: „Szellemhívók” – Knud Rasmussen és az inuit  
sámánizmus. Vallástudomány-történeti bevezető és forrásközlés 133

## VALLÁSTUDÓS ÉLETPÁLYÁK

- BANYÁR MAGDOLNA: Az indiai értelmiségiek ortodox üdvtanai  
Max Weber hinduizmus konstrukciójában 157

- HÍREK 185

- RECENZIÓK 195

- A Vallástudományi Szemle* című folyóirat jellegéről és céljairól 239

- Útmutató szerzőknek és szerkesztőknek 241



---

# AKTUÁLIS

---



# A VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE BESZÉLGETÉSE RITOÓK ZSIGMONDDAL, BÓLYAI-DÍJJAL VALÓ KITÜNTETÉSE ALKALMÁBÓL

S. SZABÓ PÉTER

Kedves Professzor úr! Mindenekelőtt engedj meg, hogy a Vallástudományi Szemle szerkesztősége nevében is tisztelettel gratuláljak magas kitüntetésedhez. Szerkesztőségünk közössége kitüntetésed tényét őszinte örömmel fogadta, a hír jóleső érzéssel töltött el mindnyájunkat. Egy kicsit magának a vallástudománynak a megbecsülését is beleérezte. Lehet, hogy ebben elsősorban vágyaink játszottak szerepet, de hát olyan kevés dolog van manapság, amit a vallástudomány művelői igazán pozitívan értékelhetnének.

Egyúttal felvetődött annak igénye is, hogy ebből az alkalomból megkeressünk téged azzal a kéréssel, hogy interjú keretében fejtsd ki gondolataidat, foglald össze mondandódat a vallástudománnyal, annak hazai művelésével kapcsolatban. Hisz az a bizottság – a Magyar Tudományos Akadémia Vallástudományi Elnöki Bizottsága –, amit vezetsz, a vallástudomány legszámottevőbb hazai művelőit foglalja magába, a bizottság már csak emiatt is, és így nyilván te magad is széles rálátással rendelkezel e tudományterület egészére. Ez a bizottság már két országos konferenciát is rendezett – az első konferencia előadásait a Vallástudományi Szemle 2008/4-es számában adtuk közre, a másodikról a 2009/2-es számban közöltünk beszámolót –, így sokrétű tapasztalat birtokában van, amelyeket nyilván te is jól ismersz, és az összegezhető tanulságok minden bizonnyal fontosak.

Először is a vallástudományhoz fűződő viszonyodról kérdeznék. Azt tudjuk, hogy kedvelt, szívesen és – mint ahogy most a kitüntetés is jelzi –, sikeresen művelt tudományterületed az ókortudomány, az ókori esztétika. Mégis az utóbbi időben – mint fent is utaltunk rá –, az MTA Vallástudományi Elnöki Bizottsága elnöki teendőit is ellátod, és ezzel jelentős, fontos szereped van a hazai vallástudomány alakításában. Milyen megfontolások indítottak e feladatkör vállalására?

*Pályám kezdetén vallástörténeti kérdésekkel is foglalkoztam, később azonban érdeklődésem más területek felé vitt. A Vallástudományi Bizottságot Vizi E. Szilveszter elnök úr kívánta létrehozni, attól a céltől vezettetve, hogy a teológusokat, akik évti-*

*zedeken keresztül ki voltak rekesztve a tudományos életből, oda ismét visszahozza. Minthogy ezzel a céllal egyetértettem, bár tudva, hogy nem lesz könnyű a különféle hagyományokból érkező kutatókat és kutatásokat összhangba hozni, vállaltam a feladatot, nem annyira személyes érdeklődésből, mint inkább azért, hogy egy jó cél elérése érdekében tegyek valamit.*

A te példád is mutatja, hogy nagyon sokféle irányból lehet elindulni a vallástudomány művelése felé. Te milyen utakat ismertél meg, amelyek ilyen irányvételűek, és amelyeket járhatónak, fontosnak tartasz?

*Amikor én vallástudománnyal foglalkoztam, a történeti megközelítés, a vallástörténet állott Magyarországon előtérben, s én is ilyen irányban tájékoztam. Erre vezetett tanáraink közül Marót Károly vagy Trencsényi-Waldapfel Imre példája a szakmán belül, s az etnológus Vajda László példája és barátsága a szakmán kívül. Már az a kor is különbséget tett azonban a vallástörténet és a vallásosságtörténet között. Ma inkább a nem-történeti, rendszerszemléletű vallástudomány áll előtérben (bár a történeti szemlélet ezen belül is egyre inkább kezd érvényesülni), s míg korábban a vallástörténet főleg az úgynevezett „primitív” népek vagy az ókori népek vallási képzeteinek összehasonlító vizsgálatával foglalkozott egy az ókori magas kultúrákig vezető fejlődéskoncepció mentén, ma öröndetesen előtérbe került az újkori vallások és vallásosság vizsgálata, ami korábban inkább az egyháztörténet körébe volt utalva.*

Beszélnél-e szívesen – ha megkérünk rá –, a vallástudományhoz, illetve egyáltalán a valláshoz való személyes viszonyodról, meglátásaidról, tapasztalataidról, élményeidről, egyáltalán mit tartasz e témakörben fontosnak, említésre méltónak?

*Mint említettem, érdeklődésem másfelé vezetett, s a vallástudomány és a vallás(osság) történet inkább csak segéd tudományként foglalkoztatott (nem lehet az ókori kultúrák semmiféle területével úgy foglalkozni, hogy a vallási képzeteket, a vallásosságot figyelmen kívül hagyjuk). Ami a valláshoz való viszonyomat illeti, én hitemet gyakorolni igyekvő református keresztyén vagyok, de úgy gondolom, hogy a hit kérdéseiben a tudomány nem illetékes, mint ahogy fordítva sem.*

Milyennek látod a vallástudomány hazai művelésének helyzetét? Az általad vezetett bizottság égisze alatt rendezett konferenciák, de más ilyen témájú tanácskozások, véleménycserék alapvető karakterét gyakran a vita, a polémia, nem ritkán az élesen szembenálló vélemények összecsapása jellemzi. Lehet-e egyáltalán, s ha igen, milyen értékek mentén valamifajta konszenzust kibontakoztatni e téren, és milyen belátások szükségesek ehhez?



*A vallástudomány hazai művelésének problémái meglátásom és (az eddigi vallástudományi konferenciákon szerzett) tapasztalataim szerint is éppen ebből, a hatáskörök átlépésének gyakori veszélyéből adódnak. Mindkét fél, teológusok és nem-teológusok mintha kissé bizalmatlanul, gyanakodva szemlélnék a másik felet. Azt hiszem, a nem teológusoknak kell inkább bizonyos türelmet tanúsítaniuk, s tapintattal rávezetni a tudományba hosszú idő után visszakerülő kutatókat arra, hogy a hittudomány nem azonos a vallástudománnyal; a hittudomány olyan alapelvekből építi fel a maga tudományos rendszerét, amely alapelvek (axiómák) a vallástudomány számára nem elfogadottak, pontosabban: amelyekben dönteni a vallástudomány nem illetékes, függetlenül attól, hogy művelői a maguk személyes esetében azokat elfogadják-e vagy sem. Itt még sok vitára fog sor kerülni, s a békességre, az értelmes együttműködésre, a határok tiszteletben tartására kell törekedni.*

Nagyon szép volt a díj átvételekor mondott beszéded utolsó mondata, mely szerint a tudós tanárnak nemcsak azt kell szeretnie, amit oktat, hanem azt is, akit. Milyennek látod a vallástudomány terén folyó oktatómunkát, mit tartanál itt fontosnak a jobbítás szempontjából? És egyáltalán te mint köztisztviselő álló, elismert, tudós professzor mit tanácsolnál azoknak, akik legjobb tudásuk, legtisztább szándékaik szerint tenni, dolgozni akarnak a vallástudomány hazai művelése és oktatása terén?

*Amit előbb megfogalmaztam, erre a területre is érvényes, az oktató munkában is erre kell törekedni. Ezt részben megkönnyíti, részben megnehezíti az, hogy a mostani fiatalok, de az idősebbek is jórészt, személyükben többnyire nem kötődnek semmiféle valláshoz sem, nincs vallási élményük. Ezért elfogultság nélkül, tárgyilagosan tudnak tekinteni bármely vallásra (ha nem uszítják fel őket), hangsúlyozom, bármely vallásra, másfelől azonban nem tudják azt mintegy belülről szemlélni. Mit értek ezen? Más dolog a szerelemről úgy beszélni, mint egy tudományos (lélektani, fiziológiai, szociológiai, stb.) kérdéstről, és más dolog szerelmesnek lenni. Ez egy sajátos kettős szemléletet kíván meg a vallástudomány művelőitől, valami hasonlót ahhoz, amit Ódry Árpád ír valahol a színész tevékenységéről. Szerinte a színésznek teljesen át kell élnie szerepét, mintegy elvesznie abban, és ugyanakkor tudnia kell önmagát hidegen, kívülről szemlélni. A „határátlépésre” tehát az egyénen belül is adva van a lehetőség vagy veszély. Ez nem jelenti azt, hogy aki nem elkötelezett híve valamely ókori vagy újkori, európai vagy afrikai stb. vallásnak, nem végezhet teljes értékű vallástudományi kutatómunkát, de annak szükségességét igen, hogy valamelyest beleélje magát tárgyába, csak úgy, mint ahogy az, aki életrajzot ír, előbb-utóbb valamelyest beleéli magát annak helyzetébe, akiről ír. Másfelől, aki elkötelezett híve valamely vallásnak, állandóan köteles ellenőrizni magát a nem-elkötelezettek kutatásaival, hogy vajon észreveszi-e mindazokat a kérdéseket, amelyek az adott*

*vallással kapcsolatban felvethetők, fejtegetései tudományosan megalapozottak-e, vagy már csak egyéni kombinációk. A határvillongások, ahogy én látom, még sokáig fognak tartani, de azért a kutatások, ha a kutatóknak nem a másik megcáfolása, hanem az igazság kiderítése a fő célja, talán mégis előbbre haladnak.*

Kedves Professzor Úr! Köszönöm, az interjút, köszönöm, hogy válaszoltál a kérdésekre és elmondtad gondolataidat a vallástudományról, annak hazai műveléséről és oktatásáról. Még egyszer gratulálok a kitüntetéshez, és egyúttal nyolcvanadik életévedhez is, amit időközben betöltöttél. Életed további szakaszához sok sikert, gazdag eredményeket kívánok, és azt is remélem, hogy a munka terén elért sikereid a vallástudomány számára is gyümölcsözőek lesznek!

---

# TANULMÁNYOK

---

APOKALIPTIKA



# AZ IMA APOKALIPTIKUS VETÜLETEI VALLÁSTÖRTÉNETI KONTEXTUSBAN

PERES IMRE

## BEVEZETÉS

Az ima mint olyan, egyéni vagy kollektív akaratot, illetve vágyat fejez ki, aminek érdekében az imádkozó próbálja az Istent, illetve az isteneket és egyéb transzcendens lényeket mozgósítani, befolyásolni az imádságban előadott vágy teljesítésére.

Az elviselhetetlen vagy kezelhetetlen szituációban levő imádkozó agresszívabb indulatokat is projektál az imába, így kerülhet sor az ima radikalizálására is, amikor apokaliptikus vágyak és akaratok nyomulnak előtérbe.

Vizsgálódásunkban szemügyre vesszük, milyen módon jelentkezik az apokaliptika az imában, illetve mikor csap át az imádkozó beszéde apokaliptikus jellegbe. Ugyanakkor érdekes számunkra az is, milyen vallási, társadalmi vagy egyéni összefüggések játszanak közre ahhoz, hogy az apokaliptikus imádság létrejöjjön, és csendesebb vagy agresszívabb hangnemet kapjon.

## 1. AZ IMA-APOKALIPTIKA MEGHATÁROZÁSA

Az apokaliptika mint olyan, ismert fenomén főleg a zsidó teológiai környezetből, ahol a Kr. előtt 3-2. században bontakozott ki és burjánzott el a legjobban, befolyásolva még a keletkező keresztyénséget is.<sup>1</sup> Azonban újabban az olyan vallástudósok és a mitológusok véleménye szerint, amilyen például Walter Burkert,<sup>2</sup> ennek nyomait és különböző változatait már korábban is fel lehet fedezni, sőt nemcsak a zsidóknál, hanem más ókori népeknél is, mint például a babiloni, a perzsa, az egyiptomi és főleg a görög vallásgyakorlat egyes mozzanataiban is. Bizonyára nem egyszerű fenoménnel van dolgunk, de annak megléte vagy alakuló jellege már ott is – még ha csak töredékesen – jelentkezik: akár a teológiai gondolkodásban mozgalmi jelenség

<sup>1</sup> R. Reitzenstein, *Religionsgeschichte und Eschatologie*, in: *ZNW* 13 (1912), 1-28 = *Religionsgeschichte und Eschatologie*, Topelmann, Giesen 1922, 1-28 (Sonderabdruck).

<sup>2</sup> Walter Burkert, *Apokalyptik im frühen Griechentum: Impulse und Transformationen*, in: David Hellholm (Hrsg.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, Mohr Siebeck, Tübingen 1989 (2. kiad.), 235-254.

gyanánt vagy már valamilyen irodalmi műfajban.<sup>3</sup> Ezért meggyőződésünk, hogy az ókori népeknél is tehát elfogadhatónak lehet tartani az „apokaliptikus” jelzót – abban a sajátos formában és értelemben, ahogy az ott definiálható.<sup>4</sup>

Kutatásunk szempontjából figyelmünket leginkább az olyan apokaliptika megnyilvánulásainak szenteljük, ami az imádságban érvényesülhetett. Ennek pedig sajátos aspektusai voltak. Először is megállapítható, hogy az apokaliptikus ima többnyire mindig valaki ellen irányul. Az imádkozó az imában mintegy távolról intéz támadást a gyűlölt ellenség ellen. Kéri vagy kényszeríteni akarja Istent a beavatkozásra – lehetőleg gyorsan és a szenvedő imádkozó javára. Az apokaliptikus imában az indulat nemcsak képzeletbeli, hanem már verbális dimenziót is kap. Ugyanis az apokaliptikusan fogalmazott imádságban óriási belső nyomás, indulat és elfojtott bosszúvágyszabadul fel konkrétabb szóbeli formában. A terminológia olykor igen agresszív vagy akár erősen vulgáris is. Feltételezhető, hogy az apokaliptikus imák olykor gyakori ismételtetésre és mágikus cselekményekkel egybekötve kerültek használatba. Ugyanakkor az ima-apokaliptika mélyen rejt magában sok félelmet, megaláztatást, fájdalmat és szenvedést, amit az imádkozó eddig kénytelen volt passzívan elszenvedni az ellenségtől vagy hasonlótól. Így kerül kimondásra a sok rejtett, elfojtott, de már hangosan is prezentált kívánság: Isten siessen a szenvedő imádkozó segítségére, és adjon az ellenségnek olyan pofont vagy leckét, hogy ebbe belerendüljön nemcsak ő maga, hanem lehetőleg az egész világ. És minél drámaibb és kataszrofálisabb a bosszú, annál nagyobb rehabilitációt érez az imádkozó. Az is feltételezhető, hogy gyakran az imádkozó közvetlen szemlélője, de ha lehet, aktív cselekvője vagy segítője is akar lenni az apokaliptikus ima végrehajtásának az ellenség pusztulásánál.

## 2. AZ AGRESSZÍV APOKALIPTIKUS IMÁK FORRÁSAI ÉS HÁTTERE

Az apokaliptikai imádságnak több forrása lehet. Tagadhatatlan, hogy az imádkozó apokaliptikus vágya összefügg az ő saját politikai, társadalmi, vallási, családi és egyéni életével. Ugyanakkor nem mellékes, milyen pszichikummal rendelkezik, és milyen hagyományra tekint, amelyben nevelkedett, és amely az imádkozás idején is regulálja gondolkodását és érzelmeit, vágyait. Most legalább erre a kettőre figyelhetünk kicsit többet.

<sup>3</sup> David Aune, *Apocalypticism, Prophecy and Magic in Early Christianity*, WUNT 199, Mohr Siebeck, Tübingen 2006, 1kk.

<sup>4</sup> Vö. R. Reitzenstein-H.H.Schaeder, *Studien zum antiken Synkretismus aus Griechenland und Iran*, SBW 7, B. G.Teubner, Leipzig-Berlin 1926.

## 2.1. AZ IMA-APOKALIPTIKA POLITIKAI HÁTTERE

Véleményem szerint<sup>5</sup> az apokaliptikus vágyak, jelenségek vagy szövegek eredete elsősorban az ókori élet társadalmában keresendő, amely egyes szakaszaiban negatív vagy egészen nyomorító hatást gyakorolt a népre, amely szublimációként vagy projekcióként folyamodott a drasztikus megoldásokhoz, legalábbis képzeletbeli szinten.

Itt szem előtt kell tartanunk, hogy az apokaliptika olyan korban kezdődik és bővül, amikor a hellenizmus úgymond erőteljes felvonulását tartja. Akkor a mediterrán térségben levő kultúrák és vallások kölcsönhatást gyakorolnak egymásra, keverednek, politikai társadalmak is kemény küzdelmeket folytatnak a hatalomért. Először a perzsák, majd Nagy Sándor ragadja magához a hatalmat, és ezzel a görög-macedón uralom szorongatja a mediterrán népeket. Majd a rómaiak veszik át ezt a hatalomgyakorlást. A nemzetek, elsősorban a zsidók, elveszítik önállóságukat, és veszélyben van a nemzeti identitás kérdése is a nagyméretű diaszpóra miatt. Azonban ahogy más népek sem, így a zsidók sem adták fel a reményt a pozitív változások felől, főleg az önállóság és a szabadság iránt, ami nekik elsősorban a vallási és gazdasági szabadságot jelentette volna. Azonban a valóság negatív állása, az elnyomók pöffeszkedése és az egyre nagyobb nyomor frusztrációba sodorja a népeket. Így nyomul előre az elnyomó iránti gyűlölet, a szabadulás utáni vágy, valamint a bosszú iránt, amelyben részesíteni kívánta volna az ellenséget.<sup>6</sup> Hans G. Kippenberg szerint itt már nyíltan lehet beszélni a politika elleni vallási oppozícióról, mert hiszen éppen a vallásban vélték megtalálni a védelmet.<sup>7</sup> Azonban a kis népek kis vezetői és hősei ezeket a vallási álmokat az elnyomókkal szemben többnyire nem tudták megvalósítani, mert az elnyomó politikai hatalom mint bizonyos „katechon”<sup>8</sup> vagy (a keresztyén környezetben) mint antikrisztus,<sup>9</sup> mindig

<sup>5</sup> Vö. Peres Imre: *Hasonlóságok és kölcsönhatások az eszkatológiában. Tanulmányok a görög, a bibliai és az ókeresztyén eszkatológiából*, (kézirat) DRHE Újszövetségi Tanszéke, Debrecen 2009, 93-94.

<sup>6</sup> Robert R. Wilson, *From Prophecy to Apocalyptic: Reflections on the Shape of Israelite Religion*, in: *Semeia* 21 (1981), 91.

<sup>7</sup> Hans B Kippenberg, *Religion und Klassenbildung im antiken Judäa. Eine religionssoziologische Studie zum Verhältnis von Tradition und gesellschaftlicher Entwicklung*, SUNT 14, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1978, 156kk.

<sup>8</sup> Vö. 2Thessz 2,6-7: Paul Metzger, *Katechon. 2Thess 2,1-12 im Horizont apokalyptischen Denkens*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 2005,15-25.

<sup>9</sup> Taeseong Roh, *Der zweite Thessalonicherbrief als Erneuerung apokalyptischer Zeitdeutung*, NTOA 62, Vandenhoeck & Ruprecht-Academic Press, Göttingen-Fribourg 2007, 75kk.

erősebbnek bizonyult, így a zsidóknál előtérbe kerülnek a messiási remények,<sup>10</sup> amelyek szabadulást és új életet kerestek,<sup>11</sup> és amelyek más változatban, úgymond hazai körülményekre adaptáltatva, más népeknél is előbukkantak. John J. Collins szerint feltételezhető, hogy az idegenek iránti gyűlöletet és messianizmust mint nemzeti és vallási tényezőt szinte általánosnak kell vélni az akkori közel-keleti világ népeinél.<sup>12</sup>

## 2.2. AZ IMA-APOKALIPTIKAI KITÖRÉS TEOLÓGIÁJA

A pogányoknál az ebből való kitörés forrását a népek egyrészt a *politikai orákulumokban* keresték, részben bizonyos visszatérés evidálható a *régi nemzeti mítoszokhoz*, amelyek elég anyagot szolgáltatottak az ellenállásra, a szabadság utáni vágyak élesztésére, a bosszúra való készülődésre, ami elsősorban a fantázia-szinten rajzolódott ki. És itt kapcsolódnak össze a különböző népek mítoszai és immár apokaliptikus látomásai és vágyai a görög, később pedig a római elnyomás megszüntetésében, illetve a birodalmuk megsemmisítésében, jókora adag bosszúvágygal. És innen már szinte egyenes vonal vezet a burjánzó apokaliptika érvényesüléséhez. A többi apokaliptikus motívum folyamatosan bővül, és jelentkezik hol gazdagabb, hol kisebb mértékben: a gondolkodásban, a vallási-társadalmi életben, és írott formában is. És természetesen a napi életben, az imában is.<sup>13</sup>

A külső nyomásból való kitörési lehetőség több is lehetett, de a szenvedő(k) számára nem mindegyik volt járható. Például az egyik kézenfekvő kitörési mód a *közvetlen támadás* lehetett volna, szembe az ellenséggel, vállalva a harcot és az összecsapást, amiben kitölthette volna határtalan haragját. Ezt azonban a legtöbb esetben nem lehetett alkalmazni, mivel az előnytelen erőarányok és a kellő felkészülés hiánya nem tette lehetővé. A másik lehetőség a kitörésre az *Isten felé* irányulhatott volna. Ez sok esetben meg is történt, ahogy erről például az úgynevezett átkozódó zsoltárok is nyilatkoznak.<sup>14</sup> Ilyenkor a szenvedő vagy

<sup>10</sup> Martin Hengel, *Messianische Hoffnung und politischer ‚Radikalismus‘ in der ‚jüdisch-hellenistischen Diaspora‘*, David Hellholm (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean world and the Near East*. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism, Uppsala, August 12-17, 1979, Mohr Siebeck, Tübingen 1983, 655-685.

<sup>11</sup> Hans-Peter Müller, *Ursprünge und Strukturen alttestamentlicher Eschatologie*, BZAW 109, Verlag Alfred Töpelmann – Walter de Gruyter, Berlin 1969, 212kk.

<sup>12</sup> John J. Collins, *Jewish Apocalyptic against its Hellenistic Near Eastern Environment*, in: BASOR 220 (1975), 27-36.

<sup>13</sup> Vö. Sidonia Horňanová, *Židovská apokalyptika. Úvod do pseudoepigrafických, kumránských a meravotických textov* [Zsidó apokaliptika. Bevezetés a pszeudepigráf, kumráni és meravotikus szövegekbe], Univerzita Komenského, Bratislava 2007.

<sup>14</sup> Vö. Stephen L. Cook, *Apocalypticism and the Psalter*, in: ZAW 104 (1992), 82-97



elnyomott kesergő hangon mondta el az imádságban a panaszait, kérve Istent, hogy büntesse meg az ellenséget, vagy átkokkal, pusztításokkal eméssze meg.<sup>15</sup> Az ilyen apokaliptikus ima azonban még eléggé kontrolált és teológiailag is kezelhető keretek közt maradt. Az „igazi” apokaliptikára azonban az volt a jellemző, hogy a szenvedő ember vagy közösség felgyülemlett bosszúvágó indulataival a *transzcendencia és a túlvilág felé* fordult. Ebbe a szférába menekülve és onnan támadva olyan igazságszolgáltatást követelt, amely az ellenséget nemcsak ideig-óráig tartotta volna vissza vagy büntette volna meg, hanem örökkévaló szenvedést hozott volna rá, vagyis abszolút megsemmisülést okozott volna neki, esetleg örökkévaló gyöttrődést a pusztító halál után a halottak birodalmában (hádész, Tartarosz), s ha lehet, ebbe belerendült volna az egész világ. Ezért az ilyen agresszív apokaliptikus imákhoz hozzátartozhatott az a szándék is, hogy ebben a bosszúállásban valami *aktív szerep* jusson az imádkozónak is, aki az Isten és megváltó Szabadítója mellett uralomra jutna,<sup>16</sup> és ezzel együtt valami módon szívesen hozzájárult volna aktívan is az ellenség apokaliptikus kínjainak növeléséhez.

Az ilyen apokaliptikus imákat és a szándékot, ami az ilyen imák és vágyak mögött húzódik, nehezen tudjuk teológiailag igazolni, mivel az ilyenekben sok ’alsó nyomás’ és vulgáris emberi agresszivitás is vegyül az isteni igazságszolgáltatás utáni vágyakozással. Mégis tudomásul kell vennünk, hogy az élet kibírhatatlan helyzetében levő bibliai szereplők is itt-ott erre az útra kényszerültek, és hitben ’sóvárogtak’ a szabadulás, az ítélet, és az uralom után.<sup>17</sup> Ezt a magatartást sok kritikus vonatkozása és veszélye ellenére akkor is legitimnek kell vennünk, ha látható is – vagy éppen emiatt –, hogy az imádkozó a sok szenvedés és üldöztetés után hitbeli krízisbe kerül, magatehetetlen lett, életét tovább békésen nem uralhatta, és ezzel együtt megrendült benne a bizalom Isten segítsége és igazsága iránt. Az elviselhetetlen jelen és a sötét jövő látomása ezért olyan lelki folyamatba hozta az erre alkalmas látnokot vagy imádkozót, aminek apokaliptikus jövőlátás lett az eredménye. Emellett azonban természetesen vitát lehet folytatni arról, hogy milyen mértékig mehet az agresszió foka az ókori népek apokaliptikájában, vagy hogy miért nem kaphat helyet a keresztyén apokaliptikában a bosszúvágó. Azonban az apokaliptikai imák tényén ez nem sokat változtat.

<sup>15</sup> Erről a kérdésről bővebben lásd tanulmányunk 4.1. fejezetét.

<sup>16</sup> Hanna Roose, *Eschatologische Mitherrschaft. Entwicklungslinien einer urchristlichen Erwartung*, NTOA 54, Vandenhoeck & Ruprecht – Academic Press, Göttingen-Fribourg 2004, 35kk.

<sup>17</sup> Ez a képzet és reménység főleg a zsidóknál fordul elő (üdvhozó és igazságot szolgáltató messiási korszak Isten ítéletével: Dán 7), de megtalálható Jézus igehirdetésében (vö. Mt 19,28) és a keresztyén apokaliptikában is (vö. pl. Krisztus ezeréves uralkodása: Jel 20, 1-6): Hanna Roose, *Eschatologische Mitherrschaft*, 37kk. 77kk. 186kk.

## 2.3. AZ IMÁDKOZÓ BELSŐ (VALLÁSPSZICHOLOGIAI) TÉNYEZŐI

Tagadhatatlan, hogy az imádkozó, aki imádságában egyre több apokaliptikus motívumot vesz fel, maga is bizonyos értelemben olyan pszichikumú, amely az apokaliptikára fogékony vagy nyitott. David S. Russel<sup>18</sup> azt mondja, hogy az apokaliptikus szimpátia-képződés több alapon működhet. Egyrészt függ az imádkozó saját pszichikai beállítottságától, másrészt attól, milyen hagyomány neveltje, és milyen forrásokhoz áll közel. Így valaki alkalmas alkat lehet a mélyebb lelki inspirációra vagy a régi gyermekkori tapasztalatok és sérelmek alapján a drámaibb valóságok értelmezésére, festésére. Ebből származhat egészen megszállottságig menő lelki orientáció az apokaliptikus események keresésére. Ehhez hozzáegíthet a készség, amelyben gyakori álmok és álmodozások érvényesülnek, ahol a megálmodott vagy vágyott valóság és a képzeletbeli világ összemosódik, illetve olyan képeket szül, amelyek tele lehetnek tragikummal. Az ilyen pszichikai nyitás-zárás váltakozva nyúl a képekhez, amelyek hol nagyon pozitív, máskor nagyon negatív jelenséggé formálódnak. A lelki elragadtatások és az áthelyezések (átlépések) a helyek, valóságok, világok között hasonlítanak a próféták élményéhez, mint például Ezékiel tapasztalataihoz, amikor egyik helyről a másikra át tudott telepedni lélekben, elragadtatásban, ami lehetővé tette számára, hogy a látomásbeli szférán belül vagy azon keresztül tudjon mozogni, látni, hallani és beszélni.<sup>19</sup> Az ilyen pszichikummal rendelkezők vagy ezt az összetett lelki gyakorlatot ismerők ténylegesen nagyobb és tágabb szellemi világgal rendelkeznek, mint az átlagember, aki nem vizionál, csak sematikusan átveheti azokat az üzeneteket, amelyeket az ilyen vizionárius közöl. És itt nyílik a lehetőség arra, hogy a számban mégis csak kevés apokaliptikus látnok átadhatja apokaliptikus látomásait környezetének, amely azt többé-kevésbé sematikusan használja nehéz helyzetében. Kérdés azonban, hogy mennyire lehet az ilyen élményeket igazi isteni inspirációnak venni, vagy csak emberi intuíciónak, vágyaknak és óhajoknak, amelyek William James, Walter F. Otto vagy Kerényi Károly szerint<sup>20</sup> bizonyos lelki abszurditás vagy illuzionizmus szüleményei, amelyekben a legdrámaibb mítikus jelenségek is a látnok („örült lélek”) előtt valóságként érződnek.

<sup>18</sup> David Syme Russell, *The method and message of jewish apocalyptic, 200 BC – AD 100*, OTL, SCM Press, London 1964, 158-172.

<sup>19</sup> Vö. pl. Ez 11,1; 37,1; 40,1-3.28.32.35-48; 41,1; 42,1.15; 43,1; 44,1.4; 46,19.21; 47,1.

<sup>20</sup> Kerényi Károly, Valláslélektan és antik vallás, in: *Halhatatlanság és Apollón-vallás*, Magvető Kiadó, Budapest 1984, 268kk.

### 3. APOKALIPTIKUS IMA-AGRESSZIVITÁS AZ ÓKORI MÍTOSZOKBAN, ILLETVE VALLÁSGYAKORLATBAN

Tudvalevő, hogy az ókori népek mítoszai és vallási megnyilatkozásai a legkülönbözőbb motívumokat tartalmazzák. Nem meglepő, hogy ezekben olyan gondolatok és megfogalmazások is előjönnek, amelyek bizonyos értelemben apokaliptikusnak mondhatók. Érvényes ez szinte minden ókori népre. Elemzésünkben most néhány olyan példaszzerű ókori apokaliptikus imakölteménynek vagy himnusznak szentelünk figyelmet, amely a sumer-akkád, illetve a görög vallási gondolkodásban jutott kifejezésre.

#### 3.1. A SUMER-AKKÁD APOKALIPTIKUS IMAKÖLTEMÉNYEK

A ránk maradt azon kevés *sumer-akkád* mítikus irodalomban, amellyel rendelkezünk,<sup>21</sup> előbukkanik olyan költemény is, amely a bibliai Énekek Énekéhez hasonlítva elmondja két szerelmes forró gondolatait. Ebben a költeményben pedig a menyasszony – vőlegényére várva – nagyon kiszolgáltatottnak érzi magát azok előtt, akik szintén pályáznak szerelmére vagy testére, és akik veszélyeztetik úton levő érkező vőlegényét is, hogy megöljék, remélve, hogy a szép menyasszony az övék lesz. A menyasszony pedig szorongva mondja imádságát Istár istennő előtt vőlegényéért, szerelmükért, és közben átkot mond a féltékenyekre és a szemtelen támadókra. Íme egy részlet a költeményből<sup>22</sup>:

*Reám támadnak a féltékenyek:  
miért bánkódom szerelmesem után?  
Többen vannak, mint réten a fűszál,  
többen vannak, mint égen a csillag.  
Némuljanak el! Pusztuljanak el!  
Haláltnak halálával haljon ezerük,  
minden-egy szempillantás alatt!*<sup>23</sup>

<sup>21</sup> A babilóniai és az asszír irodalommal kapcsolatban: vö. pl. Arthur Ungnad, *Die Religion der Babylonier und Assyrer*, RSV 3, Eugen Diederichs Verlag, Jena 1921.

<sup>22</sup> Komoróczy Géza-Rákos Sándor (szerk. és ford.), *Gilgames. Agyagtáblák üzenete*. Ékirásos akkád versek. Európa Könyvkiadó, Budapest 1974, 277.

<sup>23</sup> Rákos Sándor fordítása.

A mennyasszony pusztulást kíván a támadókra, majd azt, hogy a támadók rettenetes halállal haljanak meg, és az alvilágba kerüljenek Ereskigálhoz. A kívánság apokaliptikus méreteket ölthet, mert hiszen akik halálát kívánja, több mint ezren vannak, vagy mint a csillagok az égen, illetve többen, mint a fűszál a réten. Ez igazi maszaker-ölés képzetét vonja maga után.

### 3.2. AZ APOKALIPTIKUS INDULATOK AZ ÓKORI GÖRÖG ESZKATOLÓGIAI SZEMLÉLETBEN

A görög eszkatológiai szemléletben is helyet kapnak a bosszús vagy agresszív emberi indulatok, amelyek a görög vallási életben töb fokon jönnek elő.

Először is maga a mitológiai világ olyan motívumokat is tartalmaz, amelyek az istenek harcára, szinte kozmikus kiterjedésű gigantikus pusztulásra utalnak, és ebben a küzdelemben a szörnyű katasztrófák egyformán érintik a mennyei szférákat, a földet, a tengert és a földalatti világot.<sup>24</sup>

Egy másik érdekes apokaliptikus motívum a gyakorlati görög életben érvényesült. Erről a legjobban az antik sírkőfeliratok vallanak. Ez pedig az az átokmondás, amelyet a sírhelyek őriztek a sírrablók előtt: olykor olyan vulgáris átkozódások kerültek a sírokra, hogy borzalmas olvasni is őket. Ezzel szinte szó szerint „pokolba” akarták küldeni azt a sírgyalázót (βλαψίταφοι), aki merte volna bántani a sírt: vagy azért, mert meg akarta volna gyalázni, vagy pedig saját hasznára vagy halottja számára akarta volna fehasználni a sírt, kidobálva onnan az eredeti csontokat. Az ilyennek örökké kelljen szenvedve gyötrődni (κολάζω). Így nyilatkozik róla az egyik sírfelirat is: „...a sírgyalázó örökre bűnhődjön.”<sup>25</sup>

További ilyen drasztikus szövegeket azokon a sírokon lehet olvasni, amelyek fiatalon vagy váratlanul bekövetkezett halál áldozatairól szóltak. Az ilyen sírokon keserves jajgatáson túl a gyászolók vagy a halott durva vagy gyűlölködő szöveget mondott Hadészra, Perszefonéra, Moirákra vagy Nemesziszre, akik a halál okozói vagy közvetítői voltak.<sup>26</sup> Olykor megkapja a magát Cháron is,<sup>27</sup> az alvilági csónakos,

<sup>24</sup> Peres Imre, *Apocalypsis Homeri*, in: *Napkeletről napnyugatig*. Vallástörténeti tanulmányok I, NTK 43, Lux, Budapest 1999, 80kk.

<sup>25</sup> Georgius Kaibel, *Epigrammata Graeca ex lapidibus conlecta*, Hildesheim 1965, 712; CIG 6307; vö. Johannes Leipoldt-Walter Grundmann, *Umwelt des Urchristentums* II, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1965, 81.

<sup>26</sup> Imre Peres, *Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie*, WUNT 157, Mohr Siebeck, Tübingen 2003, 34kk.

<sup>27</sup> Vö. pl. Reinhold Merkelbach-Josef Stauber, *Steinepigramme aus dem griechischen Osten* III, München 2000, Nr. 13/07/04. Werner Peek, *Griechische Vers-Inschriften I: Grab-Epigramme*, Berlin 1955, Nr.1588.

aki a halottakat átviszi a túlsó partra. Az ilyen esetekben az elkeseredett emberek ima-párbeszédben emocionálisan vitatkoznak az azvilág isteneivel, és sokszor felteszik nekik a kérdést: Miért...? Mivel a válasz nem érkezik, bánatukban az istenek címére olykor erős elkeseredett szavakat használnak, tele cinizmussal.

#### 4. AZ APOKALIPTIKUS IMÁK A ZSIDÓ TEOLÓGIÁBAN

Megállapítható, hogy az apokaliptika mint olyan elsősorban zsidó talajon született teológiai-vallási fenomén. Erről később bővebben is szólnunk. Most csupán azokra a gyökerekre kellene utalnunk, amelyek összefüggnek az imádsággal, legyen az kultikus, kollektív vagy akár egyéni jellegű. Itt elsősorban az Ószövetség után kell nyúlnunk, hiszen az úgymond a hivatalos eredője-szabályozója a zsidó teológiának és kultusznak. De emellett nyilvánvaló, hogy a későbbi zsidó teológia elburjánzott a különböző teológiai alkotásokban, és főleg az apokaliptikában.<sup>28</sup> Így tehát ezt a két mezőnyt kell most szemügyre vennünk.

##### 4.1. AZ ÓSZÖVETSÉGI IMÁDSÁGOK APOKALIPTIKUS KIHATÁSAI

Ahogy tudjuk, az Ószövetségben Isten népétől engedelmességet és hűséget várt el, aminek jegyében ígérte oltalmát, áldását. A nép hűtlensége miatt azonban rászolgált Isten fenyítésére, ítéletére. Ennek eszköze volt az ellenség általi gyakori támadás, szorongattatás és bántalmazás. Ez a kiszolgáltatottság megmutatkozott nemcsak a közösségi, hanem az egyéni életben is. Így a baj vagy csapás után többnyire alázat és kesergés következett, amelyben a nép bűnbánattal kereste Isten segítségét és az ellenségtől, a bajtól való szabadulást. Ennek legjobb kifejezői a zsoltárok és azok imádságai. És ezekben találhatunk olyan hangokat is, amikor egy-egy helyzetben a zsoltáríró Isten előtt kiönti haragját az ellenségre, aki okozta baját. Így születtek az úgynevezett átkozódó zsoltárok, amelyekben apokaliptikus horizontú átkomondások is előbukkannak – a holtak hazájával (Seollal) fenyegetőzve, vagy sürgető apelláció arra, hogy Isten ítélettel sújtsa a gonoszokat (Zsolt 9,20 68,31), ahogy Hermann Gunkel mondja.<sup>29</sup> Így nem ritka eset, hogy az imádkozó hajtogatja, hogy Isten verje meg ellenségét, és még a csontjait is szórja szét (Zsolt 53,6), hogy ne legyen örök nyugta lelkének sem, ha teste nem talál helyet a sírban, és temetlen marad. Az óhaj az, hogy az imádkozó lássa a z ellenség bukását: „Örül az igaz,

<sup>28</sup> Vö. Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments* II, ETh 1, Kaiser Verlag, München 1962, 314-321.

<sup>29</sup> Hermann Gunkel, *Einleitung in die Psalmen*, 344-345

*ha látja a megtorlást, ha lába a bűnösök vérében fürdik*” (Zsolt 58,11). Vagy ahogy egy másik zsoltár mondja: „Istenem, tedd őket olyaná, mint az ördögszekér, vagy mint a szélhordta polyva! Ahogy a tűz fölgyújtja az erdőt, és a láng égeti a hegyeket, úgy üldözd őket viharoddal, úgy rémítsd őket forgószeleddel! Szégyenüljenek meg, és rémüldözzenek örökké” (Zsolt 83,15-18). Sajnos ott, ahol a segítség nem történt azonnal, a szomszéd népek mintájára Izrael is mágiához folyamodott. Nem kizárt, hogy fekete mágiát is gyakorolt, bár Isten ezt nagyon tiltotta, mivel itt nemcsak Isten nevével élt vissza, hanem a gonosz erők, lények és szellemek segítségére is pályázott. És bár teológiailag köztudott volt, hogy Izraelen nem fog a varázslás, mégis nyúlt ilyen tiltott eszközök után is, mint ahogy arról például a 14., illetve az 53. zsoltárban is olvassuk: „Úgy eszik népem, mint a kenyereket”, ami mágikus cselekvésre utal, amikor az ellenséget kenyércsíkokban fogyasztották el nagy vasfogakkal, különböző átkok és ráolvasások kíséretében, hogy elvegyék tőle az életerőt és a hitet, hogy majd így megrontják a népet, és megesszik őt, és ezzel megsemmisítik. Ilyenkor – amikor távol volt a nép Izrael Istenétől – kaptak szerepet a varázslók, a jósok, a jóvendómondók, a kuruzslók, a halottidézők vagy jelmagyarázók. Ezeknél a varázslatoknál az volt a szándék, hogy az ellenséget ne csak ideig-óráig sikerüljön megtörni, megsemmisíteni, hanem lehetőleg örökre. Ezért bonyolódott egyre jobban Izrael is a mágia különböző változataiba, és ezt felhasználhatta apokaliptikus törekvéseinél, imáinál és mágikus ráolvasásainál is – a próféták irgalmatlan ítélethirdetése ellenére, aminek vége fogság lett (2Kir 17, 17).

Egy másfajta apokaliptikus agresszió főleg a prófétáknál jelentkezik.<sup>30</sup> Ez azonban nem bosszúállásnak vagy öncélúnak minősíthető, hanem annak, hogy a próféták féltik Izraelt, hogy megszegi az Istennel kötött szövetséget, és odalesz a kiválasztás. Ezért az ő haragjuk *a pogány népek ellen* irányul, akik hűtlenségre és romlásra csábítják a kiválasztott népet. Így a próféták részéről olykor az irgalmatlan ítélet nemcsak a népek ellen, hanem maga *Izrael ellen is* szól, amit a zsidó nép érdekében mondanak, hogy ezzel megmentsék őket. A szigorú prófétai ítélet a népek ellen – beleértve az apokaliptikus látomásokat (pl. Ézs 24-27), amelyek „az Úr nagy napján” teljessédek be – így az üdvtörténet szolgálatában áll, mintegy első részeként és feltételeként a megváltás eljövételének.<sup>31</sup> Azonban ez az eszkatológiai prófétai radikalizmus, amely panaszénekekben, imádságokban vagy ítéletes próféciák kívánságaiban jutott sokoldalúan kifejezésre, új idöket is ígért, amelyek az ítéleti krízis után állnak be:<sup>32</sup> az apokaliptikus ítélet után Isten megváltást hoz

<sup>30</sup> Paul D. Hanson, *Old Testament Apocalyptic Reexamined*, in: Paul D. Hanson (ed.), *Visionaries and their Apocalypses*, IRT 4, SPCK London 1983, 37-60.

<sup>31</sup> Hans Wildberger, *Königsherrschaft Gottes: Jesaja 1-39. II: Die Nachfahren des Profeten und ihre Verkündigung*, KBB, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1984, 199.

<sup>32</sup> Walter Eichrodt, *Krisis der Gemeinschaft in Israel*, Basler Universitätsreden, H 33, Helbing-Lichtenhahn, Basel 1953.

népének. Mivel azonban az akkori történelmi helyzet különböző okoknál fogva nem konszolidálódott megnyugtatóan, és a zsidók rövid idő után továbbra is az idegen népek és vallások igájában szenvedtek, ezt a végítélet-gondolatot az apokrif és pszeudoepigráf irodalom felkapta és színezte egyre nagyobb drámaisággal és a világpusztítás vízióival.<sup>33</sup>

#### 4.2. AZ INTERTESTAMENTÁLIS KOR APOKALIPTIKUS ZSIDÓ IMÁDSÁGAI

A hétköznapi élet a későbbi zsidó teológiában is tartalmazott olyan motívumokat, amelyek az apokaliptikus imákat is érintették. Az ún. *tizennyolcas imádság* (Semone esre) is ilyenre utal. Idézem a 12. fohászt: „*A hitehagyottnak ne legyen reményége, és az erőszakos birodalmat pusztítsd el hamar a mi napjainkban, és a keresztyének<sup>34</sup> és az eretnekek semmisüljenek meg egy szempillantásban. Töröltessenek ki az élők könyvéből, és ne írassanak bele az igazakkal együtt.*”<sup>35</sup> Itt az ellenség a keresztyének, akikre a gyors megsemmisülés által örök homályt és pusztulást kívánnak. Az imádság apokaliptikus, és mélyen negatív eszkatologikus.

Hasonló imádságokat lehet találni *Kumránban* is,<sup>36</sup> ahol különböző imádságokban mindenféle motívum jön elő: a bosszú, az ellenség csúfos megsemmisítése, szétzúzása, átokmondás, kárhozatba küldés, a világ tűzben való égése stb.<sup>37</sup> Karl George Kuhn szerint ezek az apokaliptikus víziók és óhajok már nem is annyira a tiszta zsidó (= ószövetségi) teológiából származnak, hanem iráni forrásokra vezethetők vissza.<sup>38</sup>

Ezek a motívumok – némileg kissé társadalmibb formában – előjönnek például a *Salomon Zsoltáraiban* is, ahol a gyűlölt pszeudokirály ellen hadakoznak Isten véencei: például a 4. zsoltár sorba veszi a leggyötrelmesebb képeket, mit kívánnak ennek a gyűlölt királynak (a vadállatok tépjék szét a testét, csontjai száradjanak

<sup>33</sup> Walter Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments I.: Gott und Volk*, Ehrenfried Klotz Verlag-Vandenhoeck & Ruprecht, Stuttgart-Göttingen 1957, 316-319.

<sup>34</sup> Hannocerim = a názáretiek.

<sup>35</sup> Lenkeyné Semsei Klára, Újszövetségi kortörténet: Szöveggyűjtemény az újszövetségi kor történetéhez, in: *Bibliai atlasz*, Budapest 1994, 90.

<sup>36</sup> Pl. Komoróczy Géza, *Kiáltó szó a pusztában. A holt-tengeri tekercsek I.*, Osiris, Budapest 1998, 148kk.

<sup>37</sup> Vö. főleg az 1QH 3,26-36: Heinz-Wolfgang Kuhn, *Enderwartung und gegenwärtiges Heil. Untersuchungen zu den Gemeindeliedern von Qumran mit einem Anhang über Eschatologie und Gegenwart in der Verkündigung Jesu*, SUNT 4, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1966, 40-43.

<sup>38</sup> Karl G. Kuhn, *Die Sektenschrift und die iranische Religion*, in: *ZThK* 49 (1952), 296-316.

a tűző napon, a hollók vájják ki szemeit stb.), végül pedig törölje ki őket az élők földjéről.<sup>39</sup>

A pszeudepigráf apokaliptikus irodalomra már csak utalni lehet, mert akkora ott az anyag. Az etióp Hénók könyve, a Tizenkét Pátriárka Testámentuma és más iratok számtalan képet adnak az intertestamentális kor zsidó apokaliptikus imádságairól, amilyen hatásnak a keresztyénség sem tudott egészen ellenállni.<sup>40</sup>

Ami ezeknek az imádságoknak jellegzetessége, az az, hogy gyakran fejeznek ki vágyat Isten igazsága iránt, a jobb világ, istenfélőbb élet iránt, az ellenség kellőképpen megbüntetése és Isten népe felmagasztalása iránt.<sup>41</sup> És mivel ez lassan akar megvalósulni, vagy egyáltalán nem látszik a jelen életben elérhetőnek, ezzel az imádságok is türelmetlenebbek, sürgetőbbek, olykor agresszívebbek, esetleg kesergőbbek vagy keserűbbek lesznek.

## 5. AZ APOKALIPTIKUS IMÁK A KERESZTYÉN ESZKATOLÓGIÁBAN

A keresztyén eszkatológiában is definiálni tudunk olyan apokaliptikus motívumokat, amelyek az imádsággal függnek össze, vagy közvetlenül imádság gyanánt hangzanak el. Ezek között meg lehet különböztetni néhány változatot, amely elsősorban a Jelenések könyvében jön elő,<sup>42</sup> és pedig eléggé poetikus szövegekben, amelyek az apostoli (jánosi) egyház amolyan „énekeskönyvéből” valók lehetnek, azért akár *himnikus* vagy *liturgikus ima-apokaliptikának* is nevezhetjük őket.<sup>43</sup>

<sup>39</sup> Vö. Peres Imre, *Salamon zsoltárai* (17-18.), Evangélikus Teológiai Fakultás Újszövetségi Tanszéke, Praha 1975.

<sup>40</sup> James C. VanderKam-Wiliam Adler, *The Jewish apocalyptic heritage in early Christianity*, CRINT III/4, Van Gorcum-Fortress Press, Assen-Minneapolis 1996.

<sup>41</sup> Vö. Wilhelm Bousset, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, HNT 21, Mohr Siebeck, Tübingen 1926, 242kk. Paul Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter nach den Quellen der rabbinischen, apokalyptischen und apokryphen Literatur*, Mohr Siebeck, Tübingen 1934.

<sup>42</sup> Az újszövetségi imádságokról nagyszerű könyvet írt Oscar Cullmann (*Das Gebet im Neuen Testament*, Mohr Siebeck, Tübingen 1994). Kár azonban, hogy a Jelenések könyvében található „drámaibb” imádságok elemzését már nem foglalta bele, hanem arra utalva, hogy ezek az imádságok inkább liturgikus szövegek ószövetségi kultikus háttérrel, ezért csak a doxológiai elemeket emeli ki bennünk egy rövid zárófejezetben (148-151. old.).

<sup>43</sup> Bolyki János, A Jelenések könyve liturgikus elemei, in: *Magyar Egyházzene* 4 (1996/1997), 19-31.



### 5.1. SÜRGETŐ APOKALIPTIKUS IMÁK ISTEN ÍTÉLETÉÉRT

Az apostoli egyház forró parúziavárásban élt, mert remélte, hogy Krisztus hamar vissza fog jönni. Az ő eljövételével megváltozik az élet, vagyis az egyház élete, helyreáll a világrend, és megbüntettetnek a gonoszok, akik rombolják az életet, ártnak az egyháznak, és gonoszul üldözik tagjait. Ebbe a vágyva-várt Krisztus-várásba belefolytak a *sürgető apokaliptikus imák Isten ítéletéért*. Az egyház túl hosszúnak vélte a várakozási időt, és örült volna, ha Krisztus és vele az Isten ítélete is az istentelen gonoszok ellen mihamarabb elérkezne. Ezzel szemben az ellenség pusztította tovább az egyházat, rohamosan nőtt a mártírok száma, akik ugyan megváltást találtak a mennyben, de emésztődtek az ellenség terjedő gonoszsága és testvéreik halálos veszélye miatt. Így születhettek a sürgető apokaliptikus imádságok Isten mihamarábbi bosszújáért (Jel 6,9-10): *És amikor feltörte az ötödik pecsétet, láttam az oltár alatt azoknak a lelkét, akiket az Isten ígéjéért öltek meg, és azért a bizonyágtételért, amelyet megtartottak. És hatalmas hangon kiáltották: „Urunk, aki szent és igaz vagy, meddig nem ítélsz, és meddig nem állsz bosszút a mi vérünkért azokon, akik a földön laknak?”* Sürgető, kiáltó imádság (κράζω: ἔκραξαν φοιῆ μεγάλη) az ítéletért (κρίνω) és a vérontás miatti bosszúállásért (ἐκδικέω) egyértelműen drámai apokaliptikus események felvonultatását idézi elő.

Ez az ítéletet sürgető óhaj más variációkban is előjön még a Jelenések könyvében. Azonban a Jelenések könyvének kompozíciója – a könyv vége felé haladva – azt mutatja, hogy a szenvedő egyház nem imádkozott hiába. János úgy rajzolja a történelmet, hogy Isten elhozta az apokaliptikus időt, és kezébe vette egyháza sorsát, hogy azt megvédje, megszabadítsa, és egyúttal már végre bosszút álljon az Isten-ellenes hatalmokon. Az imádság így szól (Jel 11,17–18): *„Hálát adunk neked, Urunk, mindenható Isten, aki vagy, és aki voltál, hogy kezedbe vetted nagy hatalmadat, és uralkodsz. Haragra lobbantak a népek, de eljött a te haragod és a halottak felett való ítélet ideje, hogy megadd a jutalmat szolgálóidnak, a prófétáknak és a szenteknek; és azoknak, akik félik a te nevedet, a kicsiknek és a nagyoknak, hogy elpusztítsd azokat, akik pusztítják a földet.”* Az Isten ellenes hatalmak itt egyrészt az egyes emberek (lények), hatalmi körök, befolyásos uralkodók és maga a nagy romlott (parázna) város. Mindez mítikus köntösbe-nyelvezetbe öltöztetve, démonizálva és apokaliptizálva: ördög, sárkány, fenevad, parázna, kénköves égő tó, füst stb. Mindez a ‚vérengzés‘ és katasztrófa-igézés egyértelműen apokaliptikus terminológiát takar.<sup>44</sup> Íme (Jel 14,14–20): *„És láttam: íme, egy fehér felhő, és a felhőn ült valaki, az Emberfiához hasonló: a fején aranykorona volt, a kezében pedig*

<sup>44</sup> Moisés Mayordomo, Gewalt in der Johannesoffenbarung als Problem erthischer Kritik, in: Peter Lampe- Moisés Mayordomo-Migaku Sato, *Neutestamentliche Exegese im Dialog*, FS Ulrich Luz, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 50kk.

éles sarló. Egy másik angyal jött ki a templomból, és hatalmas hangon kiáltott a felhőn ülőnek: „Ereszd neki a sarlódat, és arass, itt az aratás órája, mert beérett az aratnivaló a földön.” A felhőn ülő pedig ledobta a sarlóját a földre; és learatták a földet. Egy másik angyal is jött ki a mennyei templomból, akinél szintén éles sarló volt. Az oltártól pedig ismét egy angyal jött ki, akinek hatalma volt a tűzön, és hatalmas hangon kiáltott annak, akinél az éles sarló volt: „Ereszd neki éles sarlódat, és szüreteld le a föld szőlőjének fürtjeit, mert megérték a szemei”. Az angyal ledobta éles sarlóját a földre, leszüretelte a föld szőlőjét, és belevetette Isten haragjának nagy borsajtójába; megtaposták a borsajtót a városon kívül, és a borsajtóból vér ömlött ki, amely a lovak zablájáig ért ezerhatszáz futamnyira.”

A Jelenések könyve a végén olyan reményteljes hangulatot is megszólaltat, amelyben bemutatja azt az állapotot, amikor az egyház a nagy apokaliptikus rendezés után győzedelmesen áll a történelem fölött,<sup>45</sup> és immár doxologikus imádságban emlékezik meg az apokaliptikus csapásokról, illetve a megsegítő Isten végső győzelmi dicsőségéről.<sup>46</sup> János látott nagy sokaságot, amely énekelte Mózes és Bárány énekét (Jel 15,3-4): „Nagyok és csodálatosak a te műveid, mindenható Úr Isten, igazságosak és igazak a te utaid, népek királya: ki ne félne téged, Urunk, és ki ne dicsőítene a te nevedet, hiszen egyedül te vagy szent: mert a népek eljönnek mind, és leborulnak előtted, mert nyilvánvalóvá lettek igazságos ítéleteid”... (Jel 19,1-5): Ezek után hallottam, mintha nagy sokaság hatalmas hangon szólna a mennyben: „Halleluja, az üdvösség, a dicsőség és a hatalom a mi Istenünké, mert igazak és igazságosak az ő ítéletei, mert elítélte a nagy paráznát, aki paráznaságával megrontotta a földet, mert számon kérte kezéből szolgálói vérét”. Még egyszer mondták: „Halleluja, felszáll a füstje is örökkön-örökké!” Ekkor leborult a huszonnégy vén és a négy élőlény, imádták Istent, aki a trónuson ül, és így szóltak: „Ámen! Halleluja!”

A Jelenések könyve tehát azzal zárul, hogy feloldódást kínál szenvedő egyházi olvasóinak, akik még az élet rázó, gyilkoló forgatagában vergődnek, és egyáltalán nem kimenekedő a helyzetük. A Jelenések könyvének írója tehát olyan apokaliptikus alternatívát kínál, amely imaformában átsegíthetné a postapostoli egyházat a jelen fájdalmas eseményein, és rendíthetetlenül tudna bízni Krisztus végső győzelmében.<sup>47</sup>

<sup>45</sup> Jens-W. Taeger, „Gesiegt! O himmlische Musik des Wortes!” *Zur Entfaltung des Siegesmotivs in den johanneischen Schriften*, in: ZNW 85 (1994), 33kk.

<sup>46</sup> Akira Satake, *Die Offenbarung des Johannes*, KEK 16, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2008, 152k.

<sup>47</sup> Peres Imre, *Az Újszövetség irodalma*, Selye János Egyetem, Komárno 2005, 111. André Feuillet, *Le premier cavalier de l'Apocalypse*, in: ZNW 57 (1966), 240kk.

## 5.2. APOKALIPTIKUS IMÁK AZ ÖNPUSZTÍTÁSÉRT

A Jelenések könyvében találunk olyan imákat is, amelyek tulajdonképpen *apokaliptikus imák az önpusztításért*. Ezek gyakorlata és jelentősége abban van, hogy az Isten ítéletének napján azért imádkoznak az istentelenek, hogy inkább apokaliptikus pusztulásban legyen részük, minthogy az élő Isten kezébe kerüljenek, mert az sokkal rettenetesebb dolog. Ugyanis az apokaliptikus pusztulás elpusztítja őket, és ezzel véget érne szenvedésük, de az élő és haragvó Isten ítélete ennél rosszabb: kezéből, illetve büntetése elől sohasem menekülhetnek meg, hanem gonosz életük miatt a nekik kiosztott borzadályos szenvedés így örökké tartana. A Jelenések könyve (6,12-17) ezt így írja le: *És láttam, amikor feltörte a hatodik pecsétet: nagy földrengés támadt, és a nap elsötétült, mint egy fekete szőrcsuha, a telihold olyan lett, mint a vér, és az ég csillagai lehullottak a földre, ahogyan a fügefa hullatja éretlen gyümölcsét, amikor nagy szél rázza; az ég is eltűnt, mint egy felgöngyölődő papírtekercs, minden hegy és sziget elmozdult a helyéről. A föld királyai, a fejedelmek és a vezérek, a gazdagok és a hatalmasok, a szolgák és a szabadok mind elrejtőztek a barlangokban és a hegyek szikláiban, és így szóltak a hegyekhez és a sziklákhöz: „Essetek ránk, és rejtsetek el minket a királyi trónuson ülő arca elől, és a Bárány haragja elől, mert eljött az ő haragjuk nagy napja, és ki állhat meg?”* Persze – folytatja János apokaliptikus látomását – nem megy az olyan egyszerűen: Nem akkor születünk, amikor akarunk, és nem akkor halunk meg, amikor akarunk.<sup>48</sup> Mert János szerint (Jel 9,6) *„azokban a napokban keresik az emberek a halált, de nem találják, és vágnak meghalni, de fut előlük a halál.”* Az ilyen apokaliptikus ima az önpusztításért, amely az ember saját élete és személye ellen szól, óriási nagy egzisztenciális félelemből származik, amely az apokaliptikus pánikot a végső kilátástalan helyzetben önmaga ellen fordítja, remélve, hogy az apokaliptikus önpusztítás jobb az élő Isten haragjának ítéleténél. Ebbe a kategóriába tartozik – de más meg gondolás alapján megfogalmazott – az *önpusztító vágy* vagy *óhaj* is (εὐχόμεαι), amely akár apokaliptikus sújtást vonhat maga után, és amely Pál apostoltól származik. Ő mint zsidó, a zsidókért vállalt volna örök elvettetést, csakhogy azok megtérjenek és Krisztus teljességében és örök megváltásában részesüljenek.<sup>49</sup> Pál ezt így fogalmazta meg (Róma 9,3): *„Mert azt kívánom, hogy inkább én magam legyek átok alatt, Krisztustól elszakítva, testvéreim, az én test szerinti rokonaim helyett”*. A önpusztítás itt helyettes értelemben jön elő, és jelent átkot (ἀνάθεμα)<sup>50</sup>

<sup>48</sup> Peres Imre, *Apocalypsis Homeri*, 114-115. Peres Imre: *Hasonlóságok és kölcsönhatások az eszkatológiában*, 122.

<sup>49</sup> D. Weiss, *Des Paulus Brief an die Römer*, MKNT 4, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1890, 393-394.

<sup>50</sup> Hermann L. Strack-Paul Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Thalmud und Midras III*, Beck, München 1965, 260.

és Krisztustól való elszakítottságot vagy távollétet (ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ), ami egyértelműen örök kizárást sugall az ő eszkatológiai közösségéből.<sup>51</sup>

A felsoroltakból egyértelműen látható, hogy a keresztyén eszkatológiában helyet szereztek az apokaliptikus imák, remények és óhajok, és hogy ezek pozitív vagy negatív értelemben befolyásolhatták a keresztyének imaéletét is. Sőt, azt is láthatjuk éppen a Jelenések könyvének himnikus-liturgikus anyagából, hogy a jánosi teológiai körben vagy közösségben eléggé elterjedtek voltak, és együtt alkották-formálták az üldözés és szenvedés ellenére egyre jobban növekvő keresztyén egyház teológiáját. Kérdés, hogy ezek az apokaliptikus vágyak és imák igazán mennyire védtek és erősítették a szenvedő egyházat a gyakorlatban, és mennyire voltak vagy maradtak csak fiktív óhajok. Mint ahogy nehéz megállapítanunk azt is, hogy ezekben az imákban mennyire érvényesült az igazi prófétai látásmód és helyes történelmi sejtelem, illetve megítélés az erőszakos hatalom hamaros bukásáról, illetve megbüntetéséről, és mennyire jutottak itt szóhoz inkább emberi vágyak, a szenvedéstől felcsigázott és már a tűrés határán vagy azon túl levő lelkek deprimált sóhajai, a fájdalmas jelen kezelhetetlen és magatehetetlen állapotából való kitörést kereső és agresszivitásba átsapott kívánságai, amelyek mind a nyomás alatt levő emberek érthető szublimáló megnyilvánulásai is lehettek. És mennyire írta ezt a szerző és ajánlotta egyházának azzal a tudattal, hogy Isten népének tűrni kell, szenvedni kell: a gonosz végsőig nem tarthat, egyszer megfordul minden történelmi kerék, és hogy azoké lesz a föld és a jövő, akik szelídek, és akik békét teremtenek.<sup>52</sup> Ezért a himnikus apokaliptikus imáknál talán azt kell a legjobban figyelni, hogy miközben az egyház apokaliptikus csapásokat kíván a gonoszokra (mert egyébként is a gonosz ellen minden fronton harcolnia kell), saját kezét nem emeli rájuk, hanem az ítéletet Istenre hagyja. És közben bízik Isten szabadító segítségében.<sup>53</sup> Ha eközben türelmetlen, és minél hamarább szeretné élvezni a szabadítást, ez emberileg érthető is.

<sup>51</sup> Feltételezhetjük, hogy Pál apostolnál ez bizonyára nem csak amolyan retorikai mondat volt, hanem olyan kijelentés, amelyet ő igazán komolyan gondolt. Bár azt is tudhatta, hogy ez így nem lehetséges, hiszen helyettesen másért sem büntetést, sem apokaliptikus halált nem lehet vállalni az ő javára.

<sup>52</sup> Vö. Mt 5,5.9.

<sup>53</sup> Peres Imre, *Az Újszövetség irodalma*, Selye János Egyetem, Komárno 2005, 115.

## Irodalomjegyzék

- Aune, David, *Apocalypticism, Prophecy and Magic in Early Christianity*, WUNT 199, Mohr Siebeck, Tübingen 2006
- Bolyki János, *A Jelenések könyve liturgikus elemei*, in: *Magyar Egyházzene* 4 (1996/1997), 19-31.
- Bousset, Wilhelm, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, HNT 21, Mohr Siebeck, Tübingen 1926
- Burkert, Walter, *Apokalyptik im frühen Griechentum: Impulse und Transformationen*, in: David Hellholm (Hrsg.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, Mohr Siebeck, Tübingen 1989 (2. kiad.), 235-254.
- CIG = *Corpus inscriptionum Graecarum* I-IV: Augustus Boeckhuis (Hrsg.), Nachdr. d. Ausg. 1828-77, Hildesheim, Olms 1977
- Collins, J. John, *Jewish Apocalyptic against its Hellenistic Near Eastern Environment*, in: *BASOR* 220 (1975), 27-36.
- Cook, Stephen L., *Apocalypticism and the Psalter*, in: *ZAW* 104 (1992), 82-97
- Cullmann, Oscar, *Das Gebet im Neuen Testament*, Mohr Siebeck, Tübingen 1994
- Eichrodt, Walter, *Krisis der Gemeinschaft in Israel*, Basler Universitätsreden, *BUR* 33, Helbing-Lichtenhahn, Basel 1953
- Eichrodt, Walter, *Theologie des Alten Testaments I.: Gott und Volk*, Ehrenfried Klotz Verlag-Vandenhoeck & Ruprecht, Stuttgart-Göttingen 1957
- Feuillet, André, *Le premier cavalier de l'Apocalypse*, in: *ZNW* 57 (1966), 240kk.
- Gunkel, Hermann, *Einleitung in die Psalmen: die Gattungen der religiösen Lyrik Israels*, *HAT* 2 – Ergänzungsband 2, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1966
- Hanson, Paul D., *Old Testament Apocalyptic Reexamined*, in: Paul D. Hanson (ed.), *Visionaries and their Apocalypses*, *IRTh* 4, SPCK London 1983, 37-60.
- Hengel, Martin, *Messianische Hoffnung und politischer ‚Radikalismus‘ in der jüdisch-hellenistischen Diaspora*, David Hellholm (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean world and the Near East. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism*, Uppsala, August 12-17, 1979, Mohr Siebeck, Tübingen 1983, 655-685.
- Horňanová, Sidonia, *Židovská apokalyptika. Úvod do pseudoepigrafických, kumránských a meravotických textov* [Zsidó apokaliptika. Bevezetés a pszeudepigráf, kumráni és meravotikus szövegekbe], Univerzita Komenského, Bratislava 2007
- Kaibel, Georgius, *Epigrammata Graeca ex lapidibus conlecta*, Hildesheim 1965
- Kerényi Károly, *Valláslélektan és antik vallás*, in: *Halhatatlanság és Apollón-vallás*, Magvető Kiadó, Budapest 1984, 268kk.
- Kippenberg, Hans B., *Religion und Klassenbildung im antiken Judäa. Eine religionssoziologische Studie zum Verhältnis von Tradition und gesellschaftlicher Entwicklung*, *SUNT* 14, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1978, 156kk.
- Komoróczy Géza, *Kiáltó szó a pusztabán. A holt-tengeri tekercsek I.*, Osiris, Budapest 1998
- Komoróczy Géza-Rákos Sándor (szerk. és ford.), *Gilgames. Agyagtáblák üzenete. Ékirásos akkád versek*, Európa Könyvkiadó, Budapest 1974
- Kuhn, Heinz-Wolfgang, *Enderwartung und gegenwärtiges Heil. Untersuchungen zu den Gemeindeliedern von Qumran mit einem Anhang über Eschatologie und Gegenwart in der Verkündigung Jesu*, *SUNT* 4, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1966
- Kuhn, Karl G., *Die Sektenchrift und die iranische Religion*, in: *ZThK* 49 (1952), 296-316
- Leipoldt, Johannes – Grundmann, Walter, *Umwelt des Urchristentums* II, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1965

- Lenkeyné Semsei Klára, *Újszövetségi kortörténet: Szöveggyűjtemény az újszövetségi kor történetéhez*, in: *Bibliai atlasz*, Budapest 1994, 90
- Mayordomo, Moisés, *Gewalt in der Johannesoffenbarung als Problem erthischer Kritik*, in: Peter Lampe- Moisés Mayordomo-Migaku Sato, *Neutestamentliche Exegese im Dialog*, FS Ulrich Luz, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 2008
- Merkelbach, Reinhold – Stauber, Josef, *Steinepigramme aus dem griechischen Osten III*, München 2000
- Metzger, Paul, *Katechon. 2Thess 2,1-12 im Horizont apokalyptischen Denkens*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 2005, 15-25.
- Müller, Hans-Peter, *Ursprünge und Strukturen alttestamentlicher Eschatologie*, BZAW 109, Verlag Alfred Töpelmann – Walter de Gruyter, Berlin 1969, 212kk.
- Peek, Werner, *Griechische Vers-Inschriften I: Grab-Epigramme*, Berlin 1955
- Peres Imre, *Apocalypsis Homeri*, in: *Napkeletről napnyugatig. Vallástörténeti tanulmányok I*, NTK 43, Lux, Budapest 1999, 65-149
- Peres, Imre, *Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie*, WUNT 157, Mohr Siebeck, Tübingen 2003
- Peres Imre, *Az Újszövetség irodalma*, Selye János Egyetem, Komárno 2005
- Peres Imre, *Salamon zsoltárai (17-18.)*, Evangélikus Teológiai Fakultás Újszövetségi Tanszéke, Praha 1975
- Peres Imre: *Hasonlóságok és kölcsönhatások az eszkatológiában. Tanulmányok a görög, a bibliai és az ókeresztény eszkatológiából*, (kézirat) DRHE Újszövetségi Tanszéke, Debrecen 2009
- Rad, Gerhard von, *Theologie des Alten Testaments II*, EETH 1, Kaiser Verlag, München 1962
- Reitzenstein, Richard – Schaeder, H. Hans, *Studien zum antiken Synkretismus aus Griechenland und Iran*, SBW 7, B. G. Teubner, Leipzig-Berlin 1926 (= Darmstadt 1965).
- Reitzenstein, Richard, *Religionsgeschichte und Eschatologie*, in: ZNW 13 (1912), 1-28 = *Religionsgeschichte und Eschatologie*, Topelmann, Giesen 1922, 1-28 (Sonderabdruck).
- Roh, Taeseong, *Der zweite Thessalonicherbrief als Erneuerung apokalyptischer Zeitdeutung*, NTOA 62, Vandenhoeck & Ruprecht-Academic Press, Göttingen-Fribourg 2007, 75kk.
- Roose, Hanna, *Eschatologische Mitherrschaft. Entwicklungslinien einer urchristlichen Erwartung*, NTOA 54, Vandenhoeck & Ruprecht – Academic Press, Göttingen-Fribourg 2004, 35kk.
- Russell, David Syme, *The method and message of jewish apocalyptic, 200 BC – AD 100*, OTL, SCM Press, London 1964
- Satake, Akira, *Die Offenbarung des Johannes*, KEK 16, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2008
- Strack, Hermann L. – Billerbeck, Paul, *Kommentar zum Neuen Testament aus Thalmud und Midras III*, Beck, München 1965
- Taeger, Jens-W., „Gesiegt! O himmlische Musik des Wortes!“ *Zur Entfaltung des Siegesmotivs in den johanneischen Schriften*, in: ZNW 85 (1994), 33kk.
- Ungnad, Arthur, *Die Religion der Babylonier und Assyrer*, RSV 3, Eugen Diederichs Verlag, Jena 1921
- VanderKam, James C., – Adler, Wiliam (Hrsg.), *The Jewish apocalyptic heritage in early Christianity*, CRINT III/4, Van Gorcum-Fortress Press, Assen-Minneapolis 1996
- Volz, Paul, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter nach den Quellen der rabbinischen, apokalyptischen und apokryphen Literatur*, Mohr Siebeck, Tübingen 1934
- Weiss, D., *Des Paulus Brief an die Römer*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1890
- Wildberger, Hans, *Königsherrschaft Gottes: Jesaja 1-39. II: Die Nachfahren des Propheten und ihre Verkündigung*, KBB, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1984
- Wilson, Robert R., *From Prophecy to Apocalyptic: Reflections on the Shape of Israelite Religion*, in: *Semeia* 21 (1981), 91kk.

## Rövidítések

BASOR	Bulletin of the American Schools of Oriental Research
BUR	Basler Universitätsreden
BZAW	Beiheft zur alttestamentlichen Wissenschaft
CIG	Corpus inscriptionum Graecarum
CRINT	Compendia rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum
EETH	Einführung in die evangelische Theologie
FS	Festschrift
HAT	Handkommentar zum Alten Testament
HNT	Handkommentar zum Neuen Testament
IRTh	Issues in religion and theology
KBB	Kleine biblische Bibliothek
KEK	Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament
NTK	Nemzetközi Theológiai Könyvtár
NTOA	Novum Testamentum et orbis antiquus
OTL	The Old Testament Library
RSW	Religiöse Stimmen der Völker
SBW	Studien der Bibliothek Warburg
SUNT	Studien zur Umwelt des Neuen Testaments
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
ZAW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
ZThK	Zeitschrift für die Theologie und Kirche

# SZÁNDÉKETIKA ÉS PSZICHO-KOZMIKUS ÖSSZEOMLÁS: APOKALIPTIKA A BUDDHIZMUSBAN

SZEGEDI MÓNIKA

A létezésünk színteréül szolgáló világ keletkezéséről és pusztulásáról személyes tapasztalataink – hétköznapi értelemben véve – nincsenek, igényünk az erről való gondolkodásra annál inkább. A filozófiai-teológiai koncepciók körében talán a kozmogóniai és – a tőlük elválaszthatatlan – kozmológiai elméletek mutatják a legnagyobb változatosságot. Az itt következő írás célja, hogy az évszázadok során meglehetősen differenciálódott *buddhista hagyomány* apokaliptikus-eszkatologikus koncepcióinak közös alapját ismertesse, és röviden bemutassa azt a szemléletet, amely a létezés *anyagi és szellemi* struktúrájának megfelelő értelmezését, e kettő sajátos viszonyának, *morális meghatározottságának* belátását tekinti a 'megszabadulás' egyik kulcsának.

## 1. ALAPKÉRDÉSEK – ALAPELVEK

Van-e világvége a buddhisták hite szerint? Van-e 'buddhista' pokol és menny? Hová kerül halála után a jámbor és hová a bűnös? Valódiak-e a pokol őrzői s a lényeket kínozó szörnyek? Megszabadít-e a szenvedéstől a világvége? Ezek a kérdések joggal foglalkoztatják a vallástudomány iránt érdeklődőket, ám választ találni rájuk nem egyszerű, pontosabban a válaszok afféle „igen is, meg nem is” típusúak, és kibogozásukhoz kell egy kis türelem ...

A buddhista *világvége*-elképzelés szorosan összefügg a buddhista filozófiának a *világ keletkezésére* vonatkozó elméletével, ugyanis e világszemlélet az idő és a lét tekintetében *ciklikus* jellegű – amivel nem áll egyedül az indiai eredetű hagyományok között. Ennek értelmében az egyén és az anyagi világ keletkezése és pusztulása körkörösen visszatérő rendben zajlik: ahogyan az egyén halála után 'újjaszületik', majd ismét meghal és újra születik, hasonlóképpen a teljes univerzum léte is a születés-pusztulás-születés ... kezdet és vég nélküli sorozataként szemlélendő.

A ciklikusság mellett meghatározó alapelv a *karma* törvénye, vagyis az, hogy a születés-halál végtelen körforgásában vándorló egyén sorsát az egyén, illetve a közösség tetteinek ereje vezérli.



Vessünk egy pillantást egy *hindu* filozófiai szövegre, amely illusztrálja, hogy e felfogás szerint az ismétlődő keletkezést-pusztulást *isteni hatalom* irányítja ugyan, de ez a folyamat sem mentes a *karma* hatásától. Figyeljük meg a négy alapelem szerepét és azt is, hogy a lények tekintetében az isteni teremtés nem közvetlenül megy végbe:

„A Brahmá mértéke szerinti száz esztendő végén, az akkori Brahmá megszabadulásának idején, a létforgatagban elgyötört összes élőlény éjszakai megpihenése végett a teljes világ ura, a Nagy Isten, Siva, világ-visszavonást kíván. Ekkor a testeket, érzékeket és elemeket megszervező láthatatlan [karma] működését minden egyes lélek számára megállítván a Nagy Isten óhaja szerint a lélek és az atomok közötti érintkezésből eredő mozgás szétválasztja a testet és érzékeket alkotó atomokat; érintkezésük megszűnésével mindezek elpusztulnak, egészen az atomokig bezárólag. Így az elemek is – föld, víz, tűz, levegő – ebben a sorrendben egymás után a korábbi a későbbibe belevész. Azután, ugyanannyi ideig, elkülönült atomok maradnak meg, valamint az erény és bűn karmikus lenyomatával megjelölt lelkek. Azután a Nagy Isten kibocsátást kíván, hogy az élőlények gyarapodhassanak és elfogyaszthassák karmájuk gyümölcsét. Erre a minden egyes lélekhez tartozó, újra működésbe jött láthatatlan [karma] miatt (...) a levegő-atomok mozgásba jönnek.<sup>1</sup> Ekkor ezek egymással való érintkezéseiből az atompárokkal kezdődő rendben nagy szél támad, amely az égben tombolva fú. Azután ugyane szélben a víz atomjaiból ugyanabban a rendben nagy víztömeg támad s tombolva áramlik. Azután ugyane víztömegben a föld atomjaiból összeáll a nagy föld s szilárdan elkülönül. Azután ugyane nagy óceánban a hő atomjaiból az atompárokkal kezdődő rendben nagy hőtömeg támad, amit semmi el nem nyom, s így tombolva izzik. Amikor eképp létrejött a négy elem, a Nagy Isten pusztá óhajától a hő atomjaiból, melyekhez a föld atomjai járulnak, egy nagy tojás jön létre. Abban a négy lótusz-arcú Brahmát, az egész világ Nagy Atyját a teljes kozmoszsal együtt létrehozva, rábízza a lények megteremtését. Brahmá pedig, a Nagy Isten megbízottja, felsőbbrendű tudás, szenvedélymentesség és hatalom birtokosaként az élőlények tetteinek (karmájának) beérését ismerve, megteremti karmájuknak megfelelő testű, sorsú és élettartamú szellemi fiait, a Pradsápatikat;<sup>2</sup> a Manukat, az isteneket, a látnokokat, az ősök seargeit; arcából, karjából, combjából és lábából a négy rendet; és a többi, alacsonyabb

<sup>1</sup> Azaz az atomok egyes lelkekkel érintkezésbe kerülnek azon (Isten akaratából ismét működő) karma függvényében, ami az adott lélekhez tartozik, és ezen érintkezés hatására kezdenek mozogni. (RF)

<sup>2</sup> Prajā-pati, 'a leszármazottak ura': teremtő démiurgoszok, Brahmá elméjéből fakadt fiai. (RF)

és magasabb rendű lényeket, s őket [karma-]készletüknek megfelelő erénnyel, tudással, szenvedélymentességgel és hatalommal látja el.”<sup>3</sup>

A hindu ortodoxiától eltérően a *buddhizmus* isteni teremtésről nem beszél. Egyik alaptétele, az úgynevezett *anátman*-tan<sup>4</sup> szerint ugyanis végső értelemben *nem létezik* sem egyéni, sem univerzális lélek, így nincs sem az egyént és világát létrehozó teremtő princípium, sem az egyén tetteit mérlegre tevő és jutalmazó-büntető, végső, örök hatalom. Végső értelemben még csak az egyén saját személyisége sem létezik, amely állandó entitásként hordozója lenne tettei következményének.<sup>5</sup>

*Nincs tehát teremtője* a világnak, e felfogás szerint. Ezzel összhangban van a válasz a világ *pusztulására* vonatkozó kérdésre: – Ki vagy mi pusztítja el az univerzumot? – Nem egy külső erő, nem valamiféle örök (szellemi vagy materiális) szubsztancia.

Hanem kicsoda-micsoda? A fenti tagadó megállapításokon túl mi az, amit a *genezisről-apokalipszisről* pozitívan állít a buddhista filozófia? A következőket:

A világot a *tettek ereje teremti* meg. A *pusztulása* pedig egyszerűen azért következik be, mert minden, ami *keletkezett*, azaz okok és feltételek hatásaként jött létre, és ily módon *összetett* jelenség – az *mulandó*, vagyis előbb-utóbb széthullik, *megszűnik*.

Ezen állításokat azonban csak akkor tudjuk értelmezni, ténylegesen megérteni, valamint *üdváni* szerepüket értékelni, ha előbb áttekintjük, milyen az a *létstruktúra*, amelynek keletkezéséről és pusztulásáról beszélünk.

Mindenekelőtt le kell szögeznünk, hogy a vallásalapítónak tekintett történeti (Kr. e. IV. sz. é.), a neki tulajdonított szövegek tanúsága szerint, elutasította azokat

<sup>3</sup> Prasasztapáda: *A kategóriák sajátosságainak összefoglalása [Praśastapāda: Padārtha-dharma-saṅgraha]* Ruzsa Ferenc fordítása (kézirat). A hindu vaisésika iskola i. sz. 500 körül keletkezett szövege.

<sup>4</sup> A szanszkrit kifejezés szokványos magyarítása: éntelenség. Az üresség (sz. súnjátá) és a pillanatnyiség (sz. ksanika) elméletével összhangban magyarázza az egyén konzisztens személyiségének látszólagosságát. A négy alapelv röviden: Minden okozott/keletkezett dolog mulandó. Minden, amit a tudati szennyeződések áthatnak, szenvedéster. Minden jelenség üres, önvaló nélküli. A kialvás a megnyugvás. Részletesen magyarul ld. pl.: Szópa, Lh., *Tibeti buddhizmus első kézből I.* (ford. Agócs T.–Szegedi M.), Budapest, 1995. 34–40.

<sup>5</sup> Ennek az axiómának az értelmezése azonban a buddhista hagyomány egyes irányzataiban különböző módon történik. Röviden erről ld. pl. Tayé, Jamgön Kongtrul Lodrö, *Myriad Worlds. Buddhist Cosmology in Abhidharma, Kalacakra, and Dzog-chen*, New York, 1995. 173–174.

<sup>6</sup> A buddhista kronológiára, a karma-tan eredetére, a buddhizmus és a védikus szemlélet viszonyára vonatkozó legfrissebb kutatások eredményéről ld. Ruzsa Ferenc: *Ismerte-e a Mester a védákat?*, in: *Kérényomok* 5. (2009 nyár). Budapest 2009. 24–38. Valamint ld. Ruzsa F. részletes recenzióját: Johannes Bronkhorst: *Greater Magadha Studies in the Culture of Early India*, in: *Kérényomok* 2. (2007 nyár). Budapest 2007. 142–151.

az elméleti spekulációkat, amelyek – többek között – a tér és az idő kezdetére/végére, végességére/végtelenségére vonatkoztak. Szerinte ugyanis a világról és a létről szőtt különféle elméletek olyanok, mint az áthatolhatatlan bozót, az ingovány vagy a béklyó a lábon, vagy mint a déláb káprázata: akadályozzák az előrejutást, avagy tévútra visznek. Ezzel szemben azt hangsúlyozta, hogy az általa didaktikus megfontolásokból felhasznált lételméleti modellek és egyéb tanítások rendszere nem képvisel önálló értéket – hanem csupán eszköz, mint a tutaj, amelyet maga mögött hagy az ember, ha átkelt vele a folyón, és nem cipeli magával, amikor már nincs rá szüksége.<sup>7</sup>

Buddha elmélet-ellenessége tehát relatív: maga is felhasználja az általa ismert, korabeli konceptuális modelleket és mitológéákat, de óva int ezek abszolutizálásától. Ennek fényében nem meglepő, hogy követői a buddhai alaptanítások értelmezése és gyakorlati alkalmazása során, élénk dialógusban a kortárs nem-buddhista irányzatokkal, számos elméleti iskolát és gyakorlati hagyományvonalat hoztak létre, amelyek a buddhizmus terjedésével a helyi népvallások és uralkodó ideológiák hatására tovább differenciálódtak.<sup>8</sup> E rendszerek látszólag nagyon különbözőek, ám az alaposabb vizsgálódás megmutatja, hogy épp a kiinduló rendszer nyitottsága, rugalmassága, az elméleti spekulációk iránti praktikus megengedő viszonya miatt a lényeg nem változott. Így tehát – bár a buddhista apokaliptika és eszkatológia kialakulásának történeti vonatkozásai és az egyes irányzatok közötti különbségek nagyon is érdekesek – most e világleírást megpróbáljuk a lehető legáltalánosabb formájában bemutatni.<sup>9</sup> Ehhez a legkézenfekvőbb szövegforrás a nagy tekintélyű, 4. századi indiai buddhista filozófus, Vaszubandhu<sup>10</sup> *A bölcsesség kincsestára* című enciklopédikus műve, amely a korabeli indiai filozófiai iskolák ontológiai, episztemológiai, kozmológiai, eszkatológiai, szoteriológiai stb. néze-

<sup>7</sup> „Akár az a tétel áll fenn, hogy a világ örökkévaló, akár az a tétel áll fenn, hogy a világ nem örökkévaló, egy bizonyos: van születés, van öregség, van halál, van szomorúság, fájdalom, szenvedés, bánat, gyötrelem, és én csak azt hirdetem, hogy mindezeknek már ebben az életben végét lehet vetni. Nem mondtam azt, hogy a világ örökkévaló. Nem mondtam azt, hogy a világ nem örökkévaló.” Maddzshima Nikája 63. Vekerdi József (vál., ford.), *Buddha beszédei*, Budapest Helikon, 1989. 140–141. Ld. még pl. Maddzshima Nikája 72. i.m. 143., Maddzshima Nikája 22. i.m. 86.

<sup>8</sup> Az indiai filozófiai irányzatok belső, tibeti buddhista osztályozásáról és doxográfiájáról bővebben ld. pl. Sopa, L. Geshe – Hopkins, J., *Cutting Through Appearances, Practice and Theory of Tibetan Buddhism*, New York, Snow Lion Publ, 1989.

<sup>9</sup> A különféle irányzatok eltérő kozmológiáiról ld. részletesen: Tayé, i. m., valamint: Akira Sadataka, *Buddhist Cosmology. Philosophy and Origins*, Tokyo, 2004. Továbbá: Kloetzli, W.R., *Buddhist Cosmology. Science and Theology in the Images of Motion and Light*, Delhi, 1989.

<sup>10</sup> Vaszubandhut illetően több buddhista életrajzi hagyomány is létezik. Ezek ellentmondásainak feloldására a modern kutatások fényében többen kísérletet tettek. Erről bővebben ld. az irodalomjegyzéket.

teit rendszerezi, szembesíti, és kísérletet tesz egy koherens rendszer szintézisére a buddhista doktrína elvei szerint.<sup>11</sup>

## 2. KELETKEZÉS

A létezés időbeli ciklikussága közelebbről azt jelenti, hogy minden egyes univerzális ciklus, világkorszak<sup>12</sup> négy nagy szakaszra tagolódik: a világ *keletkezése, fennállása és megsemmisülése* után egy átmeneti, üres, *nyugvó* időszak következik, majd újra kezdődik előlről a folyamat. Az első szakaszban zajlik a fizikai világ *kialakulása és benépesülése*, összesen húsz kisebb periódusban. A fennállás és a pusztulás ugyan-csak húsz-húsz kisebb időszakon át tart. Ezt követően nem formálódik azonnal a következő világ, előbb húszegységnyi *szünet* áll be. Ez a négy szakasz alkot egy nagy világkorszakot, amely így nyolcvan kisebb időegységből áll.

### A VILÁGEDÉNY

Azt a fizikai struktúrát, amelyben a lények születésről-születésre vándorolnak, a buddhista szövegek az edény metaforájával írják le, a vándorlények összességét pedig – ennek megfelelően – „leves”-nek nevezik. Hogyan jön létre ez az „edény”?<sup>13</sup> Az üres, mozdulatlan térben a tíz égtáj felől *szél*<sup>14</sup> támad, amit a karma szelének neveznek. Ez hatalmas, erős, szilárd korongot<sup>15</sup> formál, amely vízszintesen éppúgy végtelen, mint a tér, függőleges kiterjedése azonban véges. Lassanként arany-lényegű felhők alakulnak ki fölötte, és hatalmas eső kezd hullani a szélkorongra. Az így keletkező vízréteg fele olyan vastag, mint a szélkorong, és vízszintes kiterjedése is véges. A vízkorongot a szél hosszú-hosszú ideig mozgatja, forgatja, mígnem ’kiköpülődik’ belőle egy aranykorong a vízkorong tetején. Ennek átmérője ugyanakkora,

<sup>11</sup> Sz. Abhidharmakósa. Vasubandhu verses alapműve s annak önkomentárja. Az idézett részletekre, melyek itt közvetlenül a tibeti nyelvű változathoz tartoznak, az egyszerűség kedvéért az alapszöveg (Abhidharmakósa-kariká, a továbbiakban AK) szakaszszámaival utalok; a pontos bibliográfiai adatokat ld. az irodalomjegyzékben. Az itt leírt kozmológiai rendszert ismerteti a 19. sz. elején, Kőrösi Coma Sándor számára összeállított tibeti nyelvű értekezés is. A mű vonatkozó részlete Orosz Gergely fordításában megtalálható itt: <http://csoma.mtak.hu/hu/kozologia.htm> (sz. = szanszkrit, magyaros átírásban; tib. = tibeti, Wylie-átírásban).

<sup>12</sup> Sz. kalpa.

<sup>13</sup> AK III/90. Részletesen ld. pl. Tayé, i. m., 108-109.

<sup>14</sup> A négy alapelem buddhista filozófiai vonatkozásairól ld.: Karunadasa, Y., *Buddhist Analysis of Matter*, Singapore, 1989. 16-30.

<sup>15</sup> Sz. mandala, tib. dkyil-'khor.

mint a vízkorongé, vastagsága pedig kevesebb, mint fele. A szélkorong számos világ alapjául szolgál, a víz- és az aranykorong a mi világunk talapzata. Hosszú időn át tartó özönvízszerű esőzések után az aranykorongon egy nagy óceán keletkezik. Ezt az óceánt is mozgásba hozza a szél, míg végül középen kiemelkedik a drágakövek alkotta Méru-hegy, amely fele magasságáig a nagy óceán alá nyúlik. Kialakulása után sorban nyolc kisebb hegylánc emelkedik ki koncentrikus körökben. Mindegyik fele olyan magas, mint az előző, s a különleges, vízzel telt völgyek szélessége is kifelé haladva feleződik. A legkülső árok vize azonban sós, ihatatlan, ezt nevezzük mi hétköznapi értelemben óceánnak. A Mérut körülvevő hegyláncok aranyból vannak, a legkülső izzó vasból. A Vashegy szanszkrit neve Csakravála, erről nevezik ezt a világrépet Csakravála-rendszernek.

A hegyláncok után emelkedik ki a négy kontinens vagy világsziget a hetedik és a nyolcadik hegylánc között, a Mérutól északra, keletre, délre és nyugatra. Mindegyik szigetnek két mellékszigete, afféle kísérője van, ez a nyolc alkontinens.

A Nap, a Hold és a csillagok a Méru víz feletti magasságának felénél keringenek a hegy körül. Az egyes szigeteken aszerint váltakoznak a napszakok, hogy mennyire takarja az égitesteket a hegy.

## A LÉNYEK LEVESE

Lássuk, miféle élőlények népesítik be ezt a szélkorongon támaszkodó világot: Az élőlények világát a *pokollakók*, az *éhes szellemek*, az *állatok*, az *emberek* és az *isteni lények* alkotják, akiket három „birodalomba” sorolnak, attól függően, hogy mennyire kötődnek az anyagi természetű jelenségekhez. Fontos megjegyezni itt két dolgot: 1. Az egyes létállapotokba való születést meghatározott *ok* hozza létre, azaz minden létformát egy sajátos tett-típus *következményeként* kell szemlélnünk. 2. Minden létformát áthat a *szenvedés*, durvább formája az alsóbb világok jellemzője, de az istenek sem mentesek finomabb formáitól.

A *Vágybirodalomba* tartozik az öt alsóbb létforma, valamint az alacsonyabb rendű istenek hatos csoportja. Mindezeket a lényeket négy ismérv alapján tekintik vágybirodalmiaknak: észlelésüket az ötféle anyagi dolog határozza meg: a látható dolgok, a hangok, a szagok, az ízek és a tapintható dolgok; a szexuális vágy és a durva, anyagi táplálékhoz való ragaszkodás, valamint a szétszórt gondolkodás jellemzi őket.

A vágybirodalom legtöbbet szenvedő lényei, a *pokollakók* a déli kontinens alatt élnek, mégpedig négyféle: tüzes, jeges, 'szomszédos' és 'alkalmi' poklokban.

Ezen belül nyolc tüzes, nyolc jeges, négyféle szomszédos és sok egyéb alkalmi pokol kínál változatos lehetőségeket a szenvedésre: a tüzesekben izzó fémből van

a talaj, és a pokolbéliek egymást kínozzák, vagy őreik okoznak szenvedést nekik hosszú-hosszú időn keresztül.<sup>16</sup> Néhány példa ezen kínok mibenlétére:

Az Újjáélesztő pokolban a lények egymást szúrják-vágják, ölik. Ám amint belehalnának ebbe, hűvös szél támad, és érintésére ismét feltámadnak. Ez addig ismétlődik, míg e pokolba kiszabott élettartamuk le nem telik. A Fekete Vonal pokolban a pokolőrök izzó fémszerszámokkal vonalakat égetnek a szenvedők testébe, majd e rácsozat mentén feldarabolják őket. Aki az Összeüzó pokolba születik, azt két nagy hegy vagy vaslemez között zúzzák össze. A hegyek olyan állat fejét formázzák, amilyenből sokat ölt előző életében a bűnös lény. Az összehéprélt testekből, mint a négy nagy folyam, patakzik a vér. A Forró pokolban a lényeket olvasztott bronzban főzik, és végbelükön keresztül a fejük tetejéig tüzes lándzsával döfik át. Másutt forró okádékban, tüzes rézüstben főnek-perzselődnek a bűnös lények, és két talpuktól-végbelüktől fejükig-vállukig nyársalják fel őket háromágú, tüzes szigonnyal.

Az úgynevezett Szomszédos poklok négy irányból veszik körbe a nyolc pokol mindegyikét, akár tornácok – rajtuk át kell haladnia annak, aki a forró pokolban már letöltötte büntetését.

Az Izzó Hamu tornácán, ahol térdig süppedve a lángoló zsarátnokba próbálnak átkelni a szenvedők, lábukról leég a bőr, a hús. A második a Rothadó Hullák Mocsara, ahol a lényeket csontig rágják a bűzös rothadásban lakó fehér testű, fekete fejű, éles fogú férgek. A Pengelevelű Erdő a harmadik, ahol a fű is éles pengék sűrűje, ebben menekül a lény, késfogú vad kutyák és vascsőrű hollók elől. Éles pengékből való a kérge a hatalmas rönköknek, amelyekre felmászni próbál, mert fent barátok-rokonok hívják, ám mire felér, már senki sincs ott ... Az utolsó a Gázlótlan Tűzfolyó, amelynek partját hosszú lándzsákkal felfegyverkezett emberek őrzik, s visszalökik a kikapaszkodni próbálókat.

A nyolc jeges pokol: Vízhólyagos, Kifakadó vízhólyagos, Fogvacogtató, Jajveszélő, Jajongó, Kéklótuszként széthasadó, Lótuszként széthasadó, Nagy lótuszként széthasadó. Ezeknek a neve mutatja, miféle kínokat állnak ki bennük a lények a borzalmas hidegtől.

Vannak még alkalmi vagy átmeneti poklok is, ezek bárhol lehetnek: a tenger mélyén, egy sivatagban, az emberek között vagy akár valamelyik forró pokolban. Átmenetiségük azt jelenti, hogy egy egyébként jó létformába született lény, például egy ember, rendszeres időközönként meghatározott ideig szörnyű állapotban találja magát, azután visszazökken rendes életébe a következő alkalmi pokláig. A pokolra jutás *oka* a gyilkosság és néhány egyéb bűn, például a közösség meghasítása.

<sup>16</sup> Az egyes létformák időtartamáról: Szegedi M., *A sors szele – a tettek gyümölcse*, in: *Élet és Tudomány* LVI/4. 112-115. és *A kincses emberi test*, in: *Élet és Tudomány* LVI/5. 136-139. Valamint részletesen a szenvedésekről: Szöpa, i. m., 80-81., 91-97.

Az éhes szellemek szintén a déli világsziget alatt, a poklok fölött élnek, valamint a szárazföldi sivatagokban, a folyókban, tavakban, az égben és más helyeken. Őket szüntelen éhség és szomjúság gyötri, több csoportjuk van aszerint, hogy miféle akadályok gátolják őket az ételhez-italhoz jutásban. Legismertebb a hegynyi testű, ám csupán tűnyi torkú éhes szellem-típus, amely bármennyit eszik is, sohasem lakhat jól. De vannak olyanok is, akiket fegyveres őnök tartanak távol a már-már elért élelemtől, másoknak az a szájába jut, de ott parázs, genny, vér vagy más gusztustalanság lesz belőle hirtelen – és így nem csillapíthatja éhüket. Kapzsiság, önzés miatt lehet ide születni. Azok is éhes szellemként születnek újjá, akik önmaguktól vonják meg, amire szükségük van!

Az állatok a tengerek sötét mélyén vagy a kontinenseken élnek, egymást falják föl, az emberek pedig dolgoztatják, kínozzák vagy megeszik őket. Kiszolgáltatottság és eltompultság jellemzi őket. Ennek megfelelően a korábbi életben tanúsított szellemi tompaság, tunyaság, illetve a hatalmaskodás, mások kiszolgáltatott helyzetével való visszaélés az a tett, amely ebbe a születésbe taszít.

Az embereket tizenkét csoportba osztják a négy kontinens és a nyolc alkontinens szerint, amelyeken élnek. A Mérutól, azaz a Világhegytől délre fekszik a Dzsambu-sziget, amely trapéz alakú, s nevét egy különleges fáról kapta. Ez az emberek általunk ismert világa, amelyet rendszeresen háborúk, járványok és éhínség pusztítanak, és minden embert elér a születés-betegség-öregség-halál szenvedése. A keleti sziget a Magas Termetűek kontinense, amely hold vagy íj alakú. Az itt élők kétszer olyan magasak, mint a Dzsambu-szigetiek, és 250 évig élnek. Nyugaton található a Legeltetők szigete, amely kör alakú, lakói marhát tartanak, négyszer olyan magasak, mint mi, és 500 évig élnek. A Mérutól északra fekvő sziget neve Kellemetlen Hangúak szigete, amelynek alakja négyzet, és nevét onnan kapta, hogy lakói haláluk előtt kellemetlen szózatot hallanak, vagy – más magyarázat szerint – mert rút hangon beszélnek. Az ott élők termete nyolcszor olyan magas, mint a miénk, életük pedig 1000 évig tart. Emberré azok születnek, akik korábban *erényes* életet éltek, erkölcsi fegyelmet tanúsítottak. A testmagasság és az élethossz különbsége azt jelzi, hogy a másik három világszigetre nagyobb erények felhalmozása révén lehet születni, ugyanakkor azonban a buddhák – minden világekorszakban egyetlen – csak a mi világunkban jelennek meg. A szigetek között nincs átjárás a hétköznapi emberek számára, csupán a természetfeletti képességekre szert tett bölcsek tudnak egyikről a másikra átjutni.

A Vágybirodalom lakói közé sorolják a *félisteneket*<sup>17</sup> is. A buddhista hagyomány a védikus mitológiából örökölt összes lényt, mindenféle szörnyeket, betegségdémonokat, tündéreket, félig állat, félig ember lényeket beemelte saját világgépébe, mind-egyiknek megadva a tetteivel harmonizáló helyet a kozmikus hierarchiában.

<sup>17</sup> Avagy titánokat (sz. aszura; tib. lha-ma-yin).

A Vágybirodalom *isteneinek* létformája bizonyos tekintetben kedvezőbb az emberinél, de tulajdonképpen csak annyiban, hogy az istenek nem szűkölködnek semmiben, nem fáznak-éheznek, de éppúgy vannak vágyaik, és akadnak köztük viszálykodók is. Az isteni létformák éppúgy alávetettek a keletkezésnek-elmúlásnak és az ezzel járó szenvedéseknek, mint az alacsonyabb állapotok, csak épp, akár az öröm, úgy a nyomorúság is finomabb alakban van jelen itt, mint amazokban.<sup>18</sup>

A Vágybirodalom hat istencsoportja a következő: a Négy nagy király; a Harminchármas; a Békések; az Örvendezők; a Maguk teremtette dolgokban gyönyörködők; a Mások teremtette dolgokban gyönyörködők. Az első csoport a Méru-hegy felső teraszain él, köztük a különféle égtájőrző és tanvédő istenségek, ijesztő démonalakok. A második csoport a hegy csúcsán él, mégpedig annyi ideig, mint a Fekete Vonal nevű pokol egy napja. A Harminchármasokat azért hívják így, mert itt uralkodik Indra harminckét miniszterével, valamint mert ezek az istenek harminchárom csodálatos dolgot birtokolnak, például a Kívánságteljesítő Tehenet, Indra Elefántját stb. Az utolsó négy vágybirodalmi istenvilág a Méru-hegy csúcsa fölött, a térben lebegve helyezkedik el. A Békések, mint nevük is mutatja, már nem civakodnak egymással, mint az alattuk lévők. Az Örvendezők birodalma azért örömteljes, mert itt tartózkodik a leendő buddha, mielőtt emberi testetöltésébe alászállana. Itt már nincs nappal és éjszaka, nem világít a Nap és a Hold, az istenek saját fényük világánál látnak, de nyílnak a virágok, csicseregnek a madarak is. Az utolsó két vágyvilági istencsoport neve önmagáért beszél. A teremtés itt mágikus kivetítést jelent.

A nyolc pokol, a négy kontinens, a hatféle isten, valamint az éhes szellemek és az állatok képviselik azt a lehetséges húsz létállapotot, amely a szélkorongra támaszkodó Vágybirodalmat alkotja.<sup>19</sup>

A durva anyag világa fölött található a *tiszta formák birodalma*, a Formabirodalom, avagy a meditációs egék. Az ide születő lények mentesek azoktól a durva készletektől, amelyek a Vágybirodalom lakóit jellemzik, ugyanakkor a színek-alakok, a hangok és a tapintható dolgok iránti finom vágy megvan bennük. A Formabirodalom isteni lényei négyfélék, aszerint, hogy születésüket a meditatív elmélyülés milyen szintje eredményezte. Ezen belül összesen tizenhét régiót különböztetnek meg.<sup>20</sup> Ezek a létállapotok tehát már kimondottan a meditációs gyakorlatban elérhető tudatállapotoknak feleltethetők meg. A négy szinten fölfelé haladva a gyakorló mind erősebb és hosszabb összpontosításra képes, miközben

<sup>18</sup> Ld. erről pl. Gampópa, *Thar-rgyan*, Chengdu, 1989. 60-86. Egy részlete magyarul: Horváth Z. Z., *A szenvedés egyetemessége*, in: *Tibeti Buddhista filozófia*, 1994. 77-90.

<sup>19</sup> AK III/1.

<sup>20</sup> AK III/2.



az ezzel kapcsolatos örömet, az összeszedettség állapotában eleinte érzett testi-lelki boldogságot is mindinkább hátrahagyja, és egy teljesen semleges, rendíthetetlen, úgynevezett „egyhegyű” állapotban képes maradni, tetszés szerinti ideig, spontán módon, erőfeszítés nélkül.

A *Forma nélküli birodalom* lakói olyan 'istenek', akik az anyagi vágyakhoz már semmilyen módon nem kötődnek, minden materiális formát nélkülöznek, térbeli koordinátáik, méreteik nincsenek, nincs alakjuk, színük, szaguk, ízük, tapintásuk. Ők a legtisztább, legfinomabb meditáció révén születnek ezekbe az állapotokba. Minthogy e lények és világuk esetében térbeli elhelyezkedésről-kiterjedésről már nem beszélhetünk, hanem csak időben és tudattartamokban határozhatók meg, az ezen szférákba való újjászületés már nem is értelmezhető másképp, mint tiszta tudatállapotokként. A tudat pillanatai, a múlt- és jövőbéli dolgokról alkotott képzetek, a nem anyagi jelenségek alkotják e birodalmat.

Mindazonáltal ezen szférán belül is megkülönböztetnek négy állapotot, amelyek azonban térben nem rendelhetők egymás alá vagy fölé. A különbségük abból adódik, hogy milyen meditációs tárgyval kapcsolatban jön létre az az állapot, amelynek következményeképpen ide 'születünk'. Sorrendben a végtelen tér, a végtelen tudat, a 'semmi' és végül a 'sem nem észlelés, sem nem nemészlelés' a négy tárgy, amelyre a meditáció irányul e négy létállapotban. Az utolsót a „létesülés csúcsának” nevezik, mert ez a szanszárában, a létforgatagban elérhető legkedvezőbb újjászületés, amely a karma erejével még el lehet érni.<sup>21</sup>

A világedény, azaz a fizikai környezet és benne a lények 'levele' tehát ezen hierarchikusan elrendezett egzisztenciális lehetőségek összességét jelenti. Ez a világ főntről lefelé haladva népesül be, ám anyagi értelemben vett keletkezésről és pusztulásról csak a materiális birodalmak esetében (Vágy- és Formabirodalom) beszélhetünk. A ciklikus létezés első korszaka, a keletkezése, akkor ér véget, amikor az első lény megjelenik a pokolban.

A buddhista irányzatok között számos elmélet létezik arról, hogy a fent leírt szerkezetű világból egy van-e vagy sok, és az utóbbi esetben véges vagy végtelen-e a számuk. Az egyik legismertebb szimbolikus kifejezés a „három-ezer-nagyezer világ”. Ez tulajdonképpen ezer a harmadikon, tehát milliárd világot jelent, amelyek mindegyike a fent leírt koncentrikus szerkezetű, négykontinensű egység. Ilyen alapegységekből ezer alkot egy szorosabb halmazt, ez a „kisezres világ”. Ez utóbbiból ezer alkotja a „második vagy középső ezres világot”. A harmadik szint a „harmadik vagy nagyezres világ”, amely az előbbi halmazból ezer darabot tartalmaz.

<sup>21</sup> AK III/3.

A Nagy Kocsi (Mahájána) szövegekben ezt a rendszert még tovább sokszorozzák, óriási számokkal dolgoznak – miközben hangsúlyozzák, hogy egy-egy ilyen mega-univerzum elérhet akár egy lótuszvirág kelyhében ...

### 3. PUSZTULÁS

Miután áttekintettük a létállapotok rendjét, lássuk, miféle véget ér, hogyan semmisül meg az így felépült világ. Láttuk, hogy nem egy homogén, egységes, strukturálatlan állapotról van itt szó, hanem nagyon is karakteres, egymástól elkülönülő, hierarchikusan elrendeződő stádiumok rendszeréről. Ezzel összhangban van az apokalipszis buddhista teóriája is: A pusztulás több szakaszban zajlik, nem minden létállapotot érint, és e folyamatban is *ciklikusság* érvényesül. Ezen összeomlás-sorozat rendjének áttekintése némi erőfeszítést igényel, mert kissé bonyolult, de megéri a fáradságot, mert a későbbiekben látni fogjuk, mi a funkciója ezen elméletnek a megszabadulás szempontjából.

Egy teljes apokaliptikus ciklus hatvannégy világekorszakból áll. Az első végén a világot *tűz* pusztítja el, azután kezdődik előlről a világ megteremtődése, majd ismét tűzben való pusztulása következik. Ez a folyamat hétszer ismétlődik meg, a nyolcadik korszak végén *özönvíz* árasztja el és semmisíti meg a világot. Ezután kezdődik minden újra: hét tűzpusztulást ismét egy víz által történő követ, és így tovább, ismét hétszer. A hetedik ilyen pusztulássorozatot megint hét tűzpusztulás követi, amelyek után azonban nem a víz, hanem a *szél* semmisíti meg a világot. Összesen tehát hatvannégy világekorszak telik így el, ezzel ér véget a világciklus harmadik, pusztuló korszaka, amelyet a nyugvó, üres szakasz követ majd.

Az áttekinthetőség kedvéért lássuk e sorozatot így is:

1. TTTTTTTTV 2. TTTTTTTTV 3. TTTTTTTTV 4. TTTTTTTTV 5. TTTTTTTTV
6. TTTTTTTTV 7. TTTTTTTTV 8. TTTTTTT Sz

(T: tűz V: víz Sz: szél)

Most pedig figyeljük meg, hogy ezen tűz, víz, illetve szél által bekövetkező világvége-események milyen hatókörűek, azaz a korábban ismertetett hármasság mely részét érintik.

*A bölcsesség kincsestára* így ír erről:

„– Ezen világpusztulások határa meddig terjed?

– Azok határa sorrendben a következő: A tűz pusztításának határa a második elmélyülési szint (isteni birodalma): egészen addig egeti-perzseli el (a világot).

A víz pusztításának határa a harmadik elmélyülési szint (isteni birodalma), egészen addig mossa-oldja el (a világot). A szél pusztításának határa a negyedik elmélyülési szint (isteni birodalma), egészen addig szórja szét (a világot). A 'határa' úgy értendő: ami 'megmarad'.<sup>22</sup>

Tehát a tűz a Formabirodalom első isteni birodalmával, az 1. meditációs szférával<sup>23</sup> bezárólag pusztítja el a világot, a föltte elhelyezkedő égi szférák érintetlenül maradnak. Az özönvíz a 2. meditációs szférával bezárólag pusztít el mindent, a szél erejénél fogva pedig a 3. meditációs szférával bezárólag semmisül meg a világ. A negyedik isteni régiót egyik sem érinti, az ide születő lények lakhelyükkel együtt keletkeznek és szűnnek meg.

Külön fejezetet érdemelne az a kérdés, hogy az élőlények hogyan tűnnek el a világból. Most csak azt emelném ki, hogy a világ kiürülése a benépesüléssel ellentétes irányban, alulról fölfelé történik: először a poklakók „fogynak el”, majd fölfelé haladva a többi létszféra is kiürül. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a tettek következményének beérését megakadályozná a világ pusztulása ...

#### 4. PSZICHÉ ÉS KOZMOSZ – MI IS AZ, AMI ELPUSZTUL?

A fentiekből kikerekedhet egy olyan kép, amely az ember alatti és ember feletti világotak éppoly valósnak mutatja, mint az emberi lét körülményeit, a köztük való vándorlást pedig hétköznapi tapasztalatnak láttatja. Ám ha a napi vallásgyakorlat mögött meghúzódó filozófiai elméleteket figyelmesen megvizsgáljuk, választ keresve a bevezetőben említett kérdésekre – a poklok, mennyek és a többi létforma realitását és a szenvedéstől való megszabadulás lehetőségét illetően –, azt találjuk, hogy maga a buddhista hagyomány ennél árnyaltabban értelmezi a fent áttekintett kozmogóniai-kozmológiai koncepciót, tágabb összefüggésbe helyezve azt.

A legegyszerűbb értelmezés szerint tehát az előző életükben véghezvitt tettek jutalmaként-büntetéseként születnek a lények egyik vagy másik létszférába, életváltások sorozatán át vándorolnak az alsó és a felső létformák között, és „cipelik karmikus terhüket”. Ám a személyiség vagy lélek képzete a buddhista felfogás szerint csupán a tudatfolyamatok egyes pillanatainak gyors egymásra következése által keltett illúzió, így nem fogadható el az, hogy a halál után az egyén, a személyiség változatlan formában továbbvándorol. Ennek megfelelően a fent leírt struktúrát nem is lehet pusztán a létről-létre vándorló lények külső, objektíve adott világaként szemlélni.

<sup>22</sup> AK III/100-101. (Saját fordítás. A továbbiakban: SzM)

<sup>23</sup> sz. dhjána

Hogy megértsük, hogyan függ ez a világ maguktól a benne létező lényektől, idézzük emlékezetünkbe azt a korábbi megállapítást, hogy minden létállapotba egy-egy sajátos *ok* következményeképpen születünk, és a *szenvedés* sajátos típusai jellemzik mindegyiket. Vaszubandhunál ezt olvassuk:

- „– Ki teremtette a sokféle, különböző lényt és (környezetüket,) az edényvilágot?  
– Nincs senki, aki teremtette volna.  
– Akkor miként lett?  
– A lények tetteiből született a világ tarkasága.  
– Ha így van, micsoda hát a tett?  
– A szándék, és ami azzal megcselekedtetett. (...) Három formája van: a test, a beszéd s a gondolat tettei.”<sup>24</sup>

Másutt így ír:

„A pokol-jellegű tudati szennyeződések megnyilvánultával olyan cselekedeteket viszünk véghez és halmozunk fel, amelyek a pokol megtapasztalását eredményezik. (...) Ezeknek a testi, szóbeli, gondolati jelenségeknek, azaz a test, a beszéd és a tudat hibáinak, romlottságainak a beérése, vagyis a következményükként megjelenő anyagi formák, érzetek, képzetek, késztetések és észleletek<sup>25</sup> a poklokban fognak beérni, és megvalósulásuk után „pokollakónak” neveztetnek majd.”<sup>26</sup>

Azaz itt azt állítja a 4. századi skolasztikus szerző, hogy a tudati működésben jelennek meg „pokoli” *motivációk*, ezek – velük harmonizáló – *cselekvésre* indítanak, e tettek pedig olyan *tapasztalatokat* generálnak, amelyeket „pokolinak” élünk meg. Az „*újjászületés*” igen árnyalt megfogalmazásával van dolgunk: a sötét, infernális motivációkat követő tett *következményeképpen* keletkeznek a pokolban olyan pszicho-fizikai *jelenség-összekapcsolódások*, amelyek a *konvencionális szemlélet* számára egy konkrét *élményként* jelennek meg, és akit „pokollakónak” neveznek. Ezzel nem cáfolja az újjászületés-tant, csupán vulgáris értelmezését finomítja, összhangban a pillanatnyiság és az éntelenség tanával.<sup>27</sup> (Ugyanez a logika alkalmazandó természetesen a többi létállapotba való újjászületésre is.)

<sup>24</sup> AK IV/1. (SzM)

<sup>25</sup> Az öt halmaz (sz. szkandha), az egyént folyton változó módon „alkotó”, anyagi, tudati és képzetes jelenségek csoportjai, melyek az ok-következmény törvényszerűségeknek megfelelően kapcsolódnak össze és hullanak szét, egy kvázi-állandó, folytonosnak tűnő személyiség illúzióját keltve.

<sup>26</sup> AK III/4. (SzM)

<sup>27</sup> A köztes léteken (sz. antarabhava, tib. srid-pa bar-ma/bar-do) át új és új létbe vándorló lény éntelenségéről ld. még: „Éntelen, pusztán elemek halmaza.//Szenvedély-uralta tettek által,//a köztes lét áramától sodorva,//akár a mécsesláng, lép újra anyaméhbe.// AK III/18. (SzM)

Felmerül a kérdés: ha a pokollakók ily módon kerülnek a pokolba, mennyiben valóságos maga a pokol? Valódi lények-e a pokol őrei és egyéb jelenségei?

A 11. századi tibeti buddhista szerző, Gampópa így felel:

„– Vajon a pokolban szenvedő lényt kínozó-őrző pokolőrök, vascsőrű hollók és a többi, ezek élőlények-e, vagy sem?

– Az Osztályozók élőlénynek tekintik őket, a Szútrakövetők nem; a Jógagyakorlók<sup>28</sup> szerint pedig az elkövetett bűn hatásaként a bűnös lény saját tudata jeleníti meg, vetíti ki ezeket a lényeket.

Ez megfelel *A Bódhiszattva útja*<sup>29</sup> című műben foglaltaknak, miszerint:

Ki hozta létre a pokol fegyvereit?

Izzó fémföldjének teremtője ki?

Honnan való a tűz s a többi kín?

A Bölcs így szólt: Ez is, az is, mindahány: a bűnös tudat – semmi más.”<sup>30</sup>

Hasonló értelmű szöveghelyeket szinte a végtelenségig idézhetnénk a buddhista irodalomból, köztük olyanokat, amelyek a létállapotokat egyszerűen „a tudatosság lakhelyeiként”<sup>31</sup> határozzák meg, illetve a pokolba zuhanás, az istenné születés és ezekből „életet váltás” körülményeit írják le és értelmezik.

Mindezek fényében tehát mi is az, ami a világvégi tűzben-vízben-szélben megsemmisül?

A világ *pusztulásának okát* általánosságban ismertetik a buddhista filozófiai iratok, nevezetesen a Négy pecsétnek nevezett buddhai axiómák egyikét alkalmazták: „Minden, ami feltételek találkozása és kapcsolódása révén jött létre, az összetett. Ezeket (...) állandótlanság<sup>32</sup> emészti, ezért időbe vetettek, azaz mulandók.”<sup>33</sup> Vagyis, ha valami egyszer keletkezett, az előbb-utóbb meg is szűnik. Ez a

<sup>28</sup> A négy nagy buddhista filozófiai iskola közül hármát említ Gampópa. Szanszkrit nevük sorrendben: Vaibhásika, Szautrántika, Jógácsára. (Utóbbi Vidnyaptimátra, ill. Csittamátra néven is ismert.)

<sup>29</sup> Sz. *Bódhiszattva-csarja-avatára*; a 8. századi Sántidéva műve; tibetire a 9. sz-ban fordították le.

<sup>30</sup> Gampópa, *Thar-rgyan*, Chengdu, 1989. 68-69. (SzM) A pokolőrök realitásának kérdéséről Vasubandhu: AK III/59., ezt későbbi munkásságában már kidolgozva találjuk, a jógácsára jegyében. Erről ld. Hamar 1995. 66-68.

<sup>31</sup> Sz. vidnyána-szthiti; Tib. rnam-shes gnas-pa. ld. pl. AK III/5.

<sup>32</sup> Sz. anitja; Tib. mi-rtag-pa. A mulandóság szigorú értelmezése pedig azt jelenti, hogy ezek az összetett jelenségek nem egyszerűen keletkeznek, tehát megszűnnek, hanem azt is, hogy pillanatról pillanatra változnak, azaz „pillanatnyiak” (sz. ksanika).

<sup>33</sup> AK I/7. (SzM) Buddha beszédeiben pl. így: „Hogyan is volna lehetséges, (...) hogy az, ami született, keletkezett, összetevődött és elmúlnak van alávetve, ne múltjék el?” (Buddha halála [Maháparinibbána-szutta] Vekerdí, i. m. 25.)

szándékokból-tettekéből származó kozmikus struktúrára, az egész világegyetemre is vonatkozik.

Arról azonban, hogy *milyen módon* megy végbe ez a szükségszerű pusztulás, sokat és részletesen beszélnek a buddhista szövegek, e folyamat rövid leírását láttuk a „Pusztulás” fejezetben. Emlékezzünk arra, hogy a tűz, a víz és a szél rombolásának határai máshol húzódnak, és pedíg a formabirodalom isteni világai között. Most szeretnék még egy részletet idézni, amely erre a momentumra vonatkozik:

„S hogy miért pusztul el a tűzben az első, a vízben a második, a széltől a harmadik elmélyülési szint birodalma? Mert ezek hibája és jellege (az adott elemhez) hasonló: Az első elmélyülési szinten a vizsgálódás és latolgatás<sup>34</sup> a (tudati működés) jellemző hibája, ezek lángja háborítja a tudatot, ezért mintegy a tűz semmisíti meg ezeket (az állapotokat).

A másodikban az öröm a(z) elmélyülést kísérő tudati jelenség, azaz) hiba. Az pedig átmossa-átítatja (a tudatot), ezáltal hajlékony-lággyá téve a testet. Épp ezért a víz borítja-oszlatja el ezeket (az állapotokat...). A harmadik elmélyülési szintet pedig a belégzés-kilégzés kíséri, azaz a szájon át ki-be járó szél miatt a kiegyensúlyozottság nem tökéletes, s amilyen a belső gyengeség, amely az adott elmélyüléssel együtt jár, olyan lesz külső pusztítója is. (...) S vajon miért nem semmisül meg a negyedik elmélyülési szint (birodalma)? A Diadalmas szavai szerint: »A negyedik szint mentes minden belső hibától, ezért rendíthetetlen.«<sup>35</sup>

Azok az isteni birodalmak tehát, amelyekbe meditatív elmélyülés következtében születnek a lények, olyan módon semmisülnek meg, amilyen jellegű az a *tudati* hiba, gyengeség, amely az adott állapotba születést *okozó* meditatív elmélyülésnek véget vet, ami azt „felperzseli”, „elmosza”, „szétszórja”. Ezek pedig: a tudat kereső-vizsgálódó mozgásainak heve, ennek elcsitítása után az elmélyülés stabilizálódását kísérő öröm lágysága, végül, amikor ez is megszűnik, akkor a pusztító ki- és belégzés, a harmadik fázis kísérője vet véget a meditációs elmélyülésnek, és okozza az ennek nyomán „isteni” állapotba született lény „halálát”.<sup>36</sup>

Gondoljuk végig a világ keletkezésének és pusztulásának okát és módját magyarázó idézeteket, és tegyük hozzá, hogy a korábban említett üresség-tan nem csak

<sup>34</sup> Sz. vitarka-vicsára. Tib. rtog-pa, dpyod-pa..

<sup>35</sup> AK III/100-101. (SzM)

<sup>36</sup> A négy alapelemnek az egyén halálában játszott szerepére itt nincs mód részletesen kitérni, de egy rövid utalást fontosnak tartok: „A halál idején a föld a vízbe enyészik, a víz a tűzbe omlik, a tűz a levegőbe vész...” *A köztes lét könyvei. Tibeti tanácsok halandóknak és születendőknak.* (Ford., szerk. Kara Gy.), Európa Könyvkiadó, Budapest, 1986. 128. Ugyanerről Vaszubandhu: AK III/44b. A vágybirodalmi istenek haláljeleiről (pl.: testfénye csökken-megszűnik, kényelmetlenné válik a párnáján ülnie, stb.) ld. pl. Sopa-Hopkins, i. m., XXI.

a személy vagy lélek értelenségéről, „önvalótlanságáról” szól, hanem kiterjed az anyagi jelenségekre is: minden, amit létezőnek tapasztalunk, végső szubsztancia nélküli, így önmagában meghatározhatatlan, csupán relatív módon definiálható: más jelenségekhez való viszonyában, kölcsönös meghatározottságban.

Mindezek nyomán el kell vetnünk azt a képzetet, hogy a világ külső, objektíve adott, a tapasztaló szubjektumtól független kerete volna a létezésnek. Ezzel szemben a fentebb leírt létállapotokat, egzisztenciális körülményeket felfoghatjuk úgy, mint belső, pszichikai-tudati képződményeket, azaz a különféle tudati elhomályosulásoktól, szenvedélyektől motivált lény által korábban véghezvitt tettek nyomán előálló, pillanatról pillanatra változó *együttállásokat*.

Ezen árnyaltabb értelmezés szerint a világot alkotó fizikai körülmények és létszférák leírása végső soron egyfajta lelki-tudati térkép, amely ezeket a hosszabb-rövidebb ideig tartó állapotokat ábrázolja szimbolikusan. (Nem kell messzire mennünk, hogy hasonló logikájú szimbólumokat találjunk a hétköznapijainkban: a „pokollá vált az élete”, „istenien érzem magam”, „elállatiasodik az ember” stb. kifejezések egy példáját mutatják ennek.)<sup>37</sup>

Fontos hangsúlyozni, hogy e szemlélet szerint ezek az állapotok nem az életváltással tapasztalhatók meg, vagyis nem kell „meghalni”, hogy a mennyből a pokolba vagy az állati létbe jussunk, avagy a legborzasztóbb szenvedésből felemelkedjünk. Vagyis úgy kell szemlélnünk saját létezésünket, hogy egyetlen életen belül is számos ’létformát’ tapasztalunk meg, hiszen tudatunk állapota pillanatról pillanatra változik. A *létformák* tehát a *tudatállapotok* szimbolikus jelzésére szolgálnak, a létformák minősége szerint elrendezett struktúra pedig a változó személyiség tudatpillanatainak rendszerezett összegzése.

Amint láttuk, a konkrét állapotok az őket generáló ok: a tett felől határozhatók meg, ez szabja meg az adott státuszra jellemző szenvedést. Eszerint az isteni létformák a meditációval elérhető különféle elmélyülési szinteknek felelnek meg; a pokolbéli lét a gyilkosság nyomán a tudatban megteremtődő, a tudatot égető – vagy épp megdermesztő – változatos szenvedések metaforája; az éhes szellemek létállapota nem más, mint a fukarság, irigység, kielégítetlen sóvárgás manifesztációja; az állatlét pedig a transzcendencia, a szellemi útkeresés iránt közömbös, tompa attitűdöt, illetve a hatalommal visszaélő agresszivitást jeleníti meg ebben a rendszerben.

A világ külső jelenségei e szemlélet szerint az egyén belső tudattartamainak sajátos kivetülései, tükörképei. Ha ezt megértjük, nem meglepő az apokalipszis vonatkozásában levonható konklúzió:

<sup>37</sup> A buddhista filozófiai iskoláknak a világ észlelésére vonatkozó nézeteit áttekinti pl. Guenther, H.V., *Philosophy and Psychology in the Abhidharma*, Shambhala, Berkeley, 1974. 144-190.

A világ vége nem pusztán a külső, fizikai világ pusztulása – aminek áldozatává válnak az azt benépesítő lények –, hanem az egyén belső, szubjektív univerzumának kollapszusa, *spirituális összeomlás*.

## 5. MINDEZ MIRE VALÓ?

A fentiekben ismertetett elméletet érdemes funkcionális oldalról is megvizsgálni: hol helyezkedik el ez a doktrína a buddhai tanításrendszer egészében, miféle *etikai és üdvtani* következményekkel jár, hogyan segíti a „megvilágosodott” szemlélet elérését?

Fontos hangsúlyozni, hogy ez a világ- és világvége-leírás nem valamiféle objektív valóságról szóló tanítás, hanem a *tapasztalt létre* vonatkozik: az elhomályosult, szenvedélyektől fátyolozott tudatú lény valódinak látja az őt körülvevő világot; ám a „szennyezett” motivációktól mentes tudat számára feltárul e jelenségek relatív meghatározottsága, illuzórikus volta.

Amint a három birodalom létállapotainak elősorolása is mutatta, a kozmológiai leírás részben arra szolgál, hogy megmutassa a szenvedés formáit az egyes létállapotokban, és illusztrálja azt a tételt, miszerint „Minden jelenség, melyet a tudat szennyeződései áthatnak, szenvedésteli”. E tételből viszont az is következik, hogy a *létezés* alsóbb és felsőbb formáit *azért* tapasztaljuk *szenvedéstelinek, mert tudati szennyeződések* hatják át őket. Ez nem meglepő, hiszen láttuk: a tudati motivációktól szennyezett tett *teremt meg* azt a világot, amelyet a lény tapasztal – avagy amelyben a tett következtében sajátosan összeálló halmazok „testet öltenek”. Vagyis: ha a lét nyomorúságaitól *szabadulni* szeretnénk, nem a külső körülményeket, hanem belső *motivációinkat*, a jelenségekhez való viszonyunkat kell *átalakítanunk*.

Ennek a szemléletváltásnak az általános *eszköze* a tanulás és az elemző gondolkodás mellett a *meditáció*: egyrészt megtanít összpontosítani, hogy *fegyelmezetten* gondolhassuk végig a tanításokat. Másfelől rugalmassá, hajlékonyá teszi a gondolkodást, hogy képesek legyünk a végiggondolt tanítást magunkévá tenni és ténylegesen *szemléletet, attitűdöt váltani*. Harmadrészt megtanít észlelni önmagunkat, hogy az *önreflexióval* elejét vegyük a kondicionált, megörögzült gondolkodásnak, s így, éber tudatossággal vegyük részt a létezésben.

A meditáció konkrét technikája sokféle lehet; a buddhizmus története során a korai alaptípusok mellett számos formája alakult ki. Ami pedig az aktuális, konkrét tárgyát illeti, az lehet éppenséggel a kozmológiai leírás is, apokaliptikus elemeivel együtt, természetesen.



A Buddhának tulajdonított ontológiai koncepcióhoz hasonlóan a kozmológiai elméletek is pusztán segédeszköznek, modellnek, interpretációnak tekintendők, és a meditációs gyakorlat tárgyaként alkalmazandók. Ezeket az elméleteket a buddhai *didaxis* hívta életre, amelynek célja a különféle képességekkel és hajlamokkal rendelkező lényeknek útmutatást adni a megszabaduláshoz, alkalmazkodva ezen különböző adottságokhoz, azaz differenciált módon szemléltetve-magyarázva a kifejtendő diszciplínát. Másfelől e modellek a meditációs praxisban különféle, tévesen kondicionálódott szemléletmódok feloldását szolgálják. A lételméleti modellek<sup>38</sup> szerepe a meditációs praxisban az észlelő alany természetére, az észlelés folyamatára és annak szimbolikus voltára irányul.<sup>39</sup> A lételméleti kategóriákkal leírt jelenségek nem tekintendők valós létezőnek, még csak önmagukban megálló fogalmaknak sem, és nem egyenként való definíciójuk, hanem a köztük fennálló kapcsolatok vizsgálata és megértése a szemléletváltás kulcsa – és éppen így kell viszonyulnunk a kozmológiai kategóriákhoz is. A hétköznapi tapasztalatok elemzése, rendszerezése, összefüggéseik feltárása, tünékenységük és relativitásuk értelmezése ugyanis természetes út a bennük rejlő szenvedés kioltásához.

Az eddigiek alapján látható, hogy a fenomenológiai vonatkozású tanítások szorosán összefonódnak a buddhai morállal: Ha a jelenségek nem önálló entitásokként, hanem egymástól függő, folyton változó-alakuló összekapcsolódásokként szemlélendők, ha a *megismerés tárgya* végső soron nem a jelenség, hanem annak oka és következménye, azaz a *hatások rendszere* az, amit vizsgálunk, ebből szükségszerűen következik az is, hogyan viszonyuljon az egyén a környezetéhez és önnön személyiségéhez. Hiszen a *tett* nem egyszerűen cselekedet, hanem sajátos, erkölcsi minőségű ok, olyan tényező, amelynek hatása nem eliminálható: sokfelé ágazó *ok-okozati* láncolatot indít el, amelyen keresztül „beérik”. E hatás erősebb a világban működő bármely más jelenség hatásánál: világkorszakokon átível, nem szűnik meg a világ pusztulásával, sőt egyfajta teremtő energiaként a következő univerzum létrejöttét eredményezi.

Egy buddhista szútragyűjtemény egyik példázatában ezt olvashatjuk:

„Akkor a tenger istene egy maréknyi vizet merítve a világi hívőhöz fordult:

– Mondd, melyik több: a maroknyi víz vagy a tenger vize?

– A maréknyi víz sok, a tenger vize nem – felelte az. (...)

– Hogyan lehetséges ez?

Erre a hívő így felelt:

<sup>38</sup> A jelenségghalmazok (sz. szkandha), az észlelési területek (sz. ájatana) és a lételemek (sz. dhātu) rendszere.

<sup>39</sup> Germano 30.

– Bár a tengerben sok víz van, előbb-utóbb bizonyosan kiszárad. Amikor majd elközelg az idő, hogy a világot tűz pusztítsa el, két nap jelenik meg az égen, s minden forrás és tavacska kiszárad. Amikor három nap kel fel, valamennyi patak elapad, majd amikor négy nap hág az égre, minden nagy folyam vize eltűnik. Amikor öt nap izzik fel, az óceán visszahúzódik, hat nap ragyogásától pedig kétharmadával lepad, s amint hét nap lángja csap fel, az óceán teljesen kiszárad. Még a Világhegy is leomlik, porrá ég és elhamvad egészen a gyémántcsúcsáig.

Ám ha valaki tiszta, odaadó gondolattal akárcsak egy maréknyi vizet felajánl Buddhának vagy a szerzetesrendnek, vagy a szüleinek adja, avagy koldusnak vagy egy állatnak adományozza, az így szerzett érdem sok-sok világkorszakon keresztül sem apad el. Így tehát a tenger vize kevés, de a maréknyi víz sok – így kell érteni.<sup>40</sup>

A világvége tehát nem szabadít meg a tettek következményeitől, legyenek azok akár jók, akár rosszak. Így, ha egy ember pokolra juttató bűnt követ el, ám a poklok épp kiürülőben vannak, mert már megkezdődött az adott világ pusztulása, akkor e felfogás értelmében ez a lény egy másik világ hasonló poklában fog újjászületni.<sup>41</sup>

Miféle etikai útmutatás következik mindebből? Amint láttuk, a buddhista felfogás szerint az univerzum a lények tetteinek erejéből keletkezik, ezt jeleníti meg a kozmikus szél, amely az üres, nyugvó teret megmozdítva, azt strukturálva, kibontja belőle a három birodalmat. A tett pedig nem pusztán cselekvés, hanem a cselekvő szándékától motivált teremtő mozdulat. Következményét nem a formális cselekvés határozza meg, hanem az az intenció, amely a cselekvő tudatát az adott pillanatban áthatja, vagyis az az *erkölcsi* minőség, amelyet a cselekvőnek a környezetére/önmagára irányuló attitűdje határoz meg. A buddhai tanítás tehát *morálisan* értelmezi a karmát, *szándéketikája* arra int: tudatosítsuk, mit miért teszünk s annak miféle hatása lehet.

A kozmosz és a psziché struktúráinak megfeleltetése, homologizálása harmonizál a jelenségek ürességének tanával, és fontos hangsúlyozni, hogy a külső-belső világ szerkezetének feltárása nem egy statikus, pusztán ábrázoló térképet hoz létre, hanem dinamikus rendszert, amely egyúttal útmutatás az önmaga megismerésén keresztül a lét megértéséhez vezető utat keresőnek: Amennyiben elfogadjuk a karma morális értelmezését, magától értetődő lesz, hogy az egész tettek generálta, folyton pusztuló-keletkező világegyetem is ilyen dimenzióban szemlélendő: a létkörforgást átható *szenvadás oka* megismerhető és megszüntethető, és a három

<sup>40</sup> Rgya-mtsho'i lhas dris-pa'i le'u. In: *Mdo Mdzangs-blun*. Dharamsala, Sherig Parkhang, Tibetan Cultural Printing Press, 1994. 36-40.

<sup>41</sup> AK III/90.

birodalom egyre finomabb létformái a szenvedés alsóbb régióiból való felemelkedés lehetőségeit mutatják.

A buddhizmus története során az egyéni szenvedés – egyéni megszabadulás elmélete felől a hangsúly egyre inkább az *együttérzés* eszméjére tevődik át.<sup>42</sup> E koncepció szerint a világ nem egyszerűen a morálisan szükségszerű szenvedés és az attól való egyéni megszabadulás színtere, hanem a szenvedő lények és az őket a megszabadulás felé segítő megvilágosodottak cselekvési tere. E kozmológia szerint a végtelen térben milliárdnyi univerzum keletkezik-fennáll-pusztul folyamatosan, és egy-egy világ kibontakozásának oka, a világteremtő erő, nem pusztán a karma mint egyéni, szenvedélyektől terhelt tett, hanem a megszámlálhatatlanul sokféle helyzetben *szenvedő lények és az őket együttérzéssel segítők* közötti viszonyok *dinamikus összjátéka*.<sup>43</sup>

Ezzel összhangban a kozmológiai és eszkatológiai koncepciók meditációs „feldolgozásának” célja az, hogy elvesszük a külvilág objektív voltáról szóló képzeteket, amelyek nyomán magunkat izolált, független létezőknek tételezzük. Ezzel szemben lássuk be magunk és környezetünk kölcsönös meghatározottságát, és tudatosítsuk: tetteink hatást keltenek, így *felelősek* vagyunk azért, ami történik velünk és körülöttünk.

Ez azt is jelenti, hogy *nem determinista* rendszerrel van dolgunk: módunkban áll szabadon választani, megcselekedjük-e, amit szenvedélyeink hatására tennénk, avagy sem.

A megvilágosodott szemlélet ugyanis azt jelenti: az ember felismeri helyzetét, felelősségét saját boldogtalanságában és mások szenvedésében, másfelől pedig saját hatalmát, lehetőségét a szenvedés enyhítésére, maga és mások boldogságának előmozdítására.

Ha motivációnk alapvetően a nem ártás, az együttérzés, vagyis szándékaink tiszták, akkor tetteink nem generálnak szenvedést, és nem teremtenek új és új világokat a szenvedés színteréül.

<sup>42</sup> A Buddha eredeti tanításaiban is szereplő eszmét az ún. Nagy Kocsi (sz. Mahájána) irányzat dolgozza ki részletesen, kb. a Kr. e. I. évszázadtól. Magyarul erről: Skilton, A., *A buddhizmus rövid története*. (Ford. Agócs Tamás), Corvina, Budapest, 1997. 90-93.

<sup>43</sup> Jamgön Kongtrul Lodrö Tayé, i. m., 95.

## Irodalomjegyzék

- Akira Sadataka, *Buddhist Cosmology*, Tokyo, 2004.
- A köztes lét könyvei. *Tibeti tanácsok halandóknak és születendőknak.* (Ford., szerk. Kara Gy.), Budapest, Európa, 1986.
- Buddhista kozmológia a 4. sz. Alexander-könyvből.* (Szerk., ford. Orosz Gergely), Kun-dga'-chos-legs: Rgya-gar rum-jul-pa Szken-dhasz drisz-lan c. művének részlete; on-line kiadás, <http://csoma.mtak.hu/hu/kozologia.htm> (megtekintve: 2009. 09.25.)
- Gampopa (Sgam-po-pa Lharje Sonam Rinchen, 1079-1153), *Thar-rgyan* (Dam chos yid bzhin nor bu thar pa rin po che'i rgyan ces bya ba theg pa chen po'i lam rim), Si-khron Mi-rigs-dpe-skrun-khang (Chengdu), 1989.
- Germano, D., *A Structural Outline of the Key Points of the Abhidharma Kosa*, University of Virginia, 1993. (kézirat)
- Guenther, H.V., *Philosophy and Psychology in the Abhidharma*, Berkeley, Shambhala, 1974.
- Hamar I., A „csak-tudatosság” logikai bizonyítása. Vaszubandhu: A húsz versszak kommentárja (Vimsatiká), In: *Buddhista logika.* (szerk. Fehér J. – Horváth Z. Z.), Budapest, Orientalisztikai Munkaközösség – Balassi Kiadó, 1995.
- Horváth Z. Z., A szenvedés egyetemessége. Sgam-po-pa: Thar-rgyan, In: *Tibeti Buddhista filozófia*, Budapest, Orientalisztikai Munkaközösség – Balassi Kiadó, 1994. 77-90.
- Karunadasa, Y., *Buddhist Analysis of Matter*, Singapore, 1989.
- Kloetzli, W.R., *Buddhist Cosmology. Science and Theology in the Images of Motion and Light*, Delhi, Motilal Banarsidass Publishers, 1989.
- Mdo Mdzangs-blun*, Sherig Parkhang, Tibetan Cultural Printing Press, Dharamsala, 1994.
- E szöveg a Tibeti Kánonban: 'dzangs blun zhes bya ba'i mdo (damamüko-nâma-sütra)  
[P] 1008, mdo sna tshogs, hu 131b1-302b4 (vol.40, p.54) [D] 0341, mdo sde, a 129a1-298a7.
- A bölcs és a balga.* (Szerk. Tóth Erzsébet) Universitas, Budapest, 1996. (Kritikai szövegkiadás)
- A bölcs és a balga. Tibeti buddhista történetek.* (Szerk. Lengyel Z. – Szegedi M.) Palatinus, Budapest, 1998. (Magyar nyelvű válogatáskötet)
- Ruzsa Ferenc: Ismerte-e a Mester a védákat? In: *Keréknyomok* 5. (2009 nyár). Budapest, 2009. 24-38.
- Ruzsa F. (rev.) Johannes Bronkhorst: Greater Magadha Studies in the Culture of Early India. In: *Keréknyomok* 2. (2007 nyár). Budapest, 2007. 142-151.
- Skilton, A., *A buddhizmus rövid története.* (Ford. Agócs Tamás), Corvina, Budapest, 1997.
- Sopa, L. Geshe – Hopkins, J., *Cutting Through Appearances, Practice and Theory of Tibetan Buddhism*, New York, Snow Lion Publ., 1989.
- Szöpa, Lhündrup: *Tibeti buddhizmus első kézből I.* (ford. Agócs T. – Szegedi M.), Tibet Társaság, Budapest, 1995.
- Szegedi M., A sors szele – a tettek gyümölcse, In: *Élet és Tudomány* LVI/4. 112-115.
- , „A kincses emberi test”, In: *Élet és Tudomány* LVI/5. 136-139.
- Tayé, Jamgön Kongtrul Lodrö (1813-1899), *Myriad Worlds. Buddhist Cosmology in Abhidharma, Kalacakra and Dzog-chen*, (Transl. and ed. by the International Translation Committee founded by the V. V. Kalu Rinpoché), Ithaca, New York, Snow Lion Publications, 1995.
- Vekerdi József (vál., ford.), *Buddha beszédei*, Budapest, Helikon, 1989. elérhető itt: <http://mek.oszk.hu/01900/01901> (megtekintve: 2009.10.10.)

Vasubandhu: *A bölcsesség kincsestára* (Abhidharmakósa) c. műve:

Az eredetileg szanszkrit nyelven íródott szövegnek rengeteg kommentárja keletkezett, inspirálón hatott a buddhizmus kínai, tibeti és japán irányzataira is; a különböző iskolák ma is meghatározó alaplámként tartják számon. A jelen írásban hivatkozott részletei a tibeti változattól készültek. Ennek helye a Tibeti Kánonban (alapszöveg és önkomentárja):

Abhidharmakośakārikā (*Chos mngon pa'i mdzod kyi tshig le'ur byas pa*)

[P] 5590, mngon pa'i bstan bcos, gu 1-27b6 (vol.115, p.115-127)

[D] 4089, mngon pa, ku 1a1-25a7.

Tr. Jinamitra, Dpal brtsegs rakshi ta.

Abhidharmakośabhāṣya? (*Chos mngon pa'i mdzod kyi bshad pa*)

[P] 5591, mngon pa'i bstan bcos, gu 27b6-ngu 109a8 (vol.115, p.127-283)

[D] 4090, mngon pa, ku 26b1-258r.7 és khu 1a1-95a7.

Tr. Jinamitra, Dpal brtsegs rakshi ta.

A latin betűs tibeti szöveg elérhető a következő on-line forrásokon: [http://aciprelease.org/r6web/flat/TD4089N\\_T.TXT](http://aciprelease.org/r6web/flat/TD4089N_T.TXT), [http://aciprelease.org/r6web/flat/TD4090I1\\_T.TXT](http://aciprelease.org/r6web/flat/TD4090I1_T.TXT), [http://aciprelease.org/r6web/flat/TD4090I2\\_T.TXT](http://aciprelease.org/r6web/flat/TD4090I2_T.TXT). (megtekintve. 2009. 09. 26.)

Angol nyelven:

Pruden, Leo, M. (transl, intr) *Abhidharmakośabhāṣyam* by Louis de La Vallée-Poussin, Berkeley, California: Asian Humanities Press (4 kötet) (a teljes mű és az önkomentár angol fordítása) 1988-1990.

Vasubandhu életrajzáról és munkásságáról ld.:

Anacker, S., *Seven Works of Vasubandhu: The Buddhist Psychological Doctor*, Delhi, Motilal Banarsidass. Reprint: 1986. (Religions of Asia Series, No. 4.) 1984.

Frauwallner, E., On the date of the Buddhist master of the law Vasubandhu, In: *Serie Orientale Roma* III, Roma, 1951. 67-69.

Frauwallner, E., *Studies in Abhidharma Literature and Origins of Buddhist Philosophical Systems*, Albany, 1995.

Hirakawa, A., *Index to the Abhidharmakośabhāṣyam*, Part I, Introduction, Tokyo, 1973.

Mejor, M., A contribution to the Biography of Vasubandhu from Tibetan Sources, In: *Tibetan and Buddhist Studies Commemorating the 200th Anniversary of the Birth of Alexander Csoma de Kőrös*, (ed. Louis Ligeti.) Bp., Akadémiai Kiadó, 1984, Vol. 2. 159-174.

Wayman, A., *Untying the Knots in Buddhism: Selected Essays*, Delhi, 1998. 115-148. elérhető: [http://books.google.hu/books?id=Pwoq\\_iD3ZrAC&source=gbs\\_navlinks\\_s](http://books.google.hu/books?id=Pwoq_iD3ZrAC&source=gbs_navlinks_s) (2009. 10. 06.)

# AZ ÚJPROTESTÁNS EGYHÁZAK ESZKATOLÓGIÁJA

ROZGONYI MIKLÓS BOTOND

A szerző teológus-lelkész, a Pütkösi Teológiai Főiskola Rendszeres teológiai tanszékének oktatója, az Evangéliumi Pütkösi Közösség szegedi gyülekezetének lelkipásztora

Az eszkatológia iránt megújult érdeklődés tapasztalható szerte a világon. Jelzik ezt olyan szekuláris filmek, sorozatok, mint például *Millennium* (1995), az *Armageddon* (1998) vagy az *Antikrisztus* (2009), amelyekhez a címet bibliai eszkatológiai kifejezésekből kölcsönözték az alkotók. Még inkább mutatja ezt Tim LaHaye és Jerry B. Jenkins *Left Behind (Hátrahagyottak)* című, nagyszabású regénysorozatának tartós sikere. Az első kötet 1995-ben jelent meg, amit további 15 követett összesen több mint 6 800 oldal terjedelemmel. 1998-ban az első négy kötet egyszerre nyerte el a *New York Times* bestseller toplistájának első négy helyét, a 2002-ben megjelent 10. kötet már a megjelenésekor a toplista első helyezettje lett. A sorozatból több mint 68 millió kötetet adtak el. Időközben kijött az ifjúsági változata is a sorozatnak 10-14 évesek számára, 40 kisebb kötetben összesen, hasonlóan majd 7000 oldal terjedelemmel *Left Behind: The Kids* címen. Három egész estés film is készült a könyvek alapján 2000-ben, 2002-ben és 2005-ben, amelyeket filmszínházakban vetítettek, de kiadtak VHS szalagon és DVD-n is. 2006-ban számítógépes játékként is piacra dobták, amit interneten többfelhasználós környezetben is lehet játszani.<sup>1</sup> A *Time magazin* idézi Jerry Falwell baptista tv-evangelistát, aki szerint a *Left Behind* „kereszténységre gyakorolt hatása alighanem nagyobb, mint bármely más könyvé a modern időkben, leszámítva természetesen a Bibliát.”<sup>2</sup>

A keresztény eszkatológia iránti felfokozott érdeklődés jobbra az újprotestáns egyházakban figyelhető meg, mégpedig leginkább Amerikában, amit a történelmi protestáns egyházi teológusok némi tartózkodással szemlélnék, hiszen olyan kérdéseket vet fel a téma, amiket még nem sikerült megnyugtató módon megválaszolni. Indokolt tehát az újprotestáns egyházak összefüggésében vallástudományi szempontból is foglalkozni a jelenséggel.

<sup>1</sup> <http://www.leftbehind.com> letöltve:2009.09.15.

[http://en.wikipedia.org/wiki/Left\\_Behind\\_\(series\)](http://en.wikipedia.org/wiki/Left_Behind_(series)) letöltve:2009.09.15.

<sup>2</sup> <http://www.time.com/time/covers/1101050207/photoessay/15.html> letöltve:2009.09.15.

## ESZKATOLOGIKUS VÁRAKOZÁS

A keresztény<sup>3</sup> vallás megszületésekor az ősegyházban elevenen élt egy eszkatologikus várakozás: Jézus Krisztus hamarosan visszatér a földre, magához veszi az övéit, igazságot szolgáltat nekik, és megvalósítja Isten országát. Ez a váradalom – bár éltető erőt jelentett az első századok keresztényüldözései idején – már az első században halványulni kezdett. Erre már a Bibliában is találunk utalást.<sup>4</sup> Nagy Konstantin (Kr. u. 272–337) Kr. u. 313-ban kiadott milánói ediktumában – amely lezárta a Diocletianus császár (Kr. u. 245–312) által elrendelt, utolsó, véres keresztényüldözést (Kr. u. 303–313) – szabadságot biztosított a keresztény vallás gyakorlására. Az üldözések elmúltával az eszkatológiai várakozás vigasztalása is kezdett háttérbe szorulni, viszont előtérbe kerültek a tanításbeli különbségek. Megkezdődött az egyház tanításának kikristályosodása, az úgynevezett ökumenikus zsinatok<sup>5</sup> dogmaalkotása. Ennek során fokozatosan csiszolódtak ki a teológia kardinális tételei a Szentháromsággal, Jézus kettős természetével kapcsolatosan, de az eszkatológia kérdése nem került elő. Ez persze nem jelentette, hogy az egyház elvesztette volna eszkatológiai reménységét, hisz az mindig részét képezte a keresztény hit rendszerének. De Augustinust (Kr. u. 350–430) követően – aki a földi megjelenés helyett Isten országának spirituális eljövételére helyezte a hangsúlyt – az eszkatológia tartalmilag jelentősen átalakult. Az a spirituális szemlélet vált általánosan uralkodóvá, amely Jézus Krisztus testi visszajövetelében hitt ugyan, de nem foglalkozott az úgynevezett millenniummal<sup>6</sup>, azaz Krisztus ezer éves, békés uralkodásával a földön, sem az utolsó idők eseményeinek „menetrendjével”. Ezt a szemléletmódot

<sup>3</sup> Az újprotestáns egyházak nem egységesen használják a keresztény/keresztyén kifejezést. A történelmi protestantizmus „keresztyén” szóhasználatát határozott elkülönülést jelent a katolicizmustól. Ennek teológiai – vagy teologizáló – indoklása szerint a keresztyén/keresztény kifejezés hangzása ellenére nem a kereszt szóból származik, hanem a görög christianos-ból, melynek jelentése krisztusi, krisztuskövető. Amely újprotestáns egyházak közelebb állnak a történelmi protestantizmushoz, pl. metodisták, baptisták, a protestáns „keresztyén” szóhasználatához ragaszkodnak, mások inkább a magyar nyelvben általánosan elfogadottá vált „keresztény” kifejezés használatára tértek át. Dolgozatomban én is ez utóbbit alkalmazom, kivéve az idézeteket.

<sup>4</sup> „Tudjátok meg elsősorban azt, hogy az utolsó napokban [gör.: ep eszkatu tón hémerón] csúfolódók támadnak, akik mindenből gúnyt űznek, akik saját kívánságaik szerint élnek, és ezt kérdezzetik: »Hol van az ő eljövételének ígérete? Mert mióta az atyák elhunytak, minden úgy maradt, amint a teremtés kezdetétől fogva van.«” 2Pt 3,3–4.

<sup>5</sup> Nicea (Nikaia) 325 – Krisztus istensége, Konstantinápoly 381 – a Szentlélek istensége, Efézus (Epheszosz) 431 – Krisztus kettős természete, Khalcedón (Khalkedón) 451 – Krisztus kettős természete.

<sup>6</sup> A lat. mille=ezer és annus=év (t.sz.: anni) összetételéből.

a reformáció egyházai is átvették, és az úgynevezett khiliasztákat<sup>7</sup> rajongó szélsőségeseknek tekintették – mint ahogy többségük valóban annak bizonyult<sup>8</sup> –, akiktől hitvallási szinten elhatárolták magukat.<sup>9</sup> Bár a 19. század második felétől kezdődően egyre intenzívebb érdeklődés tapasztalható mind a teológusok, mind a hívek részéről az eszkatológia kérdései iránt, a dogmatikai munkák eszkatológia címszó alatt mind a mai napig leginkább csak vázlatosan foglalkoznak a végidők eseményeivel. Az mégis elmondható, hogy a 20. század kezdetére a konzervatív protestáns és újprotestáns teológusok többsége konszenzusra jutott az eszkatológia főbb pontjait illetően<sup>10</sup> a következők szerint: (1) Minden embernek része lesz a fizikai halálban – kivéve azokat, akik még élni fognak Jézus visszajövetelekor.<sup>11</sup> (2) Az elhunyt lelkek egy közelebről nem részletezett köztes állapotba kerülnek, (3) ebben a köztes állapotban már tudatos állapotban élvezik az üdvösséget, vagy szenvedik a kárhozatot<sup>12</sup> aszerint, hogy Jézus Krisztus megváltó munkájára bízták-e magukat földi életük során, vagy sem. (4) Valamikor a jövőben Krisztus visszajön e földre

<sup>7</sup> Khiliazmus, khiliaszta (gör. khilia=ezer számnévből), a reformáció azon radikális irányzatai, akik azt hirdették, hogy Jézus visszajövetele a küszöbön áll, hogy megalapítsa a földön Krisztus ezer éves királyságát.

<sup>8</sup> Thomas Müntzer (1488?–1525) a németországi Mühlhausenben megalapítja népi teokráciáját, hogy megvalósuljon Jézus ezer éves királysága. Később csatlakozik a parasztfelkeléshez, amivel végleg megpecsételi saját és követői sorsát. Jan Matthys (†1534), Bernhard Rothmann (1495?–1535?) és Jan van Leyden (1509–1536) a szintén németországi Münsterben próbálták megvalósítani fegyverrel Krisztus uralmát, amely kísérlet szegyeinteljes és tragikus véget ért, mikor lemészárolták a várost. Broadbent, Edmund Hamer, *Zarándok gyülekezet*, Glasgow, 1963, 175–178.

<sup>9</sup> „Elítélnék másokat is, akik most olyan zsidós nézeteket terjesztenek, hogy a halottak feltámadása előtt – az istentelenek teljes leigázásával – az istenfélők szerzik meg a világhuralmat.” *Ágostai hitvallás*, XVII. artikulus

„Elítéljük továbbá azokat a zsidós ábrándokat, hogy az ítélet napja előtt aranykor lesz a földön, és a kegyesek, miután istentelen elenségeik megkötöztettek, elfoglalják a világ országait.” *Második helvét hitvallás*, XI. fejezet.

<sup>10</sup> Erickson, Millard J., *Contemporary options in eschatology*, Grand Rapids, Michigan, 1987, 12.

<sup>11</sup> „Íme, titkot mondok nektek: nem fogunk ugyan mindnyájan elhunyni, de mindnyájan el fogunk változni. Hirtelen egy szempillantás alatt, az utolsó harsonaszóra; mert meg fog szólni a harsona, és a halottak feltámadnak romolhatatlanságban, mi pedig elváltozunk.” 1Kor 15,51–52.

<sup>12</sup> „Történt pedig, hogy meghalt a koldus, és felvitték az angyalok Ábrahám kebelére. Meghalt a gazdag is, és eltemették. Amint ez a pokolban kínok között gyötrődve felemelte a tekintetét, látta távolról Ábrahámot és kebelén Lázárt. Ekkor felkiáltott: Atyám, Ábrahám, könyörülj rajtam, és küldd el Lázárt, hogy ujjja hegyét mártsa vízbe, és hűsítse meg a nyelvemet, mert igen gyötrődöm e lángban. De Ábrahám így válaszolt: Fiam, jusson eszedbe, hogy te megkaptad javaidat életedben, éppen úgy, mint Lázár a rosszat. Ő most itt vigasztalódik, te pedig gyötrődsz.” Lk 16,22–25.



testileg.<sup>13</sup> (5) Eztán minden halott feltámad, (6) elkövetkezik az utolsó ítélet, és (7) mindenkien beteljesedik végső sorsa – örök élet a mennyben, vagy örök kárhozat a pokolban –, amely sors azontúl, hogy örök, változtathatatlan.<sup>14</sup> Az eszkatológiának ezeken a főbb pontjain túlmenően a 20. században egyre inkább előtérbe kerültek olyan kérdések, amelyekkel az egyház korábban nem vagy alig foglalkozott. Ezek Krisztus második eljövételén és a millenniumon kívül az elragadtatás<sup>15</sup> valamint a nagy nyomorúság, azaz a tribuláció<sup>16</sup>, az első feltámadás és a második halál<sup>17</sup>, ezek értelmezése és egymáshoz viszonyított időrendje.

Az adventista egyházakon kívül a legtöbb újprotestáns egyház osztozik a fentebb említett konszenzusban. Hitvallásaikban alig foglalkoznak eszkatológiai kérdésekkel – ha megemlítik egyáltalán –, és azok sincsenek részletesen kidolgozva. Ez a kidolgozatlanság – mondhatni szabályozatlanság – tág teret enged egy-egy egyházon belül a különböző tanításoknak, véleményeknek. Ugyanakkor meg kell jegyeznünk, hogy ez általában a történelmi protestáns egyházakra is jellemző, hisz ezeknél az egyházaknál nem találunk kötelező erejű tanítóhivatalt, csak a hitvallásaik mutatnak irányt jellemző tanításaiknak, és szabnak viszonylag tág határt azok sokféleségének. Az eszkatológia területén különösen is nagy a bizonytalanság épp amiatt, hogy a hitvallások szűkszavúsága nem nyújt egyértelmű eligazítást. Továbbá közkedvelt hitépítő irodalom útján olyan tanítások forognak közkezen – felekezeti határok nélkül –, amelyeket nem lehet egyértelműen egy-egy egyházhoz kötni, és még a szakember számára is nehéz beazonosítani, nehéz eligazodni közöttük. Ráadásul szinte az összes újprotestáns egyház hitvallásába belefér mindegyik. A következőkben ezeket a főbb eszkatológiai nézeteket ismertetem.

<sup>13</sup> „Galileai férfiak, miért álltok itt az ég felé nézve? Ez a Jézus, aki felvitetett tőletek a mennybe, úgy jön el, ahogyan láttátok őt felmenni a mennybe.” ApCsel 1,11.

<sup>14</sup> „És ezek elmennek az örök büntetésre, az igazak pedig az örök életre.” Mt 25,46.

<sup>15</sup> Elragadtatás alatt azt értik, hogy Jézus Krisztus visszajövetelekor a már elhunyt hívők feltámadnak és a még élőkkel együtt átváltozott testben felemelkednek a felhők közé Jézus fogadására, így eltűnnek a földről. „Mert amint felhangzik a riadó hangja, a főangyal szava és az Isten harsonája, maga az Úr fog alá szállni a mennyből, és először feltámadnak a Krisztusban elhunytak, azután mi, akik élünk, és megmaradunk, velük együtt elragadtatunk felhőkön az Úr fogadására a levegőbe, és így mindenkor az Úrral leszünk.” 1Thessz 4,16–17.

<sup>16</sup> Nagy nyomorúságnak vagy tribulációnak (lat. tribulatio=megpróbáltatás) nevezik azt, mikor vagy az Antikrisztus kegyetlensége nyomán és/vagy Isten ítélete folytán az egész világra borzalmas, soha korábban nem tapasztalt szenvedés vár. „Mert azokban a napokban olyan nyomorúság lesz, amilyen az Isten által teremtett világ kezdete óta egészen mostanáig nem volt, és nem is lesz.” Mk 13,19.

<sup>17</sup> „Boldog és szent az, akinek része van az első feltámadásban: ezeken nincs hatalma a második halálnak, hanem az Isten és a Krisztus papjai lesznek, és vele fognak uralkodni ezer esztendeig.” Jel 20,6.

Ezek rendre a következő eseményekkel foglalkoznak:

- A földön nagy nyomorúság következik az emberiségre. (tribuláció, nagy nyomorúság)
- Jézus Krisztus újra eljön a mennyből (parúzia)
- Elragadja a földről az övéit, akik a levegőben fogadják Jézust azokkal együtt, akik hitben haltak meg, és most feltámadva szintén felemelkednek Jézus fogadására a felhők közé (elragadtatás)
- Jézus Krisztus testileg megérkezik a földre a feltámadt és elragadott hívőkkel együtt (parúzia)
- Jézus Krisztus testben való visszatértekor megkezdí ezer évig tartó uralkodását a népek fölött az övéivel együtt, mely idő alatt a Sátán meg lesz kötözve (millennium)
- Az ezer esztendő elteltével a Sátán újra fellázad, a félrevezetett népek seregével harcot indít Isten népe ellen.
- Isten legyőzi a Sátánt és hadseregét, majd végső ítéletet tart.
- Az utolsó ítélet után mindenki elnyeri végső, örök jutalmát vagy büntetését.

Ez a felsorolás semmiképpen sem tekintendő az események időrendi sorrendjének, hisz a különböző eszkatológiai nézetek nem csupán az egyes események értelmezésében, hanem főleg azok egymáshoz viszonyított sorrendjében térnek el egymástól.

Az első szempont, hogyan viszonyul időrendileg egymáshoz Krisztus visszajövele és a millennium, azaz Krisztus ezeréves uralkodása. Ebben a vonatkozásban három fő nézettel találkozhatunk: (1) Először visszajön Jézus, és ezt követi a millennium – ezt a szemléletet premillennizmusnak nevezzük. (2) Jézus ugyan visszajön, de egyáltalán nem lesz (nincs és nem is volt) millennium – ezt amillennizmusnak nevezzük. (3) Jézus Krisztus a millennium végén jön vissza a földre – ez a posztmillennizmus.

A következő szempont, hogyan viszonyul egymáshoz időrendben egymáshoz az elragadtatás és a nagy nyomorúság, a tribuláció. Ebben a vonatkozásban is három fő elmélet létezik: (a) Az egyházat elragadja Isten a nagy nyomorúság előtt – ez a pretribulációs elmélet. (b) Az egyházat csak a nagy nyomorúság végén ragadja el Isten a földről – ez a poszttribulációs elmélet. (c) Az egyházat nagy nyomorúságból ragadja el Isten – ez a midtribulációs elmélet. Mindhárom tribulációs elmélet a premillennizmushoz kötődik, annak egy-egy változatát képezi.

## POSZTMILLENNIZMUS

Bár időrendben nem ez a legkorábbi, mégis a posztmillennista nézettel kezdem. Krisztus a millennium után jön vissza a mennyből a földre. Ez a szemlélet már több mint ezeröttszáz éve tartja magát. Lényege, hogy a millennium nem e világi természetű ország, nem fizikai vagy politikai uralom, hanem spirituális jellegű. Isten országa nem eljövendő, hanem jelenvaló. Alapvetően Augustinustól ered, aki – mint azt fentebb említettem – Krisztus országának földi megjelenése helyett annak spirituális megvalósulását hangoztatta. *Isten városa (De civitate Dei)* című munkájában szembeállítja Isten városát és a Sátán városát, amely két embercsoportot jelöl. Az egyiket az istenszeretet, a másikat az önszeretet vezérli. Isten városának polgára mindenki, aki szeretetben szolgálja Istent. Az ember bűntől romlott természetével a bűn városába születik, az isteni kegyelem által viszont beleszülethetik (mintegy átszülethetik) Isten városába.<sup>18</sup> Így Isten országa, a millennium, Krisztus uralma már most jelen van mindazokban, akik neki engedelmessé válnak. Az első feltámadás spirituális feltámadás, amikor az ember hitre jut Krisztusban. Ezt követi az első halál, a fizikai, testi halál. Majd az idők végezetén Krisztus testi visszajövetelekor feltámad a test, ez a második feltámadás. Aki hitre jutott Jézusban, azaz része volt az első feltámadásban, annak nem árt a második halál, ami az örök kárhozat. Akik viszont nem hittek Jézusban, azoknak nem volt részük az első feltámadásban, ők a testi feltámadáskor örök halállal bűnhődnek bűneikért. E nézet szerint a millennium nem ezer évig tart, a hossza meghatározhatatlan. Az egyház feladata, hogy hirdesse az evangéliumot, hogy minden nép megismerhesse Krisztust, és így kiterjedjen Isten országa az egész világra. Ez a kiterjedés nem hirtelen következik be, hanem az egyház munkája által lassan, fokozatosan. A millennium akkor kezdődik el, amikor a keresztény munka már áthatotta a világot. Tehát a millennium részben a sikeres világevangelizáció, részben pedig a kereszténység társadalomra gyakorolt hatásának az eredménye. Nem lesz mindenki keresztény, de a társadalom krisztianizálódik, és keresztény erkölcsi értékek fogják irányítani. Ez a szemlélet határozottan pozitív várakozással tekint az emberiség földi jövőjére, amit Krisztus visszajövetele még inkább kiteljesít.

## AMILLENNIZMUS

Másik nézet az úgynevezett amillennizmus, amely nagyon hasonlít az előbbihez, könnyen össze lehet keverni a kettőt. A lényegi különbség az, hogy egyáltalán nem kell várni millenniumot sem a jelenben, sem a jövőben, sem fizikai, sem spirituális

<sup>18</sup> Lane, Tony, *A keresztényen gondolkodás rövid története*, Bp., 2003, 49.

értelemben. A millennium az egyházban valósul meg. Az egyház születésekor, az első pünkösdkor kezdődött. Eszerint a Bibliának a millenniumra, Isten országára vonatkozó beszédeit csak szimbolikusan szabad értelmezni, és az egyházra kell alkalmazni. Izraelnek mint Isten népének a helyét átvette az egyház, most ő az új, lelki Izrael, ezért azok a próféciák, amelyek Izraelre vonatkoznak, de még nem teljesedtek be, az egyház életében fognak beteljesedni, ha nem is betű szerint, de átvitt értelemben. Krisztus bármely pillanatban visszajöhet, nem kell megelőznie világméretű evangelizációnak vagy bármi más feltételnek. Krisztus visszajövetelét azonnal követi mindenki feltámadása és az ítélet. Az első és második feltámadást, valamint az első és második halált a posztmillennista állásponthoz hasonlóan értelmezi.

## PREMILLENNIZMUS

A harmadik elmélet a premillennizmus, ami azt jelenti, hogy Krisztus visszajövele után alapítja meg földi királyságát. A posztmillennizmussal ellentétben Krisztus személyesen, testileg van jelen. Továbbá nem fokozatos növekedés során, észrevehetetlenül kezdődik meg az ezeréves országolás, hanem hirtelen, drámai módot tör be. Nem a társadalom fejlődésének, sem az egyház munkájának eredménye, hanem Isten természetfeletti beavatkozásának következménye. Megérkezését megelőzi a világtörténelem leginkább szenvedésteli időszaka, a nagy nyomorúság. Ennek vet véget hirtelen Jézus testi megjelenése. Ugyanekkor végbemegy az első feltámadás, ami nem spirituális, hanem valóságos, mikor is feltámadnak az elhunyt hívők, de csak ők. Ekkor Krisztus megkötözi a Sátánt, és beköszönt a földre a tartós béke és boldogság korszaka. Krisztussal együtt uralkodnak a még élő és az immár feltámadt szentek. Az ezer év után – amit sokan betű szerinti ezer évnek tekintenek, mások csak a meghatározatlan, hosszú időszak jelképének – a Sátán ismét eloldatik, és még egyszer, utoljára fellázad azokkal együtt, akiket rá tud szedni. Felvonul Isten serege ellen, de vereséget szenved, és a végső büntetés, a tűznek tava vár rá. Ekkor megtörténik az általános feltámadás, majd Isten trónja elé kerül mindenki, hogy elnyerje méltó jutalmát vagy büntetését. A premillennisták ezekben a fő vonalakban általában egyetértenek. Viszont nagy különbség tapasztalható azon a téren, hogy mikor van az elragadtatás, a nagy nyomorúság előtt vagy után, esetleg közben. Más szóval kell-e szenvednie az egyháznak a nagy nyomorúság idején, vagy elviszi előle Isten.

## PRETRIBULACIONIZMUS

A pretribulációs elmélet szerint a nagy nyomorúság a világtörténelem legsötétebb korszaka lesz. Olyan üldöztetés és olyan szenvedés lesz, amilyen nem volt még a történelem során. Ennek a szenvedésnek kettős célja van. Egyrészt a pogány<sup>19</sup> népek korszakának lezárása, másrészt Izrael népének összegyűjtése és felkészítése a millenniumra, amiben Izraelnek vezető szerepe lesz, miután a felismerte és elfogadta Jézus Krisztusban a régen várt Messiását. Mielőtt bekövetkezne ez a nyomorúság, Krisztus eljön a mennyből, és elragadja az övéit, akik alatt azokat kell érteni, akik hitben haltak meg, és most feltámadnak (ez az első feltámadás), illetve a még élők közül azokat, akik valódi hívők voltak (a csupán formális keresztények nem lesznek elragadva). Ez az eljövétel nem lesz teljes, csak a felhőkig ereszkedik alá Krisztus, ahol találkozik az elragadottakkal. Ekkor csak azok látják meg, akiknek részük lesz az elragadtatásban, a többiek csak az elragadtatás eredményét fogják látni, hogy tudniillik rengeteg ember eltűnik nyomtalanul a földről. Ezt követi a nagy nyomorúság hétéves időszaka a földön. Bár a hívők elragadtatnak, sok formális keresztény eztán fog megtérni, rájuk és a zsidókra vár a legszörnyűbb üldözés az Antikrisztus hétéves uralma alatt. Sokan közülük mártírhálált hálnak. Ezzel párhuzamosan a mennyben a feltámadt és elragadott hívők Krisztus ítélőszéke elé kerülnek, ahol jutalmat nyernek cselekedeteik szerint. Ennek a hétéves időszaknak a végén jelenik meg Krisztus mindenki számára látható módon testben azok kíséretében, akik korábban elragadtattak. Ekkor feltámadnak azok, akik a nagy nyomorúság alatt vértanúhálált haltak. Ez lesz a második feltámadás. Ezt követi Krisztus ezeréves uralma a népek fölött. A Sátán utolsó lázadását követő általános feltámadás e nézet szerint már harmadik feltámadás lesz.

## POSZTTRIBULACIONIZMUS

A poszttribulációs elmélet szerint az egyház végig a földön lesz a nagy nyomorúság idején. Képviselői a nagy nyomorúság szenvedéseinek célját az egyház megtisztulásában látják. A hétéves kegyetlen keresztény- és zsidóüldözésnek Jézus Krisztus megjelenése vet véget. Ez a megjelenés a pretribulacionista szemlélettel szemben nem két fázisban, hanem egyszerre megy végbe. Krisztus elragadja az övéit, akikkel találkozik a felhők között, és azonnal megérkezik velük a földre. Ez az esemény mindenki számára látható lesz. Ekkor kezdődik meg a millennium. A továbbiakban nagyjából azonos a látásmód.

<sup>19</sup> A pogány szó ebben az összefüggésben nem a köznyelvi „nem keresztény” értelemben szerepel, hanem az eredeti, ószövetségi szóhasználat szerint a többi, nem zsidó népeket jelenti.

## MIDTRIBULACIONIZMUS

Az előbbi két elmélet közötti a középút. A tribulációt minőségileg két részre osztja. A nagy nyomorúság első fele az egyház megpróbáltatása, amelyet el kell szenvednie a hívőknek. A nagy nyomorúság második fele pedig Isten haragjának a kitöltése a hitetlen, bűnös világra, amely elől elragadja az egyházat. E szerint az elmélet szerint Jézus Krisztus visszajövetele a nagy nyomorúság közepén történik olyan módon, ahogy a pretribulacionisták tanítják.

## ESZKATOLÓGIA AZ ÚJPROTESTÁNS EGYHÁZAK HITVALLÁSAIBAN

Krisztusban Hívő Nazarénus Közösség hitvallásának eszkatológiai pontjai:

„14. Isten országának eljövetele

Hiszünk Isten országának eljövételében, ami az emberszívekben kezdődik el, és az Úr eljövetelekor megjelenésében nyeri el dicsőséges beteljesedését.

15. Feltámadás és örök élet

Hiszünk a feltámadásban és örök életben.”<sup>20</sup>

A nazarénus gyülekezet hitvallása nem foglal állást sem a millenniummal kapcsolatos kérdésekben, sem a tribuláció és elragadtatás vonatkozásában. Érződik rajta a történelmi protestantizmusra jellemző posztmillennizmus hatása.

Jelenleg öt methodista jellegű felekezet található Magyarországon: a Magyarországi Metodista Egyház, a Magyarországi Evangéliumi Testvérközösség, a Magyarországi Biblia Szól Egyház, a Názáreti Egyház és az Üdvhadsereg Szabadegyház Magyarország.

A Magyarországi Metodista Egyház két hitvallás alapján áll, amelyek a Metodista Egyház Hitcikkelyei és az Evangéliumi Közösség Hitvallása:

„14. cikkely: A tisztítótűzről

A tisztítótűzről... szóló római tanítás hiábavaló emberi találmány, mely nem a Szentírás bizonyságain alapszik, sőt Isten Igéjével ellenkezik.” (a Metodista Egyház Hitcikkelyei)<sup>21</sup>

„12. cikkely: Az ítélet és az örökélet

<sup>20</sup> Szakács József (ed.): *A magyarországi szabadegyházak tanácsához tartozó tagegyházak hitvallásai és szervezeti szabályzatai*, Bp. 1981. 192.

<sup>21</sup> *A Metodista Egyház hitelveinek és történetének kézikönyve*, Budapest, é.n., 19.o.).

Hisszük, hogy minden ember, mind most, mind az utolsó napon Jézus Krisztus igaz ítélete alatt áll.

Hiszünk a halottak feltámadásában, abban, hogy az igazak örök életre, a gonoszok pedig örök kárhozatra támadnak fel.” (az Evangéliumi Közösség Hitvallása)<sup>22</sup>

A Magyarországi Evangéliumi Testvérközösség hitvallásának eszkatológiai pontjai:

„XXI. Isten országa

129.§ /1/ Hisszük, hogy Isten országa a Szentírás egyik kiemelkedő üzenete, amely megmutatja a hívők feladatait és reménységét.

/2/ Jézus Krisztus kijelentette, hogy Isten országa létezik. Most mint Isten uralma valósul meg a hívők szívében és életében.

/3/ Az egyház imádságával, példájával és az evangélium hirdetésével az Úr eszköze Isten országának építésében.

/4/ Isten országa ugyanakkor jövőbeni dolog is, és összefüggésben van Krisztus visszajövetelével, amikor a lét jelenlegi formája megítéltetik; Krisztus ellenségei legyőzettek; Isten uralma mindenre kiterjed, s úgy az anyagra nézve, mint erkölcsi téren az egész teremtett világon megújulás következik be; és a megváltottak reménysége beteljesedik.

XII. Krisztus visszajövele

130.§. Hisszük, hogy Krisztus visszajövele biztos, és bármikor bekövetkezhet. Azonban nem adatott meg nekünk, hogy tudjuk annak óráját. Visszajövelekor beteljesít minden jövendölést, ami a gonoszság feletti végső győzelmére vonatkozik. A hívők készenlétben és teljes odaszánással várokoznak e megígért örömteli pillanatra.

XIII. Feltámadás

131.§. Hiszünk abban, hogy mind a gonoszok, mind az igazak testben feltámadnak a halálból, azok akik a jót cselekedték, az élet feltámadására, akik a gonoszságot cselekedték, a kárhozattal feltámadására. A feltámadott test valódi, de lelki test, melyben a személyiség teljes és felismerhető lesz. Krisztus ígérete és feltámadása a biztosíték arra, hogy azok, akik őbenne vannak, az életre támadnak fel.

XIV. Ítélet

132.§. Hisszük – az evangélium szerint –, hogy Isten rendelt egy napot, amelyen igazságban megítéli a világot és az ember élete folyamán elkövetett tetteit.

XV. Végső sors

133.§. /1/ Hisszük, hogy az ember örökkévaló sorsát Isten kegyelme és az ember erre adott válasza határozza meg, nem pedig Isten önkényes végzése.

<sup>22</sup> Az Evangéliumi Közösség hitvallása, <http://www.metodista.hu/metodist.php?page=1&subpage=2>, letöltve:2009.08.31.

/2/ Azok számára, akik bíznak benne és engedelmesen követik Jézus Krisztust, mint Urukat és Megváltójukat, van menny, ahol az örök dicsőség és Krisztus jelenlétének áldása élvezhető. De azok részére, akik végül nem bánják meg bűneiket és engedetlenségben maradnak, van pokol, ahol örök kárhozatban és Istentől elválasztva élnek.<sup>23</sup>

Magyarországi Biblia Szól Egyház hitvallásának eszkatológiai pontjai:

„Hiszünk...

Abban, hogy Krisztus visszatér, hogy elragadja gyülekezetét.

Abban, hogy Isten meg fogja ítélni az igazakat és a bűnösöket.

Abban, hogy a menny és a pokol valóság.”<sup>24</sup>

Názáreti Egyház hitvallásának eszkatológiai pontja:

„11. Krisztus visszajövetelében, a halottak feltámadásában és az utolsó ítéletben.”<sup>25</sup>

Az Üdvhadsereg Szabadegyház Magyarország hitvallásának eszkatológiai pontja:

„Hiszünk a lélek halhatatlanságában, a test feltámadásában, a világ végén lezajló általános ítéletben, az igazak örökké tartó boldogságában és a gonoszok soha véget nem érő büntetésében.”<sup>26</sup>

A metodista jellegű egyházakról általánosságban elmondhatjuk, hogy dogmatikájukra nem jellemző, hogy kidolgozott eszkatológiája lenne. Ennek ellenére a metodista igehirdetésben kezdettől fogva jelentkezett egy erőteljes eszkatológiai vonás: akarsz-e menekülni az eljövendő harag elől? Ezen túlmenően azonban megelégszik a tradicionális kereszténység – egyébként igen szűkszavú – eszkatológiai elképzeléseivel. A metodista hitvallások nem foglalkoznak a millennium kérdésével, így nem mondható rájuk, hogy eszkatológiájukban poszt-, a-, vagy premillennisták lennének, ellenben egyik nézetet sem zárják ki.

Magyarországi Baptista Egyház hitvallásának eszkatológiai pontja:

„20. A végső dolgok

Hisszük, hogy az ember élete a halállal nem ér véget. A halálban a lélek különválk a testtől. Az elhunytak lelke tudatos állapotban van, és így a hívők lelke azonnal

<sup>23</sup> A MET Kézikönyve – Hitelvek [http://www.metegyhaz.hu/metkk.php?athoz=A%20MET%20K%E9zik%F6nyve%20-%20Hitelvek\\*metkk/hitelvek.txt#e6](http://www.metegyhaz.hu/metkk.php?athoz=A%20MET%20K%E9zik%F6nyve%20-%20Hitelvek*metkk/hitelvek.txt#e6) letöltve:2009.08.31.

<sup>24</sup> *Hitelveink*, <http://www.bibliaszol.hu/hu/node/7> letöltve:2009.08.31.

<sup>25</sup> *Hitvallás*, <http://www.nazaretegyhaz.hu/hitv.html> letöltve:2009.08.31.

<sup>26</sup> <http://www.udvhadsereg.org/> letöltve:2009.08.31.



élvezi a megváltottak örömét, a hitetlenek lelke pedig szenved. Ez az örvendezés, illetve szenvedés azonban csak az eljövendő ítéletkor éri el teljességét, amikor a lélek a föltámadott testtel egyesül.

Hisszük, hogy Jézus Krisztus ismét eljön erre a világra, mindenki által láthatóan, teljes hatalommal és dicsőségben. Akkor bekövetkezik a halottak feltámadása, azután pedig mindenek megítéltetése és elkülönítése örök boldogságra vagy örök gyötremre. Sátán az örök tűzre vettetik, halál nem lesz többé, és minden földi szenvedés és nyomorúság véget ér.

Hisszük, hogy Isten új eget és új földet teremt, ahol igazság és béke uralkodik örökkön-örökké. Az újjáteremtett világban, mint a megváltás részesei, mindenkor az Úrral leszünk, és akkor az örökkévaló Isten lesz minden mindenkiben.<sup>27</sup>

A Magyarországi Baptista Egyház hitvallása ugyanúgy nem foglal állást az újabb eszkatológiai kérdésekben, mint az eddig tárgyalt felekezetek. Azonban azt meg kell jegyeznünk, hogy az amerikai baptista felekezetek általában erősen pretribulacionista premillennisták. Ehhez némileg közelít, amit Dr. Almási Mihály, a budapesti Baptista Teológiai Akadémia Rendszeres teológiai tanszékének tanszékvezető tanára ír: „... nem mindenki előtt lesz láthatóvá egyszerre a visszatérő Krisztus közvetlenül a megérkezés után, nem egy szempillantás műve lesz a megérkezés és a lelepleződés. Jézus megérkezik (fölfoghatjuk úgy, hogy földközébe), a földiek szeme elől »felhő« takarja el (éppúgy, mint mennybemenetelek). A láthatóvá lételet (EPIFÁNEIA) ekkor a hívók kapják ajándékba, akiket az Úr magához vesz, azokkal együtt, akik a Krisztusban haltak meg és most föltámadtak. Az akkor élő és akkor föltámadt hívók egyaránt szellemi (megdicsőült) testben ragadtatnak a felhőkön át az Úr elé (mintegy fogadására), hogy aztán soha semmi ne váltsa el őket egymástól. ... Ezek után következik be a »minden szem meglátja Őt« (Jel 1,7) ez a földön maradó hitetlenekre és a »balga szüzekre« vonatkozik. Hogy a fenti események között mennyi idő fog eltelni, erre nincs különösebb utalásunk, de nagyon valószínű, hogy a pergő eszkatologikus történések között a megjelenés, a hívók előtti láthatóvá levés és a mindenki előtti lelepleződés egymáshoz időben közel esik.»<sup>28</sup>

A Golgota Keresztény Gyülekezet hitvallásának eszkatológiai pontjai:

„Az utolsó idők

Hisszük, hogy a bibliai próféciaik közül még sok beteljesedésre vár, és azt is, hogy csak Isten tudja, mikor mi fog történni. Jézus Krisztus egy napon – ígéretének megfelelően – láthatóan vissza fog térni menyasszonyáért, az egyházért. Hisszük,

<sup>27</sup> A *Baptista hitvallás tételei* <http://www.baptist.hu/index.php?m=9> letöltve:2009.08.31.

<sup>28</sup> Dr. Almási Mihály, *Theologia popularis brevis*, Bp., 1998, 178.

hogy minden hívő el fog ragadtatni a felhőkbe Krisztus fogadására, és hisszük, hogy utána eljön az ő ezeréves királysága.

A végső dolgok

Hisszük, hogy halála után minden hívő a mennybe kerül Krisztus jelenlétebe. Hisszük, hogy az utolsó napon Isten megítéli az élőket és a holtakat, örök áldást adva az igazaknak, és el nem múló szenvedéssel fizetve a gonoszaknak. Hisszük, hogy Isten végül új eget és új földet fog teremteni.<sup>29</sup>

A Golgota Keresztény Gyülekezet egy baptista jellegű egyház Magyarországon. Kimondottan premillennista álláspontot képvisel, de az elragadtatás kérdését illetően nem nyújt információt arra nézve, hogy pre-, a- vagy posztribulacionista lenne.

A Keresztyén Testvérgyülekezet hitvallásának eszkatológiai pontja:

„9. Jézus Krisztus visszajöveteléről:

Jézus Krisztus visszajövele, amikor magához veszi a Gyülekezetet (elragadtatás), közel van. Ezt követően Jézus Krisztus újból eljön nagy hatalommal és dicsőséggel, megítéli az akkor élőket, és felállítja uralmát (millennium) a Földön. Ezután következik az utolsó ítélet, majd Isten új eget, és új Földet teremt.<sup>30</sup>

A Keresztyén Testvérgyülekezet határozottan pretribulacionista álláspontot képvisel. Ez hitvallásában is jelentkezik, bár inkább csak kiérződik a sorok között. Az egyházhoz kötődő Evangéliumi Kiadó – amely évtizedek óta terjeszt hitépítő irodalmat, és kiadványai felekezetekre való tekintet nélkül közkedveltek még történelmi protestáns körökben is – igen erős hatást gyakorol a magyarországi evangéliumi kereszténység körében a premillennizmus pretribulacionista felfogásának terjesztésében.

A magyarországi pünkösdi felekezetek közül az Evangéliumi Pünkösdi Közösség, az Őskeresztyén Apostoli Egyház és az Élő Isten Gyülekezete hitvallásaival foglalkozom.

Az Evangéliumi Pünkösdi Közösség hitvallásának eszkatológiai pontjai:

„13.1. A halál

Hisszük, hogy a halál a bűn következménye, amely minden emberre egyformán kihatott; az utolsó ellenség, melyet Isten eltöröl. Jézus Krisztus váltságáldása és feltámadása által megtörte a halál uralmát, és megnyitotta az élet kapuját minden

<sup>29</sup> *Hitvallásunk*, [http://www.golgota.hu/index.php?option=com\\_content&task=view&id=20&Itemid=54&limit=1&limitstart=2](http://www.golgota.hu/index.php?option=com_content&task=view&id=20&Itemid=54&limit=1&limitstart=2) letöltve:2009.08.31.

<sup>30</sup> <http://www.ktygmiskolc.hu/hitvallasunk.php> letöltve:2009.08.31.

ember számára. A halál a lélek, szellem eltávozása a testből, az a létállapot, miközben az ember átlép a látható világból a láthatatlanba. A megváltottak számára csupán kapu az örök életre vezető úton.

Az Ige a testi halált alváshoz hasonlítja, a halál és a feltámadás közötti időszak állapotát pedig várakozásnak, megnyugvásnak nevezi.

Hisszük, hogy a halál átmeneti állapot az örök élet vagy az örök kárhozat felé. Megtörténte után az ember sorsának változtatására már nincs lehetőség.

### 13.2. A feltámadás

Hisszük a test feltámadását. Jézus Krisztus hozta el számunkra a feltámadás és az örök élet reménységét. Feltámadásunk biztosítéka az ő testben való feltámadásának ténye.

Amikor az ember újjászületik, megbékél Istennel, akkor szelleme megelevenedik, új életre támad. Aki tehát Krisztusban van, élő hite által már ebben a földi létben „átment a halálból

az életbe”. Örök üdvösségünk a test megváltásával, azaz annak feltámadásával és megdicsőülésével lesz teljes.

Hisszük az első és a második feltámadást. Az első feltámadásban azoknak lesz részük, akik Krisztusban hunytak el. Ezt követi a második feltámadás, melynek során minden halott életre kel.

### 13.3. Jézus Krisztus visszajövele

Hisszük, hogy Jézus Krisztus visszajön hatalommal és dicsőséggel. Személyesen fog megjelenni a földön mindenki által látható és tapasztalható módon. Ez a nap közel van, a küszöbön áll, de pontos idejét nem tudjuk.

Hisszük, hogy Krisztus eljövetelekor megtörténik az első feltámadás. Ekkor a még a földön élő hívők elragadtatnak, testük romolhatatlanná, halhatatlanná változik. Viszont Isten haragja kitöltetik a földön maradtakra, mindazokra, akik elutasították az evangéliumot. Ezután következik a második feltámadás és az utolsó ítélet.

### 13.4. A megváltottak és a gonoszok örök sorsa

Hisszük, hogy azok, akik Krisztusban hunytak el, nem jutnak kárhozatra, de munkájukat, életüket és tetteiket megítéli az Úr, mint igaz bíró. Ezt követően Istennel örökké együtt lesznek, és az ő dicsőségében élnek. Ez a jutalom a menny, a paradicsom, az Atya háza, a szent város, a mennyei Jeruzsálem. Itt az Isten és a Bárány dicsősége ragyog; itt teljes ismeretben, megnyugvásban, örömben, szolgálatban és Krisztussal való közösségben lesz részünk. Halál nem lesz többé, és minden földi szenvedés véget ér.

Hisszük, hogy amilyen végtelen Isten a szeretetben, a kegyelemben és a megbocsátásban a hozzá megtérő ember iránt, olyan kemény az ő igazsága a kegyelmet

elutasítók ítéletében. Az Istennel való együttlakozás jelenti az örök életet, az Istentől örökre eltaszítottság pedig a kárhozatot. A pokol hely és állapot, ahol az eljászott üdvösség és a büntudat örökös gyötrelme van jelen. Ennek nevei: gyehenna, a külső sötétség, a kénes tó, a tűz tava, a második halál. Ide jutnak mindazok, akiknek neve nincs beírva az élet könyvébe. A Sátán és szövetségesei szintén elnyerik végső büntetésüket az örök tűzben.

### 13.5. Új ég és új föld

Hisszük, hogy a világtörténelem lezárásaként Isten új eget és új földet teremt, ahol igazság és béke uralkodik. Krisztus átadja a királyi uralmat az örökkévaló Istennek, hogy ő legyen minden mindenkben. Ámen.<sup>31</sup>

### Az Őskeresztyén Apostoli Egyház hitvallásának eszkatológiai pontjai:

#### „17. A halál és a feltámadás

Hisszük és valljuk, hogy az ember testi halála után lelke az Istentől kijelölt helyre jut és tudatos állapotban várja új testben való feltámadását és a végső ítéletet. Akik az Űrban halnak meg, azoknak részük lesz az első feltámadásban. Akik bűnben halnak meg, azok is feltámadnak Isten büntető ítéletére.

Hisszük, hogy van örök élet és van örök kárhozat. A halál után már nincs lehetőség a bűnök vagy azok következményeinek jóvátételére. Isten Igéje tiltja a halottaktól való tudakozódást, a szellemidézést.

#### 18. Krisztus visszajövele

Hisszük és valljuk, hogy Jézus Krisztus ígérete szerint visszajön a földre és minden szem meglátja Őt. Visszajövetelének idejét senki sem tudhatja. Hisszük Krisztus ezeréves békeországlását. Az ezeréves békeországlás után lesz az utolsó ítélet. Isten új eget és új földet teremt.<sup>32</sup>

### Az Élő Isten Gyülekezete hitvallásának eszkatológiai pontjai:

#### „13. A feltámadás

A feltámadással kapcsolatban hisszük és tanítjuk, hogy Jézus Krisztus kinyilatkoztatása és az Ige kijelentése alapján minden ember feltámad. Valljuk, hogy az Ige szerint külön feltámadás lesz azoknak, akik Isten akarata szerint éltek földi életükben. Ezt a feltámadást az Ige első feltámadásnak nevezi. A második feltámadásban azok részesülnek, akik nem jártak (éltek) az Ige kinyilatkoztatása szerint. Az Írás kinyilatkoztatása, illetve útmutatása szerint a két feltámadás közötti bibliai időt a Sátán a mélységben tölti. A Bibliában e vonatkozásban megnevezett korszak

<sup>31</sup> *Hitvallásunk*, Bp., 2008. 32–35.

<sup>32</sup> Szakács József (ed.): *A magyarországi szabadegyházak tanácsához tartozó tagegyházak hitvallásai és szervezeti szabályzatai*, Bp. 1981. 161.

után azokat igyekeznek elhíttetni, akik a második feltámadásban részesültek. Az Ige tanítása alapján hisszük, hogy új Jeruzsálem száll le az égből.

#### 13. Jézus Krisztus dicsőséges második eljövetele

Hálaadó szívvel tesszük magunkévá az Igében azt Úr Jézus Krisztus e vonatkozásban nyújtott tanítását, ígérését visszajövetelével kapcsolatban, és reménységgel tekintünk az ígélet valóra válása elé. Keresztyéni alázattal tesszük magunkévá az apostoli kijelentést: »Várván ama boldog reménységet és a nagy Istennek és megtartó Jézus Krisztusunknak dicsőséges megjelenését«. A prófécia által kinyilatkoztatott eseményekben az ígélet beteljesedésének közelségét látjuk, azt valóságosnak tekintjük, melyet hiszünk, hogy közülünk sokan ez életben megérnek. Szent felelősséggel készülünk és készítjük közösségünk tagjait az esemény fogadására.

#### 14. Üdvösség

Az üdvösséggel kapcsolatban az igazi útmutatást alapul véve hisszük és valljuk, hogy a megtért ember, aki mindvégig hűséges marad a megismert igazsághoz, Krisztushoz, Isten az ő kegyelméből azt üdvözíti. Üdvözítőnk a tanítványok előtt jelentette ki és azt mondta ígérteül a benne bízóknak és vele járóknak, hogy »Aki mindvégig állhatatos marad, az üdvözülni«. A jeruzsálemi gyülekezetet is szaporította ő maga, az Úr az üdvözülőkkel.<sup>33</sup>

A pünkösdi egyházak egyértelműen a premillennizmus álláspontját képviselik mégpedig a pretribulációs felfogáshoz közeli módon. Különbséget tesznek első és második feltámadás között. Azonban nem térnek ki az elragadtatás és tribuláció viszonyára.

#### A Hit Gyülekezete hitvallásának eszkatológiai pontjai:

##### „Feltámadás

A keresztény hit valóságos alapja Jézus Krisztus feltámadása, ami történelmi tény és minden ember feltámadásának mintája és bizonyítéka.

A feltámadás két fő mozzanatból áll: a test föltámad a halálból, az elköltözött szellemet pedig Isten előhívja (akár a mennyből, akár az alvilágból), és az ember személyisége újra összeáll, teljes és egységes lesz.

A Biblia kétféle feltámadást ismer: az igazak feltámadnak örök életre, a gonoszok pedig örök kárhozatra.

A feltámadás isteni rendje:

- Jézus Krisztus és az első zsenge feltámadása (már megtörtént).
- A hívők azon közösségének feltámadása, akik Krisztuséi: ennek ideje Krisztus első visszajövetele (a felhőkig).

<sup>33</sup> Szakács József (ed.): *A magyarországi szabadegyházak tanácsához tartozó tagegyházak hitvallásai és szervezeti szabályzatai*, Bp. 1981. 82–83.

– A két tanú feltámadása az antikrisztusi birodalom bukása után, az ezeréves királyság megalapításakor.

– Egyetemes feltámadás Krisztus ezeréves királysága végén, amikor főleg gonosz emberek támadnak fel (és mennek a gyehenna tüzébe, az örök kárhozatra).

Azok pedig, akik be vannak írva az élet könyvébe, mindörökké az Úr jelenlétének dicsőségében maradnak.

Jézus Krisztus visszajövetele

A Biblia Jézus Krisztus több visszajöveteléről beszél. Ezek fő céljai:

– az Egyház elragadtatása és Jézus Krisztussal való egyesülése (ekkor támad fel minden Krisztusban elköltözött hívő, az élő hívők pedig átváltoznak)

– Izrael helyreállítása, amikor a zsidóság elfogja ismerni Jézus Krisztust, mint Mesiást, megbékül Ábrahám Istenével, és visszakérül az ő kegyelmébe és áldásába;

– Antikrisztus ledöntése és Sátán fogságba vetése ezer évre;

– a pogány nemzetek megítélése;

– Krisztus ezeréves királyságának megalapítása.

Örök ítélet

A bírói hivatal örök jogon Istené, ő mindenek bírója. Haragját teremtményeinek hálátlan és istentelen magatartása váltotta ki. Az új szövetségben az Atya bírói hivatalát átadta a Fiúnak egyrészt, azért, hogy a Fiú megkapja ugyanazt a tiszteletet, mint az Atya, másrészt mert Krisztus – Aki ugyanúgy ember fia is, ahogy Isten Fia – ítéletében együtt érez az emberrel, és figyelembe veszi annak erőtlenségét.

Krisztus megtestesülésének és földi szolgálatának elsődleges célja a világ megváltása volt, ezért a bírói jogkörrel Isten Igéjét ruházta fel. Ez az a páratlan és változhatatlan mérték, amellyel egyszer mindenkinek meg kell mérettetnie.

Az ítélet fő elvei:

– igazság szerint,

– a cselekedetek szerint,

– személyválogatás nélkül,

– minden személy a számára elérhető erkölcsi világosság és megértési fok szerint.

Isten ítéletének első szakasza az ítélet időben (ennek színtere az emberi történelem), második és egyben végső szakasza pedig az ítélet az örökkévalóságban. Az örök ítélet minden emberre vár az örökkévalóságban, amikor az időnek és az emberi történelemnek vége szakad.

Az örök ítélet három eseménye:

– Krisztus ítélőszéke: az elragadtatás után közvetlenül csak az üdvösséget elnyert keresztények állnak elé, ahol Isten megvizsgálja cselekedeteiket is, és csak a hitből, tiszta indítékokból és engedelmességből fakadó cselekedeteknek lesz mennyei jutalma.

– Krisztus dicsőséges királyi széke: a pogány nemzetek állnak ez elé, az antikrisztusi birodalom bukása után, az ezeréves királyság alapítás kezdetén. Itt az ítélet fő elve az lesz, hogyan viszonyultak a pogány nemzetek Jézus Krisztus atyjafiaihoz (a zsidókhoz és a keresztényekhez).

– A fehér trón: az ezeréves királyság végén minden test feltámad és Isten ítélete elé áll. Ez az ítélet véget vet Sátán királyságának, és az ördögöt a halállal, a pokollal és többi alattvalójával együtt örök fogságba rekeszti. Ezzel az eseménnyel az emberi történelem végleg lezárul, és az Úr új eget és új földet teremt, Jézus Krisztus pedig átadja az ő királyságát az Atyának.<sup>34</sup>

A Hit Gyülekezete egyértelműen a pretribulacionista premillenizmus szemléletét képviseli. Határozottan beszél a feltámadás rendjének hármasságáról az elragadtatás, a millennium kezdete és a millennium vége idején. Hangsúlyosan megjelenik hitvallásában Krisztus visszajövetelével kapcsolatban a zsidóság helyreállításának hite, ami szintén leginkább a pretribulacionizmusra jellemző vonás.

Az újprotestáns egyházak felsorolásából az adventista egyházakat kihagytam. Egyrészt azért, mert az ő eszkatológiájuk olyannyira eltér a kereszténység fő áramlatának irányától – így a többi újprotestáns egyháztól is, hogy ismertetése külön tanulmányt igényelne. További kutatásra érdemesnek látok olyan területeket, amelyekkel jelen tanulmányomban terjedelmi korlátok miatt nem foglalkozhattam, pl. a jelenkori eszkatológia olyan megnyilvánulásai, amelyek a közelmúlt illetve a napi világpolitika eseményeihez kapcsolhatók.

## Irodalom

- Hitvallásunk*, Evangéliumi Pünkösdi Közösség, Bp., 2008.
- A Metodista Egyház hitelveinek és történetének kézikönyve*, Magyarországi Metodista Egyház, Budapest, é.n.
- Almás Mihály, Dr.: *Theologia popularis brevis*, Sunshine Publishing House, Bp., 1998.
- Broadbent, Edmund Hamer, *Zarándok gyülekezet*, Evangéliumi Iratmisszió, Glasgow, 1963.
- Erickson, Millard J., *Contemporary options in eschatology*, Baker Book House, Grand Rapids, Michigan, 1987.
- Lane, Tony, *A keresztyén gondolkodás rövid története*, Harmat-Kálvin, Bp., 2003.
- Reagan, David, *A jövő kapujában*, h.n., é.n.
- Szakács József (ed.): *A magyarországi szabadegyházak tanácsához tartozó tagegyházak hitvallásai és szervezeti szabályzatai*, Bp. 1981.

<sup>34</sup> *A Hit Gyülekezete hitvallása*, <http://www.hit.hu> letöltve:2009.07.30.

# „A HIÁNY GYÖKERE” APOKALIPTIKUS ESZKATOLÓGIA A CÍM NÉLKÜLI IRATBAN (NHC II,5)<sup>1</sup>

ÖTVÖS CSABA

L.-nak

„örvénylő titok az ember szíve”

(Zsolt 63,7)

„csak árnyékai a jövődönnek”

(Kol 17)

„Minden keresztény teológia anyja az apokaliptika”.<sup>2</sup> Käsemann szavai nemcsak a 60<sup>3</sup>-as évek teológiai irányzatának meghatározásában bizonyultak alapvetőnek, hanem az antik gnoszticizmus modern értelmezésére is hatottak. A különböző hagyományokból származó apokaliptikus nézetek jelentőségét és forrásértékét jól tükrözi a kutatástörténet, mert a nag hammai lelet publikálásának és értelmezésének kezdetén a gnoszticizmus eredetét is megpróbálták a zsidó vagy zsidókeresztény körök apokaliptikus reményekből való kiábrándulásával magyarázni (például Grant),<sup>3</sup> vagy legalábbis alapvetőnek tekintették ezt a tendenciát, és a mai napig talál követőkre a csak jelentős módosításokkal fenntartható véleményekben lefektetett megközelítési irány. Nemcsak a korai keresztény apokaliptikus tanok sokféleségére, különösen a közelre várt második eljövételre,<sup>4</sup> hanem a kortárs zsidó hagyomány irodalmi formáira, motívumaira, gondolataira<sup>5</sup> és ezek mellett a görög-római és

<sup>1</sup> A munka elkészültét az OTKA 61970 sz. pályázata támogatta.

<sup>2</sup> Käsemann, E., *Die Anfänge christlichen Theologie*, in: *Exegetische Versuche und Besinnungen*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1965, 82-104, 100. Vö. még: *Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik*, uo.: 105-131.

<sup>3</sup> Grant, R.M., *Gnosticism and early Christianity*, New York, Columbia Uni. Press, 1959, 1966.

<sup>4</sup> Collins, A., *Cosmology and Escatology in Jewish and Christian Apocalypticism*, *JSJSuppl.* 50, Leiden, Brill, 1996.

<sup>5</sup> Gruenewald, I., *From Apocalypticism to Gnosticism. Studies in Apocalypticism, Merkavah Mysticism and Gnosticism*, Frankfurt am Main, Lang, 1998. Stroumsa, G., *Another Seed. Studies in Gnostic Mythology, NHS 24* Leiden, Brill, 1988. Fossum, J., *The Name of God and the Angel of the Lord. Samaritan and Jewish Concept of Intermediation and the Origin of Gnosticism*, *WUNT 36*, Tübingen, Mohr (Siebeck), 1985. és Pearson, B. tanulmánykötete: *Gnosticism, Judaism, Egyptian Christianity*, Minneapolis, Fortress, 1990.



perzsa hagyomány hatásának vizsgálatára is nagy hangsúlyt fektetett a kutatás, hogy a fenomenológiai és motívumtörténeti megközelítésekkel párhuzamokat, továbbéléseket és közös elemeket mutasson ki. Kippenberg tanulmányának<sup>6</sup> kezdő mondata szintén ezt a vitát tükrözi, de már a nyolcvanas évekből, amelyben a nag hammadi könyvtár anyagának ismertté válásától datálja az újra megelevenedett vitát a gnózis és az apokaliptika viszonyáról. Az utóbbi kutató véleménye jól jelzi az antik gnoszticizmus modern kutatástörténetének hosszú ideig meghatározó jelentőségű állomását, amelynek máig érvényes öröksége az a belátás, hogy az apokaliptikus hagyomány központi helyet töltött be a mitologikus rendszerekben.

Az antik gnoszticizmus primér forrásainak tanúsága szerint a legtöbbször anonim vagy pseudonim szerzők mitologikus tanításaik kifejtésére és kifejezésére felhasználták nemcsak az apokalipszis műfaját, hanem az apokaliptikus motívumokat is beépítették rendszereikbe. A gnosztikus hagyomány apokalipsziseinek és motívumainak többsége a kortárs századokban megelevenedő, egyszerre irodalmi és társadalmi formáihoz és tendenciáihoz kapcsolódik és az apokalipszisek konvencionális jellemzőit mutatják. A kinyilatkoztatásban a beteljesedő idővel lezáródó evilági történelem eseményeit megörökítő, értelmező és felfedő műfajával és motívumaival mutatva rokonságot ezek a források is prófétikus hangon az elrejtett titkok feltárulásáról és a világ közelgő végéről, kataklizmákról, az evilág urainak és alkotásainak leleplezéséről és pusztulásáról, a végítéletéről és a személyes ember vagy egy-egy faj és a világ sorsáról, üdvösségéről és kárhozatáról beszélnek.

A gnosztikus szövegek apokaliptikus nézeteiben két alapvető sajátosság figyelhető meg, amely élesen elkülöníti a kortárs hagyományoktól.<sup>7</sup> Az első ezek közül, hogy a mitikus nyelven megfogalmazott tanítások nemcsak használták az apokalipszis műfaját és az apokaliptikus képeket és motívumokat, hanem ezek segítségével a gnosztikus mítoszok legfőbb jellemzőjét, az értelmezésük szerint megváltást hordozó ismeret átadását fejezték ki. Az isteni ismeretre (megváltást jelentő tudásra) koncentráló és e köré felépített értelmezési rendszerekben az ismeret átadása és befogadása legtöbbször az egyéni lélek felemelkedésével, egy megváltói alak vagy az égi világ hívásának megjelenésével fonódik össze, amely szorosan összekapcsolódik a világ elmúlásával, és elítélésével. A legtöbbször dialógus formájában megörökített élmény (vagy csak konvencionális forma) középpont-

<sup>6</sup> Kippenberg, H.G., *Ein vergleich jüdischer, christlicher und gnostischer Apokalyptik*, in: Hellholm (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen, 1983. 751-768. 751.

<sup>7</sup> Ehhez és a következőkhöz, vö. Fallon cikkét, aki a Collins által felvázolt séma alapján mutatja be a traktátusokat, elsősorban fenomenológiai megközelítésből. A felsorolt traktátusok listája bővebb a később említésre kerülő Krause tanulmányában forgaltaknál, mert a kinyilatkoztatásokat is egy kategóriába veszi az apokalipszisekkel. Lásd: Fallon, F.T., *The Gnostic Apocalypses*, in: *Semeia* 14 (1979) 123-158 és Rudolph, K., *Die Gnosis*. Koehler & Amelang, Leipzig, 1980, kül. 215-221.

jában álló apokaliptikus látomást kísérheti teophánia vagy epiphánia (hang- és fényjelenségek). A kinyilatkoztatás használata különböző módokon jelenhet meg a szövegekben, de tekintélyénél fogva mindig törést okoz az evilág történetében, és ezért kötődik szorosan és elválaszthatatlanul a világ és az ember teremtésének mítoszaihoz, vagyis a kezdetekhez is.

A primér források másik alapvető meghatározó jegyét a gnosztikusoknak a teremtőhöz és a teremtéshez fűződő kritikus viszonyulásuk hordozza. Az égi titkok és ismeret kinyilatkoztatását legtöbbször eszkatologikus nézeteikhez illesztették. Ezekben a nézetekben visszatérő elem a leértékelt vagy megvetett földi világ és a világot alkotó és azt uralmuk alatt tartó hatalmak (arkhónok) leleplezése vagy teljes pusztulása, amelyet legtöbbször földrengések, villámlások, az égitestek megzavarodása, a Nap és a Hold elsötétülése, világi és az arkhóni hatalmak háborúi és pusztulás jellemeznék. A földi, anyagi világ megszűntével a két hatalom szembenállása és a keveredése is megszűnik, eltűnik az idő létrejöttével előálló dualizmus, és ezzel együtt jár a börtönként aposztrofált világ (a sötétség és káosz) és minden anyagi természetet magában hordozó teremtmény megsemmisülése. A kortárs apokaliptikus nézetekhez képest a mítoszokból hiányzik a régi pusztulását követő új teremtés gondolata, mert minden, ami az anyagi világhoz tartozik, a romlást hordozza és el kell pusztulnia, hogy csak a felső világ és a felső világhoz tartozók élhessék túl az általános megsemmisülést és jussanak vissza hazájukba, a kezdet időtlenségének állapotába.<sup>8</sup> A gnosztikus szövegeket átszövő mítoszok és az ezekben felfedezhető argumentációs struktúrák vagy a szövegbe fűzött kommentárok, az egzegetikai technika az apokaliptikus motívumok használatában háttérbe szorulnak, az invenció és az egyéni teológiai látásmód inkább a hatásos képekben, allegóriákban és egymáshoz fűzésük sorrendjében érvényesül.

Szűkítve a vizsgálat területét, Krause véleményét<sup>9</sup> követve a nag hammadi korpuszban az apokaliptikus jellegű szövegek között három nagyobb csoport különböztethető meg. Az első csoportba azokat sorolja, amelyek címükben is ezen körhöz tartoznak és jogosan viselik az apokalipszis címet (1A): Pál apokalipszise (NHC V,2); Ádám apokalipszise (NHC V,5)<sup>10</sup> és Péter apokalipszise (VI. ). Két olyan

<sup>8</sup> Ehhez lásd: MacRae, G., *Apocalyptic eschatology in Gnosticism*, in: Hellholm i.m. 317-325.

<sup>9</sup> Krause, M., *Die literarische Gattungen der Apokalypsen von Nag Hammadi*, Hellholm i.m. 621-637. Krause tanulmányában röviden bemutatja a fent említett szövegeket. A nag hammadi könyvtár anyagának és az apokaliptika viszonyának vizsgálata egyes kutatóknál más és más válaszokat alapoztak meg, és a Krause tanulmányától eltérően több vagy kevesebb szöveget illesztettek be véleményeik alátámasztására.

<sup>10</sup> Az V. kódexben szereplő kopt szövegek és német fordításaik együtt szerepelnek a Böhlig, A.-Labib, P. által kiadott kötetben, rövid bevezetővel és jegyzetekkel: *Koptisch-Gnostische Apokalypsen aus Codex V von Nag Hammadi im Koptischen Museum zu Alt-Kairo*, *Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin Luther Universität, Halle-Wittenberg*, 1963.

traktátus (Jakab két apokalipszise (NHC V,3 és 4) szerepel a könyvtárban, amelyek csak címük alapján apokalipszisek, de nem sorolhatók ehhez (1B), mert műfajuk szerint a dialógus formában közölt kinyilatkoztatásokhoz tartoznak. A második csoportba azokat sorolja, amelyek nem apokalipszis címűek, de apokalipszisként azonosíthatók (2): például Nagy erőnk gondolata (NHC VI,4) és a Sém parafrázisa (VII,1). A harmadik csoportba pedig azok az apokalipszisek tartoznak, amelyek egy nagyobb szöveg részeiként maradtak fenn (3): például az Asclepius töredéke (NHC VI, 3), a Háromalakú Protennoia (XIII,1) és a Cím nélküli irat a világ eredetéről (NHC II,5). Ezek az apokalipszisek egy traktátus mítoszai között kaptak helyet általában az eszkatológiai nézeteket tárgyaló szövegrészekben.

Az apokaliptikus sémákat és motívumokat a szerzők minden esetben saját teológiai szándékaiknak megfelelően formálták át, és legtöbbször egy égi alak vagy a szöveg kitüntetett személyéhez kapcsolt kinyilatkoztatás részeként illesztették be a szövegekbe. Az elbeszélés használhat egyes szám első vagy harmadik személyt, vagy ezeket felváltva. A leírások gyakran alkalmazzák az egyéni, személyes felemelkedésnek és a túlvilágjárásnak a korban elterjedt motívumait. A felemelkedés helyszíneinek és állomásainak leírásában a kor mitológiai, asztrológiai, kozmológiai nézetei játszanak nagy szerepet, kiegészítve a szerzők által leggyakrabban használt zsidó és keresztény forrásokat.

Az apokalipszisekben is meghatározó jelentőséggel bír az a már az újszövetségi iratokban is megjelenő kettősség, amelynek megfelelően a kinyilatkoztatásban adott ismeretek és az utolsó dolgok személyes vagy közösségi keretekben jelennek meg (személyes vagy közösségi, univerzális eszkatológia) és ezért az elbeszélés lehet jelenidejű, de szerepel a traktátusok között a közeli vagy távoli jövőbe helyezett esemény sor is.<sup>11</sup> A kutatók többségének véleménye szerint mindkét esetben számolhatunk a teoretikus megállapítások és az egyéni tapasztalatok leírása mellett a kultikus utalásokkal is. Érvelésük szerint az apokaliptikus tanítások mögött a gnosztikus közösségek kultikus életének egyes elemei (a legfontosabbak talán a keresztség, megkenés, a feltámadás), ezek gyakorlása és az ezekhez fűzött magyarázatok állhatnak.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Ehhez lásd pl.: Peel, M.L.: *Gnostic Eschatology and the New Testament*, in: *Novum Testamentum* 12/2 (1970) 141-165.

<sup>12</sup> Lásd pl. Pagels, E. megjegyzései: *Irenaeus, the „Canon of the Truth” and the Gospel of John: Making a Difference through Hermeneutics and Ritual*, in: *VC* 56/4 (2002) 339-371.

## 2.)

A vizsgálódás tárgyaként választott *Cím nélküli irat a világ eredetéről* című gnosztikus traktátus (NHC II,5)<sup>13</sup> a II kódexben szerepel, a vélhetően közös forrást használó, az *Arkhónok hüposztázisza* című irat után. A tanulmány tárgyának szempontjából lényeges elem, hogy a kutatók többsége egy mára már elveszett közös forrást<sup>14</sup> feltételez, egy főként kozmogóniai tárgyú szöveget (benne a csak a két traktátusban olvasható Szabaóth elbeszéléssel), amelyben Norea<sup>15</sup> játszotta a fő szerepet.

A *Cím nélküli irat a világ eredetéről* c. traktátus egy démiurgikus gnosztikus szöveg,<sup>16</sup> amelynek mítoszai a bibliai teremtés elbeszélésének lépéseit követik, de a szöveg a gnosztikus mítológiára jellemző módon ellentétet tételez fel az első istenség és a teremtő istenség (a démiurgosz) között<sup>17</sup>.

<sup>13</sup> A legfontosabb szövegkiadások, fordítások és kommentárok: Böhlig, A.-Labib, P., *Die koptisch-gnostische Schrift ohne Titel aus Codex II von Nag Hammadi*. Akademie Verlag, Berlin, 1962. *Treatise without Title on the Origin of the World*. Trans. by Bethge, H.G.-Layton, B.- Societas Coptica Hierosolymitana, in: *Nag Hammadi Codex II, 2-7 together with XIII, 2*, Brit. Lib. Or. 4928(1), and P.Oxi. 1,654,655. II.) Layton, B. (ed.), E.J. Brill, Leiden-New York-Kopenhagen-Köln, 1989, 12-134. Bethge, H.G. disszertációja: »Vom Ursprung der Welt« *Die fünfte Schrift aus Nag Hammadi Codex II neu herausgegeben und unter bevorzugter Auswertung anderer Nag Hammadi Texte erklärt*, Berlin, 1975. Tardieu, M., *Trois Mythes Gnostiques. Adam, Éros et les animaux d'Égypte dans un écrit de Nag Hammadi (II,5)*, Études Augustiniennes, Paris, 1974. Painchaud, L., *L'écrit sans titre. Traite sur l'origine du monde* (NH II,5 et XIII,2 et Brit. Lib. Or. 4926 [1]) avec deux contributions de Wolf-Peter Funk. *BCNH Textes* 21. Québec-Louvain-Paris, 1995.

<sup>14</sup> Schenke feltételezését (*The Phenomenon and Significance of Gnostic Sethianism*, in: *The Rediscovery of Gnosticism*. II. Sethian Gnosticism. Layton, B. (ed.) Leiden, E.J. Brill, 1981, 596) átvette a modern kutatás, pl. Turner, J.B., *Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition*, *BCNH Section Études* 6, Uni.Laval, Québec, Peeters, Louven, 2001, 166. A traktátus két olyan szövegre hivatkozik, amelyek Norea alakjához kötődnek: (Norea könyve, 102,12 és Norea logosza, 102,25), mindkettőt az arkhónok és tetteik leírásával kapcsolatban.

<sup>15</sup> Norea alakjához és az antik gnoszticizmusban betöltött szerepéhez, lásd pl.: Pearson, B.A., *The Figure of Norea in Gnostic Literature*, in: *Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism, Stockholm, August 20-25, 1973* (ed. Windengren) 143-52. Alakjának tipológiai elemzéséhez, Pearson, B.A., *Revisiting Norea*, in: *Images of the Feminine in Gnosticism*. King, K.L. (ed.) Fortress Press, Philadelphia, 1988, 265-275. Vö. még McGuire, A., *Virginity and Subversion: Norea Against the Powers in the Hypostasis of the Archonten* (i.m. 239-258) és Kraemer, R.S., *A Response to Virginity and Subversion* (i.m. 259-264). A zsidó hagyományból való származás mellett érvel Stroumsa, G.A.G. i.m 53-61.

<sup>16</sup> A terminushoz lásd Luttkhuizen, G.P., *Gnostic Revisions of Genesis Stories and Early Jesus Traditions*. *NHMS* 58 Brill, Leiden-Boston, 2006, 3.o. és a 10.lj.

<sup>17</sup> A szöveg elismertségét és népszerűségét jól mutatja, hogy a töredékesen megmaradt XIII. kódexben is helyet kapott, és szubachmimi verzióját azonosították egy, ma a British Library-ben őrzött papiruszkódex fragmentumaiban is (*Oeyen Fragments*, MS. Or. 4926(1), ehhez Oeyen,

A traktátus bevezető soraiban a szerző saját monisztikus nézetét védelmezve mondandóját annak ígéretével kezdi, hogy bizonyítja majd az első mű és az árnyék (a sötétség) közti alárendelt viszonyt, és ezzel cáfolja az emberek és az evilág isteneinek tévedését a sötétség eredetéről és eredetiségéről. A traktátus teológiai nézetének ez egyszerre eredetmagyarázata és a szerző saját monisztikus teológiájának a támasza is. A mitologikus nyelven megfogalmazott tanítás azt is jelenti, hogy a fény világához mérten az árnyéknak (a sötétségnek és a káosznak) nincs önálló, független, szubsztanciális léte (csak függő, és másodlagos a fényhez és az első műhöz mérten). Ehhez az igazságba és az első műbe való belépésre invitálja a hallgatóságát<sup>18</sup> és a kinyilatkoztatás szférájába helyezi traktátusát.

Az igazságba való belépés nemcsak az episztemológiai szintet érinti, megfelelően a szerző eljárását a platonikus hagyományból elterjedt ismeret koncepciójának, hanem a világ és isteneinek ontológiai státusát is meghatározza az igazsághoz képest a tévedésben adva meg. A traktátusnak az igazságból eredeztetett és ezzel a kinyilatkoztatás tekintélyére törekvő formai és tartalmi jellemzői és a később bemutatásra kerülő apokaliptikus nézetek alapján a szerző önmagát is a negyedik faj, a királynéülküliek tökéletesei közé sorolja, és a traktátusában elmondott teológiájának propagálásával azt a célt teljesíti, amely visszatérő formulaként ismétli az ember teremtésének célját: hogy ítéletet mondjon a teremtő és arkhónjai és a világ felett.

A következőkben először a traktátusban megjelenő apokalipszis teológiai megalapozását mutatom be, amely a tanítás bevezetéseként és kereteként funkcionál, és a modern kommentárok nem kapcsolják össze a szövegrészeket. Ezt követően az apokalipszis motívumait elemzem röviden a kutatástörténet főbb képviselőinek értelmezéseire támaszkodva. Végül pedig két motívum rövid ismertetésén keresztül a traktátus teológiájának lehetséges újszövetségi<sup>19</sup> párhuzamaira mutatok rá. A vizsgálat átfogó célja, hogy bemutassa a gnoszticizmusra jellemző apokaliptikus eszkatológiának itt megfogalmazott típusát. Emellett pedig árnyalni szeretném azt az elterjedt véleményt, miszerint a gnosztikus iratok eszkatológiai tanítása elutasította a jövőben bekövetkező véget, mivel a megváltásnak már a jelenben megtörtént koncepcióját és ezzel együtt a jelenbeli eszkatológia tanítását fogadta el.

C., *Fragmente einer subachmimischen Version der gnostischen 'Schrift ohne Titel'*, in: *Essays on the Nag Hammadi Texts in Honour of Pahor Labib* (ed. Karuse, M.) NHS 6 Leiden, Brill, 1975, 125-144.

<sup>18</sup> A traktátus értelmezésében jelentős szerepet kapott a műfaj meghatározása. Painchaud volt az, aki az antik retorika szabályai szerinti tagolást azonosította a szövegben, és véleménye szerint többszöri (két) redakción keresztül nyerhette el végső formáját, amelyet aztán a II. kódex összeállítója koptra fordított.

<sup>19</sup> Rövid leírásához lásd: Strobel, A., *Apokalyptik/Apokalypsen IV. Neues Testament*, in: *TRE III* 251-257 Collins, A.J. szócikkét: *Apokalyptik IV. Neues Testament*, in: *RGG I* 594-595.

## 3.)

Az apokaliptikus motívumokat felvonultató szövegrész a traktátus utolsó részében kapott helyet a szótériológiai és eszkatológiai mítoszba ágyazva. Az univerzális eszkatológia jellemzőit mutató leírásban az apokaliptikus irodalom megszokott jegyei tűnnek fel, a nag hammadai könyvtár egyik leggazdagabb és legszínesebb katalógusát<sup>20</sup> adva a gnosztikus traktátusba illesztett apokalipszisek motívumainak (Tröger is apokalipszisnek nevezte a szövegrészt).<sup>21</sup> Az elbeszélési technika, a stílus és a motívumok alapján a zsidó és keresztény apokaliptikus irodalom hatására következtethetünk, de a lehetséges források számbavételekor felmerült a gnosztikus hagyomány és manicheizmus is.

Az apokaliptikus elemek kereteinek kidolgozásában a szövegnek az emberi történelem leírására szolgáló fejezetei (123-141) is lényeges momentumokat tartalmaznak. Ennek kifejtésében ad magyarázatot a szerző nemcsak a tökéletesek (a szöveg terminológiája szerint a hasonmások) és az arkhónok eredetére, hanem az egyházban megjelenő ismeretre, annak hiányosságaira is, majd a Megváltó megjelenésével és az általa teremtett új, a negyedik emberi faj (a királynéülküiek) kategóriájának bevezetésével átformálja a traktátusban korábban kifejtett antropológiai nézeteit. A különálló mítoszként is azonosítható részhez új időstruktúrát is alkot, amelynek fókuszában a megváltás menetének, a mitológikus üdvrendnek a történései állnak. A szótériológiai értelmezésre<sup>22</sup> épülő koncepció megfogalmazásában – a szöveg struktúráját és frázisait is figyelembe véve – az ember teremtése és megkísértésük mitikus elbeszéléseinek már elhangzott elemei ismétlődnek, és ezzel az eljárással a szerző a korábban bemutatott mítoszokhoz hasonló, arra épülő új mítoszt<sup>23</sup> hozott létre azért, hogy új szemszögből elmesélve az ember teremtését, előkészítse a terepet a megváltás bemutatásának.

A szerző először röviden azt mondja, hogy amikor az anyagból formált Ádám utódai elsokasodtak és a világ betelt, az arkhónok uralkodtak felettük, és tudatlanságban tartották őket (123,34-124, 4). „Milyen okból?” – teszi fel újra a kérdést, és válaszában a gnosztikus predestináció gondolatának egyik megfogalmazását adja, amely nem egyszerűen a sorsnak való kiszolgáltatottságot jelent (hiszen ez utóbbi megszemélyesült alakja a teremtett világban áll, függetlenül az arkhónok munkáitól), hanem az atya akaratának betöltését: „mivel a halhatatlan atya tudja, hogy az igazságból egy hiány jelent meg az aiónokban és világaikban, ezért ami-

<sup>20</sup> Bethge szerint egyetlen más nag hammadai irat sem szentel ilyen nagy teret az apokaliptikus motívumok és értelmezésének felsorakoztatásának. Bethge, Diss i.m. 449.

<sup>21</sup> In.: uő., *Gnosis und Neues Testament*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1973, 35.

<sup>22</sup> Bethge Diss. 18 és Schenke, H.-M., *Die neutestamentliche Christologie und die gnostische Erlöser*, in: *Gnosis und Neues Testament*. Ed. Tröger, K.W. Gütersloh, 1973, 205-25.

<sup>23</sup> A szövegrész csak részben fedi le a Painchaud felosztásában az epilógust (123, 31-33 és 124,4).

kor a romlás arkhónjait el akarta pusztítani, a ti képmásaitokat<sup>24</sup> küldte a romlás világába, akik az ártatlan, kicsi, áldott szellemek” (124,4-12).

Az első atya parancsához fűzött mitikus magyarázat nem egyszerűen a születés és a világi létezés okát mondja ki, hanem egyszerre célját is, amelynek foglalatosa az ismeret hirdetése és az evilág és urai feletti ítélet kimondása. A szerző mondatával létrehozza az alapvető kettősséget a gnosztikusok és nem gnosztikusok között. Az atya akaratára történt rövid utalással a szerző sajátos üdvtörténeti nézetének alátámasztására törekedett, és ezzel az utalással próbálta feloldani azt a látszólagos ellenmondást, amelyet a mitologikus nyelv a fenti és lenti, a fény és a sötétség világainak dualitásáról képes kifejezni. Mert a dualitásból csak a fentről (a fényből) származók juthatnak vissza a fenti világba és a lenti teremtett világnak és minden, evilághoz tartozó létezőnek pedig a teljes és totális megsemmisülést kell elszenvednie<sup>25</sup>. Más szóval az atya ismerete és akarata szolgál a teremtés létrejövésének és fennállásának magyarázataként, és nem a gnosztikus szövegekben gyakran visszatérő formulát olvassuk, amely az atya szeretetére és bőségére utal (például a János apokrifonban) az égi világ kibomlásakor, hanem a lenti világot is az első atyához kapcsolja és ennek idejét is az ő akarata szabja meg. A fenti világhoz kötődő hiány vagy hiba eleve magában hordja a pusztulást, de ez teszi lehetővé a világ létrejöttét, és jelenti ugyanakkor a biztosan bekövetkező megsemmisülést is, és ezzel a visszatérés lehetőségét a teljesség világába.

A pusztulásra ítélt arkhóni világ gnosztikus magyarázatának következő szembevetendő különösségét az adja, hogy az áldottak, a kicsinyek (a hasonmások) az eddig nem említett egyházban (ekklészia) teszik nyilvánvalóvá az ismeretet<sup>26</sup> saját földjeiken, de ez az ismeret hatástalannak bizonyul, mert az egyházban összekeveredtek a magok a hatalmak magjával. Közöttük és belőlük teremtette a Megváltó (a Logosz) a király nélküli fajt, az által, hogy az ismeretlenről prédikált (125,14-16) Krisztus evangéliumi szavait idézve: „Nincs semmi elrejtett, ami ne lenne nyilvánvalóvá, és ami ismeretlen volt, ismertté válik.” (125,17-19).<sup>27</sup> A traktátus korábbi antropológiai

<sup>24</sup> A mitologikus leírásban a szerző kérdésének megfelelően a hasonmás az első, az égi ember hasonmását jelentheti, amelyet vélhetően nemcsak Ádám, hanem minden ember (Ádám utódai) hordoz.

<sup>25</sup> Az éles determináltságot sugalmazó koncepció keretein módosít a szerző a traktátus záró mondataival. Magyarázatához a későbbiekben még visszatérek.

<sup>26</sup> A traktátus mitológiájának megfelelően az ismeret első fokát a hasonmáság hirdetése és felismerése adja, az, hogy az emberek a halhatatlan ember tagjaiként vannak a világban. Ez a kérdés indította el fentebb a szerző beszámolóját. Erre épül a Megváltó munkája, az atyának és akaratának megismertetése és az új faj által kimondott ítélet végrehajtása.

<sup>27</sup> A mondat első fele megegyezik a szinoptikusok evangéliumi hagyományával (Mt 10,26 és pár), Tuckett szerint a Q hagyományból merítve, de a második rész csak tartalmilag hasonlít, mert az ismeretlen az első Atyára vonatkozik, a romolhatatlannak és határtalannak nevezett első létezőre (98,11), a halhatatlan atyára, megfelelően a gnosztikus szövegekben elterjedt termi-

és antropogóniai mítoszához nem harmonikusan illeszkedő leírás egy új fajról beszél, míg korábban három (szellemi, lelki és anyagi) fajról értekezett.<sup>28</sup> A traktátus szerint a királynélküli faj a király a halandók földjén, ők a halhatatlanok, ők ítélik el a káosz isteneit és azok erőit (125, 12-14). Az, hogy az új faj az egyházban jelenik meg, vélhetően polemikus utalás a keresztény egyházra, de más gnosztikus iskola ellen is íródhatott,<sup>29</sup> talán a valentiniánus értelmezéssel szemben illesztette be a szerző a redakció során, hogy ezzel is kifejezze saját tanítását<sup>30</sup> (124,27-32). A magok keveredése az egyházban megjelenő tévtanításokra utalhat, amelyek hatástalaná teszik a megjelenő igaz ismeretet, de vonatkozhat az ember teremtésére is, mivel a két leírás struktúrája és terminológiája erős hasonlóságot mutat.<sup>31</sup>

A mítosz következő soraiban a szerző a Logosz funkciójához hasonló szereppel ruhazza fel a fentebb említett kicsinyeket, áldottakat (hasonmásokat), ugyanis az ő küldetésüket is abban látja, mint a Logoszét: ismertté kell tenniük azt, ami el van rejtve, valamint a káosz hét hatalmát és istentelenségüket, hogy így legyenek halálra ítélve.<sup>32</sup> Ez utóbbi a fentebb röviden bemutatott első atya akaratának teljesítése.

Az apokaliptikus nézetek felvonultatásának kezdőpontja éppen ezért lehet a Logosz megjelenése, aki létrehozva a királynélküli fajt megnyitja az utat a végső beteljesedés felé.

#### 4.)

Az apokaliptikus sémában az idők beteljesedésekor (szünteleia) a vég kezdetének jele egy hatalmas erejű mennydörgés, amely megrázza az egész világot, és hatása mint az örvény ránt magával minden evilági teremtményt: a zsoldáros hangját

nológiának. In: Tuckett, C.M., *Nag Hammadi and Gospel Tradition*. T&T Clark, Edinburgh, 1986. 30. De ugyanakkor vonatkozhat arra is, hogy a sötétség tettei nyilvánvalókká lesznek a világosságban, amely magában hordja az ítéletet.

<sup>28</sup> Böhlig szerint itt manicheus befolyással kell számolnunk. Az ő értelmezését vette át Bethge is (Diss. i.m 438-439).

<sup>29</sup> Böhlig értelmezése szerint a gnózis különböző megjelenése a nagy profétákra és vallásalapítókra utal, a különböző idő- és térbeli fellépésüket mutatja be, ahogyan ez a Kephalaia prologusában olvasható. In: Böhlig-Labib, i.m. 100-101. A magok összekeveredésének toposzát korábban a traktátus a növények és állatok teremtésével kapcsolatban is (111,21-28).

<sup>30</sup> Vö Bethge, Diss. i.m 439 és Painchaud, L.-Janz, T., *The 'Kingless Generation' and the polemical Rewriting of Certain Nag Hammadi Texts*, in: Turner, J.-McGuire, A. (eds.): *The Nag Hammadi Library after Fifty Years*. NHMS 44, Leiden, Brill, 1977, 439-460.

<sup>31</sup> A testi ember teremtése több lépcsőben történik: az arkhónok megalkotják a testet, lehetet kap Zoétól, majd a 8. napon Zoé Évaként felemeli a földről.

<sup>32</sup> A hatalmak elítélésének frázisa visszatérő elem a traktátusban. Az a röviden felvillantott tanítás, mely szerint itt a hasonmások társmegváltó szerepet kapnak, vélhetően újszövetségi eredetre mutat (előfordul a páli levelekben, de ez állhat pl. a Jn 4,36-37 mögött is).



idézve félelemmel és reszketéssel tölti el az arkhónokat, az angyalokat, a démonokat és az ő embereiket<sup>33</sup> is (125,32-126,4).<sup>34</sup> A felkavarodó teremtményi rend is ezt tükrözi: háború tör ki a föld, és királyai között, a kiontott vértől megittasul a föld és felkavarodnak a tengerek (126,4-10).

Az evilág végének kulcsszava a *szünteleia*, amely jelenthet a traktátusban általában véget, akárcsak a káosz egeinek végét is,<sup>35</sup> Painchaud véleménye szerint az első hagyományréteg kulcsszava, amelyet bizonyít, hogy számos helyen előfordul a traktátusban.<sup>36</sup> A vég kezdetének jelei az elterjedt apokaliptikus kliséket használja: a háborúk, vér és háborgás. A motívum elterjedt az apokaliptikus hagyományban, de ismerik az ó- és újszövetségi iratok is (pl. Hag 2,22; a Mt 24,6, Lk 21,10 és a Jel 16,14-22). Szövegünk szerint a föld királyai (talán az arkhónok)<sup>37</sup> kelnek fel egymás ellen, és a föld megittasul a kiontott vértől (Isa 34,7), és a tengerek is felkavarodnak, vö. Lk 21,25).

A következő elkülöníthető egység a traktátus befejező szövegrésze Painchaud értelmezése szerint a végső apokatasztazisz (126,4-127,17),<sup>38</sup> amely a prolóógus (és az első réteg) terminusait (az egész hely, a káosz, az első mű, ami az árnyék utáni) használja, de kimutathatók az első és a második redakció nyomai is. Az első redakciót a 126,4-12 őrzi, amelyben az apokaliptikus irodalom megszokott képei írják le az égi szférákat is érintő kozmikus katasztrófát (vö. pl. Mk 13,24-25; Jel 6,12-13, de ide sorolhatók még az Agg és Isa képei is), és a pusztulással a Nap, a Hold és a csillagok, az égi jelzők sorsa is megváltozik: az implicit Mt 24,29 (Mk 13,24-25) idézetet rejtő mondat szerint a Nap elsötétül, a Hold elveszti fényét, és az ég csillagai elhagyják pályáikat (126,10-12). A kozmikus katasztrófa értelmezéséhez meg kell jegyeznünk, hogy a traktátus korábban Szophia teremtményeiként mutatta be az égitesteket (112, 1-10),<sup>39</sup> amely egyfelől azt jelenti, hogy a szerző nem mitologizálta és perszónifikálta ezeket az erőket, szemben az általános gnosztikus tendenciával, hanem inkább a kortárs hagyományoknak megfelelően bukott, az égből levett angyalokként, démonokként kezeli az arkhónokat (121, 30-35, de erre a későbbiekben visszatérek). A kozmogóniai szövegrész alapján azonban feltételezhető,

<sup>33</sup> A terminológia alapján a teremtett rendet érinti a pusztulás, amellyel alig észrevehetően, de határt von a gnosztikus és nem gnosztikus emberek között is.

<sup>34</sup> A szöveg párhuzama az AH 97,10-13-ban olvasható, de az apokaliptikus klisék miatt nem feltétlenül bizonyíthatja a közös forrás használatát, ehhez vö. pl. Painchaud 509.

<sup>35</sup> A zsidó és keresztény hagyományban a messiási kor jelei között szerepel. Vö. további párhuzamokkal, Böhlig-Laib i.m. 104.

<sup>36</sup> Painchaud i.m. 508-509.

<sup>37</sup> Bethge, Diss. i.m. 453.

<sup>38</sup> Painchaud i.m. 510-511

<sup>39</sup> Feltételezésem szerint ez a Genézis teremtéstörténetének szó szerinti értelmezési réteghez tartozik, de emellett létezik egy allegorikus értelmezés is a szöveg kozmológiai részében.

hogy ismerte és használta a gnosztikus mitológiát is. Bethge szerint itt egy nem gnosztikus forrást használt a szerző,<sup>40</sup> de értelmezésével szemben megjegyezhetjük, hogy ez a szerző teológiájának a keresztény hagyományhoz való közeledését is tükrözheti, és a bölcsesség teremtői közreműködésének közel szó szerinti és mitikus értelmezésében keresendő a látszólagos ellentét magyarázata.

A mennydörgés újbóli említésekor a szerző sajátos teológiai üzenetét is hozzáfűzi a történesek leírásához, mert egy nagy erő (dünamisz)<sup>41</sup> megjelenésével kapcsolja össze, amely a káosz minden erejénél hatalmasabb, és arról a helyről érkezik, ahol a nő ege (sztereóma) van. A traktátus teológiájában ez a teogóniai részhez mutat vissza, mert a nőihez kapcsolt erő „miután az első művet megalkotta, akkor leteszi majd a gondolat (epinoia) bölcs tüzét, és felölti a pusztító (esztelen) dühöt (orgé)” (ΝΤΑΡΕ ΤΗ ΤΑΜΙΟ ΜΠΥΟΡΠ ΝΕΡΓΟΝ ΣΝΑΚΩ ΕΖΡΑΙ ΜΠΚΩΖΤ ΝΣΑΒΕ ΝΤΕ ΤΕΠΙΝΟΙΑ ΣΝΑ† ΖΙΩΩΣ ΝΟΥΟΡΓΗ ΜΜΝΤΑΘΗΤ, 126,13-19).

A bölcs tűz közismert az egyházatyák és egyházi írók műveiben is, vélhetően a sztoikus hagyományból származó terminus,<sup>42</sup> de a ciklikusságot elutasítva a traktátus a későbbiek alapján csak egyetlen és végső világégest ismer, ahogyan a zsidó és keresztény hagyomány is. A valentiniánus eszkatológia sarokkövének Irenaeus által leírt mítoszt (Adv. haer. I,7,1) tartják, amelyben szerepel a világégés motívuma és a tűznek a traktátusban is megjelenővel közös sajátossága, hogy az anyag teljes pusztulását idézi elő.<sup>43</sup>

Az *epinoia* és az *orgé* között feszülő ellentét azonban nehezen feleltethető meg az alapjaiban negatívan értékelt teremtési folyamatnak. Bethge javaslata, hogy az etikai szférából érkező fogalom pár a gnosztikusok sorsát hivatott jelezni, és az *epinoia* a megszabadulásukat jelzi, míg az arkhónok pusztulására az eszkatologikus harag vonatkozik, amelyben az utóbbi nem a a világot elégető tűzzel áll kapcsolatban, hanem a Pisztisz Szophia című traktátusában is megjelenő és a bűnöktől megtisztító tűzzel.<sup>44</sup> De a harag az újszövetségi teológia hatásáról is tanúskodhat,

<sup>40</sup> Bethge, Diss i.m. 454-455.

<sup>41</sup> A terminus közös az Eugnosztosz tanlevéllel, Painchaud értelmezése szerint ez is a két nag hammadai szöveg összetartozását bizonyítja. Vö., *The literary contacts between the Writing without Title on the Origin of the Word (CG II, 5 and XIII, 2) and Eugnostos the Blessed (CG III, 3 and V,1)*, in: *JBL* 114/1 (1995) 81-101.

<sup>42</sup> Van Unnik véleménye szerint a sztoikus kozmológiákból származik, ismeri Alex.Kelemen, Órigenész, Minucius Félix, Tertullianusz stb., vö., *The wise Fire in a Gnostic Eschatological Vision*, in: *Kyriakon*. Festschrift Johannes Quasten. Granfield, P.-Jungman, J.A (eds.) Münster, 1970. 277-288.

<sup>43</sup> Az előfordulásokhoz Attridge i.m. 184.

<sup>44</sup> A pontos helyekhez és a magyarázathoz, lásd Bethge i.m. 456

például a Jel (6,17; 11,18), Kol (3,6) versei, amelyekben csak a bűnösökre, a hitelenekre sújtó ítéletet jellemzi.<sup>45</sup>

Az evilág rendjének felszámolása a következő lépés, amely az arkhónok elűzését és megsemmisülését jelenti. A harag után a mélység áll a leírás középpontjában (126,22-127,2): a planetáris rend megszűnése a kozmológiai rend eltűnését is jelenti, a traktátus szerint a nő (Pisztisz Szophia) által teremtett isteneket (arkhónokat) ő maga ítéli el és veti őket a mélységbe. A gonosz erők mélységbe vetése szintén az apokaliptikus hagyomány kliséi közé sorolható, amelyet szerzőnk saját mitologikus elbeszélésének megfelelően formált át.

A következő sorok szerint azonban egymás ellen támadnak, és az arkhigenetór, a teremtő keze által vesznek el, eltöröltetnek gonoszságaik (adikia) miatt<sup>46</sup>: olyanok lesznek, mint a tűzhányók,<sup>47</sup> eleméztik egymást, amíg el nem pusztítja őket ósatyjuk (arkhigenetór, a teremtő). Mikor elpusztította őket, önmaga ellen fordul és elpusztítja magát, amíg ő is elpusztul. És egek egymásra zuhannak, és erők tűz által égnek el, és aiónjaik is megzavarodnak. És az ő ege lezuhan és kettéhasad<sup>48</sup>” (CENAΩΩΠΕ ΓΑΡ ΝΘΕ ΝΝΙΤΟΟΥ ΕΤΧΕΡΕ ΚΩΖΤ ΝCΕΟΥΩΜ ΝCΑ ΝΟΥΕΡΗΥ ΩΑΝΤΟΥΩΧΝ̄ ΕΒΟΛ ΖΙΤΟΟΤΥ ΜΠΟΥΑΡΧΙΓΕΝΕΤΩΡ ΖΟΤΑΝ ΕΩΩΑΝΟΧΝΟΥ ΚΝΑΚΟΤΥ ΕΡΟQ ΟΥΑΔQ ΝQΟΧΝΕQ ΩΑΝΤΕΩΩΧΝ̄ ΑΥΩ ΝΟΥΜΠΗΥΕ ΝΑΖΑΕΙΕ ΕΧΝ̄ ΝΟΥΕΡΗΥ ΑΥΩ ΝΤΕ [Υ] ΝΟΥΔΥΝΑΜΙC ΡΟΚΖ ΝΟΥΚΕΑΙΩΝ CΕΝΑΩΡΩΥΡ̄ ΑΥΩ ΤΕΩΠΤΕ ΝΑΖΑΕΙΕ ΝCΡ̄ CΝΑΥ\_126, 23-35).<sup>49</sup>

A mélység elpusztulásával minden megsemmisül, ami a romlandóságot hordozhatja, ez vélhetően egyet jelent az anyag és a káosz elmúlásával. Az apokatasztaszisz gondolatköréhez köthető gondolat zárja a traktátust, amely a pléroma (a szellemi világ), vagyis az evilágban lakozó fény sorsát mutatja be az evilág megszűnése után. A mitologikus nyelvben ez a fény és a sötétség kettősségének megszűnésének felel meg, amelynek során a fény teljesen elpusztítja a sötétséget, és az olyan lesz, mint ami sohasem volt (126,35-127,1). A traktátus osztja ugyan a kortársak között is elterjedt két aiónról szóló tanítást, ezek azonban nem egymást követik, hanem a

<sup>45</sup> Az értelmezéshez talán a démiurgosz társa, Pronoia Szambatasz is hozzáilleszhető, mert alakján keresztül a mitologikus hagyományból ismert az epinoia és pronoia kettősség használata is felmerülhet.

<sup>46</sup> Painchaud a terminus (adikia) miatt utal a Szabaóth elbeszélésre és a trónraemelésével előálló igazság-igazságtalanság bipolaritásra (i.m. 516), de a leírásból nem következik, hogy arkhónokra különböző sors vár.

<sup>47</sup> A vulkánokhoz hasonlított pusztulásuknak nincs párhuzama, ehhez lásd Bethge, Diss. i.m. 458. Painchaud a hénochi hagyományt sejtí a kép mögött (i.m 517).

<sup>48</sup> Painchaud a ΝCΡCΝΑΥ terminus alapján a templom kárpitjának kettéhasadására (Mt 27,51 és Mk 15,38) utal, i.m. 519, amelyet megerősít a bevezetőben az ég és a függőny összekapcsolása (98,20-21).

<sup>49</sup> A következő töredékes sorok rekonstrukciói alapján a mélységbe zuhannak az egek, amely megzavarodik (felfordul).

vertikális séma szerint rendezve fenti és lenti világot jelentenek, és már a teremtéssel előáll a kettősség. Az anyagi világ megszűnése a szellemi, égi világ restaurációját és megerősödését jelenti, és ezért is hiányzik a bevezetőben is említett és a gnosztikus értelmezésekből hiányzó elemnek tekinthető új teremtés gondolata. Az apokaliptikus kozmikus keretek között zajlik, ég, föld és az alvilág is megsemmisül, és csak a fény szellemi birodalma és a hozzá tartozók maradhatnak meg.

A kettősség újra a prólóus és a bevezető szavaira utal vissza (97,4-98,11 és 98,1-99,2), a fény elpusztítja a sötétséget, amely olyan lesz, mint ami sohasem volt és „a mű, ami utáni a sötétség, megszűnik. A hiány kitepetic gyökerestül, le a sötétségbe. És a fény visszatér (anakhórei) gyökereihez”  $\alpha\omega \text{ \pi\epsilon\rho\gamma\omicron\nu\text{\u0399} \text{\u039d}\tau\alpha \text{ \pi}\kappa\alpha\kappa\epsilon \text{ \omicron}\psi\eta\zeta \text{ \u039d}\epsilon\omega\sigma\varphi \text{ \kappa}\eta\alpha\beta\omega\lambda \text{ \epsilon}\beta\omicron\lambda \text{ \alpha}\gamma\omega \text{ \pi}\omega\tau\alpha \text{ \eta}\lambda\pi\omega\rho\iota\kappa \text{ \u0399} \text{ \u0399} \text{ \tau\epsilon}\varphi\theta\eta\omicron\upsilon\eta\epsilon \text{ \epsilon}\pi\text{\u0399}\tau\text{\u0399}\text{\u039d} \text{ \epsilon}\pi\kappa\alpha\kappa\epsilon \text{ \alpha}\gamma\omega \text{ \pi}\omega\gamma\omicron\epsilon\text{\u0399}\text{\u039d} \text{ \u039d}\u0391\rho\alpha\eta\alpha\chi\omega\rho\epsilon\text{\u0399} \text{ \epsilon}\zeta\rho\alpha\text{\u0399} \text{ \epsilon}\tau\epsilon\varphi\theta\eta\omicron\upsilon\eta\epsilon$  (127,1-5).

A hiány a gnosztikus terminológiában a bukott teremtés világának leírásában meghatározó és visszatérő elem, ahogyan a vele összekapcsolt gyökér is,<sup>50</sup> amely vélhetően a valentiniánus terminológiát tükrözi.<sup>51</sup> A hiány megszűnése, betöltése után már nem marad más hátra, csak a fenti világ kiteljesedése: „és megjelenik a nem teremtett (agennétosz)<sup>52</sup> dicsősége és betölt minden aiónt, amikor a prófécia (propheteia) és a történet (hisztória)<sup>53</sup> azokról, akik királyok, ismertté lesz és beteljesedik azok között, akiket tökéleteseknek neveznek. Azok pedig, akik nem lettek tökéletesek a nem nemzett atyában, dicsőségüket aiónjaikban és a halhatatlanok királyságaiban kapják meg. De őek sohasem lépnek be a királynéülkülségbe” (127,5-14).

A tökéletesek és nem tökéletesek megszabadulására és a kettő közötti hierarchiára koncentrálo leírás az eljövendő időre ígéri a felemelkedést és nem már megtörtént megváltásról beszél. A traktátusban korábban elhangzottak alapján a király nélküli faj az Atya szent helyére kerül, a nyugalomba, amely a fentebb idézett sorok szerint a pléromával esik egybe.<sup>54</sup> A traktátus apokaliptikus eszkatológiájának sajátos vonása, hogy a leírás alapján három csoportot különböztet meg, ami talán a valentiniánusok három emberi kategóriájának (szellemi, lelki és anyagi faj) visszhangja lehet, bár az is elképzelhető, hogy éppen ezzel polemizálva vezette be a szotériológiai részben a negyedik, királynéülküli faj kategóriáját. Az anyagi teljes megsemmisülése feleltethető meg a bünösök büntetésének, ezen kategória mellett

<sup>50</sup> Előfordulásaihoz lásd Bethge, Diss. i.m. 462. 4.lj.

<sup>51</sup> Painchaud i.m. 521.

<sup>52</sup> Bethge szerint az *agennétosz* az első atya jelzője, i.m. 463, de véleményével szemben meg kell jegyeznünk, hogy krisztológiai cím is lehet. Painchaud az Eugnozstoszból olvasható párhuzamot mutatja ki, i.m. 521-522.

<sup>53</sup> Painchaud a Szentírást sejtje a próféciák és történetek mögött, i.m. 523.

<sup>54</sup> A nag hammadi traktátusokban az anapauszisz lehet állapot és hely is (vö. pl. Bethge, Diss i.m. 440-441), a traktátusban nem választható szét a két értelmezés.

a tökéletesek és nem tökéletesek közötti hierarchia alapján gondolhatunk a lelki és szellemi kategóriák sajátos használatára. A királynéülküliségbe és a halhatatlanok királyságába tartozás a tökéletesség és a nem tökéletesség alapján következik be, örök érvényű és megváltoztathatlan.

A traktátus záró sorai összefoglalják a gnosztikus determinizmust (predestinációt) más gnosztikus szövegekhez mérten árnyaltabban megfogalmazó teológiai nézetet, nem nélkülözve az etikai konnotációkat, és talán a páli teológia ismeretét (pl. Kol 1,10) sem: „mert mindenkinek arra a helyre kell mennie, ahonnan jött. Mert minden egyes ember tettei (praxisz) és ismerete (gnószisz) által teszi ismertté természetét (phüszisz)”  $\text{ΖΑΠΤ ΓΑΡ ΕΤΡΕ ΟΥΟΝ ΝΙΜ ΒΩΚ ΕΠΤΟΠΟC ΤΝΤΑΡΕΙ ΕΒΟΛ ΤΖΗΤΪ ΠΟΥΑ ΓΑΡ ΠΟΥΑ ΕΒΟΛ ΖΝ ΤΕΡΠΡΑΞΙC ΜΝ ΤΕΡΓΝΩCΙC ΝΑΒΩΛΠ ΕΒΟΛ ΝΤΕΡΦΥCΙC, 127,14-17).$

## 5.)

Az elmúlt évtizedekben a nag hammadai leletre irányuló kutatások során a két legtöbbet vitatott iskola a valentiniánus és a séthiánus hagyomány volt. Mindkét irányzatban jelentős szerepet töltöttek be az apokaliptikus tanítások is, amelyek a két iskola közötti különbséget is jól mutatják.<sup>55</sup>

A traktátus röviden bemutatott apokaliptikus eszkatológiai mítosza egyik irányzatba sem sorolható be egyértelműen. A kutatók értelmezése szerint mindkét hagyományt felhasználhatta saját koncepciójának kialakításában, többen ezt a szinkretizmussal hozták kapcsolatba (Doresse<sup>56</sup>, Tardieu<sup>57</sup>), vagy kompendiumként értelmezték a traktátust (Bethge<sup>58</sup>), vagy a többszöri redakció (pl. Painchaud<sup>59</sup>) jelének tartották. Painchaud ma is általánosan elfogadott véleménye szerint a kompozíció volt a szerző célja, amelyben három hagyományréteget különített el, és ő volt, aki azonosította az *oratio* formát is.<sup>60</sup>

A traktátus apokaliptikus jellegzői arra mutatnak, hogy a koncepcióban számos, az apokaliptikus irodalomból ismert klisé használatával a szerző sajátos teológiáját közölte a mitologikus nyelvbe öltöztetve.<sup>61</sup> Painchaud analízisének ered-

<sup>55</sup> Ehhez lásd a bevezetőt, kül. Attridge i.m.

<sup>56</sup> Doresse, J., *The Secret Books of the Egyptian Gnostics*, Hollis and Carter, London 1960.

<sup>57</sup> Tardieu, M., *Trois Mythes* i.m.

<sup>58</sup> Bethge, Treatise i.m 12.

<sup>59</sup> Painchaud i.m.

<sup>60</sup> Painchaud, L.: *L'écrit* i.m. 109-116.

<sup>61</sup> Az apokaliptikus jellegző klisék közül több hiányzik a traktátusból. Megemlíthető pl. a felemelkedés motívuma, nincs szó túlvilágjárásról vagy égi utazásról. Hiányzik az újra eljövétel motívuma és az ezzel szoros összefüggésben álló utolsó ítélet sem kapott helyet. Nincs szó Krisztus uralkodásáról és birodalmáról. Hiányzik a (testi) feltámadás gondolata.

ménye szerint az apokaliptikus tablóban a redakciók mindhárom rétege kimutatható, de az alaprétetet a valentiniás hagyomány jelentette. Ha egészében tekintjük az apokalipszist és figyelembe vesszük azt, hogy a traktátus más mítoszaival is szerves egységet alkot, akkor az egyedi jegyek alapján egyfelől gnosztikusnak mondható, amennyiben elfogadja és osztja azokat az általános ismertetőjegyeket, amelyek a gnosztikus mitológiát jellemzik. Másfelől azonban a traktátus mitologikus rendszerének sajátosságai alapján feltételezhető, hogy a szerző tudatosan változtatta meg a mítoszokat, hogy ezzel a keresztény hagyomány felé közeledhessen.

A továbbiakban a fentebb röviden bemutatott apokaliptikus koncepció két olyan jegyét vizsgálom meg, amelyek csak részben magyarázhatóak a gnosztikus hagyományból, és éppen sajátos jegyeik alapján feltételezhető, hogy forrásaik lehettek az újszövetségi iratok vagy ezek kommentárjai. Mindkettő a traktátus női istenségéhez, Pisztsizhez vagy néhány szöveghely szerint Pisztsiz Szophiához kapcsolódik.

Az elsőt a mennydörgés megjelenéséhez adott magyarázatában olvashatjuk: „miután az első művet megalkotta, akkor leteszi majd a gondolat (epinoia) bölcs tüzét, és felölti a pusztító dühöt (orgé)” (126,13-19)

Az itt megjelenő női alak azonosításában nincs egyetértés a kutatók között. Böhlig és Tardieu értelmezése szerint ő Pisztsiz Szophia,<sup>62</sup> aki az irat kozmogóniai koncepciójában az első mű létrehozásáért felelős, Bethge szerint lehetséges, hogy Pisztsiz Szophiát jelöli, vagy egyik megnyilvánulásának hiposztázálását,<sup>63</sup> műve pedig a kozmikus függöny. Painchaud kommentárja is a bevezető soraira utal, és véleménye szerint itt a Kolosszeieknek írt levél bölcsessége és a Jelenések könyve 12. fejezetében szereplő női alakjának összeillesztését sejtethetjük a szöveg mögött.<sup>64</sup> Ha itt valóban a mennydörgés a női erejének feleltethető meg, akkor elsőként a gnosztikus szövegek toposzát fedezhetjük fel a sajátos leírás mögött, amelynek középpontjában az isteni világ teofániájának leírása áll, és a nő ege pedig a két világ (a hetesség és a nyolccasság) között feszülő kozmikus függönyben lokalizálható (98,11-23).<sup>65</sup>

Painchaud magyarázatának fényében a traktátus teogóniájának bevezető sorai azonban többet is elárulnak a mitologikus kép értelmezéséről, és lehetséges eredetéhez is nyújthat segítséget. A vonatkozó sorok szerint (98,11-99,8): „Miután a

Nincs antikrisztusi figura, csupán a tévmitásokra való kérdéses utalás vonatkozhat erre. Hiányzik a magyarázó alakja (angelus interpres), mert a képek és történések, az allegóriák nem követelnek magyarázatot. Nincs dialógus, a vélt vagy valós hallgatósághoz szól a szerző, a kinyilatkoztatás tekintélyénél fogva.

<sup>62</sup> Böhlig i.m. 105, Bethge, Diss. i.m 455 és Tardieu i.m. 76.

<sup>63</sup> Bethge, Diss. i.m.455

<sup>64</sup> Az Eugnosztosz c. tanlevélben is olvasható az ég (sztereóma) és a női(ség)hez illesztett hiba (hüsteréma) összapcsolása, ehhez és a fentiekhez Painchaud i.m. 514.

<sup>65</sup> Bethge i.m. 455

halhatatlanok természete a végtelenből kiteljesedett, Piszisztól, akit Szophiának neveznek, egy hasonmás jelent meg. Ez akarta, és egy művé lett, amely a kezdettől létező (preegzisztens) fényhez hasonló. És azonnal megjelent (Pisziszt) akarata, az ég hasonmásaként, kimondhatatlan nagyságú, amely a halhatatlanok és azok között van, amelyek utána jöttek létre. ...Ő a függöny, amely elválasztja az embereket a fenti dolgoktól.<sup>66</sup>

A Szophia mítosz kulcsfogalmait megőrizve a szerző egy radikálisan más értelmezéshez formálta át a sorokat, amelynek középpontjában a hit, az ember és a megváltás állnak, szemben például a terminológia alapján legszorosabb párhuzamot hordozó Arkhónok hüposztázisza című traktátusban megőrzött Szophia mítosszal. A szöveg antropológiai koncepciója által kínált olvasat szerint – és eltekintve a részletes igazolástól –, a Pisziszt Szophiától emanálódó első mű (ergon) képe mögött az égi anthroposz alakja áll, aki a preegzisztens fényhez (a Logoszhoz) hasonul. Pisziszt a tőle emanálódott alkotáshoz (az égi anthróposzhoz) válik hasonlóvá, de nem emelkedik fel, ezért „csak” az ég hasonmása lesz, és azonosul a kozmológiai szerepet betöltő függönnyel, és ezzel az égi egyház mitologikus képévé válik.<sup>67</sup>

A jánosi Jelenések 12. fejezetének első nagy égi jele számos értelmezési lehetőséget kínált már a korai keresztény századokban is,<sup>68</sup> középpontjában a szülőni készülő Napba öltözött asszonnyal, és a születő gyermeket fenyegető sárkány alakjával. Az égbolt határán álló női alak, a gyermek születése és felemeltetése, az asszony menekülése és a mitologikus kígyó égi képének struktúrája talán a fentebb röviden bemutatott gnosztikus séma forrása is lehetett.

Ezt a lehetséges kapcsolatot erősítheti, hogy a 12. fejezet következő égi jele Szent Mihály és a sárkány küzdelmét és a bukott angyalok levetését örökítette meg.

<sup>66</sup> Τῆς αἰῶνος δε νῆνιατμοῦ νῆταρεσχωκ' εβολ ζῆ πετε μῆτερ ἀρηχρ τότε οὔεινε ἀρτῆ εβολ ζῆ τῆστις εὔμογτε εροφ δε τσοφια ἀφογωψ ἀψωπε νῆογερν εφε-ῆνε μπογοειν ἐτψοοπῆ νῆωρπῆ γω νῆτεγνοψ ἀφογωνζ εβολ νῆοι πεσογωψ εφο νῆνε μῆτε εὔνῆταδ ῆμαγ νῆογμεγεθοε ενεσαωμееγ ἀν εροφ ερζῆ τμητε νῆνιατμοῦ μῆ νενταζῆωπε ῆμῆννωωψ νῆε ετῆπε' εσο ῆπαραπετασμα εδῆωρξ' οὔτε ῆρωμε μῆ να πσα νῆπε

<sup>67</sup> Ezt alátámasztja, hogy a traktátusban az égi emberről Zoé tanítja Szabaóthot, aki felemelése után egyházat alapít a nyolcasságban található mintáját használva.

<sup>68</sup> Pl. Stonehouse, N.B., *The Apocalypse in the Ancient Church. A Study in the history of the New Testament Canon*. Oosterbaan & Le Cointre, Goes (Holland) 1929. Prigent, P., *Apocalypse 12. Histoire de l'exégèse*. J.C.B. Mohr (Siebeck), Tübingen, 1959. Koch, M., *Drachenkampf und Sonnenfrau. Zur Funktion des Mytischen in der Johannesapokalypse am Beispiel von Apk 12*. WUNT 184 Mohr Siebeck, Tübingen, 2004.; Bush, P., *Der gefallene Drache: Mythenexegese am Beispiel von Apokalypse 12*. (TANZ 19) France Verlag, Tübingen-Basel, 1996. Riemer, U., *Das Tier auf dem Kaiserthron? Eine Untersuchung zur Offenbarung des Johannes als historische Quelle*. B. G. Teubner. Stuttgart und Leipzig, 1988. McGinn, B., *The Emergence of the Spiritual Reading of the Apocalypse in the Third Century*, in: *Reading Religions in the Ancient World*. Ed.: Aune, D.E.-Young, R.D., Brill, Leiden-Boston, 2007, 251-272.

A traktátus ismeri ezt a mítoszt, és szó szerint is hivatkozik rá, bár a küzdelem hogyanját nem, csak eredményét mutatja be, a traktátus kezdetéhez hasonlóan bizonyítást ígérve, de most a démonok földi jelenlétének eredetéről beszélve (123,4-24):

„Amikor pedig a hét arkhónt kivetették az egekből a földre, alkottak maguknak számtalan angyalt (vagyis démont), hogy szolgálják őket. Ezek tanították az embereket sokféle tévedésre és mágiára és varázssitalokra és a bálványok imadására és a vér kiontására és az oltárok és templomok (emelésére) és az áldozatokra a föld minden démonának befolyásolására, akik a végzet (Heimarmené) munkásai, aki az igazságosság és igazságtalanság együttműködéséből jött létre. És így a föld a zavarba került, és mindig tévedésben van. Mert minden ember a földön tisztelte (szolgált) a démonokat a teremtéstől kezdve a beteljesedésig (a végig), az angyalok az igazságosságnak és az emberek az igazságtalanságnak. Így került a világ a zűrzavarba, tudatlanságba és kábulatba. Mindannyian tévedtek, az igaz (aléhtinosz) ember eljöveteleig (parouszia).”<sup>69</sup>

A gnosztikus mitológiához adoptált bukásmítosz egyrésztől a tévedést és a tudatlanságot hangsúlyozza,<sup>70</sup> másfelől azonban a traktátusban korábban elhangzott, a gnosztikus teremtési sémát alkalmazó szövegrész magyarázatát egészíti ki egyedülálló módon, hiszen korábban a teremtőként és fiaiként a kor asztrológiai sémáinak megfelelően rendelte a teremtés művéhez és a teremtett világhoz az arkhónokat, most pedig bukott angyalokként azonosítva őket beszél a földre vetésükről. A hénoch-i leíráshoz hasonló séma használatában az igaz ember vélhetően a traktátus fentebb jellemzett megváltói alakjával azonos.

Ha a két utóbb említett motívum összekapcsolható, akkor a hit anyai szerepe és szülése mellett a démoni uralom okát és idejét<sup>71</sup> meghatározva újra a Jánosi

<sup>69</sup> ΠΙΣΩΥ ΓΑΡ ΠΑΡΧΩΝ ΠΤΑΡΟΥΝΟΧΟΥ ΕΒΟΛ ΖΗ ΝΟΥΜΠΗΥΕ ΕΠΙΤΗ ΕΧΤΗ ΠΚΑΖ ΔΥΧΩΝΤ ΝΑΥ ΠΖ ΝΑΓΓΕΛΟC ΕΤΕ ΖΑΖ ΝΕ ΠΔΑΙΜΩΝ ΔΤΡΟΥΡΖΥΠΗΡΕΤΕΙ ΝΑΥ ΝΑΕΙ ΔΕ ΔΥΤΣΕΒΕ ΡΡΩΜΕ ΔΖΑΖ ΜΠΛΑΝΗ ΖΙ ΜΑΓΕΙΑ ΖΙ ΦΑΡΜΑΚΙΑ ΖΙ ΜΠΤΩΜΩΕ ΕΙΔΩΛΟΝ ΖΙ ΠΕΤΖ ΣΝΟΦ ΕΒΟΛ ΖΙ ΨΗΥΕ ΖΙ ΡΠΕ ΖΙ ΘΥΣΙΑ ΖΙ ΣΠΟΝΔΗ ΠΠΔΑΙΜΩΝ ΤΗΡΟΥ ΜΠΚΑΖ ΕΥΠΤΑΥ ΠΜΑΥ ΠΤΟΥΨΒΡΡ ΖΩΒ ΔΑΙΜΑΡΜΕΝΗ ΤΑΕΙ ΠΤΑΡΩΨΠΕ ΚΑΤΑ ΤΣΥΜΦΩΝΙΑ ΖΙΤΗ ΠΝΟΥΤΕ ΠΤΑΔΙΚΕΙΑ ΜΠ ΤΑΙΚΑΙΟCΥΝΗ ΔΥΨ ΠΤΕΕΙΖΕ ΠΤΑΡΕ ΠΚΟCΜΟC ΨΩΠΕ ΖΗ ΝΟΥΧΙ ΖΡΑΦ ΔΥΡΡΑΔΑΝΑCΘΕ ΖΗ ΠΧΡΟΝΟC ΤΗΡΥ ΔΗΡΩΜΕ ΓΑΡ ΤΗΡΟΥ ΕΤΖΙCΤΗ ΠΚΑΖ ΔΥΨΤΩΕ ΠΠΔΑΙΜΩΝ ΣΙΝ ΤΚΑΤΑΒΟΛΗ ΨΑ ΤΣΥΝΤΕΛΕΙΑ ΝΑΓΓΕΛΟC ΜΕΝ ΠΤΑΙΚΑΙΟCΥΝΗ ΜΠ ΡΡΩΜΕ ΠΤΑΔΙΚΙΑ ΤΕΕΙΖΕ ΔΠΚΟCΜΟC ΨΩΠΕ ΖΗ ΝΟΥΧΙ ΖΡΑΦ ΖΗ ΝΟΥΜΠΤΑΤCΟΟΥΝ ΜΠ ΝΟΥΨΩΕ ΔΥΠΛΑΝΑ ΤΗΡΟΥ ΨΑ ΖΟΥΝ ΑΠΠΑΡΟΥCΙΑ ΜΠΡΩΜΕ ΠΔΛΗΘΙΝΟC.

<sup>70</sup> És ezzel utalhatson a bevezetőben említett emberek és a világ istenei között elterjedt tévedésre (97,27-29).

<sup>71</sup> A traktátus teológiájában az Apokalipszis időszámításával rokon kronológia is felfedezhető, amely ezer évben határozza meg a világ idejét. De az arkhónok Ádám és Éva iránti irigységükben le akarták rövidíteni életüket, de a heimarmené miatt nem tudták, ezért csak tíz-tíz évvel rövidült meg az élet hossza, amely így 930 esztendő, amely a világ (aión) beteljesedéséig (szünteleia) tart (121, 13-27).



apokalipszishez juthatunk. A keresztény apokaliptika forrásvidéket erősítheti a fenti rövid bemutatásban előforduló klisék többsége is. Ha feltételezésem helyes, akkor a traktátus vagy ahhoz a hagyományhoz tartozik, amelyből a jánosi apokalipszis meríthette a 12. fejezetének anyagát, vagy olyan hagyományréteget takar, amelyben az 12. fejezet égi képeihez külön-külön magyarázatot illesztettek, és ezeket feleltette meg a szerző a gnosztikus mítoszoknak.

A másik sajátos jegy a gnosztikus hagyományban toposzként kezelhető hiány vagy hiba (ϠΡΑ) motívuma,<sup>72</sup> amely általában a kapcsot hordozza a fenti és a lenti világok között, és a különböző mítoszvariánsokban Szophia alakját és teremtményét és a világot is jellemzi, szorosan összefonódva az ismeret hiányával (pl. Igazság evangéliuma, Traktatus Tripartitus, János apokrüphon, Fülöp evangéliuma, Eugnosztosz, Szophia Jesu Christi, stb). A traktátusban a fentebb röviden bemutatott Pisztsiz alakhoz kapcsolódik, és a szöveg több helyen is visszatér a hiány értelmezéséhez. A kozmológiai szövegrészében a fentebb említett történésekhez illeszkedve mondja ezt a szerző (99, 24-100,1): „Miután ezek megtörténtek, jött Pisztsiz és megjelent a káosz anyaga felett, ami félre volt dobva, mint egy torzszülött, mert nem volt benne szellem. Mert minden határtalan sötétség és feneketlen mélység volt. Amikor Pisztsiz látta, hogy mi lett hibájából, megzavarodott. És a zavar egy félelmetes teremtményként jelent meg, odafutott hozzá a káoszban. Odafordult hozzá és az arcába fújt a mélységben, amely minden egek alatt van.”<sup>73</sup>

Ha a szöveget a János apokrüphon alapján közelítjük meg, amelyben a megzavarodott és ide-oda futó Szophia alakja a vizek felett lebegő Lélek biblikus képének mitologikus magyarázatát rejti,<sup>74</sup> akkor Pisztsiz is hasonlítható a Szentlélek mitologikus értelmezéséhez. De itt vélhetően mást is képvisel éppen a fentebb röviden bemutatott lehetséges forrás alapján, mert nem a démiurgoszt látja, hanem az árnyékot, amely a leírás forrásának megfelelően kapcsolódik a Genézisben olvashatóhoz, és vélhetően a megtestesülő zavarodottsága sem Jaldabaóth létrejövésére vonatkozik.

<sup>72</sup> Crum, W. E., *A Coptic Dictionary*. Claredon, Oxford, 1939, 594 a, vö. még Siebert, F., *Nag Hammadi Register*. J.C.B. Mohr (Siebeck), Tübingen, 1982. 150.

<sup>73</sup> ΝΤΑΡΕ ΝΔΕΙ ΔΕ ΨΩΠΕ ΤΟΤΕ ΔΕΙ ΝΘΙ ΤΠΙΣΤΙΣ ΔΟΟΥΩΝ ΕΒΟΛ ΡΙΧΝ̄ ΘΥΛΗ ΜΠΧΔΑΟΣ ΤΔΕΙ ΕΝΤΑΥΝΟΧΤ̄ ΝΘΕ ΝΝΟΥΡΟΥΕ ΝΕ ΜΝ ΠΝᾹ ΓΑΡ ΝΖΗΤ̄ ΧΕ ΠΗ ΓΑΡ ΤΗΡΨ ΟΥΚΑΚΕ ΠΕ ΕΜΝΤΑΨ ΔΡΗΧΨ ΔΥΩ ΟΥΜΟΥ ΕΜΝΤΑΨ ΨΙΚ ΜΜΑΥ ΝΤΑΡΕ ΤΠΙΣΤΙΣ ΔΕ ΝΔΥ ΑΠΕΝΤΑΨΨΩΠΕ ΕΒΟΛ ΓΜ ΠΕΨΥΤΑ ΔΨΥΤΟΡΤΨ ΠΨΥΤΟΡΤΨ ΔΕ ΔΨΟΥΩΝΖ ΕΒΟΛ ΝΝΟΥΕΡΨΟΝ ΝΖΡΤΕ ΔΨΠΩΤ ΔΕ [ΕΡΑΤ]Ψ ΓΜ ΠΧΔΑΟΣ ΔΚΟΤ̄ ΔΕ ΕΡΟΨ Δ[Ι]ΧΗΨΕ ΕΖΟΥΝ ΓΜ ΠΕΨΟ ΓΜ ΠΝΟΥ[Ν ΠΕΤΜ]ΠΙΤΝ̄ ΝΜΠΗΥΕ ΤΗ[Ρ]ΟΥ

<sup>74</sup> A Ján.ap. szövegéből gondolva el a szöveg megfejtését, a félelmetes teremtmény Jaldabaóth lehetne, de szövegünkhöz közelebb állhat az apokaliptikus időben, a hetedik pecsét feltörése után megjelenő szörny, a mélység anygala. Ezt az értelmezést erősíti, hogy Jaldabaóth teremtése külön, a későbbi sorokban kap magyarázatot, másfelől pedig ez a zavarkeltő alak dülja fel az egeket, amelyeket Jaldabaóth teremtett magának és fiainak.

A következő, már idézett és fentebb röviden bemutatott szövegrész, amelyben a hiány terminus megjelenik, az első atya akaratát tükrözi a világgal megjelent és a világ teremtésében megtestesült hiány megszüntetésének tervével.

Az igazságból az aiónokban és világaikban megjelenő hiány értelmezéséhez újra a bevezetőhöz kell fordulnunk (98,24-25): „Az igazság aiónjának nincs árnyéka bensőjében,<sup>75</sup> mérhetetlen fény van benne mindenhol, de külső része árnyék, amelyet sötétségnek neveznek”. A vélhetően az 1Jn1,5 alapján megfogalmazott látszólagos ellentét (az igazság aiónja árnyék nélküli és a benne megjelent hiány) úgy oldható fel, hogy Pisztisz alakját a két erő (a fény és a sötétség) között helyezzük el, és éppen a fentebb bemutatott cselekvései vezetnek ahhoz, hogy az árnyék létrejöjjön, és ezzel elinduljon az egyszerű antropológiai és kozmikus folyamat.

A hit és az igazság összakapcsolása nem idegen az újszövetségi iratok teológiájától (például a Rómaiakhoz írt levél), de a traktátusbeli perszifikáció és égi erőként való hiposztázálás a gnosztikus módszert követi. Bár a traktátus magán hordja a Szophia mítosz jegyeit, az, hogy itt Pisztisz veszi át a helyét, arra mutathat, hogy a szerző vagy az újszövetségi teológiához próbált közeledni, vagy a korai keresztény kommentárirodalom hagyományából meríthette magyarázatát vagy azt az átmeneti állapotot mutathatja, amely az újszövetségi terminológiához közelítette a gnosztikus mitológiát.<sup>76</sup>

A hiány gnosztikus koncepciójának sajátos paradoxona az, hogy gyökerei az égi világ peremébe nyúlnak,<sup>77</sup> de a teremtésben válnak csak láthatóvá, és ez jelenti korrekciójának lehetőségét, vagyis megszüntethetőségét. Az első atya akaratának végrehajtóiként a fenti világból küldött hasonmásokat mutatja be a szöveg, akikhez azonban el kell jönnie a Megváltónak (a Logosznak), hogy az új fajt létrehívva beteljesíthessék a próféciát, amely a hiány toposzának harmadik előfordulásakor, a hiány gyökereinek fentebb idézett kitépésével teljesül. A traktátus mitológiája szerint a hiány a mélységbe hull, hogy azzal együtt megszűnjön, és a teljesség (a pléroma) újra egyesülve állhasson helyre.

<sup>75</sup> A fordítást Böhlig (és később Bethge) javítását (Böhlig i.m. 38-39) elfogadva közlöm.

<sup>76</sup> A szöveg datálásának bizonytalanságát jól mutatja, hogy az első századtól a harmadik század végéig terjednek a feltételezések.

<sup>77</sup> Bár ezzel valamiféle határt feltételez a spirituális világban, hogy mitológikus magyarázatot találhasson az árnyék (a sötétség és a káosz) eredetére.

## Felhasznált irodalom

- Attridge, H.W., *Valentinian and Sethian Apocalyptic Traditions*, in: *Journal of Early Christian Studies* 8:2 (2000) 173-211.
- Bethge, H.G., *Treatise without Title on the Origin of the World*. Trans. by Bethge, H.G.-Layton, B.- Societas Coptica Hierosolymitana, in: Nag Hammadi Codex II,2-7 together with XIII,2, Brit.Lib.Or.4928(1), and P.Oxi. 1,654,655. II.) Layton, B. (ed.), E.J. Brill, Leiden-New York-Kobenhavn-Köln, 1989, 12-134.
- Bethge, H.G., »Vom Ursprung der Welt« *Die fünfte Schrift aus Nag Hammadi Codex II neu herausgegeben und unter bevorzugter Auswertung anderer Nag Hammadi Texte erklärt*, Berlin, 1975.
- Böhlig, A.-Labib, P., *Koptisch-Gnostische Apokalypsen aus Codex V von Nag Hammadi im Koptischen Museum zu Alt-Kairo*, *Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin Luther Universität*, Halle-Wittenberg, 1963.
- Collins, A., *Cosmology and Escatology in Jewish and Christian Apocalypticism*. JSJSuppl. 50, Leiden, Brill, 1996.
- Doresse, J., *The Secret Books of the Egyptian Gnostics*. Hollis and Carter, London 1960.
- Fallon, F.T., *The Gnostic Apocalypses*, in: *Semeia* 14 (1979) 123-158.
- Fossum, J., *The Name of God and the Angel of the Lord. Samaritan and Jewish Concept of Intermediation and the Origin of Gnosticism*, WUNT 36, Tübingen, Mohr (Siebeck), 1985.
- Grant, R.M., *Gnosticism and early Christianity*. New York, Columbia Uni. Press, 1959, 1966.
- Gruenewald, I., *From Apocalypticism to Gnosticism. Studies in Apocalypticism, Merkavah Mysticism and Gnosticism*, Frankfurt am Main, Lang, 1998.
- Hellholm, D. (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen, 1983.
- Käsemann, E., *Die Anfänge christlichen Theologie*, in: *Exegetische Versuche und Besinnungen*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1965
- Käsemann, E., *Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik*, uo.: 105-131
- Kippenberg, H.G., *Ein vergleich jüdischer, christlicher und gnostischer Apokalyptik*, in: Hellholm i.m. 751-768.
- Koch, M., *Drachenkampf und Sonnenfrau. Zur Funktion des Mythischen in der Johannesapokalypse am Beispiel von Apk 12*. WUNT 184 Mohr Siebeck, Tübingen, 2004.
- Krause, M., *Die literarische Gattungen der Apokalypsen von Nag Hammadi*, in: Hellholm i.m. 621-637
- Luttikhuisen, G.P., *Gnostic Revisions of Genesis Stories and Early Jesus Traditions*. NHMS 58 Brill, Leiden-Boston, 2006
- MacRae, G., *Apocalyptic eschatology in Gnosticism*, in: Hellholm i.m. 317-325.
- McGinn, B., *The Emergence of the Spiritual Reading of the Apocalypse in the Third Century*. In: *Reading Religions in the Ancient World*. Ed.: Aune, D.E.-Young, R.D., Brill, Leiden-Boston, 2007, 251-272.
- Pagels, E., *Irenaeus, the „Canon of the Truth“ and the Gospel of John: Making a Difference through Hermeneutics and Ritual*. In: *Vigilia Christianae* 56/4 (2002) 339-371.
- Painchaud, L., *L'écrit sans titre. Traite sur l'origine du monde* (NH II,5 et XIII,2 et Brit.Lib. Or. 4926 [1]) avec deux contributions de Wolf-Peter Funk. BCNH Textes 21. Québec-Louvain-Paris, 1995.

- Painchaud, L., *The literary contacts between the Writing without Title on the Origin of the Word (CG II, 5 and XIII, 2) and Eugnostos the Blessed (CG III, 3 and V,1)*, in: *Journal of Biblical Literature* 114/1 (1995) 81-101
- Painchaud, L.-Janz, T., *The 'Kingless Generation' and the polemical Rewriting of Certain Nag Hammadi Texts*, in: Turner, J.-McGuire, A. (eds.): *The Nag Hammadi Library after Fifty Years*. NHMS 44, Leiden, Brill, 1977, 439-460.
- Pearson, B., *Gnosticism, Judaism, Egyptian Christianity*. Minneapolis, Fortress, 1990.
- Peel, M.L., *Gnostic Eschatology and the New Testament*, in: *Novum Testamentum* 12/2 (1970) 141-165.
- Prigent, P., *Apocalypse 12. Histoire de l'exégèse*. J.C.B. Mohr (Siebeck), Tübingen, 1959.
- Rudolph, K., *Die Gnosis*. Koehler & Amelang, Leipzig, 1980.
- Schenke, H.-M., *Die neutestamentliche Christologie und die gnostische Erlöser*, in: *Gnosis und Neues Testament*. Ed. Tröger, K.W. Güttersloh, 1973, 205-25.
- Schenke, H.-M., *The Phenomenon and Significance of Gnostic Sethianism*, in: *The Rediscovery of Gnosticism. II. Sethian Gnosticism*. Layton, B. (ed.) Leiden, E.J. Brill, 1981.
- Stroumsa, G., *Another Seed. Studies in Gnostic Mythology*. NHS 24 Leiden, Brill, 1988.
- Tardieu, M., *Trois Mythes Gnostiques. Adam, Éros et les animaux d'Égypte dans un écrit de Nag Hammadi (II,5)*. Études Augustiniennes, Paris, 1974.
- Tröger, K.-W., *Gnosis und Neues Testament*. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1973
- Tuckett, C.M., *Nag Hammadi and Gospel Tradition*. T&T Clark, Edinburgh, 1986.
- Van Unnik, W., *The wise Fire in a Gnostic Eschatological Vision*, in: *Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten*. Granfield, P.-Jungman, J.A (eds.) Münster, 1970. 277-288.

---

# FORRÁS

---

KATÓ PÉTER: DIONÜSZIOSZ ÁLMA: EGY VALLÁSOS EGYESÜLET  
PHILADELPHIÁBAN (TAM V,3,1539)



# DIONÜSZIOSZ ÁLMA: EGY VALLÁSOS EGYESÜLET PHILADELPHEIÁBÓL (TAM V, 3, 1539)<sup>1</sup>

KATÓ PÉTER

A jelen tanulmányban közölt felirat a lydiai Philadelphaiából (ma: Alaşehir) származik, mai őrzési helye ismeretlen. A feliraton egy vallási tárgyú normatív szöveg (*lex sacra*)<sup>2</sup> olvasható, amely egy pogány politeista vallásos egyesület tagsági követelményeit rögzíti. A szöveg jelentősége abban áll, hogy az egyesület tagjaival szemben a görög politeizmusban egyedülállóan szigorú morális követelményeket támaszt, amelyek a kereszténységgel mutatnak hasonlóságot. Mindezek alapján természetesen nem szabad közvetlen kapcsolatot feltételezni a philadelphiai vallásos egyesület és a kereszténység között, noha Philadelphaiában létezett egy keresztény gyülekezet.<sup>3</sup> Mindössze annyi tekinthető biztosnak, hogy mind az itt tárgyalandó felirat, mind a kereszténység ugyanabban a vallásos és kulturális

<sup>1</sup> A szövegben a következő rövidítéseket alkalmaztam:

LSAM = Sokolowski, Franciszek, *Lois sacrées de l'Asie Mineure*, Paris 1955.

LSCG = Sokolowski, Franciszek, *Lois sacrées des cités grecques*, Paris 1969.

LSS = Sokolowski, Franciszek, *Lois sacrées des cités grecques. Supplément*, Paris 1962.

SEG = *Supplementum Epigraphicum Graecum*, Leiden 1923-.

TAM = *Tituli Asiae Minoris*.

ZPE = *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*.

Minden évszám, ha másként nincs jelölve, Kr. e. értendő.

<sup>2</sup> A *lex sacra* (szent törvény) modern terminus technicus, amelynek nincsen egyértelmű görög megfelelője. A korábbi standard forrásgyűjtemények (Sokolowski) rendkívül sokféle szöveget tartalmaznak e gyűjtőfogalom alatt, anélkül, hogy explicit módon leírnák, milyen kritériumok szolgálták alapul a szövegek válogatásánál. A *lex sacra* terminus által felvetett problémákhoz ld. R. Parker: What are sacred saws? in: Harris E. M., – Rubinstein L., (szerk.), *The Law and the Courts in Ancient Greece*, London 2004, 57-70. A Sokolowski gyűjteményei óta ismertté vált dokumentumokat tartalmazó forrásgyűjtemény (Lupu, Eran, *Greek Sacred Law: A Collection of New Documents*, Leiden – Boston 2005) tudatában van e fogalom használata által felvetett problémáknak (pl. ide tartoznak-e az ún. történeti emléknapokon tartott ünnepeket szabályozó határozatok vagy az uralkodókultusszal kapcsolatos szövegek), de jobb híján továbbra is használja a *lex sacra* terminust.

<sup>3</sup> Ezt bizonyítja az Újszövetségben olvasható levél a philadelphiai gyülekezethez, Apc. 3, 7-13, vö. Barton, S. C. –Horsley, G. H. R.: A Hellenistic Cult Group and the New Testament Churches, *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 24 (1981), 7-41, 37.

közegben keletkezett, következésképp az analóg gondolatok feltűnését nem csak közvetlen hatás magyarázhatja.

A feliratot hordozó sztélé töredékes, a jobb széle letört és elveszett. A szövegnek így is több mint a fele fennmaradt, és a kiegészítések viszonylag biztosnak mondhatók. A felirat datálásához a *terminus post quem*nek a 2. sz. közepe tekinthető: Ekkor uralkodott ugyanis II. Attalos Philadelphos pergamoni király (159-138), aki a várost alapította, és önmaga után elnevezte. Nem lehet pontosan meghatározni, hogy a felirat mennyivel a város alapítása után keletkezett. Ehhez az egyetlen támpontot a betűformák jelentik: ezek alapján Weinreich, aki a szövegnek az első komoly tanulmányt szentelte, a feliratot a 2-1. századra,<sup>4</sup> Sokolowski az 1. századra keltezi.<sup>5</sup> A felirat legutóbbi kiadója, G. Petzl, a 2. sz. végére, az 1. sz. elejére teszi a felirat keletkezését. A betűformák alapján történő datálás azonban mindig bizonytalan, ezért nem zárható ki, hogy a felirat valamivel később keletkezett.

## SZÖVEG<sup>6</sup>

A fordítás alapjául szolgáló kiadás: TAM V, 3, 1539. Korábbi kiadások: Keil, J. – Premierstein, A. von, *Bericht über eine dritte Reise in Lydien und den angrenzenden Gebieten Ioniens, ausgeführt 1911 im Auftrage der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*. «Kaiserliche [Österreichische] Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Denkschriften» [DAW], 57, 1. Bécs 1914, Nr. 18 (ed. princ.); Weinreich 1919; Syll<sup>3</sup> 985; Barton – Horsley 1981.

## JÓ SZERENCSE.

Az egészség, [a közös megmenekülés] és a legjobb hírnév érdekében felírták azokat [a parancsokat], amelyeket álmában kapott Dionüsziosz, aki a házába szabad [bejárást enged] férfiaknak [és nőknek] |5, szabadoknak és szolgálknak. Mert [ebben] a házban [oltárok] vannak állítva Zeusz Eumenésznek (a jóindulatú Zeusznak), Hesztiának, [aki mellette ül], és a többi megmentő istennek (*theón szótérón*), [és Eudai]moniának (Boldogság), Plutosznak (Gazdagság), [Hügieiának] |10 (Egészség), Tükhé Agathének (Jó szerencse), Agathosz [Daimónnak] (a jó Daimón), Mnémének (Emlékezet), a Khariszoknak (Öröm/ Hála), és Nikének (Győzelem).

<sup>4</sup> Weinreich, O., *Stiftung und Kultsatzungen eines Privatheiligtums in Philadelphiea in Lydien*, Heidelberg 1919, 4.

<sup>5</sup> LSAM Nr. 20, 53.

<sup>6</sup> E helyen szeretnék köszönetet mondani Berkes Lajosnak (ELTE) a fordításhoz nyújtott hasznos segítségéért.



Zeusz azt a paracsot adta neki (Dionüsziosznak), hogy az engesztelő, a tisztító szertartásokat (*hagniszmusz kai katharmusz*) és [a misztériumokat] az ősi szokások és a feliratban foglaltak szerint hajtsák végre.

Amikor férfiak [és nők], szabadok és szolgák ebbe a házba belépnek |15, esküdjenek meg valamennyi istenre, hogy nem ismernek semmilyen cselet sem férfi [sem nő] ellen, nem ismernek semmilyen emberre ártalmas mérget, nem ismernek és nem is [használnak] ártó ráolvasást. Sem bájitalt, | 20 sem magzatelhajtó, sem fogamzástgátló szert, sem más magzatölő szert nem használtak, másnak nem ajánlottak és nem is tudnak arról, hogy más használna. Mindent meg kell tenniük, hogy jóindulatúak legyenek ezzel a házzal szemben. És ha valaki a fentiek közül bármit megtesz vagy tervez, nem szabad beleegyezniük, sem [eltitkolniuk] |25, hanem nyilvánosságra kell hozniuk és meg kell védeniük magukat.

[Egy férfi] a saját feleségén kívül más férjezett [szabad] vagy szolga nővel, fiúval vagy szűzlánnyal nem léphet nemi kapcsolatra, és mást sem buzdíthat erre. Ha pedig valaki tudomást szerez arról, hogy egy férfi vagy egy nő ilyen tesz, le kell őket lepleznie, |30 és nem szabad ezt [elrejtienie] vagy eltitkolnia. Az a férfi vagy nő, aki a fentiek közül valamit elkövet, ne [lépjen be] ebbe a házba. Mert nagy istenek székhelye van ebben a házban, figyelemmel kísérik ezeket a dolgokat, és nem tűrik meg azokat, akik nem teljesítik a parancsaikat. |35

A szabad nő legyen tiszta, és ne ismerje férjén kívül más ágyát vagy [társaságát]. Ha pedig ismeri, akkor nem tiszta, hanem tisztátalan (*memiaszmenén*) és tele van fertőző szennnyel, és [méltatlan] arra, hogy tisztelje azt az istent, akinek a szent dolgai itt vannak felállítva. [Az ilyen nő] ne vegyen részt az [áldozatokon], ne zavarja meg az engesztelő és tisztító szertartásokat, |40 és ne lássa, ahogy végrehajtják a [misztériumokat]. Ha pedig ilyen tesz azután, hogy a parancsokat felvették a felíratra, gonosz [átkokkal] sújtsák őt az istenek a parancsok [megszegéséért. Mert az isten] |45 azt akarja, hogy ez semmiképpen se történjen meg, hanem azt kívánja, hogy kövessék a parancsait. Azokkal szemben, akik [követik] a parancsaikat, irgalmasak lesznek az istenek, és mindig meg fognak adni nekik [minden] jót, amit azt istenek adnak azoknak, akiket szeretnek. De aki megszegi a parancsokat, azt [gyűlölik], és nagy |50 büntetésekkel fogják sújtani.

Ezeket a parancsokat Angdisztisz, a [legszentebb] őr és ennek a háznak az úrnője mellett helyezték el. Adjon [jó] lelkületet férfiakra és nőkre, szabadokra és szolgákra, hogy kövessék az itt leírtakat.

Azok a férfiak és nők, akik bíznak magukban, |55 a havi [és éves] áldozatokon érintsék meg a felíratot, amelyre [az isten parancsai] fel vannak írva, hogy látható legyen, ki követi a parancsokat és [ki nem követi]. |60

Megmentő Zeusz (*Szótér*), fogadd Dionüsziosz érintését irgalmasan és szelíden, és [légy hozzá és családjához] jóindulatú. Adj neki jó viszonzásul [egészséget, megmenekülést, békét, biztonságot] földön és tengeren --- hasonlóképpen ---

## MIT SZABÁLYOZ DIONÜSZIOSZ TÖRVÉNYE?

Vitán felül áll, hogy a philadelphiai felirat a „szent törvények” (*lex sacra*) kategóriájába tartozik. De pontosan milyen rendelkezéseket tartalmaz a szöveg, és milyen változást hozott a felirat felállítására az egyesület életében? A szöveg korábbi kutatói javarészt azt az álláspontot képviselték, hogy a felirat a philadelphiai egyesület megalakulásával áll összefüggésben. A szövegről készült legbehatóbb vizsgálat szerint az egyesület kezdetben csak Agdisztiszt tisztelte, és Dionüsziosz álmának hatására vezette be a 6-11. sorokban említett istenségek tiszteletét. A felirat ezek szerint egyfajta alapító dokumentum lenne. Elképzelhető az is, hogy a felirat felállításával csak a tagság feltételül szolgáló előírások változtak meg, az egyesület azonban már korábban is létezett, és ugyanazokat az isteneket tisztelte. A Zeuszról származó utasítások elején az áll, hogy a szertartásokat az ősi szokásoknak (*kata ta patria*) megfelelően kell végrehajtani. Ez jelentheti azt, hogy az egyesület már régóta működött, és így már hosszabb ideje fennálló szokások szabályozták az általa üzött kultuszt, de azt is, hogy az újonnan alapított egyesületnek a kultikus cselekményekben egy általánosan elfogadott, hosszú ideje fennálló normarendszerhez kellett igazodnia.

Arra, hogy az egyesület a felirat felírásakor már létezhetett, utal az is, hogy Dionüszioszról kijelentő módon olvasható, hogy szabad bejárást enged a házába szabad és nem szabad férfiaknak és nőknek egyaránt. A felirat bevezető sorai a Dionüsziosz házában felállított oltárok létezését is tényként kezelik. A szöveg egyértelműen indicativusban állapítja meg, hogy a házában „oltárok vannak állítva” (11. s.: *eiszin hid[rümenoi bómoi]*) a felsorolásban szereplő isteneknek, azaz ezek az istenek a felirat felállításakor már kultuszban részesültek. Dionüsziosz csak ez után a felsorolás után tér rá a Zeuszról kapott utasítások (*parangelmata*) ismertetésére, ahogyan azt a bevezető tagmondat világosan jelzi is (Zeusz azt a paracsot adta neki [Dionüsziosznak]...). Ha tehát az egyesület nyitottságáról és a Dionüsziosz házában tisztelt istenekről szóló sorok tehát nem részei az isteni utasításoknak, és az egyesület tagjai számára bizonyára jól ismert dolgokat tartalmaztak, akkor miben állt a funkciójuk? Véleményem szerint abban, hogy tekintélyt kölcsönözzenek a szöveget felíró Dionüsziosznak, és nyomatékot adjanak a felsorolás után következő szokatlanul szigorú előírásoknak. Dionüsziosz ugyanis egyrészt egy – ténylegesen vagy potenciálisan – nagy egyesület fontos tagjaként ábrázolja magát, ez már önmagában nagy jelentőséget kölcsönöz a feliratnak. Fontos másrészt ebben az összefüggésben, hogy milyen istenek oltárai állnak a házában. A legtöbb isten ugyanis elvont olyan absztrakt fogalmak perszonifikációja, amelyek birtoklására minden ember vágyik: Boldogság, Gazdagság, Erény, Egészség stb. A szöveg így azt sugallja, hogy az egyesület tagjai az előírások betartása útján elnyerhetik ezeknek az isteneknek a jóindulatát és az általuk megtestesített dolgok birtokába juthatnak.

Ezután következnek a tulajdonképpeni előírások, amelyek a szöveg legterjedelmesebb részét alkotják (14-60). Hogy valóban ez a szöveg preskriptív része, az jól látszik az „esküdjének meg” (*[horkousz]thószan*) imperativuson, amelytől egy sor infinitívus függ („ismerje” *ginószkein*, „végezzék” *epitelein* stb.), és a tiltásokon („ne ismerje” *[mé ginószk]ein*, „ne vegyen részt az áldozatokon” *[méde thüsziaisz] paratynch[anei]n*). A szöveg vége felé (41-50) kilátásba helyezett szankció, az isteni büntetés („gonosz átkokkal sújtsák őt az istenek a parancsok megszegéséért...”) csak a tagság feltételül szolgáló szabályokra vonatkozik, és nem a szöveg elején felsorolt istenek kultuszára általában. A feliratot Dionüsziosz rendkívül töredékesen fennmaradt imája zárja (60-64), ahogyan arra a feliraton teljesen megmaradt „fogadd” (61. *prosedchou*) imperativus utal. A fennmaradt töredékek alapján úgy tűnik, hogy Dionüsziosz, példát mutatván az egyesület többi tagjának, elsőként maga tesz esküt Zeusz Szótér oltáránál arra, hogy betartotta a feliratban foglalt előírásokat.

Ezek alapján tehát megkockáztatható az a következtetés, hogy a felirat felállításával csak az egyesületi tagság feltételei változtak meg, és nem az egyesület által tisztelt istenek köre. A szöveg alapján azonban ezt a kérdést nem lehet egyértelműen megválaszolni.

## A PHILADELPHÉIAI EGYESÜLET ISTENEI

A házban tisztelt istenek között kiemelkedő helyet foglal el Angdisztisz, akit a szöveg a ház úrnőjének (*oikodeszpoína*) és legszentebb örének (*hagiótatén phylaka*) nevez. Az istennő neve más alakváltozatokban is ismert (Agdisztisz, Agdiszisz).<sup>7</sup> Angdisztisz azonos volt a görög földön elsősorban Métér vagy Kübelé, Rómában pedig Magna Mater és Cybele néven tisztelt istennővel. Kultusza eredetileg Phrügüiából származik, ahonnan régészeti leletekből a Kr. e. 8. század óta ismert, és a paleo-phrüg feliratok matar néven nevezik. A phrügökkel gyakori kapcsolatban álló kis-ázsiai görögség révén az anyaistennő kultusza igen hamar, már a 7. sz. végén, vagy a 6. században átkerült a görög városokba. A kultusz elterjedtségét nemcsak számos votív szobor bizonyítja, hanem a Métérhez szóló 14. homéroszi himnusz is, amelynek a datálása azonban bizonytalan. Az anatóliai anyaistennő kultuszhelyei az archaikus korban általában a városokon kívül feküdtek, és nem építészetileg kevésbé megformált, sziklába vájt szentélyek voltak. Az istennő alakja

<sup>7</sup> Métér kultuszához összefoglalóan ld. legutóbb Roller, L. E., *In Search of God the Mother. The Cult of Anatolian Cybele*, Berkeley – Los Angeles – London, 1999, a kultusz morális dimenziójához, főként a római császárkorban Alvar, J., *Romanising Oriental Gods. Myth, Salvation and Ethics in the Cults of Cybele, Isis and Mithras*, Leiden – Boston 2008. A régebbi irodalomból vö. Vermaseren, M. J., *Cybele and Attis: the myth and the cult*, London 1977.

a Phrugiából történő átvétel során mélyreható változásokon ment át: Az anyais-tennő egyik phrugiái mellékneve (Kübelé) görög földön az fő elnevezéssé vált. Az ábrázolásokon az istennő ülve (és nem állva, mint Phrugiában), továbbá görög ruházatban jelenik meg. Eredeti attribútumai közül csak az oroslán maradt meg, a votív szobrokon rendre feltűnő tympanon azonban nem fordul elő a phrugiái ábrázolásokon. A tympanon ugyan egy orientális, de nem phrüg eredetű hangszer, és a görögök kapcsolták össze Métérrel. A klasszikus korban megfigyelhető, hogy Métér, illetve Kübelé kultusza fokozatosan integrálódik a poliszok vallási életébe. Ezt jelzi többek között az istennőnek az athéni agorán épült szentélye, a Métróon, amely az 5. sz. közepétől az állami dokumentumok archívumául is szolgált. A hellenisztikus korból, amely a philadelphiai felirat szempontjából a legjelentősebb, a legtöbb forrás a kultuszról éppen Anatóliából származik, a szárazföldi Görögországból csak szórványos emlékek tudósítanak róla. Az istennő kultusza rendkívül sokféle volt. A kultusznak volt egy olyan változata, amelyben jelentős, de nem kizárólagos szerepet játszottak a nők, és a hangos zenével és eksztatikus tánccal kísért szertartások erős érzelmeket váltottak ki a résztvevőkből. Tudunk az anatóliai istennő misztériumairól is, de éppen a rítusok titkos volta miatt nem lehet ezekről semmi bővebbet mondani. Ezeknek a kultuszoknak a résztvevői a polisztársadalmak alacsonyabb státuszú csoportjaiból kerültek ki.

Az a tény azonban, hogy egyes városokban Métér szentélye a város központjában állt, arra enged következtetni, hogy az istennő a kultusza korántsem teljesen marginális helyzetet foglalt el. Mint említettem, Métér szentélye Athénban az agorán állt, és fontos szerepet játszott az állami életben. Métér-szentély épült az 5. század végén Olümpiában is. Kis-Ázsiában is ismerünk városi Métér-szentélyt többek között Szmürnából, Kolophónból és Erüthraiból.

Az anatóliai istennő széles körű elfogadottságát bizonyítja továbbá, hogy a kis-ázsiai Métért több fontos, már igen korai idők óta tisztelt görög istennővel azonosították. A Derveni-papirusz például Gével, Rheával és Hérával azonosítja.<sup>8</sup>

A kultusz klasszikus és hellenisztikus kori elterjedése és fejlődése alapján tehát megállapítható, hogy Angdisztisz teljes mértékben hellenizált istennővé vált, akinek a kultusza az egész görög törzsterületen (szárazföldi Görögország, égei-szigetek, Nyugat-Anatólia) ismert volt. A kultuszok résztvevői rendkívül heterogén csoportot alkottak, és semmiképpen sem korlátozódtak a társadalmak alacsony státuszú vagy marginális csoportjaira. Mindennek abban áll a philadelphiai vallásos egyesületre nézve a jelentősége, hogy a kultuszt nem kell feltétlenül szinkretisztikus kultusznak tartanunk, ahol két, egymástól független vallási hagyomány kapcsolódik össze, hiszen Angdisztisz már nem tekinthető egyértelműen keleti istenségnek.

<sup>8</sup> ZPE 47 (1982), Col. 18, 7: *Gé de kai Métér kai Rhea kai Héré hé auté* (Gé, Métér, Rhea és Héra ugyanaz).

A feliratban említett többi istenség is arra utal, hogy a philadelphiai egyesület gyökereit a hellenizált kulturális és vallásos környezetben kell keresni. Valamennyi istenség görög nevű ugyanis, és egyik esetében sem érhető tetten orientális befolyás. A szöveg semmilyen támpontot nem nyújt arra nézve, hogy ezeknek az isteneknek a kultusza mikor került bevezetésre. Barton és Horsley fentebb idézett feltételezése, miszerint Dionüsziosz háza kezdetben kizárólag Angdisztisz kultuszhelye volt, és a többi görög istent csak Dionüsziosz álmának hatására kezdték tisztelni, mindenféle pozitív bizonyítékot nélkülöz. Biztosan csak annyit állíthatunk, hogy a szöveg elején felsorolt isteneket, csakúgy mint Angdisztiszt, már tisztelték az egyesületben, amikor Zeusz megjelent Dionüsziosz álmában.

A házban tisztelt további istenek között megkülönböztetett helyet foglalt még el Zeusz és Hesztia, akiknek a szobra egymás mellett volt felállítva. Zeusz azért emelkedik ki a többi istenség közül, mert tőle származnak a tagság új követelményei, és az ő oltáránál kellett az egyesület tagjainak esküt tenniük arra, hogy betartották valamennyi előírást. Zeusz mellékeve a szöveg elején, az istenek felsorolásakor Eumenész (Jóindulatú),<sup>9</sup> a szöveg végén, Dionüsziosz imájában Szótér, azaz megmentő. Az Eumenész melléknév nem ismert más forrásból, de a megmentő Zeusz kultusza a klasszikus kor óta széles körben el volt terjedve a görög világban, és különösen a hellenisztikus korban kapott nagy lendületet. Hesztia, a házi tűzhely, és átvitt értelemben a polisz, illetve a tanácsadás (Hesztia Boulaia) közös tűzhelyének istennője.

Közös oltáruk volt Dionüsziosz házában a megmentő (szótér) isteneknek. Hogy mely isteneket értették ez alatt a fogalom alatt, azt nem tudjuk, mert a hellenisztikus korban számos isten viselte ezt a melléknévet.<sup>10</sup> Ennek megfelelően a remélt vagy megtapasztalt megmenekülés is történhetett akármilyen veszélyes élethelyzetben, mégpedig jellemző módon a háború, betegség vagy utazás veszélyeiből.<sup>11</sup> Az egyesület tagjai által valószínűleg megtapasztalt vagy csak pusztán remélt megmentés (szótéria) is ilyen, evilági veszedelmekre vonatkozott (vö. 62 sk.: „Adj neki jó viszonzásul egészséget, megmenekülést, békét, biztonságot földön és tengeren”).

<sup>9</sup> Zeusznek ez a mellékeve más forrásból nem ismert. Lehetséges, de igen kevésbé valószínű, hogy a melléknév a pergamoni uralkodókultusz hatását tükrözi.

<sup>10</sup> Néhány példa a hellenisztikus korból: Zeusz: *Inscriptiones Creticae*, 3. 4. 14., Zeusz és Athéna: *Ho demos ton Rhamnounton II. Hoi Epigraphes*, 146, 148, 149, 150, 151-153 (175/4), Hekaté: *Nuova silloge epigrafica di Rodi e Cos*, 676, Dioszkuroszok: *Inscriptiones Scythiae Minoris Graecae et Latinae*, I, 112, Artemisz: *Inscriptiones Graecae*, VII, 2232, Thisbé, didümai Apollón: *Iscrizioni di Cos*, EV 14.

<sup>11</sup> A szótéria jelentéséhez és lehetséges kontextusaihoz a görög vallásban ld. Habicht, Ch.: Danksagungen Geretteter an die Götter, *Hyperboreus* 7 (2001), 301-307; uő: Weitere Weihungen Geretteter, *Hyperboreus* 8 (2002), 340-344.

A többi isten (Eudaimonia, Plutosz, Hügieia, Tükhé Agathé, Agathosz Daimón, Mnémé, Khariszok, Niké) elvont fogalmak perszonifikációi. Ezek egyrészt valódi, nem ritkán anthropomorf formában is ábrázolt istenalakok voltak, másrészt azokat az értékeket jelenítették meg, amelyeket az egyesület tagjai a kultuszban való részvételüktől vártak. Hasonló perszonifikációk, mint például a Viszály (Erisz), a Félelem (Phobosz) vagy a Rettegés (Deinosz) már Homérosz és Hésziodosz műveiből is ismertek.

A Dionüsziosz házában tisztelt istenségek tehát ismertek és elterjedtek voltak a hellenisztikus világban, ezért nem lehet őket egyértelműen görög, illetve barbár, anatóliai istenekre felosztani. Az istenek csoportja nem két kultúra találkozásának, hanem valószínűleg Dionüsziosz kreativitásának terméke. A megmenekülést és számos más kívánatos dolgot ígérő istenek kiválasztásában tetten érhető az a törekvés, hogy a kultusz a lehető legtöbb követőt vonzza magához.

## KULTUSZ A PHILADELPHIAI EGYESÜLETBEN

Az egyesület által végzett rituális cselekményekről nagyon keveset árul el a szöveg. Az 55. sorban szó van havonta, és talán évente végrehajtott áldozatokról (*thüszia*), a 12 sk. sorban tisztító és engesztelő szertartásokról (*hagniszmusz kai katharmusz*). Megtudjuk azt is, hogy ezeket a szertartásokat továbbra is az ősi szokásoknak megfelelően (*kata ta patria*) kellett végrehajtani, de hogy ez pontosan mit jelent, arról a szöveg nem tartalmaz további információkat. A szertartások lefolyásáról a feliratból csak annyi derül ki, hogy az egyesület tagjainak Zeusz oltáránál esküt kellett tenniük arra, hogy betartották a feliratban foglalt szabályokat.

Szinte eldönthetetlen a kérdés, hogy a philadelphiai kultusz valóban tartalmazott-e misztériumokat. A 13. és a 41. sorban a misztérium kiegészítést a korábbi kiadók, Weinreich és Sokolowski biztosnak vették. Ugyanezt a kiegészítést Petzl is átvette, de kérdőjellel jelölte, hogy ez korántsem vehető biztosnak. Ez a kiegészítés valóban kérdéses, mert semmilyen jel nem utal arra explicit módon, hogy a philadelphiai egyesület misztériumokat, azaz beavatáson alapuló titkos szertartásokat hajtott volna végre. Az egyesület hangsúlyozott nyitottsága éppen az ellenkező irányba mutat. Az egyesületi tagság kapcsán ugyanis nem történik említés speciális beavatási szertartásokról, hanem az egyesületi tagság feltételeit kizárólag morális követelmények képezik. Egy nem misztérium-szerű kultuszra utal az is, hogy a szöveg nem említ rituális specialistákat. Dionüsziosz a szöveg alapján nem tekinthető az egyesület specialistájának vagy papjának, megkülönböztetett szerepe az egyesületben csak azáltal lehetett, hogy a gyülekezőhely az ő házában volt. Erre nemcsak az utal, hogy sehol sem nevezi magát papnak, hanem az is, hogy a tagság

feltételül szolgáló előírások bevezetését pusztán azzal indokolja, hogy ezeket a szabályokat álmában kapta, mégpedig egyenesen Zeusztól.

## AZ EGYESÜLETI TAGSÁG FELTÉTELEI

A szöveg legterjedelmesebb és egyben legfontosabb része az egyesületi tagság feltételeiként szolgáló, a görög politeista vallásban egyedülálló módon szigorú morális előírásokat tartalmazza. Ezeket az előírásokat rituális tisztasági szabályoknak is tekinthetjük, hiszen azokat, akik nem tartják be őket, azokat a törvény tisztátalannak (*memiaszmenén*) és fertőző szennnyel telinek (*müszousz emphyliou pléré*) nevezi, és kizárja a Dionüsziosz házában tisztelt istenek kultuszából.

Az előírásokat három részre oszthatjuk aszerint, hogy kire vonatkoztak. Az előírások élén általános érvényű, szabad (*eleutheroi*) és rabszolga (*oiketai*) státuszú férfiakra és nőkre egyaránt érvényes szabályok állnak, amelyekre az egyesület valamennyi tagjának esküt kell tennie (16-25). Az eskü értelmében az egyesület tagjai nem ismerhetnek, nem alkalmazhatnak és másoknak sem ajánlhatnak semmilyen emberre ártalmas, halált okozó mérget vagy varázslást. Nemcsak élő emberek, hanem magzatok ellen sem élhetnek ilyen praktikákkal, és nyilvánosságra kell hozniuk, ha ilyesmiről tudomást szereznek. Az előírások tehát a másoknak ártó cselekedeteknek minden fajtáját igyekeznek lefedni. Így nemcsak az élő ember, hanem a még meg sem született gyermek ellen is tilos bármilyen ártó tettet véghezvinni. Hasonlóképpen tilos nemcsak elkövetni ezeket a tetteket, hanem ezekre mást felbujtani, illetve akár csak tudomással bírni róluk (az egyesület többi tagjának értesítése nélkül).

Az előírások második csoportja, amely már nem képezi az eskü részét, az egyesület férfi tagjaira vonatkozik (25-35). Szigorú tilalom alá esik számukra, hogy más férjzett asszonnyal házasságtörést kövessenek el, akár szabad, akár rabszolga státuszú asszonyról van szó. Külön rendelkezés szól a fiúkkal és szűzlányokkal történő közösülés tilalmáról: ez minden bizonnyal a nőtlen férfiakra vonatkozik, hiszen a nős férfiaknak az előző rendelkezés már megtiltotta a házasságon kívüli nemi életet. Érdekes, hogy házasságtörés esetén nemcsak a házasságtörő férfi, hanem a nő is tisztátalanná válik. Ezekre az előírásokra is érvényes, hogy aki tudomást szerez ilyen bűnökről, annak nyilvánosságra kell azokat hoznia.

A szabad nőkre (35: *günaika eleutheran*) egyetlen előírás vonatkozik: tisztának kell lennie, és csak férjével élhet nemi életet.

Az igen részletes előírások közül feltűnő módon hiányzik két, egymással potenciálisan összefüggő dolog. Az egyik az, hogy a rabszolganőkre nem vonatkoznak külön, a házaseletüket szabályozó előírások, noha ők is tagjai lehettek az

egyesületnek. A másik pedig az, hogy semmilyen előírás nem tiltja a prostitúciót, illetve annak igénybevételét. A philadelphiai egyesület szabályai tehát nem tiltották teljesen a házasságon kívüli nemi életet, hanem egyrészt a már fennálló házasságokat védték, másrészt azt igyekeztek biztosítani, hogy a még nőtlen és szűz fiatalok lehetőségei a házasságkötésre ne is csökkenjenek szüzességük idő előtti és házasságon kívüli elvesztése miatt.

Mennyiben számítanak ezek az előírások egyedülállónak a görög vallásban, illetve vallásos egyesületekben? Az ártó varázslatok, a házasságtörés, a fogamzásgátlás, és természetesen az emberölés elítéléséről és tiltásáról számos forráshely tanúskodik.<sup>12</sup> Ilyen például az úgynevezett hippokratészi eskü egyik pontja: „Senkinek sem adok mérget, még ha kéri is; sőt még csak ilyen tanácsot sem adok neki. Hasonlóképp egyetlen asszonynak sem adok magzatelhajtó *pesszoszt*.<sup>13</sup> A szexuális életre vonatkozó igen szigorú előírások sem ismertek más görög kultuszokból. Ezt a területet a többi görög szent törvény legfeljebb a rituális cselekményekben megkülönböztetett szerepet játszó személyek vagy papok esetében szabályozzák. Jó példát nyújt erre az andaniai misztériumokról szóló *lex sacra*: a kultusz rituális cselekményeit végző nőknek Andaniában esküt kellett tenniük arra, hogy „tisztá és igazságos módon élnek együtt hitvesükkel,<sup>14</sup> A rituális tisztaság állandó betartására a papok és papnők esetében azért volt szükség, mert ők, ellentétben az egyszerű szentélylátogatókkal, állandó érintkezésben álltak szentélyekkel. A felirat arra is kötelezi a kultusz tagjait, hogy feljelentsék társaikat, ha azok vétének az előírások ellen. A philadelphiai egyesület nemi életre vonatkozó szabályai a hellenizált világban csak a kereszténységgel vethető össze, amely a hívőktől még szigorúbb szabályok betartását követelte meg.<sup>15</sup>

A szabályok más szempontból is kitűnnek a görög rituális tisztasági előírások közül: nem ismerünk még egy olyan „szent törvényt”, amely nemcsak a rituális tisztátalanságot kiváltó tettet, hanem az arra történő felbujtást is tiltaná, és további egyedülálló vonása a philadelphiai szabályoknak, hogy nem találunk bennük hagyományos, a test tisztaságával foglalkozó, a szentély felkeresését megelőző időre érvényes szabályokat. Nincs szó a feliratban olyan, más görög *lex sacrá*ban

<sup>12</sup> vö. Weinreich 1919, 56-58; Chaniotis 1997, 160-162.

<sup>13</sup> A hippokratészi esküt Gradvohl E., *Sóranos. A nők betegségeiről*, Budapest 2006 kiadásából idézem (72). Ugyanitt Gradvohl feltételezi, hogy a hippokratészi eskü hatott a philadelphiai *lex sacrára*.

<sup>14</sup> LSCG Nr. 65, 8. Az andaniai felirat 92-ben született. Vö. Chaniotis A., *Reinheit des Körpers – Reinheit des Sinnes in den griechischen Kultgesetzen*, in Assmann J. – Sundermeier Th., *Schuld, Gewissen und Person. Studien zur Geschichte des inneren Menschen*, Gütersloh, 1997, 142-179, 160 sk. A felirat magyar fordítása: Imre Flóra – Pesthy Monika – Pintér Márta – Tengelyi László, *Az andaniai mystérionokról, Antik Tanulmányok* 30 (1983), 160-170.

<sup>15</sup> Bővebben ld. Barton – Horsley 1981, 35.



alaposan szabályozott kérdésekről, hogy milyen ételeket nem szabad fogyasztani a szentélybe lépés előtt, milyen tárgyakat nem szabad bevinni, vagy milyen ruhát kell viselni a szentélyben.

A philadelphiai törvény és a hagyományos görög rituális tisztasági szabályok közötti különbséget jól szemlélteti, ha összehasonlítjuk őket egy 4. századi *lex sacrával*, a kürenéi rituális tisztasági törvénnyel.<sup>16</sup> A rituális tisztátalanság (*miaszma*) a kyrénéi szöveg szerint elsősorban a szülő nőktől származik. Aki velük egy helyen tartózkodik, arra a rituális tisztátalanság mintegy automatikusan száll rá, de meghatározott idő múlva hasonlóan automatikusan távozik is.<sup>17</sup> A szexuális étellel a kürenéi törvény egyetlen rendelkezése áll kapcsolatban. E szerint ha egy férfi éjszaka hált a feleségével, áldozhat a szentélyben, amikor csak akar, azaz a szexuális együttléttől nem lett rituálisan tisztátalan. Abban az esetben azonban, ha egy férfi nappal élt nemi életet a feleségével, akkor tisztátalanná vált, és csak egy rituális mosdás után hajthat végre áldozatot a szentélyben. Egyfelől látható tehát, hogy valamennyi rituális tisztasági szabály csak meghatározott időre vonatkozott, és nem a szentélylátogató egész életére. A másik lényeges különbség az, hogy a kyrénéi törvény csak a test tisztaságával foglalkozik, az előírásokból a morális dimenzió teljesen hiányzik.

A philadelphiai törvényben jelentkező morális és vallási eszmék azonban nem voltak teljesen ismeretlenek görög földön. Több hellenisztikus *lex sacrában* előfordulnak ugyanis olyan szabályok, amelyek nem csupán a test rituális tisztaságát, hanem a lélek, illetve a tudat tisztaságát is megkövetelik a szentélyek látogatóitól, azaz morális követelményeket is támasztanak velük szemben.

Álljon itt néhány példa ilyesféle előírásokra:<sup>18</sup>

Eurómosz (Karia), epigramma Zeusz Lepszünosz temenoszának határkövén (prózafordításban), Kr. e. 2. sz., Errington, M., *Inschriften von Euromos, Epigraphica Anatolica* 21 (1993), 15-31:

„Idegen, ha tiszta a szíved, és szívedben az igazságosságot gyakoroltad, lépj be e szent helyre. De ha a jogtalansággal érintkezel, és tisztátalan az elméd, messziről kerüld el a halhatatlanokat és a szentélykörzetet. Mert a szent ház nem szereti a gonoszokat, hanem megbünteti őket, de a jókat viszonzásul megjutalmazza az isten.”

<sup>16</sup> A szöveg magyar fordítását és kommentárját ld. Németh Gy.: Kürenéi törvény a rituális tisztaságról, *Vallástudományi szemle* 2006/2, 169-175. Vö. Parker R., *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford 2003, 332-351; a görög szöveget ld. SEG, 9, 72, LSS, 115.

<sup>17</sup> Németh 2006, 171, 3: „A nő a szüléssel tisztátalanná teszi a házat.... Nem teszi tisztátalanná azt, aki kívül marad a házon, amíg csak az be nem megy hozzá. A férfi pedig, aki bent tartózkodik, maga tisztátalan lesz három napig, mást viszont nem szennyez be, és azt a helyet sem, ahová az ilyen férfi belép.”

<sup>18</sup> Bővebben ld. Chaniotis 1997, 154-158.

Lindosz, ismeretlen szentély rituális tisztasági törvénye (Kr. u. 2-3. sz.), *LSCG*, 139:

„Aki jó szerencsével akar belépni a szentélybe, annak a következő dolgokat kell figyelembe vennie: az első és legfontosabb, tiszta kézzel és elmével, egészségesen és gonosz gondolatok nélkül (lépjen a szentélybe); a külső dolgok közül (a következőket kell figyelembe venni): lencseevés után három nappal, kecskehús evés után három nappal, sajtevés után egy nappal, magzat elhajtása után negyven nappal, gyászoló ház látogatása után negyven nappal, törvényes nemi együttlét után már aznap, ha megmosdott és előzőleg bekente magát olajjal, --- szűz lánnyal (hálás után ? nappal lehet belépni a szentélybe.

Lindosz, egy másik ismeretlen szentély tisztasági törvénye (Kr. u. 3. sz.), *LSS*, 91, 4sk.:

„ne csak a teste, hanem a lelke is legyen tiszta (annak, aki felkeresi a szentélyt)”

Délosz, törvény Zeusz Künthiosz és Athéné Künthia kultuszáról (császárkor), *LSS* 59, 10-14:

„Zeusz Künthiosz és Athéné Künthia szentélyébe csak tiszta kézzel és tiszta lélekkel szabad belépni, fehér ruhában, mezítláb, tartózkodva nőtől és hústól, senki sem hozhat be [...] sem kulcsot, sem vashól készült gyűrűt, sem övet, sem pénztárcát, sem fegyvert. Senki se szegje meg a tilalmakat, az áldozatokat pedig végezze el jó előjelekkel az ősi szokások szerint (*kata ta patria*).”

Az idézett *lex sacrákban* található tisztasági előírások két csoportba oszthatók. Az első csoportba azok tartoznak, amelyek a test tisztátalanságával és annak megtisztításával foglalkoznak. Ezek szerint a rituális tisztátalanság a test tisztátalanságát jelenti, ami egyaránt eredhetett halottak vagy terhes nők környezetében tartózkodásból, nemi együttlétből, vagy bizonyos ételek elfogyasztásából. A rituális tisztátalanság ezekben az esetekben automatikusan szállt rá az emberre. A tisztító szertartás elvégzése, illetve a tisztátalanságot kiváltó esemény után egy meghatározott idő eltelte után pedig a szentélyt felkeresni kívánó személy hasonlóképpen automatikusan tiszta lesz.

A másik csoportot a morális követelményeket, azaz a tiszta, kegyes gondolatokat, igazságosságot és a lélek tisztaságát előíró szabályok alkotják. Ezek a követelmények, hasonlóan az előző típushoz, csak a szentély felkérésének időpontjára vonatkoznak, azaz ezek a szabályok nem határozták meg a kultuszok résztvevőinek egész életét. Az eurómosi törvény ugyan közelebb áll a philadelphiai felirathoz abból a szempontból, hogy a morális követelmények (igazságosság, tiszta elme, jóság) nem csak a szentélylátogatás idejére vonatkoznak, hanem olyan tulajdonságokként szerepelnek, amelyekkel a kultusz résztvevőjének állandóan rendelkeznie kell. Fontos különbség azonban, hogy itt ez egy metrikus szöveg, amely bizonyosan nem tartalmazta a szentély látogatását szabályozó valamennyi előírást.

A philadelphiai egyesület előírásai egyedülállóak a görög valláson belül abban a tekintetben, hogy a tagok az előírásokat nemcsak a rítusok végrehajtása idején, illetve közvetlenül előtte, hanem egész életükben kötelesek betartani. A felirat szerint nagy isteneket tisztelnek Dionüsziosz házában, akik tudomást szereznek ezekről a vétkekről, még akkor is, ha azokat nem közvetlenül a rítusok elvégzése előtt követték el. Ezért ezek az előírások nem egyszerűen rituális tisztasági szabályok, hanem olyan tagsági feltételek, amelyek az azokat elfogadók egész életét meghatározzák. Feltűnő továbbá, hogy a szabályok között egyáltalán nem találunk hagyományos értelemben vett tisztasági előírásokat, amelyek azt szabályoznák, hogy például a halottak és terhes nők környezetében tartózkodók milyen feltételek mellett léphetnek be a szentélybe (vö. a kürenéi rituális tisztaságról szóló törvénytel)

A philadelphiai törvény morális tisztaságról szóló rendelkezései tehát egyedülállóságuk ellenére is illeszkednek a hellenisztikus és a császárkori vallásos környezetbe, amelyben a testre vonatkozó előírások mellett egyre nagyobb hangsúlyt kaptak a belső, morális tisztaságra vonatkozó előírások. Ezek az új kívánalmak azonban a többi esetben nem szorították ki a hagyományos rituális tisztasági szabályokat, hanem csupán kiegészítették azokat.

A szigorú tagsági feltételek mellett egy további érdekes vonása a philadelphiai szövegnek, hogy a szabályok megsértése esetére nem egyszerűen a házban végrehajtott áldozat sikertelenségét vagy az egyesületből történő kizárást, hanem az istenek „gonosz átkait” és más súlyos büntetéseket helyez kilátásba. Figyelemre méltó a házasságtörő nőnek járó büntetésről szóló a sorokban („[Az ilyen nő] ne vegyen részt az áldozatokon, ne zavarja meg az engesztelő és tisztító szertartásokat, és ne lássa, ahogy végrehajjták a misztériumokat. Ha pedig ilyet tesz azután, hogy a parancsokat felvették a felíratra, gonosz átkokkal sújtsák őt az istenek a parancsok megszegéséért”) a túlfűtött érzelmekről árulkodó fogalmazás. A Chaniotis szellemes észrevétele szerint ez sejteni enged, hogy a szöveg írója, Dionüsziosz maga is házasságtörés áldozata lett.<sup>19</sup>

A súlyos isteni büntetés kilátásba helyezése azonban nem csak Dionüsziosz feltételezett személyes motívumaival magyarázható. A bűnért járó súlyos isteni büntetés visszatérő motívuma az úgynevezett gyónási feliratoknak, amelyek éppen Philadelpheia régiójában, Lüdiában kerültek elő nagy számban.<sup>20</sup> A hasonlóság szemléltetése végett álljon itt egy példa a lydiai gyónási feliratok csoportjából:

<sup>19</sup> Chaniotis, A., Religion und Mythos, in: G. Weber (szerk.), *Kulturgeschichte des Hellenismus. Von Alexander dem Großen bis Kleopatra*, Stuttgart 2007, 139-157, 151sk.

<sup>20</sup> A gyónási feliratok (Beichtinschriften) gyűjteményét ld. Petzl G., *Die Beichtinschriften Westkleinasiens, Epigraphica Anatolica* 22 (1994). A gyónás itt nem keresztény jelentésében értendő, hanem arra utal, hogy a feliratok állítói valamilyen vétket vagy kihágást ismernek be, majd tudósítanak az istennel történt kibékülésről.

„Nagy Anaitisz. Miután Sztratoneiké vétket követett el, és Phoibosz azt kérdezte (az istennőtől, azaz a szentélytől), hol mutasson be áldozatot, viszonzásul állítja ezt most a hálás Phoibosz, a (Sztratoneiké) fia, miután kiengesztelte az istennőt. A 284. évben, Artemiszion hónap 2-án.”<sup>21</sup>

A rövid feliraton jól mutatja, hogy Sztratoneiké – közelebről meg nem határozott – kihágása az isten haragját vonta maga után, amit fiának ki kellett engesztelnie, majd erről feliraton nyilvánosan is be kellett számolnia. Csak így remélhette, hogy elkerüli az istennő haragját és a büntetést. Az istenektől származó szigorú büntetés kilátásba helyezése a philadelphiai feliraton tehát szélesebb körben elterjedt lydiai vallásos eszmékkel áll összefüggésben.

## KONKLÚZIÓ

A Zeusztól származó utasítások, amelyeket Dionüsziosz álmában kapott, majd feliraton meg is örökített, egy, a görög világban egyedülállóan szigorú morális szabályrendszer szerint élő vallásos egyesületre vetnek fényt. A szabályok egyedülállósága, mint az előzőekben láttuk, nem radikálisan új vallási eszmékből fakadt. A lélek, illetve a tudat tisztasága, mentessége a gonosz gondolatoktól, a mágia és a magzatelhajtás elítélése vagy a viszonylag szigorú szexuális erkölcs mind ismeretek voltak a hellenisztikus görög világban. Újdonságot jelentett azonban ezeknek a máshol csak elszórtan megtalálható szabályoknak az egyesítése egyetlen *lex sacrában*, valamint a szabályok érvényességének kiterjesztése a szentélylátogatást közvetlenül megelőző időről az egyesületi tagok egész életére. Ezeknek az új vonásoknak a tükrében különösen sajnálatos, hogy a Dionüsziosz házában rendszeresen összegyűlő egyesületről ez a felirat az egyetlen forrásunk, és nem tudjuk, meddig működött még az egyesület, ahogy nem kaphatunk választ arra a kérdésre sem, hogy a tagok valóban betartották-e ezeket a szabályokat, vagy ez Dionüsziosz álma maradt csupán.

<sup>21</sup> Petzl, *Beichtinschriften* 74. A felirat végén található datálás a sullai érára vonatkozik, átszámítva Kr. u. 199/200.

---

# DISPUTA

---



# MEGJEGYZÉSEK

## SZENT ISTVÁN KIRÁLY INTELMEINEK

### 1–10. FEJEZETEIHEZ

ADAMIK TAMÁS

Egy évvel ezelőtt a *Vallástudományi Szemle Disputa* rovatában közöltem *Szent István király Intelmei prologusának forrásai* című tanulmányomat.<sup>1</sup> Jelen írásom ennek folytatása, amennyiben egyrészt az *Intelmei* egyes fejezeteiben mutatok rá a Karoling-kori királytükörök nyomaira, másrészt – mint az előző tanulmányomban tettem – reflektálok Havas László kritikai kiadásának némely olvasatára, illetve fordítására, harmadrészt értékelem Nemerkenyi Előd *Szent István Intelmei Florus és Quintilianus között* című cikkét, amelyben fenti tanulmányomra reagál.<sup>2</sup>

Hogy írásom önmagában az előzmény nélkül is érthető legyen, a Karoling-kori királytüköröket itt is felsorolom: Smaragdus *Via regia* (Jámbor Lajosnak, Aquitania királyának, legkésőbb 813; a továbbiakban Smar. *Via*)<sup>3</sup> és Smaragdus *Monitorium* (Nagy Károly egyik unokájának, aki még csak készül az uralkodásra, azaz Jámbor Lajos valamelyik fiának; a továbbiakban: Smar. *Mon.*);<sup>4</sup> Ionas *De institutione regia* (I. Pipinnek, Jámbor Lajos fiának, Aquitania királyának, 831; a továbbiakban: Ion.);<sup>5</sup> Hincmarus *De regis persona et regio ministerio* (Kopasz Károlynak, 873; a továbbiakban: Hinc.);<sup>6</sup> és Sedulius Scottus *Liber de rectoribus Christianis*

<sup>1</sup> Adamik T., „Szent István király *Intelmei* prologusának forrásai.” In: *Vallástudományi Szemle* 4 (2008/1) 155–179.

<sup>2</sup> Nemerkenyi E., „Szent István *Intelmei* Florus és Quintilianus között.” In: *Vallástudományi Szemle* 5 (2009/2) 95–103.

<sup>3</sup> Idézem a *Patrologia Latina* szövege alapján: PL 102, 951–970. Vö. Eberhardt, O., «*Via Regia*». *Der Fürstenspiegel Smaragds von St. Mihiel und seine literarische Gattung*. München 1977 (*Münstersche Mittelalter-Schriften*, 28).

<sup>4</sup> A következő kiadásból idézem: Meyer, W., „Smaragd’s Mahnbüchlein für einen Karolinger.” In: *Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaft zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse aus dem Jahre 1907*, 39–74. Smaragdus szerzősége bizonytalan; vö. Brunhölzl, Fr., *Histoire de la littérature latine du moyen age*. Volume 2: L’époque carolingienne. Traduit de l’allemand par Rochais, H. Brepols 1991, 196, 306–307.

<sup>5</sup> A *Patrologia Latina* szövegét idézem: PL 106, 279–306. Vö. Hadot, P., „Fürstenspiegel.” In: *Reallexicon für Antike und Christentum* 8 (1972) 555–632.

<sup>6</sup> A *Patrologia Latina* szövegét idézem: PL 125, 833–856. Vö. Nelson, J. L., „Kingship, Law and Liturgy in the Pontifical Thought of Hincmar of Rheims.” In: *The English Historical Review* 92 (1977) 241–279.

(II. Lothár számára 855 és 859 között; a továbbiakban Sed.)<sup>7</sup> Az *Intelmek* eredeti latin szövegét Balogh József kiadása,<sup>8</sup> magyar szövegét pedig Bollók János fordítása<sup>9</sup> alapján idézem. Azonban Havas László beosztása szerint hivatkozom az *Intelmek* latin szövegére, mégpedig azért, hogy azok a szöveghelyek, amelyekhez értékelő megjegyzéseket fűzök, Havas kiadásában könnyen visszakereshetők legyenek.<sup>10</sup>

1. A Karoling-kori királytűkrök bizonyos nyomai az *Intelmek* első fejezetében is kimutathatók.

1.1. A *De observanda catholica fide* – „A katolikus hit megőrzésének fontosságáról” című 1. fejezet így kezdődik: *Quia ad regalis dignitatis ordinem non oportet nisi fideles et catholica fide imbutos accedere, idcirco, sancte fidei in nostris mandatis primum damus locum* (1,1) – „Mivel királyi méltóságra csakis hívők és a katolikus hittől áthatott személyek emelkedhetnek, ezért parancsaink között a szent hitet tesszük az első helyre” (1, 1). Az *ad regalis dignitatis ordinem ...accedere* (királyi méltóságra emelkedni) gondolatát Smaragdus így fejezi ki: *regali te sede sublimiter evexit* (Via 1);<sup>11</sup> Ionas pedig így: *regiae aut imperialis dignitatis apicem tenens* (11)<sup>12</sup>; a *catholica fide imbutos*nak pedig Hincmarnál az *imbutis Scripturis sacris et per catholicos doctores* (Praef.)<sup>13</sup> és a *fidem catholicam in Deum habere* (2)<sup>14</sup> kifejezések felelnek meg, amelyekkel az igaz hit megtartását ajánlja Kopasz Károlynak.

1.2. Miután István kellőképpen kifejtette az igaz hit jelentőségét, be is mutatja, milyen hitet kell követnie fiának: „A hit pedig, amelyről beszélek, a következő: szilárdan hidd és mindennemű kételkedés nélkül valld Atyánkat, a mindenható Istent, az egész teremtés teremtményét, és egyszülött fiát, a mi Urunk Jézus Krisztust, aki angyali üdvözlésre a Boldogságos Szűz Máriától született, s az egész világ üdvösségéért a keresztfán szenvedett, és a Szentlelket, aki a próféták, az apostolok és az evangélisták által szólt; továbbá, hogy Isten egy, tökéletes, szét nem választható

<sup>7</sup> A következő kiadás alapján idézem: Hellmann, S., *Sedulius Scottus, Liber de rectoribus Christianis*. München 1906 (*Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters*, I, 1).

<sup>8</sup> *Libellus de institutione morum*. Praefatus est, textum recensuit, annotationibus instruxit Balogh, I. In: *Scriptores Rerum Hungaricarum*. Edendo operi praefuit Szentpétery, E. Budapestini MCMXXXVIII, volumen II, 611–627.

<sup>9</sup> Bollók J., *Szent István Intelmei Imre herceghez*. In: *Szent István király Intelmei és Törvényei*. Budapest 2000, 13–33.

<sup>10</sup> Sancti Stephani regis primi Hungariae *Libellus de institutione morum*. Szent István *Intelmek*. I. a szöveget gondozta Havas L. Debrecini MMIV.

<sup>11</sup> PL 102, 935C.

<sup>12</sup> PL 106, 301A.

<sup>13</sup> PL 125, 833B.

<sup>14</sup> PL 125, 835C.



és szeplőtelenül tiszta. *Ez az a keresztény hit, amiben – mint Athanasius mondja – ha valaki nem hisz híven és szilárdan, nem üdvözülhet*” (1, 3).

1.3. Ha pedig valakik a Szentháromság egységét (*collationem sancte trinitatis*) megbontani, kisebbíteni akarnák, azok az eretnokség urának szolgálói (*heresiarche servos*) lennének, és nem a szent egyház gyermekei (*sancte ecclesie filios*) (1, 4) – olvassuk az *Intelme*kben. Ugyanígyen értelemben használja a *collatio* főnevet Smaragdus: *quam suavis collatio patriarcharum, quam dulce consortium prophetarum* (*Via* 12).<sup>15</sup> Az igazi istenszeretetet nem osztja meg az eretnokség: *ab haeresi non dividitur* – mondja Smaragdus (*Via* 1);<sup>16</sup> Ionas a *Sancta et individua Trinitas* (*Epist.*)<sup>17</sup> védelmét kéri az *orthodox* király számára. Hincmarus többek között ezt ajánlja a királynak: *fidem catholicam in Deum habere* (2).<sup>18</sup> Sedulius Scottus szerint a király az ariánus családrtság ellensége: *hostis Arrianae perfidiae* (11).<sup>19</sup>

1.4. Az *Intelme*kben a parancs a *mandatum* szóval van kifejezve: *contemptio mandatorum* (*Prol.* 7), *in nostris mandatis* (1, 1). Ugyanezt találjuk Smaragdusnál: *mandata mea custodieritis* (*Via* 2),<sup>20</sup> *nec feceritis omnia mandata mea* (*Via* 2)<sup>21</sup> *post observationem mandatorum Dei* (*Via* 3),<sup>22</sup> *mandata eius observet* (*Via* 3).<sup>23</sup> Az *Intelme*k *regalis coronája* (1, 1), a többi királytükörben is gyakori, például Smaragdusnál: *immortalitatis corona* (*Via* 3)<sup>24</sup>, *corona sapientiae* (*Via* 3),<sup>25</sup> *diademata regia, aeternitatis corona* (*Via* 11).<sup>26</sup> Az *Intelme*kben a *destruere* ige szerepel ’megront, tönktrtesz’ jelentésben (1, 4), Smaragdusnál is: *destruxit* (*Via* 21),<sup>27</sup> *ut per te non male destruat* (*Via* 26).<sup>28</sup>

1.5. Az eretnokségektől mentes *catholica fides* mindegyik keresztény királytükörben úgy szerepel, mint a királyi méltóság egyik feltétele. Ezért mondja István rögtön az 1. fejezetben: ha valaki a Szentháromsággal kapcsolatban eretnek nézetet vallana, ami távol legyen: *quod absit* (1, 4). Ez a elhárító formula Ionasnál háromszor is előfordul, és szintén az eretnokséggel kapcsolatban: *vosque ne a voluntate Dei, quod absit, aut a ministerio quod vobis commisit, erretis, vigilanter admoneamus,*

<sup>15</sup> PL 102, 953C.

<sup>16</sup> PL 102, 937A.

<sup>17</sup> PL 106, 285A.

<sup>18</sup> PL 125, 835C.

<sup>19</sup> Sed. 52.

<sup>20</sup> PL 102, 938D.

<sup>21</sup> PL 102, 939A.

<sup>22</sup> PL 102, 939C.

<sup>23</sup> PL 102, 939D.

<sup>24</sup> PL 102, 940C.

<sup>25</sup> PL 102, 940D.

<sup>26</sup> PL 102, 952D.

<sup>27</sup> PL 102, 960D.

<sup>28</sup> PL 102, 965B.

*et si, quod absit* (1);<sup>29</sup> *Unde satis vigilanter providendum est ne sicut illi corporaliter, ita nos, quod absit, spiritualiter in eorum deveniamus captivitatem* (11).<sup>30</sup>

1.6. Az *Intelmek* 1. fejezete tehát a *fides catholica* megtartásáról szól, s a fejezet tematikailag is, és szóhasználat szempontjából is egyezést mutat a Karoling-kori királytűkrökkel. Mégis van egy lényeges különbség: az *Intelmek* hosszasan idézi a *Symbolum Athanasianum*ból, a *Credóból*, a Karoling-királytűkrök csak hivatkoznak a hitvallásra, de nem idéznek belőle. Magyarország frissen vette föl a kereszténységet, ezért hangsúlyozni kellett annak *orthodox, catholicus* jellegét a magyarok számára ugyanúgy, mint a keresztény Európa számára. Ezzel magyarázható az, hogy idézi az athanaszioszi hitvallást: *Haec est fides catholica, quam sicut Athanasius dicit, nisi quisque fideliter firmiterque crediderit, salvus esse non poterit.* – „Ez az a keresztény hit, amiben – mint Athanasius mondja – ha valaki nem hisz híven és szilárdan, nem üdvözülhet.” Herman József adatok sokaságával bizonyítja, hogy Nagy Károly birodalmában mindenkinek kívülről kellett tudnia a *Credót* és az Úr imádságát.<sup>31</sup> G. Morin amellett kardoskodik, hogy a *Symbolum Athanasianum* Hispaniában keletkezett, de Galliában is nagyon el volt terjedve.<sup>32</sup> Tehát a *Symbolum Athanasianum* idézése is Nagy Károly birodalma felé mutat. Megerősíti ezt Tours-i Gergely *Historiae* című művének első könyve, amelynek második előszavát így kezdi: „Háborúkról készülök írni: királyokéiról ellenséges népekkel, mártírokéiról pogányokkal, egyházakéiról az eretnekekkel (*eclesiarum cum hereticis*), de előbb hitemet kívánom megvallani (*fidem meam proferre cupio*), hogy aki elolvassa művemet, ne kételkedjék abban, hogy katolikus vagyok (*me non dubitet esse catholicum*)” (1 *Praef. secunda*; p. 3, Krusch).<sup>33</sup> Ezután Gergely előadja az apostoli hitvallást mégpedig az ariánusokkal való vitatkozás (*altercatio*) formájában.

1.7. Havas az *Intelmek salvus esse non poterit* (1, 3) kifejezését Florus ezen kitételére vezeti vissza: *aliter salvus esse non potuit* (2, 14, 4).<sup>34</sup> Ezzel a Florus-szöveggel két baj van: egyrészt romlott, másrészt a *salvus* nem a vallási értelemben vett üdvösséget jelenti, hanem az életben maradáást, ezért sokkal helyesebb, ha a *salvus esse* párhuzamát a Karoling-kori királytűkrökben keressük. Smaragdusnál például

<sup>29</sup> PL 106, 285C.

<sup>30</sup> PL 106, 302B.

<sup>31</sup> Herman, J., „The end of the history of Latin”, In: Herman, J., *Du latin aux langues Romanes II. Nouvelles études de linguistique historique, réunies par Sándor Kiss, avec une préface d’Alberto Varvaro.* Tübingen 2006, 202–203.

<sup>32</sup> Morin, G., „L’origine du symbole d’Athanasie.” In: *The Journal of Theological Studies* 12 (1911) 337–361.

<sup>33</sup> Fordította Mezei M. és Adamik T.

<sup>34</sup> Havas L., „A propos des sources de la première théorie d’état en Hongrie (L’Admonition de Saint Étienne à son fils, Émeric).” In: *Acta Classica Univ. Scient. Debrecen.* 33 (1997), 184.

ezeket találjuk: *nos salvos ad requiem perducatur aeternam* (Via, Epist.),<sup>35</sup> *quia non qui incoheraverit, sed qui perseveraverit, salvus erit* (Via, Epist.),<sup>36</sup> *Sancta sunt enim mandata eius et iusta, et observantibus valde salutaria* (Via 2),<sup>37</sup> *ab inimicis meis salvus ero* (Via 3);<sup>38</sup> Hincmarusnál: *ut anima salva sit* (23),<sup>39</sup> *Mox ut ingemueris, salvus eris* (28).<sup>40</sup> E helyeken ugyanúgy a keresztény hit nyújtotta üdvösségről van szó, mint az *Intelmekben*.

2. A *De continendo ecclesiastico statu* – „Az egyházi rend megszilárdításáról” c. 2. fejezetben szintén tetten érhető a Karoling-királytűkrök tematikája és szókészlete.

2.1. Az *Intelmek in regali ...palatio* szókapcsolata (Int. 2, 1) – Smaragdusnál: *in palatio regio* (Mon. 57, 18–19).

2.2. István e fejezetben négyszer alkalmazza az *aedificare* igét az egyházzal kapcsolatban: *firmiter edificata* (2, 1), *edificabo ecclesiam meam* (2, 3); *edificatam ecclesiam* (2, 3), *edificatam ecclesiam* (2, 3). Az *aedificare* igének ez a képes használata Smaragdusnál is megfigyelhető: *quae tibi regiam prolibusque fecundam aedificet, aedificatam roboret* (Via 5);<sup>41</sup> *edifices domum ...Qui aedificat domum suam* (27);<sup>42</sup> Sedulius ugyanilyen értelemben szerepelteti az *aedificare* igét: *domum hanc quam aedificasti* (1).<sup>43</sup>

2.3. Szent István így biztatja fiát az egyház támogatására: *Ac per hoc fili mi florente studio debes invigilare in sancta ecclesia de die in diem, ut potius augmentum capiat, quam detrimentum patiat* (2, 4). – „Ezért, fiam, tettekre kész buzgósággal, éberen kell őrködnöd napról napra a Szentegyház fölött, hogy inkább gyarapodjék, mintsem veszteséget szenvedjen.” Smaragdus ugyanerre biztat: *Super aecclesiarum ac monasteriorum conservatione atque eorum privilegiis conservandis vestra sublimitas vigilans semper ac prona sit, ...ita et vestris temporibus non solum inconvulsa manere, sed etiam, prout possibile fuerit, crescere se gaudeat et laetetur* (Mon. 59, 16–21). – „Az egyházak és kolostorok és azok privilégiumainak megőrzése felett Fenséged mindig virrasszon és kedvezzen nekik, ...úgy Fenséged alatt is nemcsak sértetlenül maradjanak meg, hanem még, amennyire lehetséges, növekedésüknek örülhessen és örvendhessen.” Az *Intelmek* imént idézett szövegében található *de die in diem* kifejezés Ionasznál is előfordul: *de die in diem* (Epist.).<sup>44</sup>

<sup>35</sup> PL 102, 933D.

<sup>36</sup> PL 102, 935A.

<sup>37</sup> PL 102, 939B.

<sup>38</sup> PL 102, 940A.

<sup>39</sup> PL 125, 849D.

<sup>40</sup> PL 125, 852A.

<sup>41</sup> 102, 946A.

<sup>42</sup> PL 102, 965D.

<sup>43</sup> Sed. 23.

<sup>44</sup> PL 106, 282A.

2.4. István kétszer is szentnek mondja az egyházat: *huius ecclesie sancte membra* (2, 4), *in sacra ecclesia* (2, 4). Sedulius Scottus is művének elején szól az egyház támogatásáról, és háromszor is *sancta ecclesianak* nevezi: *sanctaeque ecclesiae honores oportet ut rependat, ... sanctam eius ecclesiam interius perornent* (1),<sup>45</sup> *sanctam perornaverit ecclesiam* (1).<sup>46</sup>

2.5. Ezek az egyezések egyrészt a Karoling-királytűkrökhöz való tematikai, lexikai kötődésre utalnak, másrészt egészen új gondolati tartalom megfogalmazását szolgálják: a kereszténység más országokban már régóta létezik, Magyarországon még új és friss: *in nostra monarchia adhuc quasi iuvenis et novella predicatur, atque idcirco cautioribus evidentioribusque eget custodibus* (2, 2) – „a mi királyságunkban még mint valami új keletű és zsendülőfélben levő tant hirdetik, s éppen ezért körültekintőbb és szemmel láthatóbb oltalmazókra is van szüksége” (Bollók János fordítása kis módosítással). A görög *monarchia* szó használata feltűnő, mert a Karoling-királytűkrökben nem található meg, a klasszikus latinban is ritkán. Legkorábban Tertullianus *Adversus Praxean* (Praxeas ellen) 3, 2-ben fordul elő: *monarchiam nihil aliud significare scio quam singulare et unicum imperium*.<sup>47</sup> – „úgy tudom, hogy a monarchia semmi mást nem jelent, mint egyedüli és egyetlen uralmat”; vö. Lactantius *Divinae institutiones* 1, 5, 27. Azzal, hogy István ezt a rendkívül expresszív szót használja a közkeletű *regnum* (királyság) szó helyett, szándékosan sejteti, hogy meg kellett küzdenie pogány ellenfeleivel azért, hogy Magyarországot keresztény királysággá tegye.

2. 6. Helyesírási szempontból kifogásolható, hogy bizonyos közneveket Havas László nagy betűvel ír: *Regali ... palatio* (2, 1); *Monarchia* (2, 2), *Ecclesiam* (2, 3), *Reges Augusti* (2, 4), *tua Corona* (2, 4), annak ellenére, hogy megindokolja eljárását.<sup>48</sup>

3. A *De impendendo honore pontificum* – „A főpapoknak kijáró tiszteletről” című 3. fejezet logikus folytatása az 1. és a 2. fejezetnek: az igaz hit (1), az egyház (2), a főpapok (3).

3.1. Az első mondatban rögtön több olyan szó és szókapcsolat található, amely a frank királytűkrökhöz kapcsolja az *Intelmeket: Regium solium ornat ordo pontificum ac per hoc in regali dignitate tertium possident locum pontifices* (3, 1) – „A főpapok rendje ékesége a királyi trónnak, ezért a királyi méltóságban a harmadik hely a főpapoké.” Az ünnepélyes *solium* (trónus) előfordul Smaragdusnál: *qui sedes super solium David* (*Via* 8);<sup>49</sup> *de regni solio per superbiam est dejectus* (*Via* 16);<sup>50</sup>

<sup>45</sup> Sed. 22.

<sup>46</sup> Sed. 24.

<sup>47</sup> *Corpus Christianorum Series Latina* II. Turnholti 1954, 1161.

<sup>48</sup> Havas 2004, LXXVI–LXXVII.

<sup>49</sup> PL 102, 948A.

<sup>50</sup> PL 102, 957A.

*rex roborabit Dominus regnum tuum, exaltabit solium* (Via,30);<sup>51</sup> Hincmarusnál: *regis exaltabitur solium* (2);<sup>52</sup> az *ornare* Seduliusnál: *templum Domini ...ornaverit* (1);<sup>53</sup> *sanctam perornaverit ecclesiam* (1);<sup>54</sup> a *pontifex* Ionasnál: *Gelasius Romanae Ecclesiae venerabilis pontifex ...auctoritas sacra pontificum* (1);<sup>55</sup> *in Ecclesia nemo pontifice potior* (1);<sup>56</sup> a *regalis dignitas* Seduliusnál: *apicem regiae dignitatis* (2).<sup>57</sup>

3.2. Majd István megindokolja, hogy miért: *Sine illis enim nec constituuntur reges, nec principantur* (3, 1) – „Őnélkülük sem király nem lehet, sem nem uralkodhat senki.” A *constituere* ige ugyanilyen jelentésben Ionasnál: *Constituam super me regem ...eum constitues quem Dominus Deus elegerit ...Cumque constitutus fuerit* (3);<sup>58</sup> *sicut in throno hominum primus constitutus est* (3).<sup>59</sup> A ritkán előforduló *principari* megtalálható Ionasnál: *illo temporaliter principante* (Epist.);<sup>60</sup> *nihil prodest cuiquam terreno regno principari* (7).<sup>61</sup>

3. 3. István ezt ezzel indokolja meg: *In manus enim illorum posita est potestas ligandi nos in peccatis et a peccatis solvendi* (3, 2) – „hiszen az ő kezükben van letéve a hatalom, hogy megkössenek bennünket bűneinkben vagy feloldozzanak bűneink alól.” Ionas ugyanezt mondja Pipin királynak: *Quod potestas et auctoritas absolvendi et ligandi sacerdotibus, id est successoribus apostolorum, a Christo sit attributa, evangelica patenter declarat lectio, quod et vestrae sapientiae non ignorat plenitudo* (2).<sup>62</sup> – „Hogy az oldás és kötés hatalmát és tekintélyét Krisztus a papoknak, az apostolok utódainak adta, világosan megmondja az evangélium szövege, amit Bölcsesség teljessége is jól tud.”

3.3. Éppen e hatalom miatt világi emberek nem bíraskodhatnak fölöttük, ha valamit vétettek, mondja István: *Ille enim tangit christos dei, qui contra divinum atque canonum institutum sacri ordinis viros falsis criminationibus fedat, atque in publicum protrahit* (3, 2) – „Az illeti ugyanis Isten felkentjeit, aki az isteni és az egyházi jog ellenében a szent rendhez tartozó férfiakat hamis vádaskodással bemocskolja és a közösség színe elé idézi.” Bollók János ezt a megjegyzést fűzi az idézett helyhez: „Az egyházi *immunitas* elvének egyik korai megfogalmazása, mely szerint

<sup>51</sup> PL 102, 968C.

<sup>52</sup> PL 125, 835B.

<sup>53</sup> Sed. 23.

<sup>54</sup> Sed. 24.

<sup>55</sup> PL 106, 285B.

<sup>56</sup> PL 106, 285C.

<sup>57</sup> Sed. 25.

<sup>58</sup> PL 106, 287D.

<sup>59</sup> PL 106, 289C.

<sup>60</sup> PL 106, 283D.

<sup>61</sup> PL 106, 296C.

<sup>62</sup> PL 106, 286B.

egyházi személy fölött világi bíróság nem ítélezhetett.”<sup>63</sup> Ionas az idézett helyen ezt Jézus szavaival bizonyítja (Mt 16, 19 és 18, 18), majd az egyház *immunitásának* elvét Nagy Konstantin császárral is elmondhatja: *Deus vos constituit sacerdotes, et potestatem dedit de nobis quoque iudicandi, et ideo nos a vobis recte iudicamur: vos autem non potestis ab hominibus iudicari* (2)<sup>64</sup> – „Isten állított benneteket papokká, és megadta nektek azt a hatalmat, hogy fölöttünk is ítélezzetek, és ezért ti joggal ítélezzetek fölöttünk; fölöttetek azonban az emberek nem ítélezhetnek.” Az egyház *immunitásának* elve tehát igen régi: Nagy Konstantin, illetve II. Valentinianus és Nagy Theodosius korában már viták forrásává vált.

3.3. István megtiltja Imrének, hogy nyilvánosan bevádoljon főpapokat. Ám ha mégis valamelyikük megrovásra méltó dolgot követne el, azt javasolja fiának, hogy négy szemközt figyelmeztesse, háromszor is, négyszer is, az evangélium szerint. *Si tunc rennerit audire monita, adhibenda sunt sibi publica secundum hec: Si te non audierit, dic ecclesie* (3, 3). – „Ha azonban nem hajlandó meghallgatni intő szavaidat, akkor nyilvános dorgálásban kell részesítened, az evangéliumi előírásnak megfelelően: *hogyha meg nem hallgatja azokat, mondd meg az Anyaszentegyháznak.*” Mindez azt jelenti, hogy István azért bizonyos felügyeletet gyakorolt az egyháziak felett, de az általa észrevett erkölcsi problémák megítélését az egyházra bízta. Ugyanígy jártak el a frank királyok Tours-i Gergely *Historiae* című művében.

3.4. A Havas által elfogadott *Si illorum benevolentiam habebis, neminem adversariorum timebis* (3, 1) olvasat valószínűbb a belső rím miatt, mint Balogh *Si illorum benevolentiam habueris, neminem adversariorum timebis* olvasata. Az *Intelmek* szentenciaszerű mondataiban ugyanis kedvelt stíluseszköz a rím.

4. A *De honore principum et militum* – „A főemberek és a katonák megbecsüléséről” című 4. fejezet azt sugározza, hogy az államban a vezető rétegeknek, a királynak és a polgári meg a katonai vezetőknek egymás iránti bizalommal, békességes együttműködéssel kell tevékenykedniük, közülük senkit sem szabad szolgaként kezelni.

4.1. Ezt így indokolja meg: „mivel az emberi méltóságát tekintve mindenki egyenlő” – *quod omnes homines unius sint conditionis* (4, 1). Az a rendkívül fontos gondolat, hogy minden ember egyenlő, megtalálható Smaragdusnál is: *propter nimiam illius charitatem unusquisque liberos debet dimittere servos, considerans quia non illi eos natura sebegit, sed culpa; conditione enim aequaliter creati sumus, sed aliis alii culpa subacti* (Via 30).<sup>65</sup> – „az ő nagy-nagy szeretete miatt kinek-kinek szabadon kell bocsátania szolgáit, tekintettel arra, hogy nem a természet vetette alá

<sup>63</sup> Bollók, 2000, 26. o. 26. lábjegyzet.

<sup>64</sup> PL 106, 286C.

<sup>65</sup> PL 102, 968B.

őket neki, hanem a bűn; állapotunkat tekintve ugyanis egyenlőnek teremtettünk, de a bűn egyiket a másik alá vetette.”

4.2. E fejezetben István ismételten hangsúlyozza, hogy fiának *békésen* – *pacifice* kell uralkodnia: *Si eris pacificus, tunc dixeris rex et regis filius atque amaberis a cunctis militibus* (4, 2) – „Ha békességes leszel, királynak és király fiának fognak mondani, és minden katona szeretni fog.” Az erényekkel irányítsd ispánjaid életét, „hogy uralmad minden vonatkozásban békességes legyen” – *ut regnum per omnia sit pacificum* (4, 3). E fejezet vezérszava tehát a *pacificus* (békés) melléknév. Ionas is hangsúlyozza, hogyha a király testvérének tekinti alattvalóit, akkor királynak tartják, és fiai is királyok lesznek: *non solum regem, sed et filios ejus longo faciet regnare tempore* (3).<sup>66</sup> Sedulius művének 9. fejezetében szintén a *pacificus* a vezérszó: *rex pacificus ... Rex enim iustus et pacificus; ... Princeps pacificus;*<sup>67</sup> *rector pacificus, ... circa proximos debet esse pacificus, ... pacificae mentis est, ... pacifica serenitas.*<sup>68</sup>

4.3. Havas László helyesen járt el, amikor szövegében a *condicio* olvasatot fogadja el a *conditio* helyett. Azt viszont helyteleníteniünk kell, hogy a *cingulati* igealakot *crux philologorum* között közli, bizonytalan olvasatnak tekintve csak azért, mert a magyarországi latinságban *hapax legomenon*, hiszen máshol előfordul; például: *equum cum ... panno laneo involvendo ... cinguletur tamdiu, quod* (Iordanus Ruffus, *De medicina equorum* 6, 13 p. 43, 27).<sup>69</sup>

5. A *De observatione iudicii et patientie* – „A türelem és az elfogulatlan ítélkezés megőrzéséről” című 5. fejezet középponti gondolata a türelem megőrzése az ítélkezésben.

5.1. István király így ír a türelemről: *Paulus apostolus loquitur: Patientes estote ad omnes. Et dominus in ewangelio: In patientia vestra possidebitis animas vestras. Ad hoc tende fili mi: si vis regni habere honorem, dilige iudicium; si animam tuam possidere vis esto patiens* (5, 1–2). – „A türelemről Pál apostol így nyilatkozik: *békességes tőrök legyetek mindenkire, és az Úr az evangéliumban: A ti békességes tőrészekben bírjátok a ti lelkeiteket.* Erre törekedjél, fiam! Ha meg akarod tartani királyi méltóságodat, ragaszkodj az elfogulatlan ítélkezéshez; ha azt akarod, hogy a lelked a tiéd legyen, légy türelmes!” Smaragdus művének 7. fejezetét a türelemnek szenteli *De patientia* címen. Második mondata így hangzik: *Posside patientiam, si vis tuam dulciter possidere animam. Sic enim Deus auctor nostrae salutis et pacis in Evangelio ait: In patientia vestra possidebitis animas vestras. ... Apostolus*

<sup>66</sup> PL 106, 288AB.

<sup>67</sup> Sed. 46.

<sup>68</sup> Sed. 47.

<sup>69</sup> *Mittellateinisches Wörterbuch bis zum ausgehenden 13. Jahrhundert*, herausgegeben von der Bayerischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. II. Band. Lieferung 4: cereus – cirrus. Berlin 1971, 580.

*vero ad eosdem principes clamat, dicens: ... patientes estote ad omnes* (Via 7).<sup>70</sup> Itt ugyanazokat a mondatokat találjuk, ugyanazokkal az idézetekkel.

5.2. Smaragdus művének 8. fejezete az igazságosságról szól: *De justitia*. István a fentebb idézett helyen ezt mondja: *si vis regni habere honorem, dilige iudicium*. Smaragdus ugyanezt a gondolatot így fejezi ki: *ut sis filius Regis in coelo, dilige iudicium et justitiam* (8).<sup>71</sup> Sedulius az igazi király királysága második oszlopának nevezi a türelmet: *secunda columna patientia in omni negotio*, nyolcadik oszlopának pedig az ítélet azonosságát szegények és gazdagok között: *octava aequitas iudicii inter divites et pauperes* (10).<sup>72</sup>

5.3. Az 5. fejezet legsúlyosabb mondata így szól: *Reges vero patientes regnant, impatientes autem tyrannizant* (5, 3). – „Mert a királyok, ha türelmesek, uralkodnak, ha viszont türelmetlenek, zsarnokoskodnak.” Smaragdus ugyanezt a gondolatot fejezi ki, de más szavakkal: *Scito quia sicut Domini est bonum patientia, ita diaboli malum est impatientia* (Via 7).<sup>73</sup> Ionas szerint *in pie vel injuste, crudeliterque principantibus, non regis sed tyrannicum aptatum est nomen* (3);<sup>74</sup> *non ut dominantur et affligant ... quod non pertinet ad justitiam, sed potius ad tyrannidem* (5).<sup>75</sup> Seduliusnál Isten bünteti a tyrannust: *digna ultio in mitem secuta est tyrannum* (8);<sup>76</sup> *iudices a Domino contra crudelem tyrannum transmissi* (8).<sup>77</sup> Hincmarus Augustinustól idézi: *Remota itaque justitia, quid sunt regna, nisi magna latrocinia?* (6).<sup>78</sup>

Havas László fordításában kifogásolhatók az ilyen terpeszkedő kifejezések: „mindennél drágább fiam” (*fili charissime* 5, 2), „zsarnokként viselkednek” (*tyrannizant* 5, 3). Bollók megoldása jobb: „drága fiam”, „zsarnokoskodnak”.

6. A *De detentione et nutrimento hospitem* – „A vendégek marasztalásáról és ellátásáról” című 6. fejezettel már foglalkoztam előző tanulmányomban.<sup>79</sup>

6.1. Itt és most csak egyetlen mondatának egyetlen igéjére hívom fel a figyelmet: *Propterea iubeo te fili mi, ut bona voluntate illos nutrias, et honeste teneas, ut tecum libentius degant, quam alicubi habitent* (6, 3). – „Éppen ezért felszólítalak, fiam, jóakaratóan vedd gondjaidba és tartsd tiszteletben őket, hogy szívesebben maradjanak nálad, mint hogy máshol lakjanak.”

<sup>70</sup> PL 102, 946D–947A.

<sup>71</sup> PL 102, 948B.

<sup>72</sup> Sed. 49.

<sup>73</sup> PL 102, 947D.

<sup>74</sup> PL 106, 287B.

<sup>75</sup> PL 106, 294B.

<sup>76</sup> Sed. 45.

<sup>77</sup> Uo.

<sup>78</sup> PL 125, 840B.

<sup>79</sup> Adamik 2008, 162–165.



6.2. Úgy tűnik, hogy a *nutrire* ige a Karoling-királytűkrök kötelező lexikájához tartozik, mert mindegyik általam vizsgált munkában előfordul. Smaragdusnál: *creavit te, vivificavit, nutrivit* (Via 1);<sup>80</sup> *quae nutrit virtutes* (Via 1);<sup>81</sup> *in qua fructuum plenitudo nutritur* (Via 3);<sup>82</sup> *quae caeteras nutrit virtutes* (Via 21);<sup>83</sup> *Esto pauperum pater, pupillarum nutritor* (Via 30);<sup>84</sup> *Pax animam nutrit* (Mon. XV, 93).<sup>85</sup> Ionasnál: *impudicos et histriones non nutrire* (3).<sup>86</sup> Seduliusnál: *divinis eruditionibus enutritus* (12).<sup>87</sup> Hincmarusnál: *impudicos et histriones non nutrire* (2).<sup>88</sup>

Havas fordításában ismét kifogásolható az értelmező fordítás, tehát az, hogy terminust nem terminussal fordít, hanem körülírással: „a világ különféle részeiből és tartományaiából (*ex diversis partibus et provinciis* 6, 1); Bollóké jobb: „különféle tájakról és országokból”.

7. A *De magnitudine consilii* – „A tanács fontosságáról” című 7. fejezet annyira szerves része a Karoling-kori királytűkröknek, hogy mindegyik tárgyalja.

7.1. Smaragdus a *Via regia* 20., Sedulius a *De rectoribus Christianis* 6., Hincmarus pedig a *De regis persona* 4. fejezetét szenteli neki. E fejezetből azt a mondatot emelem ki, amely István sajátos felfogását hűen tükrözi: *Quando vero consiliis inest utilitas, iam a stultis et arrogantibus ac mediocribus, ut michi videtur, non valent componi viris, sed a maioribus et melioribus, sapientioribus et honestissimis senioribus exprimi debent et poliri* (7, 1). – „Mivel tehát a tanácsokban nagy haszon lehetősége rejlik, nem szabad, hogy azokat ostoba, követelődző vagy középszerű emberek adják, hanem úgy kell, hogy idősebb, az átlagnál derekabb, okosabb és a legbecsületesebb tanácsnokok alakítsák ki és tökéletesítsék őket.”

7.2. István tehát előnyben részesíti az idősebbek tanácsát a fiatalokéval szemben, és ez érthető, hiszen fennállott a lehetősége annak, ha Imre trónra kerül, a saját korosztályából választ tanácsadókat. Ionas arról szólva, hogy a „király igazságossága” miben mutatkozik meg, ugyanezt a gondolatot idézi Pseudo-Cyprianustól: *Justitia vero regis est ...senes et sapientes, et sobrios consiliarios habere* (3)<sup>89</sup> – „A király igazságossága pedig abban van, ...hogy idős és bölcs és józan tanácsosai vannak.” Ugyanezt idézi Hincmarus is (2).<sup>90</sup>

<sup>80</sup> PL 102, 935B.

<sup>81</sup> PL 102, 937A.

<sup>82</sup> PL 102, 941B.

<sup>83</sup> PL 102, 960C.

<sup>84</sup> PL 102, 968B.

<sup>85</sup> Mon. 66.

<sup>86</sup> PL 106, 288D.

<sup>87</sup> Sed. 55.

<sup>88</sup> PL 125, 835C.

<sup>89</sup> PL 106, 288D.

<sup>90</sup> PL 125, 835C.

7.3. A Smaragdus neve alatt kiadott *Monitorium* hasonló véleményt képvisel: *Dignum est quoque, ut personas maturae aetatis et consilium habentes claro moderamine audiat; iuvenum etiam cauto ordine recipiatis. Nam consiliis iuvenum sepe casus evenit, et in senioribus stabilis eloquii dignitas perdurat (Mon. 17–21).*<sup>91</sup> – „Méltó az is, hogy olyan érett korú személyeket is meghallgassatok, akiknek világos megfontolású tanácsuk van; az ifjak szavait viszont fogadjátok fenntartással. Mert az ifjak tanácsai gyakran esetlegesek, viszont az öregek ékesszólásának méltósága stabilan megmarad.”

Havasnál ismét terpeszkedő kifejezéssel találkozunk, amely stílustöréssel is párosul: „a Királyok magas *uralkodói* polcán” (*In tribunalibus regum* 7, 1), azonkívül a királyok nagybetűvel való írása felesleges. Bollóké jobb: „Királyok trónja mellett”. Továbbá a fordításban fölösleges kitenni a latin megfelelőt, hiszen a latin eredeti ott van a másik oldalon: „városokat (*civitates*)” (7, 1).

8. A *De executione filiorum* – „A gyermekek engedelmességéről” című fejezet két gondolatot hangsúlyoz: az ősök követésének fontosságát és a fiak engedelmes-ségét. Az ősök követése itt és a Karoling-királytűkrökben nemcsak a saját ősök követését jelenti, hanem az ószövetségi királyokét éppen úgy, mint a későbbi jó császárokéét és királyokét.

8.1. E gondolatokat így fogalmazza meg: *Regale ornamentum scio esse maximum antecessores sequi reges et honestos imitari parentes. Qui enim antecessorum decreta spernit patrum, nec divinas procurat leges. Patres enim idcirco sunt patres, ut nutriant filios, ideoque filii sunt, ut obediant parentibus. Qui patri suo resistit, inimicus dei consistit. Omnes enim inobedientes deo sunt resistentes* (8, 1–2). – „Tudd meg, a legnagyobb királyi dísz követni a királyi elődöket, és utánozni a tiszteletre méltó szülőket. Aki az elődei és atyái rendelkezéseit semmibe veszi, az az isteni törvényekkel sem törődik. Az atyák ugyanis azért atyák, hogy eltartsák gyermekeiket, a gyermekek pedig azért gyermekek, hogy engedelmeskedjenek szüleiknek. Aki atyjával szembeszegül, Isten ellensége, tudniillik mindaz, aki engedetlen, Istennel szegül szembe.”

8.2. Az idézett részlet gondolatai és lexikája a szóban forgó királytűkrökben megtalálható: Smaragdusnál: *executionem dilectionis (Via 2)*;<sup>92</sup> *ornamentum est omnium virtutum (Via 5)*;<sup>93</sup> *a prioribus regibus antiquitus trita (Via 8)*;<sup>94</sup> *parentibus non obedientes (13)*;<sup>95</sup> *priscorum regum acta testantur (Via 16)*;<sup>96</sup> *ornamentum gratiae*

<sup>91</sup> *Mon.* 56.

<sup>92</sup> PL 102, 937C.

<sup>93</sup> PL 102, 945C.

<sup>94</sup> PL 102, 948CG.

<sup>95</sup> PL 102, 954C.

<sup>96</sup> PL 102, 957A.

(Via 21);<sup>97</sup> *sicut fecit antecessoribus tuis regibus (Mon. 8)*;<sup>98</sup> *quoniam parentes vestri tantam habuerunt intellegentiam atque virtutem, sic agite per singula, quomodo regem decet (Mon. 34–35)*.<sup>99</sup>

8.3. Ionas ezt írja Pipinhez, Aquitania királyához: *genitorem vestrum dilexeritis, eique in omnibus fideliter et humiliter subjecti fueritis (Epist.)*;<sup>100</sup> majd így folytatja: *quisquis patrem honorat, Deum, qui omnium pater est, honorat; et qui eum dehonorat, illi procul dubio injuriam ingerit; quia omnium pater est, et a filiis patrem honorandum sancit (Epist.)*.<sup>101</sup> Ionas tehát ugyanazt mondja, amit István: aki apját sérti meg, Istent sérti meg. Hangsúlyozza továbbá, hogy az engedetlenséget Isten bünteti: *propter contemptum et inobedientiam contra Deum consumpti sunt (10)*;<sup>102</sup> *Achan vero propter concupiscentiam inobediens factus (10)*.<sup>103</sup>

8.4. Sedulius tanácsolja, hogy a király engedelmeskedjék a vallási előírásoknak: *sanctis praeceptis oboedire magnopere studeat (1)*;<sup>104</sup> a király inkább engedelmeskedjék Istennek, mint az embereknek: *cum oboedire magis oporteat Deo quam hominibus (6)*;<sup>105</sup> legyen meg benne az engedelmesség erénye: *oboedientiae virtute fieri praeditum (12)*.<sup>106</sup>

Havas fordítása ismét körülményeskedő: „hiszen hát az atyák azért apák” (*Patres enim idcirco sunt patres* 8, 1). Bollóké egyszerűbb, ezért jobb: „Az atyák ugyanis azért atyák”. Havas ismét fölöslegesen kiteszi a fordításban a latin megfelelőt: „szüleiknek (*parentibus*)”.

9. A *De observatione orationis* – „A rendszeres imáról” című 9. fejezet világosan mutatja a Karoling-királytűkrök hatását.

9.1. Az *Intelmek* struktúráját tekintve az ima a mű a vége felé következik. Ugyanezt látjuk Smaragdus *Via regiájában*: az utolsó, 32. fejezet címe *De oratione (Az imáról)*. Ionas *De institutione regiájában* pedig az utolsó előtti két fejezet szól az imádságról: *Quod et in aliis competentibus locis, si locus basilicae procul fuerit, oratio ad Deum et confessio peccatorum fieri possit et debeat* (a 15. fejezet címe) és *De observatione diei Dominici, et perceptione corporis et sanguinis Domini nostri Jesu Christi* (a 16 fejezet címe). A királytűkröknek az idők folyamán kialakult egy általános struktúrája: az igaz hit, az egyház és az egyháziak fontosságával kezdődnek és a folytonos imádkozás követelményével végződnek.

<sup>97</sup> PL 102, 961B.

<sup>98</sup> *Mon. 57.*

<sup>99</sup> *Mon. 57.*

<sup>100</sup> PL 106, 283A.

<sup>101</sup> PL 106, 283B.

<sup>102</sup> PL 106, 299D.

<sup>103</sup> PL 106, 300AB.

<sup>104</sup> *Sed. 22.*

<sup>105</sup> *Sed. 38.*

<sup>106</sup> *Sed. 54.*

9.2. István ezt kéri fiától: *Tu autem fili mi, quotienscumque ad templum dei curris, ut deum adores cum Salomone, filio regis et ipse semper rex dicas: Emitte domine sapientiam de sede magnitudinis tue, ut mecum sit et mecum laboret, ut sciam, quid acceptum sit coram te omni tempore* (9, 1). *Hac quidem oratione antiqui utebantur reges, tu quoque hac eadem utere, ut deus cuncta vitia a te auferre dignetur, ut invictissimus rex a cunctis nomineris* (9, 3). – „Így hát, fiam, valahányszor Isten templomába mégy Istent imádni, Salomonnak, a király fiának szavaival mindig ezt mondd királyként is: *Küldd le a bölcsességedet a te szent egeidből, és a te nagy voltodnak székétől, hogy velem légyen és velem munkálkodjék, hogy tudjam, mi légyen kedves nálad!*” „Így imádkoztak a régi királyok, és te is így imádkozzál, hogy Isten méltónak találjon megszabadítani minden hibádtól, hogy mindenki győzhetetlen királynak nevezzen.”

9.3. Smaragdus David imádságával indítja az imáról szóló fejezetét, majd így folytatja: *Et tu ergo, fidelissime rex, ut Domini possis auxilio fultus tuum defendere regnum, ejus jugiter orans require praesidium* (Via 32).<sup>107</sup> István *contigua oratiót*, folytonos imádkozást kér fiától, Smaragdus ugyanezt: *jugiter orans*. István Salamont említi, Smaragdus Dáviddal kezdi, de Salamonnal folytatja: *De Salamone quoque et hic perpauca ponimus exempla* (Via 32).<sup>108</sup> Mindkét királynak azért kell folytonosan imádkoznia, hogy sikeres királyok lehessenek.

9.4. Ugyanezt találjuk a Smaragdus neve alatt publikált *Monitoriumban*: *Denique memoratus Salamon accepto regno, videns nihil suis viribus posse, totum se convertit ad supplicandum dominum, ut ei suscepto gubernaculo regni sapientiam et prudentiam tribueret ad regendum populum suum* (22–25).<sup>109</sup> – „Végül is az említett Salamon, miután átvette a királyságot, látván, hogy saját erejéből semmire sem képes, teljes szívével könyörgött az Úrhoz, hogy neki, mivel átvette a királyság kormányrúdját, bölcsességet és okosságot adjon népe kormányzásához.”

9.5. Ionas a Zsoltárost (*Psalmista*) idézi, tehát Dávidot, majd a *Királyok* könyveit, majd Pál apostoltól ezt: *Volo ergo viros orare in omni loco* (15)<sup>110</sup> – „Azt akarom tehát, hogy a férfiak mindenütt imádkozzanak.” Végül Szent Jeromos *Eustochiumhoz* írt 22. levelének 37. fejezetéből idéz: *Egredientes hospitium armet oratio; regredientibus de platea oratio occurrat antequam sessio; nec prius corpusculum requiesquat, quam anima pascatur; ad omnem actum, ad omnem incessum manus pingat crucem* (15).<sup>111</sup> – „Ha kilépünk a lakásunkból, imádsággal vértezzük fel magunkat, ha visszatérünk az utcáról, előbb imádkozunk, s aztán ülünk le, és ne pihenjen meg addig testünk, míg lelkünk nem táplálkozott. Minden cselekedetünket, minden

<sup>107</sup> PL 102, 970AB.

<sup>108</sup> PL 102, 970B.

<sup>109</sup> *Mon.* 56.

<sup>110</sup> PL 106, 303D.

<sup>111</sup> PL 106, 303D–304A.

mozdulatunkat kezdjük keresztvetéssel.”<sup>112</sup> Tehát Pál is, Jeromos is a folytonos imádkozást sürgeti, mint István király.

9.6. Sedulius művének 14. fejezetét szenteli az Istenbe vetett bizalom jelentőségének: *boni rectores ... in Altissimi virtute et gratia totam confidentiam stabilire debent, quia ipse est solus et potens protector omnium in ipso fiducialiter sperantium* (14).<sup>113</sup> – „A jó királyoknak a Magasságos erejére és kegyelmére kell alapozniuk teljes bizalmukat, mert Ő a hatékony védelmezője minden bizalommal reménykedőnek.” Majd idézi ő is a Zsoltárost (*Psalmistá*): *bonum est confidere in Domino* – „jó dolog bízni az Úrban.”

Havas itt is körülírással fordít: „visznek sietősen lépteid” (*curris* 9, 1); Bollóké ismét jobb: „méggy”.

10. A *De pietate et misericordia, ceterisque virtutibus* – „A jóságról, az irgalmasságról és a többi erényről” című 10. fejezet témája az erények.

10.1. István így indokolja meg témaválasztását: *Modus virtutum finit coronam regum, et in preceptis ponitur decimus. Nam dominus virtutum ipse est rex regum, sicut sui exercitus celestis plenitudo in denis consistit choris, sic tue vite conversatio in decem persistat mandatis* (10, 1). – „A királyi korona értékét az erények mértéke szabja meg, ezért tanításaim között ez áll a tizedik helyen. Az égi hatalmak ura maga a királyok királya, s miként az ő mennyei teljességét tíz kar alkotja, úgy a te életviteled is tíz alapelven nyugodjék.”

10.2. Az idézett két mondatnak szinte minden szava szerepel a Karoling-kori királytükörökben, s ez természetes, hiszen e keresztény királytükörök az erényekre fektetik a hangsúlyt, például Smaragdus *Via regiájának* egyes fejezetei egy-egy erényt tárgyalnak. Sedulius *De rectoribus Christianis*ának 10. fejezete arról a nyolc oszlopról szól, amelyek az igazságos király királyságát fenntartják: s ezeknek mindegyike az erényekkel kapcsolatos. A mondottak miatt az idézett latin részletnek csak néhány kulcsszavának, kifejezésének párhuzamát vizsgálom.

10.3. A királytükörökben ideológiailag kitüntetett jelentősége van a *rex regum* (királyok királya) kifejezésnek.

Smaragdus: *miseri corditer adhuc te parvulum Rex regum adoptavit in filium* (*Epist. Via*)<sup>114</sup> – „téged már kisgyermek korodban irgalmasan fiává fogadott a Királyok királya.” *Time ergo, o mitissime rex, Deum ... et tua vox cum voce Mariae, Moysi et Aaron unita ad Regem regum clamet* (*Via* 3);<sup>115</sup> „Féld tehát, te igen szelíd király, Istent ... és hangod Mária, Mózes és Áron hangjával egyesülve kiáltson a Királyok királyához.” *Animadvertet et intellige, o nobilissime et clarissime rex, quia*

<sup>112</sup> Szent Jeromos, *Nehéz az emberi léleknek nem szeretni. A keresztény életről, irodalomról és tudományról*. Latinból fordította, a jegyzeteket és az utószót írta Adamik T. Helikon 1991, 36.

<sup>113</sup> Sed. 62.

<sup>114</sup> PL 102, 933B.

<sup>115</sup> PL 102, 940A.

*sapientia virtus regia est, quae investigabiliter a Regis regum praedivite procedit thesauro* (Via, 4);<sup>116</sup> – „Vedd észre és értsd meg, ó, igen nemes és igen híres király, hogy a bölcsesség királyi erény, amely kifürkészhetetlenül a királyok királyának dús gazdag kincstárából árad.” *Iustitia totum cura disponere regnum / quod tibi Rex regum commisit rite regendum* (Mon. IX, 49–50).<sup>117</sup> „Az egész királyságot igazságossággal és gondnal kormányozni: ezt a királyok királya bízta rád, hogy megfelelően kormányozd.”

10.4. Ionas: *sed magis ut tales sub se timentes, et avaritiam odientes constituat, per quos Regem regum non offendat* (5).<sup>118</sup> – „de hogy inkább olyan istenfélőket és kapzsiságot gyűlölőket állítson maga alá, akik által a Királyok királyát nem sérti meg.”

10.5. Sedulius: *quanto plus se regi regum humiliter subiciunt, tanto magis ad gloriosae dignitatis eminentiam sublimiter ascendunt* (1).<sup>119</sup> – „minél inkább alávetik magukat alázatosan a királyok királyának, annál inkább felemelkednek fenségesen a dicsőséges méltóság magaslatára.” *In cuius manu est omnis potestas in caelo et in terra, qui est rex regum et spes gloriae iuste et pie dominantium* (2)<sup>120</sup> – „akinek a kezében van minden hatalom az égben és a földön, aki a királyok királya, és az igazságosan és jámborul uralkodók dicsőségének reménye.”

10.6. Hincmarus: *Qui si bene direxit vias suas, et studia sua coram eo qui est Rex regum, necessario pacatos regni sui fines possidebit* (8).<sup>121</sup> – „Aki jól irányítja utait és törekvéseit az előtt, aki a Királyok királya, királyságának határait szükségszerűen békésen fogja birtokolni.” *Quod non solum in his, quae praemisimus, reges Regi regum serviant Domino, sed et leges dando pro ipso, Augustinus ... demonstrat* (16).<sup>122</sup> – „Augustinus bebizonyítja, hogy a királyok nemcsak azokban szolgálnak a Királyok királyának mint Urukknak, amelyeket előre bocsátottunk, hanem helyette törvényeket is hoznak.”

10.7. Különleges és sokrétű intertextuális viszonyokat sejtet az *Intelmekek tue vite conversatio* kifejezése, amelyet Bollók János így fordít: „a te életviteled,” Havas pedig így: „a magad élete is, ahogy az emberek közt forogsz (vagy: a magad életének megóvása is)”. Bollók megoldása a helyes, Havasé elfogadhatatlan, mégpedig a következők miatt. Einhard *Vita Karoli Magni* című híres műve így kezdődik: *Vitam et conversationem et ex parte non modica res gestas domini et nutritoris mei Karoli, excellentissimi et merito famosissimi regis, postquam scribere animus*

<sup>116</sup> PL 102, 943A.

<sup>117</sup> Mon. 63.

<sup>118</sup> PL. 106, 292D.

<sup>119</sup> Sed.23.

<sup>120</sup> Sed. 27.

<sup>121</sup> PL 125, 840D.

<sup>122</sup> PL 125, 844B.

*tulit, quanta potui brevitate complexus sum, operam inpendens, ut de his quae ad meam notitiam pervenire potuerunt nihil omitterem neque prolixitate narrandi nova quaeque fastidientium animos offenderem (Praef. 1–7).*<sup>123</sup> – „Mint hogy lelkem arra indított, hogy megírjam Uramnak és táplálómnak, Nagy Károlynak, a legkiválóbb és méltán a leghíresebb királynak életét és életfelfogását és viselt dolgainak nem kis részét, amilyen röviden csak tudtam, összefoglaltam, arra törekedve, hogy semmit se mellőzzek azon dolgok közül, amelyek a tudomásomra juthattak, ugyanakkor ne fárasszam a kényeskedők lelkét újabb és újabb részletek bőbeszédű előadásával.” Paul Lehmann hívta fel a figyelmet arra, hogy a *Vita Karoli Magni* kezdőszavai: *Vitam et conversationem* Hieronymus *Vita Hilarionis* című életrajzából származnak, ahol is *conversatio* főnév jelentése ’életelv, életmód, életfelfogás’.<sup>124</sup> Hieronymus szövege így hangzik: *Porro mihi tanti ac talis viri conversatio vitaque dicenda est, ut Homerus quoque si adesset, vel invideret materiae, vel succumberet (Prolog).*<sup>125</sup> Az *Intelmekek tue vite conversatio* kifejezése tehát egyrészt a szentek életét, másrészt a nagy keresztény uralkodót, Nagy Károlyt idézi az olvasók emlékezetében. A *nutrire* igét lásd fentebb: 6.1. és 6.2.

11. Végül röviden reagálok Nemerkenyi Előd válaszcikkére, amely a *Vallástudományi Szemle* előző számának *Disputa* rovatában jelent meg.<sup>126</sup>

11.1. Mindenekelőtt megköszönöm a középkor kiváló kutatójának értékes hozzájárulását az *Intelmekek*-vitához. Különösen örülök annak, hogy az *Intelmekek* kulturális hátterének ismereteit több adalékkal gazdagította, továbbá hogy az *Intelmekekkel* kapcsolatos kutatások körét további szakirodalom bemutatásával szélesítette. Köszönöm azt is, hogy három sajtóhibát észrevett írásomban. Ugyanakkor úgy érzem, mintha bizonyos megállapításaimat félreértette volna, és eredményeim értékét nem ismerte volna fel. Mindkettőre hozok egy-egy példát.

11.2. Szóban forgó tanulmányom elején célkitűzésemet így fogalmaztam meg: „E tanulmányban azt a hipotézisemet akarom igazolni, hogy Szent István király *Intelmeinek* egyik jelentős forráscsoportját a *Biblia* mellett Karoling-kori királytűkrök alkotják, a másikat pedig az ókeresztény írók, a *patres* művei.” E kijelenté-

<sup>123</sup> A latin eredetit a következő kiadás alapján idézem és fordítottam: Einhardi *Vita Karoli Magni*. Post G. H. Pertz recensuit G. Waitz. Editio Sexta. Curavit O. Holder – Egger. Hannoverae 1911. Nachdruck 1965, 1.

<sup>124</sup> Lehmann, P., „Das literarische Bild Karls des Grossen vornehmlich im lateinischen Schrifttum des Mittelalters.” In: Lehmann, P., *Erforschung des Mittelalters, ausgewählte Abhandlungen und Aufsätze*. Stuttgart 1959, I, 163–164.

<sup>125</sup> PL 23, 29BC. Sajnos Jeromosnak ezt a mondatát én sem fordítottam pontosan, amennyiben a *conversatio* szót a *Finaly*-szótár ’gyakori társalgás’ értelmezése alapján adtam vissza: „Nekem pedig egy oly nagy és kiváló férfit szavait és életét kell elmondanom, hogy Homérosz is, ha itt lenne, vagy megirigyelné témámat, vagy leroskadna súlya alatt.” In: Adamik 1991, 60.

<sup>126</sup> Nemerkenyi 2009, 95–103.

semhez Nemerikényi Előd a következő kritikai megjegyzést fűzi: „A királytűkrök jelentőségét elismerve is megállapítható, hogy ez a hipotézis már régóta tézis: kevés középkori latin munkán nem mutatható ki a *Biblia* vagy az egyházatyák nyoma.”<sup>127</sup> Amikor én a fenti kijelentést tettem, nem ilyen banális közhelyre gondoltam, hanem egyrészt Balogh József következő megállapítására, amely, úgy látszik, elkerülte Nemerikényi figyelmét, ezért újra idézem: „Az a hang, amely a magyar *Intelme*k prologusában meglepi a korban járatos olvasót, nem a Smaragdus, Jónás vagy Hinkmár öröksége, hanem inkább a méltóságteljes és «distanciált» Seduliusé, akinek hatása szerzőnkre persze közvetlenül ki nem mutatható.”<sup>128</sup> Ezzel a megállapítással nem értek egyet, és a fentebb idézett kijelentésem erre utal; arra, hogy szerintem Smaragdus, Ionas, Hincmarus és Sedulius hatása az *Intelme*kre a gondolatok és a szavak szintjén „közvetlenül” kimutatható. Balogh József ugyanis idézett következtetését nem a „teljes indukció” alapján vont le, hanem csak bizonyos részletek egybevetése alapján, azaz nem vetette egybe sorról sorra a fenti királytűkrök szövegeit az *Intelme*k szövegével, hanem csak kiemelt részletekkel foglalkozott, ezért eredményei megkérdőjelezhetők. Ennek ellenére a későbbi kutatók úgy fogadták eredményeit, mintha kutatásai a szóban forgó királytűkrök teljes korpuszán alapultak volna. Amit Balogh József elmulasztott, azt próbáltam pótolni, nem „a korszerű elektronikus adatbázisok segítségével,”<sup>129</sup> hanem a forrásművek értő olvasásával.

11.3. Hogy Nemerikényi Előd nem vette észre tanulmányom eredményeit, arra példa a következő megállapítása: „Amit Adamik Tamás tanulmányában bemutatni szándékozik, az valójában a latin klasszikusok és különösen Quintilianus hatása a Szent István-i *Intelme*kre.”<sup>130</sup> Amit én bemutatni szándékoztam, az ennél sokkal több, a Quintilianus-hatás annak csak egy szelete. Kimutattam Tertullianus *Adversus Iudaeos* c. művének hatását az *Intelme*kre; ez a hatás mind gondolati, mind szóegyeztésekben megmutatkozik.<sup>131</sup> Hasonlóképpen gondolati és lexikai párhuzamokkal bizonyítottam Szent Jeromos 22. *levelé*nek hatását az *Intelme*kre.<sup>132</sup> Ezeket az eredményeket tanulmányom vége felé így összegeztem: „Balogh további érdeme viszont az, hogy felhívta a figyelmet az *Intelme*k római (Sallustius), és ókeresztény, patrisztikai (Augustinus, Sevillai Isidorus) kötődéseire is. Ez a kezdeményezése is termékenynek bizonyult, amennyiben a római szerzők számát Quintilianusszal, az ókeresztény írók számát pedig Tertullianusszal és Szent Jeromossal tudtuk

<sup>127</sup> Nemerikényi 2009, 95.

<sup>128</sup> Adamik 2008, 157.

<sup>129</sup> Nemerikényi 2009, 100.

<sup>130</sup> Nemerikényi 2009, 95.

<sup>131</sup> Adamik 2008, 169–171.

<sup>132</sup> Adamik 2008, 171–175.



gyarapítani.”<sup>133</sup> Úgy érzem, hogy azon keresztény műveknek a számát, amelyek nyomot hagytak az *Intelmeken*, jelen írásomban is gyarapítottam: Tours-i Gergely *Historiae* és Einhard *Vita Karoli Magni* című művével.

12. Mivel Havas László *Intelmekek*-kiadása indított arra, hogy e két részből álló tanulmányomat elkészítsem az *Intelmekről*, továbbá mivel helytel-közzel kritikai megjegyzéseket fűztem szövegalkításához, értelmezéséhez és fordításához, illő, hogy összegző véleményt is mondjak műve egészéről.

12.1. A szövegkiadást és a kritikai apparátust főleg azért kritizáltam, mert úgy éreztem, hogy a felduzzasztott kritikai apparátus szinte háttérbe szorította a főszöveget, ugyanakkor a szöveg alakításában nincs akkora pozitív hozadéka, mint amekkora terjedelmességétől elvárható lett volna, sőt a *cruxok* kitételével talán indokolatlanul engedett teret a bizonytalanságnak. A *Bevezetés* hosszú tanulmányaihoz pedig azért fűztem kritikai megjegyzéseket, mert egyes megállapításait vitathatónak tartom, továbbá a témába vágó ókeresztény és a középkori latin nyelvű irodalom részletesebb kiaknázását hiányolom. A fordítást pedig néhány helyen azért kifogásoltam, mert az eredetihez viszonyítva bőbeszédűnek éreztem, továbbá a változatok, illetve a latin megfelelők zárójelben való betoldásával megnehezítette a magyar szöveg befogadását. A műfordításnak véleményem szerint egyértelműnek kell lennie: terminust terminussal kell fordítania (ha ez nem sérti a magyarosság elvét), vállalva a választás kockázatát.

12.2. Igazságtalan lennék azonban, ha elhallgatnám Havas László kiadásának tudományos érdemeit és jelentőségét. Kétségtelen tény, hogy Havas tetemes mennyiségű új forrást vont be témája kulturális, ideológiai háttérének tisztázásába, továbbá az *Intelmekek* helyes szövegének megállapításába. Az is tény, hogy sok időt és energiát igénylő kutatásai új eredményeket hoztak, mind az *Intelmekek* értelmezésében, mind szövegének megformálásban. További kutatásoknak kell azonban ezen új meglátásokat igazolni vagy megkérdőjelezni. De az eredményektől függetlenül már most megállapítható, hogy a szóban forgó témával kapcsolatos kutatásai és publikációi jelentősek, mert markánsan ráirányították a magyar és a külföldi kutatók figyelmét Szent István király *Intelmekek* című munkájára, amely Magyarország történetének, kultúrájának, a keresztény Európához való tartozásának – azt is mondhatnánk: identitástudatának – talán legjelentősebb és legnagyobb értékű dokumentuma. Mivel azonban emberi dolgokban csak valószínűség alapján érvelhetünk, mert így is lehetnek, úgy is lehetnek, az *Intelmekkel* kapcsolatban felmerült tudományos kérdések megoldásában fontos szerepük lehet a vitáknak. Havas László érdeme az is, hogy e termékeny viták az *Intelmekkel* kapcsolatban újra elkezdődhetnek, illetve folytatódnak.

<sup>133</sup> Adamik 2008, 177.



---

TUDOMÁNYUNK TÖRTÉNETE  
ÉS MŰHELYEI

---



# „SZELLEMHÍVÓK” – KNUD RASMUSSEN ÉS AZ INUIT SÁMÁNIZMUS

Vallástudomány-történeti bevezető és forrásközlés

VASSÁNYI MIKLÓS

A „szellemhívó” (grönl. *angákork*, dán *åndemander*) inuit<sup>1</sup> *terminus technicus* a sámán fogalmának megnevezésére. A „szellemhívó” az inuit vallási kultusz központi személye, aki szinte minden kultikus tevékenységét (gyógyítás, időjárás-varázslás, közbenjárás a „tengeri állatok úrnőjénél”) segítő szellemeinek felidézése útján végzi el.

Jelen cikkben először röviden vázoljuk az inuit vallás kutatástörténetét, majd főbb pontjaiban ismertetjük Knud Rasmussen korszakalkotó eszkiológiai életművét és tudományos viszonyulását a sámánizmushoz mint vallási jelenséghez. Végül két, magyarrá eddig le nem fordított, dánul írott művéből közlünk az inuit sámánizmussal kapcsolatos szemelvényeket, amelyek a kérdés tudományos tárgyalásának legkorábbi dokumentumai közé tartoznak. A *Nye Mennesker* („Új emberek,” 1905), illetve a *Myter og Sagn fra Grønland* („Mítoszok és sagák Grönlandból,” 1921-1924) közvetlenül a grönlandi őslakosság körében végzett gyűjtés alapján, gyakran sámánokkal folytatott beszélgetéseket idézve mutatják be az inuit vallási hiedelemvilágot, érdekesítő módon kapcsolva össze a *sámánizmus*, a *lélek- és névképzetek*, valamint a *túlvilághit* tárgyalását. Külön kiemelnénk, hogy a *Mítoszok és sagák* I. kötetéből vett szemelvényben Rasmussen idézi G. Holm kapitány 1885-ös, szkeptikus hangvételű beszámolóját egy grönlandi sámánszeánszról, amely talán a legkorábbi ilyen leírás. Rasmussen e művei – G. Holm és H. Rink korábbi, dán nyelvű, valamint K. Lyngé későbbi, *kalaallit* (grönlandi) nyelvű gyűjteményei

<sup>1</sup> Az „inuit” (plur.) terminust L.-J. Dorais nyomán (vö. Bibliográfia) a grönlandi és arktikus amerikai bennszülött lakosság megjelölésére használjuk. A „jupit” (plur.) szó a délnyugatalaszki és kelet-szibériai (csukotka-félszigeti) őslakosokat jelöli. Az „eszki mó” terminus Dorais szerint – pejoratív értelme és nem inuit vagy jupit etimológiája ellenére – használható az inuit és jupit őslakosság együttes megnevezésére. Ez (a világ nyelveiben francia közvetítéssel elterjedt, eredetileg általánosan *Esquimaux*-nak, később dán ortográfiával *Eskimo*-nak írott) szó a Hudson-öböl keleti partvidékén élő egyik indián törzs (*montagnais*, *abnaki* vagy *cree*) nyelvéből származik, és pontos jelentése vitatott. A legelterjedtebb értelmezés („nyershűsevő”) népi etimológiának nevezhető. A terminus Grönlandon magán szinte egyáltalán nem használatos (vö. Dorais 1-8).

Az inuit szavak helyesírását egyszerűsítettük és egységesítettük.

mellett – mindmáig az inuit valláskutatás legfontosabb forrásainak számítanak. A szemelvényeket szelektív inuit vallástörténeti bibliográfia követi.

## 1. RÖVID BEVEZETÉS AZ INUIT VALLÁS KUTATÁSTÖRTÉNETÉBE

Az inuit népeknek – mint a prekolumbiánus amerikai népeknek általában – két történelmük van: egyfelől a szűk értelemben vett *nemzeti* történelmük, másfelől az európaiak általi *felfedezésük* története. Éppúgy, mint az amerikai bennszülött népek jelentős részének esetében, *nemzeti* történelmükről saját, írásos dokumentumaik nem maradtak fenn,<sup>2</sup> *felfedeztetésük* története viszont különösen a XVI. századtól kezdve dokumentált elsősorban északnyugat-európai, jóval később észak-amerikai forrásokban. Az inuit vallástörténetírás álláspontja ezért mindig a megértést kereső *kívülállók* álláspontja volt – ez csak azokra a valláskutatókra és etnográfusokra nem áll, akik (mint mindenekelőtt maga Knud Rasmussen) *inukok* között nőttek fel,<sup>3</sup> és ebből kifolyólag a nyelvet is anyanyelvi szinten beszélték.

Az európaiak közül legkorábban a Grönlandot felfedező és Észak-Amerika keleti partjait is felderítő vikingek szereztek tudomást az inuit népcsoport létéről: Grönlandon ugyanis a XI.-től a XV. századig egyszerre élt – és kis mértékben érintkezett is egymással – inuit és viking lakosság. Ha érintkezéseiknek maradtak irodalmi, írásos nyomai, akkor azok három óizlandi nyelvű sagában, a Vörös Erikről szóló *Eiríks sagában* (XIII. sz.), valamint a Grönland felfedezését tárgyaló *Gronlendinga sagában* (XII. sz.) és *Gronlendingapátrtr*-ban (korai XIII. sz.) kereshetőek.<sup>4</sup>

Az első, egész Európa számára hozzáférhető híradás az inuit népről az angol Martin Frobishernek köszönhető, aki 1576-ban találkozott először inukokkal a Baffin-szigeten.<sup>5</sup> 1580-ban megjelent latin nyelvű útleírásában (*De Martini Frobisseri Angli navigatione in regiones occidentis et septentrionis*) említi az inukokat.

A norvég lutheránus lelkipásztort, Hans Egedét – igen korai grönlandi letelepülése miatt – annak ellenére meg kell itt említenünk, hogy az eszkimológiához

<sup>2</sup> Grönlandon a XVIII. század végén indult meg a bennszülöttek írás-olvasás tanítása. Közép-Kanada arktikus részének őslakói (az *inuinnait*) között jóval később, a XX. század elején terjedt el egyfajta sajátos inuit írás (vö. Rasmussen 1965, 129).

<sup>3</sup> Míután az „inuit” („emberek”) szó többes számú, ezért magyar mondat többes számú alanyként használva helyesnek tűnik egyes számú alakját („inuk”) magyar többes szám jellel ellátni.

<sup>4</sup> Vö. De Vries 2:268-271. Az *Eiríks sagát* a *Hauksbók* és a *Skálaholtsbók* c. gyűjtemények tartalmazzák, a *Gronlendinga sagát* és a *Gronlendingapátrtr* a *Flateyjarbók*. A régészeti emlékek mellett e sagák Észak-Amerika prekolumbiánus, viking felfedezéséről szóló egyedüli forrásaink. Rendelkezésre állnak modern kiadásban.

<sup>5</sup> Dorais 13.

való hozzájárulása inkább néprajzi, mintsem szigorúan vallástudományi jellegű. Egede 1721-től tartózkodik Grönland nyugati partján, Godthåbben, megτανul inuitul, és igen nagy szerepet játszik az inukok megkeresztelésében. Dánul írt művei (*Relationer fra Grønland*, „Jelentések Grönlandról,” és *Det gamle Grønlands nye Perustration* „Az öreg Grönland új bejárása”) részben rendelkezésre állnak német fordításban is.<sup>6</sup>

H. Rink dél-grönlandi királyi felügyelő több ízben is tudományosan együttműködött a fent említett Holm kapitánnyal – így például Holm etnológiai közleményének (lásd lentebb) nyelvészeti kiegészítéséül megírta az angmagszaliki inuit nyelvjárás (a *tunumiiszut*) nyelvtani vázlatát (szószedettel), és magyarázatokat fűzött Holm sagagyűjteményéhez is. Az inuit valláskutatás és néprajz történetébe azonban mindenekelőtt az *Eskimoiske eventyr og sagn* (*Inuit népmesék és sagák*, 1866) című, alapvető gyűjteményével írta be a nevét. A gyűjtemény több történetének sámán a főszereplője.

A német zsidó származású F. Boas tudományos módszertani tekintetben, alapossága és elmélyültsége révén magasan kiemelkedik az eszkimológia korai művelői közül. Bár fizikatudományból doktorált, mégis a legfelkészültebb antropológusok egyikének mutatkozik *The Central Eskimo* (1887) című, az arktikus Kanada középső részén élő inukokról írott művében. Ez az első monográfia, amelyik szisztematikusan tárgyalja az inuit mitológiát (*Social and religious life* című fejezet, különösen 583–600). Itt található az inuit vallási hiedelemvilág központi képzetének (Szedna, a „tengeri állatok úrnője”) első rendszeres leírását és komparatív vallástudományi elemzését. A *Central Eskimo* egyben a legelső könyv is, amely (kezdetleges) fényképeket közöl inukokról.

G. Holm hajóskapitány is az inuit valláskutatás egyik alapító atyja. Holm az 1880-as években Kelet-Grönland partvidékén, Angmagszalikban tartózkodott hosszabb ideig, az itt élő őslakosok életéről részletes, máig alapvető etnológiai tanulmányt közölt (*Ethnologisk Skizze af Angmagssalikerne – Etnológiai vázlat az angmagszalikokról* –, különösen fontos a szellemhittel és sámánizmussal foglalkozó 4. fejezete), és 100 oldalban tette közzé inuit mese- és elbeszélésgyűjtését. Az inuit sámán szellemidéző szertartását hatásos hasbeszélésnek, szemfényvesztésnek tartotta, az iróniáig menően szkeptikus értelmezése befolyással volt Rasmussen sámánizmus-felfogására (Rasmussen neki ajánlja a *Mitoszok és sagák* első kötetét). Az *Ethnologisk Skizze* függelékében találhatóak a legkorábbi fényképek a kelet-grönlandi inukokról, használati és dísz tárgyaikról.

J. B. Tyrrell szintén nem volt hivatásos antropológus vagy etnológus. Mint a kanadai nemzeti geológiai felmérésben részt vevő geológus azonban az első fehér ember lehetett, aki a Hudson-öböl nyugati partján elterülő hatalmas Barren

<sup>6</sup> Lásd Bibliográfia.

Groundson gyalogosan és vízen utazva áthatolt, és azt feltérképezte. Részletes földtani és földrajzi beszámolóját (*Report of the Doobaunt, Kazan and Ferguson Rivers...*, 1896) lépten-nyomon megszakítják az inukokkal való találkozásairól adott leírások. A jelentést számos fénykép és egy inuit szószeret kísérik. Egyebek mellett Tyrrell jelentése keltette fel az író F. Mowat (lásd lentebb) érdeklődését a Barren Grounds-i inukok iránt.

Mivel az időrendben itt következő Knud Rasmussen eszkimológiai életművét külön alpont alatt mutatjuk be, ezért most V. Stefánsson *My Life with the Eskimo* (1913) című könyvét említjük, amely 1908-as (második) észak-kanadai expedíciójának történetét közli. Az etnológus Stefánsson leír sámánszeánszot (a réz-inukoknál, 291-292), beszámol az inuit szellemhitről és hiedelemrendszeréről. Külön fejezetet szentel az inuit ősvallásnak (XXVI.) és az inukok keresztény hitre térítésének (XXVII.), ami Észak-Kanadában ekkor volt folyamatban. Az ősvallásról szóló fejezet előítélet nélküli, gyakorlatias leírást ad a születéssel kapcsolatos inuit hiedelmekről, a mágiáról, holt lelkek idézéséről, de különösen a sámánizmussal kapcsolatos szokásokról. A kötet végén található fényképek főleg az inuit életmódot ábrázolják.

A huszadik század első negyede után nagyon megszorodik az eszkimológiai szakirodalom. A szerzők tömegéből azonban messze kiemelkedik az ismert kanadai biológus-író, F. Mowat, aki a második világháború után két évet töltött a Barren Grounds-i inukok (az *ihalmi-ut*) között. Az e tapasztalatból született *People of the Deer* (1951) nemcsak lebilincselő irodalmi mű, hanem – véleményünk szerint – a legempathikusabb leírást is adja az inuit időjárásistenről, akit az itteni inukok *Kéjlának* neveznek (*Kaila*, XVII. fejezet). Ugyanez a fejezet rendszeresen áttekinti az összes fontosabb inuit vallási képzetet, részletesen beszámol a szellemvilágról, a taburendszeréről, a tömeges gyónás prekeresztény intézményéről, a szelleménekekről, a sámán tárgyi eszközeiről, és számos érdekfeszítő sámántörténetet ad elő. Vallástudományi szemlélete agnoszticizmus és szkepticizmus határán mozog, tartózkodik a sámánizmus explicit értelmezésétől vagy minősítésétől.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Csak lábjegyzetben említünk még két olyan szerzőt napjainkból, akik az észak-amerikai inuit népmesekincs összegyűjtése és tudományos feldolgozása révén váltak ismertté: E. S. Hall *The Eskimo Storyteller* címen adta ki a mindmáig legátfogóbb inuit mese- és történetgyűjteményt. A meséket tipológiai osztályozás és etnológiai értelmezés kíséri. L. Millman gyűjteménye, a *Kayak Full of Ghosts* jóval kisebb igényű.



## 2. KNUD RASMUSSEN ÉS AZ INUIT SÁMÁNIZMUS KUTATÁSA

Ismeretes, hogy az ifjabbik Rasmussen (Knud, 1879-1933) a családból hozta magával az inuit nyelv ismeretét és a grönlandi kultúra szeretetét. Édesapjának, a lelkész Christian Rasmussennek köszönhetjük – Kleinschmidt úttörő nyelvtana után, Bourquin és Barnum nyelvtanai előtt<sup>8</sup> – a második legkorábbi, kiadott inuit nyelvtant,<sup>9</sup> amely egyben az *első dán* nyelvű ilyen mű is.

Rasmussen *junior* a bevezetőben említett *Nye Mennesker*rel („Új emberek,” 1905), az északnyugat-grönlandi inukok teljes körű etnológiai leírásával debütált a (dán) tudományos életben. Vallástudományi szempontból igen fontos a mű 2. része („A primitív életszemlélet”), amely külön-külön fejezetekben foglalkozik a lélekhittel, a névképzetekkel, a túlvilághittel, a sámánizmussal (l. a 2. szemelvényt) stb.

A következő jelentős mű a fentebb már röviden jellemzett *Myter og Sagn fra Grønland* („Mítoszok és sagák Grönlandról,” 1921-1924), amelynek három kötete sorjában Kelet-Grönland (Angmagszalik), Nyugat-Grönland, illetve Észak-Grönland életszemléletét, vallási hiedelemvilágát, mágikus gyakorlatát, természetfelfogását és gazdag sagakincsét, állatmeséit, ének-költészetét mutatja be (l. az 1. szemelvényt).

A nemzetközi elismertséget azonban az Ötödik Thule-Expedíció (1921-1924) geológiai, biológiai, földrajzi, etnológiai, nyelvészeti gyűjtésének angol nyelvű kiadása hozta meg Rasmussen számára. Ismeretes, hogy a felfedező-etnológus ezen az útján társaival együtt Grönlandról kiindulva, és végig kutyaszánon utazva Alaszka nyugati partjaiig jutott el (a szibériai jupikokhoz tervezett átkelése adminisztratív okokból meghiúsult). Az út során gyűjtött, hatalmas és heterogén anyagot több évig tartó rendezés után először dánul adta ki. A 10 kötetes angol fordítás különösen az antropológusok, vallástudósok és nyelvészek számára kincsesbánya. Miután Rasmussen az összes ismert, arktikus inuit törzset felkereste, ezért törzsről-törzsre haladva mutatja be az egyes csoportok életmódját, szellemi kultúráját, vallását. Tisztán deskriptív módon közli a mítoszokat, kitüntetett kérdésként kezeli a névképzeteket (például névlélek) és a sámán-nyelvet (amely a tárgyak és események lényegkerülő, körülírással megnevezéséből épül fel). Külön gyűjti, és két nyelven, inuitul és angolul is közli a varázsigéket és a sámánok szelleménekeit. Számos inuit szószeretét tudományos pontosságú fonetikai átírás kíséri. Különösen jól dokumentálja a sámánisztikus szellemhitet, a taburendszert és az ezzel kapcsolatos bűnfogalmat. Sámánizmus-szemlélete messzemenően szkeptikus: a sámán transzba esését önszugesztiónak és hallucinációnak, hisztérikus rohamnak tartja,

<sup>8</sup> Könyvészeti adataikat lásd a Bibliográfiában.

<sup>9</sup> Kéziratban maradt néhány korábbi, általában misszionáriusok által írott nyelvtan, illetve szójegyzék.

amelynek hatását a sámán tovább növelheti ügyes trükkökkel (tulajdonképpen szemfényvesztéssel). – A köteteket többek között sámánok expresszív szabadkézi rajzai díszítik a segítő szellemeikről.<sup>10</sup>

A tágabb olvasóközönség körében Rasmussen mindenekelőtt a *Fra Grønland til Stilehavet* (magyarul *Thulei utazás* címen; pontosan fordítva „Grönlandtól a Csendes-óceánig,” 1925-26) című művével vált halhatatlanná. E jól ismert könyv az arktikus útleírás és a klasszikus kulturantropológia lebilincselő kombinációja. Számos sámánszeánsz leírását adja a sámánénekek szövegével együtt. Rasmussen beszámol benne többek között arról, hogy a legintelligensebb sámánt, Auát, kétszer is felkereste, éspedig egyszer még annak keresztény hitre térése előtt, egyszer pedig azután. A második látogatás alkalmával Aua már fenntartások nélkül nyilatkozott korábbi, „pogány” tevékenységéről, a sámánságról. Az elbeszélésből kitűnik, hogy Aua mindenekelőtt egy hatalmas, megmagyarázhatatlan örömrzében megnyilvánuló misztikus élmény hatására vált sámánná. A sámántevékenység szükségességét a természeti erők és az emberek gonoszságának való kiszolgáltatottsággal, illetve az abból adódó félelemmel magyarázza. Ez lett a kiterjedt *taburendszer* eredete is.

Rasmussen beszámol több más sámánról, illetve sámánizmussal kapcsolatos képzetről és szokásról is. Így részletes bemutatásra kerül a *sámánutazás* is, amely inukok között a „nappal országába” és az „alsó világba” szokott történni a közösség segítő éneke mellett, amelytől a sámán fokozatosan révületbe esik. Megtudjuk, hogy a sámán utazásának fő célja az élelemhiány, a rossz időjárás vagy a betegség elhárítása. A bajok oka mindig a *tabusértés*, amiért ki kell engesztelni a „tengeri állatok úrnőjét,” más törzseknél *Szilát* (a Barren Grounds-i inukoknál *Kéjlát*), a világrend urát. A bűnös lelkek általános, csoportos gyónása és a „tengeri állatok úrnőjénél” való vezeklése mentheti meg a közösséget a sámán közvetítése révén.

A szerző külön foglalkozik a *sámánavatással*, amelynek a bemutatott törzsek egy részénél feltétele az extrém böjtölés és a halálközeli élmény, másoknál a lélek idősebb sámán általi, hosszabb ideig tartó „kivétele” az avatandó személy testéből. Tájékoztatót kapunk továbbá a mágikus hatású sámánnyelvről is.<sup>11</sup>

Bár – amint az eddigiekből is kitűnt – Rasmussen kitüntetett tudományos érdeklődési területének látszik az inuit sámánizmus és általában e népek vallása, mégis csupán a színes képzelőerő művének tartja mitológiájukat és kultikus tevékenységeiket. Álláspontja szerint a „sámán tudatosan csal, és ugyanakkor mindvégig őszintén hisz önmagának,”<sup>12</sup> eksztatikus élményét valóságnak tekinti.

<sup>10</sup> Az Ötödik Thule-Expedíció történetét nemrég Kanadában filmre vitték (*The Journals of Knud Rasmussen*, 2006).

<sup>11</sup> Összefoglaló jelleggel elmondható, hogy a *Thulei utazás* nem tartalmaz szinte semmi új információt az Ötödik Thule-Expedíció anyagának tudományos kiadásához képest: abból válogat, de elbeszélészerűen adja elő az anyagot.

<sup>12</sup> Rasmussen 1965, 166.

A sámán látomásai a civilizált ember számára mégis „megmagyarázhatatlanok,” mondja Rasmussen.<sup>13</sup> E kiterjedt életmű valamelyes ismeretében azonban ezt a részleges magyarázatot – épp a Rasmussen által felhalmozott tudományos forrásanyag jellegéhez, e vallási jelenségek különösségéhez és nagy számához képest – leegyszerűsítésnek tekinthetjük. Hogy rámutassunk egy paradoxonra Rasmussen tudományos gondolkodásában: ha a sámánizmus egyszerű öncsalás (ahogy az 1984-et író Orwell mondaná: *double thinking*), akkor nem volt érdemes ilyen részletességgel feltérképezni minden aspektusát. Bár a jelenség minősítésében ilyenformán nagyobb távolságtartásra lett volna szükség, mégis nyilvánvaló, hogy Rasmussen úttörő munkássága nélkül még csak hozzáférhetővé sem vált volna a hatalmas inuit kulturkincs.

Most pedig lássunk két szemelvényt Rasmussen sámánizmussal (is) foglalkozó műveiből!

### 1. SZEMELVÉNY

#### KNUD RASMUSSEN: *MÍTOSZOK ÉS SAGÁK GRÖNLANDRÓL I:*

##### *A KELET-GRÖNLANDIAK*<sup>14</sup>

###### *Az eszkimó életszemlélet*

„Nem tudok semmit; de az élet folyton olyan erők elé állít, melyek erősebbek nálam. Sok család tapasztalatai bizonyítják, hogy élni nehéz, és hogy mindig a kikerülhetetlen lesz a férfi és a nő végzete. Ezért hiszünk a gonoszban.

A jót nem kell az embernek megfontolnia, mert az önmagában véve jó, és nem igényel semmi imádatot. Ezzel szemben a gonoszt, ami a nagy homályban leselkedik reánk, fenyeget minket a szélviharon és orkánon keresztül, és becsempészi magát hozzánk a hideg és nedves ködökben, nos, a gonoszt távol kell tartani az utaktól, amelyeken járunk.

Az emberek oly kevésre, igen kevésre képesek, és még azt sem tudjuk, hogy vajon igaz-e az, amiben hiszünk. Az egyetlen, amit bizonyosan tudunk, az, hogy aminek meg kell történnie, megtörténik.”

Ez egy idős kelet-grönlandi válasza, szó szerint leírva, úgy, ahogyan elmondta, amikor az életről és annak rejtélyeiről kérdeztem őt. Ez a sötét és fatalista életszemlélet különös ellentétben áll azzal az élénkséggel, mely még ma is minden nap jellemez minden eszkimó lakóhelyet.

Ezért úgy áll a dolog, hogy az első, közvetlen benyomás, melyet az eszkimókról szerzünk, az, hogy az idill és a gyermeki ártatlanság állapotában élnek, amit a

<sup>13</sup> Uo.

<sup>14</sup> Rasmussen, K. 1921, 9-21. és 22.

kultúremler már elveszített. Az eszkimók jó humora, visszhangzó nevetése és egész, felhőtlen gondtalansága oly ellenállhatatlan erővel tud hatni ránk, hogy időnként kedvünk támad a komolyság hiányával vádolni őket.

De e könnyű szemlélet ellenére, a mindennapos öröm és a vidám barátságosság ellenére, amelyet kölcsönösen kifejeznek egymás iránt, az eszkimók mégis, mint minden természeti nép, rendkívül bizonytalanok egymással szemben és gyanakvóak egymás iránt. Ezért mindeme közvetlenül kellemes dolog mögött ott rejtőzködik a szabadság hiánya és a függőség érzése, nemcsak a természettel és annak erőivel szemben, hanem azokkal az emberekkel szemben is, akikkel együtt élnek, és ez a körülmény nagymértékben befolyásolja minden vallási képzetüket.

Az arktikus természet, a homályos időjárás lehangoló rejtélye, a vihar rettenete s a magány a végtelen tereken képezik az eszkimó vallás hátterét – egy olyan vallást, melyben az egész életfelfogás a kategorikus és kemény parancson és tiltáson nyugszik, és egyáltalán nem ismeri a lágyságot és odaadást, mely a vallásos szeretet velejárója.

Az összes vad természeti erő beszélt az emberhez, és ez hozta létre azt a nagyon keveset, ami az elemek erőteljes nyelvével szemben áll, és tapogatózik a homály misztériumában, s amit eltölt a csodálkozás mindannak láttán, amit az ember nem ért.

Ha az embernek jellemeznie kellene a kelet-grönlandiak vallási képzetait, akkor mindazt szükséges lenne bemutatni, ami előidézi egész életükön át tartó harcukat az ismeretlen erők ellen.

A parancsok és tilalmak, melyek körülveszik őket a valláshoz való viszonyukban, oly bonyolultak, hogy az ember kezdetben azt hiszi, hogy egy labirintus előtt áll, amely egyszerűen beteg agyak terméke; de ha úgyszólván végigmegyünk az úton, és észrevesszük a fonalat, mely mindenben keresztül vezet, akkor elképedünk az eszes és rendszeres módon, melyen az eszkimók az élet rejtélyét és veszélyeit kikutatják; az embernek imponál, hogy egy természeti nép, mely látszólag oly kifejezetten materialista hajlamú, rendszerbe tud állítani egy ilyen mágia-szisztémát. A leleményesség, mellyel szembenéznak a sors kiszámíthatatlanságával, és a képzelőerő, amellyel a misztikát elhelyezték ama közvetítők közé, melyekre támaszkodni kell a létért folyó harcban, valóban meglepően, elképesztően hatnak.

Az eszkimó vallás alapja az, hogy teljesen az ősatyáik tévedhetetlenségére hagyatkoznak, és hitüket a hagyományozott mítoszokra s elbeszélésekre építik fel, melyeket igaznak tekintenek, és amelyek az egész természetet hatalmas és félelmetes lényekkel népesítik be.

Itt az eszkimó vallás központi jelensége előtt állunk, amely egyelőre úgy fejezhető ki röviden, hogy csak a gonosz az, amit az embernek figyelembe kell vennie. Az emberek azonban egészen bizonyosak akartak lenni a dolgukban, arra az esetre, ha ősatyáik netán nem adtak volna világos útmutatást arra nézve, hogy az ember

miként tudja mégis egy bizonyos fokig távol tartani magától a természeti erőket. Ezt a következő eszközökkel teszik:

1) Az *agdlernek*, azaz egy olyan penitencia révén, melyet akkor alkalmaznak, amikor az embert bizonyos körülmények fennforgása esetén, pl. halottak érintése után, a társadalom szempontjából tisztátalannak kell tekinteni.

2) Az *arnússzat*, azaz amulettek által, melyek képesek a balszerencsét elhárítani is, meg szerencsét hozni is.

3) A *szerratit* avagy varázsigék révén, melyeket halott embereknek szánt formulákként fognak fel, akik ilyen módon befolyásolva segítőként lépnek fel.

Most, hogy e három pontot felsoroltuk, a teljesség kedvéért meg kell itt neveznünk még egyfajta áldozatot is, melyet minden eszkimó ismer, jóllehet ez a hétköznapi életben nem játszik semmi jelentősebb szerepet. A következőről van szó:

4) A *mingulerterinek* vagy *tunigdlainek* egy olyan áldozat, amely abban áll, hogy az ember húst adhat a halottaknak, oly módon, hogy a sírjukba helyezi azt az ő számukra; elég egészen kicsi darabokat adni, mert a halottak képesek azokat olyan nagyra növesztetni, amilyenre akarják. Ugyanilyen módon áldozhat az ember egy közelebből meghatározott sziklának vagy kőnek, hogy jó időjárást kapjon az utazásához, vagy szerencsét a vadászatban. A halottaknak szánt áldozatokat úgy gondolják el, hogy azok a lélekhez irányulnak vagy az életerőhöz, mely túlélte a testet.

De az emberek mindezek ellenére nem tudnának „egyenesbe jönni” pusztán a penitencia, az amulettek, a varázsigék és áldozatok révén, ha nem lenne egy közvetítőjük önmaguk s a természetfeletti között; ezért egyes emberek speciális képességekkel rendelkeznek, minek folytán bizonyos ceremóniák betartása mellett úrrá tudják tenni magukat azon, ami reménytelenül gonosz.

Ezek az emberek a szellemhívók [sámánok].

A helyzet ugyanis úgy áll, hogy nemcsak a természet szellemei azok, amik fenyegetik az embereket, hanem leginkább az élet saját gonoszsága ilyen, amelyet az emberek maguknak csinálnak. A legrosszabb az az ellenség, amelyik a gyűlöletből vagy rágalomból lesz, összeférhetlenségből vagy irigységből, különösen akkor, ha ez az ellenség egyszersmind a természetfelettit is a szolgálatába fogadja. Ezért az eszkimó vallásban a döntő momentumok az embernél magánál vannak meghatározva, amint azt a következők majd megmutatják.

### *Eszkimó lélekképzetek*

Az eszkimó lélekképzetek oly mélyen összefonódnak a sámán hatékonyságával, hogy szükséges lesz őket most közelebből is vizsgálni.

A kelet-grönlandiak, csakúgy, mint más eszkimók, az embert névre, testre és lélekre osztják fel.

A nevet úgy fogják fel, mint egy halott név-lelkét, melynek a földön kell maradnia, és amelynek ezért, amikor egy ember meghal, lakást kell keresnie egy másik testben.

Ez az új test ezáltal megkapja azokat az erőket és képességeket, melyek a névhez kötődnek. Ezért nem lényegtelen kérdés, hogy az újszülött milyen nevet kap; s ezért azt gondolják, hogy egy meghatározott lélek kíván szállást venni az új emberben. Vagy a mindig bölcsnek és okosnak gondolt idős emberek, vagy a sámánok feladata meghatározni, hogy a gyermeknek melyik halott nevét kell viselnie.

A név tehát életerővel rendelkezik, s képességgel arra, hogy mindaddig megújuljon, amíg csak emberek élnek a földön.

A testet viszont úgy szemlélik, mint ami csupán a névlélek és a tulajdonképpeni lélek teljesen átmeneti tartózkodási helye. Egy kelet-grönlandi a következőképpen magyarázta el ezt nekem:

„A test mulékony, és elrohad, mint minden más hús, ezért a lélek nem lehet hozzákötve. Az embernek sok lelke van, elosztva az egész testében; minden ízületnek saját lelke van, s minden ilyen lélek emberalakú: egészen kicsi, hüvelykujj méretű ember alakját viseli. Ezek a lelkek összpontosítják magukban az ember egész életerejét, amely a szájon át árad ki. Amikor az ember meghal, ezért hagyja abba a lélegzést.

Az ember lelkei azért néznek ki úgy, mint kicsi emberek, mert a test minden egyes része, melyet a lelkek fenntartanak, olyan, hogy hasonlít egy önálló emberre.

Ezért amikor az ember valami rosszat akar egy másiknak, akkor mindig azt kísérli meg, hogy elraboljon egyet annak lelkeiből; s ezért akkor betegnek kell lennie ama helynek a testben, mely megfosztatott a lelkétől. Az számít a sámán legfontosabb feladatának, hogy visszaszerezze az elrabolt lelkeket az embereknek.

Nem minden lélek egyformán nagy; mert három nagyobb van, melyek egyike a torokban van, a másik kettő pedig az ágyékban; ezek a lelkek körülbelül azonos méretűek egy kisebb verébfível. Ezt magyarázták nekünk elődeink a lélek lényegéről és jelentőségéről. Mi, most élő emberek már nem értjük ezt a dolgot, mely világosan állt az öregek előtt.

Vannak olyanok is, akik azt mondják, hogy a *kardlimáitut*, a halottak visszatérhetnek a sírba és a testbe jóval a halál után is, hogy szállást vegyenek benne nyáron, amikor a föld meleg és zöld. De hogy vajon ezek olyan lelkek-e, melyek csak egy időre térnek vissza, nem tudjuk pontosan; az egész rejtélyes és homályos, úgy, ahogyan a sagák beszélnek el.”

Ennek kapcsán alkalmunk nyílik megemlíteni a halál utáni élet két átmeneti formáját, melyeket szintén gyakran neveznek meg a sagákban. Az egyik az *arnagtok*, a másik az *angerd tartugssziak*.

Az *arnagtok* jelentése annyi, mint „az, aki visszatér az anyjába,” s a *Navagiakról* szóló sagában kerül említésre, akinek lelke újjászületik minden állatban, amíg ismét egy emberben nem végzi.

Az eszkimók e terminus alatt olyan állapotokra gondolnak, melyekben a lélek,

ahelyett hogy gyorsan felkeresné „a halottak országát,” először hosszabb időt tölt el a földön, más, az emberitől különböző létformákban.

Az *angerdlartugssziak* alatt viszont olyan embert értenek, aki úgy van elvarázsolva, hogy amikor megszületett, képes lesz arra, hogy lélekként több életet is éljen, és azután hogy kalandos utazást tett a föld körül a tengeren át, ismét visszatérhet a lakóhelyére emberi alakban.

Ezt az állapotot az *Alorúta*król és *Tagtáról* szóló sagákban írják le. Megjegyzik, hogy csakis olyan emberek lesznek képesek újjászületni ilyen módon, akik a tengerben halnak meg, s akiknek a teste sohasem lesz eltemetve.

Azt, hogy az eszkimók a hétköznapi életben általában helyesnek vélik felosztani az emberi lelket kis részekre, valószínűleg általánosságban úgy kell érteni, hogy mindeme kis lelkek egyesülnek egy főlélekké, amikor az ember meghal. Akkor majd egyedül ez a főlélek fog utazásokat tenni az örök vadászmezőkre [„*de evige Jagtmarker*”], ahol újra materializálódik majd egy ugyanolyan kinézetű testben, mint a földi burka volt. Azt mondják, ez azért van, hogy a halott emberek fel tudják ismerni egymást.

A túlélőnek a már korábban említett penitencia révén meg kell próbálnia megkönnyíteni a halott utazását; ha nem hajtják végre ezt a penitenciát, akkor a lélek esetleg otthontalan lesz, és mint szellem [kanadai inuit nyelven *ino*] lép fel, aki mindenkit halálra ijeszt az útján.

Minden ember egy évet tölt azzal, hogy elszakítsa magát a haláltól, és megtalálja a helyét az új [túlvilági] életben. Evégett mindama testnedvektől meg kell szabadulnia, melyek a földhöz tartoztak. Ezért van, hogy a gyászidő és a túlélő penitenciája egy évig tart.

Különböző elképzelések léteznek azzal kapcsolatosan, hogy az ember hogyan intézi a test megszabadítását a földi nedvektől.

Vannak, akik azt állítják, hogy az embernek egy egész éven át kell haladnia egy széles sátorlap egyik oldalától a másikig. Amint sikerül átjutni ezen az átmeneti létezésen, az egész test már olyanná válik, mint egy szellemtest. Külsőjére nézve épp olyan lesz, mint egy evilági ember, de ha az ember megfogja, akkor anyag nélkülinek bizonyul.

Mások ezzel szemben tudni vélik, hogy a lélek az átmeneti időszakot egy óriási „világlejtőn” [„*verdenskråning*”] tölti, ami egy űrbéli hely, ahol a test kivérzik, mivel állandóan csúszik lefelé egy köves lejtőn; ezen olymértékben elkopik a földi test, hogy mire egy év elmúlik, az ember hús és csontok nélküli, légnemű lénygé változik, amely azonban ugyanúgy néz ki, mint az ember a halála előtt.

A kelet-grönlandiak nem félnék meghalni, ezért hosszú betegség esetén gyakran inkább maguk választják a halált; ilyenkor azután rokonaik temetésképpen ledobják őket egy szikla tetejéről a tengerbe, „halotti bőrbe” varrva, vagy pedig kiteszik őket a tengerpartra, hogy a dagály elsodorja őket magával.

A tengeren meghaló emberek lemennek a halottak tenger alatti országába. A kelet-grönlandiak úgy szeretik a tengert, mint az anyát, aki az ennalót és az élet minden izgalmas tapasztalatát adja nekik; ezért lehetőleg az itteni alvilágban akarják folytatni az életüket, ahol a sámánok állítása szerint a vadászatok sokkal kedvezőbb körülmények között folynak, mint a földi életben.

Azok az emberek viszont, akik a szárazföldön halnak meg, és kődolmenbe temetkeznek, a mennybe kerülnek. Ez a rezidencia azonban mégsem olyan vonzó, mivel itt nincsenek fókák, se egyéb, tengeri állatok, következésképpen szalonna sem, úgyhogy az ember jobbára bogyóval és hollóhússal táplálkozik.

Az ember mindig arra vágyik, hogy a családját kövesse, még a halál után is, úgyhogy azok, akiknek férjéről, szüleiről vagy fivéreiről azt gondolják, hogy lementek a tenger alá, gondoskodnak róla, hogy ők is ugyanarra a helyre jussanak; és viszont, azok, kiknek közelebbi családja szárazföldön van eltemetve, szintén kő alá temettetik magukat, hogy találkozhassanak családjukkal a mennyben.

Mégis van egy módszer, mellyel mindkét helyre el lehet jutni. A tetemet egy kicsivel a dagály vízvonala fölött helyezik el, és három napig hagyják ott feküdni, tehát csak annyi ideig, hogy ki ne sodródjék a tengerre. A halott így mind a mennybe, mind a tenger alá mehet.

De ha valaki tengerbe fullad, akkor, még ha a testét ki is viszik a szárazföldre, nem juthat más helyre, mint a tenger alá.

#### *A sámánok*

A sámánok papok, rejtett dolgokon gondolkodó emberek, a betegek gyógyítói és ápolói, közvetítők az emberek és a természetben lévő szellemek között.

Egy szent tudomány révén – melyet hosszú és nehéz, akár sok évig is elnyúló tanulási időszak során sajátítanak el – nyílik fel a szemük mindaz iránt, amit a hétköznapi ember nem képes meglátni.

Földijeik tisztelik is őket, mindenki engedelmeskedik nekik, sokan félnek tőlük, ők pedig vallási és táplálkozási előírások útján próbálják meg fenntartani a régi, örökölt szokásokat.

Általában osztoznak embertársaik sorsának minden részletében, néha jó vadászok, néha közepesek, és mint mindenki más, ők is ki vannak téve az élet kisebb-nagyobb gondjainak; egyáltalán sohasem veszik körül önmagukat valamiféle kultusszal ama pillanat előtt, melyben ilyen vagy olyan okból sámándobot kell a kezükbe venniük, és felemelkednek a földről a menny tereibe, ahová senki sem követheti őket. Ekkor munkálkodhatnak azon, hogy meggátolják a gonosz tevékenységét, mely az emberek ellen irányul, és így embertársaik szemében a jóság legmagasabb rendű formáját gyakorolják; vagy pedig a sötétség segítői lesznek egy gonosz cél szolgálatában, és rosszat hoznak embertársaik fejére.



Zsákmányállatokat szereznek oly módon, hogy rossz fogás idején szellemi utazásra kelnek, le a Tengeranyához; légi utazásra indulnak a bosszúálló Hold-emberhez, vagy kieszközlük az időjárás megváltozását az *Asziak*nál, akik az időjárás urai; és felkeresik a „Halottak Országát” a mennyben vagy a tenger alatt, hogy tudomást szerezzenek arról, ami az élet után vár az emberekre a világon.

Amikor egy lakóhelyen olyasmi történik, ami kívánatosá teszi egy szellem segítségül hívását, akkor a sámán hívja a segítő szellemeit. Előbb azonban különböző előkészületeket kell végrehajtani. Először kifeszítenek egy állatbőrt a kunyhó belsejében a kis bejárati lyuk elé, amelyen át az ember a bejárati folyosóról bejön a kunyhóba; azután eltakarják az ablakokat, és végül leterítenek egy bőrt – amely éppúgy, mint az összes többi, melyeket szellemidézéskor használnak, új és használatlan – a padlóra a bejárati lyuk elé. Ide helyezik a sámánt meztelenül, csak a maga egészen kicsi ágyékkötőjébe öltözve. Amint leült a bőrre, hátrakötik a kezét egy erős bőrvövel, a fejét pedig szilárdan rögzítik a nyakával együtt elől a lábához, úgyhogy teljesen képtelen mozogni. Ezután leteszik mellé a sámándobot a dobverőkkel együtt, és minden lámpát kioltanak a házban.

Azt szokás hinni, hogy a sámán kezében lévő dob maga misztikus erők birtokában van, amelyek segítenek földélni a szellemeket; ezért megelevenedhet egy szellemidézés alatt, és szabadon körbelebeghet a kunyhóban, anélkül hogy maga a sámán megérintené. Azt mondják, hogy amikor egy ügyes sámán tart szeánszt, akkor a dob a lámpák kioltása után rögtön szólni kezd. Ha meggondoljuk, hogy a sámán szorosan hátrakötözött kézzel fekszik, és szüksége volna némi időre ahhoz, hogy kioldozza a kötelékeit, akkor ezt arra utaló jelnek tekinthetjük, hogy a dobban magában lévő erők lépnek működésbe, vagy még ama szellem is, mely a dobot szolgálja.

Számon tartanak ezenkívül bizonyos helyzeteket, amelyeket a dobnak döntő pillanatokban el kell foglalnia. Amikor egy sámánnak légi utazásra kell indulnia, akkor a dob fogójának a nagylábujján kell nyugodnia abban a pillanatban, amikor a sámán elszáll a házból. A dob és a dobverők mégis hátramaradnak, a dobverők továbbra is dobolnak, és teljes erőből dolgoznak, mintha egy láthatatlan kéz ilyenkor is ugyanúgy folytatná a dobolást.

A sámándob mágikus erejét fejezi ki az is, hogy azon az estén, amelyen egy sámán először mutatja be nyilvánosan a tudását a vele egy helyen lakók előtt, a dob a sarkához fog lebegni, és ott is marad. Ennek az lesz a hatása, hogy mintegy letépi a fátylat az illető szeme elől, minek folytán ő megláthatja azt, amit más emberek nem láthatnak. Ahogyan a sámán növekedik a maga művészetében, a dob a szeánszok során mindig egyre feljebb helyezkedik el a teste mellett, és azt mondják, hogy azon az estén, amikor a válla magasságába emelkedik, leomlik minden akadály a sámán előtt, és ő minden vidéket úgyszólván egyszerre lát maga előtt körben, úgyhogy képessé válik minden eseményt követni, ami csak a Földön történik.

A sámándob egy fakarikából áll, amelyre egy medve húgyhólyagja vagy egy csuklyás foka [*Cystophora cristata*] összevarrott belei vannak felfeszítve. A dob bőrét használat előtt benedvesítik, úgyhogy zengő hangot ad, amint egy fa vagy csont dobverővel ráütnek a fakeretére.

Abban a pillanatban, amikor teljesen sötét lesz a házban, megmagyarázhatatlan félelem lesz úrrá a sámánon, akinek a szellemidézést tartania kell; sőt, egyesek közülük azt mondják, hogy olyan szorongás szállta meg őket, hogy azt hitték, belehalnak. Ezzel egyidejűleg megszólal a dob, és gyakran a jelenlévők feje fölött lebeg, messze bent a fekvőhely fölött; időnként úgy tűnik, hogy hangok érkeznek felülről, egy, a tetőgerenda alatti helyről, máskor viszont a dobverő lent dolgozik a padlószinten vagy inkább alatta.

Szellemidézéskor a ház mindig dugig tele van. A jelenlévők szétszóródnak az egész házban, a sámánról pedig azt szokás gondolni, hogy a maga helyén ül. Az egész hallgatóság szelleménekeket énekel, hogy odahívja a segítő szellemeket. A sámán mindeközben nyög, mintha csak hatalmas erővel küzdene, mígnem az ember végre, nagy sokára hallja, amint az első segítő szellem nagy lármával bejön a folyosón keresztül; és ugyanebben a pillanatban elhallgat a jelenlévők éneke.

Több segítő szellem is érkezik a folyosón keresztül; hallható, amint kiabálnak és sikoltanak, hol jó távolról, hol bent a házban, ahol súlyos, hatalmas testekhez illő léptekkel trappolnak fel-alá a padlón; érezni lehet, amint mások zajtalanul lebegnek a ház terében, úgyhogy az ember csak a leheletüket érzi; egyesek nők módjára, magas hangfekvésben beszélnek, mások férfias, mély basszusban. A sámán és a szellemek sajtószerű szellemnyelven fejezik ki magukat, amelyet csupán a beavatottak értenek.

A sámánfajta a kelet-grönlandiak között ma csupán múltó idők emléke. Minden arra irányuló kísérlet, hogy kapcsolatban maradjanak a természettel és annak misztériumaival, tiltottnak minősült a kereszténység bevezetése óta. Ezért mindaz, amit erről össze tudtam gyűjteni a kelet-grönlandiak közötti tartózkodásom során, csupán hagyomány azzal kapcsolatban, ami valaha létezett. A sámándob most már soha nem fogja verni a taktust a komor énekekhez, amelyek elhallgatnak, amikor a szellemek kaotikus és rettegett csapata közeledik. Éppen ezért a legnagyobb emberi és tudományos jelentőséggel bír az, hogy e törzset harmincöt évvel ezelőtt egy olyan ember kereste föl, mint Gustav Holm, akinek volt alkalmja és képessége akkor végezni ilyen természetű kutatásokat, amikor ez a törzs még teljes mértékben a maga természeti állapotában volt.

A jelen könyvben mindent el kell mondanunk, ami a grönlandiak sajátos képzetével s felfogásával kapcsolatos. Éppen ezért érdekes lesz itt idézni Holm kapitány leírását egy szellemidézésről, hogy megmutassuk, miként látta a sámánságot egy éles elméjű és kritikus gondolkodású fehér ember, s hogyan hatott az órára.

A következő idézetet az *Etnológiai vázlat az Angmagszalikerekről* c. műből vesszük:<sup>15</sup>

„Végre előjött Szanimuínak. Úgy járt, mint aki álmodik, mint egy mártír, se jobbra, se balra nem nézve, és leült a padlót borító bőrre. A lapos követ és a dobot pontosan meghatározott helyre tette. A haja egyben hátra volt kötve, és egy rézpánt volt a homlokára nyomva. A férfi, aki a rézpántot készítette, most hátrakötözte az *angákorkot* [sámánt] egy hasonló pánttal a kezétől a könyökéig, és úgy rácsavarta azt, hogy annak keze egészen elkékült. A sámán e procedúra alatt úgy nyögött és zihált, mintha valami ellenállhatatlan hatalom nehezedett volna rá. Amikor a segítő férfi látta, hogy érdeklődéssel követem a karok megkötözését, patetikus hangon közölte velem, hogy láthatom, hogy a megkötözöttnek lehetetlen volna kibogoznia a kötelékeit. Helyet mutattak nekem ott egy, a padlóra helyezett bőrön, ahol a leghidegebb volt ülni, miközben a többiek lassanként felmásztak a deszkaágyakra. Ezután kioltották a lámpákat, először azt, amelyik legmesszebb, bal oldalt volt az *angákorktól*, azután sorjában mindig az ahhoz legközelebbit, úgyszólván a jobboldalt legmesszebb lévő aludt ki legutoljára.

Rögtön kiáltások hívták a szellemeket: 'Goj! Goj, goj, goj!' – hol egy hang szólt, hol több, hol a ház egyik oldaláról, hol a másiktól. Ezalatt az *angákork* erősen nyögött és zihált. A bejáratot eltakaró bőr hirtelen zörögni kezdett, mintha erős szél mozdítaná. A dob elkezdett verni, először lassan, de fokozatosan egyre gyorsabban. Most mindenféle csörgő, füttyülő, zörgő zaj és lárma következett, néha úgy, ahogyan egy üzemben szokott lenni, néha úgy, ahogyan a lokomotív fűjtat, és néha úgy, mintha nagy, repülő lények lennének jelen. A legborzalmasabb lárma közepette időnként megrázkódott az ágy és az ablaktábla. Időnként az *angákorkot* lehetett hallani, amint valami nagy túlerőtől elnyomva liheg, siránkozik, sikoltozik, suttog; időnként viszont szellemeket lehetett hallani, amelyek némelyikének durva, némelyikének vékony, másikának selypegő vagy füttyülő hangja volt. Gyakran hallottunk egy ördögi, gurgulázó és gúnycsörgő kacajt. E hangok néha fentről hallatszottak, néha a föld alól, néha a ház egyik végéből, néha a másiktól, a házon kívülről, néha pedig a folyosóról. A 'Hoj! Hoj! Hoj!' kiáltás mintegy a legtávolabbi mélységben veszett el. A dob elképesztő ügyességgel működött, gyakran úgy, hogy körbement a házban, és különösen elidőzött az én fejem fölött. A dobhoz gyakorta dal szólt, amely időről-időre eltompult, mintha csak az alvilágból hangzott volna. Gyönyörű női ének volt hallható időnként a háttérből. Egy fülsiketítő, recsegő, csörgő és füttyülő zaj után hirtelen teljes csönd állt be: most jött be a rettenetes szörny, *Amórtortok*. Neki, mint említették, fekete karja van, és akit megérint, az elfeketedik, és meg

<sup>15</sup> Holm 1888, 124-126.

kell hálnia. Súlyos léptekkel járt körbe a házban és az ágyakon, s azt üvöltötte: 'Amó! Amó!' Mindenki a legtávolabbi sarokba menekült az ágyakon attól való félelmében, hogy a szörny esetleg megérinti őt. Különösen nálam időzött el, a fülembe bömbölt, és megpróbálta kitépni alólam a bőrt, amin ültem, hogy odapenderítsen egy sarokba a többi néphez, de csak a bőrt sikerült darabokra tépnie. Ez után a lény után jött egy másik, amelyik úgy visított, mint egy róka, és a *tartok*<sup>16</sup> útján kijelentette, hogy olyan szag van, mintha *Kavdlunakok* [fehér emberek] lennének jelen, és igen körülményesen vizsgáldott nálunk. Egyébként nem értettem semmit a szellemek nyelvéből.

Kutuluk, a házigazda ekkor megkérdezett engem – valószínűleg a *tartok* kérésére – hogy vajon nem volt-e elegendő aznap estére a jelenésekből, mert akkor a többivel lehet várni egy másik estéig. Miután a jelenések körülbelül egy órája tartottak, és fojtogatóan meleg volt a házban, nem tudtam elutasítani az ajánlatot, amit közöltek is a *tartokkal*. Ő azonban nem tudott olyan gyorsan eltávozni; a visszaút lassú volt, és közel sem olyan lármás, mint a megérkezés. Hosszabb idő múltán valaki megkérdezte, hogy ne gyújtsuk-e most már meg a lámpákat, mire Szanimuínak a saját, természetes hangján válaszolta, hogy *tartokja* még mindig jelen van. A kérdező azonban feltételezte, hogy már elment; hiszen ezért nem szól már a dob. Szanimuínak erre azt felelte, hogy 'valakinek kézbe kell vennie a dobot, mert a *tartok* nem akar dobolni.' Nem sokkal ezután mégis újramezdődött a dobolás, és a visszaút az állatbőr zörgése és elhaló ének közepette lezajlott. A lámpákat a kioltásával ellentétes sorrendben meggyújtották, s mindenki úgy ült ott, mint a szeánsz előtt. Az *angákork* izzadságban fürödve ült ugyanazon a helyen, mint a szeánsz elején. A keze ugyanolyan módon volt hátrakötve, de közel sem olyan jól, mint korábban."

Az itt idézett leírás úgy mutatja be a sámánt, mint aki az egész szellemidézés alatt bent tartózkodott a házban; ha azonban a feladatok megkövetelik, hogy a sámán távolabbi helyekre tegyen szellemutazást a segítő szellemei társaságában, akkor egy segítő szellemnek vissza kell maradnia a házban a sámán helyett, és nem szabad elhagynia azt, mielőtt a szellemutazás véget ér.

A sámánok e szellemutazás alkalmából hosszú utazásokat tesznek meg az égi tereken keresztül; vannak, akik úgy vélik, hogy ennek során lelkük és szellemük elszakad a testüktől, amely hátramarad, míg mások feltételezik, hogy a sámán teste is elutazik; de ehhez lehetőleg szárnyakat kell erősítenie a lapockacsontjára. Különösen betegségek esetén szoktak a sámánok ilyen szellemutazásra menni.

[*Rasmussen ezután a jelenség magyarázatán gondolkodik el:*]

<sup>16</sup> A *tartok* a sámánt személyesen szolgáló, nagy szellem, amely „nem látható, de annál jobban hallható;” vö. Holm 121-124.

Legelőször is az izgalom és eksztázis állapotát kell fontolóra vennünk, a félelmet és borzadást, amelybe a sámántánítvány önmagát helyezi, amikor magányos helyzetet keres fel a sziklák között, hogy kapcsolatba lépjen a természetfeletttel. Ilyen módon bizonyára hajlamot fejleszt ki magában a hallucinációra, melyet azonban nem beteges tünetnek fog fel, hanem szellemek szent adományának. Tudja, hogy bizonyos dolgokat látnia kell, de ez a tudat nem működik szabályozóerőként a számára; csak akkor támadnak látomásai, amikor már felizgatta magát az éhezés és a magány révén, a félelem s a reszketés által.

Amikor a sámánok később szellemeket idéznek, akkor hasonló módon szuggerálják nemcsak önmagukat, hanem a hallgatóikat is, úgyhogy azok minden kritika nélkül elhiszik, hogy a sámánszeánsz során valóban a természetfeletti erőkkel lépnek kapcsolatba.

## 2. SZEMELVÉNY

### KNUD RASMUSSEN: *ÚJ EMBEREK*<sup>17</sup>

#### *A sámánok*

A sámán olyan ember, aki bizonyos kiképzés útján megtanult kapcsolatba lépni egy vagy több szellemmel, amelyek természetfeletti képességeit alkalmazni tudja; ilyenformán közvetítővé válik az emberek és azon erők között, melyeknek beleszólásuk van az emberi sorsba.

Nem mindenki lehet sámán; mert a szellemek nem szolgálnak bárkinek; sajátos hajlamra van ehhez szükség és egyfajta elhivatottságra. Amikor egy ember egy utazás alkalmával, amelyre egyedül indul, éneket hall, amely esetleg egy szellemtől származik, vagy életszerűen szellemeket lát, akkor érzi magát elhivatottnak arra, hogy *angákork* legyen.

Általában a legjobb vadászok lesznek sámánok, csak olyan férfiak, akik képesek tiszteletet kelteni maguk iránt földijeik között. Egyébként soha nem gyakorolnak semmilyen vezető szerepet a törzsükben, kivéve, amikor valamilyen veszély fenyeget. Minden szálláshelyen találni egy, időnként több *angákorkot*. Ezek eléggé titoktartóak a maguk mestersége tekintetében, és minden kérdést leggyakrabban tréfával űznek el. „Menj csak ki a sziklák közé, és tanuld meg magad!” – mondják; vagy azt a választ kapjuk, hogy „Nekem fogalmam sincs a szellemek hívásáról, csupa csalás és hazugság az egész!” – amikor mások jelenlétében tudakozódunk. De ha az ember el tud menni velük kettesben, lehetőleg vadászati alkalmával, és meg tudja nyerni a bizalmukat, akkor már

<sup>17</sup> Rasmussen, K. 1905, 160-171. Az *Új emberek* cím az akkortájt újra felfedezett, ún. északi-sarki eszkimókra utal.

nincs kifogásuk az ellen, hogy egy kis felvilágosítást nyújtsanak, persze azzal a feltétellel, hogy hallgatást fogadunk „a nagy tömeg előtt, amely nem tud semmit a rejtett dolgokról, olyan hitetlen és gúnyos.” Ehhez járul egyébként az is, hogy a különböző sámánok szeretik lekicsinyelni egymást, mert mindegyikük érthető módon arra támaszt igényt, hogy az egyetlen prófétának tekintsek. Ez az oka annak, hogy mások hitetlenségével szemben ironikus megjegyzések mögé bújnak. Tudják, hogy a többiek mindazonáltal valószínűleg gondolnak majd még rájuk, a „kevés hitelűekre,” amikor balszerencse vagy betegség dönti romlásba az embereket, és teszi érzékennyé a gondolkodásukat. Ezért még a fiatal sámánok is mindig kihasználják az alkalmat az első, egész jövőjükre és pozíciójukra nézve döntő szellemidézésre, amikor földijeik bizonytalanságban érzik magukat.

A következőkben egy sámán elbeszélését idézem arról, hogy miként nyert hatalmat első segítő szellemei fölött. Az elbeszélő egy, a korábbiakban gyakran megnevezett férfi, akit Odarknak hívnak. Körülbelül 25 éves, és a törzs legügyesebb vadászainak egyike. Ezt a vallomást, amely igen jellemző az *angákorkokra*, itt szó szerinti fordításban adjuk vissza:

„Sámán akartam lenni, és mentem is a sziklákhoz, messze ki a sziklákhoz, nagyon messze, és ott is aludtam rajtuk. Látok rajtuk két sziklaszellemet, kettő volt ott, két nagy sziklaszellem, magasak, olyan magasak, mint egy sátor. Szellemdalokat énekeltek, folyamatosan szellemdalokat énekeltek, az a két nagy sziklaszellem. Egy szót sem vettem ki; csendben maradtam, míg azok szellemdalokat énekeltek; szégyelltem magam, és nem mertem beszélni hozzájuk.

A rákövetkező napon hazamentem; akkor egy kicsit voltam csak szellemhívó, csak egy nagyon kicsit voltam szellemhívó. De a többi embernek semmit sem mondtam erről; szégyelltem erről beszélni, mert még csak egy nagyon kicsit voltam szellemhívó.

Egy másik alkalommal ismét elhatároztam magam egy kis kirándulásra a sziklákhoz nyúlvasadzat végett, amikor kedvem támadt nyúlhúsra. Fölmentem egy nagy sziklára, és amikor fölértem rá, lefeküdtem aludni. Nem voltam álmos, csupán lefeküdtem.

Ott fekszem egy kicsit, fekszem és újra hallom a sziklaszellemek énekét; az a két nagy volt, akiket már korábban is hallottam. Az egyikük most elkezd beszélni, hozzám beszélni, kér tőlem egy köteg fát. Éppen csak hallottam, hogy énekel, és hogy hozzám szól; de én magam nem szóltam semmit. Amikor lementem az emberekhez, most se meséltem semmit abból, amit láttam. De kívágtam egy köteg fát, egy igen szép köteg, tiszta fát.

Amikor harmadszor hallottam a sziklaszellemek énekét, akkor nem jártam a sziklákknál, akkor otthon voltam. Most ők kerestek fel engem, most már egyre inkább és inkább kezdtem szellemhívóvá válni, de az emberek nem tudtak róla semmit.

Amikor újra láttam a szellemeket, egy nagy kutya szaladt utánuk, egy tarka kutya, az is a segítő szellemem lett.

Csak akkor mutatkoztam meg szellemhívóként, amikor sok ember megbetegedett. És sok betegem segítettem. A segítő szellemeim ismerik a gondolataimat és a szándékomat, és segítenek nekem, amikor parancsolom. Egyszer nagyon megbetegedtem, és akkor elvesztettem szellemhívó-erőm egy részét. A segítő szellemeim elkezdtek megvetni, megvetettek engem, mert megbetegedtem.

Most már ismét nagy szellemhívó vagyok. Még a feleségem is képes hallani a szellemeket, amikor jönnek hozzám, s én tudom, hogy mikor fognak megbetegedni emberek, és tudom, hogy vajon az állapotuk jobbra fordul-e. Látod, Mekro talán meghal az év második részében, de talán én tudok segíteni rajta. Mekro beteg lesz.

Megmondtad a férjének?

Nem, még nem; nem tudom, megmondjam-e; de én tudom ezt, a segítő szellemeim megmondták nekem.

Tudsz rajta segíteni?

Igen, talán; végül is szellemhívó vagyok, és segítő szellemeim megteszik a kívánságomat; de sokan vannak rajtam kívül, akik sokkal nagyobb szellemhívók, mint én.”

A szellemtisztelet a sarki eszkimók között nagyon leegyszerűsödött, amennyiben az ember összeveti azt a kelet-grönlandiakéval vagy a most megkeresztelkedett nyugat-grönlandiakéval. Közelebbről, a sarki eszkimók már nem vágnak annyira a hasbeszélő művészet után, amely oly magas fokban növeli az izgalmat a kelet-grönlandi szellemidézéseknél, ahol az ember például sok hangot hall egyszerre beszélni a sámán szájából, egy földalatti kórust vagy lármázó szörnyeket.

Az is hosszú, kínosabb tanulás volt, melyen a keletieknek kellett keresztül menniük, mielőtt ki mertek volna állni honfitársaik elé [mint sámánok]. Egyebek mellett hagyniuk kellett, hogy egy gyermekszerű szellem fölszívja őket, amely csak azután köpte ki őket darabonként, hogy jól megrágtá őket. Ha a jelölt ezt a procedúrát egy öreg *angákork* szeme láttára ki tudta állni, akkor szabályos szellemidézőnek nyilvánították; s akkor képessé vált arra, hogy felrepüljön a mennybe, és hogy lemerüljön a tenger feneké alá.

Mag a szellemidezés is sokkal nagyobb apparátussal zajlott le, kioltott lámpák mellett, száraz, merev bőrre mért ütések zajánál, ami misztikus, mennydörgésszerű hangot keltett. Magam is találkoztam és hosszabb ideig együtt is éltem egy kelet-grönlandi szellemhívóval, aki egyszer azt állította, hogy egy szörny fogai között „szellemkeményedett” [„*ãndehærdet*”] meg.

[...]

A sarki eszkimók szellemhívói ezekkel összevetve igen szerények és különösebb hivalkodás nélküliek. Azt állítják, hogy a nagy sámánok mind kihaltak. Valamikor lehetséges volt náluk is a mennybe szállni és a tenger alá menni szellemi utazásra;

az ember ki tudott bújni a saját bőréből, és újra föl tudta venni azt; és lehetséges volt sok ember füle hallatára, kioltott lámpák mellett szellemeket hívni a házakba tanácskozáásra, pontosan úgy, mint a keleti parton.

Mostanra már az öregekkel együtt kihalt e tudomány; a legutolsó sámán Szagdork volt, akit a korábbiakban említettünk.

Bár az ő szellemidézésük csendesebb, és tudományuk nem olyan fejlett, mint a régi időkben, azért még most is ugyanúgy uralkodnak a segítő szellemeik fölött, mint azelőtt. A szellemidézések télen a házakban folynak le, félig kioltott lámpák mellett, nyáron pedig a sátrakban, fény mellett. A szellemek felidézésére okot szolgáltatathat egy betegség, egy hosszan tartó vihar vagy a rossz vadászat.

Amikor egy *angákork* a „megszállottság” állapotában van, akkor úgy liheg és nyög, mintha az ájulás közelében lenne, elkezd egész testében remegni, hirtelen felugrik a padlón, s megszólaltatja a monoton szelleméneket egy olyan szöveggel, amelyet ama speciális esetre improvizál, mellyel foglalkoznia kell. Az éneket egyre hangosabban és hangosabban éneklí, s ahogy a szellemidézés előrehalad, a sámán egyre vadabbá válik a maga gesztikulálásában és kiabálásában. Liheg és nyög, mintha örült erők költöztek volna belé, és gyakran olyan benyomást tesz, mint akit egy súlyos hatalom tart megszállva.

## Válogatott inuit vallástörténeti bibliográfia (különös tekintettel Knud Rasmussen életművére)

- Barnum, F., SJ. *Grammatical Fundamentals of the Inuit Language as Spoken by the Eskimo of the Western Coast of Alaska*, Boston–London, The Athenaeum Press, 1901.
- Boas, F. *The Central Eskimo*, Smithsonian Institution, Bureau of Ethnology, 1887 [igen sok ábrával, néhány fényképpel, részletes térképpel, kiváló XIX. századi bibliográfiával].
- Bourquin, Th. *Grammatik der Eskimo-Sprache wie sie... an der Labradorküste gesprochen wird. Auf Grundlage der Kleinschmidtschen Grammatik... sowie älterer Grammatiken zum Gebrauch der Labrador-Missionare...*, London, Moravian Mission Agency, 1891.
- De Vries, J. *Altnordische Literaturgeschichte I-II*. 2. Ausgabe, Berlin, Walter De Gruyter, 1967.
- Dorais, L.-J. *La parole inuit. Langue, culture et société dans l'Arctique nord-américain*, Paris, Peeters, 1996 [kiváló bibliográfiával, amely sajnos csak egyetlen dán tételt tartalmaz].
- Egede, H. *Relationer fra Grønland 1721-36 og Det gamle Grønlands nye Perustration 1741*, København, 1741.
- *Bruchstücke eines Tagebuches, gehalten in Grønland in den Jahren 1770 bis 1778 von H. Egede Saabye, vormaligem ordinierten Missionar in den Destrikten Claushavn und Christianshaab... Aus dem Dänischen übersetzt von G. Fries. ...enthaltend einige Nachrichten von der Lebewiese der Grönländer, der Mission in Grønland, samt andern damit verwandten Gegenständen, und einer Karte über Grønland*, Hamburg, Perthes und Besser, 1817.
- Frobisher, M. *De Martini Frobiseri Angli navigatione in regiones occidentis et septentrionis Narratio historica, Ex Gallico sermone in Latinum translata per D. J. Th. Freigivm, Noribergae, C. Gerlachin, MDXXC*.



- Hall, E. S., Jr. *The Eskimo Storyteller: Folktales from Noatak, Alaska*, Knoxville, University of Tennessee Press, 1975, 1976, 1989 [széleskörű bibliográfiával].
- Holm, G. *Ethnologisk Skizze af Angmagssalikerne. Meddelelser om Grønland* 10, Kjøbenhavn, C. A. Reitzel, 1888, 45-182 [francia rezümével, 42 fekete-fehér fotóval].
- *Legends and Tales from Angmagssalik. Meddelelser om Grønland* 39, Copenhagen, 1912.
- Kleinschmidt, S. *Grammatik der grönländischen sprache mit theilweisem einschluss des Labradordialects*, Berlin, G. Reimer, 1851 [reprint: Hildesheim: G. Olms Verlag, 1968].
- Lyngø, K., (szerk.) *Kalátollit oqalugtuait oqaluglávilo I-III* [„Grönlandi elbeszélések és sagák”], Nûk [Grönland], 1938-39 [a mérvadó grönlandi inuit vallási-mitológiai antológia].
- Millman, L. *A Kayak Full of Ghosts: Eskimo Tales Gathered and Retold*, Northampton, Massachusetts, Interlink Books, 2004.
- Mowat, F. *People of the Deer*, Toronto, McClelland & Stewart–Bantam Ltd., 1980 [1951].
- *The Desperate People*, Toronto, McClelland & Stewart, 1959.
- Rasmussen, Ch. *Grønlandsk Sproglære*, 1888 (reprint: København, Akademisk Forlag, 1974).
- Rasmussen, K. *Fra Grønland til Stilehavet I-II*, København, Nordisk Forlag, 1925-26 [a *Thulei utazás* eredetije].
- *Iglulik and Caribou Eskimo Texts*, Copenhagen, Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag, 1930.
- *Intellectual Culture of the Copper Eskimos*, Copenhagen, Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag, 1932.
- *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos*, Copenhagen, Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag, 1929.
- *Myter og Sagn fra Grønland I-III*, 1921-1924 [reprint: København, Nordiske Landes Bogforlag, 1978-1979].
- *The Netsilik Eskimos*, Copenhagen, Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag, 1931.
- *Nye Mennesker*, København og Kristiana, Gyldendalske Boghandel, 1905.
- *Thulei utazás*, [Németből] ford. Detre Zs. Budapest, Gondolat, 1965.
- *Thulefahrt. 2 Jahre im Schlitten durch unerforshtes Eskimoland, Bearbeitet und übersetzt durch F. Sieburg*, Frankfurt am Main, Frankfurter Societäts-Druckerei, 1926 [A *Fra Grønland til Stilehavet* némileg szerkesztett fordítása].
- Rink, H. dr. *Eskimoiske Eventyr og Sagn oversatte efter de indfødte fortælleres opskrifter og meddelelser af H. Rink, inspektør i Sydgrønland*, Kjøbenhavn, C. A. Reitzels Boghandel, 1866.
- *Eskimoiske Eventyr og Sagn. Supplement indeholdende et Tillæg om Eskimoerne af H. Rink, inspektør i Sydgrønland*, Kjøbenhavn, C. A. Reitzels Boghandel, 1871.
- *Tales and Traditions of the Eskimo*, Edinburgh: 1875.
- Stefánsson, V. *My Life with the Eskimo*, London, Macmillan and Co., 1913.
- *Amerika legészakibb tájain*, (ford.: Halász, Gy.) Budapest, Franklin, 1930 [eredeti cím: *Hunters of the Great North*].
- Tyrrell, J. B. *Report of the Doobaunt, Kazan and Ferguson Rivers and the North-West Coast of Hudson Bay*, in: *Annual Report 1896*. Ottawa, Dawson 1898, Report F [inuit szöszedettel].



---

# VALLÁSTUDÓS ÉLETPÁLYÁK

---



# AZ INDIAI ÉRTELMISÉGIEK ORTODOX ÜDVTANAI MAX WEBER HINDUIZMUS KONSTRUKCIÓJÁBAN

BANYÁR MAGDOLNA

Max Weber hinduizmusról alkotott konstrukcióját vallásszociológiai tanulmányainak<sup>1</sup> hinduizmussal foglalkozó része tartalmazza. Ez a hinduizmust és a buddhizmust együtt tárgyaló tanulmány három részből áll,<sup>2</sup> amelyek közül a hinduizmus társadalmi rendszerét feldolgozó elsőt egy korábbi, ehelyütt megjelent tanulmányban<sup>3</sup> ismertettük. Jelen munka tárgya Webernek a második részből kibontakozó elképzelése az indiai ortodox, azaz hindu vallási irányzatokról.<sup>4</sup> Szándékaink szerint Weber konstrukciójának bemutatása során az olvasók egy izgalmas szellemi kalandban vehetnek részt, amelyben fokozatosan feltárulnak a fő hindu vallási irányzatok között lévő egyáltalán nem elhanyagolható filozófiai különbségek, valamint az, hogy egy nyugati tudós miként érti és interpretálja azokat, és saját „konceptuális kerete”<sup>5</sup> miatt hogyan jut a hindu hagyománnyal több szempontból szöges ellentétben lévő következtetésekre.

Előjáróban érdemes felidézni a weberi konstrukció néhány, az előző tanulmányban bemutatott kulcsfogalmát. A Weber által elsődlegesen vizsgált **gazdasági etika** „a vallások pszichológiai és pragmatikai összefüggéseiben gyökerező

<sup>1</sup> Weber többi világvallást vizsgáló vallásszociológiai tanulmányait 1911-1920 között írta. A tanulmányok magyar nyelven, *Világvallások gazdasági etikája* címmel (Weber 2007a), válogatásban jelentek meg. 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).

<sup>2</sup> *I. A hinduizmus társadalmi rendszere, II. Az indiai értelmiségiek ortodox és heterodox üdvtanai, III. Az ázsiai szekta- és üdvözítővallásosság.*

<sup>3</sup> Banyár M., *A hinduizmus társadalmi rendszere Max Weber konstrukciójában*, in: *Vallástudományi Szemle* (2009/2).

<sup>4</sup> Tanulmányom a magyar válogatás (Weber 2007a) *Hinduizmus és buddhizmus* főfejezetének II. részén – *Az indiai értelmiségiek ortodox és heterodox üdvtanai* – alapul. A magyar válogatás ezt a részt teljes terjedelmében tartalmazza. Itt azonban csak az ortodox, azaz hindu vallásokat tárgyaljuk (310-377. oldal), a dzsainizmussal és régi buddhizmussal foglalkozó részeket nem.

<sup>5</sup> Leo Strauss kifejezése arra, hogy egy tudós miért nem tud teljesen objektív lenni. Lásd: Strauss 1999, 46.

*gyakorlati cselekvési indítékokat*” jelenti,<sup>6</sup> és **három dimenziója** van: (1) a **vallást hordozó rétegek életvitele**, (2) a szenvedés szerepét és megoldását tartalmazó **vallási tanok és ígéretek**, valamint (3) a **vallási kvalifikáció**. A hinduizmus társadalmi rendszerének kifejtése során Weber számára az első dimenzió jelentette az alapot, amely mélyebb összefüggéseinek feltárásához „virtuóz” módon behozta a második dimenzió szempontjait is. A hinduizmus ortodox vallásainak elemzését – ami lényegében a második dimenzió – viszont a vallási kvalifikáció aspektusait tartalmazó harmadik dimenzió szövi át.

A kasztrendszer központi jelentősége Weber szerint a hinduizmus (1) vallási tanbeli – **mata**, vélemény, ami mulandó – és (2) rituális-etikai – **dharm**a, kötelesség, ami örök – elemeinek kölcsönös kapcsolatában nyilvánult meg. A mata alapján kialakuló felekezeti megosztottság megszokott Indiában, ahol az éles tanbeli ellentéteket is toleránsan viselik. A vallás nyugati elképzeléséhez sem a hinduizmus, hanem inkább a **szampradája**<sup>7</sup> fogalma áll közel. A sampradáják nem a születésen, hanem a közösen vallott üdvélokön és üdvutakon alapulnak, így a zárt kasztrendszerrel szemben nyitottak. Egy **szekta**<sup>8</sup> sem a tanai miatt válik eretnekké, hanem akkor, ha elszakítja az egyes embert saját vele született rituális és kasztkötelességtől, dharmájától, mert így elveszíti a kasztját, ezáltal a hindu közösséget is, amihez kizárólag kaszt révén lehet tartozni.

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 **szanszaráhit** – lélekvándorlás – és a vele összefüggő **karmatan**. E kettő adja a hindu kasztrendszer egyedülálló **teodíceáját**. Eszerint minden egyes etikailag jelentős cselekedet elkerülhetetlenül hatást gyakorol a cselekvő sorsára – karmájára -, és semmilyen hatás nem mehet veszendőbe. Az érdemek és vétkek afféle folyószámlát alkotnak, ami megmászhatatlanul meghatározza a lélek sorsát az újraszületésnél, így végül is az ember sorsa egyedül saját cselekedeteitől függ. „Az egyes ember abba a kasztba születik, amelyet valamelyik korábbi életében a magatartásával megérdemelt.”<sup>9</sup> Az

<sup>6</sup> Weber 2007a, 52.

<sup>7</sup> A sampradáját 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.

<sup>8</sup> 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.

<sup>9</sup> Weber 2007a, 297.

egyén tehát úgy javíthatja eljövendő társadalmi esélyeit, ha a kaszt rituális rendje szempontjából példászerű életet él.

A hindu „hit” kevés közös eleme közül az egyik a **Védák autoritásának vitathatatlansága**. „Gyakorlatilag ez egyszerűen annak az elismerése, hogy a hindu tradíció autoritása a Védákon és azok világgépének folyamatos magyarázatán alapszik; valamint hogy a **bráhmanok<sup>10</sup> annak vezető rendje.**”<sup>11</sup> Mivel a weberi szóhasználat szerint ortodox indiai vallások számítanak csak hindunak, a Védák, valamint a bráhmanok autoritását megtagadó heterodox vallások – dzsainizmus és buddhizmus – pedig nem, jelen tanulmányban ez utóbbiakat nem tárgyaljuk.<sup>12</sup>

## 1. A BRÁHMANI<sup>13</sup> VALLÁSOSSÁG ANTIORGIASZTIKUS ÉS RITUALISZTIKUS JELLEGE

Weber az indiai vallásosság jellegére nézve azt tartotta a döntő tényezőnek, hogy hordozói, a bráhmanok – vagyis az előkelő papi nemesség, akikből az idők folyamán a művelt, írástudó réteg is kikerült –, nem vették át a régi mágikus rítusok orgiasztikus – tánc, szexuális és alkoholos mámor, húsevés – és emocionális-ekszztatikus elemeit, hanem a Védákban leírt áldozatokat és imát vették alapul a rituáléhoz. Egyrészt azért, mert a régi mágikus rítusok túl vulgárisak voltak, másrészt pedig mert kellemetlen riválist jelenthettek varázshatalmuknak, ami a védikus rituálé ismeretén alapult.

A bráhmani irodalom formalisztikusan ritualizálta az egész emberi életet. A bráhmanok mellett a családfők is a rituális kötelességek hordozóivá váltak, amelyeket a grihja-szútrákban írták le, a későbbi dharmá-szútrák azonban már az egyes ember társadalmi kötelezettségeinek összességére kiterjesztették a fennhatóságukat, rituális és ceremoniális előírásokkal átszöve az egész életet. A szútrák megalkotásához szükséges tudás a bráhmanokat büszkévé tette, és kialakította bennük azt a sziklaszilárd meggyőződést, hogy a tudás minden üdvösség feltétele, míg a

<sup>10</sup> A legmagasabb rend vagy kaszt a hindu társadalmi rendszerben a bráhmanoké: a védikus szentírásokat ismerő és értelmező papoké. Az eredeti szanszkrit terminus: bráhmana, a „bráhman” ennek angol változata. A továbbiakban a szöveg hűség miatt mi is a „bráhman” szót használjuk.

<sup>11</sup> Weber 2007b, 29.

<sup>12</sup> A hindu vallásokat, azok legnagyobb ágát, a vaisnavizmust némileg előtérbe helyezve mutatom be a továbbiakban – a hinduknak kb. 70, az indiaiaknak pedig 56%-a vaisnava (Lásd: Drutakarma dásza 2007, 101., de vannak más becslések is a vaisnavák számára vonatkozóan, például Klostermaier (2001, 90.) 300 millió körülire teszi azt). Lévéen vaisnava teológus is, Weber elemzéseit nem csupán ismertetni fogom, hanem ha szükséges, vitatkozom is azokkal.

<sup>13</sup> Mint ebből a szövegből kiviláglik, Weber két kategóriába sorolja a hindu vallásokat: megkülönböztet klasszikus, azaz bráhmani és nem klasszikus, azaz népies vallásokat.

tudatlanság erkölcsi fogyatékoság, a balsors legfőbb okozója. Mindez maga után vonta a racionalizmust, azaz minden irracionális üdvösségkeresés elvetését is.

Weber a bráhman értelmiségi réteg szociológiai jellemzőinek alakulását is megkísérli nyomon követni. Szerinte Indiában még a történelmi korban is ellentét feszült a nemzetségi és a személyes karizma között. Egy-egy novícius – brahmácsári – kvalifikációjáról a tanult papság döntött. Később a bráhmani réteg hasonult a védikus kor papi nemességéhez: a független papság mint nemzetségi karizmatikus kaszt – amely birtokában van az előírt kvalifikációknak – már megingathatatlanul magához ragadta a szellemi-papi autoritást. A bráhmanok maguk nem futottak be „hivatali pályát”, jövedelmük nem állami vagy hivatali illetményből, hanem rögzített föld- és terményjáraedékokból származott, egyéneknek élethosszig, iskolák és kolostorok számára pedig örökre.

Egy bráhman legmagasabb pozíciója az angol uralom idejéig a konzultáló jogász, a bráhman-főpandit,<sup>14</sup> az ország első embere lehetett. Indiában a legitim központi hatalom nélküli, sok kis részállamra tagoltság idején az egyes uralkodók legitimitását rituális korrektségük adta, amit a bráhmanok tanúsítottak.

## 2. A DHARMA ÉS A TERMÉSZETJOG HIÁNYA

Az önállóan létező papi hatalomnak azonban számolnia kellett az ugyanolyan önálló uralkodói és politikai hatalommal. A bráhmanok és ksatriják<sup>15</sup> közötti erőviszonyok hosszú ideig ingatagok voltak, bár a ksatriják bráhmanokkal szembeni kötelességét meghatározta a dharmájuk. Minden rendnek más és más a dharmája, de csak a bráhmanok értelmezheték mértékadóan a dharmát a szent iratok alapján. Weber szerint rendkívül fontos következményei voltak annak a ténynek, hogy néhány általánosan érvényes rituális tilalmat leszámítva – például tehénölés – minden rendnek külön privát- és szociáletikája volt. Azon túl, hogy egymással összeegyeztethetetlen rendi etikák léteztek egymás mellett, az is kivilágolt, hogy az emberek nem egyenlőnek, hanem mindig egyenlőtlennek születnek, de mindenki előtt ugyanazok a lehetőségek állnak rendelkezésre az üdvözülésre, azonban csak a következő életében.

Weber neokantiánus gyökereihez híven Kant történelemfilozófiai koncepcióját veszi alapul, amikor kijelenti, hogy a „radikális rossz”<sup>16</sup> nem volt lehetséges

<sup>14</sup> A pandit szanszkrit jelentése: tudós.

<sup>15</sup> Az uralkodók, hadvezérek, vezető adminisztrátorok rendje.

<sup>16</sup> Kant különbséget tesz a diabolikusság és a bestialitás között. A bestialitás az ember természetes, az érzékiségen alapuló hajlandósága a rossz iránt. Ezzel szemben a diabolizmus (a bűnözés) a tudat teljes fényénél elkövetett gonoszttal jelent, gonoszság elkövetését a gonoszság miatt, vagyis a törvény opponálását. De diabolikus az is, ha valaki ostobaságból követ el gonosz-



bráhmani világrendben, hiszen olyan sem létezett, hogy „bűn”. Csak a konkrét kaszt dharmája elleni rituális vétség létezett. „Ebben a hierarchikusságában örökévaló világban nem volt sem üdvözülten boldog őszállapot, sem üdvözült végső birodalom; ennél fogva nem létezett az embereknek és a dolgoknak – a pozitív társadalmi renddel szembeállított – ’természetes’ rendje, nem létezett tehát semmiféle ’természetjog’ sem. [...] Mindazok a problémák, melyek Nyugaton életre hívták a ’természetjogot’, Indiában éppenséggel teljes egészében és elvileg hiányoztak. Hiszen egyszerűen nem létezett az emberiség semmiféle ’természet adta’ egyenlősége valamely fórum, legkevésbé valamilyen világ fölötti ’Isten’ előtt. [...] ez teljesen és mindörökre kizárta a társadalomkritikai és természetjogi értelemben ’racionális’ spekulációk és absztrakciók megszületését, és megakadályozta bárminemű ’emberi jogok’ kialakulását.”<sup>17</sup> Mindennek illusztrálására Weber a ksatrija dharmát elemzi, és megállapítja, hogy az indiai, úgynevezett jogrendben a fejedelem és a politika megőrizte sajátosan öntörvényű módját. Ha a fejedelem vereséget szenvedett, vagy alattvalóinak rosszul ment a sora, az a mágikus vétségek vagy a hiányzó karizma bizonyítéka volt. Tehát a király sikere volt a döntő, aminek semmi köze nem volt a jogaihoz, és aminek érdekében zavartalanul túltette magát mindenfajta lovagi szokáserkölcsön. Minden tekintetben érvényesült a „a legpörébb ’machiavellizmus’”<sup>18</sup>. Továbbmenvé: a politikai etika problémája sohasem foglalkoztatta az indiai elméleti gondolkodást. A fejedelem dharmája merőben amorális – háborút vezetni a hatalom kedvéért, az ellenfelet csellel, megtévesztéssel, lovagiatlan és alattomos eszközökkel legyőzni, az alattvalókat spiclikkel, provokátorokkal összeesküvések szításával kordában tartani és a kincstár szempontjából hasznosíthatóvá tenni –, és teljesen hiányzott belőle a nyugati értelemben vett ideológia.

A vaisnava teológus tovább már nem hagyhatja szó nélkül ezeket a megállapításokat. Weber az indiai vallásfilozófiai irányzatok közül a Sankara<sup>19</sup> féle monizmust – szanszkrit terminológiával: advaita filozófiát – tekinti a bráhmani gondolkodás meghatározójának, hiszen megállapításai csak a monizmus szemszögéből nézve értelmezhetők érvényesen. Bár kétségtelen, hogy a mindent egy elvre visszavezető monista vallásfilozófiai koncepció közelebb állhat a tudósok – így a Weber által felhasznált hinduizmussal foglalkozó szakirodalom szerzőinek – racionalizmusához, mint a dualista vaisnava felfogás, a bráhmanok közötti dominanciája azonban

tettet. Az ember ostobasága mindig diabolikus, Kant szerint egyenesen ördögi kegyetlenség. A radikális rossz olyan gonoszság, mely egyesíti a diabolizmust a bestialitással. (Lásd: Kant 1980 és <http://www.e-books.com.mk/03essays/acin/tekst.asp?lang=eng&id=11>).

<sup>17</sup> Weber 2007a, 319.

<sup>18</sup> Weber 2007a, 321.

<sup>19</sup> A 7-8. század fordulóján élt filozófus, aki megalapozta a védikus szentírások monista filozófiai magyarázatát, ami Isten személytelen természetét hangsúlyozza.

korántsem valós. Elég arra utalnunk, hogy a vaisnavák eredetüket a legkorábbi védikus időkig vissza tudják töretlenül vezetni,<sup>20</sup> és máig a hindu népesség körülbelül 70%-át adják. Weber már csak ezért is lényegesen megalapozottabban feltételezhetné a vaisnava vallásfilozófia bráhmani gondolkodásra gyakorolt döntő hatását a nála sokkal később megjelenő monista szentírás-magyarozat helyett. A két irányzat számos filozófiai alapkérdésben gyökeresen ellentmond, és követőik éles, mondhatni történelmi vitát folytatnak egymással.<sup>21</sup> E vita gyakorlati jelentősége éppen a dharma fogalma körül kristályosodik ki a legvilágosabban.

A védikus íráások<sup>22</sup> különböző magyarázata alapján felálló hindu vallásfilozófiai iskolák abban egyetértenek, hogy az Abszolút Igazság megismerése során három kategóriára és azok kapcsolatára kell magyarázatot találni, amelyek: (1) az Ísvara: „az irányító”, Isten, (2) a dzsiva: „az, ami él”, az egyéni lélek, valamint (3) a prakriti: „az eredeti szubsztancia”, az anyagi természet. Aszerint, hogy ezekre és kapcsolataikra milyen magyarázatot adnak, három fő irány különböztethető meg a vallásfilozófiában általában: (1) a súnja-váda, vagyis „az üresség tana”, ami szerint nem létezik semmi,<sup>23</sup> (2) a nirvisésa, ami azt mondja, hogy a dolgok közötti különbség csak látszólagos, valójában nem létezik, mert „minden egy”,<sup>24</sup> valamint (3) a dualista, azaz dvaita filozófia, a „kettő-ség” elve<sup>25</sup>, ami szerint létezik Isten, létezik az élőlény, és a kettő között különbség van, mégpedig az, hogy Isten végtelenül hatalmas, az élőlény pedig parányi. Ezek a filozófiai irányzatok az Abszolút Igazság háromféle alapértelmezését adják, és a különféle teológiai iskolák ezeknek a további kombinációi.

<sup>20</sup> Tóth-Soma, 119.

<sup>21</sup> Lásd: Sivaráma Szvámi 2009.

<sup>22</sup> India ősi, szanszkrit nyelvű szentírásai. A véda szó *tudást* jelent, a védikus irodalom pedig magába foglalja az eredeti négy Védát – Rig, Atharva, Jadzsur és Száma – az upanisadokat, a Mahábháratát (amelynek az egyik fejezete a Bhagavad-gítá) a Rámájanát – azaz az itihászákat – és a puránákat.

<sup>23</sup> A buddhizmus is ehhez az irányzathoz tartozik.

<sup>24</sup> Ez Sankara tanítása is, melynek másik neve: advaita filozófia, ami azt jelenti „nem-dualista”, azaz kettősségektől mentes.

<sup>25</sup> Logikailag a három kategóriából – Isten, élőlények, anyagi világ – kettőt háromféle módon lehet kiválasztani, azaz a dualizmust nem csak dvaita módon, Isten és az élőlények közti különbségként lehet felfogni, ahogy a vaisnavák teszik, hanem Isten és az anyagi világ, valamint az élőlények és az anyagi világ közti különbségként is. Ez utóbbi két dualizmust hangsúlyozza a Kapila-féle szánkhja filozófia (Lásd: 7. pontban). A Kapila-iskola nem emeli ki és nem különbözteti meg Istent, aki a purusák, az érző, transzcendentális élőlények közé tartozik. Aki kiemeli, és Purusa visésának, azaz sajátos élőlénynek nevezi Istent, az a jóga irányzat alapítója: Patanydzsali.

A védikus írások a varnárama-dharma társadalmi rendet isteni eredetűnek mutatják be,<sup>26</sup> ami így örök, és kötelező érvénnyel bír az emberi lények számára. A varnárama szerinti kötelességek végzése, azaz a varna (kaszt) és az ásrama (életkor és élethelyzet) dharma azonban nem öncélú, hanem Isten elégedettségét szolgálja.<sup>27</sup> Vagyis a rétegenként változó dharmák fölött van egy közös, minden ember számára örökkön érvényes dharma, amit szanátana dharmának neveznek. Ez pedig Isten szerető szolgálata, hiszen az élőlény nem más, mint Isten örök szolgálója.<sup>28</sup> Leszögezhető azonban, hogy egyedül a dvaita megközelítésben van helye a szanátana dharmának, hiszen csak akkor létezhet szolgálat Isten és az élőlények között, ha mindkét kategória valós létező.

Van azonban egy másik feltétele is a szanátana dharma realitásának, a szolgálat lehetőségességének. Istent végső formájában ugyanis kétféle módon lehet tételteni: személyként, mint a dualista vaisnavák teszik, vagy személytelen energiaként, ahogy a monista Sankara-követők gondolják. Szolgálni azonban csak személy lehet, és ha Isten nem személy, a szanátana dharma elveszíti realitását. A perszonalista vaisnavák olvasatában az imperszonalista májávádi (Sankara követői) az élőlényeket megfosztják természetes helyzetüktől mint Isten szolgálói, és ezzel elveszik tőlük létük értelmét, az önmegvalósítás lehetőségét: Isten szerető szolgálatát is, amely az élet végső célja elérésének egyedül lehetséges módszere. Ezért a vaisnava ácsárják<sup>29</sup> mindig kemény filozófiai vitában állnak a májávádiakkal.

Isten imperszonalista felfogása a formákban megnyilvánuló változatosságot is illuzórikusnak tekinti, így valóban tagadja a „végső birodalom” létezését, amely a természetjog alapját képezhetné. A vaisnavizmus álláspontja azonban ennek ellenkezője: az anyagi természet, prakriti mellett létezik a szacs-csid-ánanda<sup>30</sup> lelki világ, „az üdvözülten boldog” birodalom, amely az anyaginak a forrása, és mint ilyen, az anyagi világ végső „mintája”,<sup>31</sup> az élőlények eredeti otthona, ahol Isten

<sup>26</sup> 4.13. versben Krisna ezt mondja: *csátur-varnjam majá zsrítam guna-karma-vibhágasah/ taszja kartáram api mám viddhj akartáram avjajam//* Az emberi társadalom négy osztályát Én teremtettem az anyagi természet három kötőereje és a rájuk jellemző munka szerint. Tudd meg, hogy bár Én vagyok e rendszer alkotója, Én mégis nem-cselekvő és változatlan vagyok!

<sup>27</sup> 1.2.13. versben Szúta Gószvámi ezt mondja: *atah pumbhir dvidzsa-srésthá varnárama-vibhágasah/ szvanushítaszja dharmaszja szansziddhir hari-tósanam//* Óh, kétszer születettek legkiválóbbjai! A végkövetkeztetés ezért az, hogy a tökéletesség legmagasabb szintje, amelyet az ember az életrendek és kasztok szerinti felosztás alapján saját dharmájának előírt kötelességét végezve érhet el, nem más, mint örömet okozni az Istenség Személyiségének.

<sup>28</sup> Ml 20. 108. versben Csaitanja Maháprabhu ezt mondja: *dzsívéra 'szvarúpa' haja — krisnéra 'nítja-dász'* Az élőlény alapvető helyzetében Krisna örök szolgálója.

<sup>29</sup> Kiemelkedő jelentőségű, szampradája alapító tanítók.

<sup>30</sup> Örök, teljes tudással és boldogsággal teli, amelyek a lelki világ jellemzői, szemben az átmeneti és szenvedéssel teli anyagi világgal.

<sup>31</sup> Lásd: Sivaráma Szvámi 2004

folyamatosan jelen van különféle „inkarnációiban”. A lelki világ törvényei adják az anyagi világ működési elveit is,<sup>32</sup> így a földi természetjog alapjául szolgálhatnak.<sup>33</sup> Ennélfogva szintén létezik jámborság és bűn, amelyek a törvények és alkalmazóik – a ksartiják – cselekedeteinek vezérfonalát adják: jámbor az a tett, ami közelebb visz Istenhez és az élet céljához, bűnös pedig az, ami eltávolít tőlük.

### 3. TUDÁS, ASZKÉZIS ÉS MISZTIKA INDIÁBAN

Weber szerint a hinduizmus képes volt arra, hogy elismerje az élet és a tudomány minden egyes területének a külön jogát, amivel valódi szaktudományokat teremtett, például: matematika, grammatika, formális logika. A metafizikai előföltevések társadalmilag rögzített megingathatatlansága miatt azonban minden filozófia szükségképpen visszaszorult az egyéni megváltástörekvés terepére, és erőteljesen korlátozta mind a szaktudományos, mind az általános gondolkodás kérdésfelvetéseit. Így mindenütt csak a mindennapi életben hasznosítható technikai diszciplínák jöttek létre, és az egyetemes etikának semmiféle alapelve nem alakult ki. Az indek nyugati filozófiai etikával párhuzamba állítható irodalma azon technikai eszközöknek a metafizikailag és kozmológiailag alátámasztott diszciplínája, amelyek segítségével az ember kiszabadulhat ebből a világból. A világ vallási eszkatológiája nem volt lehetséges, csak az egyes egyén gyakorlati eszkatológiájáról lehetett szó, aki azon fáradozott, hogy kiszabaduljon az újraszületések „kerekéből”. E fejtegetésben ismét Weber monista nézőpontja érvényesül. A vaisnavák szerint van egyetemes etika: a szanátana dharma, és az anyagi világ nem szorul megváltásra, mert létezése a benne lakó élőlények érdeke, akik itt élve visszaállíthatják elfeledett szereteteli kapcsolatukat Istennel,<sup>34</sup> ami csak egyéni szinten, kizárólag saját törekvésből lehetséges.

A papokról szólva Weber megállapítja, hogy a „bráhmanok rétege sohasem tudta teljesen levetni az őket eredetükhöz, a mágusaszkézishez fűző köteléket.

<sup>32</sup> Azzal a lényeges különbséggel, hogy a lelki világban az összes élőlény számára előbbre való Isten öröme a sajátjánál, azaz abszolút szeretetük van Isten iránt, míg az anyagi világban élők a saját boldogságukat tartják a legfontosabbnak, ebből következően állandó közöttük az érdekellentétből eredő összeütközés, ami szükségessé teszi olyan intézmények fenntartását, amelyeknek a lelki világban nincs funkciójuk.

<sup>33</sup> A hindu jogi gondolkodás nem ismeri a természetjogot mint a jog alapját képező, ember alkotta elméleti konstrukciót. A hindu hagyomány szerint az Isten által kinyilatkoztatott törvényeket Brahmá, az élőlények teremtmője adta át Manunak, az emberiség ősatyjának a Mánava-dharmaszástrán vagy Manu-szanhitá formájában. Sok szempontból még ma is Manu törvényei határozzák meg az indiai jogi gondolkodást.

<sup>34</sup> Lásd: Bhaktivedanta 2002.

A novíciusok neve (brahmácsárin) a mágikus novíciustisztaságot jelentő szóból ered, és a szemlélődő erdei életre mint az – úgyszólván – ’időskori ellátmányos’ egzisztenciára vonatkozó előírásoknak (ezt ma legtöbbször egy őseredeti szokásnak, az öregek megölésének az enyhített változataként értelmezik) ugyanez a forrása.<sup>35</sup> Mára mindkét előírás elavulttá vált. A gnózis típusú szemlélődő misztika, a klasszikus<sup>36</sup> bráhmani életvitel koronája a célja minden teljes képzésben részesült bráhmának, bár azok száma, akik ténylegesen ennek szentelték volna az életüket, már a középkorban is csekély volt.

A vaisnava álláspont szerint a varnárama védikus időkben érvényes szabályait a mai korban már nem lehet a Mánava-dharmasásztrában<sup>37</sup> leírt módon követni, de nem azért, mert elavultak, hanem mert az emberek már nem képesek betartani őket. Éppen ezért például az átlagembernek ma már tilos szannjászívá válnia.<sup>38</sup> A szemlélődő misztika pedig kizárólag a monista bráhmána számára jelenti az életvitel legmagasabb rendű formáját. A Bhagavad-gítában, ami minden hindu vallási irányzat alapvető szentírása, Krisna az önmegvalósítás – más néven jóga: összekapcsolódás Istennel – négy útját<sup>39</sup> írja le, összhangban a Védák kijelentéseivel, melyek közül egyértelműen a bhaktit ajánlja a legmagasabb rendűként, nem pedig a tudás szemlélődő művelését, a dzsnyánát.

Weber a bráhmanok mentalitását tovább elemezve felteszi a következő kérdéseket: Hogyan viszonyult a bráhmanképzés az aszkézishez és a misztikához? Hogyan kapcsolódtak hozzájuk az e képzés talaján kisarjadt filozófiák, hiszen csak az aszkézissel és a misztikával szoros összefüggésben jöhettek létre a hindu megváltástanok, valamint a buddhizmus is? Majd így válaszol: „Az indiai aszkézis

<sup>35</sup> Weber 2007a, 324.

<sup>36</sup> Weber előszeretettel alkalmazza a klasszikus jelzőt, szinte kizárólag a Sankara-féle monizmus jellemzésére, amit a bráhmani gondolkodás csúcspontjának, és a legnagyobb hatású hindu vallásfilozófiai irányzatnak tekint. Ez azonban egyrészt az ő szubjektív értékítélete – amivel megszegi a tények és értékek szigorú szétválasztásának saját maga által felállított szabályát –, másrészt a tényeknek sem felel meg. Így a klasszikus jelző alkalmazása a monizmusra csak a szó szűkebb értelmében érvényes, azaz mint tökéletes és elismert szellemi teljesítmény. A klasszikus szó azon jelentéstartalma, hogy „hagyományos”, azonban már fölöttébb problémás. A vaisnavizmus sokkal inkább tekinthető hagyományosnak mind ősiségét, mind követőinek számát tekintve.

<sup>37</sup> Lásd: Büchler 1915.

<sup>38</sup> Ál 17.164. versben Csaitanja Maháprabhu ezt mondja: *asvamédham gaválabham szannjászam pala-páitrikam/ dévaréna szutótpattim kalau panycsa vivardzsajét!* Ebben a Kali-korban őt tiltott tett van: tilos lovat áldozni, tehenet áldozni, tilos a szannjászása rendbe lépni, tilos az ösatyáknak húst ajánlani, valamint tilos az embernek a fivére feleségével gyermekeket nemzenie.

<sup>39</sup> Karma-jóga, dzsnyána-jóga, dhjána- vagy astánga-jóga és bhakti-jóga. Lásd: Bhaktivedanta 2004.

technikai szempontból alighanem a világ racionálisan legfejlettebb aszkézise volt. Szinte nincs olyan aszketikus módszer, amelyet Indiában ne gyakoroltak volna virtuóz módon, és amely ne racionalizálódott volna igen gyakran valamiféle elméleti diszciplínává is”.<sup>40</sup> A klasszikus aszkézis eredete itt is a mágusi eksztázis, célja pedig a mágikus erők megszerzése. Hiszen megfelelő mértékű és minőségű aszketikus teljesítménnyel mindenfajta kívánt hatás előidézhető.

Weber megállapítja, hogy a racionalizált aszkézis és eksztázis minden korrekt bráhmanéletvitel alapvető eleme. De nem csak a brahmacsárik és az erdőbe visszavonult idősebb bráhmanok (vánaprasztha) élete volt aszketikusan teljesen szabályozott, hanem a grihasztháké<sup>41</sup> is. Bráhman grihasztháknak<sup>42</sup>:

- tartózkodniuk kellett a vagyonszerzés plebejus formáitól, például kereskedés, uzsora, személyes földművelés, és
- szigorúan vegetáriánusoknak kellett lenniük, valamint semmilyen formában nem fogyaszthattak alkoholt.

További szabályok:

- házasságtörés tilalma és a szexualitás féken tartása;
- a harag és megvetés kimutatásának megvetése;
- szigorú tisztasági parancs;
- igazmondás, és a kellemetlen dolgok elhallgatása;
- nagylelkű adományozás.

A bráhmanok mindig hangsúlyozták árja mivoltukat, ami mindmáig a „gentleman” jelenti.<sup>43</sup> „Hisz már az eposzi kor ismerte azt az alapelvet, hogy az ember nem a bőrszínének, hanem képzettségének és csak annak köszönhetően árja.”<sup>44</sup> E kijelentésével Weber ismét megcáfolja azt az indológiai tételt<sup>45</sup>, amely szerint a varnának és az ársáságnak faji eredete volna.

Weber megállapítja, hogy a bráhmanok nagyon határozottan elutasították a nőket mint a méltatlan és irracionális szexuális orgiasztika hordozóit, akik létezése súlyos zavarkeltést jelent az üdvösséghez vezető meditációban. Ugyanakkor a férj nem bánhatott tiszteletlenül és türelmetlenül a feleségével, fontos ügyet azonban nem volt tanácsos rábízni és teljesen megbízni sem benne. Bár Weber nem foglalkozik részletesen a nemek témájával, de felvillantja éles szemét, amivel tévedhetetlenül „kiszúrja” a hindu tradíció egyik jelentős ellentmondását: a női nem megítélését és a két nem kapcsolatát.

<sup>40</sup> Weber 2007a, 325.

<sup>41</sup> A grihasztha ásrama a családfenntartók életrendje.

<sup>42</sup> Szanszkrit terminológiával: sznátaka.

<sup>43</sup> Az árja a vaisnava hagyományban jámbor embert jelent, aki követi a varnásrama-dharmát, azaz betartja varnájának és ársamájának szabályait. Így nem csak a bráhmanok árják.

<sup>44</sup> Weber 2007a, 328.

<sup>45</sup> Banyár 2009, 158. és 161.

A következőkben Weber kifejti, hogy a bráhma­nok gondolkodása hogyan vált szükségképpen monistává és imperszo­nalistává. Weber szerint a klasszikus bráhma­ni tanítás egyik alaptétele, hogy a rituális és erényes cselekedetek önma­gukban csak az újraszületés esélyeit javíthatják, de nem vezetnek „megváltáshoz”. Ezt mindenkor csak valamiféle nem mindennapi, a kasztkötelességeken minősé­gileg túllépő magatartás, a világból menekülő aszkézis és szemlélődés nyújthatja. A világból menekülő aszkézis és a szemlélődő misztika fejlődése azonban a mágikus üdvállapotok racionalizálását és szublimálását hozta magával, mégpedig három irányba: (1) „üdvözült boldogság”, azaz a személyes üdvállapot elérése; (2) a szent tudás elnyerése szenvedélymentes ekstázis alapján, és (3) misztikus istenkeresés és istenbirtoklás, majd a Vele való misztikus közösség megvalósítása. A harma­dik, az istenivel való egyesülés a bráhma­ni gnó­zis fejlődésével a legfőbb isteni lény elszemélytelenítésének irányába fordult. Egyrészt azért, mert (1) ez minden kontemplatív misztikában benne rejlő tendencia; másrészt (2) mert a bráhma­ni gondolkodás a megingathatatlan rituáléhoz kötődött, így az isteni hatalom mű­ködését a világ örök, megváltoztathatatlan, személytelen törvény által irányított rendjében érte tetten, harmadrészt pedig (3) a világ racionális értelmezése, az üdvcélok és üdvutak racionális megalapozása miatt. E mondatok kulcsot adnak annak megértéséhez, hogy Weber miért a monista nézőpontból szemlélte az egész hindu – ortodox – vallási hagyományt.

Weber a racionalizáció folyamatát tekintette a gazdasági-társadalmi fejlődés legfontosabb elemének, mintegy szinonimájának, így „kerek­ké vált a világ”, amikor a hindu vallásfilozófiai hagyományban is azonosította és domináns befolyással ruházta fel azt. Nem volt azonban következetes, mert nem vetette fel az ebből a tételtől logikusan következő kérdést: ha a bráhma­nok a hindu társadalom vezető értelmiségei, akik egészen a legalsóbb társadalmi rétegekig hatóan döntő befolyást gyakoroltak, akkor racionalizálódásuk miért nem „szivárgott le”, és idézett elő a kapitalizmushoz vezető mentalitást?

E problémát Weber is felismerhette, mert a következő fejtegetésekben mintha e kérdés „méregfogát” próbálná meg kihúzni, bár nem sok sikerrel, mert egyszer elismeri a bráhma­nok kulturális monopolhelyzetét, másszor pedig elvitatja tőlük. Weber azt valószínűsíti, hogy a vallásfilozófiai spekulációk terepén a bráhma­nok soha nem voltak tartós monopolhelyzetben. Az előkelő bráhma­nok mellett létezett ugyanis az előkelő laikusok üdvösségkeresése is: a heterodox megváltásvallások – dzsainizmus, buddhizmus – éppen az ő köreikben nyertek legfőbb támaszt, de csak India bizonyos területeire korlátozódva, ami lényegében nem érintette az ortodox, azaz hindu papi hatalom folyamatos erősödését. India kultúrájának hordozója pedig a papi hatalom volt, nem pedig a változékony politikai képződmények.

Tudásuk ezoterikus jellegét a bráhma­nok nem tudták megőrizni, így a ksatrija ifjúság nevelését kiegészítették védikus képzéssel is, és épp ezáltal tudtak erős be-

folyást gyakorolni a laikus gondolkodásra. A filozófusiskolák közti éles ellentétek dacára a bráhma­nok meg tudták őrizni rendi egységüket. A bráhma­nok iránt leginkább az aszketikus vándortanítók voltak ellenségesek, akik maguk is többnyire egy ortodoxként elismert bráhma­ni iskolából – nyjája – származtak.

#### 4. A SRAMANÁK ÉS A BRÁHMANI ASZKÉZIS

Weber továbbfűzi gondolatait, amelyek most a bráhma­nok befolyáscsökkenése mellett érvelnek: ahogy a filozófiában és a tudományban, a bráhma­nok a személyes, misztikus üdvösségkeresésben sem őrizték meg monopóliumukat, bár szeretnék volna például a remete csodatévő, szent karizmat hordozó szerepét mint hatalmi pozíciót megtartani. Ezért bár hivatalosan<sup>46</sup> a mai napig csak bráhma­nok lehetnek teljes értékű remeték – sramanák –, azaz szannjászik, de ez a soha fel nem adott monopóliumigény a valóságban sohasem érvényesült.

Weber szociológusként különösen érdeklődött a szervezetek iránt, és itt megint egy, a hinduizmus alapvető sajátosságát – miszerint a hindu vallások nem alakítottak ki intézményrendszert és intézményi hierarchiát – érintő kérdést tesz fel: mennyiben lehet „szertetésekről” és „kolostorokról” beszélni a buddhizmus előtti időszakban? Megállapítja, hogy bár a késői hinduizmusban bizonyos tant, iskolát – parisad<sup>47</sup> – huszonegy iskolázott bráhma­n alapíthatott, és egy guru<sup>48</sup> csak öt tanítványt fogadhatott magához, a buddhizmus előtt azonban még távol állt a bráhma­noktól a tömegpropaganda. Itt még tisztán a személyes kapcsolat jelentette a közösség­szerveződés alapját, és a parisadok, a remeték, valamint a világi papok és tanítványaik voltak a spekuláció és a tudomány fejlődésének a hordozói. De mégis ezek a közösségek váltak a kolostorok – math – kiindulópontjaivá, amelyek azonban csak a szektakonkurencia és a hivatásos szertetesség korában váltak tömeges jelenséggé.

A mathok arra szolgáltak, hogy biztosítsák a bráhma­noknak a lehetőséget, hogy a megélhetés gondja nélkül szerezzék meg a Veda-tudást. Gyakran a bráhma­nság elismerésének előfeltételévé vált valamely kolostorhoz való tartozás, azaz a ritu­sok elvégzésére és daksiná – adomány, ajándék – elfogadására való kvalifikációt jelentette.

A gurut vagy gószáint<sup>49</sup> a tanítványával összefűző kegyességi kötelék a hindu etikában rendkívül szigorú, így csaknem mindenfajta vallási szerveződés-

<sup>46</sup> A Mánava-dharmasásztra előírásai szerint.

<sup>47</sup> A parisat szanszkrit szó jelentése: valakiknek a köre, társasága.

<sup>48</sup> A guru tanítómestert jelent.

<sup>49</sup> Másként gószvámí, a szannjászik egyik megnevezése, ami azt jelenti: az érzékek ura.



nek alapul szolgálhatott. A tanítvány számára a guru még az atyainál is előbbre való autoritást jelentett. A helyes Veda-tudás ugyanis mágikus hatalmat adott a bráhmának, akinek így minden átka beteljesült. A helyes tudás azonban csak a gurutól ismerhető meg.

A Weber idejében nagyszámú indiai kolostor között filiációs rendszerű kapcsolat volt, de a hindu szerzetesség többsége mégis mindig vándorló és kolduló szerzetes maradt, mert mindig megvolt a lehetőségük, hogy kilépjenek a kolostorból. A kolostori regulák ennek megfelelően lazák és formai kötöttségektől viszonylag mentesek voltak. A szerzetesek életvitelére vonatkozó parancsok is csak a bráhmanok mindennapi viselkedési szabályainak a fokozását jelentették. Majd Weber megjegyzi, hogy ezzel szemben az ahinszá – minden élőlény élete feltétlen megkímélésének parancsa – több volt a vegetarianizmus fokozásánál: „Itt nyilvánvalóan sokkal inkább a minden élőlény egységére vonatkozó vallásfilozófiai meggyőződés játszott mérvadó szerepet”,<sup>50</sup> hiszen az állatokra is érvényes volt a szanszára és a karma.

## 5. A BRÁHMANI ÍRÁSBELISÉG ÉS AZ INDIAI TUDOMÁNY

Weber megállapítja, hogy a hindu szellemi kultúra nem tisztán írásbéli, mert a bráhmanok sokáig ragaszkodtak ahhoz az alapelvhez, hogy a szent tudást csak szájról szájra szabad áthagyományozni. Egészen az indiai középkor derekáig a szóbeli áthagyományozás játszotta a főszerepet, sőt a bírósági eljárás, az érdeképviselet és a hatalomgyakorlás is szóbeli volt. Minden hindu kultúra ismeri a tanulók közötti szóvita-versenyeket, vallási tárgyú beszélgetéseket. A teljes szent irodalom a könnyű bevéséshez és bármikori szóbeli reprodukáláshoz volt szabva, hiszen jellegzetességei: a verses forma, az epigrammatikus fogalmazásmód, a sok ismétlés, a rendkívül pedantérikus és gondolatritmikus rendszerezettség mind ezt szolgálták.

Majd e ponton Weber az európaiaktól merőben eltérő indiai retorikai hagyományt és voltaképpen magát a védikus irodalomból kibontakozó kozmológiát semlegesnek és értékmentesnek éppenséggel nem nevezhető módon jellemezve beáll az indológia teológiai szempontból<sup>51</sup> elfogadhatatlan főáramába,<sup>52</sup> amely megfosztja a védikus irodalom nagy részét a relevanciától, és a mítoszok s mondák közé utalja, mivel emberi léptékkel felfoghatatlan nagyságrendű és minőségű jelenségeket

<sup>50</sup> Weber 2007a, 338.

<sup>51</sup> Amikor teológiaiul értékelem Webert, azt mindig a gaudíja, azaz bengáli vaisnava teológia szempontjából teszem.

<sup>52</sup> Vö: Dévámrita Szvámí 2008.

ír le.<sup>53</sup> „Indiában a pusztán a kimerítő szisztematikai teljesség érdekét szolgáló mérhetetlen dagályosság indult burjánzásnak a vallási és etikai irodalomban. A díszítő jelzők, hasonlatok és szimbólumok vég nélküli halmozása, a nagyság és az isteni jelleg fokozását célzó törekvés gigantikus számok és burjánzó fantáziaképek segítségével – mindez kimeríti az európai olvasót. [...] A képeknek és a tartalmilag száraz sematizmusoknak ebben a teljesen szemléletietlen, mert racionálisan szándékolt, szimbolista túlradásában az olvasó csak hosszú időközönként talál valóságosan – s nem csupán, mint oly gyakran, látszólagosan – mély felismerésre – s ez az upanisadok döntő részére is igaz.”<sup>54</sup>

Weber úgy véli, hogy a tisztán empirikus tények iránti érdeklődést és érzéket megbéklyózta az a retorikai jellegű beidegződés, ami a jelentőset a tények fölötti síkon, a fantasztikumban kereste. Ezért például az indiai természettudomány nem jutott el még a racionális kísérletezésnek az előszobájába sem, és Weber idejében az európai 14. század színvonalán állt – kivéve az algebrát, grammatikát, anatómiát, orvostudományt és zenét. Minden természettudományi vizsgálódásnak szigorúan gyakorlati célja volt, az emberi együttélésre vonatkozó tudományok pedig pusztán rendőri és kamerálisztikai diszciplínák maradtak. De mindez az indiai gondolkodás érdeklődési irányából fakadt, ami a világot és annak tényeit indifferensnek tekintette, és az attól való megszabadulást kereste.

## 6. AZ ÜDVTECHNIKA (JÓGA) ÉS A VALLÁSFILOZÓFIA FEJLŐDÉSE

Weber elképzelése szerint a kontempláció mint a szenvedélymentes eksztázis egyik módszere ezen az ismert alapelven nyugodott: „Csak akkor beszél a lélekben Isten, ha a teremtmény hallgat.”<sup>55</sup> E módszerek egyrészt a mágusok autohipnotikus pszichológiai technikáin és tapasztalatain, másrészt a légzés lelassításának és időleges megállításának fiziológiai hatásán alapultak. Az így előállt érzésvilág állapotot a lélek üdvözült révületének, így szentnek tekintették. A jóga a régi eksztatikus varázslógyakorlat racionalizálását jelentette, és minden más technikánál na-

<sup>53</sup> Ez pedig nem pusztán egy ateista tudós álláspontja a vallások „mitikus” leírásaival kapcsolatban, hiszen tudvalevő, hogy Weber nem volt ateista. Elfogultságra és az idegen vallással szembeni szűkkeblűségre utal az, ha bár valaki hisz Isten emberi ésszel felfoghatatlan mindehatóságában, mégis legfeljebb a saját vallása szentírásainak „fantasztikumait” képes elfogadni. Már ha nem utalja azokat is egyenesen a „tanító történetek” jóindulatúnak tűnő kategóriájába, amivel valójában nem tesz mást, mint elutasítja a szentírások autoritását a tudományos megismerés és az emberi tapasztalat felsőbbrendűsége nevében.

<sup>54</sup> Weber 2007a, 341.

<sup>55</sup> Weber 2007a, 344.

gyobb befolyásra tett szert mind az ortodox, mind a heterodox üdvtanokban, és az értelmiségi üdvtechnika legtipikusabb formájává vált. Weber idejére azonban fölébe kerekedett a bráhma- és aszketikus üdvtechnikája, és a „jógi” a védikus képzésben nem részesült mágusok rétegét jelentette, akiket a bráhma- nem ismertek el magukkal egyenrangúnak. „A jógatechnika gondolatilag azon az előföltevésen alapult, hogy az isteni megragadása irracionális eszközökkel előidézhető *irracionalis* lelki élmény, aminek semmi köze a racionálisan bizonyítható ismerethez”. A klasszikus bráhma- intellektualizmus sohasem osztotta teljesen ezt a felfogást. Az ő szemében a ’tudás’ mint olyan állt az üdvösséghez vezető utak középpontjában.”<sup>56</sup> A bráhma- számára a helyes gondolkodás és a helyes megismerés jelentették a mágikus hatalom forrását.

## 7. A ORTODOX MEGVÁLTÁSTANOK

A jógatechnikát és a tudást szembeállító előbbi kijelentéseit Weber jelentősen árnyalja a következőkben, és ezzel közeledik a vaisnava teológiának ahhoz a Bhagavadgítából származó alaptételéhez, amely szerint a különböző üdvutak mindegyike jóga – hiszen ugyanaz a céljuk: összekapcsolódnival Istennel –, ám funkcionális hierarchia van közöttük.<sup>57</sup> Weber szerint tehát a klasszikus bráhma- szemlélet az isteni gnosztikus megragadásával járó üdvözült boldogság állapotaira törekedett, így az intellektualista üdvtechnikák – (1) a tudat kiürítése révén teret nyerni a szent számára, és (2) a belsőleg elszigetelő technikákat összpontosított meditációval

<sup>56</sup> Weber 2007a, 345-346.

<sup>57</sup> A karma-, dzsnyána-, dhjána- vagy astánga- és a bhakti-jóga gyakorlói különböznek a jógatechnikával elérni szándékozott céljaik, és ennek megfelelően fejlettségük szerint. A (1) karma-jógát gyakorlók – akik adományoznak, védikus rituálékat mutatnak be stb. – általában egy sokkal boldogabb következő életre vágnak az anyagi világ magasabb, ún. mennyei bolygói; a (2) dzsnyána-jóga művelői a transzcendentális tudás megszerzésével ki szeretnének szabadulni az anyagi világból – azaz fel akarnak szabadulni – és örök nyugalomra lelni Isten személytelen energiájával, a brahmadzsjóttal összeolvadva; az (3) astánga-jógát végzők, azaz a légzésen és az érzékek fizikai szabályozásán alapuló klasszikus „jógik” Isten minden élőlényben jelen lévő formáját, az ún. paramátmát akarják megpillantani, a (4) bhakti-jóga gyakorlói pedig Isten végső, személyes formáját, Bhagavánt szeretnék elérni úgy, hogy szerető szolgálatával olyan mély vonzalmat fejlesztenek ki iránta, amely képessé és alkalmassá teszi őket társaságának az elérésére, így az anyagi világból való kikerülésre. Mivel a vaisnavák számára Isten személyes formája a végső és eredeti Abszolút Igazság, az őt elérő bhakti-jóga folyamatát tekintik a legmagasabb rendűnek. Azonban nem a technika, hanem a gyakorló célja határozza meg a sikert: így ha valaki például a karma-jóga gyakorlatait végezve szeretné elérni Bhagaván társaságát, azaz a karma-jóga tetteivel akar örömet szerezni neki, lehetséges, és akkor karma-jógája bhakti-jógnak számít, mégpedig a bhakti legelső lépcsőfokának.

párosítva olyan állapotba kerülni, amely nem érzés, hanem tudás – közül a másodikat preferálták. Vagyis a klasszikus bráhmani kontempláció sohasem utasította el teljesen a jogagyakorlatokat, hiszen annak végcélja – az isteni megtapasztalása a számádhiban<sup>58</sup> – szintén csak tudatosan volt megélhető.

A klasszikus jóga elutasította az irracionális önsanyargatást – a hatha jógát –, míg a klasszikus bráhmani tanítás a remeték virtuóz önsanyargatását nem utasíthatta el teljesen sohasem, „mivel kikezdehetetlennek bizonyult a *’tapasznak’*<sup>59</sup> mint az istenkényszerítés eszközének a nép körében élvezett presztízse.”<sup>60</sup>

Az ősi „óm” imaszótagra való állhatatos összpontosítás annak ismételtgetése révén India ortodox és heterodox szótériológiájában egyaránt uralkodó elem volt. Majd Weber a monista szótériológiát gondolva az egyeduralkodónak kifejti, hogy ezen gyakorlatok célja mindig a világtól való eloldódás volt, az örök nyugalmat jelentő végső állapot és az istenivel való egyesülés elérése,<sup>61</sup> és szóba sem jöhetett célként valamiféle örök mennybéli létezés, paradicsomi üdvözült boldogság, mint a keresztényeknél.<sup>62</sup>

Ugyanakkor Weber rendkívüli éleslátásról tesz tanúbizonyságot következő, a keresztény teológiát is involváló megjegyzéseivel: „a klasszikus indiai szótériológiai gondolkodás számára [...] ostoba értelmetlenségnek, mert minden etikai arányossággal és igazságos viszonzással ellentétesnek tűnne fel az a gondolat, hogy valamely teremtmény e mulandó életben elkövetett cselekedeteiért vagy mulasztásaiért időben ’örök’ jutalmak és büntetések járnak. Véges érdemekért a mennyben is csak véges időt lehet tölteni.<sup>63</sup> Ezenkívül pedig a védikus és a későbbi hindu istenek<sup>64</sup> is ugyanolyan kevésbé voltak erényesek, mint az emberek, csak a hétköznapi embernél nagyobb volt a hatalmuk. Ez a bráhmani megváltásra törekvés számára nem lehetett a végső állapot. [...] Hiszen a megváltásra törekvés nem a világban

<sup>58</sup> A jógameditáció legmélyebb transzállapota, amikor a gyakorló elmerül Istennel való kapcsolatában.

<sup>59</sup> Vezeklés különféle testet sanyargató módszerekkel.

<sup>60</sup> Weber 2007a, 347.

<sup>61</sup> Csak az imperszonalista monisták számára jelenti a végső célt. A vaisnavák mereven elutasítják a felszabadulás (mukti) szájudzsja szintjét – Isten személytelen energiájába való beolvadást –, mert fölösleges időpocsékolásnak tekintik. Mivel az élőlény sohasem veszíti el Istentől külön való, egyedi létét, azaz nem tud feloldódni Isten energiájában, ráadásul természete szerint örökké aktív, ezért képtelen huzamosabb ideig megmaradni a mozdulatlan nyugalom állapotában, sőt egy idő után kifejezetten szenved benne, és kénytelen visszajönni a változatossággal és tettekkel teli anyagi világba.

<sup>62</sup> A vaisnavák számára éppenséggel a transzcendentális lelki világban tapasztalható örök boldogság elérése a végső cél.

<sup>63</sup> Az égben tartózkodás idején nem lehet karmát szerezni: az újrászületésre nézve csak a földi viselkedés a mérvadó.

<sup>64</sup> Az istenek is alá vannak vetve a helyesen alkalmazott rituálé mágikus hatalmának.

föllelhető szenvedést, bűnt, szeretetlenséget vagy tökéletlenséget utasította el, hanem a világ *mulandóságát*.<sup>65</sup> A világban Weber olvasatában csak két nem mulandó lényegiség lelhető fel: az örök rend, és a lények, a lelkek.<sup>66</sup>

Következő fejtegetéseivel Weber elismeri, hogy az imperszonalista monizmus mellett jelen van a perszonalista Istenfelfogás is a hindu vallásfilozófiában, sőt ez utóbbi az eredeti Istenkép. Ugyanis a hindu vallásokban a karma- és a szanszáranan közös elem, de a legfőbb Isten személytelensége és a világ teremtetlensége már nem az. A személytelen Brahman csak fokozatosan szorította ki a személyes atyaistent és világtéremtőt (Pradzsápatit). De továbbra is hajlott arra, hogy magára öltse valamilyen személyes, világ fölötti Isten vonásait, és a joggyakorlat sohasem iktatta ki a személyes legfőbb Istent (Ísvara). De mi „értelme” van annak, hogy egy legfőbb Isten teremtette és kormányozza ezt a szenvedésekkel teli és mulandó világot? – teszi fel a teodíceai kérdést Weber, de nem ad rá kimerítő választ, mert a korábbiakban már megtette, inkább csak „köröz” egy kicsit körülötte. Megállapítja, hogy a szánkhjafilozófia<sup>67</sup> szerint egy hatalmas és jóságos Isten nem teremthetett ilyen világot: erre csak egy gazfickó lett volna képes. És mivel az ember végső soron csak önmagán képes segíteni, és mert a lelkek száma végtelen, nincs értelme semmilyen megváltásmisszióknak. Majd visszatérve megszokott monista nézőpontjába így összegez: „Nem a gonoszság értékeli le a teremtményt, hanem a mulandó, halálra kitétt világ metafizikai értéktelensége és a tudónak a világ értelmetlen nyüzsgése fölött érzett undora.”<sup>68</sup>

Az indiai filozófia nagyrészt a léleknek mint az egyediesülés hordozójának a metafizikai struktúrájáról alkotott elmélet. A következetesen végigvitt jógatechnika pedig páratlan képességeket ébresztett fel az indekben: a saját lelki folyamatok, érzésközpontú állapotok virtuóz, intellektuálisan tudatos megélését. Ebből természetesen következett az a felfogás, hogy az „Én” minden szellemi folyamaton, még a tudaton túl is fennálló egység (purusa), aki semmilyen saját cselekvéssel nem vesz részt a világ – prakriti – nyüzsgésében, de elszenvedti az életet, mivel azt hiszi, ő a cselekvő. De ha tudáshoz jut, és látja a maga valójában a prakritit, akkor az visszahúzódik, és a purusa számára lehetővé válik a lényegéhez illő, mozdulatlan nyugalom. Weber szerint az efféle spekulációból azonban semmiféle világi életre

<sup>65</sup> Weber 2007a, 348-349.

<sup>66</sup> A vaisnavák szerint azonban nem csak a dzsiva (élőlény) örök az anyagi világban, hanem maga az anyagi világ (prakriti) – ami ciklikusan megsemmisül és újratéremtődik, ezért aktuális megnyilvánulása mulandó – és az idő (kála) is örök. Weber vélekedésével szemben a tett (karma), és így a „helyes” tettekből álló varnásráma-dharma ideiglenes, és valójában az élőlény szánátana-dharmája, azaz Isten szerető szolgálata az örök. Lásd: Bhaktivedanta 2004, Bevezetés.

<sup>67</sup> Az anyagi világ analitikus tanulmányozására épülő klasszikus hindu filozófiai iskola.

<sup>68</sup> Weber 2007a, 352.

szabott etika nem volt levezethető, sőt, a lehető legélesebb feszültségbe került a szent iratokból áthagyományozottakkal, mert nem csak az istenek világát, de a rituálét is megfosztotta a jelentőségétől. Ebből a helyzetből az ortodoxia az organikus relativizálással segítette ki magát: nincs etika, csak kasztok szerint differenciált dharma. De azért az árjakra vonatkozó erénytant megfogalmazták, ami az összes kasztra érvényes: (1) egyetlen élőlénynek sem ártani, (2) igazat mondani, (3) nem lopni, (4) tisztán élni és (5) uralkodni a szenvedélyek fölött. De továbbra is kérdés maradt, hogy milyen értéket képvisel a védikus rituálé a megváltást kereső számára, és milyenek a felszabadulási esélyei azoknak, akik nem képesek a gnosztikus tudás begyakorlására.

Weber ezen megállapításai azonban csak a monista, májávádi felfogásban érvényesek. A vaisnavák számára az anyagi világ nem megvetendő, hiszen Isten teremtése, a cselekvés szükségszerű, mert a lélek örök természetéhez hozzátartozik, a rituálénak mély értelme és jelentése van, amennyiben Isten elégedettségét szolgálja, ami az egyetlen, mindenki számára érvényes etika és dharma, az üdvösség pedig nem csak a gnózison keresztül érhető el.

Weber szerint különösen nagy jelentősége volt annak a kérdésnek, hogy lehet-e valaki sramana, ha még nem nemzett utódokat, mert akkor ki fog gondoskodni az ősről? Ezért alakult ki az a felfogás, hogy csak az szerezhethet túlvilági érdemet, aki a családfői lét stádiumát is végigjárta. Azt pedig, hogy mégis elfogadják, ha valaki kikerüli a családos stádiumot, és utód nélkül válik sramanává, Weber így magyarázza: „Az, hogy a sramanák üdvösségkeresésének ily módon sikerült szétszakítania az ősök kultusza révén a nemzetséghez fűződő köteléket, a legfontosabb és a legrendkívülőbb jelenségek közé tartozik, és egy körülményből magyarázható: azokból a mágikus erőkből, amelyekkel az askéta mindenki által elismerten rendelkezett [...] Indiában nagyobb súllyal esett latba, mint a szeretetteljes tisztelet diktálta kötelességek a család iránt.”<sup>69</sup> Ezáltal vált lehetségessé az is, hogy bráhmani iskolák, askétaközösségek és kolostorok jöjjenek létre, és vált szabaddá a filozófiai üdvkeresés.

Érdekes, hogy Weber csak e ponton látja szükségét annak, hogy bemutassa a hindu vallásfilozófiai iskolák elméleti alapjait, miután már kiemelte közülük az egyiket, és mindent annak nézőpontjából interpretált. Olvasatában továbbra is a tudás a megváltás legfőbb eszköze, ami tartalmát tekintve két különböző utat választhat:

1. a megismerő egyén és a megismert anyag lényegileg különböző létező: dualizmus<sup>70</sup> (Kapila féle szánkhja);
2. a világ látszat, májáj, egyedül a valóság fölötti isteni lét, a brahman a valós:

<sup>69</sup> Weber 2007a, 356.

<sup>70</sup> Lásd: 22. lábjegyzet.

monizmus. A világtól megszabadító megismerés pedig a Brahmannel való misztikus újraegyesülés révén valósulhat meg (védánta).<sup>71</sup>

A Sankara által magyarázott monista védánta iskola a későbbi ortodox bráhmani hinduizmus klasszikus rendszerévé vált, hiszen a bráhman kasztnak az volt az érdeke, hogy létezzék isteni hatalom, amelyet misztikusan lehet megközelíteni. „A nagy indiai tanrendszerek sokkal inkább büszke, és a maguk nemében következetes gondolkodók racionális koncepciói voltak. Az üdvjavak misztikus karaktere pedig, amely persze erőteljesen meghatározta tanaikat, egy, az életet annak értelmén *gondolkodó* réteggként, és nem az általa fölvetett feladatok megoldásában gyakorlati *cselekvéssel* szerepet vállaló réteggként viszonyuló értelmiségi réteg belső állapotának volt a következménye.”<sup>72</sup> E ponton egyértelművé válik, hogy Weber azért ragaszkodott a monista interpretációhoz, mert az Istennel való misztikus egyesülésben elérhető cselekvés nélküli nyugalom mint legfőbb és végső üdvéclé tételezése kellő magyarázatot ad arra, hogy bár a bráhmanok racionalizmusa rendkívül magas fokú volt, de mégsem vezetett semmifajta kapitalista gazdasági fejlődéshez. Az értelem nélküli, illúzióknak tekintett anyagi világot ugyanis a bráhmanok sohasem érdekesítették arra, hogy racionalizmusuk tárgyává tegyék, amivel egyben az anyagi világban történő bármifajta cselekvést is megfosztottak az értelemtől.

Weber szerint a hat ortodox Védá-iskola<sup>73</sup> ortodoxiája abban nyilvánult meg, hogy nem vitatták a Védák autoritását, de mindig elismerték az üdvösség útjainak a pluralitását. A rituális műveleteket, az aszkézist és a tudást fogadták el kezdetől fogva klasszikusként,<sup>74</sup> de csak az aszkézis és különösképpen a tudás vezet túl a

<sup>71</sup> A védánta a védikus írások esszenciájának tartott Védánta-szútrák alapján a végső cél: Isten elérésével foglalkozik. A védántának két fő irányzata van: a monista, imperszonalista Sankara-féle mājávada, és a dualista, perszonalista vaisnava. Weber itt megint a mājávadí nézőpontból közelít, hiszen a mājávádik kutatják elsősorban az anyagi világ elemzésének módszerével a lélek és az anyag különbségét firtató szánkhja filozófiát. A vaisnavák elsősorban a Védánta-szútrákat magyarázó, Bhágavata-puránára épülő bhágavatam filozófiát tanulmányozzák. A mājávádik is kutatják a Védánta-szútrákat, de saját magyarázatuk, a Sankara által írt Sáríraka-bhásja alapján.

<sup>72</sup> Weber 2007a, 359.

<sup>73</sup> A hat irányzat, szanszkrit terminussal sad-darsana: (1) nyjája (logika), (2) vaisésika (atomelmélet), (3) szánkhja, (4) jóga, (5) karma-mimámszá (a gyümölcsöző cselekedetek tudománya) és (6) védánta. Ezek közül a szánkhja és a védánta számít a legelőkelőbbnek (lásd: Tóth-Soma 1997).

<sup>74</sup> Itt Weber kihagyja a bhaktit, azaz lényegében a bhágavata vallást, mert mint később látjuk, azt nem a klasszikus, hanem a „népies” vallásosság részének tekinti. Ez pedig felettébb problematikus, hiszen a vaisnava, kiváltképp a gaudíja – bengáli – vaisnava hagyomány a bhágavata vallást tekinti a legősibb vallásnak, sőt saját maga eredetének és tiszta formájának is (lásd: Sivaráma Szvámi 2009). A bhágavata vallás legfőbb szentírása pedig a Bhágavata-purána, amit a Védánta-szútrák természetes magyarázatának tartanak, hiszen a vaisnavák magukat is a védánta iskola részének tekintik, és távolról sem valamifajta új keletű népi vallásnak.

karmaláncolaton a megvilágosodáshoz, ami nem feltétlenül csak a halál után következik be: a tökéletes tudás által elért üdvözült boldogság már a jelenben élvezhető, és az ezt elért ember már megmenekült a karmaláncolattól. Ezt a tételt azonban a bráhmanok nem fogadták el maradéktalanul, mert túlságosan leértékelték a rituálét, és csökkentette jelentőségüket a sramanákkal szemben, ugyanakkor nagy szerepet játszott a rituáléellenes heterodox megváltásvallások létrejöttében.

Weber a hinduizmus már említett fontos megkülönböztető vonására hívja fel a figyelmet, mégpedig arra, hogy a hinduizmusban nincs olyan hivatali szerv – egyház –, amely kegyelmeket adományozhatna az érdemek kincsestárából: az egyén kizárólag saját teljesítménye révén szerezheti meg az üdvösséget, ezért például a sramana is csak mint példakép vagy minta kapott jelentőséget. De már a régi hinduizmusban mint minden virtuózvallásban megvolt az emberek különböző vallási kvalifikációjának a tapasztalata. Míg a szánkhjában a társadalmi teljesítmények értéktelenek voltak az üdvösséghez való hozzájárulásukat tekintve, a védánta mindig értékesnek tartotta a rituális tetteket és a hagyományos kötelességeket ebből a szempontból is. De csak közvetett módon, vagyis mint olyat, ami lehetővé teszi a helyes tudás megszerzését, vagyis egyedül maga nem vezet el a megváltáshoz. Ez a megoldás azonban nem felelt meg a művelt laikusok, főleg a ksatriják igényeinek, akiknek rendi dharmája a világtól való mindenfajta meneküléssel összeegyeztethetetlen volt. Ám azt sem tűrhették, hogy vallásilag alacsonyabb rendűként kezeljék őket. Ennek Weber szerint két következménye volt: (1) a heterodox megváltásvallások kialakulása, és (2) az ortodox szótériológia továbbfejlődése. Ez utóbbi klasszikus irodalmi foglalat a Mahábhárata. A Mahábháratában megjelenő ksatrija dharmát, vagyis a háború etikai jelentőségét pedig a Bhagavad-gítá tárgyalja kimerítően.<sup>75</sup>

<sup>75</sup> Webernek ez a megállapítása a puránák és itihászák (például a Mahábhárata) indológiai datálásán alapul, amely szerint – szemben ezen írások saját maguk keletkezésére vonatkozó közléseivel, melyek kb. 5000 évvel ezelőtti időpontot jelölnek meg – ezek legkorábban az i.sz. első évezredben keletkeztek. Ezt a kézzel fogható bizonyítékot nélkülöző, döntően spekulatív datálást azonban ma már többen vitatják (lásd: Dévámrita Szvámí 2008). Érdekes egybeesés például, hogy a Mahábháratában leírt csillagállásokat vizsgáló legújabb asztronómiai kutatások megállapították, hogy az ott elbeszélte kuruksétrai háború 5076 évvel ezelőtt, azaz i.e. 3067. november 22-én kezdődött (lásd: <http://drishtikone.com/?q=blog/krishna-and-mahabharat-historical-reality>). A probléma gyökere azonban, ahogy már korábban említettem, az írott indiai történelem hiánya és az a tudományos bevett felfogás, hogy a puránák és az itihászák csak mítoszok és eposzok, szemben a hagyományos hindu felfogással, amely hiteles történelmi forrásként ismeri el őket, és nagyrészt történelmi tényeknek tekinti a bennük foglaltakat (lásd: Sacsiszuta 2005).



## 8. AZ ÜDVTAN ÉS A BHAGAVAD-GÍTÁ HIVATÁSETIKÁJA

Weber olvasatában az indiai középkor legfontosabb vallásosságának, a népies, nem klasszikus bhágavata üdvözítővallásnak Bhagavat, a legfőbb isteni lény: Krisna a központi alakja. Weber azonban lényeglátóan észreveszi, hogy a legfontosabb pontokon e vallás mégiscsak a régebbi korok előkelő értelmiségi rétegének a terméke. Krisna személye ugyan vitatott, de Weber korában már leginkább a bhágavata vallás isteni tiszteletben részesített megalapítójának tekintik. Weber szerint azonban: „...voltageppen nem lennének kényszerítő érvék a legegyszerűbb feltevés ellen, hogy Krisna alakja a régi epikus hagyományból ered, és a ksatriják egy része rendi hősként tisztelte.”<sup>76</sup> Weber itt nagyon óvatosan azt fogalmazza meg, hogy végső soron nincs kézzelfogható bizonyíték arra, miszerint Krisna ne volna a védikus korban élt történelmi személyiség, ami a hinduk, különösen a vaisnavák számára tény. De nem megy tovább ezen a gondolati úton, mert tudja, hogy akkor kétségbe vonható lenne az indológusoknak a puránák és itihászák datálására és státuszára vonatkozó állításainak helyessége, és ezzel a bhágavata vallás új keletű és népies volta is megkérdőjeleződne. Sőt azt is megfontolás tárgyává kellene tennie, hogy esetleg a vaisnavák nem egyszerűen csak „nagyot mondanak”, amikor azt állítják, hogy a bhágavata vallás a legősibb, aminek ők is a követői, és ami az előkelő védánta iskola szerves része, hiszen legfőbb szentírása a Védánta-szútrák természetes magyarázatának tekintett Srímad-Bhágavatam, amit hagyományosan az egész védikus irodalom szerzőjének tartott Védavjász maga munkássága csúcsteljesítményeként értékelt.<sup>77</sup>

Weber inkább a bhágavata vallás tartalmi értékelése irányába megy tovább, amikor megállapítja, hogy a Bhagavad-gítá eredetisége arra a kérdésre adott válaszában rejlik, hogy milyen értelemben lehet üdvértéke a kasztdharma szerinti cselekvésnek? Válasza teológiailag helytálló, és meglehetősen gyengíti azt a saját maga által is elfogadott teóriát, hogy a bhágavata vallás népies lenne. Eszerint a tudó ember végrehajtja kötelességét, de belsőleg egyáltalán nem részese a cselekvésnek. A tett gyümölcsre való vágy nélkül hajtja azt végre, mert ez a vágy okozza a karma kialakulását és az evilágba való belefönódást. A cselekedetről nem mondhatunk le addig, amíg van testünk, de annak gyümölcséről már igen. Ha így, önmaga

<sup>76</sup> Weber 2007a, 367.

<sup>77</sup> 1.1.3. versben Vjászadéva ezt mondja: *nigama-kalpa-tarór galitam phalam suka-mukhád amrita-drava-szamjutam/ pibata bhágavatam rasam álam muhur ahó rasziká bhuví bhávukáh//* Óh, tapasztalt bölcsök, ízleljétek meg a Srímad-Bhágavatamot, a Védikus Irodalom kívánságteljesítő fájának érett gyümölcsét! Srí Sukadéva Gószvámi ajkairól fakad e gyümölcs, ezért még zamatosabbá vált, bár nektárja mindig ízletes volt mindenki, még a felszabadult lelkek számára is.

kedvéért<sup>78</sup> gyakoroljuk a cselekvést, akkor az mentes a karmától. A világon belüli cselekvést a világ iránt közömbösen végezni pedig Weber szerint a klasszikus indiai értelmiségi etika csúcspontját jelenti. A bhágavata vallás értelmiségi gyökere szerinte az orgiasztikus extázis és aktív aszkézis feltétlen elutasításából is kitűnik.

Majd ismét teológiaiilag is releváns, de a vaisnavizmus eredete és jelentősége szempontjából vitatható megállapításokat tesz, miközben valójában közeledik a hagyományos vaisnava állásponthez a bhágavata vallást illetően. Weber a bhágavata vallásosság sajátos motívumának tartja a klasszikus tanítástól idegen hitközpon-túságot. A világban való cselekvés ugyanis csak akkor segíti az üdvösséget, ha kizárólag Krisna kedvéért történik: a vallási odaadás, a feltétel nélküli, bizalomteli engedelmség, az egész élet Istenre, a megváltóra, Krisnára vonatkozik. „Ez a fogalom, talán bizonyos upanisadokban föllelhető halvány nyomait leszámítva az ősi klasszikus hinduizmusból már csak azért is hiányzik, mert előfeltételezi a világ fölötti, személyes Istent, s alapjában véve a karmakauzalitásnak, de legalább annak az ősi alapelvnek a megszegését jelenti, hogy a lélek a saját sorsának az egyedüli kovácsa.”<sup>79</sup> E megváltás- és hitközpon-tú vallásosság bár új keletű jelenségnek tűnik, de „oly egységesen átítatja a Bhagavad-gítát ez a hit, és oly nyilvánvalóan csak éppen ennek az elemnek a jelentőségére vonatkozó meggyőződés révén válik érthetővé már keletkezésében ez a mű, továbbá annyira magas színvonalú intel-lektuális kultúrával rendelkező virtuózvallási közösség ezoterikus tanításaként bukkan föl előttünk, hogy alighanem mégiscsak föl kell tennünk: a bhágavata vallásosságra a kezdettől fogva épp ez a mozzanat volt sajátosan jellemző. Mármost persze az isteni szféra személytelensége volt ugyan a tulajdonképpeni klasszikus felfogás, ám ez vélhetőleg még az értelmiségi rétegben sem volt következetesen egyeduralkodó.”<sup>80</sup> A jóga pedig mindig is ragaszkodott a személyes Istenhez, és a mágikus guru pozíciója is mindig ezt a feltétlenül autoritárius, személyes jelleget hordozta. Vagyis Weber végül nem tesz mást, mint erőteljesen kétségbe vonja azt az egész konstrukciójának alapját képező állítását, miszerint a személytelen Istenképet képviselő hindu vallásfilozófiai iskolák egyértelműen dominálnák a bráhmáni gondolkodást.

Weber azonban megtalálni véli a kétségeket feloldó elméletet: úgy látja, hogy a klasszikus bhágavata vallásból eleinte még hiányzó forró „szerelem” Krisna iránt motívumot az előkelő írástudó réteg nem fogadta be. Vagyis létezett egy klasszikus bhágavata vallás, ami azáltal diszkvalifikálta magát az értelmiség előtt, és csúszott át a népies vallások közé, mert megjelent benne az Isten iránti forró érzelem, azaz

<sup>78</sup> Itt teológiai szempontból „megbicsaklik” Weber gondolatmenete: attól, hogy önmagáért végzi, még nem lesz karmamentes a tett. Csak akkor nem jár egy tett karmikus visszahatással, ha azzal a motivációval végzik, hogy elégedetté tegyék vele Istent.

<sup>79</sup> Weber 2007a, 371.

<sup>80</sup> I.m., 372.

valójában a bhakti. Weber még tovább megy: a bhágavata vallás értelmiségi volta abban is megmutatkozott, hogy eleinte megtartotta a tudás üdvarisztokratizmusát. Sőt ez a vallás vont le először azt a végső következtetést, hogy minden teljes szívvel járt üdvösségút elvezet ahhoz a célhoz, amelyre az üdvösségkereső törekszik. Mindez abból a karizmatikus vallási virtuózok számára egyértelmű felismerésből fakadt, hogy az embereknek különböző a vallási kvalifikációjuk. Krisnát megpillantani azonban sem védikus tudás, sem aszkézis útján nem lehetséges: a megváltás szempontjából a kegyelmi állapotban tanúsított állhatatosság a döntő, hiszen akkor halála órájában is Krisnára fog gondolni, így eljut hozzá. Ezzel Weber közvetve azt a teológiai helyes állítást teszi, hogy a tántoríthatatlan állhatatosságot egyedül lehetővé tevő forró odaadás Isten iránt, azaz a bhakti az, ami a bhágavata vallás szerint egyedül elvezet az élet végső céljához. Ezzel azonban a bhágavata vallás a legmagasabb rendűként azonosítja magát, ami elfogadhatatlan az erre a pozícióra szintén igényt tartó többi vallás számára, akik közül a monista és imperszonalista májávádík bírnak a legnagyobb hatással a nyugati tudósokra, így Weberre is.

Ami miatt a Krisnára mint legfőbb Istenre vonatkozó bhakti mint legmagasabb rendű üdvözülési út hiteltelen lehet egy keresztény gyökerű nyugati tudós számára, az Krisna „kicsapongó” személyisége: „Ami Krisnát, az üdvözítőt illetően minden nyugati ember számára szembeszökő, és ami megkülönbözteti őt a későbbi, a szektateológia által rendre büntelenként beállított üdvözítőktől, az az ő teljesen kétségbevonhatatlan és kétségbe sem vont erénytelensége.”<sup>81</sup> Weber – helytálló – megítélése szerint ezt a problémát a bhágavata vallásnak is kezelnie kellett, amit azonban teológiai módon valótlán interpretál: „Az üdvtan úgy békélt meg ezzel a ténnyel, hogy egyfelől a szavakat nyilvánította egyedül lényegbevágónak, nem a tetteket, másfelől pedig erre is vonatkoztatta a világ iránti közömbösséget: a sors [...] által egyszer kifürkészhetetlenül elrendelt megtörténik, és érvényre jut, mindegy, miképp – legalábbis egy isten esetében.”<sup>82</sup> Nem a szavak és a tettek között van a döntő különbség – hiszen a szavak is tettek minősülnek –, hanem a gondolatok és a tettek között. Továbbá a sors, a karma nem minden esetben jut érvényre: a bhaktival nem csupán karmamentes tetteket lehet végezni, de a korábbi életek negatív visszahatásai is mérsékelhetők. Krisna látszólag etikátlan viselkedése a gaudíja vaisnava teológia rendkívül mélyen tárgyalt témája. De az összes közül az a más vallási hagyományokban is jól ismert érv a legerősebb, hogy Isten, Krisna az emberi viselkedés törvényeinek a megalkotója, de azok nem kérhetők számon rajta, hiszen Isten az egyetlen független cselekvő.

E ponton Weber befejezi az ortodox indiai vallások szociológiai jellegű vizsgálatát. A *Hinduizmus és buddhizmus* magyar fordításába javarészt be nem válogatott

<sup>81</sup> I.m., 374.

<sup>82</sup> Uo.

harmadik főfejezet – *Az ázsiai szekta- és üdvözítővallásosság* – IX. fejezetében,<sup>83</sup> amely az *Ortodox restauráció Indiában* témával foglalkozik, Weber történelmi perspektívába helyezi a hindu vallásokat. Az indiai történetírás már több helyütt említett súlyos hiányai miatt azonban ez a rész szükségszerűen spekulatív, ráadásul olyan nagy mértékben eltér például a vaisnava és bhakti hagyomány által megőrzött történelmi tudástól,<sup>84</sup> hogy leginkább talán tudománytörténeti dokumentumként lenne célszerű elemezni.

## Hivatkozott irodalom

- Banyár M., *A hinduizmus társadalmi rendszere Max Weber konstrukciójában*, in: *Vallástudományi Szemle* (2009/2)
- Bhaktivedanta, Swami Prabhupāda A. C., *A Bhagavad-gítá úgy, ahogy van*, Stockholm 2004.
- Bhaktivedanta, Swami Prabhupāda A. C., *Csaitanja-csaritámrita*, Stockholm 1998.
- Bhaktivedanta, Swami Prabhupāda A. C., *Srí Ísopanisad*, Stockholm 2002.
- Bhaktivedanta, Swami Prabhupāda A. C., *Srímad-Bhágavatam* (1–9. ének), Stockholm 1993–1995.
- Büchler P., *Manu törvényei*, Budapest, 1915.
- Dévámrita Szvámi. *India története*, Budapest, 2008.
- Drutakarma dásza (Cremo, M. A.), *Májápur: A béke és ökológiai harmónia mandalája* in: *Tattva* (2007/1)
- Kant, I., *A vallás a puszta ész határain belül és más írások*, (szerk. Hermann I.) Budapest, 1980.
- Klostermaier, K. K., *Bevezetés a hinduizmusba*, Budapest, 2001.
- Sacsiszuta dásza, *Ki és mikor írta a Bhágavatamot?* (Bhaktivedanta Hittudományi Főiskola oktatási segédanyag) Budapest, 2005.
- Sivaráma Szvámi, *Missziós tevékenység a gaudíja-vaisnavizmusban*, in: *Tattva* (2009/1)
- Sivaráma Szvámi, *Krisna-szangati. Találkozások Krisnával. (Krisna Vrindávanában 3.)*, Somogyvámos 2004.
- Srtauss, L., *Természetjog és történelem*, Budapest, 1999.
- Tóth-Soma L., *Veda-rahasya. Bevezetés a hinduizmus vallásfilozófiájába*, Szeged 1997.
- Weber M., *Világvallások gazdasági etikája (Vallásszociológiai tanulmányok, Válogatás)* (szerk. Hidas Z.), Budapest, 2007a.
- Weber, M., *The Religion of India. The Sociology of Hinduism and Buddhism*, New Delhi 2007b.
- <http://drishtikone.com/?q=blog/krishna-and-mahabharat-historical-reality>. Letöltés időpontja: 2009. szeptember 2.
- <http://www.e-books.com.mk/03essays/acin/tekst.asp?lang=eng&id=11>. Letöltés időpontja: 2009. szeptember 8.

<sup>83</sup> Lásd: Weber 2007b

<sup>84</sup> Lásd: Sivaráma Szvámi 2009

## Max Weber magyar nyelven megjelent művei

- Gazdaság és társadalom. Szemelvények*, Budapest, KJK, 1967.  
*Állam, politika, tudomány. Tanulmányok*, Budapest, KJK, 1970.  
*Gazdaságtörténet. Válogatott tanulmányok*, Budapest, KJK, 1979.  
*A protestáns etika és kapitalizmus szelleme. Vallásszociológiai írások*, Budapest, Gondolat, 1982.  
*Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai. 1, 1/1-2, 2/2-3-4.*, Budapest, KJK, 1987-1999.  
*A politika, mint hivatás*, Budapest, Medvetánc füzetek, 1989.  
*A tőzsde*, Budapest, Ikva, 1995.  
*Tanulmányok*, Budapest, Osiris, 1998. (A *politika, mint hivatás*-t is tartalmazza)  
*A megértő szociológia néhány kategóriájáról* (Erdélyi Á., *A társadalmi világ ideáltipikus felépítése. Tanulmányok*) Budapest, Typotex, 2003.  
*A tudomány és politika, mint hivatás*, Budapest, Kossuth, 2004. (A *Tanulmányok* 1998. tartalmazza)  
*Vallásszociológia. A vallási közösségek típusai*, Budapest, Helikon, 2005. (A *Gazdaság és társadalom* 1987-1999. tartalmazza)  
*Világvallások gazdasági etikája. Vallásszociológiai tanulmányok*, Budapest, Gondolat – ELTE TTK, 2007.  
*Politikai szociológia. Politikai közösségek. Az uralom*, Budapest, Helikon, 2009. (A *Gazdaság és társadalom* 1987-1999. tartalmazza)

### Összes műve megtalálható

<http://agso.uni-graz.at/lexikon/klassiker/weber/49bib.htm> (csak német nyelvű bibliográfia)



---

# HÍREK

---





# IMA ÉS ÁLDOZAT. VALLÁSTUDOMÁNYI KONFERENCIA A KÁROLI GÁSPÁR REFORMÁTUS EGYETEMEN

BALOGH ESZTER, BORBÉLY GÁBOR, FEKECS MÁTÉ, SIMON JUDIT

(a KRE BTK vallástudományi mesterszakának hallgatói)

A Károli Gáspár Református Egyetem és a Magyar Vallástudományi Társaság 2009. május 22-én és 23-án vallástudományi konferenciát rendezett az „Áldozat és az ima” témakörében. A kétnapos rendezvényt a fiatalon elhunyt Buday Kornélia emlékének ajánlották a szervezők, aki a Károli Egyetem Szabad Bölcsészet Tanszékének docense és a Magyar Vallástudományi Társaság kincstárnoka volt.

A konferencia, amelyet Hoppál Mihály, a MVT elnöke nyitott meg, a Bölcsészettudományi Karon zajlott, két párhuzamos szekcióban. Az előadások az áldozat és ima témakörét a vallástudomány szinte minden oldaláról, elsősorban a vallástörténet, a vallási néprajz, a vallásfilozófia illetve a vallásszociológia felől közelítették meg. Emellett több, a témához kapcsolódó irodalomtudományi és teológiai előadásra is sor került.

A továbbiakban a rendezvény néhány emlékezetes eseményét elevenítjük fel.

Az első nap egyik első előadója, *Bárh Dániel* (*Az egyházi „fehér mágia” szövegasppektusai: a benedikciók és exorcizmusok struktúrája*), igyekezett feltárni a kapcsolatot az egyházi benedikciós gyakorlat és a magyar paraszti ráolvasások szövegei között. A szövegelemzésekre épülő, koraujkori forrásokat elemző kontribúció a 16-18. század időszakára összpontosított. Az előadó többször is utalt a téma jelentős kutatójára, *Pócs Évára*, aki már bizonyította a magyar paraszti ráolvasások visszavezethetőségét az egyházi szövegekre, valamint vázolta a folyamatot, amelynek során a középkori egyházi benedikciós gyakorlat népvivé válik. A közép- és kora újkori egyházi benedikciók és exorcizmusok szövegei a mai napig összegyűjtésre és rendszerezésre várnak, így – mint azt az előadás záró mondatai érzékeltették –, még mindig sok kérdés tisztázatlan. *Spät Eszter* előadása (*Ima helyett: csodatevő jezidi szentélyek Észak-Irakban*) sok képi forrás alapján betekintést adott a jezidi szentélyek titkaiba. Megtudhattuk, hogy noha a jezidik kasztrendszeres tagolódnak társadalmában a vallási szövegek, imák ismerete a felsőbb osztály privilégiuma, a *khaszok*nak (testet öltött angyaloknak) állított szentélyek látogatásával a közembernek is lehetősége van arra, hogy kapcsolatba lépjen a természetfelettel. A szentélyek „gazdáinak” bemutatott áldozattól a jezidik a legkülönbözőbb fizikai

és gazdasági problémáikra várnak megoldást. Az előadás kitért arra is, hogyan hat erre a vallásos rendszerre a modernizáció, és hogy miként élnek együtt a jeziklik a muzulmán többséggel.

*Vassányi Miklós* „Az inka áldozat” címmel tartott előadása arra kereste a választ, hogy vajon mutattak-e be emberáldozatot az inka birodalmi rítusban, és ha igen, mi szolgáltatatható okot egy ilyen szertartásra. A téma kutatóinak számos nehézséggel kell számolniuk, ha e rejtély nyomába kívánnak eredni, hiszen nemcsak, hogy az inka kultúrában az írás ismeretlen fogalomnak számított, hanem a régészeti emlékek sem mutatnak fel egyértelmű bizonyítékot a vizsgálódás tárgyát illetően. Tekintve, hogy a népköltészet információi nem szolgálnak tudományosan megbízható adatokkal, a kérdésben érdekelt kutató leginkább a vallástörténet korabeli írásos emlékeire támaszkodhat, pontosabban azoknak a koloniális történetíróknak a feljegyzéseire és visszaemlékezéseire, akiknek munkái – noha sok esetben ellentmondanak egymásnak –, talán némi segítséget nyújthatnak a kérdés további tisztázásában. Ezzel a problémával az előadó a vallástörténeti források elfogultságára is fel kívánta hívni a jelenlévők figyelmét.

Az első nap előadássorozatát a másik szekcióban *Kendeffy Gábor* előadása zárta le (*Szent Ágoston az imáról*), amely különböző szövegrészletekkel alátámasztva adott képet Ágoston imafogalmáról, miszerint az ima alapvetően olyan istenszeretet, ami még nagyobb istenszeretetet gerjeszt. Ennek nem lehet célja, hogy saját szándékainkat közöljük, de ugyanígy Isten szándékait sem változtathatjuk meg, tárgya és célja, csak Isten elérése lehet. A paradoxonokkal teletűzdelt, több kérdést provokáló eszmefuttatás foglalkozott az ágostoni kegyelemtan és az imakoncepció kapcsolatával is.

A második, szombati napon az előadások a péntekihez hasonlóan nagyszámú érdeklődő jelenlétében folytak tovább. *Sarnyai Csaba Máté* előadásában két vallástudományi fogalom, a mágia és vallás viszonyát tárgyalta, két – nemzetközi szinten is ismert – 20. század eleji magyar kutató, *Maróth Károly* (1885-1963) és *Domján Elek* (1869-1934) nézeteinek tükrében. Előadásában kitért a huszadik század elejének magyar kutatóira, a korabeli nemzetközi tudományos diskurzusra és bemutatta azt, hogy a két jeles kutató miként vélekedett az áldozat és az áldozati kultusz szerepéről. A Károli egyetem docense nem titkolta arra próbálta ráirányítani a közvélemény figyelmét, hogy a magyar vallástudománynak komoly történeti hagyományai vannak, amelyek eddig – méltatlanul – a feledés homályába veszttek.

*Parlagi Gáspár*, a „Jézus ima” kezdeteit vizsgálta a kopt források tükrében. A „Jézus ima” – vagy más néven: a „szív imája” – egy rendkívül fontos alapkőve a keleti kereszténységnek, amely mind a keleti és ókeresztény szerzetesek, mind pedig a világi hívek körében is igen elterjedt. Ez a szerkezetileg igencsak egyszerű ima formula – „Uram, Jézus Krisztus, Isten fia, könyörülj rajtam, bűnösön!” – egy-

fajta misztikus hitvallás, fohász, bűnbánat, amely kulcsként, útmutatóként szolgál. Az előadás elsősorban a korai kopt forrásokra, illetve a szerzetesi irodalom klaszszikus műveire támaszkodva mutatta be ennek a szövegformának és a hozzá kapcsolódó „imatechnikának” a kialakulását.

*Nagy Gábor Dániel* előadása az „*Ima, imádkozás és meditáció ma Közép-Európában vallásszociológiai megközelítésben*” kiindulásképpen az imát – mint minden kultúra szerves részét, és mint a vallásos cselekvés leggyakrabban végzett formáját – egyfajta cserealapnak tekintette, amellyel az imádkozó fél az Isten által adott és várható javakért fizet. Az előadó beszámolójához többek között a *SZTE BTK Vallástudományi Tanszéke* által végzett felméréseket illetve az *Aufbruch 2* kutatás adatbázisát használta fel. Téziseit a régiókra lebontott térképes arányokkal, valamint *Tomka Miklós* tanulmányaival támasztotta alá. A térképes arányok vizsgálatából kiderül, hogy a napi imádkozók aránya tekintetében például a román társadalom a legaktívabb. Felhívta azonban a figyelmet arra, hogy általában nem a felekezeti különbségek, hanem az adott ország kultúrája határozza meg az ima gyakoriságát. Hangsúlyozta, hogy az imádkozás ma Közép-Európában egészen mást jelent, mint az inkább spirituális imákat használó nyugati kultúrában. Véggövetkeztetése szerint az eltérő modellek vizsgálata egyértelműen eltérő imádkozási szokások megfigyeléséhez vezet. A vallásosság tehát nem határozható meg kizárólag az imádkozás szempontjából. Példának okáért az ortodox országokban azért a legmagasabb az imádkozás aránya, mert a kulturális hagyományokból adódóan a nem vallásosak is imádkoznak.

*Szilágyi Tamás* (*Az áldozat szerepe a kortárs neopogány mozgalmak rituális gyakorlatában*) előadásában megállapította, hogy az újpogányság marginális, ugyanakkor egyre inkább teret nyerő vallási csoportok sokféleségét jelenti, amelyek jellemzően természetközpontú vallási gyakorlatokhoz nyúlnak vissza, és mindezt a modern világ sajátosságaihoz alkalmazkodva próbálják elérni. Három típust különböztetett meg. Az első típus a szinkretista újpogányság, amely eklektikus elemeket ötvöző, természetközpontú vallási csoport, jellemzően a nyugati okkult hagyományokhoz kapcsolódik és erőteljes mágikus praxissal rendelkezik. Tagjai nem vallják magukat egyetlen ismert más vallási felekezethez sem. A rendszerük nem igényli az áldozatokat, kivéve az istenáldozatokat. A rekonstrukcionista csoport a politeista hitrendszerek újraalapításán fáradozik, egy-egy ismert kultusz nyomán haladva, mint amilyen a germán, a kelta vagy a hellenisztikus hitvilág. Elkülönült és önálló isteneknek áldoznak, de az emberáldozatokat eltörölték. Jellemző a hívekre az egyéni spirituális inspiráció és a mitológiai ismeretek elsajátítása. A harmadik típust a rekonstrukcionista és szinkretista tendenciákat egyaránt felmutató neosámánizmus alkotja, amely a tradicionális sámánizmusból eredeztethető világképet, gyógyító- vagy extázistechnikákat próbálja adaptálni, és a modern (sok esetben városi) környezet lehetőségeihez, igényeihez alakítani.

Az áldozat szerepének visszaszorulását a germán neopogányság példáján keresztül mutatta be. Itt az áldozat koncepciójában a „rokonság” elképzelés valósul meg, mert az áldozattevő nem vásárolja meg az istenek, vagy az ősök jóindulatát, csupán megosztja velük a javait.

A kétnapos konferencia Kendeffy Gábor zárszavával ért véget, amelyet a Bölcsészettudományi Kar udvarán kötetlen hangulatú pezsgőzés követett, az előadók, oktatók és természetesen a lebonyolításban szerepet vállaló egyetemi hallgatók részvételével. Itt további tudományos konferenciák, egyetemközi együttműködések ötlete merült fel. A rendezvény azáltal, hogy e két téma kapcsán a legkülönbözőbb felfogású műhelyek kutatóinak nyújtott fórumot eredményeik kifejtésére és megvitatására, hozzájárult a kialakulóban lévő magyar vallástudomány fejlődéséhez.

## A KONFERENCIA PROGRAMJA

### PÉNTEK DÉLELŐTT

Helyszín:	Díszterem (I. emelet)	222-es terem (II. emelet)
Elnök:	<b>Hoppál Mihály</b>	<b>Kendeffy Gábor</b>
9.00-9.30:	Voigt Vilmos (ELTE BTK): <i>Bronzba öntött imák.</i>	Tegyey Imre (DE BTK): <i>Békeima a Hadistenhez. (A homéroszi Arész-himnusz.)</i>
9.30-10.00:	Bárh Dániel (ELTE BTK): <i>Az egyházi „fehér mágia” szöveg-aspektusai: a benedikciók és exorcizmusok struktúrája.</i>	Nótári Tamás (KRE ÁJTK): <i>A carmen mint ima jelentősége az archaikus római jogban.</i>
10.00-10.30:	Dyekiss Virág (MTA Néprajzi Intézet): <i>Áldozat és ajándék, ima és fohász. A természetfeletti való kapcsolattartás lehetőségei az észak-szibériai nganaszanoknál.</i>	Pethő Sándor (KRE HTK): <i>Logiké thüszia – A hermetikus áldozat-fogalomról.</i>
10.30-11.00:	Sturovics Andrea (Budapest): <i>Isten rehabilitálása? – Megilát háSoá.</i>	Kráncz Gábor (KRE HTK): <i>Isten arcával kapcsolatos metaforák a bibliai zsoltárok szövegében.</i>
11.20-11.50:	Vincze Kata Zsófia (ELTE BTK): <i>Az imaáldozat értelmezése a hit és a törvény fogalmának zsidó és keresztény különbözősége felől. Fogalom-értelmezés a Sulchán Árukh, a Katolikus Egyház Katekizmusa és Kálvin Intitutiója alapján.</i>	Perintfalvi Rita (Universitát Wien): <i>A 103. zsoltár sajátos Isten- és emberképe egy szinkrón-intertextuális olvasat tükrében.</i>

11.50-12.20:	Spät Eszter (Budapest): <i>Ima helyett: csodatevő jezidi szentélyek Észak-Irakban.</i>	Nagy Zsófia: <i>A blaszfémia mint ima. Az ima fogalma Jób könyvében.</i>
12.20-12.50:	Soós Sándor (DE BTK): <i>Beszélhetünk-e imádságról a népi buddhizmusban? Néhány szempont a „Nembucu” formula értelmezéséhez.</i>	Rónay Péter (PPKE BTK): <i>Bélkai Drakón. A hamis és igaz áldozat példái Dániel könyvének deuterokanonikus részében.</i>

## PÉNTEK DÉLUTÁN

Helyszín:	Díszterem (I.emelet)	222-es terem (II.emelet)
Elnök:	<b>Voigt Vilmos</b>	<b>Fabiny Tibor</b>
14.30-15.00:	Tóth Anna (KRE BTK): <i>Az artai híd balladája.</i>	Hubai Péter (WJLF): <i>Áldozat a Júdas evangéliumában.</i>
15.00-15.30:	Vassányi Miklós (KRE BTK): <i>Az inka áldozat.</i>	Ötvös Csaba (ELTE BTK): <i>Az imádság szerepe és jelentősége néhány gnosztikus traktátusban.</i>
15.30-16.00:	Szabó Noémi Gyöngyvér (Budapest): <i>A lélekváltság mint áldozat.</i>	Földváry Miklós István (ELTE BTK): <i>A római imaköltészet történeti és tipológiai áttekintése.</i>
16.00-16.30:	Bögöre Zsuzsa (PPKE BTK): <i>„Másokért való élet.” Az áldozat mint identitás-szervező női magatartás a szerzetesnők életében 1950 előtt és után.</i>	Kraft András (ELTE BTK): <i>Az origenista vértanú – a vérkeresztiségtől az aszketizmusig.</i>
16.50-17.20:	Kónya Judit (ELTE BTK): <i>Az esőért mondott ima a diaszpórában.</i>	Buzási Gábor (PPKE BTK): <i>„Áldozatbemutatás nélkül az imák csak pusztá szavak – áldozatbemutatással kísérve viszont megelevenedett szavak,” avagy: milyen érvekkel védelmezte Julianus császár platonikus köre a pogány áldozati gyakorlatot?</i>
17.20-17.50:	Juricskay Istvánné Szabeva Aszja (ELTE BTK): <i>Áldozatfelajánlás a bolgár apokrif imádságokban.</i>	Tóth Judit (DE BTK): <i>Az ima mint kontempláció (Makrina imája a Vita Sanctae Macrinae-ban).</i>
17.50-18.20:	Hoppál Mihály (ELTE BTK): <i>Sámánok áldozati szertartásai.</i>	Kendeffy Gábor (KRE BTK): <i>Szent Ágoston az imáról.</i>

## SZOMBAT DÉLELŐTT

Helyszín:	Díszterem (I. emelet)	222-es terem (II. emelet)
Elnök:	<b>Máté-Tóth András</b>	<b>Mezei Balázs</b>
8.30-9.00:	Simon Zsolt (ELTE BTK): <i>A hettita oltár Emírgazi típusa.</i>	Peres Imre (DRHE): <i>Az ima apokaliptikus vetületei vallástörténeti kontextusban.</i>
9.00-9.30:	Pálfy Zoltán (ELTE BTK): <i>Vallásos és anyagi áldozat: az ikribu(m) az óasszír szövegekben.</i>	Tóth Péter (ELTEEK): <i>„Előhívta hát az ősatyákat az alvilágból.” Krisztus imája és apokrif látomása a Gethszemáni kertben.</i>
9.30-10.00:	Buhály Attila (NYF PPK): <i>„...egy juhót vágjanak le Haldinak a kapu előtt...” Az áldozatbemutatás helyszínei Urartuban.</i>	Parlagi Gáspár (AVKF): <i>„Amíg gyümölcsöt nem hoz...” A Jézus-ima kezdetei a kopt források tükrében.</i>
10.30-11.00:	Makai Melinda (ELTE BTK): <i>Az áldozat megítélésének változása egy indiai mítosz történeti rétegei alapján.</i>	Déri Balázs (ELTE BTK): <i>Az ima mint áldozat Szent Gellért Deliberációjában.</i>
11.20-11.50:	Magyar Márta (ZSKF KMI): <i>A transzcendens megszólítása. Imádság a gaudjivaisnavizmusban.</i>	Hajnóczy Kristóf (KRE BTK): <i>Imádság az Isteni színjátékban.</i>
11.50-12.20:	Bodosi-Kocsis Nóra (SZTE BTK): <i>Az ima szerepe egy szegedi vaisnava közösség életében.</i>	Fabiny Tibor (KRE BTK): <i>Ima és áldozat Milton „Elveszett paradicsom”-ában.</i>

# JAKAB ATTILA: A MAGYAR KISEBBSÉGEK „TÖRTÉNELMI” EGYHÁZAI AZ ÁTALAKULÓ EURÓPÁBAN. PROBLÉMATÁR CÍMŰ MUNKÁJÁNAK MŰHELYVITÁJA

Az Európai Összehasonlító Kisebbségkutatások Közalapítvány ([www.eokik.hu](http://www.eokik.hu)) független, nem profitorientált kutató intézmény, amelynek célja a Magyar Köztársaság kisebbségpolitikájának tudományos háttérrel biztosítani. Kutatási irányai között (mint pl. kisebbségek – gazdasági átalakulás – regionális együttműködés, a kisebbségi jogok védelme a nemzetközi jogban, a romák helyzete Magyarországon, összehasonlító nacionalizmus-kutatás és etnopolitika, regionális innováció és többnyelvűség, az egymás felé forduló régiók gazdasági és intézményi együttműködésének kutatása) szerepel „az egyházak szerepe a kisebbségi közösségek életében” is. Ez egyrészt a határon túli magyar kisebbségek, másrészt pedig (sokkal szerényebben) a hazai nemzeti kisebbségek egyházai és vallási közösségei társadalmi szerepének a kutatását jelenti.

Ehhez a kutatási irányvonalhoz kapcsolódóan került sor az intézetben, 2009. okt. 1-én, Jakab Attila, *A magyar kisebbségek „történelmi” egyházai az átalakuló Európában. Problématár* című munkájának a műhelyvitájára. Ez a dolgozat történeti perspektívába ágyazva, kronologikus időszakaszokra bontva vázolja és elemzi a vajdasági, erdélyi, kárpátaljai és felvidéki magyar egyházak (főképpen katolikus és református, jóval kisebb részben evangélikus és unitárius) eltérő, és folyamatosan változásra kényszerített, változásoknak kitett társadalmi szerepvállalásait. Fő irányvonala a magyar identitásmegőrző és közösségépítő szerep vizsgálata, az intézmény és az egyéni kezdeményezések szintjén. Ebben a megközelítésben a nemzetközi, országon kívüli hatalmi és döntéshozói központtal rendelkező katolikus, illetve a helyileg szervezett református egyházak kiváló összehasonlítási alapot szolgáltatnak a politikai kontextusok által behatárolt intézményi és személyi mozgásterekről. Ugyanakkor jó egy évszázadon keresztül (gyakorlatilag máig) végig lehet követni a vatikáni geopolitikai és az egyes nemzetpolitikai érdekek kárpát-medencei találkozásait, illetve ütközéseit.

A tanulmány elsődleges tanulsága, hogy a kommunizmus bukását követően és az Európai Unió kiszélesedése közepette gyökeresen megváltozott egy kb. 80 éves paradigma. Az 1918 óta szétfejlődött magyar kisebbségek, amelyek különböző országokban élnek, ma egy rendkívül összetett és sokrétű helyzetben találják

magukat. A magyar identitás megélésének lehetősége ugyanis már nem kényszerül be a templomba, miközben egyre erősebben jelentkezik az emberek vallási, spirituális igénye. Ebben a kontextusban kell összeegyeztetni, valamiféle egyensúlyba hozni a lelkipásztori munkát, szerepet és a magyar identitásápolást – egy egyre szélesebb választékot kínáló vallási piacon. Érthető, hogy a demokratizálódás és civil társadalomépítés folyamatában előtérbe kerül a személy (vonzóereje és egyéni kezdeményezése) és leértékelődik, megkérdőjeleződik az intézmény. Mindez természetesen a kisebbségi magyar egyházakra is vonatkozik, amelyek választhatnak a jelenkor kihívásaira adott megújító válaszkeresések, illetve a múltba való bezárkózás között. Választásuk értelemszerűen nagymértékben rontja vagy javítja a magyar kisebbségek megmaradási esélyeit.

*dr. Törzsök Erika*



---

# RECENZIÓ

---



Hornung, Erik:

*Az egy és a sok. Az óegyiptomi istenvilág*

FORDÍTOTTA: BECHTOLD ESZTER

TYPOTEX KIADÓ, BUDAPEST 2009, 236 OLD. + 12 SZÍNES TÁBLA

Az egyiptomi vallás már az ókorban értetlenséget váltott ki számtalan, különös alakban megjelenített istenalakjával. A szinte végtelen változatosságban a szemünk elé táruló szokatlan, már-már bizarr figurák sokszor irónia vagy gúny tárgyává váltak, és sehogy sem fértek össze a későbbi interpretátorok fejében az egyiptomiak Platón által hangoztatott mély bölcsességével és azzal a páratlanul fejlett ókori magaskultúrával, amely a Nílus-völgyben létrejött.

Márpedig az egyiptomi gondolkodás megértéséhez a legfontosabb kulcs éppen az a – számunkra sokszor érthetetlen, homályos vagy bonyolult – reprezentáció, amelynek révén az elképzeléseik szerinti világrendet ők maguk interpretálták: a dolgok között fennálló kapcsolatokat és azt, hogy hol feszülnek azok a határok, ahol a kategóriáik közötti különbözőségek és hasonlóságok többé vagy kevésbé megfoghatóak.

Az 1971-es első kiadás óta több nyelvre lefordított, és több átdolgozott kiadást megért, mű (a *Der Eine und die Vielen*) mára az egyiptomi vallástörténet alapművévé vált. Megírásával E. Hornung nem kisebb feladatra vállalkozott, mint az óegyiptomi istenfogalom tisztázására, és ennek révén egyúttal egy, a 19. század óta tartó vita eldöntésére is kísérletet tett: felfogható-e az óegyiptomi vallás látszólag nyilvánvaló politeizmusa bizonyos értelemben monoteizmusnak? Létezett-e egyfajta, a monoteizmus irányába mutató történelmi tendencia a fáraókor idején? Hornung könyvének érvrendszere a felsorolt kérdésekre nemleges választ ad.

Az első fejezet az egyiptomi istenfogalom megértésére tett eddigi kísérleteket összegzi, amelyek „mögött az a régi apologetikus törekvés áll, hogy az egyiptomi istenek hihetőbbek legyenek számunkra, illetve bebizonyítani, hogy az egyiptomi vallás is az 'Istentől származók' egyetlen nemes nyájához tartozik” (21). A megértést ugyanis időről időre megkönnyítette, ha a kutatók az ókori egyiptomit a saját világképükhöz próbálták közelíteni: egy, a politeizmus által soha el nem fojtott *monoteizmus*ként, illetve a különböző formák mögött rejlő ősi, anyagtalan, *egyetlen isten* kultuszaként felfogni, vagy legalábbis némi *panteista* színezetet tulajdonítani neki. „Az egyiptológia ebben, mint oly gyakran, saját kora kérdéseitől és válaszaitól függőnek bizonyult...” (13). A monoteizmus (Egy) kontra politeizmus (Sok) kö-

rüli vita az egyiptológiában nem vezetett végleges eredményre. A szerző szerint a probléma egyetlen lehetséges tisztázási módja, ha azt vizsgáljuk meg, hogy *maguk az ókori egyiptomiak* hogyan fogták fel és magyarázták a saját isteneiket.

A fentiek szellemében tehát a második fejezetben az egyiptomi „isten” jelentésű szó (*netjer*) alapjelentésével, a szó használatával és kontextusaival foglalkozik, valamint az isteni hatalmakat jelölő egyéb fogalmakat tárgyalja, azt a terminológiát alapul véve, „amelyet az egyiptomiak a saját nyelvükön használtak”.

Az általunk „istennek” fordított szó leírásakor és jelölésére használt leggyakrabban hieroglifa értelmezése körül még maradtak kérdőjelek (Hornung a – fétisként értelmezett – „vászonnal körbetekert pózna” értelmezés mellett teszi le a voksát),<sup>1</sup> és a szó etimológiája (*netjer*) sem tisztázott. Az azonban egyértelmű, hogy az egyiptomi írásban állati és „fétisalakban”, majd valamivel később emberi alakban, egyaránt megjeleníthették az isteneket, már a legkorábbi idők óta (30-31).

Bonyolult és sokat tárgyalt probléma a *netjer* szó önálló használata, amikor egy meghatározott istenre történő felismerhető utalás nélkül jelenik meg a szövegekben. Hornung szerint azonban ezekben az esetekben sem arról van szó, hogy az egyiptomiak az „isten alatt az egyetlen – az összes többi nélkül – vagy akár csak az istenek fölötti egyet és legmagasabbat értették volna” (44). A *netjer* önálló használataikor szerinte azt az „aktuális” isteni hatalmat jelöli, akivel az adott körülmények között számolni kell, amely tehát az adott helyzetben hatással van/lehet az eseményekre. Az *isten*-ség lényege ugyanis sokkal inkább a *hatásban* rejlik, amelynek kisugárzásán keresztül az közvetlenül érzékelhető. Az viszont a szövegek alapos tanulmányozása során kiderül, hogy tulajdonképpen minden és mindenki hordozhat vagy kifejezhet isteni kvalitásokat, kivéve az élő embert (47-48). Itt tehát – úgy tűnik – megfogható egyfajta határvonal, amely mindazon dolgok között húzódik, amelyeket a *netjer* szó jelöl, és amelyeket nem: egyik oldalon az élő ember – a másik oldalon pedig minden más.

A *netjer* nyilvánvalóan semleges (42) és absztraháló fogalom (43). Az *isten*-ség azonban mégsem határozható meg pusztán egy definícióval: „Az isten, mint olyan, a konkrét istenalakoktól megszabadulva, az egyiptomiak számára nem létezett” (48).

A terminológia vizsgálata után – amely azonban nem vezetett el a definícióig – Hornung a következőkben a *netjer* lényegét alkotó három kritérium: az egyiptomi

<sup>1</sup> A jel „fétis” értelmezésével szemben azonban lásd: Baines, J., *Trône et dieu: aspects du symbolisme royal et divin des temps archaïques*, in: *Bulletin de la société française d'égyptologie* 118 (1990), 27-31.; Baines, J., *On the symbolic context of the principal hieroglyph for 'god'*, in: Verhoeven, U. – Graefe, E. – Derchain, Ph. (eds), *Religion und Philosophie im alten Ägypten: Festgabe für Philippe Derchain zu seinem 65. Geburtstag*, (*Orientalia Lovaniensia Analecta* 39) Leuven 1991, 29-46.; valamint Assmann, J., *Gott*, in: Helck, W. – Westendorf, W. (eds), *Lexikon der Ägyptologie* II, Wiesbaden 1977, 756.

istenek neveinek, vizuális megjelenítésének (képmásainak), valamint tulajdonsága-  
inak a vizsgálata révén igyekeznek közelebb kerülni a *netjer* fogalom jelentéséhez.

Az istenek neveinek tanulmányozása során (3. fejezet) azonban ismét nem jut el egy egyértelmű definícióhoz, hanem sokkal inkább azon vonások *kizárásához*, amelyek *nem* tartoznak az adott istenséghez kapcsolódó – mindig igen gazdag, egyetlen szó vagy név jelentésénél jóval sokrétűbb – jelentésmezőbe. Egy isten által kifejtett hatás leírására tehát nem alkalmas pusztán a neve, bár sokat hozzáad a jelentéshez. Az isteni nevek vizsgálata révén közelebb kerülünk az egyiptomi istenfogalom megértéséhez, ha a definíciójától ugyanolyan távol maradunk is.

A negyedik fejezet az isteneket megjelenítő vizuális szimbólumokkal foglalkozik. Az egyiptomi istenábrázolások nem egyszerű képmások, hanem sokkal inkább ideogrammak, egy metanyelv jelentéshordozó képi jelei (94). Egy metanyelv, amely tulajdonképpen a rendszer működési logikájának értelmezését, ha úgy tetszik „elolvasását” segíti, amelynek legfontosabb szabályát Hornung *a fejek és az attribútumok tulajdonképpen tetszőleges kicserélhetőségében* látja. Az egyiptomi istenek legváltozatosabb alakokban megjelenő keverékformái valójában sokkal inkább hieroglifák, amelyek az istenség éppen előtérbe kerülő, ám mindig mozgásban lévő és folyamatosan változó jellegének, lényegének és funkciójának aktuális leírására szolgálnak (100). A nyelvi jeleknél a képi jelek sokkal alkalmasabbak bonyolult jelentéstartalmainak, konnotációk szimbolizálására: felfoghatóak a hieroglif írás képiségének fokozásaként is. Tökéletes médiumnak azonban ezek sem tekinthetők, hiszen „bármely kép tökéletlen és korlátozott eszköz arra, hogy egy istenség egyáltalán látható legyen, hogy lényegében jellemezze őt, és a többiektől elkülönítse” (101).

Az istennévhez hasonlóan az isteni képmás is csak az istenek kifejezhetetlenül komplex lényének egyik oldalát tárja fel, tehát önmagában nem képes annak definiálására. Az isteni megjelenés hatalmasságát a látható és láthatatlan hatalmi jelek és a szintén hatalomhordozó attribútumok felsorolása (összessége) fejezi ki: ezek utalnak a *hatásra*, amelyben az *isten-ség* lényege rejlik (107), de ezekhez a külső jelekhez olyan további konnotációk, sejtések, érzések és hatások kapcsolódnak, amelyeket *nem lehet ábrázolni* (például ragyogás, illat stb.). Az isten *valódi* alakjának megismerése az ember számára nem lehetséges: csak a túlvilágon válhat lehetővé, ahol a halott maga is isteni jellegű lényvé válik.

Az ötödik fejezet *az istenek tulajdonságait* tárgyalja. Az egyiptomi istenek nem közvetlenül a földön járnak az emberek között, a velük való találkozás csak olyan *határterületeken* lehetséges, ahol az emberek világa és az istenek világa érintkezik (103-104).

Az emberekkel szemben, akik az egyiptomi eredetmítosz szerint egy tökéletlen pillanat („zavar”) teremtményei (ti. a teremtő isten könnyéből keletkeztek; 112), magának a teremtő istennek a keletkezését különféle paradox megfogalmazások-

kal igyekeznek leírni (123). Az ősisitenek egy teremtés előtti halálmentes világból érkeztek, a teremtő isten által létrehozott *teremtett* istenek azonban ugyanúgy születnek, meghalnak, és ciklikusan újjászületnek, mint az emberek. A lét – sem az embereké, sem az isteneké – nem merev állandóság, hanem folytonos megújulás (132). A *halott*-ság időleges alámerülés a nemlétebe, amelynek során kreatív energiák töltik el és fel az alámerülőt. Az újjászületés nem lehetséges a rendezett-lehatárolt világban, csak akkor valósul meg, ha a régi / legyengült / megöregedett / elhasznált alámerül a határtalanba, ami a teremtett világot körülveszi (Nun-Ősvíz). Ehhez nemcsak az időből, hanem a térből is ki kell lépni. A teremtett világot a folytonos, mindig újbóli megújulás viszi előre, vagy inkább körbe-körbe. Az egyiptomiak számára a létezés behatárolt – csak a nemlétezés határtalan.

Hornung szerint az istenek létének tehát ugyanúgy megvannak a maguk dimenziói, időbeli és térbeli határai, mint az emberekének. Van kezdetük és végük, nem mindenhatóak, nem abszolútak, nem transzcendensek. Határaikat az óegyiptomi nyelvben a *n drw ntrw* („az istenek határain belül”) kifejezés egyértelműen jelöli. A határt sok esetben a Világot körülfogó, saját farkába harapó kígyó, vagy a napisten világot körbejáró pályájának képe jeleníti meg, amely az alvilágot is magában foglalja. Az istenek létének és tevékenységének határai az emberekéhez képest ugyan elképzelhetetlenül tágabb dimenziókat jelentenek, térbeli-időbeli lehetőségeik azonban soha *nem végtelenek*.

Az egyiptomi elképzelések szerint *a határon túl* a teremtés előtti össötétség és ősóceán birodalma található, amely *térben és időben is határtalan*, és amelyet *differenciálatlansága* miatt lényegében maga a belőle keletkezett teremtő sem lát át. A nemlétezés alapvonása a *differenciálatlanság*, az antitézise tehát a teremtés utáni világnak, amely térben, időben, alakban és nemben differenciált sokaságot tartalmaz (140). A teremtett világ határain túl pedig ott *a végtelen maradék*, amely *soha nem alakul át létté* (146). A teremtett világ/lét határain belül is megtalálhatóak azonban a nemlét szigetei, amelyek a teremtés előtti állapot elemeit tartalmazzák, vagy legalábbis utalnak rájuk: a vízben, a sivatagban, az álomban és más olyan helyeken, ahol a lét és a nemlét találkozik.

Hornung hangsúlyozza a nemlét ambivalens, kettős karakterét. A nemlét ugyanis részben regeneráló, tehát *pozitív* hatású (időlegesen alámerülni benne szükséges a ciklikus újjászületéshez és újjáteremtéshez; a regeneráló hatást a Mehen (vagy uroborosz) kígyó szimbolizálja); részben viszont ellenséges erő, amelyet időről időre ki kell űzni az isteni és királyi teremtő tevékenység ciklikus megismétléseképpen (ezt a pusztító erőt az újra és újra legyőzendő Apóphisz kígyó testesíti meg). A nemlét és a lét között feszülő ellentét állandó, a köztük való mozgás dinamikus. A cél soha nem egy merev véglegesség, az ugyanis csak a nemléteben lehetséges.

A hatodik fejezet az istenek láthatatlanul működő erőteréről és a benne létező

emberre tett hatásáról, illetve az isteni és emberi világ közötti kölcsönhatásokról szól. Az erő, amely az istenek és emberek közötti kapcsolat rendszerében hat, a *heka*, a teremtő erejű varázslat. Mint minden emberfeletti erő, ez is alapvetően előjel nélküli: pozitív vagy negatív töltést a felhasználás módja ad neki, illetve a cél, amire használják, valamint a nézőpont, ahonnan a jelenséget vizsgáljuk.

A teremtéssel az egyiptomi felfogás szerint nem ér véget az istenek tevékenységi köre: a teremtő isten egyben fenntartó is, aki felelős a létrehozott világrendért. De milyen formában adhat az ember választ az isten világot teremtő és fenntartó tevékenységére? Hornung szerint az áldozat, az ünnepek és a kultuszcselekedetek mind válaszok, amelyek az isten jelenlétének a világban való megsokszorozását, illetve kiterjesztését jelentik, és egyúttal távol tartják annak negatív, fenyegető aspektusát. Hornung hangsúlyozza, hogy az egyiptomi istenek rémisztőek, mert kiszámíthatatlanok, de *nem gonoszok*. Az abszolút gonoszság a lét tagadása, ami természetszerűleg a nemléthez tartozik, de kezdetektől fogva jelen van a világban, és annak ciklikus újjászületése győzi le időről időre.

Az istenek nem igénylenek materiális adományt, hiszen létezésük elképzelhetetlenül gazdagabb az emberekénél, egyszerűen az ember választ igénylik létezésükre, az ember szívében akarnak jelen lenni (176), ugyanis a válasznélküliség, a hallgatás ugyancsak a nemlét sajátja. A lét ezzel szemben „az isten és ember közötti folyamatos dialógus, a szeretet és a félelem polaritása közé feszítve”. Közös feladatukat a szerző így fogalmazza meg: a véges létben helytállni a végtelen nemlét ellen, és mozgásban tartani a ciklikus újjászületést.

A hetedik fejezet *az istenvilág rendjét és tagolódását* vizsgálja. Számos istencsoport numerikus-genealógiai alapon szerveződő rendszert alkot, amelyen belül elsődleges a numerikus jelleg (istenhármasságok mint a plurális, azaz a „sok” szimbólumai). Emellett a genealógiai elrendezés, vagyis az istenek egymástól származó generációinak rendszere másodlagosan jött létre, bár korán nagy jelentőségre tett szert. Helyi alapú rendszerek szintén léteztek, ám az erre épülő csoportokat az egyiptomiak soha nem alkalmazták következetesen, ezért Hornung hangsúlyozza, hogy az egyes istenek lényének és jellegének kutatásakor nem érdemes nagy reményeket fűzni az egyes kultuszok esetleges földrajzi eredetének megtalálásához. Azon jelentős istenek esetében, akiknek a népszerűsége az Óbirodalom idején megnő (Ré, Ozirisz, Ptah, Amon), egy konkrét fő kultuszhellyel való kapcsolatuk határozottan másodlagos (184). Az istenek lakhelye egyébként az ég és a túlvilág, a földön pedig a templom (az „ég a földön”), ahol a képmásuk valóságos és élő jelenlétükre, illetve az általuk kifejtett hatásra utal. A harmadik, istenek csoportjait rendszerező elv a szociális alapú. Ebben egy isten, a hatalmánál fogva, a többiek fölé emelkedik. Legkésőbb az Óbirodalomtól kezdve megjelenik az a felfogás, ami szerint a többiekénél nagyobb hatalmú (és idősebb) isten egy felsőbb lény, aki „király” és „úr” minden teremtett dolog felett, aki azonban gyakorlatilag

bármely tetszőleges istenség lehet (191). A jelenségre általában a henoteizmus vagy a monolátria kifejezéssel utalnak.

Az egyiptomi istenfogalom tisztázásában sokat segít az istenek közötti kapcsolatok, ezen belül is egy olyan speciális reláció vizsgálata, amely első látásra csak bonyolítani látszik a képet, az ún. *szinkretizmus*, amelynek során két vagy több isten jellege egy közös isteni alakban egyesül. A jelenséget H. Bonnet kutatásai nyomán az egyiptológiában általában az *Einwohnung (inhabiting)* kifejezéssel jelölik, mivel sokkal pontosabban kifejezi a folyamatot, amelynek során egy isten (ideiglenesen) „beköltözik” egy másik isten hatómezejébe, és ilyen módon új isteni minőségekkel gazdagodik. Az egyik legfontosabb kapcsolat akkor jön létre, amikor Ozirisz, a megölt majd újjászületett halotti isten találkozik a teremtő kvalitásokkal rendelkező napistennel, és annak túlvilágon visszamaradt képmásaként fogják fel. Az éjszaka közepén (6. óra), illetve a föld alatt elképzelt túlvilág legmélyén egy rövid időre létrejön a két isten egyesült formája, amelynek során Ozirisz és az éjszakai útját bejáró napisten kölcsönösen részesülnek egymás isteni kvalitásaiban és így egymás isteni sorsában is. Hornung a szinkretizmus jelenségét az egyiptomi vallásban egy kölcsönösségen alapuló rendszerként definiálja: a szinkretizmus az istenek *egymás általi determinálása*.

Nincs tehát egyértelmű definíció arra, hogy mit jelent az óegyiptomi istenfogalom. Hornung szerint egy ilyenfajta definíció valójában ellentétes az egyiptomi vallási képzetekkel (78). Ehelyett úgy tűnik, hogy minden egyes esetben, minden egyes isteni névben és képmásban újra és újra definiálja magát az elképzelés. Hornung újszerű felvetése, hogy az óegyiptomi gondolkodásban sem a mindent egy fő okra visszavezető logika, sem a kétértékű, igen- és nem-döntéseken és a kizárható harmadik elvén nyugvó logika nem működik. Szerinte ugyanis minden jel arra vall, hogy nem egységben, hanem kettősségben gondolkodtak, amely felveti, sőt megköveteli egy, a miénktől eltérő, önmagában ellentmondásos logika meglétét, a folytonosan kettősségekben való gondolkodást, amelyben a két elem együttesen adja ki az egészet, de soha nem válik differenciálatlanul eggyé (195), hiszen akkor a nemlétezésbe hullana vissza. Ezek közül a létező és nem létező kettőssége a „legnagyobb elgondolható egész”, ám ugyanígy működik az „egy” és a „sok” kettőssége az isten fogalmának jelentésében, vagy a Két Ország mindig elkülönülő egysége Egyiptom országának esetében. A szerzőnek ez az ókori egyiptomiak által használt eltérő logikára vonatkozó felvetése nagy visszhangot váltott ki az egyiptológiában.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> A komplementaritás elméletének kritikájára lásd Westendorf, W., *Das Eine und die Vielen. Zur Schematisierung der ägyptischen Religion trotz ihrer Komplexität*, in: *Göttinger Miszellen* 13 (1974), 59-61.; Berner, U., *Überlegungen zur Übertragbarkeit des Komplementaritäts-Begriffes auf ägyptische Gottesvorstellungen*, in: *Göttinger Miszellen* 20 (1976), 59-71.; Sørensen, J. P., *Introduction*, in: Englund, G. (ed.), *The Religion of the Ancient Egyptians. Cognitive Structures*



A fentiekből is következően, Hornung könyvének – szisztematikus érvrendszere által alátámasztott – konklúziója tulajdonképpen az, hogy a monoteizmus az egyiptomi gondolkodás számára *logikailag kizárt* volt (198), és kielégítő magyarázatot ad az Ehnaton-féle vallási reform (mint egyértelmű monoteizmus-kísérlet) kudarcára is. Az ugyanis, hogy Ehnaton igyekezett elkerülni a *netjer* szó használatát saját egyetlen istenére, azt mutatja, hogy a szó *konnotációi* – melyeket, velünk ellentétben, ő nyilvánvalóan pontosan ismert – *nem igazán feleltek meg a céljainak*. Ez pedig áttételesen szintén azt bizonyítja, hogy Hornungnak igaza van, amikor az egyiptomi gondolkodás számára elképzelhetetlennek tartja a monoteizmust. Hornung rendszere ugyanis jól alkalmazható az antitézisre (Amarna-reform), és akkor is működik – vagyis feltehetőleg valóban közel áll az egyiptomi szisztémához.

Az óegyiptomi istenek természetének feltárásával Hornung könyve az egyiptomi gondolkodás megismeréséhez visz közelebb. Megmutatja, hogy az isten lényének gazdagsága számukra soha nem egy magyarázat egyértelműségében, hanem a „megközelítések sokaságában” tárul fel. Az egyiptomi vallás megkérdőjelezi az olyan fogalmak létjogosultságát, mint öröklét és halhatatlanság – ezek ugyanis az ő felfogásuk szerint a *nemlét*, a teremtés előtti, istenek nélküli világ differenciálatlan tartományaihoz tartoznak. Az istenek lényé folytonos átalakulásban van, a folyamat azonban soha nem befejezett, hiszen a befejezettség szintén a *nemlét* kvalitása. Minden egyes képmásuk, megjelenési formájuk és nevük igen sokrétű szimbolikát hordoz „metanyelven” – ám a mögöttes tartalom, amit közvetít, sokkal fontosabb, mint a jelek külső megjelenése. Az állati és emberi alakban, illetve valamely tárgyi szimbólum képében megjelenő isteni tartalom, valamint ezek variációi (*Mischgestalt*, *Mischwesen*) egy-egy róla tett kijelentés hordozói. A képek egy, a nem egyértelműen ábrázolható dolgok leírására, a sokértelműség kifejezésére szolgáló ideális jelrendszer elemei. Az istenek valódi lényé az emberi szem számára mindig rejtve marad, hatásuk és reakcióik viszont jól láthatóak, jelenlétük pedig világosan érzékelhető.

Hornung szerint tehát az egyiptomi istenek definícióját hiába is keresnénk, hiszen egy zárt, végleges, és egyértelmű meghatározás – úgy tűnik – teljességgel ellentétes az egyiptomi istenfogalommal, sőt a létről alkotott elképzelésükkel is.

Dr. Liptay Éva, egyiptológus  
Szépművészeti Múzeum, Egyiptomi Gyűjtemény

*and Popular Expressions. Proceedings of Symposia in Uppsala and Bergen 1987 and 1988*, Uppsala 1987, 3-6.; van Walsem, R., *The Struggle Against Chaos as a 'Strange Attractor' in Ancient Egyptian Culture. A Descriptive Model for the 'Chaotic' Development of Cultural Systems*, in: van Dijk, J. (ed.), *Essays on Ancient Egypt in Honour of H. te Velde*, (Egyptological Memoirs 1) Groningen 1997, 317-339.

## A „HETVENES” ZSIDÓ HÁBORÚ TÖRTÉNELMI EMLÉKEZETE

Gábor György:

### *A diadalívén innen és túl. Pogány, zsidó és keresztény narratívák – a „hetvenes” háború emlékezete*

PARTICIPATIO

AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST, 2009. 327 OLD.

„Vajon nem vakítja-e el a történelembé értelmet beleolvasó történelemfilozófus szemét a győztesek sikere? Minthogy a minden idők uralkodói jogos örökösei mind azoknak, akik egykor győzedelmeskedtek, a történelem krónikája minden korszak hatalmasainak apológiájaként olvastatja magát. Úgy tűnik, mintha a győzteseknek az idők diadalmenetében magukkal hurcolt zsákmánya volna az emberiség öröksége, hagyománya. A történelmet a győztesek ítélete írja, a legyőzöttek néma szenvedése pedig – ha egyáltalán – csak a történetírás annaleseinek lábjegyzeteiben kap helyet.”<sup>1</sup>

A Gábor György vallásfilozófus legújabb könyvének címében szereplő diadalív természetesen nem a Champs-Élysées végén álló Arc de Triomphe, amely Napóleon győzelmeit hirdeti. Sajnos, a kötet címlapján látható – körülvágott és meglehetősen apróra sikeredett – fénykép csak a szakavatottaknak árulja el első pillantásra, hogy a cím a Titusnak állított római diadalívre vonatkozik. Ezt az *arcus triumphalist* a halála után emelték annak a császárnak a tiszteletére, aki 70-ben – még hadvezérként, apjának, Vespasianusnak a megbízására – lerombolta Jeruzsálemet és a zsidó Templomot. Bár középiskolai és egyetemi történelemkönyveink nem szentelnek túl nagy teret ennek az eseménynek (már ha egyáltalán foglalkoznak a kérdéssel), és azt legfeljebb a Római Birodalom számos háborúinak egyikeként tartják számon, tudnunk kell, hogy a „hetvenes” zsidó háború olyan korszakfordító esemény volt, amely máighatóan determinálta a zsidó nép sorsát. Gábor György könyvének minden lapján átérzik ennek tudata és az a vágy, hogy ezt a rendkívül fontos tényt másokban is tudatosítsa. A részben már megjelent, de kisebb-nagyobb mértékben átdolgozott írásokból álló kötet középpontjában tehát az i. sz. 66 és 73/74 között lezajlott első zsidó háború és a templompusztulás (*hurbán*) áll. Még precízebben fogalmazva: a *hurbán*hoz vezető utak, annak részben ma is érvényes következményei és a kérdés historiográfiai feldolgozásának lehetősége képezik e tíz tanulmány tárgyát, amelyek közül héttel foglalkozunk részletesen az alábbiakban.

<sup>1</sup> Taubes, J. „Martin Buber és a történelemfilozófia”, In: Uő., *Nyugati eszkatológia*, Budapest 2004, 297 (Miklós Tamás ford.). Idézi: Gábor Gy., 208.

A kötet egyik legalaposabban kidolgozott és sok újdonságot nyújtó fejezete *A zsidóság a római irodalomban* címet viseli (III. fej., 20-72). Az ókori antiszemitizmussal foglalkozó szakirodalom megkülönbözteti annak „esszencialista” és „funkcionalista” változatát, de úgy tűnik, Gábor inkább a kitűnő princetoni tudós, Peter Schäfer mellett foglal állást, aki szerint a kettő kontaminációja áll közelebb a valóság leírásához (29).<sup>2</sup> A tanulmány második részében sorra veszi a római zsidóságot említő i. e. 2-1. századi *testimoniumok*at (Valerius Maximus, Cicero, Varro), majd rátér a római diaszpóra politikai történetének taglalására Iulius Caesar és a Iulius–Claudius dinasztia idején. Az események tárgyalása igen tömör: a hiányzó magyarázatokat talán bővebb szakirodalmi utalások pótolhatták volna. Pregnánsan ilyennek érzem Claudius zsidópolitikájának jellemzését, amelyben „némileg kuszává teszi az összképet néhány egymásnak ellentmondó információ”, de azért egy bekezdésben ki lehetett volna térni ennek okaira és a lehetséges magyarázatokra.<sup>3</sup> A hatalom zsidósággal szembeni attitűdje gyakran „személyes ügy” volt a római császárság idején: például az Nerva alatt vert „A ZSIDÓKINCSTÁR GYALÁZATA ELVÉTEGETT” (*fisci iudaici calumnia sublata*) feliratú érmék azt jelezték, hogy Nerva megszüntette a megszégyenítő „zsidókincstárát” [*nota bene: a fiscus iudaicus (sic) nem az adó, hanem a „zsidókincstár”, ahová az adó befolyt (41)*]; de utódja, a iudaeai harcokban apja oldalán személyesen is részt vett Traianus, ismételten felújította a két drachmás zsidóadó beszédését.<sup>4</sup>

Alapos és tárgyyszerű a harmadik részben annak a kérdésnek az áttekintése, hogy a zsidó vallási szokások miként tükröződnek a római szerzők munkáiban. A Cicero vagy Tacitus nevével fémjelezhető „előítéletes zsidóellenesség” bizonyára divatos volt a római értelmiség köreiben, ám sohasem vált olyan zárt rendszerű antijudaista ideológiává, mint a keresztény szerzők tollán; arról nem is szólva, hogy a római államban sohasem vezettek be „faji törvényeket”. Az ókori Rómában – csakúgy mint napjainkban – a verbális intolerancia jól megfér a praktikus toleranciával, vagy éppen fordítva. Tacitus a *Korunk története* ötödik könyvében (*Historiae* V,2-13) – a zsidó háború előzményeként – egy egész etnográfiai excursust szánt a zsidóság bemutatására. A nem kifejezetten hízelgő textus egy az egyben a zsidóellenes hellenisztikus irodalom közhelyeit visszhangozza. Ilyen toposzokat azonban bőven találhatunk más népekkel kapcsolatban is a római irodalomban:

<sup>2</sup> A szerző által némileg mellőzött magyar szakirodalomból érdemes kiemelni Kopeczky Rita tanulmányát: „A görög antiszemita irodalom egyiptomi vonulatához.” In: *Antik Tanulmányok* 49 (2005), 173-196.

<sup>3</sup> Ebben a kérdésben mindenképpen érdemes lett volna hivatkozni Helga Boterman monográfiájára: *Das Judentum des Kaisers Claudius. Römischer Staat und Christiani im 1. Jahrhundert*, (Hermes-Einzelschriften, Heft 71) Stuttgart 1996.

<sup>4</sup> Goodman, M., „Trajan and the Origins of Roman Hostility to the Jews.” In: *Past and Present* 182 (2004), 3-29. A zsidópénztár Nerva alatti eltörléséről az edfui osztrakonok is tanúskodnak.

az indiaiak, a szárdok, a britek, az arabok, a pannonok, a dákok, az egyiptomiak, a szírek, a thrákok, a hispánok, a parthusok, a gallok, a karthágóiak és a görögök sem úszták meg a római szatíráirók, rétorok és történészek gúnyos vagy egyenesen utálkozó megjegyzéseit.<sup>5</sup> Mivel a görögök és a rómaiak számára rendkívüli jelentőséggel bírt egy-egy nép eredete és rokonsági kapcsolatai, láthatóan Tacitus is igyekezett – jól-rosszul összeválogatott szakirodalma alapján – a zsidók „origója” után járni. A téma fontosságát mutatja, hogy míg az északi népekkel (britek, germánok) kapcsolatban megelégedett az eredetükre vonatkozó homályos utalásokkal, a zsidók származását illetően összesen hatféle koncepciót vonultatott fel (*Hist.* V,2,1-3,4).<sup>6</sup> Az egyes verziók elemzéséből – Louis H. Feldman szerint – kiderül, hogy Tacitus talán jobb véleménnyel volt a zsidókról, mint a forrásául használt görög szerzők.

Gábor figyelemre méltó megfigyelése szerint „a római antijudaizmus eldurvulása” párhuzamosan zajlott a zsidó vallás római térhódításával, bár [a judaizmus] „missziós tudattal nem rendelkezett” (51). Erről a kérdésről a mai napig ádáz vita folyik a szakirodalomban, amelynek két szélső álláspontját a prozelitizmust – legalábbis az i. sz. 3. századig – teljes egészében tagadó oxfordi Martin Goodman és azt a korábbi évszázadokra is kiterjesztő New York-i Louis H. Feldman áll.<sup>7</sup> Meg kell jegyeznünk, hogy a feliratos anyag alapján – legalábbis a 3.-4. században már – a

<sup>5</sup> Balsdon, J. P. V. D., *Romans and Aliens*, London 1979.

<sup>6</sup> Feldman, L. H., „Pro-Jewish Intimations in Tacitus’ Account of Jewish Origins.” In: *Revue des Études Juives* 150 (1991), 331-360. A kérdésről egyébként máig a leginformatívabb tanulmány: Bickerman, E., „Origines gentium.” In: *Classical Philology* 47 (1952), 65-81. [=Uő., *Religions and Politics in the Hellenistic and Roman Periods*. Ed. by E. Gabba and M. Smith. (Bibliotheca di Athenaeum 5) Como 1985, 401-417].

<sup>7</sup> M. Goodman szerint „azt a vágyat, hogy a zsidó életmóddal kapcsolatban csodálatot keltsenek, vagy a zsidók Istene iránt tiszteletet ébresszenek, vagy más népekbe bizonyos általános erkölcsi viselkedésnormákat a távoli, lehetséges eszkatologikus jövőre vonatkozó jámbor reménységet beleneveljenek, világosan meg kell különböztetnünk attól az erőfeszítéstől, hogy a jelenben nem-zsidókat nyerjenek meg a judaizmus számára”. Lásd Goodman, M., *Mission and Conversion: Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire*, Oxford 1994, 21. L. H. Feldman munkahipotézise a következő: a prozelitizmussal szembeni addigi passzív zsidó magatartás aktívabbá vált a hellenisztikus korban, ami megmagyarázza a római időszak zsidó népességének drasztikus növekedését. Lásd Feldman, L. H., *Jew and Gentile in the Ancient World. Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*, Princeton (N. J.) 1993, 288-415. (E kevésbé alátámasztott munkahipotézis nagyban hozzájárult ahhoz, hogy Feldman *magnum opus*át erős kritikával illették szakmai berkekben. Leonard Victor Rutgers például joggal vetette szemére, hogy adatai sokszor légbőlkapottak, forráskezelése és -értékelése elavult, és alapjában Heinrich Graetzére (1817–1891) vezethető vissza.) A kérdésről írt összefoglalásomat lásd: Grüll T., „Világosságul adtalak a népeknek”. A judaizmus mint térítő vallás a Római Birodalomban.” In: Uő., *A gyökér és az ágak. Tanulmányok az ókori zsidóság és kereszténység történetéből*, Szombathely 2005, 119-152.

zsinagógák körül „istenfélőkből” és „prozelitákból” álló jelentős réteg alakult ki. Izgalmas újdonság a negyedik részben annak áttekintése, hogy Flavius Josephus hogyan igyekszik műveiben a különféle standard zsidóellenes pogány sztereotípiák (például emberellenesség [*apanthróphia*], elkülönülés [*amixia*], idegenellenesség [*miszoxenia*] stb.) szisztematikus cáfolatát nyújtani olvasóinak. Mélyen igaz, hogy Josephus életműve „a bibliai hagyományok, vagyis az Istentől kapott mózesi törvények és a hellén kultúra és tudás találkozási pontja, közös metszete” (72) – még ha ez az életmű olyan előzményeket tudhat magáénak, mint a hellenisztikus zsidó történetírás, amelyre nem tért ki alapos elemzésében a szerző.<sup>8</sup>

Nézzük most az érem másik oldalát, és vizsgáljuk meg azt a kérdést: hogyan jelent meg *Róma az első századok zsidó irodalmában* (IV. fej., 73-94)? A zsidóság Róma-képe nem tárgyalható az apokaliptikus-eszkatologikus bibliai világnézettől elszakítva, mivel ez alapvetően befolyásolta a zsidóságnak, mint „text-centered community”-nak az *imperium Romanum*mal, mint „végső birodalommal”, kapcsolatos felfogását. Maximálisan igazat adhatunk Gábor Györgynek abban, hogy „korántsem lehetetlen az az elképzelés, amely az egymást követő felkelések időpontjaiban apokaliptikus üzenetet vélt kiolvasni” (77) – ugyanakor a szerző adós marad az első felkelés kirobbanása (i. sz. 66); a 49 évvel későbbi diaszpóralázadás kitörése (i. sz. 115); valamint az első felkeléshez képest 66 évvel – a *hurbántól* számítva 62 évvel – később, i. sz. 132-ben, bekövetkező Bar Kokhba háború időpontjainak „apokaliptikus” magyarázatával. Egyébként valószínűsíthető, hogy a kérdés a dánieli apokalipszisben fontos szerepet játszó sabbatikus „évhetekkel”, illetve a mózesi törvényekben előírt jubileumi évekkel hozható kapcsolatba.

A Holt-tengeri tekercsekből egyértelműnek kitűnik, hogy a rómaiakat a „Kittim” kódnévvel illették a zsidók – és talán nem csak a qumráni közösség tagjai – (81), és az is valószínűnek látszik, hogy a Róma = Edom = Széír = Ézsau azonosítás is létezett már az i. sz. 1. században. Erre nem csak az *Ezra negyedik könyve* szolgál bizonyítékul, hanem maga Flavius Josephus is.<sup>9</sup> Ugyancsak érdemes lett volna tisztázni az Edom = Róma azonosítás *bibliai* eredetét.<sup>10</sup> Felvethetjük azt is, hogy a félig edomita származású – és a zsidók többsége által mélységesen gyűlölt és megvetett – Heródes uralma is hozzájárulhatott ennek az azonosításnak a kifeje-

<sup>8</sup> A hellenisztikus zsidó történetírókat csak apró töredékeikből ismerjük. Ezek magyar fordítását lásd Grüll T., „Zsidó történetírás a hellenisztikus korban.” *Életünk* 44:6-7 (2007), 32-45. (Szakirodalmi hivatkozásokkal.)

<sup>9</sup> Erről bővebben lásd Grüll T., „Dániél negyedik birodalma a zsidó írásmagyarázatban.” In: Rugási Gy. (szerk.), *Elváló utak. Rabbini és ókeresztény exegézis*, Budapest 2008, 95-100.

<sup>10</sup> Egyik lehetőség erre a 137. *zsololtár*, amely „Edóm fiainak” az első Templom pusztulásában játszott szerepét említi. A szövegre később Gábor is hivatkozik: 161, n. 48.

lődéséhez.<sup>11</sup> A fejezetben szerepel még a dánieli négy birodalommal kapcsolatos rabbinikus álláspontok tárgyalása és az állatszimbolika is, amelyben legtöbbször a mózesi törvények szerint tisztátalan disznó, illetve vadkan játszott a Róma dicsőtelen szerepét.

Lényegében az előző témát folytatja az *Eszkatológiai remények és politikai messiások az I. században* című tanulmány is (V. fej., 95-125). Ami a „forrás és az erdő csatájának” *Barukh második könyvéből* idézett plasztikus leírását illeti, sajnos a „forrás = Izrael” szimbólum eredetére nem kapunk választ (97). A messianizmus kérdése oly szerteágazó és bonyolult, hogy nem is várható el minden apró részlet és ellentmondást megvilágító tárgyalása ekkora terjedelemben. Gábornak ismét igaza van abban, hogy „Flavius Josephus a messianisztikus jelenségeket igyekszik eliminálni, lekicsinyíteni, vagy egyenesen eltorzítani” műveiben (107), aminek oka alapvetően a rómaiak reakciójától való félelem lehetett. Ha ugyanis Josephus könyvének megrendelői ráébrednek arra, hogy a *Masíah* (vagyis a Felkent) ígérete nem csupán a héber Biblia és a zsidó vallás egyik „szabadon választható”, akcideniális kelléke, hanem annak immanens lényegéből fakadó *isten ígértet*, amely konkrét térben és időben, és egy konkrét személy alakjában fog beteljesedni, akkor ennek a ténynek beláthatatlan következményei lettek volna a zsidóság egésze számára.<sup>12</sup> Ezen a ponton természetesen a názáreti Jézus személyére is ki kell térnie a történésznek. Gábor véleménye szerint Jézus csupán „szimbolikus politizálást” folytatott, és a zűrzavaros vallási-politikai helyzet áldozatává vált. A főtanács előtt mint veszélyes tanokat hirdető önjelölt messiást alázták meg, Pontius Pilatus pedig – vonakodva bár – politikai okból feszítette meg mint lázadót (121-125).

Gábor öt történelmi periódust tart számon, amelyek során Róma megkísérelte, hogy „eltörölje a maradék zsidó szuverenitást, és Júdeát közönséges provinciává süllyessze” (114). E ponton azonban némileg vitatható megállapításokat olvashatunk. Heródest nem „trónbitorlók” (114) követték halála után (i. e. 4), hanem legitim utódok, akiket a római *senatus* és a *princeps* nevezett ki: Philipposzt Gaulanitiszben és Trakhonitiszben; Antipaszt Galileában és Pereában; és Arkhelaoszt Júdeában és Samariában. Pontius Pilatus hosszú helytartósága (i. sz. 26-36) alatt sem robbantak ki „a palesztinai zsidóság nagy részét egybegyűjtő felkelések” (uo.), mert minden ilyen irányú kísérlet végső soron kudarcba fulladt: vagy a rómaiak engedtek az utolsó pillanatban, vagy még csírájában elfojtották a készülő lázadást. Ugyanebben

<sup>11</sup> Erre a lehetőségre Gábor is utal Mireille Hadas-Lebelt idézve: 246, n. 115. Ugyanitt a Bálám/Bileám jövendölésével (4Móz 24,16-19) kapcsolatos fejtegetést nem tartom valószínűnek (246).

<sup>12</sup> Euszebiosz *Egyháztörténetében* – Hegészipposz alapján – megemlíti, hogy Dávid leszármazottait (akik egyben Jézus rokonai is voltak) Domitianus Rómába hozatta, hogy végezzen velük, de mikor látta, hogy egyszerű, vagyontalan földművesek, szabadon bocsátotta őket, és az üldözésnek is véget vetett (III,19-20).

a kontextusban kissé furcsa az „egy bizonyos” jelző használata Keresztelő János neve mellett (uo.), mivel nemcsak az *Újszövetség*, hanem Flavius Josephus jól ismert *testimonium*ának szövege is bizonyítja: a *baptisztész*nek is nevezett Ióánnész valóságos tömegmozgalmat indított el a 30-as évek eleji Galileában és Iudaeában.<sup>13</sup> Végül a Josephus által említett Quirinus-féle népszámlálás és vagyonszösszeírás (*apographé*), i. sz. 6-ban, egybeesett a gonosz és kegyetlen ethnarcha, Arkhelaosz, száműzetésével, amit követően Iudaeát és Samariát egy *praefectus* irányítása alatt Syria provinciához csatolták.<sup>14</sup> Úgy vélem azonban, hogy a galileai János radikális pártjának megszervezése és az általuk vezetett lázadás kirobbantása nem a népszámlálással függött össze (115-116). A Biblia kifejezetten csak a zsidó királyok számára tiltotta meg a nép megszámlálását – még pontosabban fogalmazva: a zsidó nép körében végrehajtott népszámlálásnak csak Isten lehetett a kezdeményezője.<sup>15</sup> Ugyanakkor a római kormányzat által elrendelt és végrehajtott összeírás ellen tiltakozni legalább annyira értelmetlen dolog lett volna, mint arra várni, hogy a pogányok felhagyjanak a bálványimádással. Sokkal valószínűbbnek tartom, hogy a provinciaszervezés során (amely tehát – véletlenszerűen<sup>16</sup> – egybeesett a cenzussal) a császári családra történő *felesketés* váltotta ki sokakban az indulatokat. Fennmaradt egy Augustus nevére tett esküszöveg Paphlagóniából, amelynek most csak az elejét és a végét idézem: „Esküszöm Zeuszra, Gére, Héliosra, valamint minden istenre és istennőre, sőt magára Augustusra, hogy szavaimmal, tetteimmel és gondolataimmal egész életemben engedelmeskedni fogok Caesar Augustusnak, fiainak és utódainak. (...) Ha pedig valami olyat tennék, ami ezen esküvel ellentétes, vagy nem tartanám magam az esküben foglaltakhoz, akkor én

<sup>13</sup> „Seregestül tódultak hozzá az emberek, és nagyon szívesen hallgatták beszédeit; ezért Heródes attól tartott, hogy ennek a férfinak a tekintélye, akire úgy látszik mindenki hallgatott, a népet még majd lázadásba kergeti...” Végül Antipasz a pereai Makhairosz várába záratta, és kivégeztette a Keresztelőt, amiről az *Újszövetség* is részletesen beszámol. Lásd legújabban: Evans, C. A., „Josephus on John the Baptist and Other Jewish Prophets of Deliverance.” In: Levine, A.-J. – Allison, D. C., Jr. – Crossan, J. D. (szerk.), *The Historical Jesus in Context*, Princeton (N. J.) 2006 55-63.

<sup>14</sup> A 115. old. 88. jegyzet állításával szemben semmi nem bizonyítja, hogy a Lukács 2,1-ben szereplő „első összeírás” (*apographé próté*), amely Jézus születésének meghatározásában játszik szerepet, azonos lenne a Josephus által említett i. sz. 6-os cenzussal (*Ant.* XVIII,1,1 [1-2]). A kérdésről bővebben lásd Grüll T., *A kövek kiáltanak – 50 történelmi dokumentum az Újszövetség tanulmányozásához*, Budapest 2009, 34-43.

<sup>15</sup> A Dávid szerencsétlen kimenetelű népszámlálása alapján – 1Krón 21,1-17; 2Sám 24,1-17 – Mózes alatt kétszer is megszámlálták a népet, de ekkor áldozatot kellett bemutatniuk.

<sup>16</sup> Nincs bizonyíték arra, hogy a rómaiak egy kliens-királyság tartományra szervezésekor kötelezően és automatikusan cenzust tartottak volna. Viszont minden jel arra mutat, hogy a Názáreti Jézus i. e. 8/7-ben látta meg a napvilágot, így az i. sz. 6-os összeírásig éppen 14 év telt el. Egyiptomi papirozok bőséges bizonyítékot szolgáltatnak arra, hogy a cenzusokat 14 évente rendezték.

magam kívánom, hogy átkozott legyenek, vesszen minden, ami hasznomra válik, testem és lelkem mindenestül pusztuljon el” stb.<sup>17</sup> Magától értetődő, hogy egy ilyesfajta esküszöveg elmondása még akkor is vállalhatatlan volt a zsidók számára, ha annak szövegét talán némileg vallási igényeiknek megfelelően átszabták. Gábor később is visszatér a Quirinus-féle népszámlálás kérdésére, és jó érzékkel tapint rá arra, hogy az ellenállás fő oka végső soron a császárkultusz elfogadhatatlansága volt a „*Ne legyenek neked idegen isteneid*” parancsolat jegyében (237-238). Teljes mértékben egyetérték azzal, hogy Josephus azért nem magyarázta el olvasóinak a galileai Júdás felháborodásának okát, mert a standard eljárásnak számító római intézkedésekkel „szembeni komoly fenntartások szubsztanciális okának feltárása nagy veszélyt jelenthetett volna a judaizmus egésze számára, hiszen a római hatóság ettől kezdve örök ellenfelét, a római adminisztráció javíthatatlan és megveszekedett ellenségét látta volna a zsidóságban” (239). A szerző joggal hangsúlyozza, hogy i. sz. 6 és 66 között az egész lakosság körében folyamatosan erősödött a rómaiakkal szembeni elégedetlenség és ellenállás, amely végül a háborúba torkolt.<sup>18</sup>

Kimondva-kimondatlanul a kötet egyik középponti figurája az a Jozsef ben Matitjáhu, aki a „diadalíven innen” a Hasmóneusokkal rokon papi származék és a galileai zsidó seregek fővezére; a „diadalíven túl” pedig a Flavius-dinasztia kegyelt udvari történetírója, sokak szerint népének és hazájának gyalázatos árulója volt. Flavius Josephus centrális szerepén egy cseppet sem csodálkozhatunk, hiszen az ő életműve örökítette meg számunkra a nagy háború történetét (*A zsidó háború, Önéletrajz*), és apologetikus műveiben (*A zsidók története, Apión ellen*) is számos olyan adatot hagyott hátra, amely nélkül a mai történészek esélye sem lenne a zsidóság hellenisztikus és római kori történetének rekonstruálására. Flavius Josephus egyedülálló történetírói teljesítményét csakis annak áll módjában értékelni, aki *egyszerre* képes látni a „két” személyt: Jozsef ben Matitjáhut és Titus Flavius Josephust. Gábor György kétségkívül ezek közé az autentikus értelmezők közé tartozik (*Flavius Josephus történetírói attitűdje*, VI. fejt., 126-147). Gábor egy korábbi kötetéről írt recenziómban megemlítettem, hogy a „hetvenes” zsidó háborút Flavius Josephus részéről „az egész [római/zsidó] történelem egyik legjelentősebb háborújának” nevezni nem számított fellengzősségnek. A háború 66-tól 70-ig tartó szakaszában a rómaiak hatalmas haderőt mozgósítottak: négy teljes legiót

<sup>17</sup> OGIS 532, i. sz. 3. A teljes szöveg magyar fordítását lásd Borhy L. (szerk.), *Római történelem. Szöveggyűjtemény*. Budapest 1998, 424-425 (Horváth András ford.).

<sup>18</sup> Még egy olyan tekintélyes tudós is, mint az oxfordi M. Goodman, nemrégiben hatszáz oldalal át bizonygatta, hogy a római és a zsidó civilizáció alapvetően békében megfér egymással, s a „hetvenes” háború kitörése a Iudaeában lejátszódó „osztályharc” és római belpolitikai kérdésekkel függ össze (Goodman, M., *Rome and Jerusalem. The Clash of Ancient Civilizations*, New York 2007). Könyvéről írt részletes recenziómat lásd: Grüll T., „Mi köze Oxfordnak Jeruzsálemhez?” In: *Klió* 17:2 (2008), 63-72.



(*V Macedonica*, *X Fretensis*, *XII Fulminata*, *XV Apollinaris*), számos különítményt (*vexillationes*), a hadiflottát, II. Agrippa és más kliens-királyok hadseregeit, továbbá a szomszédos országokból összedetett segédcsapatokat (*auxilia*). A támadó hadsereg nagyjából 40 ezer főre rúghatott – a rómaiak ennél kisebb haderőt vetettek be a „barbár” Britannia meghódítására!<sup>19</sup>

A szerző egy hosszas történetfilozófiai fejtegetést követően (131-138) azt az alapvető fontosságú kérdést veszi górcső alá, hogy Josephus mennyiben tekintette magát a próféták utódjának (141-147). „A helyzet valójában az – írja Yerushalmi nyomán a 145. oldalon –, hogy a zsidók ’szelektív’ történetírása nem a történelem pedáns, leltárszerű megörökítésének igényéből fakadt – szemben a görög gyakorlattal –, hanem az események számbavétele a történelem menetének egy transzcendens nézőpontból való megfigyelését és Izrael népe egészére szükséges ’lefordítását’ jelentette elsősorban”. Ha ez így van, és Josephus magát a próféták utódjának tekintette, aki rendelkezik ezzel a „transzcendens nézőponttal” – ami mellett magam is érveltem másutt<sup>20</sup> –, nem értem, miért volna Josephus kizárólagosan római szempontokat érvényesítő, zsidóból ízig-vérig rómaivá vedlett udvari (sőt udvaronc) történetíró (131)?

A kötet leghosszabb, igen alaposan kidolgozott és történészek számára is sok új szempontot felvető fejezete A „*hetvenes*” háború Tacitus, Flavius Josephus, az apokaliptikus és rabbinikus irodalom, valamint a keresztény visszaemlékezések tükrében címet viseli (VII. fejt., 148-217). Tulajdonképpen témája a „történelmi emlékezet” működése a pogány (Tacitus), a kortárs zsidó (Josephus), valamint a századokkal későbbi rabbinikus és keresztény történetírásban. Gábor itt is éleslátóan foglalja össze a lényegét: „a zsidóságot a második Templom pusztulásától kezdődően... már nem a nép történelmének alakulása, hanem a történelmi események olvasata és interpretációja, a folyamatok teológiai és morális reflexiója foglalkoztatta” (149 *et passim*). Az idézett textusban – amelynek számos párhuzamát citálhatnánk találomra a fejezetből –, egyetlen dolog zavaró csak: a mondat alanyaként az általában vett „zsidóság” emlegetése. Ezzel az általánosítással – mint minden általánosítással – óvatosabban kellene bánnunk. Inkább valahogy úgy kellene fogalmaznunk, hogy „a római kori zsidóság történelmi emlékezetét egyedül a rabbinikus irodalom hagyományozta át számunkra, minden egyéb hagyomány nyomtalanul eltűnt az idő süllyesztőjében”. A római korban a zsidók közül sem

<sup>19</sup> Recenziómat lásd Grill T., „Akit a hurban füstje megcsapott,” In: *Ókortudományi Értesítő* 2007/18. sz., 23-25. Ezúton köszönöm Németh Györgynek, hogy felajánlotta az írás közzelésének lehetőségét.

<sup>20</sup> Grill T., „Emlékezz a jövőre! Profécia és történetírás az ókori zsidóság körében.” In: *Múlt és Jövő* 18:3 (2007), 90-104. Josephus görög-római mintáival kapcsolatban lásd még alábbi írásomat: Grill T., „Flavius Josephus mint történetíró.” In: Csabai Z. – Dévényi A. – Fischer F. et al. (szerk.), *Pécsi Történelmi Katedra*, Pécs, 2008, 135-144.

egyedül Flavius Josephus veselkedett neki, hogy megírja a zsidó háború „hiteles” történetét – gondoljunk csak ellenfelére, a tiberiasi Iustusra, akinek műve feledésre ítéltetett: részint a fennálló hatalom, részint az utókor részéről. Josephusnak – úgy tűnik –, mindkettővel szerencséje volt.

Ebben a fejezetben számomra a legizgalmasabb annak megmutatása volt, hogy a rabbinikus történelemértelmezés (amely „tisztán teológiai perspektívából” látja a zsidó történelmet, vö. 152), mennyire nem állt távol Josephus szemléletétől. El kell ismernünk, hogy az első és a második Templom pusztulásának napját Josephus „hozta össze” Áb hó 9.-ére, amely azóta is a zsidóság gyásznapja (*A zsidó háború* VI,4,8. [268], vö. 153 & 178). Josephus a háború okait részben a zsidóság belső megosztottságában, részben „Isten akaratában” és a „végzet sorszerű elrendelésében” látja (*A zsidó háború* VII,8,7 [359]; vö. *Önéletrajz* 6 [27]). Mindkét motívum megtalálható a 70 után is virágzó pszeudepigrafikus irodalomban, és a 3.-5. században lejegyzett rabbinikus hagyományban is. Az utóbbiban a „bűn és bűnhődés” modellje mellett (182-190) természetesen a transzcendens erőkre hivatkozás a leggyakoribb, hiszen a rómaiaknak esélyük se lett volna Isten Házának (*bét JHVH*) elpusztítására, ha erre nem maga az Örökkévaló adott volna engedélyt (158-162). Ebben a kontextusban érdekes a „pusztítás eszközeiül” kiválasztott császárok szerepe az apokaliptikus és rabbinikus irodalomban: az örült Neróé egyértelműen negatív;<sup>21</sup> Vespasianusé meglepően pozitív; míg Titusé kifejezetten démonikus (196-203). Cseppet sem csodálkozhatunk ezen, hiszen a végzetes háború Nero alatt robbant ki; Vespasianus volt az, aki engedélyezte a jabnei rabbinikus akadémia megnyitását (193); a „gonosz” Titus pedig elpusztította a jeruzsálemi Templomot.<sup>22</sup> Másrészt a próféták is komoly szerepet játszanak a történesekben: részint mint a pusztulás feltartóztatói, részint mint annak „okai”, mivel elutasításuk a bűnös nép részéről egyértelműen Isten haragját vonja maga után. (Ebben Jeremiás szerepe paradigmátikus, vö. 163-164, 176) A Templom pusztulását megelőzően az Örökkévaló visszavonta jelenlétét: erre utalnak a „sechina távozásáról” szóló rabbinikus szöveghelyek (165, 172-174), de *mutatis mutandis* maga Josephus, sőt a pogány Tacitus is hivatkozik ezekre a jelekre. Egyébként Tacitus és Josephus merőben eltérő indíttatású és szellemiségű elbeszélésében is találunk közös pon-

<sup>21</sup> Igen izgalmas az ál-Nerók fellépésének feldolgozása egy terjedelmes lábjegyzetben: 160, n. 38. Egyetlen apró megjegyzés: a *Jelenések könyve* 666-os szövegtradíciója mellett létezik egy 616-os is, pl. a *P.Oxy.* LXVI 4499, egy 3.-4. századi papyrusz szövegében. Persze erre is biztosan lehetne találni egy leleményes gematriát.

<sup>22</sup> Mélyen egyet értek Gábor Györggyel abban, hogy Titusnak – még a pogány történetírókhoz képest is – pozitív beállítása Josephusnál „érintettségéből fakadóan teljesen érthető és akceptábilis” (203-205), és emiatt nem szabad őt „történelmietlennek” bélyegezni, hiszen a történetírásnak természetes velejárója a „befolyásoltság, a szubjektív elfogultság” (205, n. 194).

tokat, s ezek érdekes módon nemcsak a politikai eseményekre, hanem a háború „transzcendens okaira” is kiterjednek (154-157, 166-168). Valószínűleg igaza van Gábornak abban, hogy „mindkét szerző valamely dinasztikus propagandaigényt megjelenítő közös forrásmunkából merítkezhetett” (169).

A már említett Titus-ív jól ismert diadalmenet-ábrázolása egyedi újítása a Flavius-kori propagandaművészetnek. Gábor érdekes megfigyelése, hogy a dom-borművön csak a római Béke Templomában nyilvánosan kiállított szent tárgyakat (a hétkarú lámpatartót [*menóra*], az áldozati kenyerek asztalát [*sulchán*] és az ezüst kürtöket [*hacócerót*]) ábrázolták, a császári palotában elhelyezett törvénytekerceset és a Szentek Szentjének függönyét nem (170-171). Örvedetes, hogy a szerző ide vonja Titus másik – eredetileg a Circus Maximusban felállított, de a 12. században elpusztult – diadalívének feliratát is, amelynek szövegét a 9. századi *Codex Einsiedlensis* őrizte meg számunkra (175, n. 98). A szöveg „szándékolt propagandisztikus irányultsága” valóban szembetűnő, de nem érthető miért mondja Gábor, hogy [a felirat] „aligha tekintette célszemélyeknek a korabeli zsidóságot”. Idézem a vonatkozó textust: „...a zsidók népét leigázta, és Jeruzsálem városát... elpusztította” (*gentem Iudaeorum domuit et urbem Hierusolymam... delevit*).<sup>23</sup> Ez mindenesetre elég világos utalásnak tűnik...

A „hetvenes” zsidó háború keresztény értelmezése (is) igen nagy bajok forrása lett a két nagy monoteista vallás kapcsolatának viharos történetében. Jó lett volna megemlíteni, hogy a 7. rész bevezetőjében idézett szöveg – amely Josephus állításával szemben a Templom lerombolását Titus kifejezett akarataként állítja be, mivel így tökéletesebben megsemmisíthető az egy tőről fakadó zsidó és keresztény vallás –, Sulpicius Severus 5. századi *keresztény* történetíró művében maradt fenn, és egyáltalán nem biztos, hogy Tacitus *Historiae*-jának elveszett könyvéből származó töredék.<sup>24</sup> Gábornak teljesen igaza van abban, hogy „a keresztény történelemszemlélet igyekezett beleilleszteni a 60-70-es, illetve a 135-ös évek eseményeit önnön üdvtörténeti sémájába és eszkatológia doktrínájába” (212), csak hogy nem egészen úgy, hogy „a messiási időket mintegy bevezeti [majd] a város és a szentély újjáépítése” (uo.). A kereszténység „üdvtörténeti menetrendjében” ugyan valóban szerepel a harmadik Templom felépítése, de Pál szavait idézve: „nem [jön az el addig], mígnem bekövetkezik előbb a szakadás, és megjelenik a bűn embere, a veszedelemnek fia, aki ellene veti és fölébe emeli magát mindannak, ami Istennek vagy istentiszteletre méltónak mondatik, annyira, hogy maga ül be mint Isten az

<sup>23</sup> *CIL VI 944 = ILS 264.*

<sup>24</sup> Tacitus, *Hist.* fr. 2. = Sulpicius Severus, *Chronica* II,30,6-7 [85,7-15. ed. Halm]. Vö. Barnes, T. D., „The Fragments of Tacitus’ Histories.” In: *Classical Philology* 72 (1977), 224-231; Laupot, E., „Tacitus’ Fragment 2: The Anti-Roman Movement of the Christiani and the Nazoreans.” In: *Vigiliae Chirstianae* 54 (2000), 233-247.

Isten templomába, Isten gyanánt mutogatván magát” (2Thessz 2,3-4). A Templom tehát fel fog épülni, de az nem a Messiás, hanem a végidőkben fellépő Antikrisztus céljait fogja szolgálni. Ami az időközbeni újjáépítési kísérleteket illeti: mélyen egyet értek azzal, hogy az „aposztata” Iulianus renovációs kísérletével nem annyira a zsidóknak akart kedvezni, mint inkább a keresztényeknek ártani (216).<sup>25</sup> Aki nem ismeri közelebbről a zsidóság és a kereszténység viszonyának viharos történetét – amellyel Gábor régebbi írásaiban is sokat foglalkozott<sup>26</sup> – egyszerűen nem érti, miért „veszélyes” az a Ióannész Khriszosztomosz által megfogalmazott teológiai argumentum, amely szerint „nem a római császár rombolta le saját ötletétől vezérelve a Templomot és a várost, hanem a zsidókra haragvó Isten volt az, aki a pusztítást a római hadakkal elvégeztette” (215). Korábban azt láttuk, a rabbik egy része is ugyanezt a véleményt osztotta.

Aki csak egyszer is olvasta Flavius Josephus *A zsidó háború* című művét, aligha kerülhetette el a figyelmét, hogy a szerző a katasztrófába torkolló hadjárat fő felelősének az általa „rajongóknak” (görögül *zélótai*) vagy „törösöknek” (latinul *sicarii*) nevezett csoportot tartotta. Ez a témája *Az eszkatológiai háború és protagonistái: sicariusok és zélóták* című fejezetnek (VIII, 218-257). De vajon kik is voltak a címben szereplő csoportok tagjai? A kérdésre szinte lehetetlen egyértelmű és biztos választ adni, legalábbis a rendelkezésünkre álló gyér számú forrásszöveg alapján. Gábor remek megfigyelése, hogy miközben Josephus igyekszik elhithetni az olvasókkal, hogy a Róma elleni felkelésbe torkolló polgárháború különféle önjelölt vezérek és hatalomvágyó zsarnokok miatt robbant ki, a felkelők

<sup>25</sup> Talán nem ártott volna hangsúlyozni, hogy a jeruzsálemi Templom újjáépítése egy nagyon furcsa – valószínűleg nem természetes eredetű – jelenség miatt hiúsult meg, amint arról a *pogány* Ammianus Marcellinus tudósításából értesülhetünk (217, n. 235). Iulianust Ammianus Marcellinus is a „templomok helyreállítójának” nevezi (*Historiae Romanae* XXIII,1). 1969-ben a Jordán felső folyásánál, Caesarea Philippitől nem messze, egy mészkőből készült oszlop töredékét találták meg, amelyen egy latin nyelvű felirat szerepelt: „A mi urunknak, Iulianusnak, a római világ megszabadítójának, a templomok helyreállítójának (*templorum restauratori*), a köztársaság újjáteremtőjének, a barbárok eltörlőjének, az örökös Augustusnak, az alamannok legnagyobb legyőzőjének, a szarmaták legnagyobb legyőzőjének, legfőbb főpapnak, a haza atyjának [állíttatta] a föníciai [kereskedők] társa, az elnyert jótéteményekért”. Lásd Negev, A., „The Inscription of the Emperor Julian at Ma’ayan Barukh.” In: *Israel Exploration Journal* 19 (1969), 169-173. (A felirat saját fordításom.) A pogány templomok és a *religio Romana* helyreállításáról más feliratokon is megemlékeznek (pl. *CIL* VIII 4326, Numidia; *CIL* III 4796, Klagenfurt).

<sup>26</sup> Lásd Gábor Gy., „Nem marad itt kő kövön, amit le nem rombolnának.” In: Uő., *A bárka és utasai. Zsidóság, kereszténység, történelem és emlékezet*, Budapest 1996, 191-211; Uő., „Mint az utcákon bolyongó vakok”. A zsidó alakja az érett középkor keresztény gondolkodásában.” In: Uő., *A szentély és a vadak. Zsidó vallástörténeti tanulmányok*, Budapest 2000, 246-294; Uő., „A keresztény rabbi.” In: Uő., *Szinaj és Jabne. Zsidó emlékezet a történelmen „innen és túl”*, Budapest 2005, 65-78.

ideológiájával egyáltalában nem foglalkozik (223). Ez a hallgatás persze nem a véletlen műve. Josephus szándékosan mellőzi *valamennyi* művéből a héber Biblia „eszkatologikus gyűjtőanyagát”, hogy ezzel magát a zsidó vallást és a zsidó nép egészét mentesítse a háború felelőssége és ódiума alól. Gábor György – Viktor Nikiprowetzky és Cecil Roth alapján – megkockáztatja azt a nagyon is valószínű feltevést, hogy „a sicarius jelzőt – kifejezetten pejoratív éllel – a rómaiak használták a zsidó ellenállókra... a zélóta elnevezéssel viszont a zsidó ellenállók önmagukat minősítették” (227). Meggyőző az az érvelés is, hogy a (vallási fanatikus) zélóták és a (terrorista) sicariusok két külön csoportot alkotnak: az előbbiek a háború előtt és után, míg az utóbbiak a háború alatt kapnak szerepet Josephusnál. További kérdés, hogy a Josephus által említett négy zsidó filozófiai iskola (*haireszisz*): a farizeusok, a szaddukeusok és az esszénusok mellett a „negyedik irányzat” valóban azonosítható-e a zélótákkal? Ha jól értem, a szerző azon a véleményen van, hogy a rejtélyes „negyedik irányzat” magukkal a sicariusokkal azonos, és az első három és a negyedik között csupán annyi volt a különbség, hogy míg az előbbiek elfogadták a római elnyomó hatalommal fenálló *status quót*, a negyedik filozófia követői „csak istent ismerték el uruknak és királyuknak” (*A zsidók története* XVIII,1,10 [23]). Ugyanakkor történetileg nem tartom igazoltnak, sem valószínűnek, hogy a 66-ban Maszada erődjébe visszavonult sicariusok „kivonták magukat a Róma-ellenes küzdelmekből, és 66 és 73 között nem vettek részt a háborúban” (240). Épp ellenkezőleg! Maszada erődjéből kiválóan lehetett ellenőrizni Júdea déli határvidékét, hiszen ne feledjük, hogy a zsidó háború küzdelmei a Jordánon túli Pereárára és részben Idumeára is kiterjedtek.

A szent iratok „rajongói” (a zélóták) i. sz. 6 és 66 között valóban olyan helyzetben találták magukat, mint kétszáz évvel korábban élt elődeik: a Makkabeusok. Az alapvető gondot azonban nem az jelentette számukra, hogy a „Szentföld idegen uralom alá került” (253), hiszen az *de facto* Nabukodonozor harmadik hadjárata (i. e. 586) óta idegen uralom alatt állt, és ha valaki a *Dániel könyvének* 2. és 7. fejezetében szereplő idegen birodalmak láncolatát megfigyeli, egészen az utolsó birodalom, vagyis Róma uralmának végéig (a vasból és cserépből összetevődő lábfej és lábujjak korszakáig) nem is volt ígéret arra, hogy az idegen elnyomás alól fel fog szabadulni. Gábor véleményével szemben (255-256) azt vallom, hogy a zsidóságnak, a jelzett időszakban, egy sor olyan elnyomó intézkedéssel szemben kellett védekeznie, amelyek alapvetően sértették vallási integritását. Ne feledjük, hogy az a bizonyos sokat emlegetett „szabad vallásgyakorlat” (*religio licita* – a szó egyébként Tertullianustól ered), amely nagy általánosságban valóban biztosítva volt a zsidóság részére a Birodalomban, kényes egyensúlyon alapult. Egy hibbant császár (például Caligula) vagy egy-egy érzéketlen, zsarnoki helytartó (például Pilatus, Felix, Albinus, Cestius Gallus stb.) egészen a töréspontig vihette el a konfliktust – és minthogy a zsidók életük árán sem szeghették meg Istenük törvényét, az egyetlen

kiutat számukra az aktív vagy passzív rezisztencia jelentette, még akkor is, ha az politikai/katonai-stratégiai szempontból eleve kudarcra volt ítélve.

A zsidó háború egyik legheroikusabb epizódja Maszada védőinek története, akik – ha hihetünk *A zsidó háború* tudósításának, ami kétséges –, kollektív öngyilkosságot követtek el, mielőtt a római csapatok az ostromsánccon keresztül bevették volna erődítményüket. Ez a témája *A történelem újraélesztése – egy modern mítosz születése* című fejezetnek (IX, 258-306). Paradox helyzet, hogy miközben Flavius Josephus mint a paradigmaticus „áruló” él mind a mai napig a zsidó nép kollektív emlékezetében, az általa megörökített Maszada-történet a modern Izrael Állam egyik alapító mítoszává vált (261). Jól érzékelteti ezt Yigael Yadin (Izrael Államának emblematikus tudós-alakja, aki a 60-as években Maszada ásató-régésze is volt) Gábor által idézett mondata: „Maszada a reményt vesztett bátorság halhatatlan szimbólumává emelkedett, szimbólummá, amely immár tizenkilenc évszázada hat a szívekre” (262). Amellett, hogy Maszada védőinek heroikus mártíromsága csak a 20. század első évtizedeiben kezdett hatni az ereci zsidóság első úttörőire (a *halucokra*), magának a josephusi történetnek valóság tartalmával kapcsolatban is egyre több kérdőjel merül fel. A legfőbb probléma, hogy a Josephus által leírt 960 áldozat semmi nyomot nem hagyott maga után: a 60-as években folytatott ásatásokon mindössze 27 csontvázat – köztük hat nőét és négy gyermekét – találtak meg (277).

Bár abban igaza van Viktor Nikiprowetzkynek – és a nyomában járó Gábor Györgynek is –, hogy gyanút keltő Yadin lázas iparkodása, amellyel minden itt talált leletet igyekszik a josephusi narráció igazolására felhasználni, nem értek egyet azzal az *a priori* megállapítással, hogy „egy [történeti] narrációt nem lehet verifikálni” (275). Természetesen a modern archeológia és történetírás nem vállalkozhat arra, hogy egy esemény narrációját – amely, mint tudjuk, mindenkor nézőpontfüggő – tudományos igénnyel „bizonyítsa”. De azért aligha tagadhatjuk, hogy egy konkrét eseménynek a historiográfia alapvető szempontjait figyelembe vevő leírásában léteznek olyan elemek (időpont, földrajzi hely, személyek, épületek, tárgyak stb.), amelyek igenis „verifikálhatók”. Példánknál maradványok: ha nem állna rendelkezésünkre Josephus *Bellumának* VII. könyve, honnan tudhatta volna Yadin, hogy Maszada maradványait tárja fel? S ha e feltárás során történetesen épp’ 960 ember csontvázat találja meg, vajon nem a josephusi story igazolását látta volna ebben minden ember? Tudjuk, nem ez történt, s éppen ebben látják sokan – joggal – Josephus elbeszélésének legfőbb gyengeségét.

Jogosan merül fel tehát a kérdés: honnan ismerhette a Maszada 73-as ostromának idején már Rómában tartózkodó, és onnan – tudomásunk szerint – szülőhazájába soha vissza nem tért Josephus a várvédők történetét? (282) Gáborral szemben én vajmi kevésbé hiszem, hogy a ciszternába elbújt két asszony mesélte volna el Josephusnak a történetet: hiszen ahhoz – a feltehetően azon nyomban rabszolga-

sorba taszított, és a piacon elárverezett – két nőnek el kellett volna jutnia Rómába, és tudnia kellett volna, hogy egykori honfitársuk éppen a zsidó háború történetén dolgozik. Sokkal valószínűbb, hogy a történetíró a várat ostromló *legio X Fretensis* parancsnokának, egyben Iudaea *legatus*ának, Flavius Silvának beszámolójából indulhatott ki. Silva 72 és 80 között tartózkodott Iudaeában, amikor *consullá* avanszált, és Rómába költözött.<sup>27</sup> Számos kérdést vet fel a sicariusok kollektív öngyilkosságának elbeszélése is, amely haláchikus szempontból igencsak problematikus (283–294). Hálásak lehetünk Gábor Györgynek, hogy alaposan feldolgozta a témához kapcsolódó forrásszövegeket. Végző soron egyet érthetünk azzal, hogy a várvédők mártíromságának elbeszélésekor „úgy tűnik, mintha Josephus jobban kötődne a görög-római hagyományhoz, mint a zsidó tradícióhoz” (283).

„Hányféle történelem létezik?” – teszi fel a kérdést Gábor könyvének előszavában (11). E kötet tíz kitűnő tanulmánya bizonyítja, hogy az *egy* történelemről sokféle emlékezet és narráció létezhet. A történelmi tény röviden megfogalmazható: i. sz. 66 és 73 között a zsidóság egy Róma-ellenes nagy háborúban önálló államiságának maradékát is elvesztette, ráadásul elpusztult vallásának központja: a jeruzsálemi Templom, amely azóta sem épült újjá. Rajtunk múlik, hogy e tényt beépítjük-e történelmi tudatunkba, és ha igen, melyik hermeneutikai hagyománykörbe illesztjük bele. Gábor György könyve – amely a római kori judaizmus történetének immár megkerülhetetlen alapműve – ehhez ad útbaigazítást az érdeklődő olvasóknak.

*Grüll Tibor, ókortörténész  
egyetemi docens (PTE)*

<sup>27</sup> Flavius Silva karrierjére lásd legújabban: Grüll T., „A Fragment of a Monumental Roman Inscription at the Islamic Museum of the Haram ash-Sharif, Jerusalem.” In: *Israel Exploration Journal* 56 (2006), 183–200.

Duquesne, Jacques:

*Mária*

EURÓPA KÖNYVKIADÓ, BUDAPEST 2007, 225 OLD.

Jacques Duquesne neve nem ismeretlen a hazai közönség előtt; több műve olvasható magyarul. A *Názáreti Jézus*<sup>1</sup> című könyve után Mária,<sup>2</sup> illetve Jézus<sup>3</sup> életét bemutató impozáns albumok is megjelentek. Jelen munkája a Plon Kiadónál 2004-ben kiadott *Marie* című művének fordítása. A könyv – két részben, tizenegy fejezetben – közel kétezer év távlatát sűríti az oldalak közé. Mária születésének körülményeivel kezdődik és a II. Vatikáni Zsinat felidézésével zárul. A befejező gondolatokban olvashatunk későbbi utalásokat, és többször szerepelnek II. János Pál pápa Máriával kapcsolatos megnyilatkozásai.

Az első rész a kissé rejtélyes *Nyomozás* címet viseli. A szerző Mária élettörténetének nyomába ered, születésétől kezdve. A katolikus egyház július 26-án ünnepli Joachimot és Annát mint Mária szüleit. A források csupán az apokrifok, a kanonizált könyvek ugyanis nem említik őket. A legismertebb szöveg Jakab protoevangéliuma<sup>4</sup>, amely népszerűvé tette Mária szüleinek alakját.

Duquesne már a *Híradás Máriának* című fejezetben megkezdi tézisének felépítését: a szűzi fogantatásnak nincs teológiai-bibliai alapja, ez csak későbbi képződmény, de mindez nem csorbítja sem a megtestesülés jelentőségét, sem pedig Mária szerepét. Máriát egyébként kevésszer említik a kanonizált könyvek: Mária anya lesz, és a híradást angyal hozza; az angyali üdvözlés az, amiből nagyobb összefüggések kibonthatók.

Józsefet még Máriánál is ritkábban említik az evangéliumok. Duquesne szerint szerepe mégis lényeges. Öt szempontot emel ki: (1) az apa ugyanúgy szülője a gyermeknek, nemcsak biológiai értelemben – ami jelen esetben különösen fontos –, hanem a gyermekhez fűződő érzelmi kötődése révén is. Ez még akkor is így van, ha az evangéliumok kevésbé hangsúlyozzák. (2) József az, aki nevet ad Jézusnak, ami a zsidók szemében fontos cselekedet volt. (3) József személye révén nyerhetünk

<sup>1</sup> Budapest 1997.

<sup>2</sup> Duquesne, J., *A szűznek neve Mária*, Budapest 2006.

<sup>3</sup> Duquesne, J., *Jézus*, Budapest 2007.

<sup>4</sup> Magyarul Szepessy Tibor fordításában olvasható, In: Adamik T. – Dörömbözi J. (szerk.), *Csodás evangéliumok*, Budapest 1998, 5-18.



bepillantást a názáreti mikrokörnyezetbe, ahol mint ács némi tekintélynek örvend, mert a zsidók számára minden kétkezi munka szent. (4) Órá hárult a gyermek Jézus vallási nevelése is. (5) Végül József is angyali jelenésben részesült.

A következő három fejezet – a könyv majdnem egyharmada – a szűzi fogantatás témáját járja körül, több nézőpontból megvilágítva. A szűzi fogantatás lehetőségét Duquesne nem fogadja el, és teljes mértékben elutasítja. Hiedelemnek nevezi, és bőséges példát vonultat fel a római, a görög, a perzsa, valamint az egyiptomi mitológiákra utalva, miszerint az istenek által teherbe ejtett szüzekről szóló történetek nem ritkák az ókori világban. A mitológia területéről később a genetika(!) területére tér át. Kérdés azonban, hogy egy dogmává emelt csoda vizsgálható-e a szigorúan vett racionalitás talaján, természettudományos alapokon? Kromoszómákról, szűznemzésről esik szó, és a biológiai törvényekre hivatkozva Duquesne ismét lehetetlennek mondja a szűzi fogantatást. „Nem hihetünk egyszerre a Megtestesülésben és a szűzi fogantatásban” – jelenti ki (52). Mária örök szüzességéről a teológiában is volt vita, innen merít Duquesne. Jusztinosz, Iréneusz, Tertullianus nézeteitől jut el a II. Vatikáni Zsinatig, majd ismételtelen kimondja: nehezen tagadható tény, hogy Mária sokgyermekes családjában volt. Mária gyermekeinek külön fejezetet szentel, evangéliumokra és apokrifokra hivatkozik. Bármelyik másodéves katolikus teológushallgató elmondja, hogy a *testvér* szó unokatestvért vagy más rokont jelent, ez a filológia sem győzi meg azonban Duquesne-t, mert újból leírja: Jézus valódi családban nőtt fel, ahol a szülők valódi házaseletet éltek, és a kor szokása szerint sok gyermeket nemzettek.

A könyv második része *Mária később* cím alatt olvasható. Ezekben a fejezetekben a Mária-kultusz alakulásával és a későbbi dogmák történetével ismerkedhetünk meg.

Mária Jézus anyja, de lehet-e istenszülő, *Theotokosz*? Nesztoriosz szerint nem, s csupán a Krisztus-szülő – *Khrisztotokosz* – cím illeti meg. Az efezusi zsinaton (Kr. u. 431) hozott – politikai csatározásoktól sem mentes – döntés hátterét olvashatjuk; Nesztorioszt álláspontjéért kiközösítették. (Egyébként ortodox részről pontosabbnak tartják az *Istenanya* helyett az *Istenanyja* fogalmat használni.)

A kilencedik fejezet a Mária-kultusz terjedését járja körül egy érdekes megközelítés keretében: hogyan lett Mária színe a kék? De nem csak a szín szimbolikája a kultusz témája: az imádságok, a szobrok, és az – olykor túlzó – képi ábrázolások is.

A tizedik fejezet a szeplőtelen fogantatás és Mária mennybevitelének dogmáját tárgyalja. A szeplőtelen fogantatás gondolata végigvonul az egyháztörténelmen; Duquesne sorra veszi különböző korok teológusainak véleményét. Nem csak Mária születése (fogantatása) foglalkoztatja a teológusokat, hanem halálának körülményei is. Egyesek még a megtörténtét is vitatják, de több mariológus és maga II. János Pál pápa is elfogadja Mária halálának tényét.

Az utolsó fejezet Mária „társmegváltó” – *corredemptrix* – kérdését járja körül. Duquesne, az előzőekhez hasonló módszer alapján (exegézis, teológiatörténet), a fogalom felbukkanását és elterjedését ismerteti. Nincs ötödik, Mária társmegváltóságát kihirdető dogma, de a társmegváltó kérdés a teológiában többször előkerült, hiszen pápák és hittudósok használták a fogalmat. A hivatalos magyarázat: Mária csupán a Megváltó társa lehet, alárendelt szerepben, de nem „Jézussal egyenrangú” társmegváltó. A II. Vatikáni Zsinaton voltak, akik külön dokumentumot szerettek volna Máriának szentelni, de végül ők kerültek szoros eredménnyel kisebbségbe. Így, egyrészt a Zsinat kimondta és értelmezte Mária alárendelt szerepét (*Lumen Gentium* 61-62), másrészt viszont felruházta – további negyvennyolc titulus mellett – az „Egyház Királynője” címmel.

A könyv bőséges végjegyzettel zárul. A szerző elsősorban francia teológusok munkáira hivatkozik, de merít a II. Vatikáni Zsinat dokumentumaiból is. Az idézett műveknek sajnos csupán a töredéke olvasható magyarul.

Jacques Duquesne nem teológus, hanem író, újságíró. Tehetségét a könyv oldalain is bizonyítja, leginkább abban a fejezetben, ahol Mária alakját a családja körében rajzolja meg. Ez ugyanúgy spekuláció, amiért egyes teológusokat bírál. Hiányzik továbbá a kitekintés az ortodox és a protestáns egyházakra – hogyan vélekednek ők Máriáról? –, bár ez a hiányosság nem hangsúlyos, ha meggondoljuk, hogy nem teológiai szakmunkát olvasunk. Érdekes lett volna még vizsgálni a feminista teológia meglátásait, mert erre csak közvetett utalást találunk.

A könyv Franciaországban élénk visszhangot keltett (a Francia Püspöki Kar nyilatkozatban ítélte el; Alain de la Morandais abbé pedig nyilvánosan vitára hívta ki a szerzőt).

A hazai könyvkiadás palettáján bőven található máriás lelkületű műveket: neves teológusok (H. U. von Balthasar, J. Ratzinger) írásai olvashatók magyarul, és katolikus felsőoktatási mariológiai kézikönyv is megjelent.<sup>5</sup> A jelen kötetnek köszönhetően talán a szélesebb olvasóközönség is megismerkedhet a történeti megközelítést alkalmazó művel, amely a dogmák ellenében, tágabb horizonton, olvasmányos stílusban mutatja be Mária életét és hatását.

*Csima Ferenc*

<sup>5</sup> Scheffczyk, L. – Ziegenaus, A., *Mária az üdvtörténetben*, (Szent István Kézikönyvek 8), Szent István Társulat, Budapest 2004.

Zimmer, Siegfried:

*Árt-e a hitnek a bibliatudomány? Egy konfliktus tisztázása*

KÁLVIN KIADÓ, BUDAPEST 2009, 227. OLD.

Igen aktuális kérdést tárgyaló könyvet jelentetett meg a Kálvin Kiadó 2009 első heteiben. Hazánkban, még közelebről a református egyházban, a történetkritikai eszközöket használó bibliatudomány megítélése igencsak ellentmondásos: bár a legtermészetesebb módon részét képezi a teológiai stúdiumoknak; megismerése, elsajátítása, eredményeinek, ha nem is az elfogadása, de legalábbis a tiszteletben tartása a református lelkészi diploma megszerzésének alapfeltétele, ugyanakkor meglehetősen széles körben hallani azt – még lelkészi körökben is – hogy ezek a stúdiumok „hitlenné teszik” a teológus hallgatókat.

Siegfried Zimmer könyvéből – ha eddig nem gondoltuk volna –, megtudhatjuk, hogy ez az ellentmondás nem magyar református sajátosság. Számos európai és amerikai felekezet vívódik ugyanezekkel a dilemmákkal. Zimmer abban látja könyve megírásának szükségességét, hogy napjaink keresztyénységét erősen megosztja a modern bibliatudomány elfogadása, illetve elutasítása, és úgy gondolja, hogy a kérdés mindenképpen tisztázásra szorul: a bibliatudomány általános legitimitása a protestáns és katolikus felsőoktatásban tűrhetetlen ellentmondásban van a tudományággal szemben megnyilvánuló gyanakvással a gyülekezetek és egyházi közösségek részéről. Zimmer tehát egyfajta hídépítő munkának szánja írását, még akkor is, ha már a legelején teljesen nyilvánvalóvá teszi, hogy melyik partról fog hozzá a hídépítéshez. Ő elfogadja, és maga is gyakorolja, a történetkritikai bibliatudományt, és úgy véli, hogy az áldatlan helyzet feloldását az jelentené, ha az általa fundamentalistának nevezett teológia elfogadná a bibliatudomány legitimitása mellett szóló érveket.

Művében először is igyekszik megkeresni azokat a közös pontokat, amelyekben a Bibliát illetően minden keresztyén egyetért. Leszögezi, hogy 1) a Biblia Isten igéje, 2) a Bibliában Isten Szentlelke szólal meg, még hozzá erőteljesebben, mint bárhol másutt, 3) a Biblia a keresztyén hit és élet zsinórmértéke. Zimmer szerint a bibliatudomány vizsgálati eszközeinek és célterületének az elfogadásához elengedhetetlen megtanulnunk különbséget tenni a Bibliában a fontos és a kevésbé fontos között. A problémát ő abban látja, hogy sokan a fundamentalista megközelítés képviselői közül képtelenek, vagy nem hajlandók, erre a különbségtételre. Felhívja

a figyelmet arra, hogy ezt a megkülönböztetést maga a Biblia és Jézus tanítása is igazolja (például Mt 22,36-40).

Másik fontos észrevétele a Biblia *hatásával* kapcsolatos. Minden keresztyén egyetért a Biblia semmihez sem hasonlítható, életformáló hatásának különlegességét illetően. Ez minden más, a Bibliával kapcsolatos nézetkülönségnél erősebben köti össze a keresztyéneket, és fontos lenne jobban hangsúlyoznunk a bibliatudománnyal kapcsolatos vitákban. Ez az a hatás, amelyért minden, a Bibliával foglalkozó teológusnak, lelkipásztornak imádkoznia kell, folyamatosan szembesülve Isten kegyelme iránti kiszolgáltatottságunkkal. Zimmer ezután megvizsgálja, milyen kapcsolatban áll egymással Isten és a Biblia, s ebből fakadóan Isten és a Biblia autoritása. Szerinte a konfliktus gyökerei a fundamentalista és a nem fundamentalista teológiák között az erre a kérdésre adott válaszban fedezhetők fel. A fundamentalista válasz szerint Isten és a Biblia rangja és tekintélye azonos szinten áll, míg a nem fundamentalista teológia megkülönbözteti a kettőt, elismerve ugyanakkor, hogy a kettő között nagyon szoros kapcsolat van. A szerző ezután egy exkurzusban világítja meg a keresztyén „fundamentalizmus” fogalmát, visszavezetve azt az ún. „Chicagói Nyilatkozatok”-ra (1978, 1982, és 1986), amelyek kimondták 1) a Biblia verbális inspiráltságát, 2) azt, hogy a Biblia Isten ígéje, 3) hogy a Bibliának abszolút tekintélye van, 4) hogy a Bibliában nincsenek hibák és ellentmondások, 5) hogy a Biblia minden kijelentését történelmi tényként kell kezelünk (kivéve az egyértelműen képi jellegű szakaszokat, például a példázatokat), és 6) hogy a Biblia bírálata és a modern bibliatudomány alkalmazása a bűn és a hitelenség megnyilvánulása.

Zimmer szerint a Biblia fundamentalista szemlélete, a lényeges pontokat tekintve, ugyanakkor nem helytálló. A könyv egyik központi tételének nevezhetjük azt, amit Zimmer Isten és a Biblia helyes megkülönböztetésének nevez, és a könyv 3. fejezetében fejt ki részletesen. Ennek lényege, hogy kétféle megkülönböztetés lehetséges: az elhatároló és az elkülönítő vagy differenciáló (úgy érezzük, magyarul talán inkább itt lenne szerencsésebb a megkülönböztet ige használata, mindenesetre az idegen „differenciál” világosabb).

Elhatárolással olyan dolgok között tehetünk különbséget, amelyek egymás ellentétei vagy egymáshoz semmi közük (élet – halál, igazság – hazugság, barát – ellenség); magyarul olyan dolgokat, amelyeket jobb is mindig egymással szembeállítva kezelünk.

A differenciálás esetében azonban nem erről van szó. Ez olykor segít meglátni két dolog rejtett összefüggéseit is, így például felismernünk Istenben a három személyt (az Atyát, a Fiút és a Szentlelket), vagy éppen különbséget tennünk az egyébként szorosan összetartozó Ó- és Újszövetség között. Így különböztethetjük meg egymástól a férfit és a nőt, vagy a Szentlélek egyes gyümölcseit.

Zimmer szerint a nem fundamentalista teológia is ezen a módon tesz különbséget Isten és a Biblia között: a kettő ugyanis elszakíthatatlanul összetartozik, mégsem

azonosítható egymással. Ezzel szemben a fundamentalista teológia Isten és a Biblia minden fajta megkülönböztetésében egyszerűen és kategorikusan az első típusú, *elhatároló* különbségtételt látja, és ezt, mint elfogadhatatlant, elveti (ahogyan az Isten és a Biblia közötti elhatároló különbségtétel valóban elfogadhatatlan is).

Zimmer szerint ugyanakkor nagyon fontos, hogy a Biblia és Isten kapcsolatában meglássuk a kategoriális különbségtétel létjogosultságát. Azt a példát hozza fel, hogy míg egy kalapács és egy harapófogó között pusztán minőségi különbség van, a kettő lényegileg azonos szinten áll (mindkettő szerszám). A kalapács és a mesterember között azonban inkább *kategoriális* különbség van, és fontos, hogy a kettőt szorosan összeköti együttesen kifejtett hatásuk egysége. Zimmer úgy véli, hogy a nem fundamentalista teológia Isten és a Szentírás egységében valami hasonló kapcsolatot lát.

A megkülönböztetés szükségszerűségét Zimmer azzal indokolja, hogy az Istent illető *feltétlen* tisztelet szükségessé teszi, hogy minden mást – ide értve a Bibliát is – *relatív* tisztelettel kezeljünk. Itt külön is kitér arra a tételre, amely szerint Isten a Szentírásnak is Ura, mint minden másnak a világon. Kiemeli, hogy ezen a ponton alapvető különbség van a judaizmus és az iszlám, illetve a keresztyénség szentírástana között: míg az első kettőben az írott kijelentés (a Tóra illetve a Korán) Isten saját alkotása, tulajdonképpen „pre-egzisztens” kijelentés – amely a földi megjelenése előtt már a mennyben készen állt Istennél, mégpedig ugyanabban a formájában, ahogyan az emberek később megismerték –, addig a keresztyénség fő áramlata soha nem tagadta meg a Biblia ihletett szerzőinek emberi mivoltát, és a Bibliára ebből átszármazó minden emberi tulajdonságot.

Luther nyomán Zimmer is a lelki világ három tekintélyi (autoritási) szintjéről beszél: 1) a Szentháromság Isten tekintélye, 2) a Szentírás tekintélye, és 3) az egyház tekintélye. Emellett két másik érvet is szembeállít a fundamentalista bibliaértelmezés érveivel (ti. amelyek szerint a Biblia tökéletes és tévedhetetlen). Az első érvében Isten „rejtőzködő” tulajdonságára (*deus absconditus*) épít. Ahogyan ugyanis Isten az egyszerű, kicsiny, az emberi megítélés számára sokszor megvetettnek tűnő dolgokban (vö. jászolbölcső, kereszthalál) jelenti ki önmagát, úgy a Szentírás is néha esendőnek tűnő emberi oldala is sejteti Isten tökéletes igéjét. A másik érv szerint egyedül Isten tökéletes és tévedhetetlen, és semmi más, még a Biblia sem igényelheti magának ezt a tulajdonságot (ez az érv az Isten és a Biblia közötti kategoriális különbségtételre épül, még ha kissé emlékeztetheti is az olvasót Aquinói Tamás istenérveire).

A könyv második nagy egységében amellett érvel a szerző, hogy a keresztyén hit alapja szigorú értelemben véve nem egy könyv, a Biblia, hanem egy személy, Jézus Krisztus. A keresztyének nem bibliahívők, hanem krisztushívők, s bár Krisztus és a Szentírás elválaszthatatlanul összekapcsolódik a keresztyén hitben Jézus Krisztust feltétlen elsőbbség illeti meg a Szentírással szemben. A kijelentés fogalma is

elsősorban Jézus Krisztus személyéhez, és nem az írott ígéhez kötődik (Zimmer érvelése ezen a ponton: volt Istennek kijelentése a Biblia könyveinek lejegyzése előtt is, vö. „az ige kezdetben Istennél volt”).

Jézus Krisztus a Szentírás középpontja, mércéje és tekintélyének végső forrása. A szerző tehát ebben a fejezetben is a kategoriális különbségtétel elvét alkalmazza Jézus Krisztus és a Biblia viszonyára. Abban is különbözik e kettő, hogy Jézus Krisztus nem vethető alá semmilyen – bibliatudomány általi vagy más – vizsgálatnak, mert ő „adott”, személye a hit alapja, „axiómája”. A róla szóló szentírási tanúbizonyságok azonban nem csak vizsgálhatók, de vizsgálandók is emberi eszközökkel, éppen az emberi megismerés, a hit kérdéseinek alaposabb megismerése érdekében.

Zimmer a bibliatudomány miatti keresztyén meghasonlás botrányát azzal látja megszüntethetőnek, ha a keresztyének megértik, hogy ami őket szükségszerűen összeköti, az Jézus Krisztus személye, nem pedig az egységes szentírásban, vagy -értelmezés.

A könyv „elemző” része ezzel tulajdonképpen véget is ér a műben, és innen az olvasó már inkább a szerző által jogosnak és védhetőnek tartott nem fundamentalista bibliatan kifejtését olvashatja. Zimmer felhívja a figyelmet arra az összetettségre, amit az „Isten ígéje” kifejezés magában hordoz. Meglátása szerint Isten ígéje nem egyenlő a Bibliával. Isten ígéjének nevezhetjük ugyanis 1) Isten teremtő szavát/cselekedetét, 2) Jézus Krisztust, a testté lett Igét, 3) a leírt ígét (a Bibliát), és 4) Isten élő szóban elhangzó kijelentéseit, amelyekre a Biblia – főként az Ószövetségben – sokszor külön is felhívja a figyelmet. Ebből arra a következtetésre jut, hogy nem elég csak kimondanunk a Bibliáról, hogy az Isten ígéje, és ezzel elejét vennünk a további tájékozódásnak, hiszen Isten ígéje több a Bibliánál. Zimmer azt tartja a pontosabb megfogalmazásnak, hogy a Biblia inkább „Isten ígéről tesz bizonyágot”. Ezen a ponton az olvasó feltehetné a jogosnak tűnő kérdést, hogy az eddigi alapos érvelést miért relativizálja Zimmer egy ilyen „vértelen” kijelentéssel, mint hogy a Biblia „Isten ígéről tesz bizonyágot”? Ha a Biblia Isten ígéje, mint ahogyan az, miért kell a további tisztázás érdekében ezt a pregnáns kifejezést relativizálni? Feltehetően arról van szó, hogy Zimmer szeretne *pontosan* fogalmazni, csak hogy ezáltal érezhetően kevesebbet mond, mint kellene.

Az inspirációtannal kapcsolatosan kiemeli, hogy ez a kérdés a „tévedhetetlenség” aspektusából teljességgel irreleváns a Bibliában. A verbális inspiráció tana szerint azért idegen a Bibliától, mert nem az ige megbízhatósága iránti bizalomra épít (ami áthatja a Bibliát), hanem bizonyítani akarja azt, mégpedig polemikus élel. Ugyanakkor azt Zimmer is belátja, hogy a modern bibliatudomány adós egy, a verbális inspirációval szembeállítható, alternatív, ugyanakkor minden szempontból koherens inspirációtan kidolgozásával. Tegyük hozzá, ennek a deficitnek ékes példája éppen a két korábbi kifejezés: „a Biblia Isten ígéje”, vagy csak „arról tesz bizonyágot”?

Az inspirációtannal kapcsolatos modern kori viták visszatérő kérdése a legitimitáció. Mit mondott erről az ógyház? Zimmer szerint az ógyházban nem volt általánosan elfogadott inspirációtan (Órigenész és Augustinus egymástól alapvetően eltérő rendszerei ugyanis nem voltak egyetemesen elfogadottak). A verbális inspiráció megszületése, Zimmer rekonstrukciója szerint, a protestáns ortodoxia eredménye, amely átfogó bibliatanra vágyott az addig meglévő teológiai pluralitás helyett. A protestáns ortodoxia ugyanis szükségét érezte, hogy a felekezeti határok és a tudományos világgép válsága idején (vagyis a reformációt követő évtizedekben) legalább a szentírástan területén egységes nézőpontot alakítson ki. A modernkori protestáns fundamentalizmus a protestáns ortodoxia szellemi örököse az inspirációtan tekintetében (itt azonban az ellenségkép kialakulásában már nem a protestáns ortodoxia ellenségképei, hanem a modern bibliatudomány, az evolúciós elmélet vagy a modern liberalizmus játszanak főszerepet). Zimmer elfogadja, hogy ennek a fenyegetettség-érzésnek bizonyos pontokon van létjogosultsága (a liberalizmus, vagy az ateizmus túlzó megnyilvánulásaival szemben igen gyakran indokolható a fellépés). Ugyanakkor a szerző (és a modern bibliatudomány) kifogása a fundamentalizmus inspirációtánával szemben az, hogy instrumentalizálja (eszközzé silányítja) az inspiráció fogalmát, ez pedig megint csak idegen a Bibliától.

Zimmer itt egy újabb exkurzus erejéig kitér a Biblia autoritásának kérdésére az ortodox zsidóságban, és hasonlóképpen a Koránra az iszlámban. Szerinte mindkettő inspirációtana figyelemre méltó párhuzamokat mutat a protestáns fundamentalizmusával. (Itt jegyezném meg, hogy Zimmer ebbéli megfigyeléseit megerősítik olyan tanulmányok, amelyek a Korán inspirációtánának átvételét vagy legalábbis hatását fedezik fel a közel-keleti, iszlám többségi környezetben élő keresztyének teológiájában.) Zimmer szerint azonban a Biblia műfaji összetettsége ellentmond ennek az inspirációtannak: hogyan tekintsünk például „tévedhetetlenek” egy költői formájú szöveget?

Könyve végén Zimmer szeretne rövid betekintést nyújtani a modern bibliatudomány kialakulásának történetébe is. Összefoglalása meglehetősen vázlatos, ugyanakkor hasznos abban a vonatkozásban, hogy érzékelteti milyen történelmi és szellemtörténeti impulzusok hívták létre a modern bibliatudományt. Ebben szerepe volt a modern kor emberét ért történelmi átalakulásoknak: az, hogy megváltozott az ember viszonya a saját és családja/nemzete múltjához (a múlt „objektívizálódott”); hogy kialakult az ún. történelmi gondolkodásmód (amit az antikvitás embere például nem ismert ugyanabban a formában); hogy kialakult a „tudományosság” újfajta értelmezése (a kutatók elkezdtek értelmezni az őket körülvevő világ jelenségeit a tapasztalat és az értelem dialektikus viszonyban álló eszközeinek alkalmazása révén). Ugyanakkor a modern tudomány hívószava a „kritika” lett (Zimmer itt kiemeli a kifejezés pontos jelentésének tisztázását). Mindezek együttesen vezettek a modern bibliatudomány kialakulásához, amelynek hagyományosan termékenyebb talaja

volt a protestantizmus, mint a katolicizmus. A biblikus tanszékek függetlenedtek a dogmatikus tanszékektől; olyannyira, hogy az egyház már nem gyakorolhatott ellenőrzést a felismeréseik felett. Ehhez járult hozzá, hogy a 19. század során minden korábbinál alaposabban kezdték el kutatni az ókori Keletet, ami hatással volt mind a nyelvészetre, mind pedig az exegézisre. Zimmer kiemeli, hogy történetének minden ellentmondásossága ellenére a bibliatudomány mai elismertsége általános és sokrétű. Először is elfogadottá vált a tudományos körökben. Másodszer a protestáns egyházakban, majd a 20. század második felére már a katolikus egyházban is, ami korábban egyszerűen elképzelhetetlen lett volna. A teológiai, vallásanári, diakónusi felsőfokú képzésben megkerülhetetlen feltétellé vált; sőt, általánosan bevett és gyakorolt ma már a legtöbb szabadegyházban is.

E fejlődés közben Zimmer szerint maga a bibliatudomány is átment bizonyos tisztulási folyamaton (a korábban pl. általános értelem-kultuszt felváltotta bizonyos önreflexió, és a tudományos „dogmák” relativizáló szemlélete). Ma már a bibliatudomány képviselői is tudják, és vallják, hogy egyetlen történetkritikai eszköz sem teszi a vizsgálatot „objektívvé”. Ugyanakkor napjainkban növekvő ellenérzés is megfigyelhető a bibliatudománnyal szemben, még tudományos körökben is. Sokak szerint nem elegendő már a történetkritikai megközelítés, mert önmagában csak eltávolít a Bibliától, az egyházi élettől, sőt, általában magától a való „élettől” is.

A modern bibliatudomány jellemzően nyugat-európai jelenség, és már csupán ezért sem abszolutizálható minden kultúrkörben. Megítélése különbözik Európában és az Egyesült Államokban, hiszen az amerikai vallási „piac” más dinamikájú, mint az európai. Ebből kifolyólag ott nagyobb tér van a felekezetek önálló teológiai nézeteinek – így például a bibliatudománnyal szemben szkeptikus fundamentalista teológia – kifejtésére és kanonizálására az egyes felekezeti teológiai szemináriumokban (ezzel szemben az európai teológiai oktatás sokkal centralizáltabb, ráadásul sok helyütt világi egyetemekhez kötődik).

Zimmer a könyve végén – megítélésem szerint – meglehetősen túldimenzionált vizsgálatát adja a Jób könyvével kapcsolatos fundamentalista problémavilágnak, majd – egy sokkal fontosabb fejezetben – kitér a bibliatudománnyal való szembesülés életrajzi aspektusaira, különös tekintettel a teológiai stúdiumok során. Itt megállapítja, hogy a fundamentalista Biblia-felfogás sok fiatal teológushallgató számára sokkal inkább identitás kérdése (Lerombolja gyermekkorom hitét?), vagy pedig pszichológiai konfliktusként élék át, mintsem teológiai problémaként. Teljesen jogosan jegyzi meg, hogy milyen fontos szerepe van a hiteles tanármodelleknek a bibliatudománnyal való szembesülés folyamatában. Valljuk meg: paradox módon gyakran éppen ez a legnagyobb akadálya a bibliatudomány legitimizálásának a teológushallgatók előtt!

Zimmer könyvét mindenképpen olvasásra és megfontolásra érdemes munkának érzem, még akkor is, ha világosan látom, hogy – természetes módon – nem



minden megállapításával érthet majd egyet az olvasó. De ideális esetben nem is azért olvasunk könyveket, hogy azok minden mondatukban visszatükrözzék azt, amiről már eleve meg vagyunk győződve. A jó könyv legalább annyira vitára inspiráló, mint megerősítő hatású, és ebből a szempontból nézve Siegfried Zimmer munkája „jó könyv”, akár a bibliatudomány híveiként, akár kritikusaiként olvassuk. A vita újragondolása mellett tisztázó, a régi, megkopott definíciókat újraértékelő szándékú, nyílt sisakkal érvelő könyv, amelyet csak ajánlhatunk mindenkinek, akit a kérdés foglalkoztat. Külön köszönet illeti Szabó Csabát, aki a rutinos, a bibliatudományban is járatos fordítóként hűen tolmácsolja a szerző gondolatmeneteit. Azt remélem, hogy e könyv a keresztyén egyházak szellemi eszmélődését és teológiai vitakultúránk fejlődését szolgálja majd.

*Pecsuk Ottó*

Balla Péter:  
*Az újszövetségi teológiát ért kihívások.  
Kísérlet a tudományág igazolására*

KERESZTYÉN ISMERETTERJESZTŐ ALAPÍTVÁNY,  
BUDAPEST, 2008, XXXI+342. OLD.

Amikor kézbe vesszük a Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kara Újszövetség professzorának magyarra fordított, kibővített és átdolgozott doktori disszertációját,<sup>1</sup> akaratlanul is megfogalmazódik a kérdés: miért nem a Kálvin Kiadónál jelent meg? Ellenben, ha elolvassuk az amerikai fundamentalista protestantizmust Magyarországon megjelenítő kiadó szervezet (személy szerint Michael A. Braun lelkész, a *Project Hungary*<sup>2</sup> floridai igazgatója) előszavát, akkor minden világossá válik. Balla Péter ideológiai tézise ugyanis az, hogy „az Újszövetséget alkotó különböző iratok mögött egy világos és következetes üzenet húzódik meg”. Ezért értelemszerűen szembehelyezkedik azokkal a „mai modernista nézetekkel, amelyek az Újszövetség történelmileg hagyományos keresztyén értelmezését kritikával illetik” (XIII). Ennek köszönhetően a műve nagyszerűen beleillik azon „evangelikál” kiadványok sorába, amelyek elsődleges célja, hogy hazai viszonylatban is megerősítsék a Biblia szöveghű (szó szerinti és történetiként felfogott) olvasatát, és az erre alapozott igehirdetést.<sup>3</sup>

Maga a mű születése is érdekes. A szerző előszavából megtudjuk, hogy a témát végeredményben a közismerten konzervatív John O'Neill edinburghi professzor (1985-től 1996-ig) ajánlotta, még Balla Péter első skóciai ösztöndíjas tanulmányútja alkalmával (1987-1988-ban). Mivel Heikki Räisänen finn professzor, 1990-ben, felvetette az újszövetségi teológia feladásának megfontolását,<sup>4</sup> Balla Péter lényegében

<sup>1</sup> Az Edinburg-i Egyetemen, 1994-ben, megvédett disszertáció eredetileg angolul jelent meg: *Challenges to New Testament Theology. An Attempt to Justify the Enterprise*, (*Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 2/95) Tübingen 1997. A magyar kiadás semmiféle magyar nyelvű szakirodalmat nem tartalmaz. A helyzet érdekessége, hogy Balla Pétert, 1991 és 1994 között, a saját apósa (és egyben előljárója), Dr. id. Hegedűs Lóránt püspök engedte ki Skóciába PhD fokozatot szerezni (XXVII).

<sup>2</sup> A *Project Hungary* elsődleges célja az amerikai evangélikus fundamentalista teológiai 'szak' irodalom magyar kiadása és hazai terjesztése.

<sup>3</sup> A protestáns fundamentalizmussal és annak Biblia-értelmezésével kapcsolatban lásd Zimmer, S., *Árt-e a hitnek a bibliatudomány? Egy konfliktus tisztázása*, Budapest 2009.

<sup>4</sup> Räisänen, H., *Beyond New Testament Theology. A story and a programme*, London – Philadelphia 1990 (2000).

erre a kihívásra válaszol, és egész műve tulajdonképpen a kollégáját igyekszik cáfolni egy, a XIX. századot megidéző apológiában. A szerző azon kijelentése, „hogy egyes részletek nincsenek a kellő mélységig kidolgozva benne” (XVII), tulajdonképpen eufemizmus, amely messze nem tükrözi a valóságot: az ideologikusan szelektív forrás- és szakirodalom értelmezést, használatot (pl. teljesen átsiklik a két-forrás elmélet felett, XX; illetve figyelmen kívül hagyja a *Septuaginta* kérdését, 119).<sup>5</sup> Ebben a vonatkozásban a felsorakoztatott (hiányos, szinte kizárólag angol és német nyelvű) bibliográfia (307-327) megtévesztő. Balla Péter csupán a töredékét hasznosítja (de nem is volt célja a szakirodalom feldolgozása; 2). Teljesen érthető, hogy nem sikerült H. Räisänenet meggyőznie. Az lett volna az igazán meglepő, ha mégis!

Balla Péter a művét egy olyan „előtanulmánynak” tekinti, „mely megalapozza, megvédi, ’igazolja’ magát a tudományágot, tehát azt, hogy lehet és kell is újszövetségi teológiát írni, mert meg lehet védeni a kánont és az Újszövetségben található teológiai tartalom (legalább alapjaiban) egységes voltát” (XVIII). Ez alapvetően azt jelenti, hogy az újszövetségi írásokban, Balla szerint, nincsenek ellentmondások, nincs sokféleség, sem pedig eltérő perspektívák. Harmónia van, amelyet ő csupán megtalál vagy felismer, a hitbeli bizonyoságtétel érdekében. Ezzel lényegében véve meg is történik a műfajok összemosása: a tudományos kutatás és a hitvalló tanúságtétel szétválaszthatatlanul összefolyik. Világos tehát, „hogy az újszövetségi teológiának meg kell fogalmaznia – olvassuk –, hogy mit higgyen az egyház” (XXIV). Ezért Balla Péter „egy korán elkezdődő kánonfejlődési folyamat mellett” érvel; sőt mi több: az őskeresztények (I. sz.) vonatkozásában egyfajta „kánoni tudatról” beszél (XXV). Ennek tükrében egyértelmű, hogy a magyar református szerző teológiája fényévekre van (lemaradva) ahhoz képest, amit ma Kálvin városában, Genfben, tanítanak.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Ezt jól tükrözi az a tény, hogy Balla Péter gyakorlatilag szót sem ejt az újszövetségi szövegek (materiális) áthagyományozásának kérdéséről. Erre vonatkozóan lásd pl. Amphoux, Ch.-B. – Elliott, J. K. (szerk.), *The New Testament Text in Early Christianity – Le texte du Nouveau Testament au début du christianisme*. Proceedings of the Lille colloquium. July 2000 – Actes du colloque de Lille, juillet 2000, Lausanne 2003; Kraus, Th. J. – Nicklas, T., *New Testament Manuscripts. Their Texts and Their World, (Texts and Editions for New Testament Study 2)* Leiden – Boston 2006; Hurtado, L. W., *The Earliest Christian Artifacts. Manuscripts and Christian Origins*, Grand Rapids 2006. Magyarul lásd Metzger, B. M. – Ehrman, B. D., *Az Újszövetség szövege. Hagyományozás, szövegromlás, helyreállítás*, Budapest 2008. Ez a könyv nem is szerepel Balla Péter bibliográfiájában.

<sup>6</sup> Lásd pl. Aragione, G. – Junod, E. – Norelli, E. (szerk.), *Le canon du Nouveau Testament. Regards nouveaux sur l’histoire de sa formation, (Le Monde de la Bible 54)* Genève 2005; Marguerat, D. (szerk.), *Introduction au Nouveau Testament. Son histoire, son écriture, sa théologie, (Le Monde de la Bible 41)* Genève 2008 (rec. Jakab A. In: *Vallástudományi Szemle 5 (2009/2), 197-199*). Ez utóbbi újszövetségi bevezetőben egyetlen tanulmány sem foglalkozik külön a teológiával, mert a teológiai kérdéseket a szerzők az egyes iratok kapcsán tárgyalják. Ez az elmaradottság egyébként az Ószövetség vonatkozásában is igaz. Lásd Karasszon Istvánnak az elavult tárgyi

Balla Péter 300 oldal szentel annak, hogy meggyőződését – H. Räisänen ellenében – megpróbálja bebizonyítani. Módszerét – megtévesztő módon – „történeti vizsgálatnak” nevezi, jóllehet nem egészen világos, hogy mi benne a „történeti”. Vélelmezhetően az, hogy folyton valamelyik tudós nézetét, illetve annak mások általi elfogadását vagy cáfolatát tolmácsolja; és esetenként egyik vagy másik véleményhez csatlakozik (pl. B. S. Childs-hoz az Őszövetség kanonizációja vonatkozásában, 125-128), olykor érdemi indoklás nélkül.

Műve első fejezetében a történeti és a teológiai magyarázatok közötti kapcsolatról ír, az újszövetségi tudományokban. Olyan szerzőkkel foglalkozik, mint J. P. Gabler, D. F. Strauss (1808-1874) és W. Wrede (1859-1906), mert megítélése szerint finn kollégája lényegében az ő nézeteiket képviseli. Azt képzei, ha ezeket cáfolja, akkor áttételesen finn kollégáját is megcáfolta; tehát érdemben nem is kell vele foglalkoznia. Döbbenetes logika! Ellenben csakis ebbe a logikába illeszthető be az a módszer, amelynek keretében a korai keresztyén irodalom (= Újszövetség) történetét olyan szerzőkön keresztül közelíti meg, mint E. Troeltsch (1865-1923), R. G. Collingwood (1889-1943) és V. A. Harvey, mert szerinte az ő történelemfelfogásuk „nagy hatással volt a 20. század kutatóira” (16). Balla Péter koncepciójába kétségtelenül nem fér bele sem M. Weber, sem pedig a francia *Annales*-iskola. De szó esik még F. C. Baur-ról (1792-1860) és F. C. Overbeck-ről (1837-1905) is. Vagyis Balla gyakorlatilag visszavezeti az olvasót a XIX. századba (a német protestáns liberális teológia időszakába), mintha azóta semmiféle előrelépés nem történt volna a teológiatörténetben.

Ezt a megközelítést folytatja és erősíti a második fejezet is, amely a korai kereszténységgel és annak irataival (kizárólag az Újszövetséggel) foglalkozik, mintegy

tudást kínáló legújabb könyvét: *Izrael története. A kezdetektől Bar-Kochbáig*, (Kréné. Ókori források – Ókortörténeti tanulmányok 10) Budapest, 2009; összehasonlítva pl. a következő oktatási kézikönyvekkel: Römer, Th. – Macchi, J.-D. – Nihan, Ch. (szerk.), *Introduction à l'Ancien Testament*, (*Le Monde de la Bible* 49) Genève 2004; Bauks, M., – Nihan, Ch. (szerk.), *Manuel d'exégèse de l'Ancien Testament*, (*Le Monde de la Bible* 61) Genève 2008 (rec. Jakab A. In: *Vallástudományi Szemle* 5 (2009/2), 189-192). Amennyiben valaki azt képzei, hogy egy ilyen fundamentalista szellemi környezetben tényleg nemzetközi színvonalú, ideológia-mentes (a vallásfilozófián és a néprajzon, esetleg a jól körülhatáلت felekezeti egyháztörténeten túlmutató) vallástudományt lehet művelni a KGRE-en (vagy akár a PPKE-en), az lényegében önmagát ámitja. Különösen, ha azt is szem előtt tartja, hogy a KGRE Hermeneutikai Kutatóközpontja szintén a Biblia fundamentalista megközelítésének fellegvára. Egyébként az Apor Vilmos Katolikus Főiskola megbuktatott vallástudományi képzése a legjobb bizonyíték arra, hogy felekezeti környezetben kizárólag egyházilag ellenőrzött (és nemzetközi mércével mérve évtizedekkel elmaradott) teológiát lehet csak művelni. Az, hogy ezzel a magatartással a magyar felsőoktatás bezárkózik egy periférikus provincializmusba kit érdekel? Erre vonatkozóan lásd Willaime, J.-P., *Le retour du religieux dans la sphère publique. Vers une laïcité de reconnaissance et de dialogue*, (*Convictions & société*) Lyon 2008.

nagyszerűen érzékeltette Balla módszerét. Kiválasztott szerzői W. Bauer (1934) és H. Koester (1957 és 1971). Az ő – mintegy illusztrációként használt – nézeteik cáfolatán keresztül<sup>7</sup> ugyanis bizonyítottnak tekinti a saját előfeltevéseit, jóllehet eszmefuttatásának alig van relevanciája.<sup>8</sup>

A harmadik fejezetben Balla arra a kérdésre keresi a választ, hogy „igazolható-e a kánon vizsgálata?” E mögött valójában az a meggyőződése húzódik meg, hogy az újszövetségi kánon – gyakorlatilag már az első idők óta – az „ortodox” keresztények Szentírása volt (139-140), szemben az „eretnekekkel”, akik szintén összállították a maguk iratgyűjteményét (természetesen Markion a klasszikus példa<sup>9</sup>). Kedvenc szerzője Th. Zahn (1838-1933) és H. F. von Campenhausen. Ugyancsak itt tárgyalja „az Ószövetség szerepe az Újszövetség kialakulásában” kérdését. Ezzel kapcsolatban kijelenti, „hogy voltak olyan zsidó iratok, amelyeket az őskeresztyének Szentírásnak tartottak” (118). Ez elsősorban azért figyelemre méltó, mert Balla Péter, miközben nagy hangsúlyt fektet a qumráni iratokra, teljesen mellőzi a kialakuló Jézus-mozgalomnak a korabeli zsidóságba való beágyazódottságát<sup>10</sup>; óvatosan

<sup>7</sup> W. Bauer esetében Balla Péter csupán megismétli Thomas A. Robinson kifogásait (*The Bauer Thesis Examined*, Lewiston – Queenstown 1988), természetesen mellőzve a széleskörű tudományos vita ismertetését. Lásd pl. Harrington, D. J., *The Reception of Walter Bauer's 'Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity' during the last decade*, in: *The Harvard Theological Review* 73 (1980), 289-298. Ugyanakkor számomra teljesen megfejthetetlen, hogy miért siklik át Turner, H. E. W., *The Pattern of Christian Truth. A Study of the Relations between Orthodoxy and Heresy in the Early Church* (London 1954) c. műve felett. De nem tárgyalja Balla magának a 'tévtanítás'-nak a kérdését sem. Azt mintegy adottnak tekinti. Ezzel szemben lásd Le Boulluec, A., *La notion d'hérésie dans la littérature grecque. II<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> siècles*. T. I: *De Justin à Irénée*. T. II: *Clément d'Alexandrie et Origène*, Paris 1985. A kérdésre vonatkozó legújabb nemzetközi szakirodalomból lásd Perrotta, R., *Hairéseis: gruppi, movimenti e fazioni del giudaismo antico e del cristianesimo (da Filone Alessandrino a Egesippo)*, (Pubblicazioni dell'Istituto di scienze religiose in Trento. Series maior 11) Bologna 2008.

<sup>8</sup> Mivel Balla szerint Efézus a legjobb példa arra, hogy Bauer elmélete nem alkalmazható (98-100), íme néhány újabb mű, amely segíthet a kérdés tudományos szempontból időszerűbb megközelítésében: Günther, M., *Die Frühgeschichte des Christentums in Ephesus, (Arbeiten zur Religion und Geschichte des Urchristentums 1)* Frankfurt a. M. – Berlin – Bern 1995 & 1998; Trebilco, P., *The Early Christians in Ephesus from Paul to Ignatius, (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/166)* Tübingen 2004; Murphy-O'Connor, J., *St. Paul's Ephesus. Texts and Archaeology*, Collegeville (Minn.) 2007.

<sup>9</sup> Markionra vonatkozóan lásd pl. May, G. – Greschat, K. (szerk.), *Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung*. Vorträge der Internationalen Fachkonferenz zu Marcion, gehalten vom 15.-18. August 2001 in Mainz, (*Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* 150) Berlin – New York 2002.

<sup>10</sup> Lásd pl. Theissen, G., *Az első keresztyének vallása. Az őskeresztyén vallás elemzése és vallástörténeti leírása*, Budapest 2001; Uő., *A Jézus-mozgalom. Az értékek forradalmának társadalomtörténete*, Budapest 2006. Balla művében egyébként nincs nyoma annak, hogy merített volna Theissen munkásságából.

kerülve például a zsidókeresztények<sup>11</sup> fogalmat, akik történetesen az újszövetségi iratok döntő többségét megalkották. Ugyanakkor pedig azzal a képtelen (semmiféle formában nem bizonyított!) kijelentéssel áll elő, hogy „az Újszövetség írói az Ószövetség mellé egy új kánont kívántak állítani”, és ezért már (pl. Pál, Márk, Máté, Lukács és János) „kánonalkotási szándékkal írtak” (121).<sup>12</sup> Érthető tehát, hogy mind a vitatott „kanonikus” iratok (Zsidókhoz írt levél, Jakab levele, Péter második levele), mind pedig a műfajok tárgyalását főképpen a XIX. századi német szakirodalomra támaszkodva teszi. Ebben a vonatkozásban azonban több mint sokatmondó, hogy Balla Péter egyszerűen kihagyja az Apokalipszist. Az az irat ugyanis, amelynek a III. század közepén Keleten erőteljesen megkérdőjelezték a jánoszi eredetét és a kánoni jellegét, semmiképpen nem illik bele a szépen felépített ideológiai konstrukcióba (170-172)<sup>13</sup>; mint ahogy teljes mértékben kimarad az apokrif irodalomra való bárminemű hivatkozás is.

A negyedik fejezet az Újszövetség teológiai sokszínűségét taglalja, hiszen Balla Péter számára „egy történész teljes joggal dönthet úgy, hogy figyelmét kizárólag arra a csoportra összpontosítja, amelyet a későbbiekben 'ortodoxnak' neveztek el” (175). Ez egyben azt is jelenti, hogy teljes mértékben figyelmen kívül lehet hagyni a társadalmi és kulturális kontextust – illetve az erre vonatkozó XX. századi szakirodalmat (néhány kiválasztott teológust leszámítva, mint pl. F. C. Baur, R. Bultmann, E. Jünger, H. Conzelmann, E. Käsemann, L. Goppelt, H. Braun)! Mivel azonban, Balla megítélése szerint, a kutatóknak nem sikerült „az egyetlen középpont”-ot megtalálni az Újszövetségben (238), ezért figyelme az őskeresztények „hitvallása” felé fordul: egyáltalán volt-e ilyen? A szokásos módszerét követve – vagyis válogatott szerzők (H. Lietzmann, O. Cullmann, C. H. Roberts<sup>14</sup>) kiválogatott

<sup>11</sup> Lásd pl. Skarsaune, O. – Hvalvik, R. (szerk.) *Jewish Believers in Jesus. The Early Centuries*, Peabody (Mass.), 2007. Rec. Jakab A., *Jézus-hívő zsidók az ókorban*, in: *Klió. Történelmi szemlélő folyóirat* 16 (2008/2), 53-62.

<sup>12</sup> Nyilvánvaló, hogy Balla Péter elutasítja a modern kánontörténeti megközelítéseket, mert azokat semmiképpen sem tudja összeegyeztetni ideológiai előfeltevéseivel. Lásd pl. Auwers, J.-M. – De Jonge, H. J. (szerk.), *The Biblical Canons. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 163)* Leuven 2003.

<sup>13</sup> Lásd Jakab A., „Réception et canonisation des textes chrétiens: le cas de l'Apocalypse de Jean.” In: Norelli, E. (szerk.), *Recueils normatifs et canons dans l'Antiquité. Perspectives nouvelles sur la formation des canons juif et chrétien dans leur contexte culturel. Actes du colloque organisé dans le cadre du programme plurifacultaire La Bible à la croisée des savoirs de l'Université de Genève, 11-12 avril 2002, (Publications de l'Institut Romand des Sciences Bibliques, 3)* Praha 2004, 133-145.

<sup>14</sup> C. H. Roberts esetében azt hiszem, nyugodt szívvel lehet tudatos csúsztatásról beszélni. Az angol papirologus ugyanis művében (*Manuscript, Society and Belief in Early Christian Egypt*, London 1979) nem annyira az őskeresztények „egységes”-(nek vélt) teológiáját kutatja, hanem az egyiptomi papyrusok zsidó, illetve keresztény jellegét igyekszik megállapítani. Arról nem

nézeteit összeszerkesztve – jut el arra a következtetésre, „hogy az őskeresztyénség teológiáját az Újszövetség ’hitvallási elemeiben’ lelhetjük föl” (247); amely nézettel természetesen szemben állnak mindazok, akik a teológiában végbement egyfajta fejlődést vallják.<sup>15</sup>

Könyve ötödik és egyben utolsó fejezetét Balla Péter „az újszövetségi teológia főbb jellemzőinek” szenteli. Ő, akinek művében nyoma sincs elemzésnek – mivel teljes mértékben a tekintélyelvűségre épít –, abból a megfontolásból utasítja el az újszövetségi teológia tudománya megkérdőjelezőinek érveit, hogy azok „olyan forráselemzésen alapulnak, amelyek nem kellőképpen kidolgozottak” (251)! Megszokott módszeréhez híven azonban most sem a saját nézeteinek strukturált kifejtésére törekszik, hanem más szerzők (B. S. Childs, R. Morgan, H. Hübner) bemutatásán keresztül vázolja álláspontját. Ennek sarkköve, hogy az újszövetségi iratokban található teológia tulajdonképpen „az őskeresztyénség teológiáját jelenti

is beszélve, hogy az idézet magyar fordítása (246) komoly kételyeket vet fel. Kétséges, hogy C. H. Roberts az angol eredetiben a jeruzsálemi gyülekezet zsidó „szárnyá”-ról irt volna, hiszen számára evidencia volt, hogy maga az egész Krisztus-hívő gyülekezet hagyomány- és törvénytisztelő zsidókból állt – markánsan szembehelyezkedve a páli irányzattal –, különösen attól a pillanattól kezdve, amikor Jakab, az Úr testvére, vette át az irányítást (kb. Kr. u. 43-tól). Balla itt vélelmezhetően arra játszik, hogy a tudás alapú magyar társadalom nyomorú valósága közepette egyáltalán nem egyszerű ellenőrizni a hivatkozásokat. Az egyiptomi keresztény papiruszokra vonatkozóan lásd még Bagnall, R. S., *Early Christian Books in Egypt*, Princeton – Oxford 2009. A Balla által tárgyalt *nomina sacra* vonatkozásában pedig íme, néhány alapl műveket a református teológiai professzor vagy nem ismer, vagy pedig tudatosan mellőzött: Traube, L., *Nomina Sacra. Versucht einer Geschichte der christlichen Kurzung*, München 1907; Paap, A. H. R. E., *Nomina Sacra in the Greek Papyri of the First Five Centuries A. D. The Sources and Some Deductions*, Leiden 1959; Comfort, Ph., *Encountering the Manuscripts. An Introduction to New Testament Paleography and Textual Criticism*, Nashville 2005, 199-254; Hurtado, L., *Earliest Christian Artifacts. Manuscripts and Christian Origins*, Grand Rapids 2006, 95-134. Balla ideológiai előfeltevései akkor válnak ténylegesen nyilvánvalóvá, ha szem előtt tartjuk, hogy tudatosan átsiklik azon a tényen, hogy később C. H. Roberts módosított az álláspontján, és a *nomina sacra* használatának gyakorlatát már Antiókhiaiból eredeztette. Lásd Roberts, C. H. – Skeat, T. C., *The Birth of the Codex*, London 1983, 60-61. Balla ezt a művet vélelmezhetően ismeri, mert szerepel a bibliográfiái jegyzékében.

<sup>15</sup> Balla nem ismeri a következő alapl műveket: Kelly, J. N. D., *Early Christian Creeds*, London 1960; Neufeld, V., *The earliest Christian Confessions*, Leiden 1963; De Halleux, A., *Le Symbole de la foi*, in: *Patrologie et Œcuménisme*, Leuven 1990, 1-100. Egy másfajta megközelítésért lásd Sesboué, B., *L’histoire des professions de foi (II<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> siècles)*, in: Pietri, L. (szerk.), *Le nouveau peuple (des origines à 250)*, (*Histoire du christianisme* 1) Paris 2000, 759-776. Újabban pedig Westra, L. H., *The Apostles’ Creed. Origin, History and Some Early Commentaries*, (*Instrumenta Patristica et Mediaevalia. Research on the Inheritance of Early and Medieval Christianity* 43) Turnhout 2002. Magyar nyelven a kérdésben haszonnal olvasható Hurtado, L. W., *Hogyan lett Jézus Istenné a Földön? A Jézus-tisztelet történeti gyökerei*, (*Napjaink Teológiája* 9) Pannonhalma 2008.

(és nem a mai kutatónak az Újszövetség alapján írt teológiáját)” (252). Szerinte ennek „*a tudománynak történeti jellegűnek kell lennie; azaz azt a teológiát kell leírnia, amelyet az Újszövetség tartalmaz*” (257). Ha műveléséhez valójában nem feltétel a hit birtoklása, azért mégis szükséges egyfajta nyitottság, vagyis „a vallási kijelentések iránti beleérző képesség” (259). Ebből kifolyólag az akár az egyházi környezetben kívül is művelhető (262); természetesen azzal a feltétellel, hogy a ’kutató’ kizárólag az Újszövetség szövegére fókuszál, és azt történetinek tekinti a maga szövszerintiségében.

Összegzésképpen elmondható, hogy „ha a kihívásokra válaszok adhatók, valamint ha az újszövetségi teológiai kutatás létjogosultsága igazolható, akkor biztos számíthatunk arra – írja Balla Péter –, hogy a tudósok hivatást fognak érezni arra (...), hogy igenis *írjanak újszövetségi teológiai műveket*. Így egyre szélesebb körben ismertté válhat *az Újszövetség teológiai tartalma, Istenről szóló üzenete*” (306).

Mivel Balla Péter a jelen munkájával ehhez a célhoz igyekezett hozzájárulni érdeklődéssel várjuk azt az elsődleges forráselemzésekre alapozott művét, amely strukturált formában mutatja majd be az Újszövetség ’egységes’ teológiáját (a páli levelektől az Apokalipszisig)!

Végezetül tegyük fel a kérdést: lehet-e egységes szemléletű újszövetségi teológiát művelni? Természetesen lehet. Ellenben azoknak az ismereteknek a fényében, amelyekkel ma az őskereszténységről és a korabeli zsidóságról, illetve az Újszövetség (mint hosszas folyamatban kanonizált iratgyűjtemény) kialakulásáról rendelkezünk, az ilyen jellegű újszövetségi teológia nem annyira a tudomány, hanem sokkal inkább a bizonyágtévő lelkiségi vagy még inkább az identitásmegerősítő missziós irodalom műfajába tartozik. Ezért minden olyan kísérlet, amely az ideológiát tudománynak igyekszik beállítani, óhatatlanul szenved a csúsztatásoktól, a félre- és belemagyarázásoktól, illetve a rendkívül szelektív forráshasználattól. Balla Péter műve mintegy iskolapéldája az ilyen jellegű próbálkozásnak. Ezért érdemes szeminárium keretében tanítani, mint elrettentő példát.

Művének azonban van egy aktuálpolitikai jelentősége is. Magyarországon ma lényegében véve teljesen érdektelen és mellékes a tudományos teljesítmény, hiszen mindent az érdek és a kölcsönös szívesség-tevés határoz meg; és egy olyan szűk körű társadalmi közegben, mint a hazai, minden mindennel összefügg.<sup>16</sup> Ezt a (személyes dimenziókkal is rendelkező) politikai, akadémiai/egyetemi és egyházi érdek- és hatalmi összefonódást bizonyítja egyébként az a tény is, hogy Balla Péter két ízben nyerte el az MTA Bolyai János Kutatási Ösztöndíját (2001-2004; 2005-2008), amire

<sup>16</sup> A Hegedűs – Balla család esetében pl. szervesen egymásba ötvöződik a nemzeti radikalizmus és a vallási fundamentalizmus; hiszen valójában ugyanarról a mentális attitűdről van szó.



az alkotói tevékenysége nem igazán predestinálta.<sup>17</sup> Ennek fényében már nem is meglepő, hanem szinte mondhatni törvényszerű, hogy a katolikus bíboros-érsék előzetes ideológiai normakontrollt gyakorol az előadókat illetően a Magyar Tudományos Akadémia vallási témájú tudományos rendezvényei esetében.<sup>18</sup> Így ugyanis már eleve elejét lehet venni annak, hogy egyházi előadók esetleg kellemetlen helyzetbe kerüljenek. Hiszen ma Magyarországon a vallással kapcsolatos mindennemű szellemi és kutatói tevékenység „mérvadó” tudományos fokmérője a pártállami időket idéző „helyes” (vagyis jelenleg a felekezetiileg elkötelezett) világnézet,<sup>19</sup> még akkor is, ha az nagymértékű intellektuális igénytelenséggel társul.<sup>20</sup>

*Jakab Attila*

<sup>17</sup> Nemzetközi mércével mérve Balla Péter most megjelent műve mind módszertani, mind pedig tartalmi szempontból középszerűnek mondható. Egy olyan tekintélyelvű érvrendszerre alapozott apologetikus munka, amely alig tartalmaz egyéni elemzéseket (még a szentírási idézetek esetében is mindig másokra hivatkozik), és mellőzi a forrasszövegek használatát (pl. 111. old.). Ettől függetlenül azonban Magyarországon, minden kétséget kizáróan, Balla Péter a mértékadó tudományos mérce! Hazai viszonylatban tehát kb. így épül a tudás alapú társadalom.

<sup>18</sup> Minden bizonnyal ez tekinthető az intellektuális diktatúra irányába mutató „erkölcsi, szellemi és lelki megújulás” első lépésének.

<sup>19</sup> Lásd pl. Frenyó, Zoltán, *Patrisztika és világnézet. Válasz Jakab Attilának*, in: *Egyházforum* 19 [6. új] évf. (2004/6), 30-32.

<sup>20</sup> Lásd pl. Kránitz, Mihály, *Videte Paulum – Nézzétek Pált. A kereszténység csodálatos kezdete. A Szent Pál-évben a Népek Apostolának missziós útjain*, Budapest 2009.

Alexander, Philip S. – Kaestli, Jean-Daniel (szerk.):  
*The Canon of Scripture in Jewish and Christian Tradition*  
*Le canon des Écritures dans les traditions juive et chrétienne*

(PUBLICATIONS DE L'INSTITUT ROMAND DES SCIENCES BIBLIQUES 4)

ÉDITIONS DU ZÈBRE, PRAHINS 2007, 253. OLD.

Miközben a magyar Bibliakutatásban egyre meghatározóbb szerephez jut a fundamentalista megközelítés, addig nemzetközi viszonylatban már jó ideje a tudományos együttműködés és az együtt gondolkodás a mérvadó. Ebben a folyamatba illik bele az a konferenciakötet is, amely a Lausanne-i, a Manchester-i és a Sheffield-i biblikus intézetek közös szeminárium sorozatának<sup>1</sup> részeként elhangzott előadásokat tartalmazza a kánonra vonatkozóan mind a zsidó, mind pedig a keresztény hagyományban. Ezen téma elsődleges oka abban keresendő, hogy az utóbbi időben fokozottan a figyelem középpontjába került a kánon és a kanonizáció folyamatának kérdése. A régi meggyőződéseket nem is annyira az új dokumentumok (ilyenek felfedezésére ma már viszonylag ritkábban kerül sor), hanem sokkal inkább az új/újszerű (főképpen interdiszciplináris) kérdésfelvetések ingatták meg. A közzétett tanulmányok tehát ebben a perspektívában közelítenek a központi kérdéshez, és vizsgálják annak egyes aspektusait.

Ph. Davies (*How to Get Into the Canon and Stay There Or: The Philosophy of an Acquisitive Society*, 11-25) alapvetően megkülönbözteti az elsődleges és a másodlagos kanonizációt. Ebben a tekintetben meghatározó az „iskolázott” (vagyis

<sup>1</sup> Lásd pl. a már megjelent köteteket: Tuckett, C. M. (szerk.), *Luke's Literary Achievement. Collected Essays, (Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series 116)* Sheffield 1995; Marguerat, D. (szerk.), *Le déchirement. Juifs et chrétiens au premier siècle, (Le Monde de la Bible 32)* Genève, 1996; Curtis, A. H. W. – Römer, T. (szerk.), *The Book of Jeremiah and its Reception = Le livre de Jérémie et sa réception, (Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium 128)* Leuven 1997; Brooke, G. J. – Kaestli, J.-D. (szerk.), *Narrativity in Biblical and Related Texts = La narrativité dans la Bible et les textes apparentés, (Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium 149)* Leuven 2000; Marguerat, D. – Curtis, A. (szerk.), *Intertextualités. La Bible en échos, (Le Monde de la Bible 40)* Genève, 2000; Klutz, T. E. (szerk.), *Magic in the Biblical World. From the Rod of Aaron to the Ring of Solomon, (Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series 245)* London – New York 2003; Brooke, G. J. (szerk.), *Ancient and Modern Scriptural Historiography = L'historiographie biblique, ancienne et moderne, (Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium 207)* Leuven 2007; Römer, T. (szerk.), *La construction de la figure de Moïse = The Construction of the Figure of Moses, (Supplément à Transeuphratène 13)* Paris 2007.

írni-olvasni tudó) elit szerepe, hiszen ők voltak azok, akik olvasták, értékelték és másolták/másoltatták a dokumentumokat. Később a vallási vezetők összeállították azon szövegek listáját, amelyek a nevelés és a nemzeti kultúra alapjául szolgálhattak. Választásukban azonban mindenképpen figyelniük kellett az ún. „népi akaratra”. Hiszen nem kanonizálhattak olyan szöveget, amelyet az olvasó réteg nem fogadott el. Kétségtelen azonban, hogy ezek a szövegek nem mindig nyerték el a hatalomban levők tetszését (a zsidó Biblia esetében a hatalmasok mindenképpen a Hasmoneusok voltak). Ezért a kanonizációs folyamat bizonyos mértékben egyfajta átírást (vagy újraírást) is jelentett egyben. Mindezt a szerző a Ruthot, a Koheletet (Prédikátor), az Esztert és az Énekek Énekét vizsgáló elemzésein keresztül igyekszik az olvasók elé tárni és alátámasztani.

Th. Römer (*La mort de Moïse (Deut 34) et la naissance de la première partie du canon biblique*, 27-39) egy jól meghatározott elbeszélés – Mózes halála – alapos vizsgálata révén kísérel meg bizonyítani azt a gondolatot, hogy a hatkönyves „Tóra” (a Hexateukhosz: a Genezistől Józsuéig) nem csupán a 19. századi exegézis találmánya,<sup>2</sup> hanem ténylegesen is létezett a zsidó hagyománynak egy ilyen jellegű megfogalmazása, amikor azt a perzsa uralom idején igyekeztek közzé tenni. Ezzel a szerző tulajdonképpen a még mindig jelentős befolyást gyakorló M. Noth (1902-1968) deuteronomiumi történetírási elméletét ingatja meg (egy egység a Deuteronomiumtól a Királyokig). Azt valószínűsíti, hogy a papokból és a deuteronomiumi iskola egyes tagjaiból álló kis csoport lényegében a Pentateukhoszt akarta helyettesíteni a Hexateukhosz-szal. Erről a kísérletről a Genezis, a Kivonulás, a Deuteronomium és Józsué egyes versei tudósítanak. A két Tóra-kísérelt lényegében véve a születő judaizmus két eltérő szemléletét tükrözi: az egyik a földet (Hexateukhosz), a másik pedig a tulajdonképpeni Tórát/Törvényt (Pentateukhosz) helyezte a középpontba. Ez utóbbi modell két okból diadalmaskodott: egyrészt nem hordozott politikai üzenetet (hiszen minden, a földre vonatkozó utalást a perzsa hatalom könnyen zsidó függetlenségi törekvésként értelmezhetett volna), másrészt pedig egy határokkal nem rendelkező központ gondolatot kínált a zsidóságnak. A későbbiekben a történelem igazolta ezen létfontosságú és jövőbe mutató döntés helyességét, hiszen az évszázadokon keresztül diaszpórai létre kényszerült zsidóság ily módon mindenüvé magával vihette a „hordozható hazáját”<sup>3</sup>

A. de Pury (*The Ketubim, a Canon Within the Biblical Canon*, 41-56) szerint a zsidó Biblia harmadik része tulajdonképpen egy irodalmi szöveggyűjtemények gyűjteménye („*an anthology of anthologies*”, 6), amelyet a (proto-)farizeusi irányzat

<sup>2</sup> Lásd Wellhausen, J., *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*, Berlin 1899.

<sup>3</sup> Lásd még Römer, T., *The So-Called Deuteronomistic History*, London 2006 (francia ford.: *La première histoire d'Israël. L'École deutéronomiste à l'œuvre*, Genève 2007). Rec. Jakab A. In: *Athanasiana* n° 27 (2008), 211-212.

állított össze, valamikor i. e. a 2. század közepén. A folyamat azonban korábban, az i. e. a 3. század második felében kezdődött; vélelmezhetően mintegy válaszul a görög iskolák irodalmi kánonjaira. Míg a Zsoltárok önálló gyűjteményként önmagukban is igényt tarthattak arra, hogy a zsidó Biblia harmadik egységét képezzék, addig Jób, a Példabeszédek, az Énekek éneke és a Prédikátor könyve olyan egyetemes jellegű alkotások, amelyek nem hordoznak markáns utalásokat a zsidó nemzeti és vallási hagyományokra vonatkozóan. Ebből kifolyólag A. de Pury ezeket egyfajta „humanista” gyűjtemény (*Humanistic Ketubim*, 51) részeinek tekinti, amelyet a hagyományos zsidó kegyességet képviselő farizeusok később egy szélesebb körű és sokkal közösség-orientáltabb gyűjteménybe illesztettek.

Ph. Alexander (*The Formation of the Biblical Canon in Rabbinic Judaism*, 57-80) azt a hagyományosan elfogadott nézetet veszi górcső alá, hogy a zsidó bibliai kánon lezárása a jamniai/javnei Akadémiához kötődik. A rabbinikus források tükrében azonban a szerző a kanonizációt az i. sz. a 2. század végére datálja, összefüggésben a zsidó – keresztény vitákkal, valamint a keresztény kánon kikristályosodásával. Mindez fontos szerepet játszott abban, hogy a rabbinikus judaizmus Isten szavát mindenekelőtt a héber eredetiben (*Hebraica veritas*) igyekezett megőrizni.

G. Brooke („*Canon*” in the Light of the Qumran Scrolls, 81-98) döntően Qumrán szerepét vizsgálja a héber kánon történetének vonatkozásában. A qumráni iratokról beszélve a „Biblia” helyett szívesebben használja az „írások”, „kánon” helyett pedig a „különösen szent és tekintélyes szövegek” kifejezéseket. Ugyanakkor különféle sajátosságokra hívja fel a figyelmet: két részes gyűjtemény lehetősége; ugyanazon szövegek előfordulása egyazon tekercsben (pl. Deuteronomium különállása felveti a Tetrateukhosz lehetőségét); egy adott könyv kivonatolt, illetve újraírt változatának megléte; a Jubileumok könyvének és a Templom-tekercsnek a státusza. Ez az anyagbőség azonban egyben azt is jelenti, hogy még számos kérdés tisztázásra vár.

J.-D. Kaestli (*La formation et la structure du canon biblique: que peut apporter l'étude de la Septante?*, 99-113) elsősorban a görög Biblia fontosságát hangsúlyozza a kanonizációt és a kánon kialakulását illetően. Megítélése szerint ez a fordítás egyértelmű bizonyítéka annak, hogy a korai judaizmus idejében már létezett egy tekintéllyel bíró iratgyűjtemény. Ebben a Pentateukhosz mindenképpen jelentőséggel bírt, hiszen lényegében véve ennek görögre történő átültetése indította el azt a folyamatot, amely a későbbiekben más írások lefordítását is lehetővé tette.

L. Alexander (*Canon and Exegesis in the Medical Schools of Antiquity*, 115-153) kilép a Biblia szorosán vett világából és világossá teszi, hogy a „kánon” nem tekinthető kizárólagosan vagy elsődlegesen bibliai fogalomnak, hiszen szervesen hozzá tartozott a görög-római kultúrához. Ennek illusztrálására mindenekelőtt az orvosi iskolákat vizsgálja, ahol a *Corpus Hippocraticum* szerepét domborítja ki. Ez azonban nem egy lezárt és megmerevedett szöveggyűjteményt jelentett. Ezért

szerinte anakronisztikus a „kánon” modern fogalmának (tekintéllyel bíró szövegek véglegesen lezárt listája, amelyet egy adott időben egy hatalmi szerv hirdetett ki) visszavetítése az ókorba, mivel az nem más, mint egy központosított egyházi és állami kormányzás kifejeződése.

D. Marguerat (*Des „canons” avant le canon?*, 155-168) azt nyomatékosítja, hogy az Egyház által meghatározott újszövetségi kánon lezárása szorosan összefügg a gnosztikus evangéliumok és a markionita kánon (Lukács evangéliuma és 10 páli levél) megjelenésével. Ebben az egyházi folyamatban egyaránt jelen volt a korlátozás szándéka és a pluralitás megőrzésének igénye (szembehelyezkedve pl. az evangéliumokat harmonizálni igyekvő törekvésekkel; lásd Tatianosz *Diatesszaronja*). Mindez értelemszerűen felveti az Újszövetség irodalmi egységének és sokféleségének kérdését: ugyanazon Evangéliumról van szó, de többféle olvasatban.

Mintegy ennek folytatásaként olvasható E. Norelli (*La notion de „mémoire” nous aide-t-elle à mieux comprendre la formation du canon du Nouveau Testament?*, 167-206) azon törekvése, hogy az újszövetségi kánon kialakulását Maurice Halbwachs (1887-1945) emlékezet szociológiájának<sup>4</sup> a fényében értelmezze. Ez lényegében véve azt jelenti, hogy az emlékezet és a társadalmi keret szétválaszthatatlanok. Hiszen az emlékezet/emlékezés egyben modell, példa és tanítás is. A csoport (vagy társadalom) ugyanis nem csupán a történetét ’termeli’ újra és újra, hanem ugyanakkor a természetét, az erényeit/kiválóságait és a gyengéit is meghatározza. A szerző ennek tükrében vizsgálja az Egyháznak Jézusra és az apostolokra vonatkozó kollektív emlékezetét. Megítélése szerint a második században egy markáns paradigmaváltás következett be. Erről Papiasz<sup>5</sup> és a *Muratori-töredék* (tehát nem ’kánon’!) segítségével alkothatunk fogalmat. Miközben Papiasz (Kis-Ázsiában) az egyház kezdetére vonatkozó szóbeli hagyományt még egyenértékűnek tekinti az írott beszámolókkal, addig a *Muratori-töredék* szerzője (Rómában) – a gnosztikusokkal és más radikális csoportokkal folytatott viták keretében (!) – főképpen az írásos emlékezés-beszámolókat részesíti előnyben, szemben a számára elfogadhatatlan, ellenben az ellenfelei által hivatkozási alapul használt eredet-emlékezési narratívákkal. Ezek az ’elveszett’ emlékezések lényegében véve megtalálhatók az apokrifokban. Az Egyház ugyanis jöllehet kizárta őket a ’kánon’-ból (vagyis az általánosan elfogadott és lezárt emlékezetből), mégsem szorgalmazta a megsemmisítésüket. Sőt mi több; idővel még az újabbak keletkezését is megtűrte, mivel mintegy negatív oldalát jelentették a saját emlékezetének, és fontos szerepet játszottak az egyházi önmeghatározásban.

<sup>4</sup> Lásd Halbwachs, M., *Les cadres sociaux de la mémoire*, (Bibliothèque de l'Évolution de l'humanité 8) Paris 1994 (eredetileg a mű 1925-ben jelent meg).

<sup>5</sup> Lásd Papias di Hierapolis, *Esposizione degli oracoli del Signore. I frammenti*. A cura di E. Norelli, (*Lecture Christiane del Primo Millennio* 36) Milano 2005.

G. Beattie (*The Fall of Eve: 1 Timothy 2,14 as a Canonical Example of Biblical Interpretation*, 207-216) lényegében véve ugyanannak az ószövetségi történetnek (Ter 3,12) egy 'kanonikus' (1Tim 2,13-15) és egy gnosztikus (NHC II,4) értelmezését/olvasatát hasonlítja össze. Számba veszi azokat a társadalmi és kontextuális elemeket, amelyek ezen olvasatokat befolyásolhatták. Megítélése szerint semmi nem indokolja a 'kanonikus' olvasat előnyben részesítését, amelyet a modern olvasónak nem feltétlenül kell 'helyesnek' (vagy mérvadónak) elfogadnia.

A kötet utolsó tanulmányában E. Lash (*The Canon of Scripture in the Orthodox Church*, 217-232) az ortodox (keleti) keresztény hagyománynak az ún. deutero-kanonikus könyvekhez való viszonyulását vizsgálja, az egyházatyáktól napjainkig. Néhány – a protestantizmus befolyását tükröző – kivételt leszámítva, az ortodoxia mindig is a Septuaginta görög szövegét tekintette az Ószövetség esetében kanonikusnak és inspiráltnak, és ennek függvényében elutasította a *Hebraica veritas* elvét. Ugyanakkor az sem hagyható figyelmen kívül, hogy a kereszténység ezen nagy és meghatározó irányzatának nincs egyetemesen elfogadott kánonja. Ez végeredményben megerősíti azt a kitétel, hogy az Írások összetételének meghatározása nem vezethető le magából a Bibliából (mindenképpen azon kívül áll). Ennek fényében nyugodtan kijelenthető, hogy a *sola scriptura* elve alapján véve megalapozatlan!

Kétségtelen, hogy a bibliai kánon széleskörű és felekezeti szempontból mindenképpen érzékeny, kérdészet egyetlen szeminárium kötetnyi tudományos vizsgálata messze nem meríti ki teljesen. Ellenben arra mindenképpen alkalmas, hogy a megközelítések és a kérdésfelvetések sokrétősége révén betekintést nyújtson a kortárs vitákba és elgondolkodásra, a meggyőződések újragondolására késztesen.

Balla Péter doktori disszertációjával együtt olvasva, az itt ismertetett – és különböző jegyzékekkel ellátott (szentírási idézetek, ókori szerzők és művek, modern szerzők) – konferenciakötet kiválóan érzékelteti azt a minőségi értékkülönbséget és a (folyamatosan mélyülő) szakadékot, amely általánosságban a magyar és a nemzetközi (teológiai és vallástudományi) tudást termelő tudományos közelet elválasztja. Kivételek (elsősorban az egyének szintjén) természetesen vannak, de ez nem semlegesíti magát az általános megállapítást. Hazai viszonylatban ugyanis a legmarkánsabb hátrányelem strukturális és oktatáspolitikai jellegű: egyrészt hiányoznak az intézményesített oktató-kutató szellemi műhelyek, másrészt pedig a döntéshozói pozícióban levők hatványozottan ellenérdekeltek ezek létrejöttében. Pedig (vagy talán épen emiatt!) a vallás(ok)ról szóló modern ismeret és az ezzel kapcsolatos kutatás, lényegében véve magáról az emberről és a társadalomról beszél.

Jakab Attila

---

---

# A VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE CÍMŰ FOLYÓIRAT JELLEGÉRŐL ÉS CÉLJAIRÓL

1. A *Vallástudományi Szemle* című folyóirat 2005 tavaszán indult, első két száma 2005-ben jelent meg. A szerkesztőségben és a szerkesztő bizottságban az ország jelentősebb vallástudományi műhelyének több neves munkatársa található. A folyóirat évente négyszer jelenik meg. Az alapító jogokat a budapesti Zsigmond Király Főiskola gyakorolja.

2. Annak ellenére, hogy a folyóirat egy intézmény égisze alatt jelenik meg, kezdettől szélesebb 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 írások szerzőjük álláspontját, felfogását képviselik, és nem a szerkesztőségét. A folyóirat nyitott akar lenni minden vélemény és minden kritika számára, amíg az megmarad a tudomány keretein belül (tehát nem vallások vagy személyek ellen irányul), viszont elzárkózik attól, hogy bármilyen vallást vagy felekezetet hasábjain akár propagáljanak, akár támadjanak.

5. Ösztönzője, gerjesztője akar lenni e tudományterületen a különféle műhelymunkának, előmozdítója akar lenni a tudományszervezés terén a vallástudomány akadémiai szintű felfejlesztésének, hozzá akar járulni a vallástudomány tartalmi és szervezeti épüléséhez.

6. Rendszeresen hírt kíván adni a tudományág eredményeiről. Bemutatja a megformált és akkreditált szakképzési tanterveket, forráskutatásokat közöl, hírt ad

tudományos fokozat szerzésekről, védésekről, habilitációkról, az MTA Vallástudományi Elnöki Bizottsága munkájának közérdeklődésre számot tartó elemeiről.

7. Recenzió rovata folyamatosan figyelemmel kíséri és bemutatja a tudományág friss könyvanyagát, tankönyveket, filmeket és egyéb médiumokat, ismerethordozókat.

A fent említett törekvésekhez még azt szükséges hozzáfűzni, hogy az eddig kikerült irányok nem zártak, a profil rugalmas, alakítható, fókusza bármerre és bármikor tágítható, nem akar lemaradni semmiféle olyan mozzanatról, mely a vallások, a hozzájuk kapcsolódó szervezetek és fórumok, egyáltalán a vallásos emberek, vagy a nem vallásos emberek, az emberiség élete, életminősége szempontjából jelentős, illetékesnek érzi magát az ember és a transzcendencia viszonyának, küzdelmének minden fontos mozzanatában.

*A Vallástudományi Szemle szerkesztősége*



---

---

## ÚTMUTATÓ SZERZŐKNEK ÉS SZERKESZTŐKNEK

Az idézés módja lábjegyzetben (példák):

Hahn I., *Róma istenei*, Bp. 1974.

Vanyó L., *Az ókeresztény egyház és irodalma 2: A 4-8. század*, Bp. 1999, 649.

Rubenson, S., *The letters of St. Antony. Monasticism and the making of a saint*, (Studies in Antiquity and Christianity) Minneapolis 1995.

Rubenson, S., „Origen in the Egyptian monastic tradition of the fourth century.”

In: Bienert, W. A. – Kühneweg, U. (Hrsg.), *Origeniana septima. Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts*, (Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovanensium 137) Leuven 1995, 319-337.

Kákósy L., „Probleme der Religion im römerzeitlichen Ägypten.” In: *ANRW* 18/5 (1995), 2894-3049.

Wessetzky V., „Mercurios legendájának kopt kéziratföredéke.” In: *Antik Tanulmányok* 4 (1957), 89-96.

Tehát szerzők nevénél elől a vezetéknev, utána a keresztnév (kiírva vagy rövidítve).

A szerzők nevét nem írjuk csupa nagybetűvel, és kiskapitális se legyen!

A kiadót nem kell feltétlenül megadni, de ha igen, a következő sorrendben kérjük: Bp. 2005, Kairosz.

Ha a mű már előfordult, lehet rövidítve, évszámmal: pl. Hahn 1974, 153.

Angol címben nem használunk minden főnévnél nagybetűt.

Lábjegyzetek egy cikken belül folyamatosan.

Aki rövidítéseket használ, adjon rövidítés-jegyzéket. A folyóiratban nagyon különböző területekről jelenhetnek meg írások, nem biztos, hogy mindenki ismeri az ott bevettnek számító rövidítéseket. A klasszikus műveket is mindenki rövidítheti

az adott szakterület szokásainak megfelelően (pl. Platón, *Rep.*), de ezeket is adja meg a rövidítés-jegyzékben.

A főszövegben művek címe dőlten, idézetek idézőjelben, nem dőlten.

Görög szavak átírásánál az akadémiai átírást használjuk.

A szerzők nyugodtan használjanak bármilyen idegen karaktereket, de küldjék el a fontkészséget. Nyomatékosan kérjük, hogy semmilyen stílust se alkalmazzanak, ne legyenek behúzások, a bekezdések elé vagy után beiktatott üres helyek. A szövegbe ne tegyenek felesleges üres sorokat!

A szerzőktől egész rövid bemutatkozást kérünk: szakma (pl. klasszikus filológus, régész, teológus, stb.), munkahely, kutatási terület, elérhetőség (e-mail elég).

**Kérjük régi és új szerzőinket, hogy írásaikat a fentiek figyelembe vételével adják le. Ellenkező esetben visszaadjuk azokat javításra.**

Köszönjük!

*A Vallástudományi Szemle szerkesztősége*

---

---

# A FOLYÓIRAT MEGVÁSÁROLHATÓ

Budapest

Püski Kiadó Kft. Könyvesház

1013 Bp. Krisztina krt. 26.

OSIRIS Könyvesház Kft.

1053 Bp. Veres Pálné u. 4–6.

Írók Boltja

1061 Bp. Andrassy 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.

