
VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE

V. ÉVFOLYAM 4. 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)
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 őrzünk meg és nem küldünk vissza.

ISSN 1786-4062

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

harmattan@harmattan.hu; www.harmattan.hu

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

Felelős vezető: Kecskeméthy Péter

TARTALOM

S. SZABÓ PÉTER: Ötéves a Vallástudományi Szemle	5
AKTUÁLIS	
JAMES I. COX: A vallás kutatása és gyakorlata: különbségek a vallástudomány és a teológia között	9
TANULMÁNYOK – AZ IMA	
TÓTH PÉTER: „Rendelj nékem más halált!” Krisztus apokrif imája a Getszemáni kertben	25
KOVÁCS KRISTÓF: „Sem húsuk, sem vérük nem jut el Allahhoz, hanem csak jámborságotok...” – akkor vajon hogyan lesz a csontból jóseszköz? (Jóscsontok az iszlám középkori vallásosságában)	54
KRÁNICZ GÁBOR: Isten arcával kapcsolatos metaforák a bibliai zsoltárok szövegében	70
PERINTFALVI RITA: A 103. (102.) zsoltár sajátos Isten- és emberképe egy szinkrón-intertextuális olvasat tükrében	82
KÓNYA JUDIT: Esőkerés Izraelben és a diaszpórában. A zsidó népesség vándorlása és a halakha	93
MAGYAR MÁRTA (MANJARI DEVI DASI): A transzcendens megszólítása. Imádság a gaudija vaisnavizmusban	107
FORRÁS	
KÖVÉR ANDRÁS: Aphrahat: XIX. Demonstráció – A zsidók ellen, akik azt mondják, hogy biztosan összegyűjtetnek. Fordította, a bevezetést és az elemzéseket írta: Kövér András	121
DISPUTA	
RITOÓK ZSIGMOND: Kerényi Károly fellépése	159
BERCELLY LÁSZLÓ: Kerényi Károly – most és korában; adalékok és értékelés	163
TUDOMÁNYUNK TÖRTÉNETE ÉS MŰHELYEI	
JÁVOR BENEDEK: Vallási identitás és környezeti attitűdök Magyarországon	191

VALLÁSTUDÓS ÉLETPÁLYÁK

MÁTÉ-TÓTH ANDRÁS: Imádság a vallástudományban.

Friedrich Heiler, Das Gebet

215

HÍREK

229

RECENZIÓK

239

A Vallástudományi Szemle című folyóirat jellegéről és céljairól

251

Útmutató szerzőknek és szerkesztőknek

253

ÖTÉVES A VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE

A folyóiratszám, amit kezében tart a kedves olvasó, nem csak a 2009-es évet zárja le, hanem a 2005-tel, a folyóirat első megjelenése évével kezdődő fél évtizedet is. Az öt év normális körülmények közt nem nagy idő, az emberi életút kezdetén például mindössze az iskolaérettség elérését eredményezi. De általában a magyar folyóiratok élettartamához viszonyítva, a gazdasági gondok, nehézségek, válságok színezte környezetben talán mégis eredménynek számít. Ebben a rövid előszóban nincs mód megvonni a folyóirat életében eltelt öt év mérlegét. Ezt a következő, a 2010/1-es számunkban tesszük meg, hisz az áttekintendő tizennégy számba a jelenlegi is beletartozik. Itt pusztán a tényt közöljük. De egyúttal olvasóinkat is kérnénk, hogy ha tehetik és kedvük van hozzá, járuljanak hozzá mérlegünk hitelességéhez, gazdagítsák azt. A folyóiraton is szereplő címeken (az e-mail most változott, amint az a 2. oldalon látható, a postai cím maradt) küldjék el nekünk észrevételeiket, véleményüket a folyóirat munkájáról, bíráló vagy biztató megjegyzéseiket, javaslatokat. Tervezzük, hogy a vallástudomány művelői közül többeket személy szerint is megkeresünk ezzel a kéréssel. A következő szám ezt is tartalmazná a folyóirat szerkesztőségének önértékelésével együtt.

A jelenlegi szám témája az **ima**. Egy e témában (is) rendezett konferencia (a Magyar Vallástudományi Társaság és a KRE által szervezett *Az ima és az áldozat* című (amiről már hírt adtunk), anyagából valók az itt közölt tanulmányok. Az **áldozat** témájával foglalkozó tanulmányokból a következő számunkban közlünk egy folyóiratszámnyit. Az *Aktuális* rovatunkban közölt előadás a 2008/4-es számunkban közreadott anyaghoz kapcsolódik; a vallástudomány mibenlétén töpreng, a magyar tudósok véleményéhez tesz hozzá bizonyos tartalmakat az angolszász diskurzusokból. J. Cox életrajzát Kovács Ábrahám összeállításában közöljük, akinek a disszertációjával kapcsolatos munkájában tudományos vezetője volt az angol professzor. A *Tudományunk története és műhelyei* rovatban közölt tanulmány (Jávor Benedek írása) Az egyház társadalmi tanításának kompendiuma című könyv kapcsán rendezett konferenciánk (lásd a 2008/3-as számban) témái továbbgondolásának is felfogható, hisz a környezetvédelem kérdése talán e dokumentumban jelenik meg a legmarkánsabban. Érdekes anyagokat közlünk

Kerényi Károly életútjához kapcsolódóan a *Disputa* rovatban, ezek remélhetően tovább gazdagítják a tudós pályájáról eddig megjelentetteket.

A folyamatos munka érdekében, leendő szerzőinket tájékoztatva itt, ebben a számban közöljük a következő év négy számának témáit és a lapzártai időpontjait.

Tehát:

2010/1-es szám; téma: az áldozat	lapzártai: február 28.
2010/2-es szám; téma: vallás és művészet	lapzártai: április 30.
2010/3-as szám; téma: vallás és politika	lapzártai: július 31.
2010/4-es szám; téma: az emberi test	lapzártai: október 31.

Reméljük, a jelzett témákban is az eddigiekhez hasonló tartalmas, színvonalas írásokat kapunk.

S. Szabó Péter

AKTUÁLIS

A VALLÁS KUTATÁSA ÉS GYAKORLATA: KÜLÖNBSEGEK A VALLÁSTUDOMÁNY ÉS A TEOLÓGIA KÖZÖTT

JAMES L. COX

Köszönetet szeretnék mondani a mai konferencia szervezőinek, elsősorban Dr. Kovács Ábrahámnak, Hoppál Mihály és Barta Elek professzor uraknak azért, hogy meghívtak, hogy ezen a rangos konferencián előadást tartsak.¹ Kiváltképpen örülök ennek, mert ez a fontos alkalom különböző tanszékek és egyetemek kutatóit hozza össze nemzetközi szinten, akik különböző témák széles skáláját kutatják, amelyek egy bizonyos osztályozás értelmében, a teológia, a vallástudomány és a társadalomtudomány részét képezik. Ezen a délutánon szeretném önökkel megvizsgálni azt a feltevést, amely szerint mindannyian egy tudományterületen osztozunk, megvizsgálva a vallásokat kutatók és az azokat gyakorlók közötti kapcsolatot, majd ezt követően szeretnék következtetéseket levonni az elemzésemből a vallástudomány és a teológia közötti különbségek megértéséhez. Utalásaim szükségszerűen csak vázlatosan mutatják be azt a vitát, amely az utóbbi körül-belül húsz évben zajlott Észak-Amerikában és Nagy-Britanniában ebben a témában. Remélem valamennyire releváns ez az önök kutatási érdeklődése szempontjából, különösképpen azoknak, akik magyar kontextusban dolgoznak önök közül.

Az 1980-as évek közepén az Amerikai Vallási Akadémia (*American Academy of Religion*) végzett egy kutatást, amelyet „Vallás és teológiai tanulmányok az amerikai oktatásban” névvel illettek. Ennek eredményeként egy előtanulmány keletkezett. A kutatást kérdőívekre alapozták, amelyeket oktatóknak küldtek ki az Egyesült Államok különböző köz-, magán- és egyházi tudományos intézményeibe. Az eredményeket Ray Hart, a Bostoni Egyetem vallástudományi és teológiai professzora szerkesztette össze és azok megjelentek a *Journal of the American Academy of Religion* folyóiratban 1991-ben.² Habár a tanulmány különféle témák széles skáláját

¹ James L. Cox, University of Edinburgh, Vallástudományi Tanszék, tanszékvezető egyetemi tanár, a *British Association for the Study of Religion* korábbi elnöke. Az előadás a Debreceni Egyetemen hangzott el a „Vallástudományi kitekintések” nemzetközi konferencián 2007. május 9-én. Fordította: Kóczián Viktória. Lektorálta: Kovács Ábrahám.

² Hart, Roy L.: *Religious and Theological Studies in American Higher Education: A Pilot Study*, in: *Journal of the American Academy of Religion* 59: 4, 1991, 715-827.

vizsgálta, engem különösen a következő rész érdekelt: „Mi a kapcsolat a vallás, illetve a teológia *tanulmányozása* és a vallás *gyakorlása* (saját kiemelés) között?”

Hart arról számol be, hogy ez a kérdés „sok kötetet kitevő hozzászólásokat váltott ki” a válaszadók között és heves indulatokat produkált. Néhány válaszadó ennek ellenére egyszerűen türelmetlen volt a kérdéssel kapcsolatban, röviden válaszolta: „Elavult kérdés” vagy „Kezdjük már a valódi munkát!” vagy „Micsoda kérdés!” Ezen tiltakozások ellenére Hart áttekintése rámutatott, hogy a kérdés sok tudós számára releváns volt. Arról számol be, hogy a megkérdezettek között három nézet jelent meg egyenletes eloszlásban:

1. A vallás tanulmányozása és a vallás gyakorlása között nincs belső kapcsolat. A vallás tanulmányozása számára a tudományos intézmény a megfelelő hely; a vallás gyakorlása számára pedig a vallási intézmények (kultuszközpontoknak hívja a jelentés) a megfelelő helyek.
2. A kapcsolat teljesen nyitott; mindkettő hatással lehet a másikra. Ha valaki hű marad a vallás premisszáihoz, a vallás tanulmányozása és gyakorlása egymással állandó dialógusban kell, hogy álljon.
3. A vallás tanulmányozása gyakorlást előfeltételez; valaki nem teheti az elsőt, ha a másiktól nincs tapasztalata.³

A vallástudomány az amerikai egyetemeken és a teológiai akadémiákon természetesen teljesen különböző történelmi háttérrel fejlődött ki, és valamivel változatosabb szervezeti struktúrákkal, mint Nagy-Britanniában, de a vallástudomány céljaival és szándékaival kapcsolatos kérdések nagyon is megegyeznek, és állítom, hogy nagyon élők is. Ezt demonstrálja a jelenlegi könyvek áradata olyan szerzőktől, akik jelentős fejezeteket szánnak a vallástudomány és teológia kapcsolatának. Például a következő könyvek (mindegyik 1997 után jelent meg) jelentős részeket szánnak e kapcsolat tárgyalásának:

Russell McCutcheon (ed.). *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion*.⁴

Russell McCutcheon. *Manufacturing Religion. The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*.⁵

Donald Wiebe. *The Politics of Religious Studies*.⁶

³ Ibid.

⁴ McCutcheon, Russell, T. (ed.): *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion: A Reader*, London and New York, Cassell, 1999.

⁵ McCutcheon, Russell T.: *Manufacturing Religion. The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*, New York and Oxford, Oxford University Press, 1997.

⁶ Wiebe, Donald: *The Politics of Religious Studies. The Continuing Conflict with Theology in the Academy*, London, Macmillan, 1999.

Gavin Flood. *Beyond Phenomenology. Rethinking the Study of Religion*.⁷
 Willi Braun and Russell. McCutcheon. *Guide to the Study of Religion*.⁸
 Timothy Fitzgerald. *The Ideology of Religious Studies*.⁹
 Richard King. *Orientalism and Religion*.¹⁰

A fenti szerzők mindegyike a saját módján új trendeket vezet be az egyébiránt már elavultnak tekinthető vitákba. Richard King például, aki brit perspektívából ír, megjegyzi a „*Disciplining Religion*” című fejezetében,¹¹ hogy az egyetemeken való „nem konfesszionális”, szekuláris és pluralista vallásoktatás egyértelmű politikai célzásokat küld a tudományos intézmények felé, ahol a teológia – értvén ezalatt a zsidó és keresztény tradíciókban gyökerező vallás hagyományos (némi feltételezett elköteleződéssel történő) tanulmányozását – még mindig túlsúlyban van (ha nem számban, akkor hatásban) a vallástudományok fölött. King a teológiát a vallástudományok „idősebb testvérének” nevezi,¹² ezáltal felhívta a figyelmet az európai vallástudományok teológiai tanszékeken belüli történelmi fejlődésére, amely, amint Armin Geertz, a Vallástörténeti Nemzetközi Szövetség (*International Association for the History of Religion*) titkára mondja, vitát váltott ki az európai tudományos körökben „a vallás kiszabadítására a teológia árnyékából”.¹³

Csakúgy, mint az Amerikai Vallási Akadémia tanulmánya, King három álláspontot nevez meg, amely körvonalazza a kapcsolatot a teológia és a vallástudományok között. Ezeket ő paradigmáknak vagy modelleknek nevezi.¹⁴ Ezek a következők:

- 1) Az elkülönítés paradigmája (szeparatista modell). A vallástudományok és a teológia teljesen különállóak, mivel a vallástudomány nem konfesszionális, szekuláris álláspontot tart fenn, amely idegen a teológia számára. Ez a kívülálló helyzetének értékét hangsúlyozza, aki lehet, hogy olyan nézetet vall, amely

⁷ Flood, Gavin: *Beyond Phenomenology. Rethinking the Study of Religion*, London and New York, Cassell, 1999.

⁸ Braun, Willi and McCutcheon, Russell T. (eds.): *Guide to the Study of Religion*, London and New York, Cassell, 2000.

⁹ Fitzgerald, Timothy.

¹⁰ King, Richard: *Orientalism and Religion. Postcolonial Theory, India and 'The Mystic East'*, London, Routledge, 1999.

¹¹ King, 34-61.

¹² King, 53.

¹³ Geertz, Armin: *Review of Russell T. McCutcheon Manufacturing Religion*, in: *The Journal of Religion* 79: 3 (July), 1999, 508-509; Kiváló beszámoló a brit, európai és amerikai egyetemek vallástudományi történetéhez: Sharpe, Eric J.: *Comparative Religion: A History*, London, Duckworth, 1986, főként a 6. fejezet: *The Quest for Academic Recognition*, 119-143.

¹⁴ King, 53.

népszerűtlen a hívók körében vagy még ellentétes is bizonyos hitközösség elfogadott igazságaival.

- 2) Vallástudomány, mint „átfogó egyház” modell. A teológiát úgy tartja számon, mint csupán egyet a vallások tanulmányozásának sok módszere közül. A többi humán, vagy társadalomtudomány módszerét kölcsönzi, beleértve a pszichológiát, szociológiát, antropológiát és filozófiát. A teológia ehhez a listához adódik hozzá.
- 3) Teológia, mint „átfogó egyház” modell. Ebben a modellben a vallástudomány a teológián belül kap helyet. A vallástudomány még szekuláris formájában is a teológiai gondolkodás tájékoztatásának és fejlesztésének célját szolgálja. Vagy egy másik szempontból, a vallástudomány a modern teológiának csak egy másik formája, néha szekuláris, posztkeresztény álöltözetben.

Bizonyos hasonlóságokat lehet találni King modelljei és az amerikai tanulmány felvázolt nézetei között. King megjegyzi például, hogy a szeparatista modell egyik támogatója azzal érvelne, hogy a vallástudományban nincs hely a vallás gyakorlása számára, mint ahogy ez megengedett a második modellben, ahol a teológus (mint gyakorló) azok között van, akik meghatározzák a megfelelő módszereket; illetve a harmadik modellben, ahol a vallástudomány a gyakorlat szolgájaként válik.¹⁵ Ez valamilyen mértékben megfelel Hart összefoglalásának a különböző nézetekről: nincs kapcsolat; párbeszéd; illetve van egy alapvető és szükséges kapcsolat tanulmányozás és gyakorlat között.

King befejezőként javasolja, hogy a vallástudományt jobban meg lehetne érteni úgy, mint kulturális tudományt, és később utal – véleményét alátámasztva – Timothy Fitzgerald újkeletű könyvére, *The Ideology of Religious Studies*-ra (2000), amelyhez nemsokára részletesen visszatérek.¹⁶ Azáltal, hogy a „vallásost” a „kulturálissal” helyettesíti, King célja eltávolítani „a vallástudományt a keresztény teológiai kategóriáktól” és „helyeket felszabadítani alternatív vallási koncepciók megjelenéséhez (és néhány esetben visszatéréséhez) a hallgatás állapotából, amelyet a keresztény és szekuláris megközelítések uralma kényszerített rá a témára”.¹⁷ King beisméri, hogy ez azt jelenthetné, hogy a vallás alárendelődne a kultúrának, ezáltal a vallástudomány pedig szekuláris ideológia befolyása alá kerülne. Mindazonáltal, ha a „leegyszerűsített redukciókat” elkerüljük, és a vallás kifejezést emberi kulturális cselekvések elemzésére használjuk és nem transzcendentális valóságok rögzítésére, a vallásról a kultúrára való eltolódás segíthet feloldani az elkerülhetetlen feszült-

¹⁵ King, 54-55.

¹⁶ Fitzgerald, Timothy: *The Ideology of Religious Studies*, New York and Oxford, Oxford University Press, 2000.

¹⁷ King, 60.

ségeket, amelyek az ő három, a teológia és a vallástudományok kapcsolatának megértését szolgáló paradigmájában benne rejlenek.

Fitzgerald tovább viszi ezt az érvelést még radikálisabb következtetések felé, azáltal, hogy azt állítja, hogy a vallás szakkifejezést mint elemző kategóriát el kellene vetni, mivel ez esszencialista, ideológiai fogalom, amelyet teológusok hoztak létre teológiai célokra. Ha a végsőig akarom fokozni ezt az érvelést, akkor Fitzgerald számára a vallástudomány definíció szerint teológia. Ha a teológián kívül más tanulmányozunk, amit tulajdonképpen a vallás szó alatt értünk, az kultúrák és társadalmak tanulmányozása. Ezek után talán nem hat meglepően, ha arról értesülünk, hogy Fitzgerald nem vallástudományi tanszéken dolgozik, hanem a japán Aichi-Gakuin Egyetem Nemzetközi Kultúrák tanszékének docense.¹⁸ Ha Fitzgeraldnak igaza van abban, hogy a vallástudomány, ha nem teológia, akkor kulturális tudomány, a vallástudomány és a teológia kapcsolatának problémáját áthidalni nagyon is könnyű. A dolgozat hátralevő részében ezért Fitzgerald érvelését szeretném részletesen elemezni, mielőtt saját állásfoglalásomat ismertetném ebben a kritikus módszertani vitában.

FITZGERALD: VITA A VALLÁS FOGALMÁRÓL

Fitzgerald érvelése támogatja meggyőződésemet, hogy a problémák, amelyeket felvetek ebben az előadásban mind aktuálisak és fontosak bármely tudományos valláskutatás számára.¹⁹ Fitzgerald elutasítja, tudományosan végzetesnek tartván, azoknak a türelmetlenségét, akik azt mondják, mint az egyik amerikai válaszadó, hogy „Kezdjük a valódi munkát”, mert ha figyelmen kívül hagyjuk a vallás definiálásában benne rejlő problémákat (teológia, kultúra vagy valami más) „tehetetlenné válunk saját elemzési eszközeink jelentéstani és ideológiai egyoldalúságának figyelmen kívül hagyása által”.

Hogy megértsük az előttünk lévő probléma komolyságát, Fitzgerald könyvében Ninian Smartnak és a vallásfenomenológiának szán egy fejezetet. Részben azért teszi ezt, mert Smart munkája ahhoz a mozgalomhoz kapcsolódik, amely a vallástudományt nem redukálja a társadalomtudományok ágaira, de ugyanakkor teológián kívüli vállalkozásként tartja meg. Természetesen Smart, aki 2001-ben meghalt, Nagy-Britanniában a vallástudományok egyik vezető alakja volt. Ezt a tényt Fitzgerald is elismeri, aki így nevezi őt: „valószínűleg a legmeggyőzőbb brit író, aki valamiféle elméleti modellt alkotott a vallások tanulmányozására”.²⁰

¹⁸ Fitzgerald ma már a Stirlingi Egyetem Vallástudományi tanszékének docense. *A szakmai lektor megjegyzése.*

¹⁹ Fitzgerald, 53.

²⁰ Fitzgerald, 55.

Fitzgerald azt állítja, hogy Smart egész munkája, ahelyett, hogy valahogyan áthidalná a szakadékat a társadalomtudományokra való redukció és a teológia között, valójában egy masszív ellentmondásba keveredik bele. A nagyszámú írásai során mindvégig, Fitzgerald szerint, Smart egy esszencialista, elképzelt vallásfogalmat tart fenn, de hamarosan nehézségekbe ütközik és arra kényszerül, hogy vallásféle jellemzőket fedezzen fel a nem vallásos ideológiákban, mint például a nacionalizmus, a marxizmus, a freudizmus, sőt még a sport is. Egyfelől Smart számára a vallás egy jelenség, megkülönböztető és elemzéssel elválasztható dolog a világban, amelyet lehet azonosítani és megkülönböztetni a nem vallási intézményektől, és mégis, másfelől, csakis „sokféle, kultúrák közötti kontextuson, valamint történelmi kontextusokon”²¹ keresztül lehet megismerni. Más szavakkal, Smart megpróbálja mindkét módon kifejezni ezt: a vallás egyidejűleg kontextus nélküli és kontextusfüggő, meghatározható és ugyanakkor definícióellenes.

Smart jól ismert arról az állításáról, hogy a vallástudományokban a tudós „módszertani agnoszticizmust” alkalmaz, a fenomenológiai *epoké* egy formáját vagy az ítélet megvonását. Fitzgerald úgy érvel, véleményem szerint helyesen, hogy Smart módszertanában a vallástudós agnosztikus marad a vallás transzcendentális fókuszának ontológiai státuszát illetően. Más szavakkal, egyik vallás igazságairól sem történik állítás. A tudós gondolataiból, a hit tárgyának valósága vagy ennek a valóságnak a hiánya ki van zárva. Fitzgerald azt állítja, hogy a módszertani agnoszticizmus „szemlélteti, hogy a vallás egy fogalom, amely beépült, elfogadottan egyedülálló ontológiai és módszertani előfeltevéssel rendelkezik”.²² Ami a vallást saját jogán létező tárggyá teszi, az pontosan az „egyedülállóan transzcendentális referense”.²³ Mivel a tudós nem tudhatja, hogy a referens létezik-e vagy sem, a kutatás társadalomtudományban alkalmazott tapasztalati eszközei nem elérhetőek. A vallás nem érthető meg speciális elméleti és módszertani megközelítések nélkül, amelyek figyelembe veszik a transzcendentális referenst.

Ez természetesen problémát okoz Smart számára, amikor a vallástudományt kiterjeszti a valláshoz hasonló ideológiákra. A probléma nem az ilyen ideológiákat körülvevő jelenségből ered, hanem abból a követelményből, hogy valamit csak akkor lehet vallásnak tekinteni, ha az megőrzi a transzcendentális referenst. Nem lehet ezt jobban látni máshol, mint Smart híres vallásdimenzióiban, amely a vallást sok formájában nyilvánvalóvá teszi azok számára, akik tanulmányozni szeretnék. A vallást ismerjük és tanulmányozzuk mitikus, rituális, doktrinális, jogi, tapasztalati és társadalmi dimenzióiban.²⁴ A vallás megjelenési formái kultúráról kultúrára változnak, de egy lényegi elem, amit vallásnak hívunk, transzformálja magát bizo-

²¹ Fitzgerald, 56-57.

²² U.o.

²³ Fitzgerald, 56.

²⁴ Smart, Ninian: *Dimension of the Sacred*, London, HarpersColling, 1996, 10-12.

nyos kulturális és társadalmi kifejezésekbe. Fitzgerald összegzi: „Az elképzelés az elsődleges anyag, egyfajta lényegi elem, amely magára vesz az intézményes közvetítő eszközök másodlagos tulajdonságaiból, amely által kifejezésre jut”.²⁵

Smart megpróbálta megoldani ezt a problémát azáltal, hogy alkalmazta a vallásra Wittgenstein elméletét a különböző nyelvhasználatok társításáról „családi hasonlatosság” szerint.²⁶ A *Concept and Emphaty*ban Smart azt állítja, hogy „közhely a mai analitikus filozófiában, hogy sok általános szó vonatkozik a dolgok széles változatosságára, nem valami közös tulajdonként, hanem a „családi hasonlatosság” elve alapján, és így nem alkalmas az esszencialista definícióra”.²⁷ Amikor ezt a koncepciót alkalmazzuk a vallásra, Fitzgerald szavaival „a jelentés nem valamilyen lényegi tulajdonságban található, mint például az Istenben való hit vagy egy különleges, személyes tapasztalat, hanem a valódi kontextusokban előforduló tényleges szóhasználatban”.²⁸ Ha túlságosan erőltetjük ezt a koncepciót, akkor láthatjuk, hogy vagy értelmetlen lesz, vagy esszencialista elképzelést tart meg. Például, A vallások (amelyek Indiából erednek) megoszthatnak bizonyos jellemzőket B vallásokkal (klasszikus kínai vallások), amelyek osztoznak bizonyos jellemzőkben C vallásokkal (Észak-Ázsia sámánisztikus vallásai), amelyek osztoznak bizonyos jellemzőkben D vallásokkal (afrikai vallások). A vallások (indiai) és D (afrikai) olyan nagyon különböznek, hogy nem is tűnnek ugyanabba a kategóriába tartozónak, vagyis vallásnak. Mindazonáltal tisztán látszik, hogy A és B vallások történelmileg kapcsolódnak egymáshoz, néhány távolról rokon kulturális formában és bizonyos hiedelmekben. Hasonlók egymáshoz, de természetesen, a legtöbb tekintetben nagyon is eltérők. Össze lehet hasonlítani távoli unokatestvérekkel, valószínűleg vannak közös felismerhető jellemzőik, de mégis nagyon eltérők. Ezen a módon felvázolva a kapcsolatokat, még a legkülönbözőbb vallások is besorolhatók a vallás kategóriába anélkül, hogy ragaszkodnánk ahhoz, hogy vannak közös dolgaik.

Fitzgerald kijelenti, hogy az ilyen fajta megközelítés lehetetlenné teszi annak meghatározását, hogy mi az, ami beletartozik, és mi az, ami nem a vallás fogalmába; ennél fogva értelmetlenné válik, hacsak a tudós nem őriz meg egy esszencialista elképzelést, mint ahogy Smart teszi, aki ragaszkodik ahhoz, hogy bizonyos dolgokat lehet vallásnak hívni, míg mások csak vallásszerűek. Ez utóbbiból a hiányzó elem a transzcendentális referens.

Fitzgerald érvelésének lényege, amely témánk szempontjából a legkritikusabb, az a következő: ha a vallást úgy tartjuk fenn, mint megkülönböztetett kategóriát, *sui generis*t, saját kategóriáival, saját módszertanát és saját egyetemi tanszékeit

²⁵ Fitzgerald, 56. o.

²⁶ Cox, 1996, 14-15.

²⁷ Smart, *Concept and Emphaty*, 1986, 46.

²⁸ Fitzgerald, 57.

követelve, akkor indokoltan kérdezzük, mitől lesz valahogyan különböző, *sui generis* és egyedülálló. Az egyetlen érvényes válasz a transzcendentális referens lehet. Ha ez határozza meg a vallást, a transzcendens, mint egyedülálló kutatási tárgy, akkor nem sikerült megkülönböztetnünk a vallástudományt a teológiától. Fenntarthatunk egy pluralista teológiát, amely nem szigorúan keresztény (habár a keresztény teológia nem menekült meg, annak köszönhetően, ahogy az egész kutatást megalkották), de ha a vallástudományt úgy fogjuk fel, mint ami a transzcendentális referensre összpontosít, akkor az csak teológia marad.

Milyen lehetőség marad tehát számunkra, akik „vallást” akarunk tanulmányozni, de nem teológiailag? Fitzgerald szerint, a tanulmányozás valódi tárgyára kell összpontosítanunk, a társadalmira, „amely alatt értendők egy bizonyos csoport értékei és intézményesülésük egy speciális kontextusban, beleértve azt, ahogyan a hatalom megszerveződik és legitimálódik”.²⁹ A társadalmi rész nem valamiféle dimenziója a vallásnak, valamiféle aspektus, amelyet tanulmányozni lehet, mint valami „szabadon választható extrát”, hanem „a valódi helye egy nem teológiai értelmezésnek”.³⁰

EGY VÁLASZADÁSI KÍSÉRLET: VISSZAFOGLALNI A VALLÁST

Azok számára önök közül, akik nem ismerik a vitát, fel kell hívnom a figyelmet arra a tényre, hogy Fitzgerald nem olyan személy, aki egyedül áll az ilyen fajta valláskritikával és akit néha lenézően úgy emlegetnek, mint „religionistá”-t (a jelentős vezér alakok közül többek közt ott látjuk Mircea Eliade és Wilfred Cantwell Smith nevét is). Tudósok serege, nagyrészt Észak-Amerikából írók, következetesen követik Fitzgerald vonalát, habár nem mindenki olyannyira radikális formában. Ezek közé tartozik többek között Donald Wiebe, Ivan Strenski, Robert Segal (jelenleg Lancaster-ben), Russell McCutcheon és Hans Penner. A vita akut voltát Észak Amerikában jól szemlélteti Armin Geertz megállapítása: itt olyan „küzdélemről van szó, amely alkalmazza mindazokat a diszkurzív, szervezeti, gazdasági és politikai stratégiákat, amelyeket az emberek általában alkalmaznak bármely konfliktushelyzetben”.³¹

Mit kellene kihoznunk ebből az ideológiai háborúból, amely tudományos intézményeken belüli valláskutatás egyedülálló helyének exponenseire irányul? El kellene azt fogadniuk közülünk azoknak, akik meg akarják különböztetni munkájukat a teológiától, hogy az a fajta tudomány, amit mi végzünk az egyetemeken,

²⁹ Fitzgerald, 71.

³⁰ I.m. 71.

³¹ Geertz, Armin: *Review of Russell T. McCutcheon Manufacturing Religion*, in: *The Journal of Religion* 79: 3 (July), 1999, 509.

átkerüljön a Kulturális illetve Rituális Tudományok Tanszékére vagy inkább egy bizonyos tematikus keretekbe soroltasson be, mint például az afrikai, vagy az ázsiai, vagy a nemek társadalmi kutatása? Az ezt támogató érvelés, azon az elgondoláson alapszik, hogy a vallás, mint saját kategória esszencialista, dekontextualizált és transzcendentális referenstől függ.

Egy újabb keletű hozzájárulásban, amelyet egy kötethez készítettem a vallás meghatározásáról, Jan Platvoet és Arie Molendijk szerkesztésében, azzal érvelek, hogy egy olyan előkészítő definícióra van szükségünk, amely kifejti mit értünk vallás alatt. Ez abba nyújt segítséget, hogy tanulmányozhassuk, mit tesznek az emberek, akik elkötelezik magukat mellette.³² Más szavakkal, valami elfogadottal kell kezdenünk ahhoz, hogy tanulmányunk paraméterei pragmatikusan meghatározhatók legyenek. Az előkészítő definíció, amit javaslok, tartalmazza a terminust: „cáfolhatatlan feltételezett változó valóság”.³³ Azt állítom, hogy szerte a világon azonosítható közösségek bizonyos cselekedeteket hajtanak végre, hisznek bizonyos dolgokban, hatalommal ruháznak fel bizonyos személyiségeket, szentnek tartanak bizonyos szövegeket, elmondanak különböző történeteket és hitelesítik az erkölcsöt azáltal, hogy utalnak egy cáfolhatatlan és tisztán feltételezett változó valóságra (vagy, ahogy mostanában mutattak rá nekem: valóságokra). Lehetséges tanulmányozni azokat a cselekedeteket, amelyekben a közösségek speciálisan elköteleződnek válaszként a feltételezett cáfolhatatlan valóságokban való hitükre.

A változó valóságok a közösség tagjai által feltételezettek, nem általam. Amit én akarok tenni, mint tudós, az a cselekvések leírása, amelyek körülveszik azokat a feltételezett változó valóságokat, és mindezt olyan módon tenni, amely méltányosan képviseli a közösség tagjainak távlatait. Ezen kívül, értelmezni is kívánom azokat a bizonyos külső kritériumokon alapuló cselekvéseket, amelyeket kezdetben azonosítok, és amelyekkel mint saját, egyéni perspektívámmal rendelkezem. El akarok köteleződni párbeszédés kutatás mellett is, amely tartalmazza azokat, akiket magában a kutatási projektben tanulmányozok.

Nem alkalmazok ezáltal „egy semmiből jövő pozíciót”, és nem is feltételezem, hogy a kutatási programom felsőbbrendű lenne a közösség hitprogramja felett. Felismerem a Másik konkretizálásának és valójában a saját magam a Másikra való kivetítésének veszélyeit, aminek következményeképpen a közösségről alkotott értelmezésem többet fedne fel rólam, mint a közösségről.

Ha egy pszichológus akarja ugyanezt megtenni, pszichológiai módszereket alkalmazhat a közösség tanulmányozására, vagy még valószínűbb, hogy a közösséghez tartozó egyénekre, akik feltételeznek bizonyos dolgokat, és néhány

³² Cox, James L.: *Intuiting Religion: A Case for Preliminary Definitions*, in: Jan G. Platvoet and Arie L. Molendijk: *The Pragmatics of Defining Religion: Contexts, Concepts and Contests*, Leiden, Brill, 1999, 267-284.

³³ Cox, 267-284.

tevékenységüket cáfolhatatlan változó valóságok köré szervezik. A szociológus, a közgazdász, a politológus, a földrajztudós, az antropológus – mindegyik saját tudományának módszereit használja ahhoz, hogy betekintést nyújtson a közösség hitvilágába, intézményeibe és tevékenységeibe, amelyek relevánsak a feltételezett cáfolhatatlan változó valóságokhoz. Pszichológusok, szociológusok, politológusok, földrajztudósok, antropológusok sokkal többet tesznek, mint tanulmányozzák a módot, ahogyan tudományáguk értelmezi, hogy viszonyulnak a közösségek ahhoz, amiről feltételezik, hogy az változó valóság; de amikor így tesznek, akkor azt mondjuk, hogy saját tudományágukat alkalmazzák a vallásra (a vallás pszichológiája, a vallás szociológiája, a vallás antropológiája, stb.).

Nem vagyok pszichológus, szociológus, antropológus, földrajztudós, közgazdász, de úgy vélem tudósa vagyok a vallásoknak. Mit csinálók? Megpróbálok azonosítani és leírni a struktúrákat, amelyek értelmezik, hogy a közösségek és az egyének a közösségekben hogyan viszonyulnak ahhoz, amit változó valóságnak feltételeznek. Struktúrára értek mintákat vagy értelmező eszközöket, amelyek megmagyarázzák annak az aspektusait, hogy mit tesznek a közösségek a feltételezett cáfolhatatlan változó valóságokkal kapcsolatban.

Például tanulmányoztam és írtam a zimbabwei halotti rituáléről – tény, amely nem kerüli el Fitzgerald figyelmét.³⁴ Sokféle módon lehet a halotti rituálét tanulmányozni, segítségül hívva például az antropológiai irodalmat (Victor Turner értelmezése a rituális folyamatról) vagy a politikai analízist (megvizsgálni a különböző közösségi tagok szerepét a halotti rituáléban). Engem az érdekelt, ennek ellenére, hogy azonosítsam a feltételezett cáfolhatatlan valóságok természetét és a róluk alkotott hiteket. Azzal fejeztem be, hogy az alapvető fókusz az ilyen rituáléknak mindig az ős volt, aki újra hazatért a családhoz rituálék által, alapvető szerepet játszott abban, ahogy a közösség viszonyult hozzá, mint halott, de mégis élő erőhöz, amely viszont hatott a közösségen belüli betegség-, szerencsétlenség-, és társadalmi viszonyok értelmezésére. Mindebben szükségem volt a Shona társadalom szociális struktúráját megismerni. Meg kellett értenem a politikai és a gazdasági hátteret. Még a Shona pszichológiájáról is ismereteket kellett szereznem. Fókuszom azonban az volt, hogy azonosítsak és értelmezzek egy kölcsönös kapcsolati struktúrát a közösség és az ők feltételezett cáfolhatatlan valóságai között, továbbá azt, hogy a közösség hogyan intézményesíti tevékenységeit azok körül a feltételezett cáfolhatatlan valóságok körül, amit előzetesen és pragmatikusan úgy definiáltam, mint vallást. Más szavakkal, habár meg kellett értenem a kontextust, amelybe a vallás bele volt szöve, még mindig le akartam írni és értelmezni a „mit”, ami a kontextusba volt beleszöve, a vallási struktúrát.

³⁴ Cox: *Ancestors, the Sacred and God: Reflections on the Meaning of the Sacred in Zimbabwean Death Rituals*, in: *Religion* 25: 4, 1995, 339-355.

Véleményem szerint, ez nem teológia; nem esszencialista; nem dekontextualizált. Nem is szigorúan antropológia, szociológia, pszichológia, közgazdaságtan vagy politika, habár nem mellőzi ezeket. A vallás igenis tartalmaz változó valóságokat, feltételezetteket és cáfolhatatlanokat, de mindemellett központi jelentőségű a közösségnek, amely feltételezi. Mint vallástudósoknak, a mi célunk leírni, korrektil képviselni és értelmezni, amit az azonosítható közösségek mondanak, tesznek és hisznek, mint közvetlen bizonyítékait a változó valóságok feltételezésének. Leírásaink meg kell, hogy feleljenek az adatoknak, ábrázolásainknak tartalmazniuk kell a közösségeket, amelyeket ábrázolunk és értelmezéseinknek saját elismert személyes építményeinkre kell alapozódnia. Ha ez azt jelenti, hogy feltűzöm a vallástudományt egy transzcendentális referensre, elismerem, habár szerintem a transzcendentális szó nem megfelelő, de mégis ezt használom, mert a közösség tagjai is pontosan ugyanezt teszik. Mint tudós, meg akarom érteni, amit a közösség tagjai mondanak és tesznek válaszként feltételezett cáfolhatatlan valóságaikra. Számomra ez helyénvaló, mert ez emberi tevékenység tanulmányozása.

Minden tudományág ugyanazt teszi. A szociológusok tanulmányozzák azokat a társadalmi struktúrákat, amelyek magukba foglalják az emberi viselkedést. A pszichológusok vizsgálják a személyiséget és az egyének alkalmazkodását a társadalmakhoz. A közgazdászok piacmintákat vizsgálnak és olyan erőket, amelyek a befektetéseket befolyásolják. A politológusok a hatalmi struktúrákat vizsgálják és a szabályszerű döntéshozatalt. Vitatkozhatnánk, hogy minden tudományág mesterséges, mivel csak egy aspektust emel ki komplex és összekapcsolódó faktorokból, amelyek közül egyiket sem lehet megérteni a másik nélkül. Mindazonáltal, mégis így teszünk elemzési és értelmezési okokból kifolyólag, jól tudva, hogy szükséges mesterségesen visszatenni az egészbe, amit kivontak, hogy elérjük a megértést. A vallás nem különbözik ettől. Arra koncentrálni, hogy hogyan viszonyulnak a közösségek a feltételezett cáfolhatatlan valóságokhoz mesterséges és kivonatolt, de mégis ezt tesszük, mint minden tudományág, elemzési és értelmezési okokból.

KAPCSOLAT A VALLÁSSAL

A vallástudományok ebben az elemzésben magukban foglalják a teológiát, mint a kutatási aréna részét, nagyon hasonlóan King szeparatista paradigmájához. A teológusok, legalább egy definíció alapján, gyakorlók. Tanulmányozzák, elemzik és értelmezik – általában egy tradíción belülről – a tradíció által kinyilatkozásként kezelt dolognak a jelentését. A vallástudósok úgy tekintenek a teológiákra, mint módszerekre, ahogyan néhány közösség saját cáfolhatatlan változó valóságaira reflektál. Más szavakkal, a teológiák, mint a rituálé, az erkölcs, a mítosz, az írás, a közösség, a jog és a művészet, az adat részét képezik, amelyre alapulva a vallás-

tudomány végzi munkáját. Ezzel nem superioritási elvet kívánunk állítani, hanem csupán teljesen különböző szerepeket tulajdonítani vallástudománynak és teológiának. Éppen ezért állok ellene azoknak az erőfeszítéseknek, mint amilyen a Timothy Fitzgeraldé, amely beleerőlteti a vallástudományt definíció szerint a teológiába vagy valami más, talán szintén bizonytalanul definiáltba helyezi bele, mint a kulturális tudományok.

Még mindig meg kell engem győzni arról, hogy amit a vallástudományban végzünk, az nem rokona annak, amit a társadalomtudományokban tesznek, és ugyanakkor nem ugyanaz, mint bármely más társadalomtudomány. A vallástudomány véleményem szerint a teológia mellett él egyetemi tanszékeken, mint valami történelmi baleset, és nem – mint ahogy az új mozgalomhoz tartozó anti-religionisták állítanak – a transzcendentális referens felé egy mélyebb ideológiai elkötelezettséget mutató megközelítés részeként áll ott. Én továbbra is elkötelezettje maradok annak az állásfoglalásnak, miszerint a vallástudományok lehetnek nem teológiaiak és ugyanakkor mégsem redukálhatóak egyetlen egy társadalomtudományra sem.

Irodalomjegyzék

- Braun, Willi and McCutcheon, Russell T. (eds.): *Guide to the Study of Religion*, London and New York, Cassell, 2000
- Cox, James L.: *Intuiting Religion: A Case for Preliminary Definitions*, in: Jan G. Platvoet and Arie L. Molendijk: *The Pragmatics of Defining Religion: Contexts, Concepts and Contests*, Leiden, Brill, 1999, 267-284.
- *Expressing the Sacred: An Introduction to the Phenomenology of Religion*, Harare, University of Zimbabwe Publications, 1996
- *Ancestors, the Sacred and God: Reflections on the Meaning of the Sacred*, in: *Zimbabwean Death Rituals, Religion* 25: 4, 1995, 339-55.
- Fitzgerald, Timothy: *The Ideology of Religious Studies*, New York and Oxford, Oxford University Press, 2000
- Flood, Gavin: *Beyond Phenomenology. Rethinking the Study of Religion*, London and New York, Cassell, 1999
- Geertz, Armin: *Review of Russell T. McCutcheon „Manufacturing Religion”*, in: *The Journal of Religion* 79: 3 (July), 1999, 508-509.
- Hart, Roy L.: *Religious and Theological Studies in American Higher Education: A Pilot Study*, in: *Journal of the American Academy of Religion* 59: 4, 1991, 715-827.
- King, Richard: *Orientalism and Religion. Postcolonial Theory, India and „The Mystic East”*, London, Routledge, 1999
- McCutcheon, Russell T.: *Manufacturing Religion. The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*, New York and Oxford, Oxford University Press, 1997
- McCutcheon, Russell, T. (ed.): *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion: A Reader*, London and New York, Cassell, 1999

- Sharpe, Eric J.: *Comparative Religion: A History*, London, Duckworth, 1986
- Smart, Ninian: *Concept and Empathy. Essays in the Study of Religion* (edited by Donald Wiebe), London, Macmillan, 1986
- Wiebe, Donald: *The Politics of Religious Studies. The Continuing Conflict with Theology in the Academy*, London, Macmillan, 1999

JAMES L. COX

az Edinburghi Egyetem vallástudományi tanszékének tanszékvezető professzora. Akadémiai karrierjét az USA-ban kezdte. Először az alaszakai Alaska Pacific University tanárként dolgozott Anchorage-ben. Ezután a déli féltekére került, Afrikába, ahol Harareban, Zimbabwe fővárosában a University of Zimbabwen tanít. Ezután a The University of Edinburghon kapott tanári állást, majd Oxfordban a Westminster College-ban oktatott. Edinburghi évei alatt az ottani vallástudományi iskola egyik elkötelezett tagja lett. Több évig együtt tanított a Jacques Waardenburg Classical Approaches to the Study of Religion sorozatához hasonló köteteket kiadó és a Ninian Smarttal a brit felekezetszemleges vallástudományi oktatás kialakításában meghatározó szerepet játszó Frank Whalinggel, a nemkeresztyén vallások és keresztyénség viszonyát kiválóan ismerő, Yale Egyetemen életmű díjat kapott Andrew F. Wallsal, az ugariti és sémi nyelvek kiváló ismerőjével Nicholas Wyatt professzorral és a vallásfilozófiát, különösképpen a marxizmust és liberális teológiákat jól ismerő Alistair Kee-vel. Ez az edinburghi iskola meghatározóvá vált az 1980-as és az 1990-es években.

Cox professzor jelenleg az Edinburghi Egyetemen, Nagy-Britannia legnagyobb vallástudományi tanszékén oktat. 1993 és 1998 között az „Afrikai Keresztyénség” kutatásprojekt vezetője volt az Edinburghi Egyetem Centre for the Study of Christianity in the Non-Western World kutatóközpontjában, amely hét Dél és Nyugat-afrikai egyetemmel alakított ki gyümölcsöző szakmai kapcsolatokat. 1999-ben lett docens az Edinburghi Egyetemen, majd az egyre bővülő tanszéken tanszékvezető. A brit vallástudomány területén nyújtott munkássága szakmai elismeréseként személyre szóló professzori állást hoztak létre számára 2007-ben. Számos rangos egyetem vendégelőadója és konferencia szervezője. Az Európai Vallástudományi Társaság (EASR) létrehozásában kulcsszerepet játszott 2001-ben. Vendégoktatóként tanított az Ivy League-hoz tartozó Darmouth College-ban és jelenleg pedig vendégprofesszor Ausztráliában, Sydneyben.

Cox tanár úr a Brit Vallástudományi Társaság végrehajtó bizottsága tagja volt 1997-2006 között, és az említett időszak utolsó három évében, mint elnök végezte a munkáját a társaság élén. Ezenkívül hosszú éveken át az Afrikai Vallástudományi Társaság főtitkára volt, majd pedig annak kincstárnoka lett. Jelenleg az EASR (European Association for the Study of Religions) az Európai Vallástudományi Társaság helyettes főtitkára és a brit társaság képviselője az EASR és IAHR (International Association for the History of Religions, Nemzetközi Vallástörténeti Társaság) szervezetekben.

Érdeklődési területének megfelelően számos publikációja (könyv és tanulmány) jelent meg a bennszülött vallások területéről és a vallástudomány módszereiről. Kutatta az alaskai eszkimók és az afrikai feketék törzsi vallásosságát, valamint a keresztyénség rájuk gyakorolt hatását is. Az ilyen kérdésekkel foglalkozó munkái a következők: *The Impact of Christian Missions on Indigenous Cultures* (1992), *Rational Ancestors: Scientific Rationality and African Indigenous Religions* (1998), *A Guide to the Phenomenology of Religion: Key Figures, Formative Influences and Subsequent Debates* (2006). *From Primitive to Indigenous: The Academic Study of Indigenous Religions* (2007). A vallásfenomenológia és módszertan iránti érdeklődésére világít rá a soron következő könyvének címe is, *An Introduction to the Phenomenology of Religion*, amely 2010-ben fog megjelenni a Continuum Londoni kiadójánál.

Cox tanár úr iskolateremtő szerepét mutatja az, hogy számos doktorandusz diákja Európa, az USA és Afrika neves egyetemére került. Magyarországon a Magyar Vallástudományi Társaság jelenlegi főtitkára is abban a kiváltságban részesülhetett, hogy az edinburghi vallástudományi iskola kiváló tanáraitól tanulhatott – Puskás Ildikó nemrégien elhunyt ókortörténész, indológus vallástörténeti alapvetése után – összehasonlító vallástörténetet, vallásfenomenológiát és vallásfilozófiát. Sőt a kinti vallástudományi képzésben mint óraadó négy évig taníthatott is. A professzor úr módszertani rigorozussága, kritikus témavezetése, szakképzése és vidám természete generációk sorát indította el a vallástudomány különböző területei felé. A közölt rövid tanulmánya jól érzékelteti azt, hogy a (keresztyén) teológia és vallástudomány közötti vita mennyire örökzöld téma. A 2007-ben Debrecenben elhangzott előadása után megjelent hazai tanulmányok sorozata is jól mutatja, milyen komolyan próbálkozik a hazai vallástudomány egyrészt a teológia és a vallástudomány viszonyának tisztázására, másrészt pedig a vallástudomány módszerét és tárgyát kísérelik meg sokan megfogalmazni. Jó reménység szerint az EASR tíz éves jubileumi konferenciáján 2011-ben Magyarországon őt is, mint egyik főelőadót vendégül láthatjuk.

Dr. Kovács Ábrahám

A Magyar Vallástudományi Társaság főtitkára

TANULMÁNYOK

AZ IMA

„RENDELJ NÉKEM MÁSHALÁLT!” KRISZTUS APOKRIF LÁTOMÁSA A GETHSZEMÁNI KERTBEN

TÓTH PÉTER

Az egyik legismertebb és legnépszerűbb magyar népkönyv, az Ujfalusi Judit nagyszombati klarissza nővér által 1712-ben megjelentetett, Krisztus és Szűz Mária életrajzát elbeszélő *Makula nélkül való tükör* lapjain számos érdekes, apokrif hagyomány őrződött meg.¹ A könyvnek, amely voltaképpen Szent Anna, Szűz Mária édesanyjának születésével kezdődik, s Krisztus mennybemenetelének elbeszéléssel zárul, legterjedelmesebb része a passiótörténet,² amely számos különleges, a Szentírásból nem ismert jelenetet, részletet tartalmaz.³ Ezek közül talán az egyik legérdekesebb az a négy fejezetet felölelő rész, amely Krisztus elfogatása előtti utolsó óráit, a Getszemáni kertben történő virrasztását, gyótródását és imáját beszéli el.⁴

A jelenet leírását csupán a szinoptikus evangéliumokban találjuk meg, ám közülük is leginkább Márk és Máté beszámolója hasonlít egymásra, amennyiben mindkettő arról beszél, hogy Krisztus háromszor kérte, „múlják el tőle” a rá váró kínszenvedés. Ezzel szemben Lukácsnál csak egy imáról hallunk, viszont megtudjuk, hogy ezután angyal érkezett hozzá, hogy vigasztalja, sőt az evangélista azt is elbeszéli, hogy mindeközben „verejtéke olyan volt, mint a földre hulló nagy vércseppek”. Ennél többet azonban nem találunk. Ezzel szemben a *Makula nélkül való tükör*

¹ A *Makula nélkül való tükör*, amely 1712 és a 1902 között több mint 20 kiadást élt meg, s történetei a magyar néphagyományokat is jelentős mértékben formálták: Vö. Nagy Ilona: *Apokrifok, népkönyvek, folklór*, Bp., L'Harmattan, 2001, 124-125.

² A kötet eredetileg egyetlen nagyszabású, 129 fejezetből álló Krisztus-életrajzot tartalmazott, amelyet a hatodik kiadás sajtó alá rendezője, a jezsuita Fejér György 1806-ban átszerkesztett, s a kissé összevont eredeti mellé egy 67 szakaszból álló evangéliumharmóniát (*A mi urunk Jézus krisztusnak élete és tanítása*), illetve az *Apostolok Cselekedeteit* helyezte. Az így létrejött voltaképpen *Makula nélkül való tükör* 117 fejezetéből a passió az 55-103-ig terjedő fejezetekben kapott helyet.

³ Ilyen például Mária és Krisztus hosszas búcsúja Bethániában (55-59. rész), vagy Krisztus és Mária találkozása a keresztút során (88. rész), illetve Szűz Mária tettei Krisztus eltemetése után (102-104, illetve egy érdekes apokrif jelenet, amelyben a feltámadott Krisztus először Máriának jelenik meg (105. rész).

⁴ 64-67 rész.

három egészen különleges jelenetről is beszámol. Az elsőben arról hallunk, hogy a harmadik ima során Krisztus két nagy látomást látott. Először, a 65. részben, ima közben megjelent előtte az Atya, akihez három kérést intézett. Elsőként azt kérte, hogy „halála nélkül váltassék meg az emberi nemzet”, ezután azt kérte: „rendelj nekem más halált, ne a keresztnak gyalázatos halálát”, majd azért könyörgött, hogy ne kelljen „három óráig mindenk előtt mezítelen a kereszten függni”, mert ezt „nagy szemérmessége miatt el nem szenvedheti szíve”. Ám az Atya egyik kérését sem hallgatta meg, s részletes teológiai indoklás kíséretében sorra visszautasítja őket. Ezután következik, a 66. részben, a második látomás, amelynek során szélesre tárul a menny, s megnyílik az Alvilág és hatalmas per kezdődik. Az eljárás során a megszemélyesített Irgalom, Igazság, Bizonyosság, Bölcsesség, Ártatlanság és Szeretet mellett az angyali rendek, sőt még az alvilágból előlépő ószövetségi próféták is megjelennek, s szabályos bírósági tárgyalás keretében döntenek el, hogy Krisztusnak meg kell halnia, s a passió minden egyes momentumának maradéktalanul meg kell történnie, hisz az ószövetségi előképek így jövendölték meg. Közvetlenül ezután, még ugyanezen, 66. részben egy újabb látomást találunk, melynek során hét angyal érkezik Krisztushoz, akik a szenvedés különböző eszközeit (kötél, oszlop, töviskoszorú, epe és ecet, keresztt, szegek s végül a lándzsa) hozzák elé különböző, ezekre vonatkozó ószövetségi előképek kíséretében.

E rendkívül érdekes „apokrif” jelenetek forrásaival, értelmezéseivel – annak ellenére, hogy a második, a mennyei pert és a hét angyalt megjelenítő látomás még egy 16. század eleji nyelvemléktöredékünkben is feltűnik,⁵ mindez idáig nem sokat foglalkoztak. A hazai kutatás általában megelégszik Vida Tivadar 1967-ben tett megállapításaival, miszerint Ujfalusi Judit, aki a könyv első kiadásának címlapja szerint „cseh nyelvből” fordította magyarra a művet,⁶ minden bizonnyal egy 17. századi német kapucinus, Martin von Cochem *Das grosse Leben Christi* című munkájának 1698-ban megjelent cseh változatát fordíthatta magyarra.⁷ Ha azonban megvizsgáljuk Cochem művének cseh változatát, illetve az eredeti német szöveget, azt találjuk, hogy abban csupán az első látomás, az Atyával folytatott három

⁵ A kérdéses emlék egy a 15-16. század fordulójáról származó pergamentöredék, amely egy magyar nyelvű kódex két lapját őrizte meg, amelyeken épp a Krisztus halálát megvitató mennyei per részletét találjuk meg. Az emlékről lásd: Kedves Csaba: *Magyar nyelvű drámatöredék a 15. század végétől*, in: *A magyar színház születése. Az 1997. évi egri konferencia előadásai*, Miskolc, Egyetemi, 2000, 205-209., ill. Tóth P.: *Piry-hártya*, in: *Látjátok feleim. Magyar nyelvemlékek a kezdetektől a 16. századig*, Bp., OSZK, 2009, 307.

⁶ Az 1712-es kiadás címlapján a következő áll: *Makula nélkül való tükör, mely az üdvözítő Jesus Kristusnak, és Szent Szüléinek életét, úgy keserves kínszenvedését, és halálát adgya elé. Melly Superiorok Engedelmeiből Szűz Szent Klára Szeretében levő Ujfalusi Judith által Cseh nyelvből Magyar nyelvre fordítottott...*

⁷ Vida Tivadar: *Makula nélkül való tükör*, Magyar Könyvszemle, 83, 1967, 250-253.

kérdésből álló dialógus szerepel,⁸ míg a második, a Krisztus perét megjelenítő, egyébként a magyar nyelvemlékben is szereplő jelenet Cochemnél egyáltalán nincs meg. A *Makula nélkül való tükör*nek Martin von Cochem művéből való közvetlen eredeztetése tehát szemmel láthatólag nem olyan egyszerű, mint azt korábban vélték, s Ujfalusi Judit előtt valószínűleg nem csak a Cochem-féle vagy legalábbis annak nem a ma ismert formája állhatott, hisz a második látomás, a mennyei per szövege ebben nem fordul elő.

A magyar szövegben olvasható apokrif látomások közül tehát csupán az elsőnek ismerjük közvetlen forrását, míg a második, egyébként egyik nyelvemlékünkben is előkerülő jelenetről, szinte semmit nem tudunk. A három látomás közül a következőkben csak az elsőről lesz szó, a másik két, talán még izgalmasabb jelenet tárgyalására a közeljövőben kerül majd sor.

Igaz ugyan, hogy az első jelenetnek, az Atya és a Fiú apokrif dialógusának forrása valóban Martin von Cochem említett műve, ám eredetének kérdése továbbra is megoldatlan. Cochem művéről, annak forrásairól ugyanis, bár német nyelvterületen még a *Makula nélkül való tükörnél* is nagyobb hatású és népszerűbb munkának számít,⁹ mindmáig keveset tudunk. Igaz ugyan, hogy Cochem művében elég gyakran hivatkozik forrásokra, s ezeket az egyes fejezetek végén több-kevesebb pontossággal meg is adja,¹⁰ ám e részhez nem jelöl meg semmiféle munkát,¹¹

⁸ A cseh kiadásban: Martin z Kochemu: *Veliký život Pána a Spasitele našeho Krista Ježíše a jeho nejsvětější a nejmilejší matky Marie Panny*. Argo, Praha 2007, 345-357., ill. a német kiadásban: Martin von Cochem: *Das grosse Leben Christi, Zweiter Theil*, Landschüt, Joseph Thomann, 1859, 56-60.

⁹ Cochem Krisztus-életrajza a magyar változathoz hasonlóan rendkívül népszerű volt, s rengeteg kiadást ért meg. Hatása még a modernkori közvéleményben is jelen van, mivel alapvető hatással volt egy másik passiószöveg, a 19. század eleji Anna Catherine Emmerich *A mi Urunk keserves kinszenvedése* című művére, amely gyakorlatilag forgatókönyvül szolgált Mel Gibson 2004-ben bemutatott, nagy port kavaráó Passió c. filmjéhez. Minderről lásd: Tobias A. Kemper: *Die Kreuzigung Christi. Motivgeschichtliche Studien zu lateinischen und deutschen Passionstraktaten des Spätmittelalters*. Tübingen, Niemeyer, 2006, 165-169.

¹⁰ Így például a mű 1750-es linzi kiadásában (Martin von Cochem: *Das grosse Leben Christi: Der anderte Theil des grossen Lebens Christi*, Lintz, 1750, 68.), ahol a gót betűs német fejezetek végén latin betűs lábjegyzetek tartalmazzák az adott részhez felhasznált irodalmat.

¹¹ A fent említett kiadásban az apokrif dialógushoz csak két semmitmondó idézetet találunk az egyiket a halál keserűségéhez Nagy Szent Gergely Jób-kommentárjából (*Moralia* XXIV, §7), illetve egy Jacobus de Voraginetól származó prédikációrészletet (Jacobus de Voragine: *Sermones Quadragesimales*, sermo 90.) ahhoz a kijelentéshez, hogy Krisztus imája mennyire megindíthatta az Atya szívét. Ezek azonban nem a dialógus forrásai, csupán távoli tartalmi párhuzamokat tartalmaznak.

s mindeddig a mű forrásaival foglalkozó kutatóknak sem sikerült a getszemáni dialógus jelenetének gyökereit felfedezni.¹²

A LÁTOMÁS APOKRIF GYÖKERE?

Ez azért különösen érdekes, mert 1996-ban Berlinben egy kopt nyelvű papirusz-kötegből előkerült hét 5. századi papiruszlevél igen töredékes apokrif szöveggel, amely Krisztus utolsó óráit beszéli el az apostolok szemszögéből, többes szám első személyben adva elő a látottakat. A szöveg kiadói ezt az iratot a *Megváltó Evangéliumának* nevezték el¹³ – s azóta már egy másik irattal, az ún. *Strasbourggi töredékek*¹⁴ való egybetartozására is rávilágítottak.¹⁵ Ám számunkra most elsősorban az a lényeges, amit a *Megváltó Evangéliuma* Krisztus getszemáni imájáról mond. A szöveg ugyanis Stephen Emmel rekonstrukciója szerint a következőt írja:

És ekkor mi, az apostolok láttuk, amint a Megváltó eléri a hetedik égboltot és az angyalok és arkangyalok leborultak előtte, a szeráfok leengedték szárnyukat... s a Megváltó ekkor leborult az Atya trónja előtt... Fiam, miért sírsz és szomorkodol annyira, hogy az összes angyali seregek megrendülnek. Erre a Fiú így felel... Megrendült az én lelkem... mert átadatom Izráel fiainak s megölnék engem. Atyám, ha lehetséges, múltjék el tőlem e pohár. Engedd, hogy más nép kezére adassam inkább... Az Atya így szól... a megváltásnak az egész emberi nemre ki kell terjednie... Ekkor a Fiú ismét leborult az Atya lába elé mondván: Ó, Atyám... örömmel halok meg és ontom véremet az emberek nemzetségéért. De bánkódom szeretettjeim miatt,

¹² A *Das grosse Leben Christi* forrásaival foglalkozó eddigi talán legteljesebb munka Hans Stahl: *Pater Martin von Cochem und das Leben Christi, ein Beitrag zur Geschichte der religiösen Volksliteratur*, Bonn 1909, 125-128, csak néhány párhuzamra hívta fel a figyelmet, ám a dialógus közvetlen forrását neki sem sikerült azonosítania.

¹³ Charles W. Hedrick – Paul A. Mirecki: *Gospel of the Savior: A New Ancient Gospel*, California, Polebridge Press, 1999.

¹⁴ Kiadása: Adolf Jacoby: *Ein neues Evangelienfragment*, Strassburg, Trübner, 1900, új fordítása: *Écrits apocryphes chrétiens*, I., Paris, Gallimard, 1997, 427-428.

¹⁵ A két irat ugyanazon mű két különböző kéziratból származó, egymást csak nagyon kis részben fedő töredékeinek tűnik. Vö. minderről: Stephen: „*The Gospel of the Savior*” *Righting the Order of Pages and Events*, *The Harvard Theological Review* 95, 2002, 45-72. ill. Uő: *Preliminary Reedition and Translation of the Gospel of the Savior : New Light on the Strasbourg Coptic Gospel and the Sauros Text from Nubia*, *Apocrypha* 14, 2003, 9-53: 17-20. Minden bizonnyal ugyanehhez a szövegcsaládhoz tartozik a Hubai Péter által nemrég közzétett kopt szöveg is, amely számos ponton hasonlóságokat mutat az előző kettővel, bár a getszemáni ima leírása hiányzik belőle, vö. Hubai Péter: *A megváltó a keresztről: Kopt apokrifek Nubiából*, Bp., Szent István Társulat, 2007, 109-113 és 147-159.

*Ábrahám, Izsák és Jákób miatt, mikor majd megítélem Izrael fiait.... Ó Atyám, ha lehetséges múltjék el tőlem e pohár. Az Atya ekkor másodjára így felelt:Fiam, hát nem... Ekkor a Fiú harmadszor is...*¹⁶

Még a szöveg rendkívüli töredezettsége ellenére is feltűnő, hogy a *Megváltó Evangéliuma* a *Makula nélkül való tükörhöz*, illetve állítólagos forrásában, a *Das grosse Leben Christiben* található jelenethez nagyon hasonlóan beszél el Krisztus getszemáni kerti imáját. Mindkettőben egy látomást találunk, melynek során az imádkozó Krisztus előtt megjelenik az Atya, aki – az apokrifben és Cochemnél egyaránt – hosszú beszélgetést folytat Krisztussal, amelynek alapja Krisztus három kérése, illetve az Atya ezekre adott elutasító válasza. A két forrás közti különbség csupán a kérések, illetőleg a rájuk adott válaszok tartalmában és a leírás apróbb elemeiben látszik. Ezekről eltekintve a két jelenet nagyon hasonló egymáshoz, hisz mindkettőben ugyanazt, a bibliai hagyományban egyébként nem szereplő, apokrif dialógust találjuk meg, mégpedig a passió pontosan ugyanazon pontján: Krisztus getszemáni kerti imájával kapcsolatban.

Ennek nyomán tehát akár arra is gondolhatnánk, hogy a két jelenet valamiféle összefüggésben áll egymással, s az Atya és a Fiú apokrif dialógusa esetleg a kopt apokrifből vagy annak egy változatából juthatott el a 17. századi német kapucinus jámborsági művébe. De ha ez így van, hogyan lehetséges, hogy két mind időben, s mind térben egymástól ennyire távol álló hagyomány kölcsönhatásba kerüljön egymással. Lehetséges-e ez, s ha igen, vajon mi viheti át, mi közvetítheti a korai apokrif hagyományt a koraújkori német lelkiség felé.

A következőkben ezekre a kérdésekre próbálunk meg választ találni, s megkíséreljük a két narratíva összevetése révén megérteni az apokrif látomás és dialógus funkcióját, s ennek segítségével fényt deríteni a motívum eredetére és a két szöveg kapcsolatára. Ehhez azonban mindenekelőtt a dialógus kerettörténetének: Krisztus utolsó imájának értelmezéstörténetét kell alaposan megvizsgáljunk.

A GETHSZEMÁNI IMA EXEGÉZISE

Krisztus elfogatása és kinszenvedése előtti utolsó imája, amelyet az evangéliumok szerint a Jeruzsálem közelében fekvő, Kidron patak melletti Getszemáni nevű kertben töltött talán az egész passiótörténet egyik legdrámaibb pillanata. A szenvedéseiről mindig határozottan és bizonyossággal nyilatkozó Krisztus ugyanis ezen a ponton megrendülni látszik, s éppen azt kéri, hogy az „ha lehetséges, múltjék el tőle”. Nem csoda tehát, ha a jelenet mindig viták és teológiai összecsapások kereszttüzé-

¹⁶ Emmel, *Preliminary Reedition*, 38.

ben állott.¹⁷ Kelszosz, a kereszténység egyik legelső pogány kritikusára már a 2. század végén felfigyelt erre a jelenetre, s ebben látta Krisztus üdvözítői szerepének egyik legerősebb cáfolatát, hiszen – mint mondja – „ha Isten volt... akkor miért jajgatott és miért panaszkodott és miért imádkozott, hogy elkerülje a félelmetes halált, valahogy így: Ó, Atyám, lehetséges-e, hogy elkerüljön ez a kehely?”¹⁸ Ugyanezen a vonalon haladt később Julianus császár is, aki híres művében, *A galileai ellen* című pamfletben, ugyanerre a részletre hivatkozik, s kiemeli, Krisztus szerinte rosszabb, mint egy egyszerű filozófus, hiszen úgy imádkozik „mint egy szánalomra méltó nyomorult, aki nem képes alázattal elviselni a megpróbáltatást”.¹⁹

A kereszténység későbbi története során már nem a pogány támadások, hanem a különböző krisztológiai viták középpontjában találkozunk érvként Krisztus getszemáni imájával. A 4. század elején az arianusok szintén erre a jelenetre hivatkoztak Krisztus isteni természete elleni cáfolatként, mondván „hogyan lehet a Fiú természet szerint az Atyától és hogyan lehet lényeg szerint hozzá hasonló, ... hogyan lehet az Atyának természet szerinti igaz ereje, ha a szenvedéskor ezt mondja: Atyám, ha lehetséges, múljék el tőlem e pohár.”²⁰ Később aztán hasonlóképpen érvelt a Krisztus emberi akarata tagadó Apollinariosz²¹ és Eunómiosz,²² majd a III. (Efezusi) Egyetemes Zsinat aktái szerint maga Nesztóriosz is,²³ illetve

¹⁷ Mindezt mi sem jelzi jobban, mint az, hogy még a modern bibliakritika is különböző magyarázatokkal állt elő Krisztus gyötrődésére. Voltak, akik azt feltételezték, hogy voltaképpen magától a gyötrődéstől félt, míg mások szerint nem azt kérte, hogy múljék el a kehely, hanem hogy múljék el *gyorsan*. Minderről részletesen lásd: Raymond E. Brown: *The Death of the Messiah from Gethsemane to the Grave*. I. Doubleday, 1993, 166.

¹⁸ Órigenész, *Kelszosz ellen*, II. 24 (ford. Somos Róbert, in: *Órigenész: Kelszosz ellen*, Bp., Kairosz, 2008, 128.).

¹⁹ Karl Johannes Neumann: *Juliani imperatoris librorum contra Christianos quae supersunt*, Leipzig, 1880, fragm 7, 235.

²⁰ Athanáz, *II. beszéd az arianusok ellen*, §26 (PG 26, 377.).

²¹ Az eretnekként elítélt Laodikeai Apollinariosz szerint Krisztusnak nem volt emberi akarata, s ennek helyét az isteni Logosz foglalta el, ezért is mondta a getszemáni imában, hogy „ne úgy legyen, ahogy én akarom”, hogy jelezze ezen akarat fensőbbiségét. Vö. Apollinariosz művének szó szerinti idézetét Sinai Anasztasziosznál: Karl Heinz Uthemann: *Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei necnon opuscula adversus Monotheletas (Corpus Christianorum. Series Graeca 12.)* Turnhout, Brepols, 1985, 87.

²² A Küzikoszi Eunómiosz által képviselt ún. anomoiánus tanítás még krisztus és az atya hasonlóságát is tagadta (innen a név: „hasonlatlanok”), s ennek egyik bizonyítékát – mint azt ellenfelük Nagy Szent Vazul leírja – épp a getszemáni ima szavaiban látták. Vö. Vazul: *Eunomiosz ellen*, PG 29, 697.

²³ A Nesztórioszsal szemben állást foglaló zsinati akták ugyanis külön kitérnek a szöveghely exegézisére, vö. Eduard Schwartz: *Acta conciliorum oecumenicorum*, vol. 1,1,6, Berolini et Lipsiae, de Gruyter, 1927, 121. III. lásd a nesztóriánus tüanai Eutheriosz művét: M. Tetz: *Eine Antilogie des Eutherios von Tyana*, Berlin, De Gruyter 1964, confutatio 9.

a Krisztus egyetlen akarata mellett kardoskodó 7. századi monoteléták is erre a szöveghelyre hivatkoztak állításaik bizonyítására.²⁴

Az egyháznak tehát, hogy megfelelhessen a jelenettel érvelő újabb és újabb teológiai problémákra, alaposan ki kellett dolgoznia a szöveghely exegézisét. Pontosan meg kellett magyarázni, vajon miért kéri itt Krisztus, hogy távozzék el tőle az óra és múljék el tőle a kehely. A szöveghely ortodox exegézisét már a pogány vádakra reagáló Órigenész kifejti, amikor elmondja, hogy az ima két mondata („múljék el tőlem” és „de ne úgy legyen, ahogy én akarom”) a Krisztusban levő kettős természetre, azaz a „minden teremtmény elsősülöttjére”, illetve az „ember mivoltában bennelévő emberi hús-test gyengeségére” utal.²⁵ Ez a Krisztus kettős természetére vonatkoztatott értelmezés azután gyakorlatilag végigvonul a teljes patrisztikus exegézisen, hiszen ugyanígy értelmezi a szöveghelyet az eunomiánusok ellen érvelő Nagy Szent Vazul,²⁶ az Apollinariosz ellen író Nüsszai Szent Gergely²⁷ vagy a monotelétákkal szembenálló 7. századi Sinai Anasztasziosz is.²⁸ A későbbiekben is ez az értelmezés jelenik meg a legfontosabb görög nyelvű exegetikai és teológiai gyűjteményekben.²⁹ Ugyanez jellemző a latin nyelvű hagyományra is, amelyben Ágostontól, Hilariuson és Nagy Szent Gergelyen át egészen Aquinói Tamásig szintén Krisztus kettős természetére vonatkoztatják a getszemáni ima szavait.

E sztenderd értelmezési módszer mellett azonban létezik néhány egészen egyedi magyarázat is, amelyek gyökerei szintén jelen vannak már Órigenésznél. A legérdekesebb talán az, a már Órigenész által is bevett tanításként idézett értelmezés,³⁰ miszerint Krisztus a szenvedés elhárításáért könyörgő szavait valójában úgy kell értenünk, hogy a kehely eltávozása a zsidók kelyhét jelenti, azaz Krisztus itt azt kéri, hogy ne a zsidóktól kelljen a kínhalált elszenvednie, hogy a választott népnek emiatt ne kelljen büntetést elszenvednie. Ez az értelmezés, amelyet a görög hagyó-

²⁴ Vö. fentebb 21. jegyzet, ill. Damaszkuszi Szent János: *Krisztus kettős akaratáról* § 38 és 41, PG 95, 180.

²⁵ Órigenész: *Kelszosz ellen*, II. 25 (ford. Somos Róbert, in: *Órigenész: Kelszosz ellen*, Bp., Kairosz, 2008, 129.).

²⁶ Vö. fentebb 22. jegyzet.

²⁷ Nüsszai Gergely: *Apollinariosz ellen*, in: *Antirrheticus adversus Apollinarium*, in: *Gregorii Nysseni opera omnia*, 3.1. Leiden, Brill, 1954, 179.

²⁸ Vö. fentebb 21. jegyzet.

²⁹ Így például az 5. századi *Florilegium Cyriallianumban* (Robert Hespel: *Le florilège cyrillien réfuté par Sévère d'Antioche*, Louvain, Université de Louvain, 1955, 204.) vagy a 7. század végéről származó *Doctrina Patrumban* (Franz Diekamp: *Doctrina patrum de incarnatione verbi: ein griechisches Florilegium aus der Wende des 7. und 8. Jahrhunderts*, Berlin, Aschendorff, 1907, 117-120.)

³⁰ Kelszosz ellen írott művében ugyanis már kifejezetten ezt írja: „Tudom, van egy olyan értelmezése is ennek a helynek, hogy...” Órigenész: *Kelszosz ellen*, II. 25 (ford. Somos Róbert, in: *Órigenész: Kelszosz ellen*, Bp., Kairosz, 2008, 130.

mányban kizárólag Órigenésznél sikerült fellelnem, a későbbi latin hagyományban Órigenész Máté evangéliumához írott homíliáinak korai latin fordítása,³¹ illetve az ugyancsak ezt az értelmezést átvevő Jeromos³² tekintélye révén igen elterjedté válik, s a patrisztikus kortól egészen a későközépkori művekig sokszor előbukkan.³³

Létezik azonban egy másik, a latin hagyomány számára talán még az előzőnél is nagyobb jelentőségű értelmezés, amelynek gyökerei szintén a jelenet órigenészi exegéziséhez vezetnek vissza. A getszemáni ima szavai kapcsán ugyanis a már említett Máté-kommentárjában az alexandriai egyházatyja a következőképpen értelmezi Krisztus kérését.

*Atyám, ha lehetséges, távozzék el tőlem e kehely... de ne úgy legyen, ahogy én akarom, hanem ahogyan te. Azaz: Ha lehetséges, hogy szenvedésem nélkül bekövetkezzék mindaz a jó, amely szenvedésem által fog bekövetkezni, akkor távozzék el tőlem ez a szenvedés, hogy üdvözüljön a világ is és a zsidók se pusztuljanak el az én szenvedésemért. Ha pedig egyesek pusztulása nélkül nem jöhet el a sokak üdvözülése,... ne távozzék el tőlem ez a kehely.*³⁴

E rövid részletből jól látható, miként szövi bele Órigenész a fentebb említett „filozemita értelmezést” a hely exegézisébe, még ennél is érdekesebb azonban, hogy már itt előkerül az a skolasztikus teológia számára később kulcsfontosságú felvetés, vajon lehetséges volt-e, hogy Krisztus „szenvedése nélkül is bekövetkezzék mindaz a jó, ami szenvedése által fog bekövetkezni”. Azaz vajon lehetséges lett volna Krisztus kereszthalála nélkül is üdvözíteni az elbukott embert, s vajon feltétlenül szükség volt-e ehhez Krisztus kínszenvedésére.

Jóllehet a krisztusi kínszenvedés szükségességének kérdése – talán épp az Órigenész-féle Máté-homília hatására – Ágoston óta időnként megjelenik a

³¹ Órigenész: *Commentariorum series in Matthaëum*, ser. 92 (Erich Klostermann – Ernst Benz: *Origenes Werke XI: Origenes matthaëuserklärung: Die lateinische Übersetzung der Commenatriorum Series*, Leipzig 1933, 209.). A Máté-homíliák latin fordításának eredete egyelőre bizonytalan

³² Jeromos: *Kommentár Máté evangéliumához* IV, 26. (PL 26, 198.): „hangsúlyozottan nem azt mondta: távozzon el tőlem a kehely, hanem ez a kehely, azaz a zsidó nép kelyhe, ők ugyanis, ha engem megölnek, nem mentegethetik magukat a tudatlansággal.”

³³ Megtalálható a 8. századi Hrabanus Maurus (PL 104, 1113), és a 9. századi Sedulius Scotus (Bengt Löfstedt: *Sedulius Scotus Kommentar zum Evangelium nach Matthäus II*. Freiburg, Herder, 1991, 579.) Máté-kommentárjaiban is, illetve a későbbi művek közül Petrus Venerabilis leveleiben (Giles Constable: *The letters of Peter the Venerable*, Cambridge, 1967, 181.), illetve olyan népszerű munkában, mint a 14. század eleji Pszeudo-Bonaventura meditációi (Mary Stallings-Taney: *Iohannis de Caulibus Meditationes vite Christi: olim S. Bonaventuro attributae*, Turnhout, Brepols, 1997, 282.).

³⁴ Órigenész: *Commentariorum series in Matthaëum*, ser. 92 (GCS 38 (1933), 209.).

gethszemáni ima nyugati exegézisében.³⁵ A kérdés, hogy a mindenható Isten vajon képes lett-e volna akár más módon is, azaz Krisztus szenvedése és halála nélkül is üdvözíteni az embert, igazán a 11. századtól fogva kerül előtérbe a nyugati gondolkodásban. Az első szerző, aki már kifejezetten erre a kérdésre keres választ, Canterbury Anzelm († 1109) volt, aki szerint Krisztus kereszthalálának egyetlen oka, nem a szükségszerűségben, hanem a jóvátételben, a *satisfactio*ban keresendő, azaz hogy csakis az Istenember szenvedése és halála tehette jóvá az összülők Paradicsomban elkövetett vétkét. Ez volt az egyetlen lehetséges mód a jóvátételre, s épp ennél fogva volt elkerülhetetlen és szükségszerű.³⁶

Talán a getszemáni ima órigenészi értelmezésének is része lehetett abban, hogy Anzelm a kérdést részletesen megvizsgáló híres *Miért lett Isten emberré?* című értekezésében épp Krisztus getszemáni imája kapcsán kezdi el kifejteni az elégtétel, a *satisfactio* elméletét megjegyezve,

*Mindezt nem azért mondta, mintha nem kerülhette volna el a halált, ha akarta volna, hanem mert a világot másképp lehetetlen volna üdvözíteni, ő pedig hajlíthatatlanul akarta inkább a halált, mint azt, hogy a világ ne üdvözüljön. Tehát... egyáltalán nem szükségszerűségből, hanem szabad akaratából halt meg.*³⁷

A passió szükségszerűségének kérdése a későbbiekben is szorosan kapcsolódott a getszemáni ima értelmezéséhez. Ezt világosan mutatja, hogy a középkor egyik legnépszerűbb exegetikai kézikönyve, a Szentírást sorközi jegyzetek formájában magyarázó 12. század eleji ún. *Glossza* szerint például a „távozzon el tőlem e kehely” (Mt 26,39) kifejezés voltaképp azt jelenti, mintha Krisztus egyszerűen azt kérné, „halálom nélkül adassék halálra a halál” (*ut me non moriente mors moriatur*).³⁸

A későbbi gondolkodók azonban Krisztus halálának Anzelm által hangsúlyo-

³⁵ Ágoston János evangéliumához írott 123. traktátusában (PL 35, 1969.), illetve Julianus ellen írott művében (*Contra Iulianum opus imperfectum* IV, ?? – PL 45, 1594.) hangzik el az a híres megállapítás, hogy a getszemáni ima nem a halál szükségszerűségét, hanem szabad felvállalását jelenti (*nec habebat mortis necessitatem, sed voluntatem*), amely azután a későbbiekben például a 12. századi Petrus Abelardusnál (*Sic et non*, Marburgi Cattorum, 1851, 203), és Petrus Lombardusnál (*Sententiae* III. 15.1.11) is megjelenik.

³⁶ Minderről részletesen lásd: Brian Leftow: *Anselm on the Cost of Salvation, Medieval Philosophy and Theology* 6, 1997, 73-92. és Dániel Deme, *The Christology of Anselm of Canterbury*, Aldershot, Ashgate, 2003, 81-121.

³⁷ Anzelm: *Miért lett Isten emberré?* I. 10. Ford. Dér Katalin, in: *Canterbury Szent Anzelm: Miért lett Isten emberré?*, Bp., MTA Fiolzófnai Intézet, 1993, 71.

³⁸ *Bibliorum sacrorum tomus quintus cum glossa ordinaria & Nicolai Lyrani expositionibus, literalibus & morali additionibus insuper & replicis, in libros Matthaei...* Lugduni: [Anthoine Vincent], 1545, f. 80v. A glosszáról részletesen lásd: Beryl Smalley: *La Glossa Ordinaria, Recherches de theologie ancienne et médiévale* 9, 1937, 365-400.

zott szükségszerűségét igyekeztek még alaposabban körüljárni. A szükségszerűség fogalmának Istennel történő összekapcsolását ugyanis zavarónak tartották, hiszen a Mindenhatót semmiféle szükség nem kényszerítheti semmire, mert abban a pillanatban, hogy ez lehetségessé válik, nem mindenható többé.³⁹ Így a későbbi szerzők az anzelmi szükségszerűség fogalmát egy egészen más jellegű szükségszerűségként, az egybevágás, a megfelelés szükségszerűségként (*necessitas congruentiae*, vagy *consequentiae*) értelmezték.⁴⁰ Azaz szerintük a kereszthalál szükségszerűsége egyedül abban állt, hogy a megváltásnak mindenben meg kellett felelnie, kongruensnek kellett lennie az emberiség által a történelem során elkövetett bűnöknek, amelyek ezáltal mintegy előre hirdették, tipologizálták is Krisztus szenvedéseit. Épp ezen új fogalom, az egybevágás szükségszerűségének jegyében került azután Krisztus passiójának minden egyes eleme mellé egy-egy ószövetségi előkép, amely egyszersmind bizonyítani volt hivatott, hogy a passió adott elemére – épp a tökéletes „satisfactio” megvalósítása végett – igenis „szükség volt”. Hiszen csakis a régi szemet szemért fogat fogért törvény értelmében lehetett eltörölni az emberiség bűnét, mégpedig úgy, hogy Krisztusnak minden egyes elkövetett vétékért a megfelelő ellenszolgáltatást kellett megfizetnie. A fáért a keresztfával, a gyümölcsért nyúlással, kezei felfeszítésével, Ádám mezítelenségéért a lemezelenítéssel, az emberiség egészének bűneiért az egész testére kirótt rettenetes szenvedéssel stb. kellett eleget tennie.⁴¹

Már a getszemáni ima exegézisének e rövid áttekintése után is nyilvánvaló, hogy a Krisztus és az Atya közötti apokrif dialógus két különböző változata ezekhez az exegetikai tradíciókhoz kapcsolódik, s különbségük éppen abban áll, hogy a szöveghely évezredes értelmezési hagyományának más és más rétegeihez kapcsolódnak. A kopt papirusztöredékeken megőrződött apokrif dialógus, amelyben Krisztus azt kéri az Atyától, engedje meg, hogy inkább más nép kezére adassék, s hogy szomorúságának valódi oka, hogy bánkódik szeretettjei, Ábrahám, Izsák és Jákób miatt, mert szenvedéseikért majd meg kell ítélnie Izrael fiait, egyértelműen a

³⁹ Ez az ún. *necessitas absoluta* fogalma, amely az Istenségre nem alkalmazható, a *necessitas* fogalmának különböző változatairól a középkorban lásd: Hester Goodenough Gelber: *It Could Have Been Otherwise: Contingency and Necessity in Dominican Theology at Oxford, 1300-1350*, Leiden, Brill, 223-266.

⁴⁰ A fogalom definícióját lásd: Guillelms Gorris Scotus Pauper: *Commentarium super quattuor libros sententiarum*, III. Dist. XX. Quaestio I, *Necessitas consequentiae est id, quod Deus sic ordinavit, necessarium erat, quod sic eveniret, non tamen quod aliter non posset ordinare*, In: Guillelms Gorris: *Scotus pauperum* [Lyons, Guillaume Balsarin, cca 1487], f. [xii]v.

⁴¹ A részletes megfeleltetések szépen látszanak Aquinói Tamásnál, aki Krisztus szenvedésének szükségszerűsége mellett érvelve számos hasonló példát említ: Így pl. *Summa theologiae* III. q. 46. art. 4. concl (a fára feszítésről); vagy *Scriptum super Sententiis* III. Dist. 20 q.1. a.4. qc.2. (az egész világ bűnéért eleget tevő passió keserűségéről) stb.

getszemáni ima Órigenésztől ismert „filoszemita” értelmezésével mutat szoros párhuzamot.⁴²

Míg a több mint ezer esztendővel későbbi Cochem-féle dialógusban, illetve annak Ujfalusi Judit-féle magyar változatában, a skolasztikus passióteológia sajátosságait fedezhetjük fel, Krisztusnak az Atyához intézett kérései, hogy „halálom nélkül váltassék meg az emberi nemzet” vagy „rendelj más halált, nem a keresztyalázatos halálát”,⁴³ a korabeli tradicionális passióexegézis olyan jellemző elemeit visszhangozzák, mint a *Glossa* által is megfogalmazott interpretáció, miszerint lehetséges-e, hogy „halálom nélkül adassék halálra a halál”. A skolasztikus exegézis és az apokrif dialógus közötti hasonlóság azonban az Atya válaszaiban a legszembeszökőbb. Krisztus három kérését ugyanis az Atya a *satisfactio* anzelmi érveivel utasítja vissza. Az első válaszában azt mondja, „nem más móddal, hanem a te ártatlan haláloddal kell az örök haláltúl megszabadulni az emberi nemzetnek”.⁴⁴ A másik két válaszban pedig már kifejezetten használja is az „elégtétel” kifejezést, sőt részletesen, példákkal illusztrálva be is mutatja értelmét, amikor azt mondja:

„másként meg nem engedtetnek a világ bűnei, hanem ha értek eleget téssz. Ha pedig azokért eleget akarsz tenni, szükség, hogy azokat szenvedjed, kiket én a bűnösöktől szenvedek: azért amint ők engem csúfolnak, megvetnek, néked is meg kell csúfoltatnod, vettetned, amint ők engem legnagyobb keserűséggel illetnek, néked is azt kell szenvedned, amint engem káromolnak, téged is káromolni fognak... ha engem gonoszságokkal megölni igyekeznek, téged is megölnék”.⁴⁵

Hiszen – mondja az Atya a harmadik kérésre adott válaszában – miként lenne másként elégtétel a sok testi szemtelen gyönyörűségért, hanem a te tested mezítelensége által”.⁴⁶ Mindezekből tehát az következik, hogy a *Makula nélkül való tükör*,

⁴² Erre az összefüggésre már a kopt apokrifvel kapcsolatos kutatás is felfigyelt, ám – igaz kérdőjellel – a kapcsolatot úgy értékelte, hogy Órigenész talán az apokrifből merítette ezt az érdekes értelmezést, s a kopt szöveget egyfajta „elvadulásként”, az evangéliumi tradíciók szabad, teológiai célokat is felvállaló továbbfejlesztéseként értelmezte. Vö. Jörg Frey: *Leidenskampf und Himmelsreise. Das Berliner Evangelien-Fragment (Papyrus Berolinensis 22220) und die Gethsemane-Tradition*, *Biblische Zeitschrift* 46, 2002, 71-96: 93-95.

⁴³ *Makula nélkül való tükör*, Bp, 1897, 237. ill. Cochemnél *Das grosse Leben Christi*, Landshut 1859, 57: „du wollest ein anderes Mittel vorschlagen, damit die Welt ohne meinen Tod erlöset werden möge”, ill. 58: „du wollest mir einen andern Tod verordnen, als da der Tod des Kreuzes”.

⁴⁴ *Makula nélkül való tükör*, 237, Cochem, 1859, 57.

⁴⁵ *Makula nélkül való tükör*, 237-238, Cochem, 1859, 58-59: „Diese Sünden können nicht verziehen werden, es sei dann, dass du für sie genug thusst...”

⁴⁶ *Makula nélkül való tükör*, 238, Cochem, 1859, 60: „Denn wie sollte die vielfältige Unzucht und Unschamhaftigkeit der Menschen anders abgebüsst werden, als durch deine Blöße und Beschämung?”

illetve német forrása, Martin von Cochem 17. századi Krisztus-életrajzának apokrif látomása és dialógusa voltaképpen az elbeszélte bibliai jelenethez fűződő exegetikai és teológiai ismeretek egyfajta megjelenítése, kommunikálása. Ha azonban ezt a következtetést elfogadjuk, szükségképpen adódik a második is, azaz hogy valójában a kopt apokrifben fennmaradt trónlátomás és dialógus sem egyéb, mint Krisztus getszemáni imája Órigenésztől ismert exegézisének hasonló, narratív jellegű, egy apokrif dialógus kontextusába helyezett bemutatása, közvetítése.

A két jelenet közötti szemmel látható kapcsolat tehát valószínűleg nem direkt függés vagy kölcsönzés eredménye, egész egyszerűen ugyanazon exegetikai vagy inkább érvelési, retorikai módszer alkalmazása. A Krisztus getszemáni imájával kapcsolatban feljegyzett apokrif látomás és dialógus tehát feltehetőleg nem más, mint egyfajta kommunikációs stratégia, amelyet a két szöveg egymástól függetlenül, ám mégis hasonló módon használnak. Ha tehát a jelenet eredetére, létrejöttének körülményeire vagyunk kíváncsiak, ezt a bizonyos kommunikációs stratégiát kell alaposabban megvizsgálnunk.

A KÖZÖS MÓDSZER

A két szöveg közös érvelési módszerének lényege – mint láttuk – abban áll, hogy úgy közli, kommunikálja az adott bibliai perikópához, azaz a voltaképpeni kontextushoz kapcsolódó teológiai tanítást, hogy egy új, apokrif jelenetet hoz létre, amelyben a szereplők a Szentírásból ismert szavaik mellett, illetve helyett új szövegeket kapnak. Ennek eredményeképpen pedig új, a Szentírásból nem ismert szituációk, és szereplők is megjelennek, s létrejön a voltaképpeni apokrif narratíva. De hogyan lehetséges mindez, honnan veszik a szerzők a bátorságot, hogy belenyúljanak, s kibővítsék, sőt átírják a bibliai szöveget? Erre a kérdésre szintén a getszemáni ima fentebb idézett órigenészi értelmezése segíthet választ találni. A már említett, csak latin fordításban fennmaradt Máté-kommentárban ugyanis jól megfigyelhető, milyen módszerrel fűzi hozzá az exegéta az értelmezést a magyarázott bibliai perikópához. Először idézi a szentírási helyet, majd egy „azaz” (*hoc est*) bevezetéssel hozzáfűzi az értelmezést, úgy, hogy közben megtartja a mondat alanyát, s mintegy Krisztus szájába adva közli az interpretációt: „azaz: *ha lehetséges, hogy szenvedésem nélkül bekövetkezzék...*”. Ugyanígy jár el Órigenész a Kelszosz ellen írott művében is, ahol a perikópa után egy „*mintha csak azt mondaná*” (*ὡς εἰ ἔλεγε*) bevezetés után következik a szintén egyes szám első személybe helyezett értelmezés:

„*Mintha azt mondaná: mivel abból, ha kiiszom a büntetés kelyhét, az következik, hogy elhagyod az egész népet, arra kérlek, hogy ha lehetséges múltjék el tőlem ez a kehely...*”⁴⁷

Mindkét bevezető kifejezés – a *hoc est* (toutesti) és a *ὡς εἰ ἔλεγε* (*ac si diceret*) – egyaránt a klasszikus auktorok, illetve az antik filozófiai és tudományos munkák kommentárjaiból, szkholionjaiból ismeretes kifejezés, amellyel az olyan grammatikai vagy tárgyi jellegű értelmezést szokás bevezetni, amely – hogy minél érthetőbb legyen a használt nyelvtani szerkezet – a beszélő, az alany megtartásával újramondja, parafráezálja a magyarázott szövegrészt.⁴⁸

A parafrázis az antik definíciók szerint nem más, mint „a kifejezésmód megváltoztatása az eredeti értelem megtartása mellett”⁴⁹. Azaz egy szöveg oly módon történő újramondása, hogy annak eredeti értelme a lehető legvilágosabban álljon az olvasó előtt. A parafrázis célja tehát kettős. Egyrészt exegézis, amennyiben a magyarázott szövegrész értelmét hivatott megvilágítani azáltal, hogy a nehezen érthető, problémás szöveget mindenki számára egyértelmű, ellentmondásmentes módon újramondja, másrészt viszont határozott esztétikai igénnyel is fellép, amennyiben a szöveget esetenként egészen új, egyéni stílusban, a költeményt prózában, a prózát versben, a függő beszédet egyenes beszédben stb. mondja újra. A parafrázis tehát – mint azt Quintilianus leírásából megtudjuk három lépcsőből álló feladat:

*Először oldják fel a verseket, majd magyarázzák úgy, hogy megváltoztatják a szavakat, azután parafráezálják őket merészebben, melynek során megengedett, hogy bizonyos részeket lerövidítsenek és feldíszítsenek, de csak úgy, hogy a mű értelme megmaradjon.*⁵⁰

⁴⁷ Órigenész: *Kelszosz ellen*, II. 25 (ford. Somos Róbert, in: *Órigenész: Kelszosz ellen*, Bp., Kairosz, 2008, 129.).

⁴⁸ A módszerre számtalan példát idézhetnénk a Homérosz-, Szophoklész-, vagy Euripidész-szkholinokból, illetve a latin hagyományból akár Servius Vergiliushoz, illetve Donatus Terentiuszhoz írott magyarázataiból. Minderről lásd Karl Lehrs: *Die Pindarscholien. Eine kritische Untersuchung zur philologischen Quellenkunde*, Leipzig, Hirzel, 1873, 18-25, ill. a latin hagyományban: R. B. Steele: *Servius and the Scholia of Daniel. The American Journal of Philology*, 20, 1899, 272-291: 282-283.

⁴⁹ Joannes Zonaras, *Lexicon*: (J.A.H. Tittmann, *Iohannis Zonarae lexicon ex tribus codicibus manuscriptis*, I. vol. Leipzig, Crusius, 1808, 1345.) *ἐμμενείας ἀλλοίωσις, τὴν αὐτῆν δὲ φυλάττουσα διάνοια*. További ókori definíciókat közöl még Roberts a parafrázis antik gyakorlatát alaposan bemutató könyvében: Michael Roberts: *Biblical Epic and Rhetorical Paraphrase in Late Antiquity*, Liverpool, Francis Cairns, 1985, 25.

⁵⁰ Quintilianus: *Szónoklattan* I. 9.2 (ford. Adamik Tamás, in: Quintilianus: *Szónoklattan*, Pozsony, Kalligram 2009, 126.)

Bár Quintilianus igen erősen hangsúlyozza a „merész parafrázis” fontosságát,⁵¹ azzal, hogy külön kiemeli, mennyire fontos, „hogy a mű értelme megmaradjon”, arról tesz bizonyosságot, hogy a parafrázis eredeti célja voltaképpen a szövegmagyarázat, az exegézis, azaz, hogy – miként egy bizánci grammatikus írja – „a homályosat világossá tegye”.⁵² A parafrázis tehát egy modern definíció szerint voltaképpen „verbális kifejezése mindannak, ami rejtve van a szövegben, ám a szövegmagyarázó felfedezte”.⁵³ A rejtett értelem verbális kifejezése természetesen a legkülönbözőbb módszerekkel történhet, melyeket Quintilianus *modus*oknak,⁵⁴ a 2. századi Ailiosz Theón *tropus*oknak,⁵⁵ míg a későbbi görög hagyomány sémáknak (*schemata*) nevez.⁵⁶ Ezek a formák voltaképpen különböző stílusalakzatokat jelentenek, amelyeket a magyarázó szabadon választhat meg. Theón szerint ilyen *modus* lehet a kérdés vagy kérés,⁵⁷ míg a *Rhetorica ad Herennium* szerint akár fiktív beszéd vagy beszélgetés is,⁵⁸ sőt egy Hermogenésznek tulajdonított görög retorikai kézikönyv szerint még maga a narratíva is.⁵⁹ E Quintilianus szerint megszámlálhatatlanul sok lehetséges *modus* közül⁶⁰ az interpretátornak természetesen azt kell kiválasztania, ami a lehető leginkább illik a beszélő személyéhez, illetve a magyarázott szövegrész kontextusához, a legfontosabb azonban mindvégig az, hogy a szövegnek az interpretáció során felfedett igaz értelme semmiképp sem csorbuljon.

⁵¹ Sőt később kifejezetten azt várja el tanítványaitól, hogy parafrázisaikban még az eredetivel is versenyre keljenek: *Inst. X 5,5*: *Azt szeretném, hogy a paraphraszisz ne pusztá átfogalmazás (interpretatio) legyen, hanem eröproba és vetélkedés* (ford. Simon L. Zoltán, in: Quintilianus: *Szónoklattan*, Pozsony, Kalligram 2009, 693-694.).

⁵² Így például a 9. századi János diakónus egyik művében, vö. Hugo Rabe: *Aus Rhetoren-Handschriften*, Rheinisches Museum 63 (1908), 127-151: 141: *μεταβάλλης ἀπὸ τοῦ ἀσαφεστέρου ἐπὶ τὸ σαφέστερον*.

⁵³ Rita Copeland: *Rhetoric, Hermeneutics, and Translation in the Middle Ages: Academic Traditions and Vernacular Texts*, Cambridge, University Press, 1995, 84: „Paraphrase, then, gives verbal expression to that which may be silent in the text but which the interpreter has discovered.”

⁵⁴ *Inst. X 5,8-10*.

⁵⁵ Ailiosz Theón: *Progymnasmata* (L. Spengel: *Rhetores Graeci*, vol. 2. Leipzig, Teubner, 1854, 62-64.), ill. az új angol fordításban: George Alexander Kennedy: *Progymnasmata: Greek Textbooks of Prose Composition and Rhetoric*, Leiden, Brill, 2003, 6-8.

⁵⁶ Vö. Michael Roberts: *Biblical Epic and Rhetorical Paraphrase in Late Antiquity*, Liverpool, Francis Cairns, 1985, 26-27.

⁵⁷ L. Spengel: *Rhetores Graeci*, vol. 2. Leipzig, Teubner, 1854, 62.; Kennedy, *Progymnasmata*, 7.

⁵⁸ *Rhetorica ad Herennium IV 43,56*.

⁵⁹ Hugo Rabe, *Hermogenis opera*, Leipzig, Teubner, 1913, 4-5.

⁶⁰ Quintilianus: *Szónoklattan X 5,8-10*: „valójában a lehetőségeknek se szeri se száma, s ugyanoda ezerfélemódon lehet eljutni” (ford. Simon L. Zoltán, in: Quintilianus: *Szónoklattan*, Pozsony, Kalligram 2009, 694.)

APOKRIF DIALÓGUS SZÜLETIK

Nyilvánvaló tehát, hogy Órigenész a getszemáni ima értelmezése során a parafrázis általa valószínűleg alaposan ismert módszeréhez folyamodott. A nehéz szöveghely számára helyesnek tűnő „igaz” értelmét, miszerint Krisztus a zsidók iránti szeretetből kérte a kehely eltávozását, a parafrázis szkholionokból jól ismert bevezetésével kapcsolta hozzá a magyarázott szöveghez. Mindehhez pedig a legal-
kalmassabb *modus*nak azt érezte, ha megtartja az eredeti alanyt, s a magyarázatot egyenes beszédben hozza, mintha Krisztus maga közölné azt. Ezzel azonban már új, a Szentírásban nem szereplő szöveget adott Krisztus szájába. Az „alanymegtartó” parafrázis alkalmazása jelenti tehát az első lépést az apokrif jelenet létrejötte felé, hisz a szentírási jelenet egy szereplője már egy a Bibliában nem szereplő szöveget mond.

A MÁSODIK LÉPÉS

A parafrázis ezen az alany megtartásával történő alkalmazását – amelyet a továbbiakban jobb híján csak „alanymegtartó” parafrázisnak nevezünk – azután számos más keresztény exegétánál megfigyelhetjük, a görög és latin hagyományban egyaránt. Előkerül például a 4. századi alexandriai Didümosztól⁶¹ egészen Marius Victorinusig,⁶² Ágostonig⁶³ vagy éppen Jeromosig, aki ugyanezzel a módszerrel fogalmazza meg és örökíti tovább Nyugat felé Krisztus getszemáni imájának origenészi exegézisét.⁶⁴ A parafrasztikus exegézis ezen módszere Nyugaton a középkor folyamán is az egyik leggyakrabban alkalmazott exegetikai módszer marad. A fentebb többször is idézett 12. századi *Glossa* magyarázatai például szinte egytől egyig ilyen parafrázisokból állnak, így például az a fentebb többször idézett értelmezés miszerint Krisztus imáját úgy kell értenünk, mintha azt kérné „halálom nélkül adassék halálra a halál”, szintén ugyanilyen, a szkholionok szellemében írott

⁶¹ Módszereiről részletesen lásd: Richard A. Layton: *Didymus the Blind and His Circle in Late Antique Alexandria: Virtue and Narrative in Biblical Scholarship*, Urbana, IL, University of Illinois Press, 2004, 34-35.

⁶² A 4. századi pogány rétorból kereszténnyé lett Victorinus parafrasztikus módszeréről lásd: Albrecht Locher: *Formen der Textbehandlung im Kommentar des Marius Victorinus zum Galatäerbrief*, in: Michael von Albrecht – Ernst Heck: *Silvae*, Tübingen, Niemeyer, 1970, 137-143.

⁶³ Csak hogy egy idevágó példát idézzünk, Ágoston egyik prédikációjában épp a getszemáni ima kapcsán alkalmazza a parafrázist: *PL* 39, 1513: „*Pater, inquit, si fieri potest, transeat a me calix iste. – hominem gero, ex forma servi loquor.*”

⁶⁴ Vö. fentebb 32. jegyzet, ahol Jeromos is a parafrázisra jellemző „azaz” (*hoc est*) bevezetést alkalmazza.

rövid „alanymegtartó” parafrázis. A módszert azonban nemcsak a középkorban használták, a humanisták⁶⁵ és a protestáns exegézis⁶⁶ is előszeretettel alkalmazza mind a Szentírás, mind a klasszikus auktorok műveinek értelmezésére.⁶⁷

Nem csoda tehát, ha a getszemáni ima, mint sokat elemzett, az eretnekek érvelésének középpontjában álló szöveghely kapcsán időről-időre találkozunk vele, ráadásul egyre cizelláltabb és virtuózabb formában.

A parafrázis gyakorlatának Quintilianustól ismert szabályai ugyanis lehetővé tették, hogy az exegéta az alany megtartásával – adott esetben tehát egyes szám első személyben – közölt értelmezését ne csak az Órigenésznél, illetve a más egyházatyáknál is megfigyelt egy-két mondatos parafrázisban fogalmazza meg, hanem – amint azt a *Rhetorica ad Herennium* külön javasolja is⁶⁸ – egy újabb *modus*, az ún. jellemfestés (*éthopoiia*) vagy latin nevén a beszéltetés (*sermocinatio*) stílusalakzatának segítségével alaposan kibővítsé.

A éthopoiia stílusalakzatának lényege, hogy a megidézett beszélő szájába – amint a fentebb már idézett Ailiosz Theón fogalmaz – „*olyan szavakat helyezünk, amelyek jól illenek a beszélőhöz, s megkérdőjelezhetetlen kapcsolatban állnak a tárggyalt helyzettel. Mindenekelőtt tehát tisztába kell kerülnünk a beszélő személyiségével, s azzal, hogy kihez szól a beszéde. Ismernünk kell a beszélő korát, a helyzetet, a helyet, és a beszélő társadalmi helyzetét, s csak ezek után találhatjuk meg a megfelelő szavakat.*”⁶⁹ Ennek az eljárásnak eredményeképpen jöttek azután létre olyan fiktív

⁶⁵ A humanista Rotterdami Erasmus a 16. század elején külön művet is írt *Evangéliumi parafrázisok* címmel. Minderről részletesen lásd: Holy Scripture Speaks: *The Production and Reception of Erasmus' Paraphrases on the New Testament*, Toronto and Buffalo, University of Toronto Press, 2002.

⁶⁶ A parafrázis protestáns alkalmazásáról lásd: Neil R. Leroux: *Luther's rhetoric: strategies and style from the Invocavit sermons*, St. Louis, Concordia Academic Press, 2002, 114-116.

⁶⁷ A parafrázis reneszánsz alkalmazásához a klasszikus szövegekre lásd: V. Brown & C. Kallendorf: *Two Humanistic Annotators of Virgil: Coluccio Salutati and Giovanni Tortelli*, in: James Monfasani – James Hankins: *Supplementum Festivum: Studies in Honor of Paul Oskar Kristeller*. Tempe, Arizona, 1987, 65-148: 75-76. ill. Robert Ulery: *Sallust's Bellum Catilinae in the Edition of Venice, 1500: the Medieval Commentary and the Renaissance Reader*, in: Marianne Pade, (ed): *On Renaissance Commentaries (Noctes Neolatinae: Neo-Latin Texts and Studies*, 4; Hildesheim, Olms, 2005), 7-28.

⁶⁸ Vö. fentebb: 58. jegyzet.

⁶⁹ L. Spengel: *Rhetores Graeci*, 2. Leipzig, Teubner, 1854, 115-116.; Kennedy: *Progymnasmata*, 47-48. A 2. századi Theón az éthopoiát még a személy megidézése a proszopopoiia kapcsán tárgyalja, a későbbi szerzők azonban, mint például Aphtoniosz vagy Libaniosz már határozottan megkülönböztették attól, ám mégis ugyanúgy írták le. Vö. minderről Christine Heusch: *Die Ethopoiie in der griechischen und lateinischen Antike: von der rhetorischen Progymnasmata-Theorie zur literarischen Form*, in: E. Amato, J. Schamp: *Ethopoiia. La représentation de caractères entre fiction scolaire et réalité vivante à l'époque impériale et tardive*. Salerno, Helios Editrice, 2005, 11-33. ill. Gianluca Ventrella: *L'etopea nella definizione degli antichi retori*, in: *Uo*, 179-212.

beszéd, amelyek megpróbálták leírni, „Mit mondhatott Akhilleusz Patroklosz holtteste felett?”, vagy „Mit mondhatott a jó útra térő örömlány?”.⁷⁰ Az éthopoiia tehát alkalmas módszert biztosított arra, hogy az exegéta az „alanymegtartó” parafrázis során az elemzett szövegrész alanyának személyében megfogalmazott és közölt interpretációt kibővítsen és egy egész éthopoiává, azaz jellem vagy helyzetábrázoló beszéddé változtassa.

Ezzel a jelenséggel találkozunk a 4. századi Ikoniumi Amphilokhiosz egy homíliájában, ahol épp az eunomiánusok által idézett „távozzon el tőlem ez a kehely” szövegrészt magyarázza.⁷¹ A szöveghelyet Amphilokhiosz érdekes módon úgy magyarázza, hogy Krisztus a Getszemáni kertben azért imádkozott az Atyához, hogy emberi félelmet színlelve megtévessze az ördögöt, s elrejtse istenségét előle, nehogy az felismerve, kivel áll szemben, megakadályozza megváltó művét.⁷² Ezt a különleges értelmezést a szerző a parafrázis „alanymegtartó” módszere segítségével szövi bele homíliájába.

*Nem a haláltól való félelem miatt mondom tehát, hogy szomorú az én lelkem mindhalálíg, nem a szenvedéstől retteggve kérem. Atyám, ha lehetséges, távozzon el tőlem ez a kehely”. Mindent azért teszek, nehogy a halál elkerüljön. Rettegek mint ember, hogy emberként elemésztve, Istenként munkálkodjam majd, alázatos szavakat használok, hogy ha majd elnyeli testem kovászát, az Istenség parazsával találja szembe magát, s örökre elpusztítsam. Rettegek, hogy elnyelje testemet mint mustármagot, s Istenségem keserűségével találja magát szemben, s így végleg elpusztítsam. Rettegek, hogy elnyeljen mint embert, hogy ha elnyelt, Istenségem kemény sziklájával találja szembe magát, amely összetöri fogait.*⁷³

Amphilokhiosz tehát a szöveghely hagyományos, Krisztus isteni és emberi természetére vonatkoztatott értelmezését az „alanymegtartó” parafrázis segítségével Krisztus szájába helyezi, s a rövid néhány soros értelmezésből egyre nagyobb szabású beszéd lesz, amely a homília végére egy lendületes, a megtestesülés misztériumát magyarázó és dicsőítő, s az eretnokségek tévtanításait cáfoló Krisztus szájából

⁷⁰ Vö. például Libaniosz mintabeszédeiben, in: Bolonyai Gábor: *Antik szónoki gyakorlatok*, Bp., Typotex, 2001, 225-242.

⁷¹ CPG 3237. Cornelius Datema: *Amphilochii Iconiensis opera*. Turnhout, Brepols, 1978, 139-152.

⁷² A getszemáni ima ezen értelmezését már Órigenész is ismeri (Órigenész: *Fragmenta ad Psalmos* Jean Baptiste Pitra: *Analecta sacra spicilegio solesmensi parata*, III. Venetiis, 1883, 86.), s később – valószínűleg éppen Órigenész nyomán – Nagy Szent Athanáz is hivatkozik rá (Athanáz: *Expositiones in Psalmos* – PG 27, 309.), ám érdekes módon mindketten elvetik, mint helytelen interpretációt (οὐκ ἐν ὑποκρίσει, οὐκ ἐπὶ τῷ δελεάσαι τὸν Σατανᾶν).

⁷³ Cornelius Datema: *Amphilochii Iconiensis opera*, Turnhout, Brepols, 1978, 145.

elhangzó szónoklattá válik. Igaz ugyan, hogy a szövegben a parafrázisra jellemző korábban megfigyelt bevezető partikulák már nem szerepelnek, Amphilokhiosz azonban mégis kétségtelenné teszi, hogy szövegeértelmezéssel, interpretációval állunk szemben. A homília elején ugyanis Krisztus szavainak felvezetésében határozottan arra kéri Krisztust, hogy „*legyen önnön szavainak interpretátora*”,⁷⁴ az „interpretátor” nagyszabású „apokrif” szónoklata tehát nyilvánvalóan nem más, mint exegézis, amelyet a szerző az éthopoiia *modus*ával szerkesztett parafrázis formájában szerkeszt meg.

Még ennél is érdekesebb azonban a homíliában található Krisztus-beszéd felvezetése, amelyet Amphilokhiosz egy Áriosz és Eunómiosz Krisztus istensége elleni érveit idéző kérdéssorozat formájában fogalmaz meg,⁷⁵ amelyet a prédikátor – mintegy az eretnekségek miatti végső elkeseredésében – magához Krisztushoz intéz, arra kérve őt, segítsen neki a szöveghely magyarázatában.⁷⁶

Amphilokhiosz – valószínűleg a könnyebb érthetőség és áttekinthetőség végett – szükségét érezte annak, hogy Krisztus parafrázisokból előálló beszédében érintett teológiai problémákat már a homília elején külön kérdések formájában is megfogalmazza. E kérdéseket pedig – hasonlóan Krisztus „parafrázis-beszédéhez” – szintén egyetlen beszéddé formálta, s ezáltal egy kétszereplős – voltaképp „apokrif” – dialógust hozott létre saját maga és közönsége, illetve a megszólított Krisztus között.

Ez a merész hangú homília a maga korában igen népszerű lehetett, mivel a későbbi krisztológiai viták során még az 5. és 6. században is hivatkoztak rá,⁷⁷ sőt egyes részleteit a 6. században még latinra is lefordították.⁷⁸ Közkedveltségét azonban talán az jelzi legjobban, hogy az 5. században egy önálló feldolgozása is született, amely Aranyszájú Szent János neve alatt hagyományozódva, még nép-

⁷⁴ Cornelius, 1978, 141: *ἵνα αὐτὸς τῶν ἑαυτοῦ λόγων ἐμμηγεὺς γενόμενος ἐκείνων*

⁷⁵ Az eretnekeket a homília néven is nevezi: „*Most örül Eunómiosz és örvendezik Áriosz, mert megtalálták a káromló szavakat, melyek az igazság ellen kiálthatnak*” Cornelius Datema: *Amphilochii Iconiensis opera*. Turnhout, Brepols, 1978, 143.

⁷⁶ „*Gyertek hát, mint az igék nem ismerői, Isten Igéjét szólítsuk, hogy saját szavainak ő maga legyen interpretátora, s oszlassa szét a tudatlanságot, s világosítsa meg értelmünket... Taníts hát minket mint gyermekeket, az eretnekeket pedig neveled, mint eszteleneket, mert ő az esztelenek nevelője, a gyermekek tanítója. Mondd hát, Uram, ha a szenvedésre jöttél, miért vonakodsz a szenvedéstől, miért félsz a zsidók ármánykodásától. Ha hatalmadban áll, hogy szenvedj s az is, hogy ne szenvedj, miért mondd: Ha lehetséges, távozzon el.* Cornelius Datema: *Amphilochii Iconiensis opera*. Turnhout, Brepols, 1978, 142.

⁷⁷ Vö. például Küroszi Theodorétosz dogmatikai szöveggyűjteményében (*Dialogus III* – PG 83, 301-304.).

⁷⁸ A töredékek fordítása a 6. századi Facundus *A három fejezet védelmében* c. teológiai munkájában maradt fenn. PL 67, 804.

szerűbb lett, mint az eredeti, s számos nyelvre lefordították.⁷⁹ Ebben a szövegben már a „távozzon el tőlem e kehely” perikópához írott „alany megtartó” parafrázisok egész sorával találkozunk, amelyek – itt szintén a parafrázis bevezető partikulái nélkül – magyarázzák a szöveg helyet.

Atyám, ha lehetséges, távozzon el tőlem e kehely. Most elrejttem a pásztort, azaz Istent a bárány testében: nem akarom, hogy látszódjék, nehogy elfusson a farkas. Hiszen ha meglátja a pásztort, elfut a farkas. Báránként mondom tehát: Atyám, ha lehetséges, távozzon el tőlem e kehely. Báránként beszélek tehát, akinek nincsen pásztora, mert olyanná lettem, mint az ember, akinek nincsen segítsége (Zsolt 86,5)... Atyám, ha lehetséges, távozzon el tőlem e kehely. Nehogy megbotránkozzatok hát a szavakon, mert igen nagy bölcsesség van bennük... Mikor azért imádkozom, hogy a halál kelyhe elkerüljön, azért teszem, nehogy az ellenség azt higgye, az ima által mégis elkerül a kehely, s ezért megvonja tőlem a keresztet, azért mondom tehát, hogy őt elbizonytalanítsam, hogy „ne úgy legyen, ahogy én akarom, hanem, ahogy te”. Úgy teszek, mintha egyedül az Atya hatalmába helyezném az akaratot, jóllehet „hatalmam van odaadni az életemet és újra visszavenni azt” (vö. Jn 10,18), ám most isteni méltóságomat emberi szavak mögé rejttem, ezért mondom, „ne úgy legyen, ahogy én akarom, hanem ahogy te”.⁸⁰

Az előzőekben, Amphilokhiosznál azt figyelhettük meg, hogy a nála olvasható „apokrif” beszédet a szöveg egyértelműen exegézisnek minősíti, amikor a beszélő Krisztust interpretátornak nevezi. Itt azt láthatjuk, hogyan állnak össze az újra és újra megismételt szentírási részlet „alany megtartó” parafrázisai egyetlen nagyszabású „apokrif szónoklattá”, egy voltaképpeni exegetikus éthopoiává, ami nyilvánvalóvá teszi, hogy az „apokrif” szónoklat itt is voltaképp exegetikai módszer, retorikai fogás.

Ezzel a görög homíliával csaknem egy időben egy nagyon hasonló latin szöveget is találunk, amely arról tanúskodik, hogy az „alany megtartó” parafrázis hagyománya, illetve annak éthopoiává bővítése a nyugati exegézistől sem állhatott távol. Szent Ágoston egyik húsvéti beszédben (Sermo 375B) egy ugyancsak a getszemáni ima szavait értelmező szinte teljesen azonos szerkezetű részletet találunk, amely a görög homíliához hasonlóan szintén a prédikátor kérdésével kezdődik.

⁷⁹ A homíliáról, illetve Amphilokhiosz prédikációjához fűződő viszonyáról lásd: CPG 4654, ill. Karl Holl: *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern*, Tübingen-Leipzig, Mphr/Siebeck, 1904, 89-91.

⁸⁰ PG 61, 755.

Mi ez, amit mondasz, Uram?... Miért mondod: Atyám, ha lehetséges, távozzon el tőlem ez a kehely? Mire ő így válaszol. „Ember, a testtel együtt téged is magamra vettelek. Ha tehát testben magamra vettelek, vajon nem vettem-e szavaidat is magamra? Amikor azt mondom, hatalmam van arra, hogy odaadjam az életem, s hatalmam van arra, hogy újra visszavegyem (Jn 10,18), mint teremtő magamtól szólok. Amikor viszont azt mondom, szomorú az én lelkem mindhalálíg, a te hangodon szólok. Amikor azt mondom, hatalmam van arra, hogy odaadjam az életem, s hatalmam van arra, hogy újra visszavegyem, segítségem vagyok, amikor pedig azt mondom, szomorú az én lelkem mindhalálíg, tükröd vagyok.”⁸¹

Ágoston e prédikációja a getszemáni ima tradicionális, Ágostonnál különösen gyakran előforduló értelmezését jeleníti meg, miszerint Krisztus ezen imája azt bizonyítja, hogy megtestesülésekor „emberi gyengeségünket” is teljesen magára vette.⁸² Különösen érdekes megfigyelni azt is, hogy a homíliák, hogyan vonják be a getszemáni ima értelmezésébe azokat a további szentírási helyeket, amelyek hagyományosan hozzátartoznak a perikópa értelmezéséhez.⁸³ Ilyen például a mindkét szöveg által idézett részlet János evangéliumából (Jn 10,18: *Hatalmam van arra*), illetve további ószövetségi idézetek (mint pl. Zsolt 88,5 stb.), amelyeket a szövegek úgy szőnek bele a getszemáni ima parafrázisába, hogy közben azokat is értelmezik, parafrázeálják. Mindezt Ágoston – akárcsak a görög homília – az „alany megtartó” parafrázis segítségével valósítja meg, amelynek eredményeképpen ezek értelmezését is Krisztus mondja el, s az evangéliumi helyeket saját szavaiként, az ószövetségi testimoniumokat pedig saját személyére értelmezi.

Ugyanezt a vonalat követi a középkori irodalom is, ahol általában ugyanezzel a módszerrel: az ima és a rá vonatkozó, vele kapcsolatba hozható bibliai helyek „alany megtartó” parafrázisaival találkozunk. Talán az egyik legszebb példa minderre egy 14. század eleji Krisztus-életrajz, a sokáig Bonaventurának tulajdonított *Meditationes Vitae Christi* című szöveg getszemáni imára vonatkozó része, amely Krisztus parafrázeált imáját szinte teljes egészében ilyen szentírási helyekből építi fel.⁸⁴

⁸¹ Germain Morin: *Sancti Augustini Sermones post Maurinos reperti*, Roma, 1930, 24-25.

⁸² Az getszemáni ima kapcsán már Ciprián is az emberi infirmitást hangsúlyozza (Ciprián: *Az Úr imádságáról* 34.), de Ágostonnál különösen gyakori ez a gondolat (lásd pl. beszédeiben: *PL* 38, 875, 1373.).

⁸³ A getszemáni imára vonatkoztatott szentírási helyek szinte teljes sorát bemutatja Aéexandriai Szent Cirill gyűjteménye, a *Thesaurus de Sancta Trinitate* XXIV. (PG 75, 390-396.).

⁸⁴ A *Meditationes*ről részletesen lásd Tóth Péter – Falvai Dávid: *Jakab apostoltól Bonaventuráig: Egy ál-apokrif a Sermones Dominicales passiók beszédében*, in: Nemerkenyi Előd: *Magistrae discipuli: Tanulmányok Madas Edit tiszteletére*, Bp., Argumentum, 2009, 313-340.

„Hosszan imádkozik tehát az Úr Jézus az Atyához mondván: Kegyelmes Atyám, kérlek téged, hallgass meg imádságomat, s ne vesd meg könyörgésemet. Figyelj reám és hallgass meg engem, elszomorodtam gyötrődésemben (Zsolt 54,2), s elcsügged bennem az én lelkem (Zsolt 142, 4), s szívem megrendült bensőmben (Zsolt 54,2). Hajtsd felém füledet (Zsolt 85,1), s figyelj fel könyörgésem hangjára (Zsolt 85,6). Úgy tetszett néked Atyám, hogy a világba küldj engem, hogy eleget tegyek az ember irányunkban elkövetett törvényszegéséért. S mikor akartad, akkor azt mondtam: íme itt vagyok. És amint a könyvtekercsben meg van írva rólam, hogy teljesítem a te akaratodat (Jer 31,34), így akartam hát...Ha tehát atyám, lehetséges, fordítsd el tőlem a keserűséget, amelyet nékem készítettek ellenségeim. Látod hányan készülődnek ellenem, s hogy hamisat beszélnek ellenem, s azon tanácskoztak, hogy elvegyék életem (Zsolt 30,13)... Kérlek tehát, Atyám, vedd el tőlem ezt a kelyhet. De ha néked másképp tűnik helyesnek, legyen meg a te akaratod, s ne az enyém...⁸⁵

Ismét Krisztus imájának parafrázisával találkozunk tehát, amit jól mutat, hogy a latin szöveg bár egyértelműen utal a Vulgata szavaira, az imát mégis modernizálva, más szavakkal közli (parafrázeálja),⁸⁶ miközben „belecsempészi” a szövegbe mindazon ószövetségi helyeket, ahol az elhagyott igaz az Úrhoz könyörög szabadtásért, s amelyeket ezáltal egyértelműen Krisztus getszemáni imája előképeként értelmez.

Hasonló monológyszerű parafrázist találunk egy másik, a 14. század második feléből származó Krisztus-életrajzban Ludolfus de Saxonia (†1378) művében is, amely már a korabeli teológia jegyében parafrázeálja Krisztus imáját.⁸⁷

„Imádkozott – szívéből – és így szólt – szájával: Abba, Atyám, ha lehetséges, ha az emberi nem megváltásának egységét (congruentia) megmaradhat, s a halál halálra adathatik úgy is, hogy én test szerint nem halok meg, vedd el ezt a kelyhet, azaz a szenvedés próbáját tőlem. Mintha azt mondaná: Ha lehetséges, hogy időleges halálom nélkül is üdvözljön az emberiség, vedd el tőlem a szenvedés keserű kelyhét.⁸⁸

⁸⁵ Mary Stallings-Taney: *Iohannis de Caulibus Meditationes vite Christi: olim S. Bonaventuro attributae*, Turnhout, Brepols, 1997, 280-281.

⁸⁶ Így például *Si tamen, mi Pater, fieri potest, tolle a me – írja a szöveg a Vulgata hagyományos. Pater, si fieri potest, transfer a me* változata helyett.

⁸⁷ A szöveghely teológiai elemzését lásd: Walter Baier: *Untersuchungen Zu Den Passionsbetrachtungen in Der Vita Christi Des Ludolf Von Sachsen*. III. Salzburg, Institut für Englische Sörsache und Literatur, 1977, 503-507.

⁸⁸ *Vita Jesu Christi: e quatuor Evangeliiis scriptoribus orthodoxis concinnata per Ludolphum de Saxonia*, Parisiis, Palmé, 1865, 471.

Ludolfus előadásán is jól látható, hogyan használja fel az „alany megtartó” parafrázis eszközt, s szövi bele művébe a korabeli exegézist (pl. a *Glossza* sajátos nyelvi megfogalmazású interpretációját),⁸⁹ sőt a megfogalmazás során még a parafrázis nyelvi eszközeit („*azaz*”, „*mintha azt mondaná*”) sem rejti el.

Ugyanez igaz egy másik, már 17. század eleji, szintén Krisztus passióját bemutató szövegre, az ír származású William Stanyhurst (†1663) passiók traktátusára is, amely Krisztus imáját a *Meditationes Vitae Christi* nyomán parafrázeálja, ám tovább bővíti azt egy, az előzőekből már jól ismert módszerrel.

Atyám, ha lehetséges, távozzon el tőlem ez a kehely, de ne úgy legyen, ahogy én akarom, hanem ahogy te. Atyám, tudom, tudom rendelésed, amelyet az igazság ítélőszékében én is aláírtam, alávettem magam parancsodnak, nálad van kézírásom, tudom, a könyvtekercsben meg van írva rólam, hogy teljesítem a te akaratodat (Jer 31,34), Istenem, én Istenem ezt akartam. Ezért hát ne az enyém, hanem a te akaratod teljesüljön. De mégis, Atyám, én Atyám... távozzon el tőlem ez a kehely. Vajon méltó-e szeretett Fiadhoz, oly nagyon szeretett Fiadhoz, a bilincs, a leköpdösés, az arculütés, az ostor, a tövis, a szegek és a kereszt? Én Atyám, talán el tudod viselni Fiad látványát a Golgota hegyén?... De ne az én akaratom legyen, hanem a tiéd. Ezt mondta Krisztus a kertben az Atyának, de egyszersmind az embernek is mondta: Ne az én akaratom legyen, hanem a tiéd. Ember, azt akarod, hogy szenvedjek, azt akarod, hogy meghaljak, legyen meg a te akaratod. Ha tehát oly nagyon gyönyörködsz kínjaimban, ó szeretett emberiség, vess hát rám minden gyötrelmet, amit csak lehet....⁹⁰

A jezsuita Stanyhurst előadásának elején még jól érezhető a *Meditationes* hatása,⁹¹ s az is megfigyelhető, hogyan használja az „alany megtartó” parafrázis eszközt az ima magyarázatában, s hogy bővíti ki Krisztus könyörgését. Sőt, még a görög homíliákban megfigyelt éthopoiával is találkozunk nála, amely – éppúgy, mint ott – az ima egyik sorának („*ne az én akaratom legyen, hanem a tiéd*”) sajátos értelmezéséből, illetve annak „alany megtartó” parafrázisából nő ki, s válik egy, az emberiséghez intézett nagy szónoklattá.

Ez utóbbi művek több szempontból is nagyon fontosak a *Makula nélkül való tükör*, illetve Cochem apokrif dialógusa szempontjából. Egyrészt jól mutatják, hogy az „alany megtartó” parafrázis, illetve ennek éthopoiává történő bővítése

⁸⁹ Ludolfus szövege: *si moritur mors me secundum carnem non moriente* egyértelműen a *Glossa ut me non moriente mors moriatur* értelmezésére (vö. fent 38. jegyz.) utal.

⁹⁰ Guillelmus Stanyhurst: *Immortalis Dei In Corpore Mortali Patientis Historia: Moralis Doctrinae Placitis Et Commentationibus illustrata*, Campoduni, Dreher, 1677, 41-42 és 51-52.

⁹¹ Ez elsősorban a Jeremiás-idézet átvételén, illetve az *ezt akartam* toldalék hozzáillesztésében érhető leginkább tetten, de a döntésre való utalás is a *Meditationes*re megy vissza, ahol ezen a helyen az Atya Krisztust a világba küldő parancsáról olvasunk.

milyen töretlenül élt tovább a középkorban, sőt még a korai barokk lelkiségben is. Másrészt e művek azért is érdekesekek, mert a szakirodalom szerint ezek lehetnek azok a szövegek, amelyeket már Martin von Cochem is olvasott, s feltételezhetően használt is műve megírása során.⁹² Éppen ezért furcsa, hogy eddig egyik szövegben sem találtunk a Cochemnél, illetve a *Makula nélkül való tükrőben* olvasható apokrif dialógushoz hasonló jelenetet. Igaz ugyan, hogy a dialógus – mint láttuk – már Amphilokhiosznál, a Pszeudo-Khrüszosztomosz-homíliában és Ágostonnál, sőt még Stanyhurst művében is előfordul, ez azonban minden esetben a szerző és közönsége, illetve Krisztus között zajlik. Éppen ezért, mivel az egyik fél sajátos helyzete folytán mintegy „kilóg” a szentírási kontextusból, még egyértelműen átüt rajtuk, hogy retorikai fogással állunk szemben, s ennél fogva nem feleltethetők meg pontosan sem Cochem, sem a kopt szöveg „apokrif” dialógusának, amelyben már az Atya és Krisztus beszélnek egymással. Tehát az apokrif dialógus megszületéséhez szükséges harmadik lépésre még nem sikerült rátalálnunk, nem bukkantunk rá arra a mozzanatra, melynek során a dialógus másik szereplője is bevonódik a kontextusba.

A HARMADIK LÉPÉS

A 12. századi Godefridus Admontensis (†1165) Nagyboldogasszony ünnepére írott latin nyelvű homíliájában azonban már ilyen részlettel találkozunk. A prédikáció valójában a Máriáról és Mártáról szóló híres evangéliumi történetet (Lk 10, 38-42) értelmezi, ám azt allegorikus módon Krisztus két természetére vonatkoztatja, s Mártát az emberi, Máriát az isteni természettel azonosítja, s Márta azon szavai kapcsán, melyekben azt mondja Krisztusnak, „*testvérem magamra hagyott a szolgálatban, mondd hát neki, hogy segítsen*” (Lk 10,40) beszél a getszemáni imáról is, s így interpretálja azt.

«Mondd hát neki, hogy segítsen». A Fiú az örök Atya isteni természetének segítségét kérte, amikor gyötrődni kezdett és így imádkozott az Atyához: Atyám, ha lehetséges, távozzon el tőlem ez a kehely. Ha lehetséges, mondhatnám, hogy az emberi nem üdvössége az én szenvedésem és halálom fizetsége nélkül is megvalósuljon, mondd meg neki, tudniillik az isteni természetnek, hogy segítsen, azaz az isteni fenség által távoztasd el tőlem a szenvedés rám váró nyomorúságát. «Az Úr azonban így felelt neki: Márta, Márta, sok mindenért aggódsz és nyugtalanokodsz» (Lk 10,41). Ez olyan, mintha az Atya szava lenne szenvedésre készülő Fiához, s így válaszolna neki: Tudom, hogy a kegyes együttérzés érzése vezet, hogy az elveszett ember visszanyerje

⁹² Vö. fentebb 12. jegyzet.

a neki rendelt örökkévalóságot, tudom, hogy sokminden miatt nyugtalankodsz, hiszen a test retteg a szenvedés rettentő fájdalmától. «De csak egy a szükséges», s ez a szükséges nem más, mint szenvedésed és halálod üdvhozó orvossága. Szükséges tehát, hogy szenvedj, mint igaz az igaztalanokért, mint egyedül bűn nélkül való a bűnös szolgákért, mint ártatlan és szeplőtelen bárány az elveszett juhokért. Szükséges tehát, hogy úgy mondjam, hogy halálod által romboltassék le és töröltessék el a halál uralma.⁹³

Godefridus homíliájának nyelvi megformálása szintén egyértelműen bizonyítja, hogy szerzője az „alany megtartó” parafrázis eszközt alkalmazza, hiszen a szövegben lépten-nyomon a korábban megfigyelt, a szkholionokra és kommentárookra jellemző bevezető formulákra bukkanunk, mint például az „*ez olyan mintha*” (*quod idem est ac si*), illetve a többször is előkerülő *mondhatni* (*inquam*), *tudniillik* (*videlicet*) vagy *azaz* (*id est*). A prédikáció tehát éppen olyan parafrázisokból – a getszemáni ima, illetve a Márta-történet értelmezéseiből – áll, mint az eddig tárgyalt szövegek. Tartalmában talán a Ludolfus-féle verzió teológiájához áll a legközelebb, amennyiben Krisztus szavait a skolasztikus krisztológia szellemében kiindulópontnak tekinti a passió szükségyszerűségének elemzéséhez,⁹⁴ amelyet már az anzelmi *satisfactio* tükrében, a „hasonlót a hasonlóval” elve szerint magyaráz.

A 12. századi prédikáció abban is hasonlít a korábbi szövegekhez, hogy a getszemáni ima szavainak rövid, egymondatos kérdés formájában történő parafrázisa itt sem önmagában áll, hanem – éppúgy, mint a korábban bemutatott szövegekben – egy „alany megtartó” parafrázisokból felépülő dialógus részét képezi. A különbség azonban az, hogy itt már megváltoznak a dialógus résztvevői: már nem a prédikátor/hallgatóság kérdez és Krisztus válaszol, hanem Krisztus kérdez, és az Atya válaszol. A szerepek tehát kissé felcserélődtek, korábban Krisztus, a megtestesült isteni bölcsesség válaszolt meg minden vitás exegetikai kérdést, itt azonban érdekes módon épp ő kérdez rá egy teológiai problémára, amit jelen esetben csak az Atya képes megválaszolni. Ez a furcsa eltolódás, melynek során a görög homíliában még egyenesen „gyermeknek” titulált hallgatóság⁹⁵ szerepét Krisztus veszi át, minden bizonnyal azzal a 12. század elejétől jelentkező spirituális változással magyarázható, amely azt hirdeti, hogy Isten megismerése a szenvedő

⁹³ PL 174, 962-964.

⁹⁴ Éppúgy, mint Ludolfus, aki az imát úgy érti: *ha lehetséges, ha az emberi nem megváltásának egészségét (congruentia) megmaradhat, s a halál halálra adathatik úgy is, hogy hogy én test szerint nem halok meg.*

⁹⁵ Vö. Amphilocheiosnál (Holl, *Amphilocheius*, 92.), ill. Psz.-Khrüszosztomosz (PG 61, 751.).

Krisztussal történő affektív azonosulás, a *compassio* által (is) lehetséges.⁹⁶ Az ember feladata tehát ennek az azonosulásnak minél mélyebb megélése, amelyet a Krisztus által felvállalt és kiállott szenvedések lehető legmeghatóbb, legérzelemdúsabb megjelenítése tesz lehetővé. Éppen ezért a 12. századtól fogva ennek megvalósítása lesz az irodalom egyik legfontosabb feladata.⁹⁷ A kissé „tanácstalan”, az Atyát könnyek közt a passió elhárítására, megváltoztatására vagy késleltetésére kérő Krisztus alakja tehát – amelyet azonban nemcsak Godefridusnál, hanem minden eddig idézett középkori szövegben is láthatunk – feltehetőleg ehhez az új, *compassiora* építő spirituális irodalomhoz kapcsolódik. Ezekben a szövegekben már nem a diadalmas, a Sátánt a feltámadás örömeinek szellemében szinte nevetve kijátszó istenemberrel találkozunk, hanem a szenvedő, gyötrődő és könyörgő „emberisten”. Ezért történhet meg az a szerepeltolódás, melynek során a korábbi kissé féloldalas a kortárs emberi és az időtlen isteni szféra közti dialógus szerkezete megváltozik, s az ember helyére Krisztus, az Isten helyére pedig az Atya lép, s a korábbi krisztológiai jellegű parafrázisok helyét a szenvedés és a kereszthalál szükségességét tárgyaló skolasztikus magyarázatok veszik át.

APOKRIF DIALÓGUS – VAGY SZÓNOKI FOGÁS?

Eddigi vizsgálataink alapján tehát ez a szöveg jelenti a legszorosabb párhuzamot mind Cochem, mind a *Makula nélkül való tükkör* „apokrif dialógusának” szövegéhez, hisz mindkettőben az Atya és a Fiú beszél egymással a getszemáni ima kontextusában, s mindkettőben a kereszthalál és a szenvedés elkerülhetlensége és szükségszerűsége képezi a beszélgetés témáját. Mégsem állíthatjuk, hogy Godefridus homíliája lenne a jelenet közvetlen forrása, s hogy Cochem ezt a szöveget használta volna fel a szöveg megszerkesztéséhez, bár persze ez sem zárható ki. Ám a cél nem is ennek bizonyítása volt, hanem a két egymáshoz igen hasonló szerkezetű, időben és térben azonban egymástól mégis rendkívül távol álló „apokrif” látomás, illetve dialógus kapcsolatának felderítése. Joggal kérdezhetjük tehát, akkor mi is a kapcsolat a két hagyomány között. Hogyan értelmezzük a Cochem-féle jelenethez nagyon hasonló szerkezetű, szintén az Atya és a Fiú getszemáni dialógusát megjelenítő

⁹⁶ A 12. századi spirituális változásokról lásd: R. W. Southern, *The Making of the Middle Ages*, New Haven, Yale University Press, 1953, 232-240, az affektív lelkiségéről lásd: Jean Leclercq: *Sur la dévotion à l'humanité du Christ*, in: *Revue Bénédictine* 63, 1953, 128-130, ill. Wilhelm Zwingmann: *Ex affectu mentis. Über die Vollkommenheit menschlichen Handelns und menschlicher Hingsbe nach Wilhelm von Saint Thierry*, Cîteaux 18, 1967, 5-37.

⁹⁷ Ennek megfelelően a korabeli irodalom hangvétele és műfajai is megváltoznak, lásd minderről: Jean-François Cottier: *'Anima mea': Prières privées et textes de dévotion du Moyen Age latin*, Turnhout, Brepols, 2001.

5. századi kopt iratot, hiszen ez nyilvánvalóan nem a 12. század új spiritualitása és a skolasztika szellemében jött létre, miért szerepelteti akkor mégis az Atyát.

Erre a kérdésre maga a szöveg ad választ, amikor azt mondja: *És ekkor mi, az apostolok láttuk, amint a Megváltó eléri a hetedik égboltot és az angyalok és arkangyalok leborultak előtte, a szeráfok leengedték szárnyukat... s a Megváltó ekkor leborult az Atya trónja előtt.* E bevezetésből ugyanis nyilvánvaló, hogy a kopt szövegben olvasható látomás-dialógus teljes egészében ki van emelve a földi szituációból, s áthelyeződik a mennyei, időtlen világba. Ellentétben a középkori szövegekkel itt nem az emberisten könyörög, hanem az istenember, aki előtt *az angyalok és arkangyalok leborultak*, s aki ugyancsak a feltámadás és a halál feletti győzelem biztos tudatában beszél és kéri az Atyát, hogy a végítéletkor, amikor majd eljön, ne kelljen megítélni Izrael szeretett fiait. Ez az alapvető teológiai különbség véleményem szerint egyértelműen kizár mindennemű közvetlen kapcsolatot a két hagyomány között. Ám az amúgy is elég valószínűtlen direkt függés cáfolatánál sokkalta érdekesebb az a közvetett, ám mégis igen szoros szerkezeti és érveléstechnikai kapcsolat, amelyre az eddigiek során derítettünk fényt. A fentiekben elemzett példákban ugyanis az rajzolódik ki, hogy a Cochemnél, illetve a *Makula nélkül való tükör* lapjain olvasható apokrif dialógus nem más, mint egy sajátos exegetikai módszer végterméke, amely az elemzett szentírási hely a beszélő személyt, azaz a mondat alanyát megtartó parafrázisából összeálló éthopoiia, illetve dialógus – tehát egy sajátos érvelési módszer, kommunikációs stratégia.

Ebből a megfigyelésből azonban logikusan adódik egy másik is. Ha ugyanis elfogadjuk a Cochem-féle dialógus és a kopt apokrif szoros szerkezeti hasonlóságát, abból az következik, hogy a modern szakirodalom által egyértelműen az apokrif iratok közé sorolt szöveg, vagy legalábbis annak most tárgyalt jelenete, sem egyéb, mint egyfajta parafrasztikus exegézis. Ám ha ez így van, akkor alaposan el kell gondolkodnunk azon, hogy a *Megváltó Evangéliumát* vajon továbbra is besoroljuk-e az apokrifek korpuszába, s nem kellene-e inkább az itt tárgyalt szövegek mellé állítva, azokkal összevetve egyszerűen egy sajátos exegetikai szöveggé értékelnünk. S vajon nem lenne-e helyesebb magát az „apokrifitást”, a Szentírásban nem szereplő jelenetek, elbeszélések, dialógusok kérdését is a titkos, ezoterikus vagy elvadult evangéliumi hagyományok rekonstruálási kísérletei helyett inkább az exegézis, illetve annak módszertana felől megközelíteni, amellyel – mint láttuk – tökéletesen leírható egy apokrif dialógus keletkezése.

Bibliográfia

- Baier, Walter: *Untersuchungen Zu Den Passionsbetrachtungen in der Vita Christi des Ludolf Von Sachsen*, III. Salzburg, Institut für Englische Sprache und Literatur, 1977
- Bibliorum sacrorum tomus quintus cum glossa ordinaria & Nicolai Lyrani expositionibus, literali & morali additionibus insuper & replicis, in libros Matthaei...* Lugduni, [Anthoine Vincent], 1545
- Bolonyai Gábor: *Antik szónoki gyakorlatok*, Bp., Typotex, 2001
- Brown, Raymond E.: *The Death of the Messiah from Gethsemane to the Grave*, I. Doubleday, 1993
- Canterbury Szent Anzelm: *Miért lett Isten emberré?*, Bp., MTA Fiolzófia Intézet, 1993
- Clivaz, Claire: *L'Évangile du Sauveur, He 5,7 et la prière de supplication: en quête d'autres traditions sur la prière au Mont des Oliviers*, in: *Apocrypha* 18, 2007, 109-138.
- Cochem, Martin von: *Das grosse Leben Christi, Zweiter Theil*, Landschut, Joseph Thomann, 1859
- Copeland, Rita: *Rhetoric, Hermeneutics, and Translation in the Middle Ages: Academic Traditions and Vernacular Texts*, Cambridge, University Press, 1995
- Cottier, Jean-François: *'Anima mea': Prières privées et textes de dévotion du Moyen Age latin*, Turnhout, Brepols, 2001
- Datema, Cornelius: *Amphilochii Iconiensis opera*, Turnhout, Brepols, 1978
- Deme, Dániel: *The Christology of Anselm of Canterbury*, Aldershot, Ashgate, 2003
- Diekamp, Franz: *Doctrina patrum de incarnatione verbi: ein griechisches Florilegium aus der Wende des 7. und 8. Jahrhunderts*, Berlin, Aschendorff, 1907
- Écrits apocryphes chrétiens*, I. Paris, Gallimard, 1997
- Emmel, Stephen: „The Gospel of the Savior” Righting the Order of Pages and Events, in: *The Harvard Theological Review* 95, 2002, 45-72.
- Emmel, Stephen: *Ein altes Evangelium der Apostel taucht in Fragmenten aus Ägypten und Nubien auf*, in: *Zeitschrift für antikes Christentum* 9, 2005, 85–99.
- *Preliminary Reedition and Translation of the Gospel of the Savior : New Light on the Strasbourg Coptic Gospel and the Sauros Text from Nubia*, in: *Apocrypha* 14, 2003, 9-53.
- Frey, Jörg: *Leidenskampf und Himmelsreise. Das Berliner Evangelien-Fragment (Papyrus Berolinensis 22220) und die Gethsemane-Tradition*, in: *Biblische Zeitschrift* 46, 2002, 71-96.
- Gelber, Hester Goodenough: *It Could Have Been Otherwise: Contingency and Necessity in Dominican Theology at Oxford, 1300-1350*, Leiden, Brill, 2004
- Gorris, Guillermus: *Scotus pauperum* [Lyons: Guillaume Balsarin, cca 1487]
- Hedrick, Charles W. – Mirecki, Paul A.: *Gospel of the Savior: A New Ancient Gospel*, California, Polebridge Press, 1999
- Hermogenis opera*. Leipzig, Teubner, 1913
- Heusch, Christine: *Die Ethopoiie in der griechischen und lateinischen Antike: von der rhetorischen Progymnasmata-Theorie zur literarischen Form*, in: E. Amato, J. Schamp: *Ethopoiia. La représentation de caractères entre fiction scolaire et réalité vivante à l'époque impériale et tardive*, Salerno, Helios Editrice, 2005, 11-33.
- Holl, Karl: *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern*, Tübingen-Leipzig, Mohr/Siebeck, 1904
- Holy Scripture Speaks: The Production and Reception of Erasmus' Paraphrases on the New Testament*, Toronto and Buffalo, University of Toronto Press, 2002
- Hubai Péter: *A megváltó a keresztről: Kopt apokrifek Núbiából*, Bp., Szent István Társulat, 2007
- Jacoby, Adolf: *Ein neues Evangelienfragment*, Strassburg, Trübner, 1900

- Kedves Csaba: *Magyar nyelvű drámatörédek a 15. század végétől*, in: *A magyar színház születése. Az 1997. évi egri konferencia előadásai*, Miskolc, Egyetemi, 2000, 205-209.
- Kemper, Tobias A.: *Die Kreuzigung Christi. Motivgeschichtliche Studien zu lateinischen und deutschen Passionstraktaten des Spätmittelalters*, Tübingen, Niemeyer, 2006.
- Kennedy, George Alexander: *Progymnasmata: Greek Textbooks of Prose Composition and Rhetoric*, Leiden, Brill, 2003
- Klostermann, Erich – Benz, Ernst: *Origenes Werke XI: Origenes Matthäuserklärung: Die lateinische Übersetzung der Commentariorum Series*, Leipzig, 1933
- Kochemu, Martin z: *Veliký život Pána a Spasitele našeho Krista Ježíše a jeho nejsvětější matky Marie Panny*, Argo, Praha, 2007
- Layton, Richard A.: *Didymus the Blind and His Circle in Late Antique Alexandria: Virtue and Narrative in Biblical Scholarship*, Urbana, IL, University of Illinois Press, 2004
- Leclercq, Jean: *Sur la dévotion à l'humanité du Christ*, in: *Revue Bénédictine* 63, 1953, 128-130.
- Leftow, Brian: *Anselm on the Cost of Salvation*, in: *Medieval Philosophy and Theology* 6, 1997, 73-92.
- Lehrs, Karl: *Die Pindarscholien. Eine kritische Untersuchung zur philologischen Quellenkunde*, Leipzig, Hirzel, 1873
- Leroux, Neil R.: *Luther's rhetoric: strategies and style from the Invocavit sermons*, St. Louis, Concordia Academic Press, 2002
- Locher, Albrecht: *Formen der Textbehandlung im Kommentar des Marius Victorinus zum Galatäerbrief*, in: Michael von Albrecht – Ernst Heck: *Silvae*, Tübingen, Niemeyer, 1970, 137-143.
- Makula nélkül való tükör, mely az üdvözítő Jesus Kristusnak, és Szent Szüléinek életét, úgy keserves kinszenvedését, és halálát adgya elé. Melly Superiorok Engedelméből Szűz Szent Klára Szerzetében levő Ujfalusi Judith által Cseh nyelvből Magyar nyelvre fordítottatott*, Nagyszombatban: A Jesus Társasága Academiaja, 1712
- Morin, Germain: *Sancti Augustini Sermones post Maurinos reperti*, Roma, 1930
- Nagy Ilona: *Apokrif evangéliumok, népkönyvek, folklór*, Bp., L'Harmattan, 2001
- Neumann, Karl Johannes: *Juliani imperatoris librorum contra Christianos quae supersunt*, Leipzig, 1880
- Órigenész: *Kelszosz ellen*, Bp., Kairosz, 2008
- Quintilianus: *Szónoklattan*, Pozsony, Kalligram, 2009
- Rabe, Hugo: *Aus Rhetoren-Handschriften*, Rheinisches Museum 63, 1908, 127-151.
- Roberts, Michael: *Biblical Epic and Rhetorical Paraphrase in Late Antiquity*, Liverpool, Francis Cairns, 1985
- Smalley, Beryl: *La Glossa Ordinaria*, in: *Recherches de theologie ancienne et médiévale* 9, 1937, 365-400.
- Southern, Richard William: *The Making of the Middle Ages*, New Haven, Yale University Press, 1953
- Spengel, L.: *Rhetores Graeci*, vol. 2. Leipzig, Teubner, 1854
- Stahl, Hans: *Pater Martin von Cochem und das Leben Christi, ein Beitrag zur Geschichte der religiösen Volksliteratur*, Bonn, 1909
- Stallings-Taney, Mary: *Iohannis de Caulibus Meditationes vite Christi: olim S. Bonaventuro attributae*, Turnhout, Brepols, 1997
- Stanyhurst, Guillelmus: *Immortalis Dei In Corpore Mortali Patientis Historia: Moralis Doctrinae Placitis Et Commentationibus illustrata*, Campoduni, Dreher, 1677
- Steele, R. B.: *Servius and the Scholia of Daniel*, in: *The American Journal of Philology*, 20, 1899, 272-291.

- Tóth Péter – Falvy Dávid: *Jakab apostoltól Bonaventuráig: Egy ál-apokrif a Sermones Dominicales passiók beszédében*, in: Nemerényi Előd: *Magistrae discipuli: Tanulmányok Madas Edit tiszteletére*, Bp., Argumentum, 2009, 313-340.
- Tóth Péter: *Pír-ártya*, in: *Látjátok feleim. Magyar nyelvemlékek a kezdetektől a 16. századig*, Bp., OSZK, 2009, 307.
- Ulery, Robert: *Sallust's Bellum Catilinae in the Edition of Venice, 1500: the Medieval Commentary and the Renaissance Reader*, in: Marianne Pade, (ed): *On Renaissance Commentaries (Noctes Neolatinae: Neo-Latin Texts and Studies, 4)*, Hildesheim, Olms, 2005, 7-28.
- Uthemann, Karl Heinz: *Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei necnon opuscula adversus Monotheletas (Corpus Christianorum. Series Graeca 12.)*, Turnhout, Brepols, 1985
- Ventrella, Gianluca: *Letopea nella definizione degli antichi retori*, in: E. Amato, J. Schamp: *Ethopoia. La représentation de caractères entre fiction scolaire et réalité vivante à l'époque impériale et tardive*, Salerno, Helios Editrice, 2005, 179-212.
- Vida Tivadar: *Makula nélkül való tükör*, in: *Magyar Könyvszemle* 83, 1967, 250-253.
- Vita Jesu Christi: e quatuor Evangelii scriptoribus orthodoxis concinnata per Ludolphum de Saxonia, Parisiis, Palmé, 1865*
- Vogt, Hermann: *Bemerkungen zur lateinischen Übersetzung des Mattäus-Kommentars von Origenes*, in: Roger Gryson (Hg.), *Philologia Sacra: Biblische und patristische Studien für Hermann J. Frede und Walter Thiele zu ihrem siebzigsten Geburtstag*, Freiburg, Herder, 1993, 378-396.
- Zwingmann, Wilhelm: *Ex affectu mentis. Über die Vollkommenheit menschlichen Handelns und menschlicher Hinsgabe nach Wilhelm von Saint Thierry*, in: *Cîteaux* 18, 1967, 5-37.

„...SEM HÚSUK, SEM VÉRÜK NEM
JUT EL ALLAHHOZ, HANEM CSAK
JÁMBORSÁGOTOK...” (KORÁN, 22: 37)¹ –
AKKOR VAJON HOGYAN LESZ
A CSONTBÓL JÓSESZKÖZ?

Jóscsontok az iszlám középkori népi vallásosságában

KOVÁCS KRISTÓF

Az iszlám² a kezdetektől jól körülhatárolható rendszerekkel szabályozta, mit is tart imának és áldozatnak, milyen cselekedeteket kell végrehajtani, és milyen lelki tényeket vár ezektől az aktusoktól.³ A iszlám hitvallás (*aķida*) leszögezi, hogy őt alappillére van az iszlámnak (*arkān al-islam*), ezek:

¹ A zarándoklat. Simon Róbert fordításában (*Korán / A Korán világa*, Helikon Kiadó, 1997): „Sem a húsup, sem a vérük nem jut el Allahhoz, ám a töletek jövő istenfélelem eljut hozzá.”

² Az iszlám kialakulásáról, főbb vallási irányzatairól számtalan könyv jelent meg magyarul. Néhány bevezető jellegű ezek közül (beszerezhetőségük függvényében): Goldziher Ignác munkái pl. <http://terebess.hu/keletkultinfo/izslambukas.html>, <http://mek.oszk.hu/02100/02121/>, <http://www.terebess.hu/keletkultinfo/goldziher.html>, vagy Goldziher Ignác: *Az iszlám kultúrája. Művelődéstörténeti tanulmányok I-II. Társadalomtudományi Könyvtár*, Bp., Gondolat, 1981; Eliade, Mircea: *Mohamed és az iszlám kialakulása. Muszlim teológiák és misztikák*, in: *Vallási hiedelmek és eszmék története III*. Osiris Kiadó, Budapest, 2002; Robinson, Francis: *Az iszlám világ atlasza*, Helikon/Magyar Könyvklub, Budapest, 1996; Simon Róbert: *Islám Kulturális Lexikon*, Corvina Kiadó, Budapest, 2009; Lewis, Bernard – Churchill, Buntzie-Ellis: *Islám – nép és vallás*, HVG könyvek sorozat, 2009; von Glasenapp, Helmuth: *Az öt világvallás*, Budapest, Akkord Kiadó, 2005; Karen Armstrong könyvei: *Az iszlám rövid története*, Európa Kiadó, Budapest, 2005; *Mohamed, az iszlám nyugati szemmel*, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1998; *Isten története – a judaizmus, a kereszténység és az iszlám 4000 éve*, Európa, Budapest, 1996; *Jeruzsálem, egy város – három vallás*, Európa, Budapest, 1997; Maróth Miklós: *Az iszlám születése* (hivatalos egyetemi jegyzet); Németh Pál: <http://terebess.hu/keletkultinfo/nemethp.html>; stb.

³ Monnot, G.: *şalāt*, in: *The Encyclopedia of Islam – New Edition*, Volume VIII: Ned-Sam, Leiden, E. J. Brill, 1995. Az imával kapcsolatban a legjobb magyar nyelvű forrás Badawij, Abdu-l-Adzím, ibn: *Islám vallásjogi sorozat: Az ima, és minden, ami vele kapcsolatos*, Budapest, 2001; a lelki aspektusokat a következő könyvek vizsgálják: Topbas, Osman Nuri: *Islám, hit, istenszolgálat*, Erkam Publikations, Istanbul, 2004/1425; Shalaby, Abdul Wadoud: *Islám, az élet vallása*, Salam Könyvek, 2003; vagy egy klasszikus: Imam Durics Husszein Hilmi Effendi: *Islám Hittan*, Kókai Lajos Magyar Királyi Udvari Könyvnyomdája, Budapest, 1931; egyes részimákkal számos hittani könyv foglalkozik, pl. A *böjtölés könyve* (összeállította

1. A hitvallás (*shahāda*)
2. Imádkozás / istentisztelet (*ṣalāt*)
3. Alamizsnaadás (*zakāt, ṣadaqa*)
4. Ramadán havi böjt (*ṣawm*)
5. Zarándoklat (*ḥadždj*)

Egyes kutatók, pl. William Montgomery Watt⁴ kiáll amellett, hogy a *ṣalāt* több, mint egyszerűen az ima, mert bizonyos liturgikus előírásokat is tartalmaz: rituális tisztálkodás (*wuḏūʿ, ghusl, ḥayḍ, tayammum*), meghatározott időpont (*wakṭ*), testtartás (*rakʿa, sudjdja*), az arab nyelvű imaszövegek kötelezősége, stb.. Véleményünk szerint más vallások imái, pl. a keresztény ima pont ugyanígy tartalmaz liturgikus jellegű előírásokat – összekulcsolt kéz, keresztvetés, megadott helyzetekben mondható imák (pl. evés előtt és után, este, stb.) –, önmagában ez nem tenné különlegessé az iszlám imáját. Az iszlám *ṣalāt* lényegét tekintve belefér abba a definícióba, amit a vallástudomány egyik klasszikusa, Marcell Mauss az imádság meghatározásaként elfogadott: „Először is, az imádság mindig cselekedet. Nem pusztá álmodozás a mítoszról, és nem is pusztá elmélkedés a dogmákról – mindig feltételez bizonyos fizikai és erkölcsi erőfeszítést, energiakifejtést, meghatározott eredmények kiváltása céljából. Az imádság még akkor is megmarad mozgásnak, a lélek aktív magatartásának, amikor tisztán gondolati síkon mozog, amikor egyetlen szó kiejtésére sem kerül sor, amikor minden gesztus szinte tökéletesen eltűnik.”⁵

Időpontjuk a keleti ember életritmusának idejéhez köti az imák idejét, ez a mai rohanó nyugati világban élő ember számára furcsának tűnhet, azonban egykori tanárom, Romhányi Beatrix felhívta a figyelmemet egy hasonló jelenségre a középkori európai szerzetességgel kapcsolatban is: e jámbor aszkéták azért tudtak az éjszakai virrasztás során is gond nélkül imát mondani, mert délután beiktattak egy ebéd utáni sziesztát. Ugyanakkor nem tartható az a vallási jelenségek iránt kevésbé érzékeny nyugati tudósok (pl. Burkhard Brentjes)⁶ által képviselt álláspont, hogy Mohamed próféta pusztán a hívők fizikai kondícióját próbálta szem előtt tartani, amikor különféle megerőltető meghajlásokat és leborulásokat iktatott az istentisztelet liturgiájába. Ha már a *ṣalāt* feltételezhető eredetét vizsgáljuk, sokkal valószínűbbnek tarthatjuk azt a filológusok és liturgia-kutatók által védett állás-

Dr. Shubail Mohamed Eisa), Magyarországi Muszlimok Egyháza, Komló, 2004; itt szeretném megköszönni a hazai muszlim szervezeteknek, de különösen a Hanif Alapítványnak, hogy ingyen rendelkezésemre bocsátottak számos forráskönyvet, ami nélkülözhetetlen kincsbányát jelentett a kutatásaimban.

⁴ Watt, William Montgomery: *A világ vallásai – Az iszlám rövid története*, Akkord Kiadó, 2000.

⁵ Maus, Marcell: *Az imádság (részletek)*, in: *A vallástörténet klasszikusai – Szöveggyűjtemény portrészletekkel*, Osiris Kiadó, Budapest, 2003, 617-640.

⁶ Brentjes, B.: *Izmael fiai – Az arabok története és kultúrája*, Kossuth Kiadó, 1986, 34.

pontot, ami szerint ezek a gesztusok szír keresztény liturgikus minták nyomán alakultak ki, és egyfajta Istennek bemutatott tiszteletteljes megalázkodás aktsuaiból származnak.⁷

Közhely, de az iszlámnak a Korán az alapja. Az iszlám egyes teológiai irányzatai úgy tartják, a Korán nem is teremtett mű, hanem egyenesen az égi Írás, a Könyv Anyjának (*umm al-kitāb*) az evilági manifesztációja,⁸ míg az eredeti egylényegű Istennel, így hát örök és teremtetlen. A gyakorlatban azonban a Korán véges mű, és egy olyan teljességre törekvő vallás, mint az iszlám, ami az élet minden területét le kívánja fedni a mintaszerű élet szabályaival, aligha támaszkodhat egyedül erre az írásos korpuszra. Az iszlám jog nagyon sokszor hivatkozik a prófétai hagyományokra, a *sunna* építőköveit adó *hadīth*okra, ezek viszont önmagukban aligha lennének érthetőek, ehelyett Mohamed próféta hivatalos életrajzaiból, a *šīraból*⁹ nyerik a magyarázatukat, ami viszont egyfajta muszlim evangéliumnak fogható fel.

Így érthető az az érdekes helyzet, hogy bár a Korán többször is nyomatékosan felhívja a hívők figyelmét az imádkozás fontosságára – pl. „Az istentisztelet meghatározott időben megszabott előírás a hívőknek!” (Korán 4: 103) –, mégis, úgy tűnik, hogy a szent szövegben fennmaradt utalások még másfajta imádkozási szokásokra hivatkoznak, mint amit ma ismerünk.¹⁰ Ez nem egyszerűen a *ķibla* irányának¹¹ megváltoztatását érinti, de az előírt imák számának és időpontjának meghatározását is. A szír keresztény liturgiában még napi hét kötelező ima volt, a manicheus hallgatóknak (a szekta laikus képviselőinek) négyet kellett elmondania egy nap, a Korán ellenben csak hármat említ. Úgy tűnik tehát, hogy a végleges szokás, a napi öt ima a mazdakida forradalmárok liturgiájából lett átvéve. Ezt még Goldziher kezdte kutatni,¹² de a végső bizonyítás a legendás iranista liturgiátör-

⁷ Jeffrey, A.: *The foreign vocabulary of the Qur'an*, Oriental Institute Baroda 1938, Lahore 1977 <http://www.answering-islam.org/Books/Jeffery/Vocabulary/index.htm>. Mingana, Alphonse: *Syriac Influence On The Style Of The Kur'an*, in: *John Rylands Library Bulletin*, Manchester, 1927, volume 11, 77-98. <http://www.bible.ca/islam/library/Mingana/Influence/index.htm>; Lásd még magyarul: Rudolph, Kurt: *Mohamed vallása, az iszlám*, in: *Arabok – irodalmi és politikai antológia*, Kozmosz Könyvek, Budapest, 1976, 146.

⁸ Korán 3:7; 13: 39; 43:4 (56:78; 85:22).

⁹ A legnépszerűbb magyarországi *šīra*: Lings, Martin: *Az Iszlám prófétája*, Hanif – Iszlám Kulturális Alapítvány/Salam Alapítvány, 2003. Itt egy külföldi példa: <http://www.faithfreedom.org/Articles/sira/index.htm>.

¹⁰ Monnot, G.: *šalāt*, in: *The Encyclopedia of Islam-New Edition*, Volume VIII: Ned-Sam, E. J. Brill, Leiden, 1995; Dr. Kurt Rudolph: *Mohamed vallása, az iszlám*; Watt: *Az iszlám rövid története*.

¹¹ A *ķibla* irányának meghatározásáról lásd David A. King munkáit, pl.: *World-Maps for Finding the Direction and Distance to Mecca: Innovation and Tradition in Islamic Science*, Leiden, E. J. Brill, 1999.; stb.

¹² Goldziher Ignác: *Islamisme et parsisme*, in: *Revue de l'histoire des religions*, xliii, 1901, 1-29.

ténészre, Mary Boyce-ra maradt.¹³ Tovább színesíti a képet az iszlám jogrendszer sajátos fokozati skálája¹⁴ (ez öt, vagy egyes források szerint hat¹⁵ fokozatot ismer), ami behatárolja, mennyi szorgalmi imát és önkéntes vállalást lehet elvégezni, hisz a hivatalos iszlám, racionális, közösségteremtő vallás révén, nem engedi túlzásokba esni a híveit. A napi előírt imákat is össze lehet vonni, szükség esetén leplezni lehet őket, ha az ember elfelejt végrehajtani egyet, akkor utólag bepótolhatja azt, ugyanakkor léteznek egyedi imák, pl. különleges természeti jelenségek – napfogyatkozás, holdfogyatkozás – idejére, vagy harci helyzetben, stb. Rövid fohászok kísérhetik akár a toalett használatát is; létezik viszont egy áldásosztó formula, ami kizárólag a Prófétának volt fenntartva. Mint fentebb már láthattuk, egyetlen ima sem érvényes a megfelelő tisztasági szertartások betartása nélkül, de fontos még az ima ritmusa, a *thuma'nina*, és a *sutra*, azaz az imádkozó elé állított fókusz tárgy, ami eltakarja előle az esetleges zavaró közjátékokat. Ami a leglényegesebb: az iszlám alapvetően közösségteremtő vallás, ezért a hagyományok díjazták, ha még a közönséges imákat is (hívő) társaságban mondja el az ember.

Természetesen az iszlám miszticizmus, a *sūfizm*¹⁶ térnyerése, a *dhikr*, azaz Allah 99 ismert nevének emlegetése, a liturgikus *wird*, a muszlim rózsafüzér, a *mišbaha* (más neveken *šubha*, *tašbih*) elterjedése, stb. tovább színesítik ezt a kanonikus képet, ám összességében elmondható, hogy túl nagy különbségek nincsenek az egyes irányzatok között. Egyszer megkérdeztem a budapesti muszlim közösségek képviselőit, és ők azt válaszolták, az egyes irányzatok, pl. szunnita vagy síita imádkozási szokások között maximum annyi a különbség, hogy a síiták az álló résznél a törzs mellé szorítják a kezüket, míg a szunniták összezárják a mellkasuk előtt. S ez nem csak a mai iszlámra igaz, mert amennyire én ezt jelenleg meg tudom állapítani, a hivatalos „teológia” álláspontja ezzel kapcsolatban alapvetően válto-

¹³ Boyce, M.: *Zoroastrians – Their religious beliefs and practices*, London, 1979.

¹⁴ Ebbe jó bevezető lehet Jany János: *Klasszikus iszlám jog: egy jogi kultúra természetrajza*. – Gondolat, Budapest, 2006; illetve: <http://www.btk.ppke.hu/db/02/20/m00001220.pdf>; Maróth Miklós: *Az iszlám születése, Usul ad-Din* (hivatalos egyetemi jegyzet); Salamon András – Abdul Fattah Munif: *Saria – Allah törvénye (Az iszlám jog különös világa)* PressCon Kiadó, 2003 azért nem a legideálisabb forrás (bár ismeretterjesztőnek kiváló), mert a római jog felosztási szabályai szerint tárgyalja az iszlám jogot, ami a jogtörténészek álláspontja szerint egy jogrendszer meghamisításával ér fel.

¹⁵ Imam Durics Husszein Hilmi Effeni: *Iszlám Hittan*, Kókai Lajos Magyar Királyi Udvari Könyvnyomdája, Budapest, 1931.

¹⁶ Al-'Arabí ad-Darqáwi: *Az emlékezés rózsakertje – A lélekvezetés szúfi tudománya* (Szerk. Buji Ferenc) Kairoosz, 2005; Burckhardt, Titus: *Bevezetés a szúfi doktrínába*, Sophia Perennis, Érpatak, 2005; Gombos Károly: *Aszkéták, dervisek, imaszönyvegek*, Múzsák Közművelődési Kiadó, Budapest, 1984; Nicholson, Reynold A.: *Az iszlám misztikája*, Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, 1997; <http://tereless.hu/keletkultinfo/gul.html>; <http://tereless.hu/keletkultinfo/attar.html>; <http://tereless.hu/keletkultinfo/lexikon/szufi.html>; <http://tereless.hu/keletkultinfo/hamvas.html>.

zatlan a legelső írásos feljegyzések óta. Egyes tudományos kutatások megkísérelték kimutatni, hogy miután az Oszmán Magas Portánál – az európai trendekhez viszonyítva igencsak későn, az első muszlim nyomdát ugyanis a kolozsvári származású Ibrahim Mütefferika, II. Rákóczi Ferenc kortársa szervezte meg – bevezették a vallásjogi gyűjtemények nyomtatását, s azontúl ezek a kötetek lettek a kizárólagos hivatalos jogforrások, a korábban „demokratikusabb”, a helyi hagyományokra jobban építő iszlám szokásjog egy egységesebb, igaz, diktatórikusabb rendszerré szűkült. E hipotézis szerint az iszlám vallásjogi reformáció tehát ellentettje lenne a reformáció európai mintájának, ahol a nyomtatás a szabad gondolatok terjesztésének fő eszközévé vált. Erre azonban nincs bizonyítékunk.¹⁷

Még érdekesebb a helyzet az áldozatbemutatás muszlim változataival, ami jelen előadásunk fő problémaköréhez kapcsolódik. A hagyományos értelemben vett áldozat az iszlámban egyedül a muszlim év utolsó hónapjában, a *dhū'l-hidždja* tizedik napján, az úgynevezett *ʿīd al-adhā*¹⁸ – ez az iszlám két legnagyobb ünnepe, az *ʿīd* –ek közül a második (az első az *ʿīd al-fitr*, a böjtmegtörés ünnepe) – idején tartott *dhabiha*.¹⁹

A zarándoklat (*hadždji*) az iszlám egyik alappillére, aki teheti, életében legalább egyszer elutazik a szent városokba, hogy saját szemével lássa azt a helyet, ahol a Próféta és társai éltek, harcoltak, és alkottak.²⁰ A zarándoklatnak nélkülözhetetlen eleme az *umra*, a Kába kő körüli séta, de a hivatalos zarándokünnep nem merül ki pusztán evvel (hisz *umrát* az év bármelyik napján lehet tenni). Az *ihrām*, vagyis a fehér lepedő hordása, a Mekka és Marva közötti hétszeres oda-vissza futás (Hágár zavarának emlékezetére), a Zemzem-forrásból való kortyolás, 9.-én az Arafát síkságán való imádkozás (a próféta itt tartotta az utolsó szónoklatát), a muzdalifai éjszaka, másnap a mínai oszlopok megkövezése és az áldozatbemutatás meg a megborotválkozás mind-mind hozzátartozik a teljes *hadždji*hoz.

Mekka és a Kába mindazonáltal kétségtelenül nagyobb szerepet játszik az iszlám kozmológiában, ez az a hely, amit Mircae Eliade *axis mundis*-nak nevezett. A legenda szerint még Ádám emelte itt az első házat, és később Isten angyala szállt itt le a Kába-kő alakjában, majd bálványokkal szennyezték be a szentélyt, de Mohamed próféta megtisztította azt. Hogy ez lett a *qibla* iránya, azt jelzi, hogy

¹⁷ Haddad, Muhammad: *The Reformation Paradigm? Muhammad Abduh and 19th century Hermeneutic Muslim Case*, CEU Összehasonlító Vallástudományok nyári egyetem nyilvános előadás és vita. 2005. július 11.

¹⁸ A muszlim naptárról és ünnepnapokról a legjobb összefoglalás: Robinson, Francis: *Az iszlám világ atlasza*, Helikon/Magyar Könyvklub, Budapest, 1996, 190.

¹⁹ Bousquet, G. H.: *dhabiha*, in: *The Encyclopedia of Islam-New Edition*, Volume II, E. J. Brill, Leiden, 1995;

²⁰ A zarándoklat élményszerű leírását lásd Germanus Gyula *Allah Akbar!* című könyvében: Révai Kiadó, Budapest, 1936. II./ 69-166.

az iszlám már a kezdetektől igen erősen kötődött egyfajta arab törzsi-nemzeti büszkeséghez. Ugyanakkor már a Próféta társai közt is voltak olyanok, akik megkérdőjelezték a szerintük tisztán szellemi jellegű vallásnak tartott iszlámnak ezt az anyagias kötődését, köztük Omár is, aki egyes *hadíth*ok szerint sírva csókolgatta a Kába-követ: „Uram, ha nem láttam volna a saját szememmel, hogy a Próféta is megtette ezt, bizony most nem lennék itt!”

Leszögezhetjük tehát, hogy Mohamed próféta gyakorlatias ember volt: azokat a korábbi rítusokat, amiket az emberi közösségteremtés szempontjából hasznosnak vélt, nem törölte el, hanem átalakítva beépítette a vallásába. Ilyen rítus volt a zarándoklaton bemutatott állatáldozat, a *dhabīḥa* is.

Az áldozatbemutató rítusa már a Koránban lefektetett követelmény, a zarándoklattal foglalkozó 22. szúra külön kitér rá (34-37): „Minden közösségnek rítust jelöltünk ki, hogy említsék meg Allah nevét minden egyes jószág (levágásakor), amelyekkel mi láttuk el őket. A ti istenetek egyedülvaló isten. Vessétek alá magatokat néki! És hirdess örömhírt azoknak, akik megalázkodnak (Uruk előtt), akik, ha Allah megemléttet, akkor a félelemtől elszorul a szívük, és türelemmel viselik azt, ami sújtja őket, elvégzik az istentiszteletet és adakoznak abból, amivel elláttuk őket. Az áldozati tevéket Allah áldozati jelei közé jelöltük ki nektek. Javatokra válnak. Említsétek meg Allah nevét fölöttük, amikor (levágásra készen) sorban állnak! És amikor holtan ledőlnek, egyetek belőlük, és adjatok enni annak, aki alázatosan kér, s annak, aki bár szegény nem kér! Eképpen rendeltük azokat szolgálatokra. Talán hálásak lesztek. Sem a húsuk, sem a vérük nem jut el Allahhoz, ám a töletek jövő istenfélelem eljut hozzá. Eképpen rendeltük azokat a szolgálatokra, hogy hirdessétek Allah nagyságát, azért, hogy az igaz útra vezérelt benneteket. Hirdess örömhírt a jóra valóknak!” A *dhabīḥa* tehát az önfeláldozás rítusa. A muszlimok ilyenkor Ábrahám és Ismail (a Korán szerint ő volt Izsák helyett a feláldozandó gyermek) önuralmára emlékeznek, akik önként átadták magukat Isten akaratának, amikor az emberáldozatot kért tőlük, és cserébe Isten bemutatta, hogy irgalmas azokhoz, akik rendíthetetlenül bíznak benne: Ismail helyett egy bűnbakot küldött áldozati állatnak.²¹

Így aztán az áldozat gyakorlati része, az áldozati állat leölése majdnem jelentőségét veszti az iszlám hivatalos teológiájában. „A *ṣalāt* a hívők áldozata!” – mondja egy *hadíth*, s egy másik megtoldja ezzel: „A közösségem ismertetőjele, hogy a (kiontott) vérük az áldozatuk!” Mohamed tehát fontosabbnak tartotta a mártírok vérének, mint az oktalannul leölt állatokat. Kiemelendő, hogy ima és áldozat az iszlámban elválaszthatatlan egymástól.

Hadjdj idején az áldozat több formát is ölthet. Ha egy zarándok valamiféle vétséget követ el a zarándoklat során, *hadíval* vezekelhet. Ha szent esküt akar

²¹ Topbas, O. N.: *Islám, hit, istenszolgálat*, Erkam Publikations, Istanbul, 2004/1425.

tenni, aminek teljesítése egyfajta áldozatbemutatásnak számít Isten felé, akkor ennek neve a *nadh'r*. Ha csak a rászorulóknak kedvéért mutat be áldozati állatot, akkor az *‘akīka*, ha pedig a *dhū'l-hidždja* tizedik napján kötelező áldozatot mutatja be, akkor az a *dzahiyya*.

Az áldozati állatot ilyenkor hagyományosan három részre osztják:

1. Egyharmad rész az áldozónak,
2. Egyharmad rész a családjának,
3. Egyharmad rész a rászorulóknak jut.

Az állatáldozat gyakorlati aktusa, a gyilkolás a *dhakā'a*. Mai állatvédők rendszeresen tiltakoznak ugyan, de a korabeli viszonyok között az áldozati állattal tisztességesen bántak: előírt követelmény volt, hogy az állat egészséges legyen, a saját lábán álljon és eszméleténél legyen az áldozatbemutatás idején, ne legyen szeme előtt másik állat vagy bármi zavaró tényező, egyetlen éles késsel vágják el a torkát és a nyaki ütőereit, ezért ne legyen ideje szenvedni. A feláldozott jószág lehet tehén, kecske, birka vagy bárány, az ezekből bemutatott hagyományos áldozatot *dhahīn*nek hívjuk. Tevékre külön előírás van, ez a *nah'r*.²² Érdekes mellékkörülmény, hogy halál időpontjában a *kibla* irányába kell néznie az áldozatnak, mintha csak imádkozna. A gyilkos mozdulatot fohász kíséri: „Allah a legnagyobb!” (*Allahu Akbar!*) Ez az úgynevezett *takbīr*. Más imát mondani ilyenkor szentségtörés.

Ha megkérdezzük egy gyakorló muszlimot az áldozatról, akkor a fentebb felsorolt formákon kívül egyetlen áldozatbemutatásról tud, és ez az egészséges gyermekek születését követő ünnepeken bemutatott állatáldozat. Az áldozat profánabb formája talán eszébe sem jut, pedig, ha alaposabban faggatózunk, kiderül, hogy még ő is úgy tartja, hogy a leötlendő állatokkal való bánásmód az iszlám egyik sarokköve.

Létezik ugyanis az áldozatbemutatásnak egy kevésbé magasztos formája az iszlámban, és ez a *ķurbān*.²³ A *ķurbān* annyiban tér el a *dhahīhatól*, hogy ez nem a jeles napon bemutatott áldozat Ismael emlékezetére, hanem a hétköznapi állatáldozat, így aztán nem csak Mekka mellett, de a világ minden pontján ez történik. Valahányszor egy muszlim ember lábasjószágot öl, azt csakis ilyen módon teheti. Az alkalom lehet egyszerű ételkészítés a család számára, de bizonyos helyeken szokásban van az, hogy ha vendég jön a házhoz, akkor is levágnak egy jószágot, hogy abból készítsenek vacsorát az idegennek. A muszlim vallásjog csak azt a hústelt fogadja el rituálisan tisztának, azaz *ħalāl* fokozatúnak, ami ilyen *ķurbān* által készült. A zsidó *kóser*-vágás és a keleti keresztények hasonló rítusai azért

²² E kettőn kívül csak két másik jogi eset jöhet szóba: az *‘akr*, ami a vadászaton megsebzett állatnak felkínált kegyelemdőfés, és egy közelebről meg nem határozott ölési technika.

²³ Wensinck, A. J.: *ķurbān*, in: *The Encyclopedia of Islam-New Edition*, Volume V, E. J. Brill, Leiden, 1995.

nem lehetnek teljesen elfogadottak, bár bizonyos keretek közt gyakorlati megfontolásokból megengedettek, mint ahogyan azt a Korán 5. *sūrah*-jának 5. *āyah*-ja is mutatja, mert az abban leölt állatok nem a *kibla* irányába néztek, és nem Allah nevét hallották haláluk pillanatában – azaz, bár a módszer külsőleg hasonló, az így leölt állatok mégsem az iszlám ima-áldozat paradigmájának a keretében lették végzetüket!

Maytaval, azaz ismeretlen eredetű döghússal foglalkozni a hivatalos iszlám teológia szerint szigorúan tilos.

Ez volt tehát a hivatalos iszlám szokásjog álláspontja az imáról és az áldozatról, és ez a jogi szabályozás már a *hijra* első évszázadában megszilárdult, eltérés ettől a hivatalos muszlim vallásjogban sehol sem található.

Ám, ahogyan az a hit dolgaiban lenni szokott, a népi vallásosság az iszlám esetében is kialakított olyan eltérő magatartásformákat, gyakorlatokat, amik időnként nyíltan ellentmondanak a fővonalbeli iszlám szellemiségének, mégis eltúrt gyakorlatnak számítottak egyes korokban vagy helyeken.²⁴ *Ortodoxia és heterodoxia* ősi szembenállásáról van itt szó tehát. A középkori Ibériai-félszigetről több verzióban, latinul és arabul is fennmaradt egy jóstehnikákat tárgyaló szöveg, illetve a hozzá tartozó szemléltető ábrák, ami rituális körülmények között leölt és kifőzött állatok csontjaiból próbált messzemenő következtetéseket levonni. A szövegre Charles Burnett egy tanulmánya alapján figyeltem fel.²⁵ Ugyanő közölte a legkorábbi latin fordítás szövegét, kritikai kiadásként.²⁶

Burnett, aki több évtizedet és könyvet szentelt a munkának, úgy véli, hogy a *de Spatula* címen fennmaradt négy kéziratból legalább két verzió bizonyosan arra az ősfordításra megy vissza, amit a 12. században alkotó cordobai fordító, Santalla-i Hugo (*Hugo Sanctalliensis*) készített, aki Tarazona püspökének, Mihálynak dolgozott az Ebro völgyében tevékenykedő fordítócsoport részeként. Burnett feltételezi, hogy a fordítás alapjául szolgáló kéziratot Tarazona-i Mihály *Rueda de Jalon* erődjéből szerezte, ami a zaragozai muszlim *taifa* utolsó erődje volt, míg el

²⁴ Az iszlám népi vallásosság kutatásának magyarországi úttörője az ELTE arab szakjának egykori tanszékvezetője, Fodor Sándor, ismertebb könyve pl. *Arab legendák a piramisokról* (Kőrösi Csoma Kiskönyvtár 10.) Akadémia Kiadó, Budapest, 1971.

²⁵ Burnett, Ch.: *An Islamic Divinatory Technique*, in: Dionisius A. Agius – Richard Hitchcock (eds.): *Arab Influence in Medieval Europe – Folia Scholastica Mediterranea (Middle East Cultures) no. 18*, Ithaca Press, Reading, 1996.

²⁶ Oxford, Bodleian Library, MS Canon. Misc. 396, fols 108r-112r 13. században írt kézirat (végig egyetlen kézírás) a kézirat a szerzőséget Iohanne Yspalensi (Hispalensi)-nek, azaz Sevillai Jánosnak tulajdonítja, aki feltételezhetően Santiago de Compostela-ban alkotott a 12. században, és aki arról híres, hogy ő fordította latinra a *Secreta Secretorumot*, vagyis azt a fiktív levelezést, amit állítólag Nagy Sándor és tanítója, a filozófus Arisztotelész váltott egymással, és ami a diplomáciai és bürokratikus levélváltás iskolai mintakönyvévé vált az arab világban. <http://www.mta.hu/fileadmin/szekfoglalok/000485.pdf>

nem bukott 1141-ben.²⁷ Hugo ezen kívül olyan munkákat fordított le latinra, mint a *Tabula Smaragdina*, Tyannai Apollónius *Liber de secretis naturae*-je, Alfraganus (*al-Farghānī*) asztrológiai munkája, és egy Arisztotelésznek tulajdonított, hellenista perzsa szövegeket tartalmazó gyűjtemény. Az Erbo völgyében tevékenykedő fordítócsoporthoz tagja volt még Hermannus *Dalmata*, a „Karinthiai”, és a Ketton-i Róbert, a *Ketensis*, akik azzal írták be nevüket a világtörténelembe, hogy ők készítették el a Korán első latin nyelvű fordítását Petrus *Venerabilis* Cluny-i apát számára.²⁸ Hugo ellenben jobban érdeklődött az ezoterikusabb művek iránt, úgy tűnik, ő találta ki az olyan szavakat, mint *hydromantia*, *aeromantia*, *pyromantia*, stb.

A másik két szövegből egy hasonlít Hugo munkájára, de nem azonos vele, a negyedik pedig Itáliában készülhetett, vagy igen hamar oda került, és ott cirkált, míg a reneszánsz idejének jeles humanistái és okkultistái el nem kezdtek átíratókat készíteni belőle. Mindazonáltal ez a negyedik kézirat lehetett a legkorábban elkészült latin fordítás. Ez az Itáliában készített latin szöveg és illusztráció egyes helyeken hibákat is tartalmaz, máshol arab szavak latin betűs átírásával küszködik. Így Burnett a kritikai kiadáshoz felhasználta a kezébe került arab kéziratokat, pl. a Tuniszi Nemzeti Könyvtár 18848 katalógusszámú kéziratának ábráját is.

Burnett felhívja rá a figyelmet, hogy a kézirat mellékleteként fennmaradt szemléltető ábrák igen hasonlítanak az Ibériai-félsziget középkori *itinerarium*okon ábrázolt képehez. Az ábrák ráadásul helyi városok és államok neveit is tartalmazzák, ami sok másolót, könyvtárost és későbbi kutatót félrevezetett: ők egyszerűen valamiféle politikai térképnek tekintették a lapockacsontokat ábrázoló illusztrációkat. Ám ez a tévedés ékesen felhívja a kutatók figyelmét a tényre, hogy ezek a kéziratok eleve itt készültek, és nem az iszlám világ egyéb részeiről kerültek ide, hogy aztán különböző nyelvű fordításokban tovább terjedjenek.

Maga a jóslás folyamata következőképp néz ki: a jós kiválaszt egy birkát a saját nyájából, esetleg vásárol egy megbízható kereskedőtől. Három napig tartja az állatot a saját házában, aztán levágja azt *halāl* módon, és a húsát kifőzi forró vízben. Ezek után veszi kezébe a lapockacsontot, és megvizsgálja azt különféle szempontok alapján. Megnézi rajta a kinövéseket, hasadásokat, a csonton maradt húscafatokat, elszenesedett részeket, fény felé fordítja, megnézi, mennyire átlátszó, stb. A lapockacsont keskenyebb nyelét, a „nyak” alatti szélesebb részt „*kincses ládikának*” hívták. (Lásd a mellékelt ábrát a tanulmány végén.) Volt még ezen kívül három „ujj”, azaz vastagabb sáv a domború oldalán, és egy középső vastagabb sáv

²⁷ Az Ibériai-félsziget e korszakának történetéhez lásd: Burckhard, Titus: *Kristályparadicsom – Iszlám tradíció a mór kultúrában*, Stella Maris, 1994; Brett, Michael – Fentress, Elizabeth: *The Peoples of Africa: The Berbers*, Blackwell Publishing, 1997; Forman, Werner – Brett, Michael: *A mórok – Az iszlám nyugaton*, Gondolat, Budapest, 1985; Fernando Garcia de Cortázar-José Manuel González Vesga: *Spanyolország története*, Osiris Kiadó, Budapest, 2005;

²⁸ Erről bővebben: Maróth Miklós: *Bevezetés az arab filológiába* (hivatalos egyetemi jegyzet).

a túlsó, homorú oldalon. A „*penge*” lekerekített végét a latin szöveg *abrachetnek* (az *al-raḳiḳ* kifejezésből: a vékonya? – itt Burnett is zavarba jött, valószínű, hogy az ábra készítője összekeverte a dolgokat, és a szövegben nem minden ott van, ahol a kíséző ábrán feltüntetik!!!) hívja, belső felét *alcenednek* (*al-ṣanad*: támaszték), a kettejükét záró kiszögellés az *alcenen* (*al-ṣanam*: púp) a háromszögszerű csúcsban, „az uralkodó székhelyében” végződő túlsó oldal pedig a „*merőleges*” néven van feltüntetve a szövegben. Az átvilágítható vékony rész neve „*tenger*”, ennek egyik fele a „*fehérség*”, a másik, a csont tömörebb széléhez közelebb eső vastagabb fele a „*sötétség*” nevet viselte. A merőleges mentén vannak feltüntetve az uralkodó jelei: a város neve, ahol a csont készült, az uralkodó katonái, alatta a muszlim közösségben élő keresztények, a bíróságok, a lélek és a szomorúság. A merőleges pereme jelölte az uralkodó székhelyét, az uralkodó családját, minisztereit, a rendőrség főnökét, a postafelügyelőt, (rab)szolgáit, és az ellenség uralkodóit. A jósjelek értelmezését elősegítő szöveg még a korabeli Ibériai-félszigeten uralkodó politikai formációkat, az egyes udvarokat dominál berber és arab törzseket is külön-külön azonosítja. Jól érezhető tehát, hogy a politika fontos szerepet kapott a jóslatokban, talán, mert a jóslatot készítő áldozó anyagi jóléte – nem is szólva egzisztenciális biztonságáról a *reconquista* zavaros világában – nagyban függött az otthonául szolgáló városállam anyagi biztonságától.

Ehhez képest az *Alcened* mentén sorakozó jósjelek, az ágy, a gyermekek, a ház, az időjárás, a sír vagy a betegségek szinte másodlagos szerepet játszottak.

A jóslatértelmező szöveg ilyen utasításokkal van tele:

„...Három ujj mutat a kincses ládikó szélétől a tengerbe. Ha egy sírt látsz az első ujjon, ami a kincses ládikát követi, akkor a beteg ember meg fog halni tizenkét holdhónapon belül. Ha egy sírt látsz a második ujjon, akkor nyolc hónapon belül. Ha a harmadik ujjon, akkor négy hónapon belül. Ha a sír fekete, akkor biztosan meghal. Ha a sír fehér, akkor olyan csapást szenved el, amin képes túltenni magát. A férj sírja széles, a felesége viszont csak egy pötty...”

Vannak érdekesebb szövegrészek is, amik „mély életbölcsestről” tanúskodnak. Pl.:

„Ha a lapockacsont nyaka ki van fordulva, akkor a húst főző nő éppen menstruált.”

A szöveg több problémát is felvet. Először is, a hivatalos iszlám nem ismer el más jóslási formát, csupán az Igaz Álmodások (*ru'ya*)²⁹ értelmezésének lehetőségét, és azt is csak korlátozott keretek közt. Az *oneiromantia* ezen formáját, amit arabul

²⁹ Erről bővebben: Edgar, Iain R.: *The Inspiration Night Dream in the Motivation and Justification of Jihad*, in: *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, Volume 11, Issue 2, 59-76. Köszönettel tartozom a szerzőnek, hogy a rendelkezésemre bocsátotta a cikket. Illetve lásd még Fahd T. – Daiber H.: *Ru'ya* szócikket, *The Encyclopedia of Islam-New Edition*, Volume II, E. J. Brill, Leiden, 1995.

*al-mubaširāt*nak hívnak, még egy a 8. században élt baszrai álomfejtő sejk, Ibn Sirin kanonizálta. Mohamed próféta ugyanis a Próféták Pecséjének számít, őutána nem lehet más jóslás, csak amiben ő is jelen van, ezek pedig az Igaz Álmodások. De vigyáznunk kell az ilyen álmodások megfejtésével, mert gyakran alig megkülönböztethetőek az ember földi szellemében, a vérben oldódó *nafs*ban rejtőző vágyálmodásoktól, a közönséges álmodásoktól (*manam*), vagy, ami még rosszabb, a Sátán által küldött hamis álmodásoktól, a *hulm*tól. Maga Mohamed próféta is álmodásban kapta meg a Korán egy részét, de egyszer őt is megtevesztette a Sátán, ez a hírhedt Sátáni versek alapja.

Ám a gyakorlatban több másik muszlim jóslási technika is ismert a vallástörténetből, és ezek az „eretnek” módszerek szinte egyidősek az őket elvető hivatalos teológiával. Ilyen apokrif módszer például a speciális, csak az arabok által használt betűk és számok ismeretében érthető tenyérjóslás (*‘ilm al-kāff*, latinul *chiromantia*), ami a tenyér ráncait egyfajta arabeszk kalligráfiának tekinti.³⁰ Ilyen a híres iszlám *geomantia* (*‘ilm al-raml*)³¹ aminek ráadásul számos különböző formája is kialakult az évszázadok és a globális elterjedés során, míg Muhammad al-Zanāti, illetve Ibn Khaldun képében több jeles teoretikusa is akad. Bár a *geomantia* kifejezés már Varrónál is előfordult, és ez a szó Sevillai Szent Izidor *Etymologiarium*ának tolmácsolásában juthatott el Santalla-i Hugóhoz, ám valószínűleg az eredeti Varro-i kifejezés még egy egészen másfajta földmisztériumot takart, mint amit Hugó hozzárendelt. Az arab „homok tudománya” ugyanis egy matematikai kombinatorikán alapuló valószínűségszámító rendszer, ami feltételezhetően csillagászati táblázatok profán elterjedésének köszönheti a létét, és alig több mint véletlen, hogy morzejel-szerű figuráit homokba, azaz a „csillagos ég tükrébe” írják. Mint már fentebb említettük, valószínűleg szintén Hugó volt az, aki kitalálta az olyan szavakat, mint *hydromantia*, *aeromantia*, *pyromantia*, stb. amik szintén létező praktikákat takartak.

A másik probléma, hogy a módszer nem csak az iszlám világra jellemző.

Az ókori Kína legkorábbi történetéből ismerünk hasonló eljárásokat. Erről ezt írja Tokaji Zsolt:³²

³⁰ Erről bővebben: *The Science of Hand-Reading in Sufism*, in: Guenon, René: *Insights into Islamic Esoterism and Taoism*, Sophia Perennis, Hillsdale, New York, 2004, 33-37.

³¹ Erről bővebben: van Binsbergen, Wim: *The astrological origin of Islamic geomancy*, SSIPS/SAGP – CEMERS 1996.

³² Tokaji Zsolt: *A kínai könyv története* <http://www.terebess.hu/keletkultinfo/konyv.html>
Megemlíti ezt még Jacques Gernet: *A kínai civilizáció története*, Osiris Kiadó, Budapest, 54: *A jóslás és az áldozatok* című munkájában:
„A feláldozott állatok felhevített csontjaiból történő jóslás sajátosságosan távol-keleti szokás... A csontjóslás, amelyet már a neolitik korban is alkalmaztak, a bronzkorban tökéletesítették és továbbfejlesztettek, a királyok tevékenységének egyik legfontosabb elemévé vált... A csontokon kör vagy ovális alakú mélyedéseket vájtak, amelyek lehetővé tették, hogy hevítés következtében T alakú repedések keletkezzenek a felületen... Az Anyang-korszak végére általánossá vált a

„A világon több kultúrkörben is megtalálható az a módszer, ahogyan a Sang-kori jósök fürkészték a jövőt. A *scapulomantia*, vagyis a csontjósolás lényege, hogy a csontokat – amely alatt Kínában elsősorban a teknősök hasi páncélját és a patások lapockacsontját kell érteni – tűzzel hevítették, vagy rövid ideig a tűzben tartották, esetleg úgy, hogy fekete ürmöt égettek rajta. Majd a hő keltette repedésekből értelmezték az előzőleg feltett kérdésre a választ. Ezt követően a kérdést és a kapott jóslatot, sőt olykor az eredményességét is bekarcolták a jóslócsontokba, és azokat a jóshely közelében eltemették. Egyes szakértők szerint a hő hatására keletkező repedések formája ihlette volna az írásjegyek megalkotását. A jóslatokhoz fordultak akkor is, ha a temetés vagy a termés miatt aggódtak, ha vadászat vagy háború kimenetelére voltak kíváncsiak. Általában ilyesféle szövegek olvashatók a jóslócsontokon:

„Jóslás kuj-sze napon:
Fog esni?
Az eső keletről jó?
Az eső nyugatról jó?
Az eső délről jó?
Az eső északról jó?”

teknősbékák haspáncéljának használata. A 20. század eleje óta több, mint 100 000 feliratos csont és teknőspáncél került elő. Nagyon kevés kivétellel mindegyik darab a Shang-Yindinasztia utolsó fővárosának maradványai közül. Napjainkig több, mint 50 000 feliratot tártak a nyilvánosság elé, s vizsgálták meg. Az első feliratos jóslócsontok a patikákban tűntek fel, ahol sárkánycsontként árulták őket. Itt figyelt fel rájuk egy Wang Yirong (1845-1919) nevű epigráfus, akinek egyik barátja, Liu E (1857-1909) megállapította, hogy azok a Shang-korból származó dokumentumok... Sokféle áldozati szertartás létezett. Egy részük egy meghatározott időponthoz kötődött, s voltak olyanok, amelyeket kevésbé szabályos időközönként hajtottak végre... A szertartásokon nagy számban áldoztak fel ökröket, juhokat, sertéseket és kutyákat.”

E módszerről beszámol még Vasziljev, L. Sz.: *Kultuszok, vallások és hagyományok Kínában*, Gondolat, Budapest, 1977, 57-60. Ő így egészíti ki a szertartás leírását:

„Egy állat (rendszerint bárány) lapockacsontján vagy egy teknősbéka páncélján a jószigorúan előírt rendben több mélyedést készítettek. Azután a csontra vagy páncélra feliratot karcolt, ez tartalmazta (az ősökhez intézett) kérdést. A kérdést rendszerint úgy fogalmazták meg, hogy egyértelmű választ lehessen rá adni (igen vagy nem). Azután a felmelegített bronzrudacskával kiégették a csonton készített mélyedéseket. A túloldalon keletkezett repedésekből a jósz – néha maga a fejedelem (vang) töltötte be ezt a szerepet – megtudta, pontosabban: értelmezte a jóslatot.”

Lásd még: Ecsedy Ildikó: *A kínai történelem rejtelmek*, Eötvös József Könyvkiadó, Budapest, 1999; Maspero, Henri: *Az ókori Kína*, Gondolat, Budapest, 1978; stb.

A jóslócsontok túl azon, hogy a kínai írás legelső emlékeit őrzik, óriási jelentőséggel bírnak azért is, mert segítségükkel igazolhatták a későbbi történeti források állításait, nevezetesen a Sang-Jin-dinasztia létezését, hiszen névre pontosan megtalálni a jóslócsont-feliratokon a dinasztia uralkodóit, akiket a kései hagyomány is számon tartott. Páratlan híradások ezek, amelyek rengeteget árulnak el a Sang-Jin-dinasztia gazdasági, politikai, katonai viszonyairól, lakóinak szokásairól stb.

Noha a jóslócsontok távolról sem hasonlíthatók a könyvhöz, mégcsak a könyv előzményének sem tarthatók, mégis íráshordozó szerepük révén a kínai könyv legkorábbi rokonának tekinthetők.”

Jól látható tehát, hogy a módszer tipológiailag feltűnően hasonló. Bárány lapockacsontjából jósolnak. Itt is hő következtében keletkezett repedésekből próbálták jövőt olvasni (igaz, itt a hevítés módszere, és az olvasandó jelek mások voltak: a jóseleve már a megtisztított lapockacsontot vette alapul a másodlagos hevítéshez). Itt is különleges áldozati szertartásokhoz kapcsolódott a módszer, és a megjósolandó jövőben jelentős szerepet játszott az uralkodó, a mindennapi politika.

Azonban nem csak az ókori Kínából ismerünk hasonló praktikákat. Ismerünk hasonló leírásokat a görög függetlenségi harc idejéből (1821), a Japán őseposzokból, de még észak-amerikai bennszülötteknél is.³³

Mégsem állíthatjuk, hogy e feltűnően hasonló jelenségek mögött egyenes ági lezármas rejtezik. Egy ilyen hipotézisnek a pusztá vizsgálata is mélyebb elmerülést igényelne a témában, különösen, mert a fentebb felsorolt példák más és más időpontokból, más és más forrásokból származnak, összevetésük a közbülső láncszemek felkutatása nélkül tudománytalan. Mindenesetre a csontnak és a velőnek kiemelt szerepe van számos vallásban. Talán annak köszönhető ez, hogy a *Homo*

³³ Ismerünk hasonló elvekre építő mágikus praktikákat is. T. H. White: *Üdv néked, Arthur, nagy király!* című regényének második könyve kezdődik ezzel a jelenettel:

„A királynő felvette a macskát. Egy ismert varázslattal akart szórakozni, illetőleg múlatni az időt, amíg a férfiak háborúban vannak... A macska szétfőtt... A királynő tudta, hogy minden tiszta fekete macskának van egy bizonyos csontja, amelyet ha szájába vesz az ember –miután a macskát elevenen megfőzte –, láthatatlanná válik.”

A regény rengeteg motívumot merített az angolszász népi vallásosságból. Itt azonban sokkal szembetűnőbb tipológiai különbségek figyelhetők meg. Mohamed próféta bálványozta a macskákat, egyes leírások szerint szokása volt, hogy macskakölykökkel a zsebében sétált, stb. tehát eléborzadt volna, ha ezt a jelenetet olvassa. De nem kell macskának lenni: egy eleven állat kifőzése szentségtörésnek számít az iszlám vallásjog szerint. És itt a csont, a láthatatlanná tevő csont rejtőzködik. Mindenesetre a csont maga válik mágikus eszközzé. (Hangsúlyozom a mágia szót, mert a *scapulimantia* igazándiból nem mágikus tett, abban az értelemben, ahogy ez a jelenet az, mert nem befolyásolni akarja a jövőt, hanem megismerni.)

Van azonban feltűnő azonosság is: az állatot ki kell végezni a mágia aktiválásához, tehát egyfajta áldozatbemutatásnak tűnik ez is.

Sapiens történelem előtti emberszabású őseinek az egyik legfontosabb, kalóriákban gazdag táplálékforrása az állati csontvelő volt,³⁴ amit gyakran úgy szereztek meg, hogy a ragadozók által hátrahagyott, a hústól már lecsupasztított tetemet mintegy dögevőként megrohmozták, a csontokat kövekkel és szakócákkal feltörték, majd a tartalmát elszopogatták. A csontnak, mint tápláléknak fontos szerepe van a későbbi kultúrákban is, pl. a *Magyar Néprajzi Lexikon*³⁵ megemlíti egy ehhez fűződő érdekes népszokást: „Nagy közösségekben, pl. kaszárnnyában, favágó munkások között, este elalvás előtt szokásos mesemondás alkalmával az első mese befejezése után, az újabb mese megkezdése előtt megszólal a mesemondó: – Csont?, a hallgatók rámondják – Leves. Ha kérdésére már csak néhány vagy egyetlen hang sem válaszol, jele, hogy a hallgatók elaludtak, abba hagyja a mesemondást. Ha a sötét hálólhelyiségben már nagyon sok a gyanús csend, a meséből is kiszól, s csak ha meggyőződött róla, hogy a jelenlevők mindnyájan figyelnek, folytatja a mesét.” Hasonló népszokás előfordul más kultúrákban is. Mégis érezzük, hogy a csontnak itt alapvetően, mint tápláléknak van kiemelt szerepe, és nem mint valami misztikus szubsztanciának.

Ahogy arra Mircea Eliade is rámutatott a *Vallási hiedelmek és eszmék története*,³⁶ illetve a *Sámánizmus* című munkáiban: sok vallás a feltámadás alapfeltételének tekinti, hogy a csont és a velő megmaradjon. Még a bibliai Ezékiel³⁷ is ismerte a jóslatot, hogy egyes állatok feltámadhatnak a saját csontjaikból: a próféta egy csontokkal teli völgybe vitetett, és az Úr parancsának engedelmeskedvén így szólt ezekhez: „Ti megszáradt tetemek, halljátok meg az Úr beszédét! Így szól az Úr Isten ezeknek a tetemeknek: Ímé, én bocsátok ti belétek lelket, hogy megéledjete, (...) lőn zúgás és ímé zörgés, és egybemenének a tetemek.(...) És látom, és ímé inak valának rajtok és hús nevedekett, és felül bőr borította be őket.” Talán ennek a közös, az emberiség jungi értelemben vett *kollektív tudattalan*jában fennmaradt, egészen a prehisztorikus időkig visszavezethető hiedelemnek az utóhatásaként alakult ki ez a *scapulimantia* mindenütt a népi vallásosságban.

Mindenesetre ez a jóslásforma tovább színesíti az iszlám középkori kultúrájáról alkotott képünket, ami korántsem volt egy statikus rendszer. Úgy tűnik, a népi vallásosság itt is adoptált olyan bevett praktikákat, amiket a hivatalos teológia elutasított ugyan, de a népi köztudat áttemelt a mindennapokba, függetlenül attól, hogy e módszereket akár az iszlám ellenségei is gyakorolták a korabeli világban.³⁸

³⁴ Gyenis Gyula: *Humánbiológia. A hominidák evolúciója*, Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest, 2001, 153. Köszönet Mester Zsoltnak.

³⁵ *Csont?-Leves* szócikk.

³⁶ *A csontmaradványok körüli vita*, in: Eliade, Mircea: *Vallási hiedelmek és eszmék története I.* Osiris Kiadó, Budapest, 2002, 21. Eliade, Mircea: *A sámánizmus*, Osiris Kiadó, Budapest, 2001, 154-160. o., A csontváz szimbolikája, Újjászületés a csontokból.

³⁷ 37: 1-8.

³⁸ Köszönet Tüske Lászlónak a szakmai kritikáért és a fontokért.

Bibliográfia

- A böjtölés könyve* (összeállította Dr. Shubail Mohamed Eisa), Magyarországi Muszlimok Egyháza, Komló, 2004
- An Islamic Divinatory Technique*, in: *Arab Influence in Medieval Europe – Folia Scholastica Mediterranea (Middle East Cultures) no. 18*. Ithaca Press (Reading, UK), 1996
- ad-Darqáwí, Al-'Arabí: *Az emlékezés rózsakertje – A lélekvezetés szúfi tudománya*, Kairosz, 2005
- Armstrong, Karen: *Az iszlám rövid története*, Európa Kiadó, Budapest, 2005
- *Mohamed, az iszlám nyugati szemmel*, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1998
- *Isten története – a judaizmus, a kereszténység és az iszlám 4000 éve*, Európa, Budapest, 1996
- *Jeruzsálem egy város – három vallás*, Európa, Budapest, 1997
- ibn Badawij, Abdu-l-Adzím: *Islám vallásjogi sorozat: Az ima, és minden, ami vele kapcsolatos* (fordította: Karasszon Attila) Budapest, 2001
- van Binsbergen, Wim: *The astrological origin of Islamic geomancy* SSIPS/ SAGP – CEMERS 1996
- Burckhard, Titus: *Kristályparadicsom – Iszlám tradíció a mór kultúrában*, Stella Maris, 1994
- Burckhardt, Titus: *Bevezetés a szúfi doktrínába*, Sophia Perennis, Érpatak, 2005
- Brentjes, Burchard: *Izmael fiai – Az arabok története és kultúrája* Kossuth Kiadó, 1986
- Brett, Michael – Fentress, Elizabeth: *The Peoples of Africa: The Berbers*, Blackwell Publishing, 1997
- Bousquet, Georges Henry: *Dhabiha*, in: *The Encyclopedia of Islam-New Edition*, Volume II, E. J. Brill, Leiden, 1995
- Boyce, Mary: *Zoroastrians – Their religious beliefs and practices*, London, 1979
- „Csont?-Leves” szócikk in.: *Magyar Néprajzi Lexikon*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1977
- de Cortázar, Fernando Garcia – Vesga, José Manuel González: *Spanyolország története*, Osiris Kiadó, Budapest, 2005
- Edgar, Iain R.: *The Inspiration Night Dream in the Motivation and Justification of Jihad*, in: *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, Volume 11, Issue 2
- Ecsedy Ildikó: *A kínai történelem rejtelmek*, Eötvös József Könyvkiadó, Budapest, 1999
- Eliade, Mircea: *Vallási hiedelmek és eszmék története I–III*. Osiris Kiadó, Budapest, 2002
- Eliade, Mircea: *A sámánizmus*, Osiris Kiadó, Budapest, 2001
- Fahd T. és Daiber H.: *Ru'ya* szócikk, *The Encyclopedia of Islam-New Edition*, Volume II, E. J. Brill, Leiden, 1995
- Fodor Sándor: *Arab legendák a piramisokról* (Kőrösi Csoma Kiskönyvtár 10.) Akadémia Kiadó, Budapest, 1971
- Forman, Werner – Brett, Michael: *A mórok – Az iszlám nyugaton*, Gondolat, Budapest, 1985
- Germanus Gyula *Allah Akbar!* Révai Kiadó, Budapest, 1936. II.
- Gernet, Jacques: *A kínai civilizáció története* Osiris Kiadó, Budapest, 2001
- Gombos Károly: *Aszkréták, dervisek, imaszönyegek*, Múzsák Közművelődési Kiadó, Budapest, 1984
- Goldziher Ignác: *Az iszlám kultúrája*. Művelődéstörténeti tanulmányok I-II. Társadalomtudományi Könyvtár. Simon Róbert: *Bevezető tanulmányok*: I. köt. Bp., Gondolat, 1981
- Goldziher Ignác: *Islamisme et parsisme*, in: *Revue de l'histoire des religions*, xliii. 1-29, 1901
- von Glasenapp, Helmuth: *Az öt világvallás – bráhmánizmus, buddhizmus, kínai univerzizmus, kereszténység, iszlám*, Budapest, Akkord, 2005
- Gyenis Gyula: *Humánbiológia. A hominidák evolúciója*. Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest, 2001
- Haddad, Muhammad: *The Reformation Paradigm? Muhammad Abduh and 19th century Hermeneutic Muslim Case*. CEU Összehasonlító Vallástudományok nyári egyetem nyilvános előadás és vita. 2005. július 11.

- Imam Durics Husszein Hilmi Effendi: *Islám Hittan*, Kókai Lajos Magyar Királyi Udvari Könyvnyomdája, Budapest, 1931
- Jany János: *Klasszikus iszlám jog: egy jogi kultúra természetrajza*. – Gondolat, Budapest, 2006
- Jany János: *Ókori jogi kultúrák* <http://www.btk.ppke.hu/db/02/20/mo0001220.pdf>
- Jeffrey, A.: *The foreign vocabulary of the Qur'an*, Oriental Institute Baroda 1938, Lahore 1977 <http://www.answering-islam.org/Books/Jeffery/Vocabulary/index.htm>
- King, David A.: *World-Maps for Finding the Direction and Distance to Mecca: Innovation and Tradition in Islamic Science*, Leiden, E. J. Brill, 1999
- Lewis, Bernard – Churchill, Buntzie-Ellis: *Islám – nép és vallás*, HVG könyvek sorozat, 2009
- Lings, Martin: *Az Islám prófétája*, Hanif – Islám Kulturális Alapítvány/Salam Alapítvány, 2003
- Maus, Marcell: *Az imádság (részletek)*, in: *A vallástörténet klasszikusai – Szöveggyűjtemény portrévázlatokkal*, Osiris Kiadó, Budapest, 2003, 617–640.
- Maróth Miklós: *Az iszlám születése* (hivatalos egyetemi jegyzet)
— *Bevezetés az arab filológiába* (hivatalos egyetemi jegyzet)
- Maspero, Henri: *Az ókori Kína*, Gondolat, Budapest, 1978
- Mingana, Alphonse: *Syriac Influence On The Style Of The Kur'an*, in: *John Rylands Library Bulletin*, Manchester, 1927, volume 11
- Mircea Eliade: *Vallási hiedelmek és eszmék története* III. Osiris Kiadó, Budapest, 2002
- Monnot, G.: *Salat* In: *The Encyclopedia of Islam – New Edition*, Volume VIII: Ned-Sam, Leiden, E. J. Brill, 1995
- Németh Pál: *Az iszlám* <http://terebess.hu/keletkultinfo/nemethp.html>
- Nicholson, Reynold A.: *Az iszlám misztikája*, Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, 1997
- Topbas, Osman Nuri: *Islám, hit, istenszolgálat*, Erkam Publikations, Istanbul, 2004/1425
- Rudolph, Kurt: Mohamed vallása, az iszlám, in: *Arabok – irodalmi és politikai antológia*, Kozmosz Könyvek, Budapest, 1976
- Robinson, Francis: *Az iszlám világ atlasza*, Helikon/Magyar Könyvklub, Budapest, 1996
- Salamon András – Abdul Fattah Munif: *Saria – Allah törvénye (Az iszlám jog különös világa)* PressCon Kiadó, 2003
- Shalaby, Dr. Abdul Wadoud: *Islám, az élet vallása*, Salam Könyvek, 2003
- Tokaji Zsolt: *A kínai könyv története* <http://www.terebess.hu/keletkultinfo/konyv.html>
- The Science of Hand-Reading in Sufism In: Guenon, René: *Insights into Islamic Esoterism and Taoism*, Sophia Perennis, Hillsdale, New York, 2004
- Vasziljev L. Sz.: *Kultuszok, vallások és hagyományok Kínában*, Gondolat, Budapest, 1977
- Watt, William Montgomery: *A világ vallásai – Az iszlám rövid története*, Akkord Kiadó, 2000.
- Wensinck, A. J.: *Kurban*, in: *The Encyclopedia of Islam-New Edition*, Volume V, E. J. Brill, Leiden, 1995
- White, T. H.: *Üdv néked, Arthur, nagy király!*–Valhalla Páholy, Budapest, 1993
<http://www.faithfreedom.org/Articles/sira/index.htm>
<http://terebess.hu/keletkultinfo/gul.html>
<http://terebess.hu/keletkultinfo/attar.html>
<http://terebess.hu/keletkultinfo/lexikon/szofi.html>
<http://terebess.hu/keletkultinfo/hamvas.html>–

ISTEN ARCÁVAL KAPCSOLATOS METAFORÁK A BIBLIAI ZSOLTÁROK SZÖVEGÉBEN

KRÁNICZ GÁBOR

Szigeti Lajos Sándor emlékének

„Másképp bizonyos, hogy az ember soha nem jut el önmaga igazi megismerésére, ha csak Isten arcára nem nézett előbb és ha ennek szemléléséből leszállva nem kezdi önmagát megvizsgálni.”¹

A bibliai zsoltárok szövegének meghatározó motívumát képezik a *Jahve pánim*jának (פנים יהוה)² megjelenési módjaival kapcsolatos metaforák, melyek vagy ennek az arcnak a hívőre ragyogását, vagy ellenkező esetben éppen az imádkozótól való

¹ Kálvin J.: *Tanítás a keresztyén vallásra, 1559, Rövidített formában*, kiadja a Magyarországi Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, Bp, 1991, 10.

² Gesenius valószínűsíti a פנה (*pánáh*) ige és a פנים (*pánim*) főnév szoros kapcsolatát, amikor azt írja, hogy szokás a főnevet erre az igére visszavezetni, másképp azonban megjegyzi, hogy ez az etimológia bizonytalan, mivel az asszír *panú*-nak nincsen ilyen igei megfelelője. Mindez Gesenius szerint abból fakadhat, hogy a *pánáh* esetleg egy denomináció eredménye, tehát nem a *pánáh* tekinthető a *pánim* alapjának, hanem pont fordítva. (Gesenius, W.: *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch*, Leipzig, Verlag von F.C.W. Vogel, 1921) A *Wörterbuch zum Neuen Testament*, amikor a *proszopon* – nál kapcsolatban a pánimról beszél úgy fogalmaz, hogy a héber *pánim* egybefügg a *fánáh* – fordulni – igével, mivel az odafordított arcot is kifejezi: egy ember arcát éppúgy, mint egy élettelen tárgy elülső oldalát. (*Wörterbuch zum Neuen Testament, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Band VI. herausgegeben, Friedrich G., W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1966, 773, továbbiakban: *Wört.*) A *Theologisches Handwörterbuch* ószövetségi szómagyarázata szerint a *pánim* 2100 alkalommal található meg az Ószövetségben. A szó előfordulásának gyakorisága abból fakad, hogy sokszor prepozícióval együtt használják, mely esetekben azonban nominális jelentését szinte teljes mértékben elveszíti. A *pánim* szó jelentéseiként ennek megfelelően a következő lehetőségeket adja meg: (1) „arc” (Angesicht) általános értelemben, további jelentései (2) „kinézet” (Aussehen), (3) a szemhez kapcsolódó „tekintet”, „pillantás” (Blick), (4) „személy” (Person), „valaki” (jemand), (5) átvitt értelemben: „elülső oldal” (Vorderseite), „felszín” (Oberfläche) és (6) különböző prepozíciós fordulatokban használjuk. (*Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Band II. Herausgegeben von Jenni E. unter Mitarbeit von Westermann C., Chr. Kaiser Verlag München, 1976, 435. továbbiakban: *Theol.*) A *Theol.* egyébként szintén összefüggésbe hozza a *pánim* főnevet a *pánáh* igével, amikor úgy értelmezi az arcot, mint a másik felé fordított tekintetet. A szó ugyanis nem pusztán a fej elülső részét jelenti, vagy egyszerűen az arcot, hanem a személy pillantását, mely a szemet is tartalmazza, mint a *lélek tükrét*. (436) A *pánim* tehát nem csak arcot jelent, hanem egy olyan tekintetet,

megvonását tematizálják.³ Isten arcának fogalmi értelmezésére irányuló dogmatikai koncepciókkal szemben azonban egy olyan interpretációs modellt kell elsődlegesen szem előtt tartanunk, amely e metaforáknak elsősorban az imádkozásban betöltött szerepét próbálja meghatározni, különös tekintettel arra, hogy milyen kapcsolatba hozhatóak e kifejezések a zsoltárok szövegének retorikai felépítésével. A *pánim*hoz kapcsolódó metaforák természetesen nem csupán az *Ószövetség* költői könyveiben fordulnak elő, hanem az egész szöveg fontos motívumát képezik, mint ahogy például az arc ragyogása megjelenik az ároni áldásban (*Num* 6, 24-26), vagy elrejtése a *Deuteronomium* 31. részének 16-tól 18-ig terjedő verseiben: „Az Úr ezt mondta Mózesnek: Te most pihenni térsz atyáidhoz. Ez a nép pedig paráználkodni kezd annak a földnek idegen isteneivel, amelyre most bemegy. Elhagy engem, és megszegi szövetségemet, amelyet vele kötöttem. De akkor haragra lobbanok ellene, elhagyom őket, és elrejttem arcomat előlük, és megemésztí őket a rájuk szakadó sok baj és nyomorúság.” (*Deut* 31, 16-18) Az idézett szakaszban a magyarul arcot jelentő héber *pánim* szó mellett az a *szátar* ige áll, melynek hifil alakja az elrejtés aktusát jelöli

melyben ennek a személynek az érzése, gondolatai olvashatóvá válnak. Erre utalnak például a *pánim*hoz kapcsolódó fordulatok, mint amilyen például betakarása szomorúság, vagy gyász jeleként, valamint teofániánál.

³ Az *Exodus* 33,14 – ben Isten arca úgy mutatkozik meg a cselekvés szubjektumaként, mint aki a földöntúli Isten reprezentánsaként együtt vándorol Izráellel. A *Theol.* a textussal kapcsolatban kizárja annak lehetőségét, hogy az arc itt valamiféle középlejny, vagy angyalt jelölne, nem pedig Istent saját magát. Ennek megfelelően értelmezi a textust az *Ézs* 63,9 alapján, mely szerint nem egy követ, vagy angyal, hanem Isten maga szabadította meg a népet. (447) A *pánim*ban kifejeződő jelenlét tehát leginkább a szó hétköznapi értelmének megfelelően határozható meg, amiből az következik, hogy Jahve *pánim*ja hasonló módon határozható meg, mint amikor egy ember arcáról beszélünk. (448) Ebben az értelemben kell felfognunk azokat az eseteket is, amikor a *pánim* egy kijelentés objektumaként jelenik meg, s ahol kizárólag csak Isten és ember kapcsolatának leírására szolgál. Isten és ember viszonyának személyes aspektusát tükrözik azok a kifejezések is, amelyek a *pánim*ot használják, mint például a *pánim el pánim* (színről színre), az *'ór hi pánim* (az arc ragyogása), illetve a *szátar hif pánim* (az arc elrejtése). Utóbbi esetben a *Theol.* megjegyzi, hogy a kifejezés nem az arc – például egy ruhával történő – befedését jelöli, hanem a pillantás, illetve a tekintet elrejtését. (452) Ebben az értelemben fordítható a kifejezés úgy, mint a valakitől való elfordulás aktusa, ami nem áll messze a *szátar* (hifil) *pánim* profán használatától. A *pánim* értelmezései csak abban az esetben kerülhetik el azokat a tendenciákat, melyek valamiféle teológiai fogalomként akarják megszilárdítani, ha ezzel szemben a szó (és a rá épülő fordulatok) hétköznapi jelentésére helyeződik a hangsúly. Mindez azonban másik oldalról könnyen vezethetne e kifejezések profanizációjához elmosva az emberi és isteni jelenlét közötti különbséget. Másrészről azonban a Szentnek azt a szabadságát is figyelembe kell vennünk, hogy önmagát egy (emberi értelemben felfogott) személyesen megmutató jelenlétre korlátozza. Ebben az esetben azonban fontos kérdésként jelenik meg e személyesség megmutatkozásának mikéntje, különös tekintettel a személy fogalmára (a latin *persona* mintha önkéntelenül is visszaíródna a *proszópon* közvetítésével a héber *pánim*ba).

és amit ennek ellenére az *LXX* mégis az ἀποστρέφω (elfordul) szóval fordít.⁴ Az *Ótestamentum* szövegében többször előforduló kifejezés ennek megfelelően, hol az arc elfordításaként, hol pedig elrejtéseként lett értelmezve. Mindennek okaként talán a *pánim* szónak a *pánáh* igére való – már Gesenius szerint is bizonytalan – visszavezetési lehetősége határozható meg.⁵ A *Deuteronomium* idézett verseiben a nép elfordulását szintén ez az ige fejezi ki, ami így érdekes paronomázikus összefüggésbe hozza a nép hűtlenségét Isten arcának elrejtésével. Az *LXX* fordítóját talán éppen ennek a paronomáziának a felismerése vezette, amikor úgy kapcsolta egybe Isten arcának elrejtését a nép elfordulásával, hogy mindkét esetben az ἀποστρέφω igét használta. Az arc elrejtésének/elfordításának aktusa különösen fontos szerepet játszik *Eszter könyvének* egyes rabbinikus értelmezéseiben, amelyek arra mutatnak rá, hogy az Eszter név közismert etimológiáján (csillag) kívül a *szátar* ige egyes szám első személyű imperfektumi alakjára is visszavezethető. A bibliai irat ennek megfelelően úgy is értelmezhető, mint a *hasztér pánim*, tehát az *elrejtett arc* könyve, mely éppen az imént a *Deuteronomium* szövegéből vett szakasznak megfelelően ábrázolja a nép (exiliumi) helyzetét.⁶ *Eszter könyvében* ezenkívül az arc elrejtésének aktusa nem csupán a könyv névadója, valamint az általa éppen így képviselt közösség állapotát ábrázolja, hanem szoros összefüggésbe hozható Isten nevének a szövegben megfigyelhető hiányával. Az elrejtett arc képe tehát egybekapcsolódik a név és hordozójának rejtekezésével, mely egyet jelent Isten és ember kommunikációs kapcsolatának felfüggesztésével.

A zsoltárok szövegében a *pánim* egy olyan megjelenési módként határozható meg, mely által Jahve képes kijelenteni magát.⁷ Amíg Isten arcának elrejtése az ember Istentől való elhagyatottságát jelképezi, addig ennek az arcnak a hívőre ragyogása a *Deus praesens*.⁸ Hans Joachim Kraus szerint ez a jelenlét Isten népét a kezdetektől fogva arra ösztönözte, hogy *Jahve pánimját* keresse mindenféle szükséghelyzetben.⁹ A kultikus nyelvhasználatban bár Isten arcának keresése szoros összefüggésbe került a templomlátogatás aktusával, a kifejezés azonban mégsem korlátozódott csupán erre a meghatározásra. A *pánim* szó egyes származékai,

⁴ (17) και οργισθησομαι θυμω εις αυτοους εν τη ημερα εκεινη και καταλειψω αυτοους και αποστρεψω το προσωπον μου απ' αυτων και εσται καταβρωμα και ευρησουσιν αυτον κακα πολλα και θλιψεις και ερει εν τη ημερα εκεινη διοτι ουκ εστιν κυριος ο θεος μου εν εμοι ευροσαν με τα κακα ταυτα (18) εγω δε αποστροφη αποστρεψω το προσωπον μου απ' αυτων εν τη ημερα εκεινη δια πασας τας κακιας ας εποιησαν οτι επεστρεψαν επι θεους αλλοτριους

⁵ Gesenius W.: *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch*, Leipzig, Verlag von F.C.W. Vogel, 1921.

⁶ Raj T.: *Eszter könyvéről purim ünnepe*, <http://www.zsido.hu/vallas/purim.htm>

⁷ Kraus H. J.: *Psalmen 1-59.*, Neukirchener Verlag, 1978, 242.

⁸ I.m., 368.

⁹ U.o.

mint például az *al panaj* (על פני), vagy a *lifné Jahve* (לפני יהוה) sokkal szabadabb keretek között jelölik ki azt a helyet, ahol Istennek a hívőre való vonatkozása bekövetkezhet.¹⁰ A papi iratokban e szavak olyan terminus technicusokként határozhatóak meg, amelyek arra a térre utalnak, ahol Jahve jelen van (így például az áldozatok bemutatásánál).¹¹ Hasonlóan lokális értelemben mutatkoznak meg az Isten arcával kapcsolatos kifejezések régi teofániatörténetekben és víziókban. A zsoltárok szövegében felbukkanó arcmetaforika ennek megfelelően egy olyan szövegteret jelölhet, mely lehetővé teszi az imádkozó számára, hogy Isten elé lépjen és önmagát ebben a térben jeleníthesse meg. Az arc elrejtése és felragyogása tehát annak a dialógusnak a részét képezi, amely Isten és népe között figyelhető meg az *Ótestamentum* szövegében, s melynek egyik kiemelten fontos példája az imádkozás diskurzusa, mint ami nem csak leírja, hanem konkrétan színre is viszi címzés és címzettség problémáját miközben az aposztrofálást egy kegyelmi aktus sajátos elemeként mutatja be.

Az aposztrofálás alakzatának tematizációja úgy jelenik meg a „ne rejtse el arcod” kifejezésben, mintha az így megszólított személy már egy létező viszonyból lépne ki. A *pánimban* visszhangzó *pánáh* ige arra mutathat rá, hogy ez a viszony – akár hétköznapi értelemben – két egymás felé fordított, és mintegy ebben az aktusban létrejött arcot, pontosabban tekintetet feltételez (ami ugyanúgy jelentheti ebben az összefüggésben Isten és ember viszonyának profanizálását, mint a hétköznapi emberi kapcsolatok szakralizálását). A zsoltárok szövege a kegyelembe fogadás aktusát írja le, amikor Isten arcának a hívőre ragyogásáról beszél. A metafora által bemutatott kegyelmi aktus egyik oldalról a formula hétköznapi értelmében ragadható meg (ahogy például az utcán hirtelen felismerünk valakit), míg másik oldalról vallástörténetileg az arc ragyogása és elrejtése mögött egy az Ókori Keleten (különösen Egyiptomban) széles körben elterjedt elképzelés húzódik meg, mely az istenség jelenlétét heliotropikus metaforák segítségével írja le. A heliotropikus metaforák azonban éppen azért tökéletlenek Derrida szerint, mert az érzékelhető nap nem ismerhető meg tulajdonképpeni formájában.¹² Hasonló módon az istenség jelenlétét leíró heliotropikus kifejezésekben nem maga az arc (mely itt a nap helyettesítője) válik fontossá, hanem a benne feltárolt vonatkozás, miközben az így viszonyba lépő továbbra is rejtett marad. Ahogy az érzékelhető nap nem ismerhető meg tulajdonképpeni mivoltában, ugyanígy Isten arca is rejtve marad a

¹⁰ Gesse H.: *Vom Sinai zum Zion, Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie*, Chr. Kaiser Verlag München, 1974, 67.

¹¹ A *Theol.* írója itt arra figyelmeztet, hogy ezekben az esetekben az *lifné* már annyira elkopott, hogy a fordulat nem Isten arcáról adott kijelentésként értelmezhető, hanem csak praesenciája helyének a kifejezéséeként. I. m. 458.

¹² Derrida J.: *A fehér mitológia, A metafora a filozófiai szövegben*, in: *Az irodalom elméletei V.*, Jelenkor Kiadó, Pécs, 1997, 69.

szemlélő előtt. Derrida másrésztől a heliotropokkal kapcsolatban még egy fontos körülményre felhívja a figyelmet: „Nem csak arról van szó, hogy a nap egy olyan érzékelhető lényre ad példát, amely mindig képes eltűnni, és jelen nem lenni, hanem maga a jelenlét és távollét, a látható és láthatatlan csak és kizárólag a nap alatt lehetséges.”¹³ A heliotropok éppen ezért válhattak az Isten és ember közötti viszony leírásának talán legalkalmasabb eszközévé, mivel úgy tudják állítani e vonatkozást, hogy ezen kívül semmit sem árulnak el Isten lényegéről, meghagyva éppen e folyamatos változásban feltáruló vonatkozást a kapcsolat lényegének. Isten arcának ragyogása és elrejtése ezenkívül abban az értelemben is megfelel a heliotropoknak, hogy az itt kibontakozó viszonyban jelenlét és távollét csak és kizárólag azáltal lehetséges, akire e metaforák utalnak. Mindez arra mutat rá, hogy amint nem a napot látjuk, hanem csak fényét, amely éppen látásunk feltétele, miközben pont azt nem láthatjuk, ahonnan e fény érkezik, ugyanígy az Isten jelen illetve távollétét kifejező metaforák is csupán az ő vonatkozásának kifejezésére szolgálnak, méghozzá abban az értelemben, hogy a vonatkozó kizárólag ebben a vonatkozásban teszi magát megragadhatóvá.

Hegel az *Eszttétikai előadásokban* a 104. zsoltár „fény a ruhád” kifejezése alapján¹⁴ hasonló értelemben mondhatja, hogy a zsidó költészetben nem is Isten van maga megjelenítve, hanem vonatkozása a tőle teremtett világra: „Ezért amit ezen a fokon a képzelet megragadhat, az nem az isteni tartalom a maga tiszta lényegisége szerint; mivel ő maga tiltja meg, hogy a művészet neki megfelelő alakban ábrázolja. Az egyetlen fennmaradó tartalom ennél fogva Isten *vonatkozása* a tőle teremtett világra.”¹⁵ Hegel meglátása azért tekinthető ebben az összefüggésben egy megbízható kiindulópontnak, mert nem szakítja ki e kifejezést abból a kommunikációs aktusból, amelyet a zsoltár úgy ábrázol, mint Istennek a teremtett világgal való kapcsolatát. Másrészt azonban érdekes, ahogy Hegel a költészetet úgy tekinti, mint az egyedüli művészeti ágat, amely képes ezt a vonatkozást kiábrázolni. Mindennek egyszerű oka, hogy úgy képes kifejezni a vonatkozást, hogy ne essen a képalkotás tilalma alá. A zsoltárok szövegében megfigyelhető képalkotási mód azonban szintén csak megfelelő korlátok között valósulhat meg, mivel sohasem vetemedhet arra, hogy a vonatkozás helyett a vonatkozót ábrázolja. Paul de Man szerint Hegel

¹³ I. m., 70.

¹⁴ A zsoltárral kapcsolatban már *Hermann Gunkel* is felhívta a figyelmet a szövegnek azokra a vallástörténeti párhuzamaira, amelyek heliotropikus metaforák segítségével mutatják be a teremtő és gondviselő istenséget. (Gunkel H.: *Die Psalmen*, Vandenhoeck & Ruprecht, 1986, 447-451.)

¹⁵ Hegel F.: *Eszttétikai előadások, I. kötet*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1952, 380. Fontos azonban itt megjegyezni, hogy Hegel egy olyan példát vesz alapul, amely szoros kapcsolatba hozható az egyiptomi vallásos költészettel, és a benne megjelenő nap-szimbolikával, amely úgy mutatja be a teremtés mindentételező aktusát, mint a nap életet adó erejét.

interpretációjának egyik alapvető jellegzetessége, hogy kiemelve a teremtő hangja (legyen világosság) és a költészet, tehát a zsoltáros hangja (fény a ruhád) közötti különbséget, amit éppen arra használ fel, hogy a két teremtő diskurzus kapcsolatát bemutassa.¹⁶ A *legyen világosság* kijelentés tárgya a világosság maga, ami minden tételezés alapvető feltétele, s mely nem utolsó sorban egy a kijelentést reprezentáló szövegben hangzik el. Ezzel szemben jelenik meg Hegel másik példájában a költői diskurzusra jellemző tételezés, melynek alapjaként de Man az aposztrophé alakzatát nevezi meg (fény a ruhád), s ami világossá teszi, hogy a két kijelentés azért nem hozható közös nevezőre, mert olvasatuk a reprezentáció és az aposztrophé kombinációjában fogható meg. Amíg ugyanis a reprezentációról elmondható, hogy az aposztrofálás egy formája, addig ennek fordítottja nem érvényes. Mindez nem fogható fel – kritizálja de Man Hegelnek a két oldal egymás közötti kapcsolatáról adott érvelését – úgy, mintha a „legyen világosság” Isten oldaláról, míg a „fény a ruhád” az ember oldaláról felfogott fenséges lenne, mivel e kettő alapvetően különbözik. Az első reprezentáció, míg a második trópus. A „fény a ruhád” kifejezésben a dicsőítés tárgya De Man szerint az aposztrofálás eszköze maga: „a megszólított létező megjelenését lehetővé tevő világosság mindig egy fátyol, ez a fátyol pedig az óda – a zsoltár – dicsőítésének tárgya, mivel e fátyol maga az aposztrofálás eszköze, ami a megszólítás illúzióját lehetővé teszi.”¹⁷ Ezt követően de Man – továbbra is Hegel nyomán – arra mutat rá, hogy a zsoltárban ez az öltözet később arcként jelenik meg: „Az aposztrofálás egy alakzat, vagy trópus, miként ez világos Hegel következő Zsoltárok – idézete kapcsán, amelyben az öltözet arccá válik.”¹⁸ Hegel de Man által említett második példája egyébként a zsoltár 29. verse, mely az említett vonatkozás negatív aspektusát mutatja be: „Ha elrejtjed orcádat, megrémülnek, ha elveszed lelküket, kimúlnak, és ismét porrá lesznek.” Az „öltözet arccá válik” utalás azonban arra is figyelmeztet, hogy de Man már a „fény a ruhád” kifejezésen is egy prosopopeiát¹⁹ ért. A zsoltáros aposztrophéját követő prosopopeia kétség-

¹⁶ De Man P.: *Hegel a fenségesről*, in: De Man P.: *Esztétikai ideológia*, Osiris Kiadó, Budapest, 2000. 108.

¹⁷ I.m., 111.

¹⁸ U.o.

¹⁹ De Man a *Hypogramma és inskripció* című tanulmányában úgy értelmezi az prosopopeiát, mint az aposztrophé trópusát, amely a megszólítás aktusában következik be. (De Man, P.: *Hypogramma és inskripció*, in: De Man, P.: *Olvasás és történelem*, Osiris Kiadó, Budapest, 2002, 421.) A figurációnak erről az aktusáról, melyben az aposztrofálás és a prosopopeia egymásra épül, s ami kifejezetten jelen van az ószövegségi pánim etimológiájában, beszél Bettine Menke is a prosopopeiáról szóló monográfiája *Das Gesicht der Apostrophe* című fejezetében (Menke, B.: *Prosopoiia, Stimme und Text bei Brentano, Hoffmann, Kleist und Kafka*, Wilhelm Fink Verlag, München, 2000, 163-172.) A *pánim* az odafordulás aktusában (pánáh) megképződött arc, ami csak akkor jön létre, ha egy másik ugyanilyen módon megképződő arccal szembesül. A „fény a ruhád” kifejezés, mely a 104. zsoltár első versében található nem csupán tulajdonít

telen bizonyíték arra a folyamatra, ahogy az imádkozás költői diskurzusának szükséges velejárójaként jelenik meg az Isten arcának megalkotására tett kísérlet, ami azonban – ahogy erre de Man rámutat – kettős veszélyt rejt magában. Egyik oldalról könnyen bekövetkezhet az így létrejött arc antropomorfizmusként való megszilárdítása, míg másrésztől a prosopopeia katakrézisként is értelmezhető, miszerint olyasvalaminek is arcot kölcsönözhet, ami eredetileg nem rendelkezik vele. Isten arcának antropomorfizmusként illetve katakrézisként való kezelése egyaránt felülírná a benne megmutatkozó vonatkozást. Első esetben hasonló funkciót töltene be, mint egy kultuszkép, ami teljes mértékben ellentmond az izraelita képtilalomnak. A pánim értelmezésekor különösen nagy hangsúlyt kapott a különböző antropomorfizálási törekvések meggátolása, miszerint Isten arca, mint egy kijelentés szubjektuma, vagy objektuma csak és kizárólag Isten és ember kapcsolatának kifejezésére szolgál, és semmiképpen sem ragadható meg például egy olyan kultikus maszkként, mint aminek lehetőségére Gerhard von Rad is rákérdez az *Ószövetség teológiájában* az Exodus 33, 14-15. verse alapján, ahol a pánim szinte személyes, önálló létezővé válik.²⁰ Isten vonatkozása nem korlátozható olyan mértékben, mint ahogy a rá irányuló antropomorfizálási törekvések elgondolják. Az antropomorfizáló elképzelésekkel szemben azonban könnyen eshetünk abba a hibába, hogy Isten arcát egyszerű katakrézisként kezeljük. Ebben az esetben azt kellene kizárnunk, hogy a *pánim* képes valamilyen módon mégis betölteni az arc funkcióját. Az *Ószövetség* azonban nem Isten eredendő arctalanságát állítja, hanem úgy beszél erről az arcról, mint amit még senki sem láthatott soha. Isten arcának katakrézisként való értelmezése azt a problémát vetné fel, hogy egy eredendően arctalan Isten vonatkozása semmiképpen sem válhatna személyessé. A *pánim* ezenkívül azért sem fogható fel katakrézisként, mert az így megképződő arc mégis betöltheti az Arc funkcióját, de csak abban az értelemben, hogy Isten jelenlétét közvetíti. A zsolttárok szövegében bekövetkező arckölcsönzések azonban mindenképpen előhívják e kettős veszélyt, mivel nincsen olyan prosopopeia, ami ne lenne az arc katakrézise, és ne próbálna meg az így létrejött arcot antropomorfizmusként megszilárdítani.²¹ A két véglet azonban ebben a modellben úgy is működhet, mint egymás ellensúlyai, amelyek folyamatosan ellenőrzésük alatt tarják e prosopopeiákban megbújó kettős potenciált.

egy figurát, ahogy ezt Chase írja, (Chase, C.: *Arcot adni a névnek*. in: *De Man figurái*, fordította, Pompeji, Szeged, 1997/2-3, 124.) hanem a fénylésben feltárja azt a vonatkozást is, ami által a megszólított a megszólítóra vonatkozik, aki éppen ezáltal képes megképezni saját magát (létrehozza saját jelenvalóságát).

²⁰ Von Rad, G.: *Az Ószövetség teológiája, I. kötet, Izrael történeti hagyományainak teológiája*, Osiris Kiadó, Budapest, 2000. 227.

²¹ Menke B.: *Prosopöia, Stimme und Text bei Brentano, Hoffmann, Kleist und Kafka*, Wilhelm Fink Verlag, München, 2000, 170.

Az imádság diskurzusában komoly problémát jelent az imádkozó által kimondott megszólítás (és az így megszólított) fiktív jellege, amit sohasem lehet a címzés beszédaktusa kapcsán eléggé hangsúlyozni. Cynthia Chase De Man prosopopeia értelmezésével kapcsolatban egy helyen arra mutatott rá, hogy minden arcot úgy kezel, mint ami egy prorospopeia következtében jött létre.²² Az aposztrophé egy ilyen interperitáció szerint úgy jelenhet meg, mintha minden egyes megszólított csak úgy tudna színre vinni, mint ami csupán egy fiktív megszólítottat tud előállítani. Az aposztrophé gesztusa, a címzés beszédaktusa egy fiktív jelenvalóságot hoz létre, annak a történésnek a jelenvalóságát, ami ő maga, és erre egy arcot, a megszólított presenciáját helyezi el.²³ A panaszszoltárok azonban, melyek szerkezetében kifejezetten fontos szerepet tölt be a megszólítás,²⁴ nem csupán szembehelyezkednek ezzel a pesszimizmussal, hanem éppen ebből nyerik sajátos feszültségüket. A szoltáros aposztrophéja azonban De Man értelmezésével szemben nem pusztán a teremtés aktusával vethető egybe, hanem azzal a kapcsolattal is, amit a szoltár úgy mutat be, mint a teremtett világ és Isten párbeszédét, s melynek egyik alapvető jellegzetessége tárul fel abban a lehetőségben, hogy Isten elrejtethi arcát a teremtmények előtt, akik ezáltal visszatérnek a porba, ahonnan vétettek. Az arc felragyogásának és elrejtésének kettős aspektusában Isten és a teremtett világ kommunikációjának megvalósulási lehetőségei tárulnak fel. Mivel azonban a szoltáros maga is e teremtett világ részét képezi, ezért a szoltár szövegében megjelenő párbeszéd az általa színre vitt dialógus részévé is válik. A 104. szoltár 27.-28. verseit értelmezve Hermann Gunkel az állatainak életem adó parasztgazda szemléletes képével mutatja be Istennek a teremtést fenntartó gondviselő magatartását.²⁵ Ebben az összefüggésbe íródik be a szoltár már említett 29. verse, mely Isten arcának elfordulását tematizálja. A szoltár szövegében mindez arra mutathat rá, hogy a gondviselés aktusa (különös tekintettel a csodára) csak a jövőnek kalkulálhatatlanként való felfogásában nyerheti el létjogosultságát. Ugyanennek a kalkulálhatatlanságnak a személyes aspektusát figyelhetjük meg a 30. szoltár szövegében is, de azzal a különbséggel, hogy a szoltáros itt nem a teremtett világgal, hanem saját sorsával kapcsolatban fogalmazza meg ugyanezt:

²² Chase C.: *Arcot adni a névnek*, in: *De Man figurái*, Pompeji, Szeged, 1997/2-3, 110.

²³ Menke, B., 2000, 166.

²⁴ A panaszszoltár a következő elemekből épül fel: megszólítás, panasz, odafordulás Istenhez, kérés, dicséret mondás. (Westermann, C.: *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, Vandenhoeck & Ruprecht, 1978, 149.) Westermann ezzel kapcsolatban jegyzi meg, hogy egyetlen olyan panaszszoltár sincs, ami megmaradna a pusztán panasz szintjén. A megszólítást az imádkozó arra használja fel, hogy önmagát színre tudja vinni a panaszban, mely önleírás végül az Istenhez való fordulásban nyer értelmet. Ebben mutatkozik meg a panaszszoltárok apelláló funkciója. (U.o.)

²⁵ Gunkel, H.: *Die Psalmen*, Vandenhoeck & Ruprecht, 1986, 451.

„De ha elrejtéd orcádat, én megrettentem. Hozzád kiáltok, Uram! Így esedezem az Úrhoz: Mit használ neked a vérem. Ha leszállok a sírgödörbe? Hálát ad-e neked, aki porrá lett, hirdeti-e hűségedet?” (8b-10) A zsoltáros által színre vitt megszólítás tehát egy olyan párbeszéd kezdeményezését jelenti, amelyben a teremtő és a teremtett világ kommunikációjának kalkulálhatatlansága tükröződik vissza. Isten arcának a zsoltárban megmutatkozó ellentmondásai tehát mintegy visszairódnak az imádkozó által színre vitt megszólítás ellentmondásosságába. A „ne rejtse el arcod” kifejezés nem pusztán színre viszi a prosopopeia trópusát, hanem tematizálja is annak működését, amikor a *pánimot* úgy mutatja be, mint ami által Isten a teremtett világra vonatkozik. Ennek megfelelően ha a teremtést és a gondviselést úgy fogjuk fel, mint Istennek a teremtett világ felé fordulását, akkor mindez valóban szoros kapcsolatba hozható a zsoltáros aposztrophéjával.

Az imádság, mint a viszonyba lépés kockázata mögött tehát Isten és ember kapcsolatának kiszámíthatatlansága áll, aminek csak egyik szegmensként határozható meg a bűnösség állapota.²⁶ A 22. zsoltár ártatlanul szenvedő zsoltárosa például biztos abban, hogy Isten nem rejtje el arcát a nyomorultak elől (25. vers), mégis ennek ellenkezőjét tapasztalja meg saját sorsával kapcsolatban. Kérdéses ebből a szempontból, hogy a rejtekezés Isten létehez tartozik, vagy csupán egy olyan lehetőséget fogalmaz meg miszerint egy ember, vagy egy nép elől időnként elrejtetheti magát. Karl Barth például a *Kirchliche Dogmatik* első könyvében arra mutat rá, hogy az elleplezés és elrejtekezés a létehez tartozik annak, aki a Bibliában Istennek van nevezve.²⁷ Barth szerint ennek megfelelően csak azért létezhet egy leplezetlen Isten, mert létezik a rejtőzködő, mivel rejtőzködés és megnyilvánulás egyaránt ahhoz a valósághoz tartozik, mely által Isten önmagát kinyilatkoztatja.²⁸ Isten arcának elrejtése így Barth értelmezésében is úgy tekinthető, mint a hívőtől való kegy megvonása.²⁹ Hasonló összefüggésbe helyezi a rejtőzködő Isten távollétét és a kinyilatkoztató Isten közelségét Ebeling is, de azzal a különbséggel, hogy nagyobb hangsúlyt helyez e két jelenségben megvalósuló korrelációra.³⁰ Isten

²⁶ A zsoltárosok gyakran kérik Istent arra, hogy ne tekintsen bűneikre, mely metafora szoros összefüggésbe hozható a megbocsátás problematikájával. Ennek függvényében a megbocsátás nem a felejtés aktusát írja elő, hanem a másik bűnére való nem tekintés követelményében valósítható meg. Abban az esetben nem tekint Isten bűneinkre, amennyiben mi sem tekintünk embertársainkéra. A tartozás elengedése, amit egyrészt a Miatyánk, másrészt Jézus több példázata is megfogalmaz tehát nem az adósság elfelejtését, hanem figyelmen kívül hagyását jelenti. Különösen nehéz követelmény ez, amikor a másik ember bűne sokkal inkább vonzza az emberi tekintetet, mint jócselekedetei.

²⁷ Barth, K.: *Kirchliche Dogmatik*, I. Evangelischer Verlag A.G. Zollikon – Zürich, 1947, 338.

²⁸ I.m., 383.

²⁹ *Wört.* 773.

³⁰ Ebeling, G.: *Dogmatik des christlichen Glaubens, Zweiter Teil, Der Glaube an Gott den Versöhner der Welt*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1982, 245.

elrejttségének gondolata szerinte gyakran az ember önelrejtésének következménye, mivel Isten és ember korrelációjában nehezen megkülönböztethető ok és következmény viszonya, melynek tükrében sokszor azt sem lehet pontosan megállapítani, hogy ki is rejtette el magát korábban a másik elől. A zsoldáros kiáltása ennek fényében (ne rejtst el előlem az arcod) egy alapvető tévedést is tükrözhet, amikor annak rejtekezését érzékeli, aki elől – talán öntudatlanul – önmagát rejtette el. Az arc elrejtésének aktusa így leginkább úgy értelmezhető, mint ami arról az Istenről beszél, aki a világ elidegenedett viszonyai között csak ebben a formában akarja önmagát kinyilatkoztatni: „teológiai szempontból Isten rejtettsége tehát nem azt jelenti, hogy Isten a világtól elkülönülő Deus absolutus; a rejtett Isten a világ elidegenedett viszonyai közepette jelen lévő Deus revelatus.”³¹ Az Istentől való elidegenedés ennek következtében egyet kell jelentsen az ember önmagától való elidegenedésével, ami az imádság kontextusában azt jelenti, hogy a könyörgés elsődleges célja nem a megszólított megragadásában és befolyásolásában, hanem leginkább az imádkozó önreprezentációjával kapcsolatban ragadható meg. Az aposztrophé, mint a prosopopeiát megnyitó alakzat Culler szerint arra szolgál, hogy lehetővé tegye a címző számára, hogy ebben az aktusban megképezze saját magát.³² A címzés lényege tehát, hogy az általa megszólítottal a címző egy olyan viszonyba lépjen, amellyel képes megmutatni önnön helyzetét. A címzés megteremti a címzett fiktív jelenvalóságát és ennek következtében annak a vonatkozásnak is, ami által a címző egyáltalán megjelenhet. A 104. zsoltár esetében például a vonatkozás állítása lehetővé teszi a címző számára, hogy önmagát ebben a vonatkozásban – a teremtett világ részeként – vigye színre. Az aposztrophé létrehoz egy fiktív, diszkurzív eseményt, mint ahogy a nyomában járó prosopopeia is csak ebben az értelemben képes egy arcot kölcsönözni. A zsoldáros címzése megteremti Isten jelenlétének illúzióját, mely pontosan annak az illúzióknak homályos tükörképévé válik, ahogy a 104. zsoltár a teremtmények létezését határozza meg. A zsoldáros által színre vitt megszólítás tulajdonképpen tétje azonban abban ragadható meg, hogy a címzett esetleg nem hallgatja meg őt és nem válaszol. A zsoldárral és minden imádsággal kapcsolatban a legnagyobb veszély, hogy pusztá költészetté válik, megragadva egy csupán retorikailag létrejött fiktív dialógusban, ami egy olyan arcot tud létrehozni, mely éppen e nyelvi aktus következményeként jön létre. A zsoldár kommunikációs aktusának tétje tehát annak veszélyében fogható meg, hogy a címzés sikertelen lesz, és így a megszólító nevetségessé válik. A zsoldárosok talán éppen ezért apellálnak sokszor Isten jóindulatára, illetve ígéreteire, és taglalják az ellenfelek gúnyolódásait, akik vitatják, hogy az imádkozó meghallgatásra találna (mindez természetesen nem

³¹ Kasper, W.: *Jézus Krisztus istene*, Osiris Kiadó, 2003, 138.

³² Culler, J.: *Aposztrophé*, Helikon, 2000/3, 376.

választható el némi provokatív felhangtól).³³ A nevetségessé válás alapja, hogy a zsolttár retorikai struktúráját képező prosopopeia – ahogy erre de Man felhívja a figyelmet – azzal a veszéllyel jár, hogy a trópus tükrös struktúrájának köszönhetően maga a tételező is távollevőként és arctalanként mutatkozhat meg.³⁴ Az arc elrejtésének metaforája, mely folyamatosan átszövi az *Ószövegség* költői szövegeit, így egyaránt kifejezheti a hívőnek Istentől, illetve – ezzel összhangban – önmagától való elidegenedését, ami végül – akár Jób esetében – arra ösztönzi az emberektől és Istentől elhagyott imádkozót, hogy a rejtőzködő Istennek, e rejtettségből történő kilépéséért könyörögjön, miközben a megszólítás aktusa éppen a nevetségesség és arctalanná válás kockázata miatt válhat a bizalom jelévé, és ezáltal az Istenbe, valamint a vele való szövetségbe vetett hit kifejeződésévé.

Bibliográfia

- Barth K.: *Kirchliche Dogmatik*, I. Evangelischer Verlag A.G. Zollikon – Zürich, 1947
- Chase C.: *Arcot adni a névnek*, in: *De Man figurái*, Pompeji, Szeged, 1997/2-3.
- Culler J.: *Aposztrophé*, Helikon, 2000/3.
- De Man, P.: *Az önéletrajz, mint önarcképrongálás*, Pompeji, 1997, 2-3.
- *Eszttikai ideológia*, Osiris Kiadó, Budapest, 2000
- *Olvasás és történelem*, Osiris Kiadó, Budapest, 2002
- Derrida, J.: *A fehér mitológia, A metafora a filozófiai szövegben*, in: *Az irodalom elméletei V.*, Jelenkor Kiadó, Pécs, 1997
- Ebeling, G.: *Dogmatik des christlichen Glaubens, Zweiter Teil, Der Glaube an Gott den Versöhner der Welt*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1982
- Gesenius, W.: *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch*, Leipzig, Verlag von F.C.W. Vogel, 1921
- Gesse, H.: *Vom Sinai zum Zion, Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie*, Chr. Kaiser Verlag München, 1974
- Gunkel, H.: *Die Psalmen*, Vandenhoeck & Ruprecht, 1986

³³ Így például a 22. zsolttár 8. és 9. versében: „Gúnyolódnak rajtam mind, akik látnak, ajkukat biggyeszítik, fejüket csóválják: Az Úrra bízta magát, mentse hát meg őt, szabadítsa meg, hiszen kedvelte.” Hasonló hangnem figyelhető meg a 25. zsolttár 20. versében.

³⁴ A prosopopeia többek között azért válhat de Man számára az önéletírás trópusává, mert tükrőszerű struktúrával rendelkezik: „A tükör – mozzanat, mely minden megértésnek része, felfedi azt a tropologikus struktúrát, ami minden megismerésben működik, beleértve az én megismerését is. (De Man, P.: *Az önéletrajz, mint önarcképrongálás*, Pompeji, 1997. 2-3, 96.) Mindezzel összefüggésben azonban ugyanitt de Man arra is rámutat, hogy e tükörhelyzet „menthetlenül előhívja a prosopopeiában megbúvó látens veszélyt, nevezetesen, hogy a halottak megszólaltatásával – a trópus szimmetrikus struktúrájának köszönhetően – az élők ugyanazon oknál fogva egycsapásra némává válnak, beledermelve saját halálukba. Ebben a kontextusban ez azt jelenti, ha a megszólított nem válaszol, akkor ez együtt jár a megszólító kitörlődésével.

- Hegel, F.: *Esztétikai előadások, I. kötet*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1952
- Kálvin J.: *Tanítás a keresztyén vallásra, 1559, Rövidített formában*, kiadja a Magyarországi Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, Budapest, 1991
- Kasper, W.: *Jézus Krisztus istene*, Osiris Kiadó, 2003
- Kraus, H. J.: *Psalmen 1-59.*, Neukirchener Verlag, 1978
- Menke, B.: *Prosopoiia, Stimme und Text bei Brentano, Hoffmann, Kleist und Kafka*, Wilhelm Fink Verlag, München, 2000
- Raj T.: *Eszter könyvéről purim ünnepére*, <http://www.zsido.hu/vallas/purim.htm>
- Von Rad, G.: *Az Ószövetség teológiája, I. kötet, Izrael történeti hagyományainak teológiája*, Osiris Kiadó, Budapest, 2000
- Westermann, C.: *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, Vandenhoeck & Ruprecht, 1978
- Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Band II. Herausgegeben von Jenni E. unter Mitarbeit von Westermann C., Chr. Kaiser Verlag München, 1976
- Wörterbuch zum Neuen Testament, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Band VI. herausgegeben, Friedrich G., W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1966

A 103. (102.) ZSOLTÁR SAJÁTOS ISTEN- ÉS EMBERKÉPE EGY SZINKRÓN-INTERTEXTUÁLIS OLVASAT TÜKRÉBEN¹

PERINTFALVI RITA

BEVEZETÉS

A 103. zsoltár egy olyan himnikus jellegű imádság, melynek szerzője számos teológiai és antropológiai motívumot sorakoztat fel azért, hogy kifejezésre juttassa sajátos Isten- és emberképét, mely ezt a himnuszt nemcsak a Zsoltárok könyve, hanem az egész Ószövetség különleges és egyedi gyöngyszemévé teszi. A jelen referátum célja, hogy ezeket az egyedi jegyeket felmutassa, ami azért is fontos, mert az exegézis történetében ez a zsoltár meglehetősen kevés figyelmet kapott. Ennek oka az volt, hogy a kutatók semmiféle egyedi jelleget nem tulajdonítottak a zsoltárnak, hanem úgy gondolták, hogy mindazok a képek, gondolatok, teológia, ami a 103. zsoltárt jellemzi megtalálhatók elszórta a Zsoltároskönyv többi darabjában. Ezért erről a költeményről monografikus kutatómunka mind a mai napig nem született.

Kutatási módszerem egy olyan szinkrón-intertextuális lecture (olvasat), mely a szövegek „jelenleg meglévő formájára”² koncentrál. Az elemzés középpontjában az intertextualitás, vagyis a szöveg-szöveg reláció vizsgálata áll. Az összehasonlító elemzés azokra a teológiai és antropológiai motívumokra koncentrálódik (metafórák, hasonlatok, szóképek³), melyek a Zsolt 103,11-18 szakaszában találhatóak. Ezek előfordulásait, formai- és szerkezeti analógiáit a héber nyelven íródott ószövetségi könyvek teljes kontextusában vizsgálom.

¹ A vizsgált ószövetségi szöveghelyek számozása a továbbiakban a *Textus Masoreticus (TM)* számozását követi.

² 'Jetzgestalt' kifejezés G. von Rad-tól származik.

³ Watson, W.: *Classical Hebrew Poetry. A Guide to its Techniques*, (*Journal for the Study of the OT* 26) Sheffield, 1984.

1 A ZSOLT 103,11-18 STRUKTURÁLIS ÉS SZEMANTIKAI SAJÁTOSSÁGAI⁴

11 כִּי כִנְבֵה שָׁמוֹם עַל־הָאָרֶץ גִּבֹר חֲסִדוֹ עַל־יְרֵאָיו:	11. <i>Mert</i> amilyen magasak (az) egyek a föld felett, / (olyan) erős az ő kegyelme az őt féltőkön.
12 כִּרְחֵק מִזְרַח מִמְּעַרְב הִרְחִיק מִמֶּנּוּ אֶת־פְּשָׁעֵינוּ:	12. Amilyen távol (van) a napkelet a napnyugattól , / eltávolította tőlünk a mi bűneinket.
13 כִּרְחֵם אָב עַל־בְּנָיו רַחֵם יְהוָה עַל־יְרֵאָיו:	13. Ahogyan könyörül atya a fiakon , / úgy könyörült JHWH az őt féltőkön.
14 כִּי־הוּא יָדַע יַצְרָנוּ זְכוֹר כִּי־עַפְרָ אֲנַחְנוּ:	14. <i>Mert</i> ő ismerte a mi alkatunkat, / megemlékező róla, hogy por (vagyunk) mi.
15 אֲנוֹשׁ כַּחצִיר יָמָיו כַּצִּיץ הַשָּׂדֶה כֵּן יִצְיִן:	15. Mint a fű (az) ember napjai, / mint a mező virága úgy virágzik.
16 כִּי רוּחַ עֲבָרָה־בּוֹ וְאֵינּוּ וְלֹא־יִכְרַנּוּ עוֹד מִקּוֹמּוֹ:	16. Ha (a) szél átment rajta, akkor nem létezik, / és nem ismeri őt többé az ő helye.
17 וְחִסֵּד יְהוָה מֵעוֹלָם וְעַד־עוֹלָם עַל־יְרֵאָיו וְצַדִּיקָהּ לִבְנֵי בָנִים:	17. <i>De</i> JHWH kegyelme öröktől fogva és örökké az őt féltőkön, / és az ő igazsága a fiak fiainak.
18 לְשִׁמְרֵי בְרִיתוֹ וּלְזִכְרֵי פְקָדָיו לַעֲשׂוֹתָם:	18. Az ő szövetsége megtartóinak, / és az ő rendelkezéseiről megemlékezőknek, hogy megcselekedjék azokat.

A zsoltár corpusából kiemelve a 11-18. verseket felölelő szakaszt szerkezetileg három kisebb egységre oszthatjuk: 11-13, 14-16, 17-18 versek. Az első két szerkezeti egység egy sajátos diptichont képez, melynek egyik tábláján három teológiai (11-13), másik tábláján pedig ennek megfelelően három antropológiai motívumot találunk (14-16). Ez is mutatja, hogy a 103. zsoltár egyike a héber biblikus költészet legnagyobb méretű megkomponált remekeinek. „Minden egyes mondata egy jól átlátható módon megformált mestermű. Ennek a műalkotásnak minden egyes tagja kapcsolatban áll a többi taggal, benne minden azonosság és különbözőség tudatos megformálás eredménye. Az első mondatról elindulva vezet egy célirányos

⁴ Zenger, E.: *Psalmen Auslegungen. Ich will die Morgenröte wecken*, Freiburg, 2003.

út egészen az utolsóig.⁵ A teológiai és antropológiai szóképek triplumai alkotta diptichonjellegű struktúra teljesen egyedi az egész Ószövetségben.

A 11-13. versek hasonlatai JHWH legbensőbb lényegét próbálják megragadni, amely a 103. zsoltár teológiája szerint nem más, mint a határtalan kegyelem és megbocsátás.⁶ Az isteni kegyelem végtelenségét a 11. vers egy vertikális, a 12. vers pedig egy horizontális képpel szemlélteti. Ehhez jön az egység záróverse, melynek hasonlata az emberi család képét, atya-fiú kapcsolatát veszi alapul ahhoz, hogy bemutassa JHWH irgalmát, aki olyan szeretettel fordul az őket féltőkhöz, mint ahogy egy földi atya gyermekéhez.

Ezt a három teológiai hasonlatot épp három szókép követi a második szerkezeti egységben (14-16. v.), melyek érzékletes képekkel akarják megragadni az emberi természet múlandó, törékeny lényegét: por, elszáradó fű, elhervadó virág. A zsoltár egy nagyon realista, talán kissé negatív, rezignáltságra okot adó képet fest az emberről. Ennek ellenére ez a kép mégis biztató, mert JHWH ismeri az ember természetét, tudja, hogy mi az ő legbensőbb lényege. Tehát ez az antropológia sajátos abból a szempontból, hogy nem csupán az ember tekint önmagára és megfogalmazza önmagát, hanem Isten néz az emberre, és így az ember törékeny létével nem marad egy magára. Vigasztalása éppen az, hogy neki van Istene.

A 17-18. versek képezik az egység záró szakaszát, amiből látszik, hogy ennek a strófának a fő célja nem az emberi mulandóság ábrázolása, hanem mindez csak eszköz arra, hogy a szöveg eljusson a tetőpontjához, ami JHWH kegyelmének ábrázolása. A 14-16. versek alkotta szakasz antropológiájának kettős funkciója van: egyrészt az emberi létezés esetlegessége kegyelem gyakorlására indítja JHWH-t, másrészt a múlandó emberi lét éles kontrasztjában még jobban tündököl az isteni kegyelem örökkévalósága.

Ez a három fentebb bemutatott egység nemcsak szemantikailag, hanem strukturális szempontból is jól elkülöníthetők egymástól. A 11. és 14. verset egy-egy ki okhatározói értelmű kötőszó vezeti be, melyek indoklást adnak az előtte levő gondolatokhoz és egy-egy új szerkezeti egység kezdetét jelölik.

A 11-13. szakasz versei nagyon markáns formai megegyezést mutatnak: minden egyes vers első stichusa egy \supset 'mint' összehasonlító szócskával kezdődik és tartalmaz egy szóképet.

⁵ Westermann, K.: *Ausgewählte Psalmen*, Göttingen, 1984.

⁶ Dion, P. E.: *A Meditation on the 'ways' of the Lord*, (*Eglise et Théologie* 21) 1990, 13-31.

A versek második stichusa tartalmazza a szókép megfelelőjeként JHWH egy biz. magatartását ill. cselekvését.⁷

A 14-16. szakasz strukturális szempontból már nem mutat ilyen egységességet, itt a szöveg kohéziós erejét a tematika adja meg. A 15. vers formai szempontból nagyon hasonlít a 11-13. szakasz verseihez, mert ez is két D partikulával bevezetett hasonlatot tartalmaz, csak a 11-13. szakasz verseivel ellentétben nem JHWH lényének magasztosságát, hanem az emberi létezés törekénységét ábrázolja.

A költemény antropológiája egy olyan realista képet ad az emberről, amely az Ószben általánosnak mondható. Az ószövetségi teológia ritkább vonulata az, mikor az embert magasztos helyre emeli, mint pl. a teremtéstörténet leírása (Ter 1-2), mely szerint az ember a teremtés centruma és koronája, sőt a felemelő „istenképmásiaság” (Ter 5,1) hordozója.⁸ A 103. zsoltárban is megjelenik az a gondolat, hogy az ember Isten teremtménye, de mint olyan múlandó, törekény és esetlegesen létező lény, kitéve mindenféle változásnak, a szenvedésnek és a halálnak.

A zsoltár mindemellett tartalmaz egy pozitív antropológiai hasonlatot is, hiszen az 5b vers hozza a zsoltáros sasként / keselyűként megújuló ifjúságának képét. A mi nyugati gondolkodásunktól távol áll, hogy a ’keselyű’ hasonlat pozitív asszociációkat ébresszen bennünk, ezért a legtöbb fordítás a héber נֶשֶׁר szót a ’sas’ szóval adja vissza. Így azonban elveszik a kép valódi mélysége, hisz a Közel-Kelet embere számára ez a kép teljesen más jelentést hordozott. Ez a kép sokkal erőteljesebben kifejezte az ’erő megújulását, az új életerőre kapást, a megfiatalodást’, mint a sas kép. A keselyű ritkán jutva táplálékhoz magát zsákmányából oly degeszre tömi, hogy súlyos testét éppen csak vonszolni tudja a földön. Elesettnek, sebezhetőnek tűnik, de miután leveti magát egy szikla pereméről – a termodinamika törvényeinek köszönhetően – új erőre kap, csodálatos szárnyalásba kezd. Az addig elesett, groteszk madár széppé, nemessé válik, ahogy a levegőben könnyedén suhan.

Érdekes még megfigyelni, hogy a zsoltár 4 képben: 1 db állatvilágból, 2 db növényvilágból és 1 db az élettelen természetből vett kép segítségével beszél az emberről.⁹ Ezzel magába foglalja az egész teremtett világot. Azt, hogy pontosan

⁷ Metzger, M.: *Lobpreis der Gnade. Erwägungen zu Struktur und Inhalt von Psalm 103*, in: Weippert, M. – Timm, S. (Hrsg.): *Meilenstein. Festgabe für Herbert Donner*, Wiesbaden, 1995, 121-133.

⁸ Kegler, J.: *Beobachtungen zur Körpererfahrung in der hebräischen Bibel*, in: Crüsemann F.: *Was ist der Mensch? Beiträge zur Anthropologie des ATs*, München, 1992.

⁹ Hannelore, J.: *Tor der Hoffnung. Vergleichsformen und ihre Funktion in der Sprache der Psalmen*, Frankfurt, 1991.

mit is jelentettek ezek a motívumok a kb. 2500 éve keletkezett költemény befogadói számára, a következőkben részletesen is megtekintjük.

2. AZ EMBERI MULANDÓSÁG MOTÍVUMOK RÉSZLETES ELEMZÉSE

2.1. A 'POR' SZÓKÉP ELEMZÉSE

Sorba veszem az emberi mulandósággal kapcsolatos motívumokat,¹⁰ melyek közül a leggyakoribb a szókép a 'por'. Az עֶפֶר 'por' szó előfordulásai és ezek funkciói, a motívumfajták csoportosítása:

- Az ember lényege, létmódja a 'por mivolt': (semmisség, jelentéktelenség Istennel szemben).¹¹
- Az ember tudja, hogy honnan származik, JHWH a 'föld porából' teremti őt: (teremtettség, függő viszony).¹²
- Az ember tudja hová megy, porrá lesz ismét, vagy visszatér a porba. Ezek a halál és megsemmisülés képei: (mulandóság).¹³
- A porból vétetett ember ismét visszatér a porba: az ember eredetének és végzetének együttes megjelenítése.¹⁴

A zsoltár ókori olvasója, pontosabban recitálója, – hisz itt nem egy olvasott, hanem memoriterként kívülről ismert imádságról van szó, – rögtön asszociálta a zsoltárban megtalálható képet. És számára a 'por' mint az ember egzisztenciájának képi megfogalmazása három dolgot is jelentett: egyrészt, azt, hogy az ember JHWH teremtménye, tőle függő lény, másrészt érzékeltette Teremtőjének végtelen fenségéhez képest az ő 'semmisségét', alárendelt mivoltát, ill. harmadrészt benne rejtett az emberi létezés törékeny realitásának ábrázolása is.

A 'por' szókép az ember tünékeny egzisztenciájának ábrázolására mindössze négy ószövetségi könyvre jellemző: a Zsoltároskönyvre, a Teremtés, Jób és a Prédikátor könyveire. A legnagyobb hasonlóság a kiindulási szöveg hely metaforáján **אִנְחָנִי כִּי־עֶפֶר** 'hogyan por (vagyunk) mi' (Zsolt 103,14b) és a teremtéstörténetet követő bűnbeesés leírása között van:

הָאֵתָה כִּי־עֶפֶר אָתָה 'mert por (vagy) te' (Ter 3,19b). A két szöveg hely strukturálisan

¹⁰ Lisowsky, G.: *Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament*, Stuttgart, 1958.

¹¹ Zsolt 103,14b; Ter 3,19; 18,27; Jób 30,19.

¹² Ter 2,7; Jób 4,19 és 8,19.

¹³ Ter 3,19; Jób 7,21; 10,9; 17,16; 20,11; 21,26; 34,15. Préd 12,7; Zsolt 22,16; 30,10; 44,26; 90,3; 104,29; 119,25.

¹⁴ Ter 3,19 és Préd 3,20; Jób 10,9.

teljesen megegyezik, mindkettő metaforikus képét a כִּי kötőszó vezeti be, ami a zsoltárban alanyi, a Ter könyvében pedig okhatározói értelemben szerepel. Ezt követi a 'por' szókép, majd egy-egy személyes névmás (a zsoltárban pl. 1 „mi-beszéd”, Ter-ben sg. 2 'te-beszéd').

A teremtéstörténettel való szoros kapcsolatot mutatja, hogy a Zsolt 103,14 עֲבַר וַיֵּצֵר 'por' és 'alkat, formáltatás' szópárja az egész Ószövetségben csak még egyszer fordul elő, mégpedig épp a Ter 2,7-ben. Azzal a kis eltéréssel, hogy itt a 'por' főnévhez a 'megformálni' ige kapcsolódik: „És *formálta* JHWH az Isten az embert, a földnek *porából* és lehelte az orrába életnek leheletét, és lett az ember élő lélekké / élőlénné.” A második teremtéstörténet Ter 2,4b-25 erőteljesen antropomorf képekkel úgy ábrázolja Istent, mint egy kézművest, pontosabban, mint egy fazekast, aki az embert úgy alkotja meg, ahogy keze munkáját a fazekas. Ez a 'fazekas-kép' fellelhető a mezopotámiai szövegekben már a Kr.e. 3. évezredtől fogva, amit a teremtés folyamatának ábrázolására használtak. A וַיֵּצֵר 'alkotni, megformálni' ige a teremtés terminus technicus volt.

A felsorolásban szereplő szövegek közül érdekes még a Jób 10,9: „Emlékezzél, kérélek, hogy mint valami *agyagedényt*, úgy készítettél engem, és ismét *porrá* tennél engem?” A 9b megfogalmazza azt, hogy Istennek szuverén hatalmában áll, hogy a halandó embert, akit, mint agyagedényt (חִמְרָה) alkotott meg (עֲשֵׂה) ismét porrá tegye (שׂוּבָה Hi). A por és agyag szópár parallel a Zsolt 103,14 'por-alkat, formáltatás' szópárjával. Mindkettő a Ter 2 már említett fazekas-képére vezethető vissza.

2.2. A 'NAPOK GYORS MÚLÁSA' MINT MULANDÓSÁG MOTÍVUM

A 'mint a fű az ember napjai' hasonlat a következő mulandóság motívum a zsoltárban (15a). A 'napok' gyors múlását leíró képeket kerestem az Ósz-ben, mivel azonban a 'napok' szó előfordulása rendkívül gyakori, ezért szűkítettem a vizsgált szöveghelyek körét, és csak azokat vettem górcső alá, amelyekben már a 'por' szóképpel találkoztam. Összesen 6 ilyen szöveghelyet találtam: hármat Jób (Jób 7,1b.6a; 8,9b) és szintén hármat a Zsoltárok könyvében, mégpedig 2 szomszédos zsoltárban: Zsolt 102,4.12a és 103,15a. Ez utóbbi párhuzam alátámasztja a két zsoltár erőteljes egymásra hatását és egymást kölcsönösen interpretáló jellegét.

A gyorsan pörgő, múló idő képszerű megjelenítésére a legtöbb szöveg más-más szóképet használ. A Zsolt 103,15a-ban levő 'mint a fű az ember napjai' hasonlatnak nincsen párhuzama az Ósz-ben, tehát ez a kép a zsoltár sajátja. A Zsolt 102,12a egy természeti jelenség segítségével szemlélteti a múló időt: כִּגְלֵי נַטְרִי 'mint megnyúlt

árnyék'. Ezzel a hasonlattal visszanyúlunk a Jób 8,9b képéhez צל 'árnyék'. A két fennmaradó jóbi szöveghely pedig az emberi munka világából veszi a hasonlatait: Jób 7,1b 'az ő napjai, (mint) napszámos napjai' és Jób 7,6a 'napjaim gyorsabbak voltak a vetélőnél'. És a Zsolt 102,4-ben találunk még egy hasonlatot 'mint füst'.

2.3. 'MINT A FŰ' HASONLAT

AZ EMBERI MULANDÓSÁG ÁBRÁZOLÁSÁRA

A חציר fű szó 21szer fordul elő a teljes Ósz-ben, ebből 12szer az emberi mulandóságot kifejező motívumként. És van egy gyakori szinonimája is, az עשב szó, amellyel összesen 32szer találkozhatunk az Ósz-ben, amiből mindössze négyszer jelenik meg a vizsgált értelemben.¹⁵ Ebből láthatjuk, hogy egy gyakori hasonlatról van szó, ami mégis csupán két bölcsességi könyv sajátja: a Zsoltárok könyvének és Izajás próféta könyvének. Az izajási szöveghelyek egy kivétellel a Deutero-Izajás könyveiből (40-55) származnak.

A zsoltárban az elszáradó fű hasonlata a gyors és biztos halál képe. A sivatagok nomád lakóinak gyakori tapasztalata volt, hogy a tavaszi eső után frissen, élettelen burjánzó zöld növényzet, a nyári hőség, a keleti szél vagy az aszály hatására rendkívül gyorsan elszáradt, semmivé lett.

2.4. A 'MINT A VIRÁG' HASONLAT

AZ EMBERI MULANDÓSÁG ÁBRÁZOLÁSÁRA

A héber ציץ virág szó összesen 16szor fordul elő az Ósz-ben, ebből csupán ötször szolgál az emberi mulandóság képi ábrázolására: Jób 14,2; Iz 40,6b,7a,8a; Zsolt 103,15. Két szöveghelyen a „mező virága” szókapcsolatban szerepel השרה ציץ: Zsolt 103,15 és Iz 40,6b. A virág, mint mulandóság metafora az Iz 40-ben háromszor is ismétlődik, innét veszi át a képet a 103. zsoltár.

2.5. A 'SZÉL' METAFÓRA KAUZÁLIS SZEREPE

A 'a szél átmegy rajta' (Zsolt 103,16a) vagy 'átfúj rajta' (Iz 40,7a) metafora kapcsolódik az 'elszáradó fű' és 'elhervadó mezei virág' képéhez. A forró keleti szél felperzselő hatására a zsenge kis növényzet nincs többé. A szél (ruah) itt kauzális

¹⁵ A 16 előfordulási hely: 2 Kir 19,26 = Iz 37,27 (חציר ס' עשב); Jób 8,12; Zsolt 37,2; 90,5; 102,5,12 (עשב) 103,15; 129,6; Iz 40,6,7(2szer),8; 51,12.

értelemben veendő. A szelet, ami konkrét értelemben a levegő mozgása, az Ókori Kelet embere összekapcsolta a mögötte mozgató erőként elgondolt Istenséggel. Számára ez Isten lélegzete, Isten lehelete volt.

2.6. A 'MINT KESELYŰ' HASONLAT AZ ÉLETERŐ MEGÚJULÁSÁNAK ÉRZÉKELTETÉSÉRE

Az egész ószövetségi Szentírásban csak egyetlen hely van, a Zsolt 103,5-ön kívül, amely a mulandóság motívumok mellett egy pozitív életképet, a 'megújulás, az új életre kelés' képét is hozza, mégpedig a keselyű hasonlat segítségével, Iz 40,31:

„De a kik az úrban bíznak, erejük megújul, szárnyra kelnek, mint a saskeselyűk, futnak és nem lankadnak meg, járnak és nem fáradnak el!”

Az ifúság, mint sas / keselyű hasonlat teljesen egyedi kép, nincsen párhuzama az egész Ósz-ben.

A halál utáni megújulás képe ez, ami csakis JHWH örök kegyelméből (Zsolt 103) és az örök teremtő Isten erejéből lehetséges (Iz 40). Mindkét szövegben felsejlik a feltámadás gondolatának csírája, de még egészen másképpen, mint később az Újszövetségben. És ennek a hasonlatnak a használata erőteljesen pozitív színezetet ad mindkét szöveg antropológiájának.

3. A 103. ZSOLTÁR EMBERI MULANDÓSÁGRA VONATKOZÓ MOTÍVUMAINAK ELŐFORDULÁSA AZ ÓSZÖVETSÉGBEN

Zsolt 103	'por'	'napok'	'fű'	'virág'	'szél'	'keselyű'
Jób 7	×	2×				
Jób 8	×	×	×			
Jób 20	×					
Zsolt 90	×		×			
Zsolt 102	×	2×	2×			
Iz 40			4×	3×	×	×

A Zsolt 103,14-16 mulandósággal kapcsolatos motívumait vizsgálva megállapítható, hogy a héber nyelvű ószövetségi könyvek közül csak kevés olyan van, ami ezek közül a képek közül legalább egynél többet használ. A legtöbb párhuzamot a

Jób 7.-8.-20. fejezetei; a 90. és 102. zsoltár, valamint Iz 40. fejezete mutatják. Ezen szövegek irodalmi egymásra hatása nyilvánvaló.

4. AZ 'EMBERI MŰLANDÓSÁG' ÉS AZ 'ISTENI KEGYELEM' SAJÁTOS KONTRASZTJA

A 103,11-18 szerkesztésének fontos sajátossága 'az emberi mulandóság' és 'az isteni kegyelem' kontrasztba állítása. Található-e még ehhez hasonló kontraszt az Ószövetségben?

A Zsolt 90,2-3 is felállít egy erőteljes kontrasztot az ember mulandósága és JHWH örök léte között. A Zsolt 102,12-13 szintén használja ezt a stílusesszéköt, ahol a kontrasztot szintén egy waw apodosis segítségével JHWH örök uralma adja: „de te Uram örökké trónolsz”. Iz 40,8 pedig az emberi mulandósággal Isten ígétét דבר állítja szembe, amely örökre megmarad. A szövegben Jeruzsálem vigasztalásáról van szó, amíg 'fű a nép' 40,7b addig Elohim ígétje örök 40,8b.

5. AZ ELEMZÉS ÖSSZEFOGLALÁSA

A Zsolt 103 szerkesztése nagyon sajátos. Az emberi mulandóságot ábrázoló motívumok (14-16.v.) be vannak ékelődve két JHWH kegyelméről szóló szakasz közé. A keret első részét a 11-13. versek három hasonlat adja, másik részét pedig a 17-18. versek ígérte JHWH kegyelméről, mely öröktől fogva és örökké érvényesül azokon, akik félik őt. A 14a מִי „mert” kötőszavával bevezetett gondolat megindokolja, hogy miből fakad JHWH semmihez sem mérhető kegyelme. Abból, hogy ő ismeri az ember formáltatását és annak valódi lényegét. Azt, hogy ez a por egzisztenciával rendelkező lény mennyire rászorul az irgalomra. Másrészt a 17a-ban וְחַסֵּד יְהוָה „de az Úr kegyelme” ellentétes értelmű kötőszóval bevezetett új szakasz az emberi mulandósággal JHWH örökké tartó kegyelmét állítja szembe.

A költő saját hitében és Istenképében találja meg a feloldást, mikor megrajzolja JHWH-nak, a világmindenséget uraló király-Istennek a képét, akinek birodalmát egyszersmind jellemzi az ítélő-igazságosság és a megmentő-irgalom. Sőt ez a JHWH-királyság himnusz túllép az igazságosság és irgalom ambivalenciáján és a hangsúlyt az isteni irgalom irányába tolja el. Éppen ez a hangsúlyeltolódás oldja fel a zsoltár antropológiájának keserű mélabúját. A zsoltáros és mai kor olvasói számára – saját tünékeny létük tudatában – az az egyedüli vigasztalás, hogy a Teremtő Isten tud az emberről, ismeri és szereti őt, olyannak, amilyen ő valójá-

ban. Az emberhez irgalmas atyaként odaforduló Isten (13.v.) nem csupán érzelmi gyengédséget mutat teremtménye felé, mert a $\square\pi\pi$ 'irgalmazni' héber szóban sokkal inkább egy akarati döntés, egy elfogadó igenlés rejlik. Isten kimondott igenje az emberre, minden esendőségével, törekenységével és mulandóságával együtt. A 103. zsoltár egyik különlegessége éppen ebben az üzenetben áll, hiszen nincsen az Ósz-ben egyetlen hozzá hasonló szöveghely sem, mely egy ilyen éles kontrasztot adó diptichont rajzol Istenről és emberről és ráadásul nem azzal a céllal, hogy az embert elrettentse saját magától, hanem éppen azért, hogy felemelje őt.

Bibliográfia

- Brüning, C.: *Mitten im Leben vom Tod umfassen. Ps 102 als Vergänglichkeitsklage und Vertrauenslied*, in: *Bonner Biblischer Beiträge* 84, 1992
- Dion, P. E.: *A Meditation on the 'ways' of the Lord*, in: *Eglise et Théologie* 21, 1990, 13-31.
- Forster, C.: *Begrenztes Leben als Herausforderung. Das Vergänglichkeitsmotiv in weisheitlichen Psalmen*, Zürich, 2000
- Hannelore, J.: *Tor der Hoffnung. Vergleichsformen und ihre Funktion in der Sprache der Psalmen*, Frankfurt, 1991
- Kegler, J.: *Beobachtungen zur Körpererfahrung in der hebräischen Bibel*, in: Crüsemann, F.: *Was ist der Mensch? Beiträge zur Anthropologie des ATs*, München, 1992
- Lisowsky, G.: *Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament*, Stuttgart, 1958
- Metzger, M.: *Lobpreis der Gnade. Erwägungen zu Struktur und Inhalt von Psalm 103*, in: Weippert, M. – Timm, S. (Hrsg.): *Meilenstein. Festgabe für Herbert Donner*, Wiesbaden, 1995, 121-133.
- Watson, W.: *Classical Hebrew Poetry. A Guide to its Techniques*, in: *Journal for the Study of the OT* 26, Sheffield, 1984
- Westermann, K.: *Ausgewählte Psalmen*, Göttingen, 1984
- Zenger, E.: *Psalmen Auslegungen. Ich will die Morgenröte wecken*, Freiburg, 2003

ESŐKÉRÉS IZRAELBEN ÉS A DIASZPÓRÁBAN. A ZSIDÓ NÉPESSÉG VÁNDORLÁSA ÉS A HALAKHA¹

KÓNYA JUDIT

BEVEZETÉS

A zsidó gondolkodás szerint a valaha élt és a majdan megszületendő zsidók (יִשְׂרָאֵל, *am Jisrael*, 'Izrael népe') valamint az Örökkévaló közötti távolság áthidalására egyedül az ima és a böjt képes. Az ima párbeszéd, a böjt *tikkun* ('javítás'), a test és a szellem megtisztítása, vagyis a múltban esett rosszal való szembefordulás, cselekedeteink kiigazítása. Mi által válik világossá az ember számára, hogy rosszat tett? Attól a jeltől, amely az Örökkévalótól készen kapott világ és a benne élő ember biztonságának viszonylagosságára figyelmeztet: az eső elmaradásától. A szárazság azt jelenti, hogy az Örökkévalóhoz fűződő eredeti viszony sérült, ezért helyre kell állítani. A bűntől való megtisztulásnak és az Örökkévaló és népe közötti kapcsolat helyreállításának pedig az ima és a böjt az egyetlen eszköze.

A fenti gondolatmenet a babilóniai Talmud *Taanit* ('böjt') traktátusának teológiai magyarázata az eső elmaradására. A forrás Jeremiás próféta: „És nem mondták szívből: »féljük az Örökkévalót, istenünket, aki idejében küldi az esőt, a tavaszit és az őszt egyaránt, és az aratás megszabott heteit megőrzi számunkra.« Vétkeitek kikökkentették ezeket [a hetek rendjét], bűneitek megvonták tőletek a jót.”²

Egyiptomban a termés minősége a szabályos időközönként kiáradó Nílustól és az öntözéstől függött, tehát a jólét feltétele a természet törvényszerű működése és az emberi munka kettőse volt. Kánaánban ugyanakkor a jó termés feltétele az eső, melyet az Örökkévaló bocsát a Földre. Mivel az Örökkévaló óvja Kánaánt, ő felel azért is, hogy földjét eső érje. „Mert az a föld, ahová most bemész, hogy birtokba vedd, nem olyan, mint Egyiptom földje, ahonnan kijöttetek. Ott, ha elvetted a magot, a lábaddal kellett öntözöd, mint a zöldséges kertet.”³ Ha az Örökkévaló

¹ *Halakha*: vallástörvény, a zsidó életvitelt szabályozó törvények összefoglaló neve.

² Jer. 5.24-25. Idézve: bTaanit 5a.

³ Deut. 11.10. A folytatás: „Az a föld pedig, ahova most átkeltek, hogy birtokba vegyétek, hegyes-völgyes föld, az égből hulló eső vize itatja. Az Úr, a te Istened viseli gondját annak a földnek, állandóan szemmel tartja azt Istened, az Úr, az év elejétől az év végéig. Ha engedelmesen hallgattok parancsaimra, amelyeket ma parancsolok nektek, ha szeretni fogjátok Istenedeket, az Urat, ha teljes szívvel és teljes lélekkel szolgáljátok őt, akkor esőt adok földetekre a maga idejében, korai és kései esőt [...]. Vigyázzatok, hogy szívetek el ne csábítson benneteket, el ne

és népe közötti viszony sértetlen, akkor az eső megérkezik *időben*.⁴ Ha a nép letér az Örökkévaló által kijelölt útról, az eső várat magára.

A tórai szakaszok ismeretében tehát nem meglepő, hogy az eső érkezése döntő az Örökkévalóval folytatott párbeszéd szempontjából. Mivel azonban a tórai törvény nem adott eligazítást az esős évszak idejéről, a bölcsek feladata volt, hogy meghatározzák annak kezdetét és végét. A Misnában, majd ennek magyarázatában, a Talmudban a szentföldi illetve babilóniai bölcsek a helyi klímának megfelelően rögzítették az őszi-téli esős időszak kezdetét és végét.⁵ Ha a felhők nem gyűltek össze az égen a megadott időben, akkor azt jelnek kellett tekinteni, és el kellett kezdeni böjtölni. A misnai és talmudi gondolkodásban tehát nem az eső mennyisége számít, hanem az esős időszak hagyományos rendje. A kivételes, a megszokott rendtől eltérő jelenség tehát, mint például az esős időszak kezdetének kitolódása, a bűneinkre való figyelmeztetésnek fogható fel.

Az esőkérés a mindennapi ima részévé vált a zsidóságban, az esőt a *Smone eszre*⁶ két áldásában említik. A második áldás elején mondott szöveget: „הרוח ומוריד הגשם, משיב” (‘[Áldott legyen, aki] a szelet fúvatja, és az esőt hullatja’) helytől függetlenül mindenhol a smini aceret *muszaf*⁷ imájában kell először mondani, peszah első napjáig. Ez a szöveg elsősorban nem kérés, hanem az Izrael földjét esővel ellátó Örökkévaló dicsőségét hirdető szöveg (*hazkara* ‘megemlékezés, emlékeztetés’), amelyet a szukkottól peszahig (tisre hónap végétől niszán hónap elejéig, tehát körülbelül októbertől ápriliséig) tartó esős évszakban kell mondani. A száraz évszakban harmatot kérnek: „משיב הרוח ומוריד הטל” (‘[Áldott legyen, aki] a szelet fúvatja, és a harmatot hullatja’), ezt az imaszöveget az askenázi közösségekben nem mondják.

A *Smone eszre* bő termést kérő kilencedik áldásának (*birkat ha-saním*) szövege: „ותן טל ומטר לברכה” (‘És adj áldó harmatot és esőt’). Ezt a – szombat és ünnepnapok kivételével – mondott kifejezetten esőkérő szöveget (*seela* ‘kérés’) *Erec Jisraelben* (‘Izrael földjén’) hesván hónap hetedik napjának *maarivjától*, vagyis a smini aceret utáni második héttől kezdődően kell mondani. A két hetes csúszás oka az, hogy *Erecben* tekintettel kellett lenni a zarándokokra, akiknek a szukkot utáni két hétben – az esőkérés kezdete előtt – még száraz lábbal kellett hazaérniük.⁸ Az

hajlítottak, ne szolgáljatok más isteneket, és ne boruljatok le azok előtt, mert akkor fellángol az Úr haragja ellenetek, bezárja az eget, nem lesz eső, és a föld nem hozza meg termését, ti pedig hamar kivesztek arról a jó földről, amelyet az Úr ad nektek” (Deut. 11. 11-17).

⁴ Az eső hozzájárulásáról a föld termékenységéhez l. Lev. 26.4; Deut. 28.12.

⁵ L. a Misna *Taanit* traktátusának első két fejezetét.

⁶ ‘Tizennyolc áldás’, más néven *tefilla* vagy *amida*, a reggeli (*saharit*), délutáni (*minha*) és esti (*maariv*) ima központi része.

⁷ Smini aceret ‘nyolcadik napi záróünnep’, a szukkot nyolcadik napja. *Muszafa* szombaton és ünnepnapokon mondott ima.

⁸ mTaanit 1:3; bTaanit 4b és 10a.

esőkérést Babilóniában⁹ az őszi napéjegyenlőség kezdete (תקופת תשרי) utáni hatvanadik nap *maariv*-jában kezdik mondani.¹⁰ A huszadik századtól kezdődően az őszi napéjegyenlőség időpontját október 7-ében állapították meg, tehát az esőkérés kezdete december 5-e előtti estére esik (szökőév előtti decemberben december 6-a előtti estére).

Az esőkérő ima kezdete egybeesik az esős évszak kezdetével – pontosabban az *ereci* és a bábeli esős évszak kezdetével –, ennek megfelelően a diaszpórában élő zsidóságnak mindenhol a babilóniai esős időszak kezdetekor kell kérnie az esőt. A talmudi kor óta azonban a zsidóság nagyobb része olyan országban él, ahol a klimatikus viszonyok eltérnek a babilóniaitól, ezért többen feltették a kérdést, hogy a klíma változása miatt megváltoztatható-e az esőért mondott ima rendje. Az utazók, később a turizmus miatt az a kérdés is felmerült, hogy az *Erecben* élőknek mikor kell elkezdeniük az esőkérő betoldás mondasát, ha külföldön tartózkodnak az esős évszakban (és fordítva: külföldieknek mondaniuk kell-e a betoldást már hesván hónap hetedikétől, ha *Erecbe* utaznak). A kérdésre adott válaszok különbségei az ima eltérő megítéléséből adódnak. Vannak döntnökök, akik kiállnak amellett, hogy az utazó annak az országnak a rendjét kövesse, ahol éppen tartózkodik. Mások viszont, akik szerint a *Smone eszre* áldásait az egyes embernek a saját szükségletének megfelelően kell mondania, amellett döntenek, hogy az utazó a saját igényeinek megfelelően kérjen esőt. Így a külföldön tartózkodó izraeli az izraeli időhöz kösse magát, ha a családját Izraelben hagyta, vagy ő maga tér vissza oda egy éven belül.¹¹

A középkor óta döntnökök sora vetette fel, hogy az imarendet az egyes közösségek igényéhez igazítsák, azonban minden az imarend változtatását célzó kísérlet eredménytelen maradt. Az uralkodó nézet szerint mindenkinek, lakóhelyétől függetlenül változatlanul *Erec Jisrael* és Babilónia rendjéhez kell igazodnia az esőkérő ima mondasakor. A zsidó népesség mozgását az esőkérés rendjét illetően nem követte a *halakha* változása: az imarend továbbra is ehhez a két földrajzi területhez köti az Izraelben és a diaszpórában élő zsidókat.

Először a Ros¹² próbálta elérni, hogy a talmudi *halakha* változzon, és az eső-

⁹ A בבל ('Bábel, Babilónia') szó értelmezésének vitájáról, tehát hogy a szentföldön kívül élő zsidók lakhelyét, illetve magukat a zsidókat jelenti-e l. 76. שאלת גשמים בחוץ לארץ, סיני, קי"א, 76. סיימונס, חיים, "תאריך התחלת

¹⁰ *Sulhan arukh, Orah hajjim* 114. A *Sulhan arukh* 'terített asztal' (1564) Joszef Káró (1488-1575) által szerkesztett máig legfontosabb törvénykönyv.

¹¹ A kérdést Bleich könyvének – Bleich, J. David: *Contemporary Halakhic Problems*, III/I (New York, Ktav Publishing House – Yeshiva University Press, 1989) (*The Library of Jewish Law and Ethics*, 16) – második, utazókról szóló fejezete (26-58) tárgyalja részletesen.

¹² Asher ben Jehiel (1250-1328), talmudista (Toledo, Spanyolország). Németországban született, Rothenburgi Meir tanítványa volt.

kérő ima mondásának ideje megfeleljen az adott zsidó közösség igényének. Ros a responsumában¹³ azt tárgyalta, hogy a spanyolországi zsidók kérhetnek-e esőt a szentföldön lakókkal egy időben (tehát két hónappal előbb, mint ahogyan a Talmud azt előírja a diaszpórában élők számára), illetve hogy az esőkérést folytathatják-e peszah után is, hiszen ezen az éghajlaton az esőre tavasszal és nyáron, tehát niszán hónap után is szükség van. Ros tehát az adott hely (illetve földrajzi terület, mint *Szfarad* – Spanyolország és *Askenáz* – a német területek) igényeit rendelte a talmudi *halakha* fölé, amely a helyi igényektől függetlenül határozza meg az esőkérés idejét. A Ros responsuma tehát olyan esetet tárgyal, ahol az esős és a száraz évszakok egybeesnek az *ereci*/bábelivel, csak éppen az *ereci*/bábeli klímával ellentétben nyáron is esik az eső, ezért nyáron is szükség van esőre. A Ros nem tudta elérni az imarend megváltozását, ugyanakkor a *Bet Joszef*¹⁴ elfogadta a véleményét, tehát annak, aki peszah után kért esőt a *Smone eszre* kilencedik áldásában (*seela*), nem kell újra mondania az imát.

A 17. században újabb változás történt, amely megingathatta volna az esőkérő ima rendjét. Egyre nagyobb lélekszámú zsidó népesség telepedett le a déli félteke országaiiban, elsőként Braziliában, majd Uruguayban, Argentínában és végül, a 19. század végétől Ausztráliában és Új-Zélandon. Mivel ezekben az országokban a nyári és a téli évszakok rendje az északi félteke országainak fordítottja, R. Hayyim Shabbetai¹⁵ szaloniki rabbi kezdeményezte az esőért mondott áldás elhagyását, illetve azt javasolta, hogy kerüljön át a *somea tefillába*,¹⁶ ahol egyéni, személyes kérések is megfogalmazhatók.

A *halakha* azonban nem követte a déli féltekén élők igényeit, tehát ma is, mindenkinek, bárhol éljen is, az északi félteke, közelebről Izrael (és Mezopotámia, vagyis az ókori zsidó diaszpóra) klímájának megfelelően kell imádkoznia. A döntés háttérében látszólag az a megfontolás áll, hogy az *Erec Jisrael*ben élők jóléte fontosabb a diaszpórában élőkénél. Azonban – főleg ha a *hazkaráról*, az Örökkévaló nagyságáról való megemlékezésről beszélünk – az esőkérés rendjének meghatározásának *Erec Jisrael*hez való rögzítése egyedül annak köszönhető, hogy az Örökkévaló nagyságát (már, ami az esőt illeti) akkor lehet felismerni, amikor az eső megérkezik *Erebe*. Tehát mindenkinek az egész világon akkor kell a *hazkarát*

¹³ Responsum 'válasz' (héber *tesuva*), vallásjogi döntvény. A responsum a *halakha* alkalmazásának műfaja: írott válasz a rabbihoz érkező konkrét halakhikus problémában feltett kérdésre.

¹⁴ Joszef Káro (1488-1575) kommentárja Jakob ben Asher (1270-1340) spanyolországi döntnök (*Arbaa turim* 'négy oszlop') c. halakhikus kódexéhez. A döntést l. Káro későbbi munkájában, a *Sulhan arukhban* (*Orah Hajjim* 117).

¹⁵ R. Hayyim Shabbetai (1550 k.-1647), a szaloniki jesiva vezetője.

¹⁶ Főként zsoltárversekből álló ima.

mondania, amikor az esős évszak elkezdődik Izraelben.¹⁷ A halakhikus döntésekben is tetten érhető „cionista” öntudat több szentföldön élő rabbi responsumából kiolvasható.¹⁸

Tehát amíg több zsidó él az északi, mint a déli féltekén, sőt amíg Izrael az északi féltekén található, hiábavaló a próbálkozás az esőkérés rendjének megváltoztatására. Az alább tárgyalt responsumok kísérletei mégsem voltak hiábavalóak, hiszen talán éppen a fenti evidencia átgondolásához segítették hozzá olvasóikat.

SPANYOLORSZÁG

A responsum¹⁹ Ros fia által írt bevezetőjéből megtudjuk, hogy Ros peszah első napján a háza bejáratánál ült. Ebben az évben, 1313-ban aszály sújtotta Spanyolországot, ezért böjtöt hirdettek. Ros azon töprengett, hogy vajon megérett-e az idő arra, hogy előálljon azzal a kérdéssel, amely régóta nem hagyta nyugodni: vajon lehet-e nyáron, a száraz évszakban esőt kérni (peszachtól szukkotig)? Ros ötletét néhányan elfogadták, és másnap a második áldásba betoldották a szükséges szöveget (*hazkara*), de a változtatás ellenzői voltak többségben. A bevezető tanúsága szerint az ő ellenszegülésük vitte rá Rost arra, hogy álláspontja védelmében részletes responsumot írjon.

Ros amellet érvel a responsum folytatásában, hogy az esőkérést (*hazkara és seela*) ne függesszék fel peszah első napján, tehát folytassák a tavaszi-nyári évszakokban is. Ros érvelése szerint a szükség (*צורך השעה*) kielégítése fontosabb, mint a *halakha* és a szokás kialakította rend követése. Főleg olyan helyzetben, amikor a szükség előírta változás nem jár együtt a Tóra törvényeinek áthágásával. Ros kifejti, hogy Babilóniában nincsen szükség esőre az őszi napfordulótól számított hatvan nap előtt, mivel a talajban elég víz található. Sőt, mivel később van a vetés ideje, mint *Erecben*, ezért az előbb érkező eső annyira eláztatná a földet, hogy a vetés ideje még jobban kitolódna, ami nagy károkkal, veszéllyel járna. (A babilóniai klíma változására Ros nyilvánvalóan nem volt tekintettel, vagyis eltekintett attól, hogy talmudi korhoz képest a 14. századra már a két folyam közötti területet kiszárították.)

¹⁷ Vagyis Smini aceretől. Az érvelést l. *Arukh ha-sulhan Orah Hajjim* 114.3, aki szerint a *seela* rendje más, mert azt mindenhol az esős évszakban kell mondani, az adott helynek megfelelően.

¹⁸ Például Rav Uzzielnél, aki 1936-ban anélkül írta elő az esőért való ima mondását a Dél-Amerikában élőknek, hogy megvizsgálta volna, hasznos vagy káros-e az eső az (ottani) nyári évszakban (ירושלים, תש״ו, 1) משפטי עיאל, מהדורא תנינא, משה צבי שניידר.

¹⁹ שו״ת הראש, כלל ד׳, י

Ros ezen a ponton nyilvánvalóan a talmudi *halakha* jogosságát és bölcsességét dicséri, hiszen az kiválóan tükrözte a babilóni időjárási viszonyokat, és a helyi igényekhez (צורך המקום) igazította a misnai *halakhát*, amely *Erecben* már hesván hónap elejétől elrendeli az esőkérő szöveg (*seela*) mondását. Ros szerint ebből az következik, hogy az európai zsidóság is elvárhatja, hogy a *halakha* az ő körülményeihez is igazodjon. Tehát *Askenázban*, ahol a vetés ideje tigre hónap közepére esik, és a vetés madaraktól és egerektől való védelme érdekében ugyanekkor már az esőre is szükség van, szintén a helyi igénynek megfelelően kellene az esőt kérni, tehát az *ereci* rendnek megfelelően hesván hónap 7-től.²⁰ Sőt, mivel *Askenázban* a termés a peszah és szukkot közötti tavaszi és nyári hónapok alatt leesett csapadéktól függ, az esőkérést nem is kellene abbahagyni. Itt Ros kitér az *ereci* vetés rendjére: peszahkor már megvolt az első aratás, a búzának pedig már csak meg kell erősödni szukkotig, tehát az eső kifejezetten ártalmas is lenne ebben az időben (ha esne). *Askenázban* viszont egyedül az ekkor hullott esőtől függ a termés minősége. Vagyis miért ne kérhetnének esőt a peszah és szukkot közötti időben?

Ros maga válaszol a kérdésre a Talmud alapján (bTaanit 14b), ahol Rabbi²¹ és Rabbi Jehuda vitázik a kérdésről. Rabbi a niniveiek kérdésére adott válaszában úgy döntött, hogy ahol nyáron (תקופת תמוז) is szükség van esőre, ott a *somea tefilla* áldásban, egyéni kérésként megfogalmazva kell esőt kérni. Ros Rabbi Jehuda ellenvéleményére támaszkodik, aki Rabbi döntését csak a múltra nézve tartja érvényesnek. Amióta azonban a zsidók új helyeken is letelepedtek, a *halakha* változhat a helyi körülmények függvényében („הכל לפי השנים והמקומות והכל לפי הזמן”), tehát nyáron is lehet esőt kérni a *hazkarában*. (A *Sulhan arukh* a Rabbi szabta irányítva kodifikálta.)

Ros érvelése bármennyire is meggyőző volt, nem tudott áttörni a szokáshoz ragaszkodó többség gondolkodásán. A változás ellenzői arra hivatkoztak, hogy semmi értelme megváltoztatni a szokást, hiszen külön közbenjárás (az esőért mondott áldás) nélkül is elegendő eső esik a tavaszi-nyári időszakban. (Sőt, még az is előfordul néha, hogy a sok eső miatt tönkremegy a termés.) Ros még azt is felhossa, hogy Montpellier-ben (Dél-Franciaország) jártakor azt tapasztalta, hogy a helyiek az *Erecre* előírt *halakhát* követik, tehát már hesván hónap 7-től kérnek esőt. Mikor Ros arról tudakozódott, hogy miért hagyják abba az esőkérést peszahkor, azt a választ kapta, hogy a helyi közösség nem akar eltérni az ősei szokásától. Tehát az esőkérés kezdetének (amely maga is eltér a diaszpórában előírttól) megváltozása a régmúlt kódébe vész, így a hesván hónaptól mondott esőkérés már maga is megvál-

²⁰ Az egri Simon Szofer (1850-1944) szemében ez az érv gyengíti Ros érvelését, hiszen a kártevőktől más eszközökkel is meg lehet védeni a termést. Éppen ezért a diaszpórában semmi szükség arra, hogy már Hesván hónap 7-től kérjék az esőt (ירושלים, ק"פ, ר"ש, תשל"ד).

²¹ Rabbi Jehuda ha-Nászi, a Misna szerkesztője.

toztathatatlan szokásnak minősül, a befejezés idején változtatni viszont már nem lehet, ha abban a régmúltban nem tartották érdemesnek megváltoztatni. Ros ezen a ponton eltekint attól, hogy az esőkérő ima mondásának kezdetétől két időpontot jelöl meg a *halakha*, helytől függően, ugyanakkor a befejezésre egyértelműen peszrah első napját tűzi ki. Egyetlen olyan vélemény sincsen, amely megerősítené a nyári évszakban mondott esőkérő ima – *hazkara* vagy *seela* – jogosságát.

Ros elmondja, hogy eddig visszatartotta őt a szokás ereje attól, hogy fellépjen a szokás megváltoztatásáért. Az 1313-as évben azonban olyan kevés eső esett a téli időszakban, hogy a megváltozott helyzetre való tekintettel elérkezettnek látta az időt arra, hogy fellépjen a *halakha* megváltoztatásáért Maimonides²² Misna-kommentárja és a *Misne Tora* ellentmondásának alapján.

Maimonides a Misna-kommentárban²³ Rabbi Jehuda véleményét a Misnában az esőért mondott ima befejezésének idejéről csak *Erecre* vonatkozva tartja érvényesnek, illetve azokra az országokra, amelyek klímája egyezik az *erecivel*. A többi országban viszont akkor kell kérni az esőt a *birkat ha-sanimban* (*hazkara* és *seela*), amikor szükség van rá – az esőkérés kezdetekor gondolhatják azt, hogy hesván hónap 7-e van. A *Misne Torában* viszont²⁴ Maimonides azt mondja, hogy azokon a helyeken, ahol nyáron is szükség van esőre (mint a távoli tengeri szigeteken), ott a *somea tefilla* áldásban kell kérni az esőt, egyéni kérésként megfogalmazva.

A fenti ellentmondás Ros szerint csak egyféleképpen oldható fel: a Misna-kommentárban Maimonides az ארצות ('országok') szót használja, míg a *Misne Torában* מקומות-ról ('helyek') beszél, tehát az utóbbi szabályozás csak partikuláris helyekre vonatkozik, melyeket ország névvel nem illethetünk. Mindebből az következik, hogy mivel *Askenáz* és Franciaország egyértelműen önálló, nagy kiterjedésű államok, ahol a zsidóság is nagy számban van jelen, a Misna-kommentárnak megfelelően akkor kell kérni az esőt, amikor arra szükség van, tehát már az őszi napéjegylenlőségtől számított hatvanadik napnál jóval előbb, hesván hónap 7-én, amikortól már *Erecben* is kéri.

Ros azt írja, hogy a szokás erejétől megrettenve mondott le arról, hogy döntését a nyári időszakra is kiterjessze, ezért csak a Montpellier-ben fennálló szokást erősítette meg a fenti halakhikus érvekkel. Responsumának mégis nagy a jelentősége, amennyiben a későbbi döntnökök hivatkozási alappal tekintették.

²² Maimonides, más néven Rabbi Mose ben Majmun, a Rambam (1135-1204). A legnagyobb kodifikátor és Tóra-tudós (emellett orvos és filozófus). Héber nyelven írt munkája, a *Misne Tora* (1190) a talmudi törvények összefoglalása. Legfontosabb filozófiai műve a *More nevuukhim* ('Tévelygők útmutatója').

²³ *Taanit* I, 3.

²⁴ *Hilkhot tefilla u-nesiat kappaim* II, 16.

BRAZÍLIA

R. Hayyim Shabbetaihoz egy közelebből meg nem jelölt brazíliai város (amelyről annyit tudni, hogy az egyenlítőől húsz fokkal délre fekszik, talán Rio de Janeiro) rabbijától érkezett a kérés, hogy az esőért mondott imát (*hazkara* és *seela*) niszán hónapban kezdhessék el mondani, majd tisre hónapban hagyhassák abba, tehát akkor, amikor náluk a déli féltekén esős évszak van.²⁵ A zsidó naptár szerinti esős évszakban (amikor náluk nyár van) pedig felfüggeszthessék az esőkérő ima mondását. A körülmények: a déli féltekén tisre hónaptól niszán hónapig (a zsidó naptár szerinti esős évszakban, októbertől áprilisig) nincsen szükség esőre, sőt az eső még árt is a terményeknek a pára miatt. A téli, csapadékos időszak, amikor az esőre szükség van, niszántól tistréig tart.

R. Shabbetai hosszan idézi Ros responsumát, amelynek Maimonides két művének ellentmondásából levont következtetését erőltetettnek tartja, és megjegyzi, hogy bármennyire is meggyőző Maimonides véleménye a Misna-kommentárban a helyi igényeknek megfelelő esőkérésről, mindez a nyári hónapokra nem vonatkozik, hiszen akkor a harmatért kell imádkozni, nem az esőért. R. Shabbetai szerint a nyári hónapokban ahhoz kell tartani magunkat, amit Maimonides a *Misne Torá*ban írt, tehát a *somea tefillá*ban kell kérni az esőt, egyéni kéreseként megfogalmazva.

R. Shabbetai responsumának döntése tehát: azoknak, akik olyan országban élnek, ahol az eső ártalmas a zsidó naptár szerinti esős évszakban (vagyis amikor náluk éppen nyár van), nem kell esőt kérniük (*hazkara* és *seela*). Ebből az is következik, hogy a Brazíliában élőknek (és másoknak, hasonló éghajlati viszonyok között) sosem kell a *Smone eszre* kilencedik áldásában esőt kérniük, hiszen akkor, amikor náluk van az esős évszak (niszántól tistréig), akkor a zsidóság többi részének (az északi féltekén élőknek) nincsen szüksége esőre, ezért nem lehet senkit sem arra kötelezni, hogy ilyenkor kérjen esőt. Ezért az esős évszakban a *somea tefillá*ban kell esőt kérniük.

R. Shabbetai döntése maximálisan figyelembe vette a klimatikus körülményeket, de úttörő abban a tekintetben is, hogy olyan kérdésben dönt, amely először az ő idejében merült fel. Csak sajnálhatjuk, hogy döntését – bármennyire is rokonszenves a klimatikus realitáshoz való viszonya miatt és azért is, mert rejtetten pszichológiai érvet is figyelembe vesz – később nem tartották mérvadónak.

²⁵ R. Shabbetai válasza: שו"ת תורת חיים ג', ג.

AUSZTRÁLIA

R. Abraham E. Hirschowitz melbourne-i rabbi könyvében²⁶ tizenkét olyan responsumot közöl, amelyben az ausztráliai zsidóság esőkérésének rendjéről van szó. R. Hirschowitz 1892-ben több európai rabbinak írt levelet a következő ügyben: Ausztráliában elterjedt az a szokás, hogy nem mondanak esőkérő imát (*hazkara* és *seela*) sem nyáron, sem télen. R. Hirschowitz elvetné ezt a szokást a *Sulhan arukh* döntése alapján.²⁷ Szerinte Ausztráliában éppúgy a *Smone eszre* második áldásában kellene kérni az esőt (*hazkara*), mint a világ többi részén, és ugyanakkor, amikor a világ többi részén, tehát az ausztrál nyári évszakban. R. Hirschowitz szintén mezőgazdasági érveket hoz fel az álláspontja védelmében: Ausztráliában decemberben és januárban aratnak, minden hónapban új zöldség terem, krumpli pedig háromszor is egy évben – tehát esőre egész évben szükség van.

R. Jichak Elhanan Spektor kovnói rabbi (1817-1896) Hirschowitznak küldött válaszában szintén hibásnak minősíti az ausztrál szokást, és a *Sulhan arukhra* hivatkozik, amely mindenkit kötelez az esőkérő ima mondására.²⁸

R. Samuel Salant (1816-1909) jeruzsálemi rabbi az évek során megváltoztatta a véleményét. Korábban, W. Kalonymos Zeev David Daves ausztráliai rabbi kérdésére R. Salant azt válaszolta, hogy az esőkérő ima (*seela*) elhagyható (tehát egész évben nem kell mondani), és mivel elterjedt Ausztráliában az a szokás, hogy nem mondanak *hazkarát* sem, ezért ettől is el lehet tekinteni. A döntéshez hozzájárult, hogy R. Daves azt állította, hogy a nyári évszakban érkező csapadék káros a terményeknek.

Az 1893-ban R. Hirschowitznak küldött responsumában viszont R. Salant megváltoztatta a véleményét.²⁹ Mivel R. Hirschowitz azt állította, hogy az eső egész évben hasznos Ausztráliában, R. Salant válasza egyértelműen az volt, hogy nem szabad eltérni a *halakhától*, tehát szukkot után, a zsidó naptár szerinti (tehát az északi félteke klímájának megfelelő) esős évszakban kell kérni (*hazkara* és *seela*) az esőt Ausztráliában is.

A fenti két responsum egymásnak ellentmondó döntése vihart kavarhatott az ausztráliai zsidó közösségekben. Erre R. Salant harmadik responsuma³⁰ alapján lehet következtetni, amelyben R. Salant férfiasan bevallja, hogy képtelen megfelelni az Ausztráliából érkező öt ostromló levelek igényének, mert nem tud az ügyben dönteni, amíg nem kap egyértelmű tájékoztatást az ausztrál időjárásról. Mivel a levelek ellentmondanak abban a tekintetben, hogy nyáron hasznos vagy káros-e az

²⁶ הירשאווייץ, אברהם עבר, בית אברהם, א, ירושלים, תרס"ח

²⁷ *Sulhan arukh, Orach Hajjim* 117. L. 34 אברהם, בית,

²⁸ בית אברהם, 34-35

²⁹ בית אברהם, 35

³⁰ בית אברהם, 37

eső, R. Salant végül arra hajlott, hogy a londoni R. Nathan Adlerrel értsen egyet, aki jóváhagyta az esőkérő ima (*hazkara* és *seela*) elhagyását Ausztráliában.

R. Hirschowitz és R. Daves alighanem még ezek után is R. Salanttól várta a választ, hiszen a fenti levélre küldött válaszban felsorolták az összes tudnivalót Ausztrália éghajlatával (טבע הארץ) és mezőgazdaságával (תוצאות הארץ) kapcsolatban.³¹ Eszerint a nyári évszakban (tiszrétől niszánig) kevés eső esik. Az országban (מדינה) májustól vetnek, és januártól aratnak (főleg búzát és árpát), a krumpli háromszor megerterm egy évben, a zöldségek nyáron, a gyümölcsök télen teremnek. Ha nyáron annyi eső esne, mint télen, az valóban károsítaná a terményeket, de mindez nem ok arra, hogy az itt élők egyáltalán ne mondjanak esőkérő imát.

R. Hirschowitz nem adta föl, hogy az európai tekintélyektől beleegyező választ kapjon az esőkérő ima bevezetésére Ausztráliában. A Nathan Marcus Adler londoni rabbinak (1803-1890) küldött válaszában³² is megerősítette, hogy Ausztráliában a nyári évszakban (tiszrétől niszánig) is hasznos az eső, tehát újra kiállt az esőkérő ima (*hazkara* és *seela*) mondása mellett. R. Hirschowitz szerint nevetséges az az érv, hogy a nyáron előforduló trópusi eső (שפע) ártalmas lenne – az Örökkévaló egyébként is úgy rendezi a dolgokat, hogy a nyári hónapokban ne essen trópusi eső. R. Hirschowitznak ennél nyomósabb érve is van: szerinte mivel a Ros véleménye a nyári esőkérésről nem volt elég ahhoz, hogy a szokás megváltozzék, ezért R. Hayyim Shabbetainak, aki a Ros-ra hivatkozva ugyancsak megváltoztatná a szokást – vagyis előírná, hogy Brazíliában ne mondják az esőkérő szöveget se télen se nyáron – ugyancsak nincsen igaza. R. Hirschowitz másik érve az, hogy sosem jártak Ausztráliában, így nem is ismerték az ország éghajlati viszonyait azok a rabbi, akik jóváhagyták a fennálló szokást (ahogyan R. Nathan Adler sem), és akik kérdezték őket, nem adtak nekik elegendő felvilágosítást. Ezért tehát R. Hayyim Shabbetai döntését a *Torat Hajjiban* nem lehet Ausztráliára vonatkoztatni; a kovnoi rabbinak van igaza, aki kimondta, hogy az Ausztráliában gyakorolt szokás hibás. R. Hirschowitz döntése ennek megfelelően: Ausztráliában is mondani kell az esőkérő imát (*hazkara* és *seela*), ugyanabban az időben, mint a diaszpórában mindenütt.

A *Bet Avraham* nem közöl olyan responsumot, amely jóváhagyná ezt a döntést. Ugyanakkor ennek hiányában is siker koronázta R. Hirschowitz tevékenységét: legkésőbb ötven év múlva már Ausztráliában is az északi félteke esőkérésének rendjét követték.³³ R. Jichak Jakob Weiss 1975-ben Buenos Airesbe küldött responsuma ugyanezt támasztja alá.³⁴

³¹ בית אברהם, 38.

³² בית אברהם, 39-40.

³³ R. Becalel Stern (1956 és 1968 között melbourne-i rabbi) tanúsága szerint. L. 82, סיימונס

³⁴ L. 39. sz. jegyzet.

A responsumok legfeltűnőbb jellegzetessége, hogy Ausztráliáról mint ארץ-הנידמ-ról ('ország') beszélnek, mintha egységes éghajlatú országról, mondjuk Angliáról lenne szó, nem pedig önálló földrészről. (Igaz, a zsidók ismeretei Ausztráliáról valószínűleg a délkeleti part városaira és környékére korlátozódtak.) Nem megoldás, ha azt gondoljuk, hogy a responsumokban csak azokat a délkeleti partvidéken fekvő városokat nevezik Ausztrália vagy „az ország” néven, ahová a zsidók a 19. század végén vándoroltak be (főleg a nagyobb városokba, Sydney-be és Melbourne-be), hiszen a mezőgazdaság által megművelt területek éghajlati viszonyai döntőek az esőkérés szempontjából. Ezek elhelyezkedéséről viszont még a Melbourne-ben élő R. Hirschowitz sem ejt szót, valószínűleg azért, mert ezek éghajlatáról neki magának sem volt saját bőrén szerzett tapasztalata. Ausztrália délkeleti partvidékén mérsékelt hűvös, délen szubtrópusi az éghajlat, míg az északon trópusi esőerdők is vannak (ahol nyilván nyáron is trópusi eső esik, amely valóban tönkretethetné a vetést, ha a mezőgazdasági területeket is érné). Mivel a partvidéken esik a legtöbb eső, és a kontinens belseje felé haladva egyre kevesebb a csapadék – ezért valószínűleg R. Hirschowitznak igaza volt abban, hogy télen és nyáron is szükség van esőre.

ARGENTÍNA, ÚJ-ZÉLAND, URUGUAY

Biztosra vehető, hogy a déli félteke országainak éghajlati viszonyait övező bizonytalanság is közrejátszott abban, hogy a kérdés tárgyalása nem zárult le a 19. században. R. Eliezer Yehuda Waldenberg (1915-2006) Izraelből azt a választ küldte 1979-ben Argentínába, hogy ott is a *Sulhan arukhot* kövessék, tehát az északi féltekének megfelelő téli évszakban kérjenek esőt, hiába van náluk nyár ugyanakkor.³⁵ Ugyanígy döntött R. Tzvi Pesach Frank (1873-1961) jeruzsálemi főrabbi Új-Zélandba küldött responsumában.³⁶ A kérdésből kiderül, hogy a helyiek a *hazkarát* ugyanakkor mondják, mint mások, de az eső kérését illetően (*seela*) nem tudják, mit tegyenek. R. Frank azt a tanulságot vonja le Ros responsumából, hogy a szokáson nem lehet változtatni, ezért az Új-Zélandiak is akkor kérjenek esőt, mint a világ többi részén élők.

Rav Kook³⁷ a Jeruzsálemből 1929-ben Argentínába küldött válaszában³⁸ egyértelműen kiállt amellett, hogy nem lehet eltérni a talmudi korban meghatározott rendtől, tehát ma is mindenkinek az *ereci*, illetve bábeli „időszámítást” kell követnie. Rav Kook leszögezi, hogy az esőért mondott *hazkara* jelentősége az Örökkévaló

³⁵ שו"ת ציץ אליעזר, יד, צ"ג

³⁶ שו"ת הר צבי, אר"ה, א, נ"ו

³⁷ R. Abraham Isaac Kook Litvániaiban született 1865-ben, és 1935-ben hunyt el Jeruzsálemben, Izrael első askenázi főrabija.

³⁸ שו"ת אורח משפט, אר"ח, כ"ד

magyságának hirdetése, márpedig az esőkérést illetően az Örökkévaló nagysága az *Erecben* élők számára nyilvánvalóbb, mint másutt. Tehát a *hazkara* mondásának idejét R. Kook mozdíthatatlannak tartja: Buenos Airesben is ugyanakkor kell esőt kérni, mint *Erecben*, vagyis szukkot nyolcadik napjától peszah első napjáig.

Az esőkérés másik fajtáját (*seela*) illetően sincsen semmi eltérés a talmudi *halakhától* R. Kook szerint, tehát az *Erece* illetve a Bábelre előírt időpontban kell esőt kérnie mindenkinek (a diaszpóra természetesen a bábeli rend szerint), tehát nincsen igaza Rosnak, aki szerint minden országnak a maga szükségeinek megfelelően kell esőt kérnie. Ugyanakkor az egyes embernek joga van arra, hogy (éljen bár *Erecben* vagy a diaszpórában) a nyári hónapokban esőt kérjen a *somea tefillában*, de erre csakis aszály idején van joga az egyes embernek, és fontos, hogy ne a *seelában* mondott szavakat használja, hanem más esőkérő szöveget mondjon. (Amelynek mondása nem kötelesség, mint a *hazkara* vagy a *seela* mondása, pusztán lehetőség.)

R. Kook döntéséből következik (bár nem mondja ki egyértelműen), hogy a déli félteke országaiban is – ahol, mint azt a brazil példa mutatja – esetenként a nyári eső árthat a terményeknek, az *ereci*/bábeli rend szerint kell kérni az esőt, tehát akkor is, amikor valójában az imádkozó érdeke az, hogy ne essen az eső.

R. Jichak Jakob Weisz 1975-ben Buenos Airesbe küldött responsumában is úgy döntött, hogy bár Argentínában Tisrétől Niszánig káros az eső, mégis kérjék azt az északi féltekének megfelelő rend szerint, hiszen a zsidóság nagy többségének ugyanakkor szüksége van az esőre.³⁹

Az egyetlen rabbi, aki az uralkodó nézettel ellentétes véleményt képviselt, R. Shmuel HaLevi Wosner Bnei Brak-i rabbi (1913-) volt. R. Wosner az 1961-ben Montevidéoba küldött responsumában⁴⁰ a korábbi irodalom – a Talmud, a *Sulhan arukh*, a döntnökök – tárgyalása után leszámol az addigi nézetekkel, és a fejéről a talpára állítja a világot. R. Wosner szerint azok a rabbik, akik az elmúlt századokban a kérdésben döntöttek, csak azt az egyetlen tényt nem vették figyelembe, hogy a döntnökök nem beszéltek azokról a helyekről, ahol a természet rendje fordított, tehát az esős évszak peszah után kezdődik, míg az aratás szukkot után van. A *Sulhan arukh* létrejöttékor még nem volt köztudott a két félteke különbsége, arról nem is beszélve, hogy még nem is éltek zsidók a déli féltekén. Ezért a déli féltekén az esőkérés rendjének megállapításakor nem kell a *Sulhan arukhot* követni, tehát Uruguayban peszah után is lehet esőt kérni a *Shmone eszre* kilencedik áldásában.

³⁹ שו"ת מנחת יצחק, ג, קצ"א Weiss (1901-1989) nagyváradai, majd 1948-tól manchesteri rabbi, 1970-től Jeruzsálemben élt. A huszadik század egyik legnagyobb hatású döntnöke.

⁴⁰ שו"ת שבט הלוי, א, כ"א

R. Wosner legfontosabb érve tehát a klimatikus realitáson alapul. Mivel egyedül az ázsiai és az európai klímával voltak tisztában azok, akik korábban a kérdésben döntöttek, ezért döntéseik nem alkalmazhatók azokban az országokban, ahol az évszakok rendje felcserélődik. Tehát mivel senkitől sem várható el, hogy az imájában esőt kérjen akkor, amikor valójában az eső ártalmas rá nézve, a déli félteke országaiban élőknek az ő esős évszakuknak megfelelően, tehát niszántól tiszréig kell kérniük az esőt, a száraz, nyári évszakban pedig nem.

R. Wosner döntésének bölcsessége könnyen belátható, mégsem törte át az előző nemzedékek által a talmudi *halakha* védelmében emelt falat. A *halakha* az esőkérés tekintetében máig nem különbözik a déli féltekén, mint az északon, tehát Argentínától Dél-Afrikán át Ausztráliáig ugyanakkor kérik az esőt, mint északon.⁴¹

A jelenség hátterében éppúgy felfedezhetjük a talmudi *halakhához* való ragaszkodást, mint a zsidóságnak *Erec Jisrael* földjéhez és lakóihoz való szellemi kötődését. Az esőkérő ima rendjének változatlansága mögött tehát az a vélekedés áll, hogy az *Erecben* hullott eső, és az ott élő zsidók jóléte az egész világ zsidóságának jólétét jelenti. Ezért az Izrael földjét esővel ellátó Örökkévaló nagysága is az *Erecben* hullott eső láttán – illetve azzal egy időben, tehát az *ereci*/bábeli klímának megfelelő esős évszakban – válik nyilvánvalóvá. Ugyanúgy, ahogyan az Örökkévalóval való párbeszéd is egyedül *Erecben* lehetséges, amennyiben az esőt, pontosabban az eső elmaradását tartjuk a vele való párbeszéd alappilléreinek.

Bibliográfia

Biblia (Budapest: A Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója, 1992)

Bar Ilan Responsa Project (Bar-Ilan University, 1972-2009, www.responsa.co.il)

Bleich, J. David: *Contemporary Halakhic Problems*, III/I, New York, Ktav Publishing House – Yeshiva University Press, 1989 (*The Library of Jewish Law and Ethics*, 16) 26-58.

סיימונס, חיים, "תאריך התחלת שאלת גשמים בחוץ לארץ", סיני, קי"א 73-92 (1993)

[Chaim Simons]

A cikk elektronikus formában: <http://www.daat.ac.il/daat/kitveyet/sinay/taarich-4.htm>.

הירשאוויץ, אברהם עבר, *בית אברהם*, א, ירושלים, תרס"ח

[Abraham E. Hirschowitz]

שוורץ, יואל בן אהרון, *גבורות גשמים* (דבר ירושלים, תשמ"ד)

[R. Yoel Schwartz]

תבורי, יוסף, *מקורות לתולדות התפילה* (ירושלים, תשנ"ג) 83-85

[Joszef Tabori]

⁴¹ סיימונס, 83 (A helyben működő rabbiktól szerzett értesüléseire hivatkozva).

Rövidítésjegyzék

Lev.	Leviticus, Mózes harmadik könyve
Deut.	Deuteronomium, Mózes ötödik könyve
Jer.	Jeremiás könyve
mTaanit	Misna, <i>Taanit</i> traktátus
bTaanit	Babilóni Talmud, <i>Taanit</i> traktátus
R.	Rabbi

A TRANZSCENDENS MEGSZÓLÍTÁSA. IMÁDSÁG A GAUḌĪYA VAIṢNAVIZMUSBAN

MAÑJARĪ DEVĪ DĀSĪ
(MAGYAR MÁRTA)

A vallástörténeti és vallásfilozófiai irodalom leírása szerint Visnu vagy Krisna Legfelsőbb Személyként való imádata, a vaisnavizmus a különféle vallási irányzatokat magában foglaló hinduizmus része.¹ A hinduizmus gyűjtőfogalom, s azokat a több ezer éves vallásokat foglalja magában, melyek a védikus irodalmon² alapulnak. A vaisnavizmus a hinduizmus legjelentősebb ága, melynek szerte a világon mintegy 580 millió híve van.³

Nincs olyan szakirodalom, ami átfogóan vizsgálná a vaisnava imádságot azon túl, hogy a Bhaktisiddhānta Sarasvatī Ṭhākura által összeállított és Haridāsa dāsa által publikált *Gauḍīya Vaiṣṇava Abhidhānāban* található egy imatipológia. A kutatásom alapjául a *Bhāgavata-purāṇa*, különböző szanszkrit nyelvű imagyűjtemények, valamint bengáli imagyűjtemények angol nyelvű fordításai szolgáltak. A legjelentősebbek ezek közül az alábbiak:

Rūpa Gosvāmī: Padyāvalī; Stavamālā

Raghunātha dāsa Gosvāmī: Stavāvalī

Narottama dāsa Ṭhākura: Prema-bhakti-candrikā; Prārthanā

Bhaktivinoda Ṭhākura: Śaraṇāgati; Gītāvalī

¹ Bellinger, Gerhard J.: *Nagy Valláskalauz*, Bp., 1993.

² Habár a védikus irodalom kifejezés vitatott jelentéstartalommal bír, e cikkben a *gauḍīya-vaiṣṇava* tradíció követőinek erre vonatkozó értelmezését használom. E szerint a Védák olyan isteni kinyilatkoztatásnak tekintett, ősi, szanszkrit nyelvű szentiratok, amelyekről követőik azt vallják, hogy az univerzum teremtése óta léteznek, s örökérvényű, egyetemes igazságokat tartalmaznak. E könyveken kívül védikus irodalomnak nevezik mindazokat az írásokat is, melyek a történelem folyamán később, de az eredeti Védák szellemében íródtak. Mivel a transzcendens világ végtelen, a kinyilatkoztatásokat a *vaiṣṇava* tanok nem tekintik lezártnak, nézetük szerint azok a mai napig íródnak. E művek többek között a valódi önvalónk feltárásával, Isten mibenlétével, az anyagi világ törvényszerűségeivel és az emberi élet végső céljával foglalkoznak. Ide tartoznak többek között a Védák, az *upaniṣadok*, a *purāṇák* és a *Mahābhārata* is.

³ Lásd Drutakarma dāsa: *Māyāpur: A béke és ökológiai harmónia maṇḍalája*, In: *Tattva X/1*, 2007. A *vaiṣṇavák* számára vonatkozóan léteznek más becslések is, például Klostermaier (Bevezetés a hinduizmusba, Bp., 2001) számukat kb. 300 millióra teszi.

Az alábbiakban a *gauḍīya* imák három aspektusáról írok: a formai megjelenésről, arról, hogy kiket szólít meg a vaisnava ima, illetve a *gauḍiyák* legfontosabb imájáról, a Hare Kṛṣṇa *mahā-mantráról*.

A *gauḍīya* vaisnavizmus a Krsna inkarnációjának tartott bengáli szent tanító, Caitanya Mahāprabhu személyéhez kötődő vallási-filozófiai áramlat. A 15. században élt Caitanya vallási reformjai újjáélesztették az addigra dogmarandszerré merevedett vaisnavizmust és páratlan lendületet adtak a *bhakti* áramlatának. Caitanya küldetése az istenszeretethez vezető odaadó szolgálatnak és Isten szent nevei éneklésének terjesztése volt. A védák rituális áldozatait elvetve a *bhaktit* hangsúlyozó *Bhāgavata-purāṇát* tekintette a védikus szentírások ellentmondásait feloldó, mindenek felett álló tanításnak. A megmerevedett kasztrendszerrel szembefordulva azt hirdette, hogy az Istennel való elfelejtett kapcsolat felélesztése születésre, nemre, fajra való tekintet nélkül mindenkinek joga és kötelessége. A *gauḍīya* iskola imádság hagyománya tanításainak egyik gyümölcse.

A LELKI ÉS AZ ANYAGI VILÁG

A védikus szentírások szerint Krisna teremtésének két része van: a lelki és az anyagi világ. A lelki birodalom Krisna örök lakhelye, ahol az általa teremtett lelkek mind tiszta szeretettel szolgálják őt eredeti, lelki testükben. E világ jellemzője az öröklét, a tudás és a boldogság. Ebben a transzcendens szférában lelki bolygók találhatók, melyeken Krisna személyes kiterjedései uralkodnak. A különböző bolygók lakói a tiszta istenszeretetet eltérő mélységben élik meg, s így egyfajta transzcendentális hierarchia létezik közöttük. A szeretet legmagasabb szintű formája a Goloka-Vṛndāvana nevű bolygón nyilvánul meg, ahol Krisna eredeti, minden potenciáját és tulajdonságát a maga teljességében megnyilvánító formájában, örökifjú tehénpásztorfiúként él, s szerető szülei, barátai és kedvesei társaságában élvezi elbűvölő kedvteléseit.

A *gauḍīya* teológiai szerint az anyagi világ az immanens világ, melyet Krisna azon lelkek számára teremtett, akik szabad akaratukból elfordultak tőle, s egy független életre vágytak. Az illuzórikus energia által megtévesztve ideiglenes anyagi testükkel azonosítják magukat, s így a matéria börtönében élnek. Krisna helyzetéről megfeledkezve önmagukat hiszik a világ élvezőjének és irányítójának, és tudatlanságukban számtalan bűnös tettet követnek el. Az anyagi világ fő jellemzője, hogy ideiglenes, valamint tudatlanság és szenvedés hatja át. Ezek a születés, a betegség, az öregkor és a halál formájában gyötrik az élőlényt.

Az anyagi világ számtalan univerzumból áll, s minden univerzumban vannak különböző bolygórendszerek, melyeknek lakói eltérő mértékben állnak a tudatlanság hatása alatt, illetve értik az Istennel való kapcsolatukat. A magasabb bolygókon olyan élőlények élnek, akiket jámbor életük miatt Krisna felhatalmaz az

univerzum ügyeinek irányítására. Krisna nem vesz részt közvetlenül az immanens világ működtetésében, hanem felruház bizonyos lelkeket annak koordinálásával. E felhatalmazott lelkek, a félistenek (*devák*, mint például Indra, Candra, Sūrya, Varuṇa, Agni, Vāyu, stb.) azonban szintén halandóak, mint mi vagyunk. Hatalmuk ideiglenes és a végtelen számú anyagi univerzumok csupán egyikében érvényesül. Amikor egy adott univerzum elpusztul, a félistenek élete is véget ér. A teremtés és pusztulás vég nélkül, ciklikusan ismétlődik.

KARMA ÉS LÉLEKVÁNDORLÁS

A vaisnava tanítások szerint az élőlény ontológiai helyzetét tekintve tehát nem azonosítható az állandóan változó és mulandó testével, hanem örökkévaló lélek, Isten parányi, saját identitással rendelkező része, amely szabad akaratából az isteni hajlékból kiszakadva vágyainak és tetteinek megfelelően életről életre különféle emberi, állati vagy növényi testekben reinkarnálódik a *karma* törvénye alapján. E törvény a hatás és visszahatás törvényszerűsége az emberi cselekedeteken belül, s végtelenül szövevényes. Az alapelve az, hogy minden tett egy ugyanolyan súlyú, de ellentétes irányú következményt von maga után. Ha valakivel jót teszünk, ugyanolyan jó fog történni velünk a jövőben, ha viszont valakinek ártunk, később ugyanolyan ártalmat kell elszenvednünk. A tettek „jó” és „rossz” minősítését a szentírások határozzák meg. Isten, mint a mindenki szívében jelen lévő Felsőlélek, végigkíséri az élőlényt az anyagi testekben való vándorútján, s biztosítja, hogy mindenki megkapja saját cselekedeteinek visszahatásait.

Az emberi élet célja az, hogy kiszabaduljunk az ismétlődő születés és halál körforgásából azáltal, hogy újra felismerjük és elfogadjuk Krisna helyzetét, és felélesztjük az Isten iránti tiszta szeretetet. Megismerjük, újratanuljuk és gyakoroljuk a lelki világbeli, elfelejtett szerepünket, hogy ismét, immár visszavonhatatlanul, részt vegyünk a tökéletes boldogságot nyújtó isteni kedvtelésekben.

A KÖZÖSSÉGI ÉS AZ EGYÉNI IMÁDSÁG

A védikus teremtés elmélet szerint az első teremtett elem a hang, s a hang különleges szerepet játszik az anyag által szennyezett tudat megtisztításában és az örök lelki önazonosság megtapasztalásában. A *Vedānta-sūtra* kijelenti, hogy *om anāvṛtīh śabdāt*⁴, a hang által lehet elérni a végső felszabadulást. A *gauḍīya* imádság a transzcendens megszólításakor ennek a hangnak számos formát ad.

⁴ *Vedānta-sūtra* 4.4.22.

A közösségi-formális és az egyéni imádság egyformán hangsúlyos. A templomi közös imádságok során mindenki által ismert, korábban élt szentek által költött imák hangzanak el. A hagyomány szerint a közös imádság erősíti a hitet és az Istennel való kapcsolat élményét. Az önmegismerés és az istenszeretet felélesztése útján már előrehaladottabb hívők hangvibrációja jobban tisztítja a tudatot és segíti az Istennel való kapcsolat megtapasztalását, mint az egyéni imádság.

A közös imádság egyik formája a *bhajana*. Ennek során a hívek a földön ülve közismert dalokat énekelnek hangszerek kíséretében az Úr dicsőségére. A zene segít megeleveníteni az imák hangulatát, s így könnyebb a meditációban való elmélyülés. A zenés közös imádság egy másik formája a *kīrtana*, melynek során a hangszeres éneklést tánc is kíséri. A hívők égbe emelt kézzel fejezik ki az Isten előtti meghódolásukat, s szép táncukkal próbálnak örömet szerezni az Úrnak. A *Brahma-saṁhitā* kijelenti: *kathā gānaṁ nāṭyaṁ gamanam*⁵, a transzcendens világban minden szó ének és minden lépés tánc. Krisna – akit Naṭavarának, a legkiválóbb táncosnak is hívnak – a szentírások szerint nagy örömét leli abban, hogy hívei zenével, táncsal dicsőítik őt. A *saṅkīrtana* pedig a zenés, táncos éneklésnek egy olyan formája, amikor a közös imádság nem zárt falak között zajlik, hanem az utcákon, az emberek között, ahol a járókelők is szemtanúi lehetnek annak, illetve bekapcsolódhatnak Isten dicsőítésébe. Caitanya Mahāprabhu az imádságnak ezt a formáját vezette be a kor legfontosabb vallásgyakorlataként. Ez a *saṅkīrtana* főleg az Úr szent neveinek, a Hare Krsna *mahā-mantrának* az énekléséből áll.

Az imádság nem csak formális közegben, egy templomban, közös istentiszteleten kap teret a hívő életében. A transzcendenssel való kapcsolatra törekvés áthatja minden pillanatát. Egy *vaiṣṇava* imádkozik, amikor felébred, amikor tisztálkodik, evés előtt és után, amikor kötelességeit végzi, s a nap végén is. Elmondja az Úrnak a terveit, s kéri az áldásait rájuk, beszámol neki az eredményeiről, hálát ad, erőt, segítséget kér a lelki fejlődéshez, s ahhoz, hogy mindent Istennel kapcsolatban tudjon látni. Míg a transzcendens világban az Úrral való közvetlen kapcsolat egy állandóan tapasztalt gyakorlati valóság, az anyagi világban az állandó imádság által lehet a hívő mindig az Úr társaságában. A *Mahābhārata* leírása szerint Arjuna imádsága olyan állandó volt, hogy még álmában, a pórusaiból is Krisna szent nevét lehetett hallani.

AZ IMÁDSÁG HANGULATA

A *gauḍīya* hagyomány nagy hangsúlyt fektet az imádkozó hangulatára is. Caitanya a tőle hátramaradt egyetlen írásos emlékből, a *Śikṣiṣāṣṭakában* szavaival példát állít követői elé:

⁵ *Brahma-saṁhitā* 5,56.

*tr̥ṇād api sunīcena tarora api sahiṣṇunā
amāninā mānadena kīrtaniyah sadā hariḥ*

„Aki jelentéktelenebbnek tartja magát az utcán heverő szalmaszálnál, aki béketűrőbb, mint egy fa, és aki nem vár el személyes megbecsülést, de mindig kész minden tiszteletet megadni másoknak, az szünet nélkül tudja énekelni az Úr szent nevét.”

*na dhanam na janam na sundarim
kavitam va jagad-isa kamaye
mama janmani janmaniśvare
bhavatād bhaktir ahaitukī tvayi*

„Ó, mindenható Úr! Nem vágyom gazdagságra, világi követőkre, szép feleségre, vagy az anyagi tettek ékes szavakkal magasztalt gyümölcsseire. Csupán azt kívánom, hogy minden indítéktól mentesen, életről életre odaadóan szolgálhassalak.”

*āśliṣya vā pāda-ratām pinaṣṭu mām
adarśanān marma-hatām karotu vā
yathā tathā vā vidadhātu lampāṭo
mat-prāṇa-nāthas tu sa eva nāparaḥ*

„Ölelj bár magadhoz Kṛṣṇa, midőn lótuszlábaid elé roskadok, vagy taposs rám, s tördd össze a szívemet azzal, hogy sohasem jelensz meg előttem, mindig az én imádott Uram maradsz.”

Caitanya követői imáik során arra törekszenek, hogy ne adjanak teret az önző, anyagi vágyaknak, ne törekedjenek anyagi eredményekre, kizárólag és feltételek nélkül Krisna elégedettségét szolgálják, s teljes figyelemmel és megingathatatlan elmével és szeretettel szólítsák meg az Urat.

KIKHEZ FOLYAMODNAK A VAISNAVÁK

A vaisnava hagyományban külön figyelmet érdemel, hogy kiket szólít meg az ima. A *gauḍīya* világkép szerint a transzcendens világ Krisna állandó lakhelye. A csodálatos környezet, ami körülveszi, lelki energiájának megnyilvánulása. A lelki energia jellemzője, hogy minden aspektusa tudatos és érző, személyiséggel bíró, bármilyen formát is öltson. Akár ember, akár állat, növény, hegy, vagy folyó alakban is jelenik meg, célja, hogy Krisna kedvtelése során minél nagyobb boldogságot tapasztaljon.

Ez az elképzelés távol áll az animizmustól. Nem élettelen dolgok megelevenítéséről, szellemmel való felruházásáról van szó, hanem a lelki energia és a tompa anyag közötti különbségről. Míg az anyag birodalmában a forma az élőlények vágyai és múltbeli tettei által predesztináltak, a transzcendens világban a lelki energia olyan formát ölt, ami a leginkább kedvez az istenszeretet kifejezésének.

A *Veṅu-gītā* így ír: „Minden dolognak – legyen akár lelki, akár anyagi – Śrī Kṛṣṇa az eredete, aki minden ok oka. Így aztán a Yamunā folyó végső forrása szintén az egyetlen, elpusztíthatatlan Legfelsőbb Személy. [A leány], Viśākhā-devī kiterjedése ő, saját független akarattal, aki folyékony formában jelenik meg, hogy minél változatosabb élvezetet biztosítson Śrī Kṛṣṇa számára. Hogy még szebbé tegye a vṛndāvanai tájat, [Krisna örök lakhelyét] Viśākhā szeretetében többek között azzal ajándékozza meg az Urat, hogy örökké jelen van egy folyó formájában.”

E transzcendens felfogás magyarázza, hogy kikhez fordulnak a vaisnavák fohászaikkal. A *gaudīya* imák nemcsak Krisnát, Isten eredetinek tartott személyét szólítják meg, hanem az ő különféle inkarnációit, örök társait, a szent hegyeket, folyókat, vagy akár a szentírást is. Nézzünk meg néhány példát erre.

Ima a Yamunā-folyóhoz:

*śīkarābhimṛṣṭa-jantu-durvipāka-mardini
nandanandanāntarāṅga-bhakti-pūra-vardhini
tīra-saṅgamābhilāṣi-maṅgalānubandhini
mām punātu sarvadāravindabandhu-nandini*

„Ó Yamunā-folyó, akinek egyetlen vízcseppje is eltörli az emberek bűneinek visszahatását, akiből az Úr Krisnának végzett bensőséges, tiszta odaadó szolgálat hatalmas árja fakad, s aki jószerencsével áldja meg azokat, akik a partján akarnak élni, bárcsak mindig megtisztítanál engem!” (*Yamunāṣṭaka* 3).

Ima a Govardhana-hegyhez:

*anupama-maṇi-vedī-ratna-simhāsanorvī
ruha-jhara-dara-sānu-droṇi-saṅgheṣu raṅgaih
saha bala-sakhibhiḥ sankhelayan sva-priyam me
nija nikaṭa nivāsam dehi govardhana tvam*

„Ó, Govardhana! Ó, hegy, kinek lankáin az Úr Kṛṣṇa boldogan játszadozik barátjaival a páratlan drágakövekkel kirakott udvarokban, az ékköves trónusok körül, a fákon, a vizesések alatt, a hegyi patakokban, a barlangok mélyén, a sziklák közt és a völgyekben – kérlek, adj egy lakhelyet a közeledben, hisz oly kedves vagy nekem!” (*Govardhana-vāsa-prārthanā-daśaka* 3).

És íme Sanātana Gosvāmī imája, mely a *Bhāgavata-purāṇát*, más néven a *Śrīmad-Bhāgavatam* szentírást dicsőíti:

*paramānanda-pathaya prema-varṣy-akṣarāya te
sarvadā sarva-sevyya śrī kṛṣṇāya namo 'stu me*

„Ó, *Śrīmad-Bhāgavatam*! Tiszteletteljes hódolatomat ajánlom neked. Téged olvasva az ember transzcendentális boldogságot tapasztal, mert a szótagjaid a tiszta istenszeretetet záporozzák az olvasóra. Mindenkinek szolgálnia kell téged, mert az Úr Krisna inkarnációja vagy” (414).

*mad-eka-bandho mat-saṅgin mad-guro man-mahā-dhana
man-niṣṭaraka mad-bhāgya mad-ānanda namo 'stu te*

„Ó, *Śrīmad-Bhāgavatam*! Ó, egyetlen barátom! Ó, társam, tanítóm! Ó, legnagyobb gazdagságom! Ó, felszabadítóm, jó szerencsém! Ó, boldogságom! Tiszteletteljes hódolatomat ajánlom neked” (415).

*asādhu-sādhuta dāyinn ati-nīcocca-tāraka
hā na muñca kadācin mām premnā hṛt-kaṅṭhayaḥ sphura*

„Ó, *Śrīmad-Bhāgavatam*! Ó, te, aki szenté teszed az istenteleneket, s megmented a nagyon bűnösöket! Kérlek, sohase hagyj el! Kérlek, nyilvánulj meg a szívemben és a torkomban, a Krisna iránti tiszta szeretettel együtt!” (416).

A szent különféle megnyilvánulásai mind menedéket nyújtanak a vaisnaváknak, és segítik lelki fejlődésüket. Úgy tekintik, hogy az istenszeretet birtokában lévő különféle megnyilvánulási formák mind képesek istenszeretettel áldani meg a lelki gyakorlót. Ezért a *gauḍīya* ima nem csak Istent szólítja meg, hanem mindenkihez folyamodik, aki segíteni tudja odaadó szolgálatának fejlődését.

A HARE KRSNA MAHĀ-MANTRA

A *gauḍīya* hagyomány a Hare Krsna *mahā-mantrát* az imák királyának tekinti. A *gauḍīya* ima nemcsak a gondolatról gondolatra haladó, diszkurzív formát használja, hanem az irodalomban és a költészetben is fontos ismétlést is.⁶ Ez a mantrázás.

⁶ Ez a fajta ismétléses ima, illetve a szent nevek dicsőítése nem csak a *gauḍīya* hagyomány része. Lásd Ószövecség, 2Krón 5.13: „Elkezdték dicsérni az Urat, és ismételni, hogy: „Dicsérjétek az Urat, mert jó, mert irgalmassága örökkévaló” és Jo 3.5: „Aki segítségül hívja az Úr nevét,

Ez a fajta imádság segít abban, hogy a hívőnek még a lélegzétvétele, sőt, a szívverése is állandó imádsággá váljon.⁷ Az alábbiakban a *mahā-mantra* vaisnava értelmezését összegzem.

A tradicionális etimológia szerint a *mantra* szó a *manas* (elme vagy szív) és a *traī* (felszabadít) szavakból képzett összetétel. Egy olyan hangvibrációra utal, amely felszabadítja az elmét a tudatlanság hatása alól. A *mahā* szó jelentése pedig „nagy”, „kiváló”. A *mahā-mantra* szóösszetétel tehát a *gaudīyák* által legkiválóbbnak tekintett hangvibrációt jelöli, amely a *hare kṛṣṇa hare kṛṣṇa kṛṣṇa kṛṣṇa hare hare hare rāma hare rāma rāma rāma hare hare* szavakból áll. A szentírások szerint ebben a korban ez a materializmus szennyeződéseivel teli elme és szív megtisztításának leghatékonyabb és legtökéletesebb eszköze⁸, s általa lehetőség nyílik a transzcendencia közvetlen megtapasztalására. Magába sűríti minden védikus himnusz lényegét.⁹

Az ima a Harā, a Kṛṣṇa és a Rāma nevek kombinációja, melyek Istent (Kṛṣṇa, Rāma) és az ő energiáját (Harā) jelölik.¹⁰ A *gaudīya* iskola szerint ez az Isten neveiből álló hangsor abszolút természetét tekintve nem különbözik magától Istentől,¹¹ így annak hallása, illetve elismérlése az Istennel való közvetlen kapcsolatteremtés eszköze. Mivel a kozmikus megnyilvánulásban nem létezik semmi más, csak az Úr és az ő energiája, e szent nevekből álló ima mindent magában foglal. Az egész anyagi és transzcendens világ benne rejlik minden részletével: Krisna, az ő összes inkarnációja, örök társai, valamint minden félisten, szent és minden élőlény is. Épp ezért ez az ima más imádságoktól eltérően nemcsak Isten megszólításának formája, hanem maga Isten.¹² A szent név az a híd, ami az anyagi világból a transzcendentális világba vezet, s maga a transzcendentális világ.

Ahogy a különböző lelki szinten álló, eltérő lelki látásmóddal és tapasztalattal rendelkező emberek másképp látják Istent, más-más természetű kapcsolatra vágyanak vele, s Isten a vágyuk alapján viszonzozza érzéseiket, úgy a szent név is a

megszabadul.”; és Újszövetség, Csel 2.21 és Róm 10.13: „Aki segítségül hívja az Úr nevét, üdvözül.”

⁷ Vö. 1Tesz 5.15: „Szüntelen imádkozzatok!” és Ef 6.18: „Minden alkalommal imádkozzatok a lélekben könyörögve és imákat mondva!”

⁸ *Bṛhan-nārāḍya-purāṇa* és *Kali-santarāṇa-upaniṣad*.

⁹ *Kali-santarāṇa-upaniṣad*.

¹⁰ A *harā* szó megszólító esetben *hare*, míg a *kṛṣṇa* és *rāma* szavak megszólító esete azonos a név szótári alakjával.

¹¹ Lásd *Padma-purāṇa*, idézi a *Śrī Caitanya Caritāmṛta*, Madya-lilā 17.133 verse.

¹² A *vaiṣṇavák* úgy vélik, hogy Isten egyéb, más vallásokban megjelenő nevének imába foglalása szintén transzcendentális tisztító erővel bír, és alkalmas arra, hogy a hívőt közelebb vigye az imádatának tárgyával való találkozáshoz, Isten közvetlen megtapasztalásához. Lásd *Śrī Caitanya-caritāmṛta*, Antya-lilā 20.17-19.

lelki gyakorló vágyai szerint viszonz. És ahogy Isten részben rejtve marad azok elől, akiknek szíve szennyezett, úgy a szent név sem nyilvánítja meg teljes formáját, Krisna örök kedvteléseit azok számára, akiknek szívét még anyagi vágyak töltik meg. A szent nevek ismétlése azonban egyszerre a cél és az eszköz. Éneklésükkel az ember megszabadul minden illúziótól, anyagi ragaszkodástól, felszabadul a múlt *karmájától* és fokozatosan megéri és megtapasztalja saját eredeti önazonosságát, miközben közvetlenül megnyilvánul előtte Krisna alakja, megannyi tulajdonsága, kedvtelése és az ő örök lakhelye.

Mivel a *gaudīya* értelmezés szerint Isten és a lélek örök kapcsolatának lényege a szeretetteljes odaadó szolgálat, a szent nevek éneklése által a hívő a szívéből kérleli az Urat: „Ó, Krisna! Ó, Krisna energiája, Rādhā! Kérlek, fogadjatok a szolgálato- tokba!” Az Úr neve transzcendentális hangvibrációjának ismétlése az állandó tökéletességre való törekvés. Minél fejlettebb egy lelki gyakorló, annál konkrétabb a szolgálatra való vágya, amit a *mahā-mantra* éneklésével kifejez.

E különleges ima áthatja a *gaudīya* vaisnavák életét. A komoly lelki gyakorlók a 108 gyöngyből álló imaláncukon naponta legalább 16 kört imádkoznak teljes összpontosítással, halkán, egyénileg. Emellett minden templomi szertartásnak része a szent nevek közös éneklése; a szent nevek éneklése maga is Isten szolgálata, melynek célja Krisna öröme. Vannak olyan ritka vaisnavák is, akik a szent nevek állandó éneklésére tesznek fogadalmat, s naponta 172 kör *mahā-mantrát* imádkoznak. Minden *gaudīya* hívő törekszik arra, hogy minél többet énekelje Isten szent neveit, s ezért a napi 16 körre tett fogadalmán kívül is próbálja minél többet ismételni ezt a hangsort. Caitanya Mahāprabhu tanítása szerint a szent névnek azzal teheti valaki a legnagyobb szolgálatot, ha minél szélesebb körben terjeszti.

A *mahā-mantra*, a tökéletesnek tekintett imádság hallatán felmerülhet a kérdés, hogy ha a vaisnavák úgy tekintik, hogy a szent nevek éneklése mindent magában foglal, miért van szükség más imákra is? A *gaudīya* megértés szerint a lélek az Istenhez fűződő kapcsolatában a lelki hangulatok számtalan fajtáját tapasztalja, s a különböző imák ezeknek az átélését teszik lehetővé. A személyes kapcsolat a részletekben bontakozik ki, melyek a teljességet szolgálják. Így szolgálják a gondolatról gondolatra haladó imák a *mahā-mantrát*. Caitanya tanítása szerint azonban, habár minden más ima elősegíti a *mahā-mantra* éneklését, az utóbbi nélkül, csupán az előbbiekkal, a lélek nem tud eljutni a tökéletességig.

Befejezésképpen íme egy ima magához az imához, néhány versszak Śrīla Rūpa Gosvāmī *Śrī Kṛṣṇa-nāmāṣṭakájából*, mely a Hari nevet szólítja meg:

„Ó, Hari-nāma! Örökké téged imádnak a felszabadult lelkek is [...] Te vagy egyetlen menedékem! Ó, transzcendentális szótagok, ó, bölcsek zengte név! Boldogságot hozol az emberekre, még akkor is, ha csupán egyszer ejtenek ki. Sőt, ha

tiszteletlenül vagy tréfából ejt is ki valaki, akkor is nyomban véget vetsz szörnyű szenvedéseinek.

Ó, Szent Név napkorongja! Pirkadatod derengő fénye is a tiszta odaadás látásával ajándékozta meg azokat, akik egyébként vakok az igazságra. Hol az a művelt bölcs, aki le tudná írni transzcendentális dicsőségedet?

Ó, Szent Név, a Védák kijelentik, hogy ha valaki a személytelen Brahmanon medítál, múltbeli karmájától akkor sem szabadulhat meg. Ha azonban Te jelensz meg a nyelvén, minden karmája szertefoszlik.

Ó, Szent Név, mindig két formában jelensz meg: mint a Szent Név által leírt Legfelsőbb Személy, és mint a Szent Név hangvibrációja. Tudjuk, hogy második formád kegyesebb, mint az első, mert még az is bármikor a boldogság óceánjába merülhet, aki sok sértést követ el első formád ellen, ha hangjával szolgálja a másodikat.

Ó, Név, ki elpusztítod azoknak a szenvedését, akik menedéket keresnek nálad, ó, Név, ki magad vagy a megtestesült, elbűvölő és határtalan lelki boldogság, ó, Név, Kṛṣṇa tökéletes és teljes Szent Neve, leborulok Előtted és hódolatomat ajánlom Neked! Kérlek, kegyesen jelenj meg a nyelvemen!”

KONKLÚZIÓ

Caitanya Mahāprabhu követőinek az Urat, illetve a transzcendens valamely aspektusát megszólító szavai a Krisnához fűződő örök, szeretetteli kapcsolatuk kibontakozásának eszközei és eredményei. Akár Krisnát, akár valamely inkarnációját, akár a *vaiṣṇavákat*, a szentírást vagy a szent hegyeket és folyókat szólítják meg, céljuk Krisna boldogsága, Isten állandó, önzetlen szolgálata és a saját lelki tökéletesedésük. A *gauḍīya* imák irodalmi, költészeti szempontból is csodálatos alkotások, s kétségtelenül nagy örömet lelheti bennük minden istenkereső, illetve istenszeretetre vágó lelki gyakorló.

Felhasznált irodalom

- Beck, Guy L.: *Sonic Theology. Hinduism and Sacred Sound*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1993.
- Bhaktivedanta Swami Prabhupāda, A. C.: *A Bhagavad-gītā úgy, ahogy van*, The Bhaktivedanta Book Trust, Stockholm, 2004.
- *Az odaadás nektárja: A bhakti-yoga teljes tudománya*, The Bhaktivedanta Book Trust, Stockholm, 1997.
- *Śrī Caitanya-caritāmṛta*, The Bhaktivedanta Book Trust, Stockholm, 1996.
- *Śrīmad-Bhāgavatam* (1–10. ének), The Bhaktivedanta Book Trust, Stockholm, 1992–1995.
- Bhaktivinoda Ṭhākura: *Gītāvalī*, Rasa Bihar Lal & Sons, Vrindaban, 2004.
- *Kalyāṇa-kalpataru*, Rasa Bihar Lal & Sons, Vrindaban, 2004.
- *Śaraṅgati*, Rasa Bihar Lal & Sons, Vrindaban, 2004.
- Danka Krisztina: *A gauḍīya vaisnavizmus irodalma*, Bhaktivedanta Kulturális és Tudományos Intézet, Budapest, 2000.
- Narottama dāsa Ṭhākura: *Prārthanā*, Touchstone Media, Mumbai, 1999.
- *Śrī Prema-bhakti-candrikā*, Touchstone Media, Mumbai, 2000.
- Raghunātha dāsa Gosvāmī: *Stavāvalī*, Vol. 98, The Krishna Institute, Culver City, 1990.
- Rjpa Gosvāmī: *Padyāvalī*, The Krishna Institute, Culver City, 1989.
- *Stava-mālā*, Vol. 88–89, The Krishna Institute, Culver City, 1990.
- Sanātana Gosvāmī: *Śrī Kṛṣṇa-līlā-stava*, Rasbihari Lal & Sons, Vrindaban, 2003.
- Sivarama Swami: *Veṅu-gītā. A fuvola dala*, Bhaktivedanta Intézet, Budapest, 1998.
- Tóth-Soma László: *Egyszerűen és érthetően a hinduizmusról*, Egyházforum, Budapest, 1998.
- Rosen, Steven J. (ed.): *Vaishnavism: Contemporary Scholars Discuss the Gaudiya Tradition*, Folk Books, New York, 1992.

FORRÁS

APHRAHAT:
XIX. DEMONSTRÁCIÓ – A ZSIDÓK
ELLEN, AKIK AZT MONDJÁK, HOGY
BIZTOSAN ÖSSZEGYŰJTETNEK¹

FORDÍTOTTA, A BEVEZETÉST² ÉS AZ ELEMZÉSEKET ÍRTA
KÖVÉR ANDRÁS

Aphrahat³ és Ephrem⁴ a szír irodalom két legnagyobb alakja. Aphrahat a keleti szír egyház⁵ szerzeteseként a Moszul közelében fekvő Mar Mattai püspöke volt. Egyetlen, hatalmas műve 23 demonstrációból áll. Ebből az első tizedet 337-ben írta, melyek a kereszténység rendszeres összefoglalását tartalmazzák – elsősorban – a szerzetestársak számára. A következő tizenkettőt 344-ben, a 23. demonstrációt pedig 345-ben fogalmazta meg lényegesen megváltozott politikai helyzetben. Háború tört ki ugyanis Perzsia és a már alapvetően keresztény Róma között. Mivel II. Sapur perzsa király attól tartott – nem is teljesen alaptalanul –, hogy a birodalmában élő keresztények kollaborálnak Rómával, ezért üldözni kezdte a területén lakó szír keresztényeket, míg a zsidók békében és prosperitásban élhettek. Fennállt a veszélye annak, hogy a keresztények (különösen a zsidó származásúak) tömegesen térnek át (ill. vissza) a zsidó vallásra életük megmentése érdekében. Ilyen körülmények között gondolta Aphrahat, hogy meg kell védenie a keresztény hitet a zsidó vallással szemben, és be kell bizonyítania annak magasabbrendűségét. A 11., 12., 13., 15., 16., 17., 18., 19., 21. és részben a 23. demonstrációban bizonyos, a zsidóság számára fontos témákban Aphrahat megállapítja mind a zsidó, mind

¹ Megköszönöm dr. Koltai Kornéliának, hogy gondosan átolvasta a kéziratomat. Az általa javasolt stiláris javításokat figyelembe vettem. A cikk írása során a következő Bibliát használtam: *Biblia*, Magyar Bibliatanács (ford.), Bp. 1992, Református Zsinati Iroda. A bibliai könyvek elnevezését, a könyvcímek rövidítését, ill. a tulajdonnevek helyesírását is innen vettem át, csak a Tóra esetében alkalmazok eltérő jelöléseket (Gen, Ex, Lev, Num, Deut – 1Móz stb. helyett).

² A bevezetésben felhasználtam a következő művet: Neusner, Jacob, *Aphrahat and Judaism (The Christian-Jewish argument in fourth-century Iran)*, (Studia Post-Biblica XIX) Leiden 1971. (Benne Aphrahat kilenc, zsidókkal polemizáló demonstrációjának angol fordítása.)

³ I.sz. 300 körül született, és 350-ben halt meg.

⁴ Szent Ephrem 306 körül született Niszibiszben, és 373-ban Edesszában halt meg.

⁵ Ebben az időben ez még csak földrajzi elhelyezkedést jelentett, ugyanis a szír egyházi szakadás jóval később következett be, s a szír egyházak szervezeti sem alakultak még ki. A későbbi elkülönülés csirái azonban már ebben a korban megjelentek.

a keresztény álláspontot, s egyúttal megfogalmazza a kereszténység zsidókkal szembeni éles kritikáját is.

Érvelésére jellemző, hogy rengeteget idéz a Héber Bibliából, a keresztény felfogás szerinti Ószövetségből (természetesen annak szír változatából, a Pesittóból vagy valamilyen más szír fordításból), s az Újszövetségből pedig csak ritkán. Tehát zsidó (valódi vagy képzeletbeli) vitapartnereit – nagyvonalúan – saját fegyverükkel kívánta legyőzni. A bibliai verseket többnyire szó szerinti értelemben alkalmazza, allegorikus magyarázatot csak ritkán használ, argumentumainak jó része történeti jellegű. Mindezek alapján Aphrahat az antiochiai exegetikai iskolába sorolható.⁶

Neusner véleménye szerint az Aphrahat művéből kirajzolódó zsidó szinte kizárólagosan a Héber Szentírásra alapozza judaizmusát. Aphrahat nem utalt a szóbeli hagyományra, a rabbikra vagy a rabbinikus judaizmus valamilyen jelenlétére. Feltehetőleg ezek a zsidók az egykori adiabenei⁷ konvertáltak leszármazottai.

⁶ A korai keresztény exegézisben két nagy iskola különült el. Az egyik az alexandriai iskola, a maga szellemi-allegorikus magyarázataival. Az iskola szellemi előfutárának a zsidó Alexandriai Philón (i.sz. 1. sz. első fele) tekinthető, megalapítója Órigenés (i.sz. 3. sz. első fele). A másik, rivális iskola a 3. sz.-ban kialakult antiochiai iskola, amely a történeti és a szó szerinti exegézisnek volt a híve. Legjelentősebb képviselői: Mopsuestiai Theodóros (~350 Antiochia – 428), valamint Aranyszájú Szent János (~ 344-354 Antiochia – 407 Komana). Mint már említettem, Aphrahat is ebbe az irányzatba tartozik. Órigenés, aki az exegézis két, ill. három szintjéről beszél, s az alsó szintet a szó szerinti ('testi') értelmezésnek tartja fenn, érdekes módon ez utóbbról a következőképpen nyilatkozik: „... az exegétának fontosságot kell tulajdonítania minden jelnek, betűnek...”, továbbá: „... minden betű lényeges, nincs egyetlen ióta vagy kis jel sem a Szentírásban, amely ne végeznék saját feladatát; nincs egyetlen kis jel sem, amelyben ne lenne Isten bölcsessége.” (Pesthy Monika, *Órigenés, az exegéta. Az egyházatya Bibliamagyarázata, különös tekintettel a Jeremiás-homíliákra*, Budapest 1996, 24-25). A szó szerinti szövegértelmezési metódusnak a rabbinikus irodalomban is kiemelkedő szerepe van. Rabbi Aqiba és iskolája volt a szószólója annak a módszernek, mely szerint a Bibliában a legkisebb szócskának, ill. minden nyelvi különlegességnek (egy-egy szó ismétlődésének, bizonyos partikulák megjelenésének) is jelentősége van, s meg kell magyarázni. (Rabbi Aqiba az egyik leghíresebb rabbi, aki a Bar Kokhba lázadás során mártírhalt.) Ezzel az iskolával állt szemben a korszak másik híres rabbija, R. Jismael (ill. az ő iskolája), aki azt hirdette, hogy a Biblia úgy beszél, mint az ember, ezért ő a szavak értelmére fordított nagyobb figyelmet. (Stemberger, Günter, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, München 1992, 245-247. Lásd itt az újabb felfogásokat is a két iskoláról.)

⁷ Adiabene kis királyság volt, a Pártus birodalom vazallusa (i. e. 247-i.sz. 224) É-Mezopotámiában, a Tigrisen túl. Fővárosa Arbela. Az i.sz. 1. sz. első felében Adiabene királyi családja felvette a zsidó vallást. Az anyakirálynő, Helena (i.sz. 50-ben halt meg) híres volt a zsidók és Templomuk iránti bőkezűségéről. Helena fiatal együtt Jeruzsálemben a királysírokban lett eltemetve. (*Encyclopaedia Judaica*, 1 – 16, Roth, Cecil – Wigoder, Geoffrey [eds.], Jerusalem 1972: 'Adiabene' címszó) Lásd továbbá: (<http://www.jewishencyclopedia.com/view.jsp?artid=801&letter=A>).

Az 1900 körül élt tudósok, Wellhausen, Funk, Gavin, Ginzberg számos párhuzamot találtak Aphrahat és a rabbinikus irodalom között,⁸ s ezeket mind úgy magyarázták, hogy Aphrahat teljes mértékben a rabbinikus irodalomtól függött. Mint ahogy Frank Gavin mondta: „Aphrahat is a docile pupil of the Jews.”⁹ Neusner ezt az elképzelést megsemmisítő kritikának veti alá. Kitalál egy objektívabb eljárást a parallelizmusok vizsgálatára. Sorra veszi azokat a Héber Szentírásból való verseket, melyeket Aphrahat saját értelmezésének megfelelően használt fel, és mindegyik esetben megvizsgálja, hogy a rabbinikus irodalomban az illető vers előfordul-e, és milyen értelemben. Meglepő módon csak az esetek kis részében talált párhuzamos helyet, s még ezeknek a státusza is nagyon bizonytalan.

Amikor azt látjuk, hogy Aphrahatnak és a rabbinoknak a vallásról és az etikáról bizonyos fokig megegyező nézeteik vannak, akkor elég, ha a közös exegetikai hagyományra vagy a közös kulturális és fogalmi háttérre gondolunk. A keleti szírek és a babiloni zsidók gyakorlatilag ugyanazt a nyelvet beszélték, ugyanazt a Szentírást olvasták, s ugyanabban a világban éltek. Ezért nem meglepő, ha a valóságot hasonló módon látták.

Peter Bruns¹⁰ Neusnernél kevésbé szélsőséges nézetet képvisel: szerinte Aphrahat demonstrációi a két vallás közötti kapcsolatok és konfliktusok hű tükörképét adják. A zsidóság és a kereszténység közötti szoros és intenzív érintkezés mellett szól az a számos formális és tartalmi párhuzam, melyeket főként Funk és Gavin gyűjtött össze. Az exegézisben a rabbik és a szír egyházatyák között megfigyelhető konvergenciák a szóbeli hagyomány széles folyamából származnak, amely a Pesittóba és az arámi targumokba¹¹ ömlött.

Ami Aphrahat és a szír Biblia, a Pesittó viszonyát illeti: Tudományos konszenzus alakult ki arról, hogy Aphrahat a bibliai verseket nagyrészt fejből idézte, alapvetően a Pesittó-verzió alapján, melyet meglehetősen szabadon kezelt. Van olyan elképzelés, mely szerint az „Aphrahat-féle Biblia” szó szerintibb fordítása a hébernek, mint a Pesittó (John Pinkerton), de vannak, akik ennek az ellenkezőjét hirdetik (Anton

⁸ Samuel Sandmel parallelomániának nevezte el ezt a kutatói hozzáállást (Sandmel, Samuel, „Parallelomania.” In: *Journal of biblical literature* 81/1 [1962], 1-13).

⁹ Gavin, Frank, *Aphraates and the Jews. A study of the controversial homilies of the Persian sage in their relation to Jewish thought*, New York 1966, 58 (eredeti kiadás: Gavin, Frank, „Aphraates and the Jews. A study of the controversial homilies of the Persian sage in their relation to Jewish thought.” In: *Journal of the Society of Oriental Research* 7/3-4 [1923], 95-166).

¹⁰ Aphrahat, *Unterweisungen I-II.*, Bruns, Peter (eincl., übers.), (Fontes Christiani 5/1-2) Freiburg – Basel – Wien – Barcelona – Rom – New York 1991 1991, 55 (teljes német fordítás).

¹¹ Lásd Bruns 1991, 56.

Baumstark, Arthur Vööbus). Ez utóbbiak szerint az aphrahati Biblia lényegében a zsidó targumok fordítása.¹²

APHRAHAT: XIX. DEMONSTRÁCIÓJÁNAK FORDÍTÁSA: A ZSIDÓK ELLEN, AKIK AZT MONDJÁK, HOGY BIZTOSAN ÖSSZEGYŰJTETNEK

D 1:¹³ Mózes meghallotta a Szent szavát, aki elküldte őt, hogy hozza ki népét Egyiptomból, a Fáraó házából, az egyiptomiak szolgaságából. [Az Úr] így szólt hozzá: „Mondd a Fáraónak: ’Izrael az elsőszülött fiam. Azért azt mondom neked, hogy bocsásd el az én fiamat, hadd szolgáljon nekem!’”¹⁴ És amikor kihozta őket Egyiptomból jelekkel és csodákkal, erős kézzel és felemelt karral, hatalmas látomások közepette,¹⁵ átvitte őket [az Úr] a pusztába, ahol negyven évig vezette [népét]. Bevitte őket az Ígélet Földjére, átvezetve [népét] a Jordánon. S örökségül adta nekik [a földet], miközben elpusztította lakóit öelöttük. 440 évig laktak ott, amikor Salamon felépítette a Templomot.¹⁶ [Újabb] 400 év múlva Babilon királya uralkodott rajtuk.¹⁷ Rengeteg bűnük miatt [az Úr] gyökerestül kitépte és szétszórta őket a népek közé, mivel nem hallgattak prófétáira, akiket hozzájuk küldött. S amikor [már] 70 évig voltak Babilonban, [az Úr] újra megemlékezett róluk [és] az atyáikkal kötött szövetségről, mert azt hirdette nekik [korábban] prófétái által,

¹² Owens, Robert J., *The Genesis and Exodus citations of Aphrahat, the Persian sage*, (Monographs of the Peshitta Institute Leiden 3) Leiden 1983, xi-xii. Itt Owens összehasonlítja Pinkerton, ill. Baumstark és Vööbus elképzeléseit. (Az Aphrahat-kéziratokkal is foglalkozik: uo., 9-16.) (http://books.google.com/books?id=ZbI3AAAIAAJ&dq=Owens+Aphrahat&printsec=frontcover&source=bl&ots=6l5lJfVvkKv&sig=Qt4TFimnf-vgIHclm5dIUw2alSI&hl=hu&ei=SGDoSvvYK5KysgaO5rSSDg&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=1&ved=0CAcQ6AEwAA#v=onepage&q=&f=false)

¹³ **D 1** = demonstrációnk első szakasza. Szövegkiadás (latin fordítással): Parisot, D. Ioannes (vertit, not.), „Aphraatis Demonstrationes I-XXII.” In: *Patrologia Syriaca*: Pars Prima, Tomus Primus, 1894 (a teljes kötet); Parisot, D. Ioannes (vertit, not.), „Aphraatis Demonstratio XXIII.” In: *Patrologia Syriaca*: Pars Prima, Tomus Secundus, 1907, 1-489. Van még egy kiváló és teljes francia fordítás is az előbb említett angol (Neusner 1971) és német (Bruns 1991) fordításokon kívül: Aphraate le sage persan, *Les exposés*, tome I: Exposés I-X, tome II: Exposés XI-XXIII, Pierre, Marie-Joseph (intr., trad. du syriaque, notes, index), (Sources Chrétiennes 349, 359) Paris 1988-1989. A fordítás során az eredeti szövegben nem szereplő szavakat szögletes zárójelbe teszem.

¹⁴ V. ö. Ex 4,22-23.

¹⁵ V. ö. Deut 4,34.

¹⁶ Lásd a fordítást követő E 1.1 elemzést. (Pl. E 3.5 a demonstráció 3. szakaszához [D 3] tartozó elemzések 5. pontját jelenti.)

¹⁷ Lásd E 1.2-öt.

hogy 70 év lejártá után elmennek Babilonból. S amikor letelt a 70 év, amit Jeremiás prófétált,¹⁸ Dániel imádkozott és könyörgött, hogy [az Úr] vigye vissza foglyaikat, és könyörüljön rajtuk.¹⁹ „Arra indította az Úr Círus lelkét, hogy fennszóval terjessze és hirdesse egész birodalmában [a zsidóknak], mondván: 'Aki megmaradt az Úr egész népéből, és vele van az Istene, térjen vissza a Júdában levő Jeruzsálembel!'"²⁰ Ők pedig, mivel összekeveredtek a népekkel, s fogságuk helyén építkeztek, ültetvényeket telepítettek,²¹ és tulajdonra tettek szert, nem akartak mindnyájan, maradéktalanul eltávozni, hanem egy részük elment, a többi meg maradt.²² Mivel ismerte Isten rossz hajlamukat, nem kényszerítette őket arra, hogy elmenjenek Babilonból, hanem kényszer nélkül hirdette ki nekik Círus, Perzsia királya [ediktumát]. Hasonlóan, amikor Egyiptomból hozta ki őket [az Úr] Mózes által, nem mentek volna ki onnan, ha nem nehezedett volna a Fáraó elnyomása rájuk. Mint ahogyan Mózesnek mondták, amikor vádolták őt a pusztában: „Ez az a dolog, amit már Egyiptomban megmondtunk neked: 'Hagyjál minket, hadd szolgáljuk az egyiptomiakat, mert jobb volt nekünk Egyiptomban!'"²³ De vedd észre, hogy még amikor elnyomás nehezedett is rájuk, akkor sem akartak kimenni Egyiptomból addig, amíg az egyiptomiak nem kényszerítették őket, hogy vonuljanak ki országukból, látván, hogy meghaltak elsőszülötteik. Ezt mondták [az egyiptomiak]: „Mindnyájan meghalunk!"²⁴ [Továbbá] meg van írva: Az egyiptomiak kényszerítették a népet, hogy hagyják el országukat.²⁵ Hasonlóképpen Babilonból is valamennyien kivonultak volna [a zsidók], ha összegyűltek volna ellenük elnyomóik.

D 2: Ezt azért írtam Neked, mert manapság hiú reményt táplálnak [a zsidók], mondván: „Még biztosan össze fogja gyűjteni Izraelt [az Isten], mivel a próféta a következőképpen szólt: 'Nem hagyok közülük senkit a népek között.'²⁶ Ha egész népünknek összegyűjtve kellene lennie, akkor miért vagyunk most szétszórva az összes nép között?"

Ezen dolgok felől, Barátom, képességem szerint meggyőzlek Téged: Izraelnek soha többé nem lesz [lehetősége] arra, hogy összegyűljön. Azért bízunk ebben, mert minden próféta reményt adott Izraelnek. Hallgasd csak, Izrael vitázója! Istenre senki sem szabott ki törvényt, vagy olyan sincs, aki felette lenne, és bármilyen cselekedete miatt is vádolná. Így szólt [az Úr]: „Ha azt mondom egy népről vagy

¹⁸ V. ö. Jer 25,11-12; 29,10.

¹⁹ V. ö. Dán 9,3-4.

²⁰ V. ö. Ezsd 1,1,3; 2Krón 36,22-23.

²¹ V. ö. Jer 29,5.

²² Lásd E 1,3-at.

²³ V. ö. Ex 14,12.

²⁴ V. ö. Ex 12,33.

²⁵ V. ö. Ex 12,33.

²⁶ V. ö. Ez 39,28.

egy királyságról, hogy felépítem és beültetem, s ezután számomra nem tetsző dolgot tesz, akkor én is megtagadom a szavamat, s elfordítom tőle azt a jót, amit ígértem neki,²⁷ s a bűnéért és a vétkeiért elveszejem őt. Ha pedig azt mondom ki egy népről vagy királyságról, hogy kitépem, lerombolom, tönkre teszem és elveszítem, de ha [ezután] számomra tetsző dolgot tesz, akkor én is elfordítom tőle azt a rosszat, amit ígértem neki.”²⁸ Ézsaiás is azt mondta: „Jaj annak, aki fosztogat! Ti ne fosztogassatok, és senki se hazudjon köztetek! Ha fosztogatni akartok, ti lesztek kifosztva, s ha pedig hazudni akartok, akkor a ti rovásotokra fognak hazudni.”²⁹ S ezekkel a dolgokkal kapcsolatban nincs senki, aki hibáztatná Isten akaratát.

D 3: Megírom és bebizonyítom Neked, hogy Isten sohasem volt jóindulatú [a zsidókkal szemben] – Mózes sem, és egyetlen próféta sem.³⁰ Mózes ugyanis ezt mondta nekik: „Lázadoztatok az Úr ellen, amióta csak ismerlek benneteket.”³¹ Továbbá ezt is mondta: „Milyen tanácstalan ez a nép, és milyen értelmetlen!”³² Továbbá még ezt is mondta: „Faragott szobraikkal bosszantottak, bálványaikkal ingereltek, semmit érő néppel ingerlem én is, bolond nemzettel bosszantom őket.”³³ Mózes még ezt is mondta nekik: „Tudom, hogy halálom után nagyon el fogtok zülleni, és letértek arról az útról, amelyet kijelöltem nektek. Ezért sok rossz fog veletek történni az idők végeztével, hiszen [már most] fellázadtatok az Úrral szemben, amikor még köztetek élek.”³⁴ Hóseás pedig azt mondta: „Miszlikre

²⁷ V. ö. Jer 18,9-10. Eltérés a Pesittótól. Továbbá a mondat vége – ’s a bűnéért és a vétkeiért elveszejem őt’ – nincs benne a Pesittóban.

²⁸ V. ö. Jer 18,7-8.

²⁹ V. ö. Ézs 33,1 A maszoréta szöveg lényegesen eltér Aphrahatétól, amely pedig megegyezik a Pesittóéval.

³⁰ Ugyanis a zsidóság bűnös cselekedeteivel nem adott erre okot. Úgy tűnik, ennek a nehéz mondatnak a helyes fordítását Bruns találta meg. Neusner és Pierre is félrefordítja. Pontosabban talán úgy lehet a mondat jelentését megfogalmazni, hogy Isten állandóan ostorozta a zsidókat bűneik miatt. De lásd egy konkrét esetben a bölcsek eltérő véleményét E 1.2-ben.

³¹ Deut 9,24.

³² V. ö. Deut 32,28.

³³ V. ö. Deut 32,21. Aphrahat jelentősen különbözik a Pesittótól, amely szinte teljesen megegyezik a maszorával. Aphrahatnak a prózájában időnként a költői stílusra jellemző elemek is megjelennek: itt pl. az ún. *chiasmus* (a görög *chi* betű nevéből – pontosabban alakjából – származik az elnevezés). A bibliai költői stílus legfontosabb jellemzője a gondolatritmus (*parallelismus membrorum*), amelyben a bibliai vers két része ugyanazt a jelentést hordozza, csak eltérő szavakat alkalmaz. Ilyen esetben lehetséges, hogy bizonyos, nyelvileg egymásnak megfelelő szavak a vers logikai középpontjára nézve szimmetrikusan helyezkednek el (egyszerű képlete: AB*BA – tehát nem más, mint egy középpontosan szimmetrikus alakzat). Ilyen esetben beszélünk *chiasmusról*. A maszorában (és a Pesittóban) ez a vers nem *chiasztikus* szerkezetű, bár a Deut 32 (Mózes éneke) teljes egészében versben van írva. A Héber Bibliában Eszter könyvének a prózája halmozza a költői elemeket.

³⁴ V. ö. Deut 31,29.27.

vágtam a prófétákat, szám szavával gyilkoltam őket.”³⁵ „Ti pedig, Izrael fiai, nem tértetek meg bűnötökből atyáitok idejétől fogva.”³⁶ Továbbá ezt is mondta nekik: „Jóságotok olyan, mint a hajnali felhő, és mint a korai harmat, mely eltűnik.”³⁷ Még ezt is mondta: „Jaj nekik, mert elhagytak engem! Rosszat hozok rájuk.”³⁸ Még ezt is mondta: „Bementek Baal-Peórhoz, és a gyalázat nazírjaivá tették magukat.”³⁹ Továbbá ezt mondta: „Mint a madár, elszáll tőlük dicsőségük. Ha fölnevelik is a fiaikat, elragadom őket az emberek közül, és megölöm méhük gyümölcsét.”⁴⁰ Jeremiás pedig ezt mondta: „Eldobnivaló ezüstnek hívjátok őket, mert az Úr elvetette őket.”⁴¹ Hóseás így szólt: „Kiűzöm őket házamból, s nem könyörülök többé rajtuk.”⁴² Mivel azt mondta: „Nem könyörülök többé rajtuk”, mit tudnak [ezek után] mondani [a zsidók]? Továbbá ezt mondta [Hóseás]: „Elvetette őket az Úr, mert nem hallgattak rá.”⁴³ Még ezt is mondta: „Bujdosók lesznek a népek között.”⁴⁴ És még azt is mondta róluk: „Országuk jóságával arányosan sokasították az áldozó helyeket, és építették az égőáldozati oltárokat.”⁴⁵ Még azt is mondta: „Megszégyenül Efraim, Izrael szégyent vall gondolata miatt!”⁴⁶ Továbbá ezt mondta: „Hazugsággal vett körül engem Efraim, Júda és Izrael háza pedig árulással.”⁴⁷ És még ezt is mondta: „Elpusztítottalak téged, Izrael. Ki az, aki segít neked?”⁴⁸ Továbbá ezt mondta: „Adtam én neked királyt haragomban, de elvettem felindulásomban.”⁴⁹ Mikeás

³⁵ V. ö. Hós 6,5. Aphrahat értelmezésében az izraelita nép gyilkolta le a prófétáit. A maszóra lényegesen eltér ettől: „Ezért a próféták által miszlikre vágtam őket (az izraelita népet), beszédeimmal gyilkoltam őket.” (Itt természetesen az Isten az alany.)

³⁶ Mal 3,6-7.

³⁷ Hós 6,4.

³⁸ V. ö. Hós 7,13.

³⁹ V. ö. Hós 9,10. Nem lehet a fordításban teljesen jól visszaadni az utolsó tagmondatban szereplő meghökkenítő „szójátékot”, paradoxont. Az itt megjelenő ige, *etnazzar*, azt jelenti, hogy valaki nazírrá válik (vagyis önmegtartóztató életet folytat). Ehhez képest – meglepő módon – az itt következő szó gyalázat, szégyen, így a tagmondat jelentése: a gyalázat nazírjaivá tették magukat (a gyalázatnak „szentelték” magukat).

⁴⁰ V. ö. Hós 9,11-12. Az utolsó három szó nem szerepel sem a Pesittóban, sem a maszórában. A szó szerinti fordítás: „megölöm testük vágyát” (egy alternatív – nem szó szerinti – fordítási lehetőség: ’megölöm legféléttetebb kincsüket’).

⁴¹ V. ö. Jer 6,30.

⁴² V. ö. Hós 9,15.

⁴³ V. ö. Hós 9,17.

⁴⁴ V. ö. Hós 9,17.

⁴⁵ V. ö. Hós 10,1.

⁴⁶ V. ö. Hós 10,6.

⁴⁷ V. ö. Hós 12,1. A maszoréta szövegben Júda még Isten útján jár! (Aphrahat a Pesittót követi.)

⁴⁸ V. ö. Hós 13,9. A maszoréta szöveg problémás, Aphrahat pontosan követi a Pesittót.

⁴⁹ V. ö. Hós 13,11.

pedig ezt mondta: „Ne emeljétek fel nyakatokat, és ne járjatok egyenes tartással.”⁵⁰ Még ezt is mondta: „Keljete föl, menjete innen, mert ez nem a nyugalmam helye.”⁵¹ Továbbá ezt mondta: „Meggzégyenülnek azok, akik látomásokat látnak, s meggzégyenülnek a jósök, és mindnyájan eltakarják ajkukat, mert nem válaszol nekik az Isten.”⁵²

D 4: Miért mondta a jósookról és azokról, akik látomásokat látnak, hogy meggzégyenülnek, és eltakarják ajkukat? Ugyanis ez a betegség gyógyíthatatlan. Hiszen írva van a Törvényben: „Ha valaki leprás lesz Izraelben, takarja el az ajkát, ruhája legyen tépett, feje legyen fedetlen, és a táboron kívül legyen lakása. Tisztátalannak hirdesse magát mindaddig, amíg rajta van a lepra.”⁵³ Ezért sújtja lepra azt a prófétát, aki hazugságot hirdet az ajkával, s eltakarja ajkát mindaddig, amíg szégyenben van, úgy, mint Uzzijjá, Júda királya [esetében]: mivel magához akarta ragadni a papságot, lepra jött elő a Szent Sekhinájából, s lesújtott a szemei közé.⁵⁴ Titokban és szégyenkezve élt házában egész életében.⁵⁵ S nagy földrengés volt az egész nép között, mint ahogy Zakariás mondta: „Úgy meneküljete, ahogy menekültete földrengés miatt, amely Uzzijjá, Júda királyának idejében volt.”⁵⁶

D 5: Figyeld meg, hogy [a zsidók] sohasem hallgatnak a fenytésre.⁵⁷ Ezt mondta [az Úr]: „Megvertelek benneteke aszályal és jéggel, kertjeiteknek nagy részét leette a sáska, mégsem téteteke hozzám! – [így] szól az Úr.”⁵⁸ Még ezt is mondta: „Úgy elpusztítottalak benneteke, mint ahogy Sodomát és Gomorát elpusztította Isten.”⁵⁹ Tudatta velük, hogy nincs többé reményük: „Elesett, nem kel fel többé Izrael szüze!”⁶⁰ Majd ezt mondta: „Otthagyták a földön, nincs, ki fölemelje.”⁶¹ Továbbá ezt mondta: „Minden téren gyszólnak, minden utcán jajgatnak.”⁶² Eltaszította és eldobta őket maga elöl, mondván: „Gyűlölöm és megvetem ünnepeiteke, áldozataitoke nem szagolom!”⁶³ Továbbá ezt mondta: „Áldozataitokban nem gyönyörködöm,

⁵⁰ V. ö. Mik 2,3. Eltérés a maszoréta szövegtől.

⁵¹ V. ö. Mik 2,10. Kisebb eltérés a Pesittótól és a maszoréta szövegtől.

⁵² V. ö. Mik 3,7.

⁵³ V. ö. Lev 13,45-46. Szórendi eltérések a Pesittótól és a maszoréta szövegtől.

⁵⁴ A Sekhina az isteni jelenléteket jelenti. Lásd E 4.1-et.

⁵⁵ V. ö. 2Krn 26,16-21; 2Kir 15,5. A 2Krn esetében: Aphrahat szövege lényegében megegyezik a Pesittóval, a maszoréta szövegtől pedig kisebb eltérések vannak.

⁵⁶ V. ö. Zak 14,5.

⁵⁷ Szó szerint: sohasem fogadják el a fenytést.

⁵⁸ V. ö. Ám 4,9. Lásd még: Hag 2,18 (Pesittó); Hag 2,17 (maszóra).

⁵⁹ V. ö. Ám 4,11. Érdekes, hogy a vers első felében az Úr egyes szám első személyben beszél, míg a második felében harmadik személyben szól magáról.

⁶⁰ V. ö. Ám 5,2.

⁶¹ V. ö. Ám 5,2.

⁶² V. ö. Ám 5,16.

⁶³ V. ö. Ám 5,21.

hízlalt állataitok legjavára sem tekintek rá.⁷⁶⁴ Még ezt is mondta nekik: „Ugye, nem hoztatok nekem negyven éven át a pusztában áldozatokat és felajánlásokat, Izrael fiai?”⁷⁶⁵ Arról, hogy elhagyta őket [az Úr], azt mondta Jeremiás: „Elhagytam háza-
mat, elhagytam örökségemet.”⁷⁶⁶ Továbbá ezt mondta: „Kiadtam népem lányának a válóllevelet.”⁷⁶⁷ Mivel dicsekedtek: „Mi vagyunk Isten népe”, ezért így szólt a próféta, s ezt mondta nekik: „Hiszen olyanok vagytok számomra, mint a kusiták, Izrael fiai. Én hoztam ki Izraelt Egyiptomból, a filiszteusokat meg Kappadókiából, és Arámot pedig Kírból.”⁷⁶⁸ „Az Urak Ura szemmel tartja a vétkes országot: Kipusztítom azt a föld színéről!”⁷⁶⁹ Vedd észre, hogy úgy tekintette őket, mint a filiszteusokat. Jeremiás pedig ezt mondta Izrael gyülekezetéről: „Elültettelek téged mint vesszőt, amely egészen az igazság magjából való. De te elfordultál [tőlem], fellázadtál ellenem, mint idegen szőlőtő.”⁷⁷⁰ Mózes pedig ezt mondta: „Szőlőjük Sodoma szőlőjéből való és Gomora ültetvényéből; szőlőszemeik keserűek, fürtjeik fanyarok.”⁷⁷¹ Dávid pedig ezt mondta: „Egy szőlőtőt hoztál el Egyiptomból.⁷⁷² Ránéztél, és elültetted a gyökerét.”⁷⁷³ Még ezt is mondta: „Elpusztítottad a népeket, ezt meg elültetted.”⁷⁷⁴ Amikor pedig vétkeztek, ezt mondta: „Lerágja az erdei vadkan, és lelegeli a mezei vad.”⁷⁷⁵ Ezékiel pedig a következőt mondta a szőlőtőről: „Mindkét ágát megemésztette

⁶⁴ V. ö. Ám 5,22.

⁶⁵ V. ö. Ám 5,25. Megfelel Parisot, Neusner és Pierre fordításának, míg Bruns ellenkező értelemmel fordítja (Miért hoztatok nekem áldozatot...?). Bizonyos speciális alkalmakkor áldoztak a pusztában is: a szent sátor felavatásakor (Ex 40,27.29); a papok felszentelésekor (Lev 8,14-36); Áron első áldozatakor (Lev 9); az emberi lepra és a testi tisztátalanság miatt (Lev 13-15); az engesztelési ünnep (Lev 16) és a többi nagy ünnep alkalmából (Lev 23), s akkor, amikor a törzsfők ajándékokat adtak a szent sátor felszentelésére (Num 7); továbbá a pászka elkészítésekor (Num 9). V. ö. Num 4,13. Lásd E 5.1-et.

⁶⁶ V. ö. Jer 12,7.

⁶⁷ V. ö. Jer 3,8.

⁶⁸ V. ö. Ám 9,7. Egyes feltevések szerint az első arámiak Kír országában, a Kaszpi-tenger mentén fekvő Albániában éltek, ahol a Cyrus folyó is folyik. (Parkin, William, *A genealogical, chronological, historical, and topographical exposition of the tenth chapter of the Genesis 1*, Sheffield 1837, 160 – http://books.google.com/books?id=TFcHAAAAQAAJ&dq=parkin+William++genealogical+Genesis&printsec=frontcover&source=bl&ots=3wmcxJMBG0&sig=foYpjA__W2evyW3FTPydJeCXVkg&hl=hu&ei=3GToSr3XNNbEsAb-ncCSDg&sa=X&oi=book_r esult&ct=result&resnum=1&ved=0CAcQ6AEwAA#v=onepage&q=&f=false)

⁶⁹ V. ö. Ám 9,8.

⁷⁰ V. ö. Jer 2,21.

⁷¹ V. ö. Deut 32,32.

⁷² V. ö. Zsolt 80,8 (Pesittó-számozás).

⁷³ V. ö. Zsolt 80,9 (Pesittó-számozás; lényeges eltérés a maszoréta szövegtől).

⁷⁴ V. ö. Zsolt 80,8 (Pesittó-számozás).

⁷⁵ V. ö. Zsolt 80,13 (Pesittó-számozás).

a tűz, már a belseje is elpusztult.⁷⁶ Még ezt is mondta: „Amíg ép volt a szőlőtő, addig is alkalmatlan volt a munkára. Most pedig, hogy megemésztette a tűz, és elpusztult, hogyan lenne alkalmas bármire is?”⁷⁷ Egy egész szőlőhegyről profétált Ézsaiás, mondván: „Szőlője volt kedvesemnek magas, termékeny helyen. Fölásta, körülvette kerítéssel, és beültette szőlővesszőkkel. De amikor a szőlőskert csak gyomokat⁷⁸ termelt, lerombolta [Isten] a kerítését, romhalmazzá tette a tornyát, s műveletlenül hagyta [a kertet]. S visszatartotta a felhőit, hogy ne hozzanak esőt rá.”⁷⁹ A hamis profétákról pedig ezt mondta [a proféta]: „Jaj azoknak, akik vérontással építik Siont, álnoksággal Jeruzsálemet!”⁸⁰ [Jeremiás] pedig ezt mondta róluk: „Jeruzsálem profétáitól indult ki az istentelenség az egész földre.”⁸¹

A népek elhívásáról pedig a következőket mondta Ézsaiás: „Az utolsó napokban szilárdan fog állni az Úr házának hegye a hegyek tetején. Kimagaslik a halmok közül, és özönlenek hozzá a népek. Eljön a sok nép, és ezt mondják: 'Jöjjetek, menjünk fel az Úr hegyére, Jákób Istenének házához! Tanítson minket utaira, hogy az ő ösvényein járjunk, mert Sionról jön a törvény, és az Úr igéje Jeruzsálemből.’”⁸² Ha a Törvény Sionból indult ki, vajon hova ment? Ezt válaszolja: „Ítéletet tart a nemzetek fölött, megfeddi a sok távolban lakó népet.”⁸³ [A zsidókról] még ezt is mondja Ézsaiás: „Különüljete el tőlük, s hívjátok őket tisztátalannak, mert az Úr elvetette őket.”⁸⁴ Még ezt mondta a proféta: „Elvetették [Istentől kapott] javaikat, mint molyrágta rongyot.”⁸⁵ Továbbá ezt is mondta: „Bosszúsak útjaik miatt, az Úrtól, Istenünktől rettegnek és félnek.”⁸⁶ Továbbá azt mondta [a proféta]: „Seregedet füstté változtatom, oroszlánkölykeidet kard pusztítja el.”⁸⁷ Még ezt is mondta:

⁷⁶ V. ö. Ez 15,4. A maszóra kissé eltérő: „Mindkét végét megemésztette a tűz, már a közepe is égett.”

⁷⁷ V. ö. Ez 15,5.

⁷⁸ Maszóra, Parisot, Bruns: vadszőlő; Neusner: tövis (a *haruve* szóra a kisebb szótárak csak a szentjánoskenyér jelentést adják meg). Payne Smith szótárában megadja, hogy ez a szó a héber חרוול (*harul*) kifejezéssel rokon, ami valamilyen gyomnövényt jelent (*Thesaurus Syriacus*, Smith, R. Payne [ed.], Hildesheim 2001 [az 1879-1901-es oxfordi kiadás reprintje]).

⁷⁹ V. ö. Ézs 5,1-6.

⁸⁰ V. ö. Hab 2,12; Mik 3,10. Az utóbbi Pesittója felel meg pontosan Aphrahatnak (csak a 'jaj' szót kell kölcsönvenni a Habakuk versből).

⁸¹ V. ö. Jer 23,15.

⁸² V. ö. Ézs 2,2-3.

⁸³ V. ö. Ézs 2,4.

⁸⁴ V. ö. Ézs 52,11; JSir 4,15; Jer 6,30. A maszoréta Ézs vers meglehetősen távol van szövegét tekintve az Aphrahatétól, a két másik bibliai hely kombinálása megadja a perzsa bölcs szövegét. Lásd E 5,2-öt.

⁸⁵ V. ö. Mik 7,4 (Pesittó).

⁸⁶ V. ö. Mik 7,17. Lásd E 5,3-at.

⁸⁷ V. ö. Náh 2,14. Az oroszlánkölyök szóban tévesen szerepel egy *alef*. Így a szó nyilvánvalóan jelentene. (A Pesittó helyesen, *alef* nélkül írja a szót.)

„Jaj a vérontó városnak! Az egész hazugsággal van tele, és nem szűnik benne a zsákmány[szerzés].”⁸⁸ Mikeás pedig ezt mondta: „Hazudott Júda, utálatosságot követtek el Izraelben és Jeruzsálemben, mert meggyalázta Júda az Úr szent helyét.”⁸⁹ És még ezt mondta: „De ti letértetek az útról, sokakat eltávolítottatok a törvénytől, és semmissé tettétek Lévi szövetségét. Ezért én is megvetetté és megaláztatá teszlek benneteket minden egyes nép között, mert nem ügyeltetek útjaimra.”⁹⁰ A népekről pedig ezt mondta [a próféta]: „Tiszta ajkat adok nekik.”⁹¹ [A zsidók] ellen ezt mondta Malakiás: „Fárasztjátok beszédeitekkel az Urat.”⁹² Még ezt is mondta: „Ti, Jákob fiai, nem tértetek el bűnötöktől, és atyáitok napjai óta nem tartottátok meg parancsolataimat.”⁹³

D 6: Most hallgasd meg, Barátom, hogy csak két alkalommal szabadította meg Isten Izraelt: először Egyiptomból, másodjára Babilóniából – Egyiptomból Mózes révén, Babilóniából pedig Ezsdrás⁹⁴ által Haggeus és Zakariás prófétaasága alatt. Haggeus így szólt: „Építsétek fel ezt a házat, hogy gyönyörködjem benne, és megdicsőüljek általa! – mondja az Úr.”⁹⁵ Még ezt is mondta: „Dolgozzatok, mert én veletek vagyok, és szellemem köztetek marad! Ne féljete, ugyanis így szól a mindenható Úr: 'Még egyszer megrendítem az eget és a földet, a tengert és a szárazföldet. S felrázok minden népet, és elhozzák minden nép kincsét, ezt a házat pedig megtöltöm dicsőséggel, és nagyobb lesz ennek az új háznak a dicsősége, mint a korábbié [volt]’”⁹⁶ Mindezek Zerubbábel, Haggeus és Zakariás napjaiban hangzottak el. Ők sürgették a ház építését. Zakariás ezt mondta: „Irgalommal fordulok Jeruzsálem felé, és házamat a közepébe helyezem.”⁹⁷ Majd így folytatja: „A városokat megfosztják javaiktól.”⁹⁸ De felépíti az Úr Siont, és újra Jeruzsálemet fogja választani.”⁹⁹ Még ezt is mondta: „Féltékeny vagyok Sionra és Jeruzsálemre – nagy féltékenységgel, és nagy haraggal haragszom a felbolydult népekre.”¹⁰⁰ Majd

⁸⁸ V. ö. Náh 3,1. Lásd E 5.4-et.

⁸⁹ V. ö. Mal 2,11. S nem Mikeás, mint ahogy Aphrahat véli!

⁹⁰ V. ö. Mal 2,8-9.

⁹¹ V. ö. Zof 3,9. Bruns fordítása: „Nekik adom a kiválasztott nyelvet.” (vagyis a szent nyelvet, a hébert). A bibliai héberben az ajak szó jelentheti a beszélt nyelvet is. A szír Thesaurusban (Smith 2001) nem találtam erre vonatkozó utalást.

⁹² V. ö. Mal 2,17.

⁹³ V. ö. Mal 3,6-7.

⁹⁴ Lásd E 6.1-et.

⁹⁵ V. ö. Hag 1,8.

⁹⁶ V. ö. Hag 2,5-8.10 (Pesittó); Hag 2,4-7.9 (maszóra). Szó szerint: „és nagyobb lesz ennek a háznak az új dicsősége, mint a korábbié [volt].”

⁹⁷ V. ö. Zak 1,16.

⁹⁸ A Pesittóban is így van, ellenben a maszóra lényegesen különbözik: Városaim bővelkedni fognak minden jóban.

⁹⁹ V. ö. Zak 1,17.

¹⁰⁰ V. ö. Zak 1,14-15.

ezt mondta: „A szántóföldeken [is] fog lakni Jeruzsálem a benne levő sok ember és állat miatt! Én pedig mint egy bronzfal leszek benne, és dicsőségesen leszek a közepében – mondja az Úr.”¹⁰¹ És így folytatja: „Jaj! Jaj! Meneküljetek az északi országból – így szól az Úr –, hiszen szétszórtalak benneteket a négy égtáj felé! Jaj! Menekülj, Sion, [aki] Babilon lányánál laksz!”¹⁰² Majd ezt mondta: „Az Úr birtokba veszi Júdat, mint tulajdonát, szent földjén, és továbbra is Jeruzsálemet fogja választani.”¹⁰³ Még ezt mondja: „Zerubbábel keze rakta le ennek a háznak az alapját, és az ő keze fogja bevégezni.”¹⁰⁴ Mindezeket Zakariás prófétálta, s teljes mértékben beteljesültek Izrael Babilóniából visszatért gyülekezetében. De nem úgy, ahogy ők mondják, hogy Izrael még mindig jogosult arra, hogy összegyűjtse [őket Isten].

D 7: Hallgass meg, Barátom, bebizonyítom neked, hogy két alkalommal szabadult meg Izrael: először Egyiptomból, másodsor Babilóniából.¹⁰⁵ Ézsaiás ezt mondta: „Az Úr másodsor is kinyújtja kezét,¹⁰⁶ hogy megszerezze népe maradékát, amely megmaradt: Asszíria földjéről, Egyiptomból, Tíruszból, Szidónból, Hamátból és a távoli szigetekről.”¹⁰⁷ Ha jogosultak lennének arra, hogy [új]ból összegyűljenek és megszabaduljanak, akkor miért mondta Ézsaiás: „Az Úr másodsor is kinyújtja kezét, hogy megszerezze népe maradékát, amely megmaradt.” Ha még most is lenne nekik szabadulás, azt kellett volna mondania Ézsaiásnak: „Az Úr harmadsor is ki fogja nyújtani a kezét, hogy megszerezze népe maradékát” – s nem azt kellett volna mondania, hogy „másodsor is”.¹⁰⁸

D 8:¹⁰⁹ Még figyelj rám, és tájékoztatlak téged arról az imáról, amellyel Dániel

¹⁰¹ V. ö. Zak 2,4-5 (Pesittó); 2,8-9 (maszóra). A Pesittóban és a maszórában is tűz alkotta fal szerepel.

¹⁰² V. ö. Zak 2,6-7 (Pesittó); 2,10-11 (maszóra).

¹⁰³ V. ö. Zak 2,12 (Pesittó); 2,16 (maszóra).

¹⁰⁴ V. ö. Zak 4,9.

¹⁰⁵ A D 6 elejének ismétlése.

¹⁰⁶ Szó szerint: 'hozzáad kezéhez'.

¹⁰⁷ V. ö. Ézs 11,11. A felsorolás nem teljesen egyezik a maszóráéval. Ézsaiás itt egyértelműen az északi országrész (Izrael) tíz törzsének asszír fogságba kerülésére utal.

¹⁰⁸ Lásd E 7.1-et.

¹⁰⁹ A D 8-11 szakaszok elsősorban Dán 9. fejezetét elemzik. Ehhez a fejezethez nagyon hasznosak a következő könyvek, ill. könyvrészletek: Fishbane, Michael, *Biblical interpretation in ancient Israel*, Oxford 1986 – különösen a 'Mantological exegesis' (441-524) és az 'Epilogue' (525-543) c. fejezetek (ezen belül főként 479-491); Collins, John J., *Daniel. A commentary on the book of Daniel*, Minneapolis 1993; Collins, John J. – Flint, Peter W. (eds.), *The book of Daniel. Composition and reception I-II*, Boston – Leiden 2002: az első kötetből különösen Kratz, Reinhard, *The visions of Daniel* (főként 109-113) és Grabbe, Lester L., *A Dan(iel) for all seasons* (elsősorban 236-246) – a második kötetből pedig Jenner, Konrad D., *Syriac Daniel*, 608-637 és Lust, Johan, *Cult and sacrifice in Daniel. The tamid and the abomination of desolation*, 671-688; Menn, Esther, „Inner-Biblical exegesis in the Tanak: Exegesis of prophetic oracles.” In: Hauser, Alan J. – Watson, Duane F. (eds.), *A history of biblical interpretation 1: The ancient*

imádkozott Istene előtt, s könyörgött népe fiaiért, hogy visszatérhessenek Babilóniából.¹¹⁰ Dániel pedig [Isten] kívánságának megfelelő ember volt, aki előtt feltárultak a titkok,¹¹¹ s akivel [Isten] tudatta a végső dolgokat. Mivel próféta volt, a próféták szavaira épített. Amikor népét fogságba vitték Babilóniába, hamis próféták léptek fel köztük, akik hazugságot és ámtást profétáltak, mondván: „Ezt mondja az Úr: »Két év múlva letöröm Nebukadneccar babilóniai király igáját minden nép nyakáról!«¹¹² Akkor, amikor meghallotta Jeremiás a hamis próféták profétálását, levelet írt, és elküldte Babilóniába: „Ne hallgassatok a köztetek levő hamis prófétákra, akik ígéretet tesznek nektek, mondván: »Két esztendő múlva visszatértek Babilóniából.«¹¹³ Ugyanis így szól az Úr: »Építsetek házakat, és lakjatok [bennük]! Ültessetek kerteket, és egyétek azok gyümölcsét! Házasítsátok meg fiaitokat, és adjátok férjhez leányaitokat! Ugyanis, amikor majd hetven esztendő telik el Babilóniában, akkor fogtok visszatérni onnan.«¹¹⁴ Dániel, mint a szellem embere,¹¹⁵ tudta, hogy igaz volt Jeremiás próféciája. S amikor letelt a hetven év, [Dániel] imádkozott, kért és könyörgött Istene előtt. „A médek közül származó Ahasvérus fiának, Dáriusnak az első évében, aki a káldeusok országának a királya lett,¹¹⁶ az ő uralkodásának első évében én, Dániel, megértettem egy könyvben az évek számát, és láttam, hogy az Úr szava volt az, amit Jeremiás próféta mondott, hogy Jeruzsálem pusztulásától [számítva] telik el a hetven év.¹¹⁷ Fölemeltem arcomat az Úr, Istenem előtt, hogy könyörögjek imádsággal, esdekléssel, böjtölve zsákruhában és hamuban. Imádkoztam az Úrhoz, Istenemhez, s vallomást tettem, és könyörögve így szóltam: 'Uram,

period, Grand Rapids, Michigan – Cambridge, U.K. 2003, 68-72; Xeravits Géza, „Inspirált írásértelmezés – Dániel 9:24-27.” In: *Morzszak Dánieltől Bárukig. Újabb tanulmányok a korai zsidóság irodalmáról*, Budapest 2009, 29-41.

¹¹⁰ V. ö. Dán 9,3. Szó szerint: 'kért és könyörgött', ill. 'visszafordulhassanak és visszatérhessenek'. A szópárok ún. *hendiadyoint* alkotnak. A görög kifejezés azt jelenti, hogy két szó által fejezünk ki egy dolgot. Ezt az alakzatot a retorikában elég gyakran alkalmazzák.

¹¹¹ V. ö. Dán 9,23.

¹¹² V. ö. Jer 28,11.

¹¹³ V. ö. Jer 29,8-9; 28,11. Szóhasználatban eléggé eltér a Pesittótól.

¹¹⁴ V. ö. Jer 29,5-6.10. Szóhasználatban itt is eltér a Pesittótól. Jer 29,10 lényegében Jer 25,12-t folytatja, ill. egészíti ki. Jer 25,12: „de ha majd eltelik a hetven esztendő, megbüntettem Babilónia királyát és népét – így szól az Úr –, meg a káldeusok országát bűnei miatt, és pusztává teszem örökre.” Nehéz megmondani, hogyan jutott el Jeremiás az elnyomás hetven éves periódusához. De egyéb bibliai próféciák (pl. Ézs 23,15-17 – Tírusz ellen) és korabeli asszír szövegek (pl. Eszarhaddon felirata) is azt mutatják, hogy a hetven éves periódusú elnyomás bevett tipológiai motívum volt az ókori Közel- és Közép-Keleten (Fishbane 1986, 480).

¹¹⁵ Szó szerint: „A Szellemben öltözött Dániel”.

¹¹⁶ Lásd E 8.1-et.

¹¹⁷ Dán 9,2.3-ban Aphrahat másképp tagolja a szöveget, mint a Pesittó. Ennek a nehéz, összetett mondatnak a fordítását egyedül Neusner 1971, 91 adja meg jól, Bruns és Pierre teljesen félrefordítja. Lásd E 8.2-öt.

nagy és félelmetes Isten, aki megtartja a szövetséget és a hűséget azok iránt, akik szeretik Őt, [és]¹¹⁸ azok iránt, akik megőrzik parancsolatait. Vétkeztünk, és bűnbe estünk, gonoszat cselekedtünk, és lázadtunk, eltértünk parancsolataidtól és törvényeidtől. Nem hallgattunk szolgálóidra, a prófétákra, akik a Te nevedben szóltak királyainkról, vezéreinkről, atyáinkról és az ország egész népéről. Tiéd, Uram, a győzelem, miénk pedig a szégyen, mint ahogy manapság [szégyenkeznek] Júda férfiai, Jeruzsálem lakói és az egész Izrael közelben és távolban, mindazokban az országokban, amelyekbe szétszórtad őket bűnösségük miatt, mert bűnt követtek el ellened, Uram. Miénk a szégyen: királyainké, vezéreinké és atyáinké, mert vétkeztünk ellened. Az Űristen irgalmas és bűnbocsátó, de fellázadtunk ellene, és nem hallgattunk az Űrnek, Istenünknek a szavára, hogy az Ő törvénye szerint éljünk, melyet szolgálói, a próféták által adott nekünk. Egész Izrael megszegte törvényedet, és eltért [tőle], nem hallgatott szavadra. Te pedig átkokat és csapásokat hoztál rájuk, amelyek benne vannak Mózesnek, Isten szolgálójának a törvényében. Mivel vétkeztünk előtte, megtartotta szavát, amelyet ellenünk mondott és bíránk ellen, akik bíraskodtak fölöttünk: [vagyis,] hogy nagy veszedelmet hoz ránk. Ugyanis sehol sem történt az ég alatt olyan, mint ami Jeruzsálemben történt – ahogy meg van írva Mózes törvényében:¹¹⁹ 'Mindezt a rosszat, amit ellenünk hoztál.'¹²⁰ Mégsem imádkoztunk az Űrhoz, Istenünkhöz, hogy megtérhessünk bűneinkből, és vallhassuk hitedet. Az Űr felébresztette a gonoszt, és ellenünk hozta, mert igaz az Űr, Istenünk, bármit is cselekszik, csak mi nem hallgattunk szavára. Tehát Urunk, Istenünk, aki kihoztad népedet Egyiptomból erős kézzel és kinyújtott karral, és olyan nevet szereztél magadnak, amely a mai napig [fennáll]. Vétkeztünk, bűnbe estünk! Uram, teljes igazságosságodnak megfelelően – mellyel eljárál velünk – forduljon el dühöd és haragod városodtól, Jeruzsálemtől és szent hegyedről, mivel a mi vétkeink és elődeink bűne miatt népedet minden irányba szétszórták.¹²¹ Jeruzsálem gyalázat lett minden nép előtt. Hallgasd meg mégis, Istenünk, szolgálóid imádságát és könyörgésünket! Ragyogtasd be orcáddal elpusztult szentélyedet! Saját neved kedvéért, Uram, fordítsd [felém] füledet, Istenem, és hallgass meg! Nyisd ki szemedet, lásd meg pusztulásunkat és romhalmazunkat, valamint azt a várost, amelyet a Te nevedről neveztek el! Nem a mi igazságunkban, hanem a Te nagy irgalmasságodban bízunk, és imádkozunk előtted. Uram, hallgass meg! Uram,

¹¹⁸ Az itt hiányolható 'és' a Pesittóban szerepel.

¹¹⁹ V. ö. Dtn 28,15; 31,17.29.

¹²⁰ Aphrahatnál az ige *afel*ben (műveltető), a Pesittóban pedig *peal*ban (a legegyszerűbb igetörzs) áll. Bruns fordítása hibás. Neusner és Pierre a Pesittót követi. Fordításom a Parisot-éval egyezik.

¹²¹ Furcsa, hogy Dániel itt (Dán 9,16) a könyörgésében Isten igazságosságára apellál, nem pedig irgalmasságára, mint néhány sorral lejjebb (Dán 9,18). (Egyébként Aphrahat a Pesittót, ill. a maszórát követi.)

bocsáss meg!¹²² Uram, figyelj ránk, és cselekedj, ne késlekedj! – saját nevedért, Istenem, hiszen a Te nevedről nevezték el városodat és népedet!”¹²³

D 9: Amikor befejezte imáját Dániel, így szólt:¹²⁴ „Még *imádkoztam, vallomást téve vétkemről és népemnek, Izraelnek a vétkéiről*, és könyörögtem Istenemhez, az Úrhoz, Istenem szent hegyéért; még mondtam az imádságot, amikor *Gábrriel*, az a férfi, akit már korábban láttam [egy látomásban],¹²⁵ repült, körözött a levegőben, majd leereszkedett az égből, és *közel jött hozzám* az esti áldozat idején.¹²⁶ Odajött, beszélt velem, s így szólt hozzám: 'Dániel, azért jöttem most, hogy tanítsalak téged, és hogy megértésre jussál.¹²⁷ *Imádkozásod kezdetén egy kijelentés hangzott el, és én azért jöttem, hogy világossá tegyem [azt] neked, mivel te kedves vagy [Isten előtt]. Fogd fel a kijelentést, és értsd meg a látomást! Hetven hét¹²⁸ fog még ránehezedni népedre és szent városodra, hogy véget érjen az adósság, megszűnjön a véték, a bűn bocsánatot nyerjen, elhozhasza [Isten] az örök igazságot, és hogy beteljesüljön a próféták látomása,¹²⁹ egészen a Messiásig, a Szentek Szentjéig.¹³⁰ Tudd meg azért, és*

¹²² Parisot vokalizációja *hszan*. Ez a *hszan* (v. *hszen*) igének a *peal* imperativusa (sg, m) az adott kontextusban. Az ige jelentése „erősnek lenni, nagyon nehéznek lenni”, ami a jelen szövegkörnyezetbe nem igazán illik bele. *Pael*ben az ige azt jelenti, hogy „megerősít, biztonságosan megőriz”. Ez a jelentés már megfelelő lehet, ezt használja Parisot latin fordítása és Bruns is. (A szót persze át kell pontozni *haszenre*.) Van egy másik variáció is a *hszo* gyökből kiindulva. *Pael* alakja *haszi*, melynek jelentése „feloldoz, elenged, kiengesztel, megbocsát”. Felszólító módban (sg, m) többes szám első személyű szuffixummal ellátva a *haszon* alakot veszi fel. Tehát most is át kell pontozni a Parisot-féle szövegkiadást. Neusner és Pierre is így fordít, s ez megfelel a héber maszórának, a Septuagintának és a Vulgátának is. (Továbbá a szövegkörnyezetbe is jobban beleillik.)

¹²³ Dán 9,1-19.

¹²⁴ A **D 9** és **10** szakaszokat érdemes párhuzamosan vizsgálni, mivel a **D 10** jórészt az előző ismétlése. A **D 9** szakaszban Dániel, majd Gábrriel egyes szám első személyben beszélnek (Dán 9,20-27). A **D 10**-ben Aphrahat fokozott figyelemre kéri barátját. Itt Dánielről harmadik személyben beszél, Gábrrielt pedig első személyben idézi. A **D 10** második részében egy az egyben idézi Dán 9,23-27-et. A két szakaszban meglevő közös szövegekre dőlt betűkkel hívtam fel a figyelmet – kisebb eltérések lehetnek szóhasználatban, szórendben, ill. az igealakokban.

¹²⁵ V. ö. Dán 8,15-27.

¹²⁶ Lásd **E 9,1**-et.

¹²⁷ A 'megért' ige kifejezésére Aphrahat itt, és ebben a szakaszban még kétszer – de már korábban is előfordult – a *jd'* gyököt használja *estafal* törzsből, a *Pesittó* pedig a *szkl* gyököt *etpeel*ben.

¹²⁸ Értsd: 70 évhét, vagyis 490 év.

¹²⁹ Eredetileg 'látomás és próféták'. A két főnév *hendiadyoint* alkot, s így a szókapcsolat jelentése: a próféták látomása.

¹³⁰ Dán 9,24. Aphrahat itt a Szentek Szentjén a Messiást, Krisztust érti. Aphrahat szövege megfelel a *Pesittónak*, de a maszóra lényegesen különbözik tőle: „... hogy beteljesüljön a prófétai látomás, és hogy felkenjék a szentek szentjét (azaz a Templom legszentebb részét – ez a szentek szentjének a hagyományos értelmezése).” (A maszóra szövegében eredetileg 'látomás és próféta'. A két főnév itt is *hendiadyoint* alkot, s így a kifejezés jelentése: prófétai látomás.)

értsd meg: A kijelentés¹³¹ elhangzásától Jeruzsálem újjáépüléséig és a Messiás király eljöveteléig hét hét és hatvankét hét [fog eltelni].¹³² Újjáépíti Jeruzsálemet, tereit és palotáit az idők beteljesüléséig.¹³³ A hatvankét hét eltelte után megölik a felkentet, s megszűnik [Jeruzsálem számára]. A szent várost pedig az eljövendő királlyal [a Messiással] együtt pusztítják el. A végét egy mindent elpusztító áradás [okozza], a háború végéig pedig pusztító ítéletek lesznek. S megerősíti sokak számára a szövetséget egy hétre és egy fél hétre. És véget vet az áldozatnak és a felajánlásoknak, s utálatosság szárnyán [érkezik] a pusztulás.”¹³⁴

¹³¹ Arról a kijelentésről van szó, amely Dániel imájának elején hangzott el.

¹³² V. ö. Dán 9,25. Hasonlóan értelmezi Parisot, Bruns és Pierre is. Neusner felfogása különbözik ettől: „A Jeruzsálem újjáépüléséről [elhangzott] kijelentéstől a Messiás király eljöveteléig hét hét és hatvankét hét [fog eltelni].” Neusner tehát valószínűleg Jeremiás próféciájára (kijelentésére) gondolt, de a kiindulási időpont továbbra sem egyértelmű: vagy i. e. 605/604 (Jer 25,1.11-12) vagy i. e. 597 (Jer 29,10) vagy i. e. 586 (bár ez nem kapcsolódik jeremiási kijelentéshez). A maszóra fordítása: „A Jeruzsálem újjáépítésére vonatkozó kijelentés elhangzásától a Messiás fejedelem [eljöveteléig] hét évhét [telik el]. Hatvankét évhéten keresztül újra felépül tereivel és utcáival, de viszontagságos időkben.” (A hét évhét után a héber maszoréta szövegben egy ún. *atnah* található, amely a második legerősebb elválasztó jel.) Mivel a maszoréták az i.sz. 8-9. sz.-ban tevékenykedtek, ezért anakronisztikus lenne a Pesittó Ószövetségen (i.sz. 2. sz.), Aphrahaton (4. sz.) vagy a Jeromos-féle Vulgátán (Jeromos a 4-5. sz.-ban élt) számon kérni a maszoréták *atnahjának* a figyelembe vételét. A Pesittóban vannak a mondat tagolására utaló diakritikus jelek, de ezek Aphrahat idejében még valószínűleg nem léteztek (az első művészi kivitelezésű szír kéziratok az 5. sz. elején keletkeztek. A Pesittó Dán 9,25 esetében a vers tagolása nem egyértelmű, Aphrahat szerint is kétféle olvasat lehetséges. Lásd D 11-et: „Hét hét után újjáépíti Jeruzsálemet.” Ez az értelmezés különbözik a D 9 és 10 felfogásától.) A Septuaginta ezen a helyen konfúzus: hét és hetven és hatvankét [évheétről] beszél. Az 1949-es Károli Biblia fordítása hibás, mert nem veszi figyelembe az *atnahot*, pedig ez a fordítás a héber maszóra alapján készült. A Biblia 1992 ezt a hibát korrigálja, és az *atnahnak* megfelelően fordít.

¹³³ Lásd E 9,2-öt.

¹³⁴ V. ö. Dán 9,20-27. Az utolsó tagmondat fordítása Parisot-nál: „s a legnagyobb utálatossággal [érkezik] a pusztulás.” Az utolsó két mondat szinte teljesen pontosan követi a Pesittót – a tagolás is. Ebben az Aphrahat-Pesittó-féle verzióban nem derül ki, hogy mennyi időre vet véget az áldozatnak és a felajánlásoknak (de lásd a D 11 szakaszt). A Dán 9,27-nek a fordítása a maszorában is nagyon problémás, több felfogás is létezik. Számomra az IMIT (Izraelita Magyar Irodalmi Társulat) fordítása a legszimpatikusabb: „És erős szövetséget köt sokakkal egy hétig, s egy fél héten át beszüntet vágóáldozatot és lisztáldozatot, s ondokságok szárnyán pusztító jön, egész addig, hogy a végzet és határozat ráömlik a pusztítóra.” (*Teljes kétnyelvű [héber-magyar] Biblia 2 kötetben*, Raj Tamás [szerk.], Budapest 1994. Az eredeti kiadás [csak fordítás]: *IMIT-Biblia [4 kötet]*, Budapest 1898, 1900, 1903, 1907.) Az IMIT-Biblia értelmezésében egy hétről és egy fél hétről van szó (tehát összesen másfél hétről). Ez – legalábbis az idő tagolását tekintve – megfelel a Pesittó-Aphrahat-féle felfogásnak. A maszorának a legelterjedtebb fordítása a következő: „És erős szövetséget köt sokakkal egy hétig, de a hét közepén véget vet a véres- és ételáldozatnak ...”. Itt pedig egy hétről van szó, ill. annak a közepéről. Az eltérés azon alapszik, hogy a קצו szót félnek vagy középnak fordítjuk-e.

D 10:¹³⁵ Figyelj, Barátom, és értsd meg azt az imát, amelyet Dániel elmondott, és azt a látomást, amelyet megmagyaráztak neki!¹³⁶ Jeruzsálem pusztulásától [számítva] telik el a hetven év.¹³⁷ Imádkozott [Dániel] és vallomást tett Dárius¹³⁸ első évében.¹³⁹ S amikor beismerte *saját bűneit és népe, Izrael bűneit*, akkor *odament hozzá Gábrriel, aki az imákat fogadni szokta*, s ezt mondta neki: „*Amikor imádkozni kezdtl, egy kijelentés hangzott el.*”¹⁴⁰ A kijelentés az imája elején a következő volt: Vissza fognak térni a babilóniai foglyok.¹⁴¹ Azután azon gondolkozott Dániel, hogy vajon mi fog történni a néppel hazatérte után. Ekkor így szólt hozzá Gábrriel: „*Mivel te kedves vagy [Isten előtt], ezért megmutatom neked azt,*” ami történni fog népeddel az utolsó napokban. „*Fogd fel a kijelentést, és értsd meg a látomást! Hetven hét fog még ránehezedeni népedre és szent városodra, hogy véget érjen az adósság, megszűnjön a vétek, a bűn bocsánatot nyerjen, elhozhasza [Isten] az örök igazságot, és hogy beteljesüljön a próféták látomása, egészen a Messiásig, a Szentek Szentjéig. Tudd meg azért, és értsd meg: A kijelentés elhangzásától Jeruzsálem újjáépüléséig és a Messiás király eljöveteléig hét hét és hatvankét hét [fog eltelni]. Újjáépíti Jeruzsálemet, tereit és palotáit az idők beteljesüléséig. A hatvankét hét eltelte után megölik a felkentet, s megszűnik [Jeruzsálem számára]. A szent várost pedig az eljövendő királlyal [a Messiással] együtt pusztítják el. A végét egy mindent elpusztító áradás [okozza], a háború végéig pedig pusztító ítéletek lesznek. S megerősíti sokak számára a szövet-*

¹³⁵ Lásd E 10.1-et.

¹³⁶ Aláhúzással jelölöm azokat a szakaszokat, amelyek csak D 10-ben szerepelnek, de D 9-ben nem.

¹³⁷ V. ö. Dán 9,2.

¹³⁸ a méd

¹³⁹ „Miután letelt a hetven év Jeruzsálem pusztulása után, imádkozott [Dániel] és vallomást tett Dárius első évében.” Ez az eredeti Aphrahat-szöveg szó szerinti értelme (és a fordítások is ennek felelnek meg), de ez annyira képtelenül hangzik, és annyira lehetetlen kronológiát ad (Dárius első éve i. e. 518-ra esne), hogy igyekeztem értelmesebben fordítani, elsősorban azért, hogy az első tagmondat után pontot tettem, s így a két tagmondat közötti időbeli kapcsolatot megszüntettem. (Ezt az eljárást alátámasztja az is, hogy az első tagmondat csak a D 10 szakaszban szerepel, a D 9-ben nem. A második tagmondat pedig mindkettőben, ha az utolsó három szótól eltekintünk.) Ezzel összhangba kerülök ezen szövegnek a demonstráció egyéb helyein előforduló értelmezésével. (Bár azt is tudjuk, hogy Aphrahat nem riad vissza attól, hogy ugyanazt a szakaszt többféleképpen is értelmezze – aktuális céljának megfelelően.) Lásd E 10.2-öt.

¹⁴⁰ V. ö. Dán 9,23.

¹⁴¹ V. ö. Jer 29,10. Csak tartalmi egyezés a Pesittóval. Az eddigi értelmezés szerint a Dániel imája elején elhangzott kijelentés a 70 évhétről szól (Dán 9,24-27), ezért meglepő, hogy itt a babiloni foglyok hazatéréséről beszél Aphrahat. Úgy tűnik, hogy a D 10 szakaszban a kijelentés szónak kettős értelme van. Az egyik a közeli jövőre utal: „Vissza fognak térni a babiloni foglyok.” (Ez egy éven belül, Círus uralkodása első évében bekövetkezik.) A másik pedig a végidőkre vonatkozik (Dán 9,24-27).

seget egy hétre és egy fél hétre. És véget vet az áldozatnak és a felajánlásoknak, s az utálatosság szárnyán [érkezik] a pusztulás.”¹⁴²

D 11: Ezt mondta neki [Gá브리el]: „Hetven hét fog még ránehezedni népedre és szent városodra.”¹⁴³ Hetven hét négyszázkilencven évet [jelent] attól az időtől kezdve, hogy imádkozott Dániel, addig, amíg Jeruzsálem végleg el nem pusztul, és többé nem fog újra benépesülni. Majd ezt mondta: „Hét hét után újjáépíti Jeruzsálemet.”¹⁴⁴ Amikor ugyanis a foglyok visszajöttek [Jeruzsálembe] Ezsdrás¹⁴⁵ vezetésével, elkezdték építeni a házat. Círus és [a méd] Dárius napjaiban rakták le a ház alapját, de ellenségeik tétlenségre kárhoztatták őket Dárius, Artahaszta és más perzsa királyok napjaiban, s nem hagyták őket, hogy befejezzék az építést.¹⁴⁶ Megadom neked a kijelentés értelmét. Ezt írja Zakariás próféta: „Egy lámpatartót látok, hét mécses van rajta, és mindegyik mécsesnek hét-hét csészéje van.”¹⁴⁷ Negyvenkilenc [csésze] van, ami megfelel a hét hétnak. Ugyanebben a próféciában még ezt mondta: „Ez az Úr ígéje Zerubbábelhez: 'Nem hatalommal és nem erővel, hanem szellemmel.'”¹⁴⁸ Korábban¹⁴⁹ ezt mondta: „Zerubbábel keze rakta le ennek a háznak az alapját, és az ő keze fogja bevégezni.”¹⁵⁰ Tehát összesen negyvenkilenc év [telt el] attól a naptól kezdve, hogy lerakták a ház alapját, addig, amíg befejezték

¹⁴² V. ö. Dán 9,23-27.

¹⁴³ V. ö. Dán 9,24.

¹⁴⁴ V. ö. Dán 9,25. Ebben a szakaszban Aphrahat megváltoztatta a Dán 9,25 vers korábbi tagolását (D 9 és 10). Mint már előzőleg említettem, ezen vers esetében a Pesittó tagolása nem egyértelmű. A kétféle tagolási lehetőségnek megfelelően két különböző fordítás lehetséges. Aphrahat itt a Pesittó tagolásának alább megadott B variánsát és a (majdani) maszórát követi. A D 9 és 10 szakaszokban ugyanezt a verset Aphrahat a Pesittó A variánsa szerint tagolja. **Pesittó:** „... A kijelentés elhangzásától Jeruzsálem újjáépüléséig és a Messiás király eljöveteleig hét hét és hatvankét hét [fog eltelni]. Újjáépíti Jeruzsálemet, tereit és palotáit az idők beteljesüléséig.” (Pesittó A variáns) A másik tagolási (és fordítási) lehetőség: „... Attól fogva, hogy elhangzott a kijelentés Jeruzsálem újjáépüléséről, hét hét fog eltelni a felkent király eljöveteleig, és hatvankét hét után újjáépíti Jeruzsálemet, tereit és palotáit az idők beteljesüléséig.” (Pesittó B variáns) **Maszóra:** „... A Jeruzsálem újjáépüléséről [elhangzott] kijelentéstől a Messiás fejedelem [eljöveteleig] hét hét [fog eltelni]. Hatvankét hét után pedig újjáépülnek a terek és a falak nyomorúságos időkben.” Ez lényegében megegyezik a Pesittó B variánsával. Collins alapján (lásd E 9,2-öt) a maszórában és a Pesittó B variánsban szereplő kijelentésen a Dánielnek adott kinyilatkoztatást értjük (kivételesen a bölcsek felfogása az E 11,3-ban, akik az I. Templom pusztulásától számítják a 70 évhetet). Lásd E 11,1-et.

¹⁴⁵ Lásd E 6,1-et.

¹⁴⁶ V. ö. Ezsd 1,1-5; 4,7,24. Végül a perzsa Dárius második évében folytathatják a zsidók a Templom építését (Ezsd 4,24), és az ő uralkodásának 6. esztendejében készül el a II. Szentély (Ezsd 6,15). Lásd E 11,2-öt.

¹⁴⁷ V. ö. Zak 4,2. A csésze szó szerint száj.

¹⁴⁸ V. ö. Zak 4,6.

¹⁴⁹ A D 6 szakaszban.

¹⁵⁰ V. ö. Zak 4,9.

a ház építését.¹⁵¹ Ez hét hét a hetvenből. Ez a látomás a lámpatartóról, amelynek hét mécsese és negyvenkilenc csészéje van, és az Úrnak ezen kijelentése, mely Zerubbábelre vonatkozik – negyvenkilenc évet jelent. A ház építésének hét hete után, amely még Zerubbábel idejében történt, Jeruzsálem még hatvankét héten, [azaz] 434 éven keresztül lakott volt. Akkor miért mondta fent [Gábiel]: „Hetven hét fog még ránehezedni népedre és szent városodra”,¹⁵² ha lejjebb hétről és hatvankettőről van szó, ami összesen hatvankilencet tesz ki? De később azt mondta: „Egy hétre és egy fél hétre véget vet az áldozatnak és a felajánlásoknak.”¹⁵³ Íme egy hetet [levontak] a hetvenből, mert akkor szünetelt az áldozás.¹⁵⁴ Úgy számítsd nekik, hogy azon a hetven éven keresztül, amelyet Babilóniában töltöttek, [Izrael] elfoglalt földje nyugalomban volt parlagon maradásának minden napján.¹⁵⁵ Tehát hidd el, hogy ezen hetek után eljött a Messiás, majd megölték, hogy beteljesüljön a próféták látomása.¹⁵⁶ Jákob atyánk is azt mondta, amikor Júdát megáldotta: „Nem távozik Júdától a jogar, sem a kormánypálca lábaitól, addig, amíg el nem jön az, akié a királyság.”¹⁵⁷ Győződj meg róla, Barátom, és értsd meg, hogy a hetek véget értek, megszűntek a próféták látomásai,¹⁵⁸ s a királyságot elragadták Júdától.¹⁵⁹ Íme, Jeruzsálem elpusztult, és népet szétszórta az összes nép közé. Izrael fiai pedig áldozatok és oltár nélkül élnek. A [végidőkre vonatkozó] határozatok beteljesüléséig Jeruzsálem pusztaság lesz, és romokban is marad. A szőlőhegy elpusztult, [csak] gyomokat termett,¹⁶⁰ a szőlőtőke mindkét venyigéjét a tűz emésztette meg.¹⁶¹ Lerombolták a szőlőhegy kerítését, tornyát ledűtötték, és prэшháza is tönkrement. Az ezüstöt megvetik,¹⁶² mert nincs benne semmi haszon. A válólevelet megírták Jeruzsálem számára.¹⁶³

¹⁵¹ Az aphrahati kronológia szerint a II. Templom i. e. 539 után 49 évvel készült el, vagyis i. e. 490-ben.

¹⁵² V. ö. Dán 9,24.

¹⁵³ V. ö. Dán 9,27. Eltér a maszórától. Aphrahat a Dán 9,27-re vonatkozó saját, korábbi tagolását (Pesittó-Aphrahat – lásd a D 9 és D 10 utolsó két mondatát) megváltoztatja, alapvetően azzal, hogy kihagyja a 'véget vet' előtti 's' kötőszót. Ezzel eléri azt, hogy az 'egy hétre és egy fél hétre' kifejezés nem az első mondatot zárja, hanem a másodikat kezdi. Minderre a megfelelő magyarázat érdekében van szüksége, azért, hogy lehessen tudni, mennyi ideig szünetel az áldozat.

¹⁵⁴ Lásd E 11,3-at.

¹⁵⁵ Lásd E 11,4-et.

¹⁵⁶ V. ö. Dán 9,25-26.24. *Hendiadyoinként* fordítottam.

¹⁵⁷ V. ö. Gen 49,10. A Pesittóból hiányzik a királyság szó, s a vers befejezése pedig: „...amíg el nem jön az, akié; és Őt várják a népek.”

¹⁵⁸ *Hendiadyoinként* fordítottam.

¹⁵⁹ Lásd E 11,5-öt.

¹⁶⁰ V. ö. Ézs 5,2.4.

¹⁶¹ V. ö. Ez 15,4. A maszóra eltérő.

¹⁶² V. ö. Jer 6,30.

¹⁶³ V. ö. Jer 3,8.

D 12: Tehát ez az a rövid magyarázat, amelyet írtam neked, azért, hogy megvédhesd magad, ha szükség van arra, hogy válaszoljál, és hogy erősíthesd az értelmét annak, aki meghallgat [téged], és így ne kövesse [a zsidók] csábító érveit. Ők semmilyen érvelést sem fogadnak el, mert gúzsba kötötte őket az Írás, úgy, hogy nem hallanak, és nem hagyják magukat meggyőzni arról, hogy minden emberen megkönyörül az Isten. Ezt mondta ugyanis ellenük [az Úr]: „Ez a nép [csak] ajkával dicsóít engem, de szívében távol van tőlem.”¹⁶⁴ Jeremiásnak pedig ezt mondják: „Nem engedelmességek annak a beszédnek, amit az Úr nevében hirdettél nekünk.”¹⁶⁵

D 13: Dánielnek ezen látomásairól, Barátom, azt írtam meg neked, amit megértettem [belőlük]. De bizonyára tudod, hogy miután elmagyarázta Gábrriel [Dánielnek], mi fog történni népével, akkor Círus harmadik évében Dániel egy kinyilatkoztatásban kijelentést kapott, s azt mondta [Dániel]: 'Igaz a kijelentés', s nagy erőfeszítéssel megértette [azt] egy látomás révén.¹⁶⁶ S ezt mondta: „Gyászoltam három héten át. Ízletes ételt nem ettem, húst és bort nem vettem a számba.”¹⁶⁷ Figyeld meg, hogy Círus harmadik évében kapta Dániel ezt a látomást az első hónap, azaz niszán, huszonnegyedik napján,¹⁶⁸ két évvel azután, hogy [Círus] kihirdette birodalmában, hogy a foglyok térjenek vissza Jeruzsálembe. Ahasvérus fiának, Dáriusnak, első évében – a hetven év lejárta után – imádkozott [Dániel] Isten előtt,¹⁶⁹ azért, hogy teljesüljenek be Jeremiás kijelentései. Mint ismeretes, egy évig uralkodott a méd Dárius. Ugyanis, amikor megölte Bélsaccart, ő került a trónra helyette. Csak rövid ideig gyakorolta hatalmát, majd a perzsa Círus vette át [az uralmat]. Először miért Dárius kapta meg a királyságot? Úgy tűnik, csak azért, hogy beteljesüljön a látomás, amelyet Dániel magyarázott el Bélsaccarnak, így szólván hozzá: „Ez a magyarázata az igének, és ez az olvasata az írásnak: *Mene, teqel ve-farszin*. *Mene*: számba vette Isten királyságodat, és véget vet annak. *Teqel*: megmért téged mérlegen, és könnyűnek talált. *Peresz*: felosztotta királyságodat, és Médiának meg Perzsiának adta.”¹⁷⁰ Tehát azért került előbb [a méd] Dárius hatalomra, hogy beteljesüljön a látomás. Utána pedig a perzsa Círus foglalta el [a trónt] a hetven év leteltével, akkor, amikor Dániel imádkozott, hogy hazatérhesenek a foglyok [Círus révén],¹⁷¹ mint ahogy Ézsaiás próféta írta róla: „Ő építi fel

¹⁶⁴ V. ö. Ézs 29,13; Mt 15,8. A mondat első fele pontosan megfelel az újszövetségi versnek.

¹⁶⁵ V. ö. Jer 44,16.

¹⁶⁶ V. ö. Dán 10,1.

¹⁶⁷ V. ö. Dán 10,2-3.

¹⁶⁸ V. ö. Dán 10,1.4.

¹⁶⁹ V. ö. Dán 9,1-2.

¹⁷⁰ V. ö. Dán 5,25-28. A *mene, teqel, peresz* szavak átírásakor az első szótagban megőriztem a hagyományos 'e' hangot (ami a szírben, ill. a bibliai arámiban csupán hangzó *svá*).

¹⁷¹ Lásd E 13.1-et.

városomat, és elbocsátja foglyaimat.¹⁷² Círus pedig ezt mondta: „A föld fölötti uralmat nekünk adta az Isten, és megparancsolta nekem, hogy építsem fel házát a Júdában levő Jeruzsálemben.¹⁷³ Figyeld meg, hogy Dániel imája után azért böjtölt, hogy hetven hétig lakott legyen Jeruzsálem.¹⁷⁴ De utána pusztaság lesz, és örökre romokban fog maradni [Jeruzsálem], addig, amíg be nem teljesülnek a [végigdőkre vonatkozó] határozatok.¹⁷⁵

Vége a zsidók elleni demonstrációnak.

ELEMZÉS

E 1.1: Az első két pontban összehasonlítom az Aphrahat által használt kronológiát a bibliaival, ill. a rabbinikussal.

„Négyszáznolcvan évvel azután, hogy Izrael fiai kijöttek Egyiptomból, amikor Salamon már negyedik éve uralkodott Izraelben, ... kezdték el építeni az Úr Templomát.¹⁷⁶ Mivel az izraeliták negyven évig vándoroltak a pusztában az exodus után, ezért 440 évet laktak Kánaánban, amikor elkezdték a salamoni Templom építését.

Egy másik bibliai versből tudjuk, hogy a Templomot hét esztendeig építették.¹⁷⁷ Úgy tűnik, hogy Aphrahat pontatlanul fogalmazott: ugyanis 440 év kánaáni tartózkodás után Salamon még nem építette fel a Templomot, hanem csak elkezdte építeni. Az alább ismertetendő rabbinikus kronológia a Templom építésének hét évét beleszámítja a Templom fennállásának idejébe, tehát úgy veszi, mintha az építkezés elkezdésének pillanatában már állna is a Templom. Ezt figyelembe véve Aphrahat kijelentése is érthetővé válik.¹⁷⁸

E 1.2: Nézzük meg, hogy mit mond a standard rabbinikus kronológia arról, hogy mennyi ideig állt fenn az első Templom.¹⁷⁹ A magyarázat egyrészt Dán 9,14-hez kapcsolódik: „Az Úr előre hozta¹⁸⁰ a pusztulás[unka]t, ... mert igaz az Úr...” A bölcsek azt mondják, hogy az Úr jóindulatú volt velük, amikor két évvel korábban

¹⁷² V. ö. Ézs 45,13 (továbbá lásd Ézs 45,1-13).

¹⁷³ V. ö. Ezsd 1,2.

¹⁷⁴ Az eredetiben Aphrahat körülményesebben fogalmaz: „Figyeld meg, hogy Dániel imáját követő böjtje a következő miatt volt: azért böjtölt, hogy hetven hétig lakott legyen Jeruzsálem.

¹⁷⁵ V. ö. Dán 9,26.

¹⁷⁶ V. ö. 1Kir 6,1.

¹⁷⁷ V. ö. 1Kir 6,38.

¹⁷⁸ Ez alapján azt gondolhatnánk, hogy Aphrahat ismerte a rabbinikus kronológiát (ami persze önmagában sem egységes), de ez eléggé valószínűtlen.

¹⁷⁹ Goldwurm, Hersh (transl., comm.), *Daniel / A new translation with a commentary. Anthologized from talmudic, midrashic and rabbinic sources*, New York 1980, 250-251.

¹⁸⁰ A אָרְשָׁתֵנוּ szót értelmezte így a rabbinikus hagyomány.

hozta a babiloni fogságot az eredetileg kiszabott időnél. Mózes a következőképpen figyelmeztette Izraelt a jövőbeni bűneik miatti végső büntetésre: „... sokáig fogtok lakni az országban, de elfajultok... és teljesen kipusztultok...”¹⁸¹ וְנוֹשַׁנְתָּם (lakni fogtok) szónak a számértéke¹⁸² 852. Ha ezt a teljes 852 éves periódust Kánaánban töltötték volna ilyen korrupt állapotban, akkor beteljesedett volna rajtuk a próféta átok: ‘...és teljesen kipusztultok’.¹⁸³ Azért küldte őket az Úr a babiloni fogságba 850 évvel Kánaánba érkezésük után, hogy végső büntetésük enyhébb lehessen. Mint láttuk, 440 évvel Izrael Kánaánba való bemenetele után kezdték el építeni a salamoni Templomot. Az első Templom tehát 410 évig állt fenn. (Ebből kiderül, hogy a templomépítés hét évét is beleszámítják a Templom fennállásának idejébe.) Ezt a számot közelítőleg meg lehet határozni az egyes királyok uralkodási idejéből, de a pontos számot csak a hagyományt, a bölcsek tanítását elfogadva kaphatjuk meg.¹⁸⁴

Aphrahat a következőket írja: ‘440 évig laktak ott, amikor Salamon felépítette a Templomot. [Újabb] 400 év múlva Babilon királya uralkodott rajtuk.’ A 410 év helyett nála 400 év szerepel. Ez valószínűleg azzal magyarázható, hogy Aphrahat szövegében az áll, hogy ‘Babilon királya uralkodott rajtuk’. Aphrahat lehet, hogy Jójákin király fogságba hurcolására¹⁸⁵ gondolt, amely tíz évvel megelőzte a Templom pusztulását.

E 1.3: Josephus a következőket írja arról, hogyan tértek haza a zsidók Babilóniából Círus ediktuma után: „Júda és Benjámin törzseinek vezetői, valamint a lévíták és a papok útra keltek Jeruzsálembe.¹⁸⁶ De sokan maradtak Babilonban, mert nem voltak hajlandók elhagyni javaikat.”¹⁸⁷ Bright pedig így ír: „... sok zsidó már jól elhelyezkedett Babilonban. ... a tehetős zsidók közül sokan támogatták a vállalkozást,¹⁸⁸ vagyis a visszatelepülést, de nem vettek benne részt.”¹⁸⁹

E 4.1: A hazug próféta esetében tükörbüntetésről van szó: az ajkával követte el a bűnt, s az ajkát sújtja a csapás. Uzzijjá királynál nem így van – nála a leprának

¹⁸¹ V. ö. Deut 4,25-26.

¹⁸² A héberben (és általában a sémi nyelvekben) minden betűnek (mássalhangzónak) van valamilyen számértéke. Ez alapján egy szó számértékét úgy kapjuk meg, hogy az öt alkotó betűk számértékét összeadjuk. Ezt az eljárást, ill. az ehhez tartozó hermeneutikai szabályt gemátriának nevezzük.

¹⁸³ V. ö. Deut 4,26.

¹⁸⁴ V. ö. Szanhedrin 38a; Rási ad Szanhedrin 38a; Jóma 9a; *Szeder Olam Rabba*, 28.

¹⁸⁵ Az első fogságba vitel időpontja: i. e. 597.

¹⁸⁶ V. ö. Ezsd 1,5.

¹⁸⁷ Josephus, *Jewish antiquities*, vol. VI, Books IX-XI, London – Cambridge, Massachusetts 1968, 317 (XI,1.3).

¹⁸⁸ V. ö. Ezsd 1,4.6. A bibliai szövegösszefüggésben inkább úgy értendő, hogy a nem zsidó szövetségdek segítsék őket (hasonlóan az egyiptomi kivonuláshoz), de elfogadható az az értelmezés is, mely szerint a Babilóniában maradt zsidók segítették hazatérő társaikat.

¹⁸⁹ Bright, John, *Izrael története*, Budapest 1977, 350.

megbélyegző szerepe van. Uzzijjá ugyanis gondolataival és érzelmeivel tört a főpapi címre. Ezek központja pedig a szívben, ill. a vesében van, semmi esetre sem a homlok mögött. (Uzzijjá esetében is fel lehet fedezni a tükörbüntetés egy elemét: mivel ő a papság megszerzésére tört, ezért *a büntetés a Szent Sekhinájából indult ki.*)

E 5.1: Aphrahat véleménye eléggé egyértelmű: az izraeliták a negyven éves pusztai vándorlásuk során nem áldoztak Istenüknek.

Ámósz prófétának a maszórában szereplő szavait kétféleképpen lehet értelmezni:

1. Az izraeliták áldoztak a pusztában, de nemcsak véres- és ételáldozatot, hanem annál többet – „a szív és igazságosság helyes imáadását is” (Andersen, F., I. – Freedman, D. N., *AMOS. A new translation with introduction and commentary*, [The Anchor Bible 24A] New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 1989, 532).

2. Az izraeliták nem áldoztak a pusztában (ez a zsidó hagyomány) (Paul, Shalom M., *Amos. A commentary on the book of Amos*, Minneapolis 1991, 193-194; Wolff, H. W., *Joel and Amos. A commentary on the books of the prophets Joel and Amos*, Philadelphia 1977, 264-265).

Ennek egyik lehetséges magyarázata az, hogy nem volt megfelelő növényük és állatuk a pusztában, melyet feláldozhattak volna.

Egy másik magyarázatot Majmonidész szolgált az áldozatokra vonatkozó racionális elképzeléseivel. Majmonidész szerint az áldozás nem zsidó eredetű. Mózes idejében általános szokás volt a népek között az istenek áldozatok révén való imádása. Mivel az izraeliták ilyen környezetben éltek (pl. Egyiptomban), Isten tudomásul vette, hogy választott népe nem tudja rögtön és teljes mértékben abbahagyni az áldozást. Ezért először csak korlátozta az áldozás lehetőségét a világ egy pontjára (a jeruzsálemi Templomra), azzal a szándékkal, hogy végül leszoktatja őket a bálványimádó szomszédok megvetésre méltó vallási szokásairól.¹⁹⁰

Visszatérve a negyven éves pusztai vándorlás időszakára: mivel a pusztában az izraeliták egyedül – a többi néptől távol – vándoroltak, ezért nem érezték annyira szükségét az áldozásnak, mint Egyiptomban.

E 5.2: Aphrahat ezt az Ézsaiás-verset úgy fogja fel, mintha a *népek* lenne az alanya, és a zsidók lennének a tisztátalanok. A maszóra és a Pesittó viszont úgy érti, hogy a zsidók térjenek ki a tisztátalan népek elől. Tehát Aphrahat az Ézsaiás-verset zsidóellenesre fordítja át.

A másik két rokon vers a maszóra és a Pesittó szerint is a zsidók ellen irányul. Az egyik, JSir 4,15, Jeruzsálem pusztulása után tisztátalannak tartja a zsidókat, s ezért a népek térjenek ki előlük. A másik versben, Jer 6,30-ban az Úr mint eldob-

¹⁹⁰ *Encyclopaedia Judaica* 1972: 'Sacrifice' / 'Rational'.

nivaló ezüstöt veti el a zsidókat. Tehát az utóbbi két vers támogatja Aphrahatot abban, hogy az Ézs vers értelmét az ellenkezőjére fordítsa.

E 5.3: Itt hasonló jelenséggel találkozunk, mint az előbb. Aphrahat Mikeás próféciját úgy értelmezi, mintha Izrael volna az alany. A maszórában és a Pesittóban viszont a *népek* az alany, tehát Aphrahat most is homlokegyenest ellenkezően fogja fel a verset.

Általában megjegyezhetjük, hogy Aphrahat úgy használja a bibliai idézeteket, mint a midrás vagy a Talmud. Kontextusából kiragadva, saját aktuális céljainak megfelelően alkalmazza őket! Itt olyan verseket is Izrael ellen fordít, melyek eredetileg mások ellen irányultak.¹⁹¹

Hasonló „csúsztatást” már korábban is megfigyelhettünk, a Pesittó esetében (lásd D 3-ban a Hós 12,1-hez írt lábjegyzetet).

E 5.4: A két utóbbi Náhüm-vers a maszóra és a Pesittó szerint Ninive ellen irányul. Aphrahat ezeket a verseket is Izrael ellen fordítja. (Ez a D 5 szakasz kontextusából derül ki, mely teljes egészében arról szól, hogy Isten elvetette választott népét.)

E 6.1: Aphrahat nem volt (és nem is lehetett) teljesen tisztában a történelmi tényekkel. Jelenlegi ismereteink szerint Ezsdrás nem vezethette ki a zsidókat Babilóniából, mert a legkorábbi verzió szerint is csak i. e. 458-ban érkezett meg Jeruzsálembe (mások még későbbi időpontok mellett teszik le a voksukat: i. e. 428, ill. i. e. 398).¹⁹² A hazatérőket Sésbaccar és Zerubbábel vezették. Ezsdrásnak később valóban igen jelentős szerepe volt a jeruzsálemi közösség vallási életének megszilárdításában, különösen azzal, hogy a Tórát állította a zsidóság életének középpontjába. Minden bizonnyal Ezsdrás nagy tekintélye hozzájárult ahhoz, hogy Aphrahat ráosztotta a „babiloni Mózes” szerepét is.

E 7.1: Ézsaiás prófécijája a maszórában és a Pesittóban messianisztikus jellegű. A szöveggörnyezetből kiderül, hogy Aphrahat a próféciaát konkrétan a babiloni fogságból történő szabadulásra érti, annak ellenére, hogy Babilónia nem szerepel a felsorolásban (ez utóbbi természetes, hiszen Ézsaiás jó száz évvel a babiloni fogság előtt élt). Aphrahat okfejtésével azt akarja bizonyítani, hogy a zsidókat a történelem folyamán Isten kétszer szabadította meg (Egyiptomból és Babilóniából), s többé már nem fogja megszabadítani őket. Így Aphrahat saját korában (i.sz. 4. sz.) már reménytelenek a zsidók messianisztikus várakozásai, nincs esélyük arra, hogy újra összegyűjtse őket az Isten.

¹⁹¹ Érdekes módon Pesthy Monika hasonló megállapításra jut Órigenésszel kapcsolatban: Órigenés nem következetes. Egész értelmezését annak a célnak rendeli alá, hogy valamilyen hasznos tanulást vonjon le. Ez a megállapítás arra is érvényes, hogy éppen kire vonatkoztasson egy-egy mondatot (Pesthy 1996, 90 [2.c]).

¹⁹² Bright 1977, 379-389.

Aphrahat bizonyításában Ézsaiás próféciját használja fel. A szöveget szigorúan szó szerint, kizáró értelemben fogja fel: 'másodszor', vagyis pontosan kétszer, s háromszor már nem.¹⁹³ Mint már fentebb említettem, a 'másodszort' Babilonra érti, így tényleg nem maradt semmi lehetőség a zsidók újabb szabadulására. Ezek után már Aphrahat magyarázatának a vége is érthető. Ha Ézsaiás azt mondta volna, hogy *az Úr harmadszor is ki fogja nyújtani kezét* népe megmentésére, akkor – mivel a harmadik alkalom még nem lett felhasználva – lenne lehetőség a zsidóság összegyűjtésére a II. Templom pusztulása után (s így Aphrahat saját korában is).

E 8.1: Vigyázni kell a méd Dárius és a később uralkodó perzsa Dárius (aki Ahasvérósnak és Eszternek a fia)¹⁹⁴ megkülönböztetésére. Az utóbbi járult hozzá a Templom építésének a folytatásához uralkodása második évében (Ezsd 4,24).

Érdekes a megfogalmazás: *a méd Dárius a káldeusok országának a királya lett*. Ez olyan, mintha Bélsaccar, az utolsó babiloni király utódja lett volna, s nem egy új dinasztia megalapítója. Ez összhangban van a rabbik felfogásával,¹⁹⁵ akik a méd Dárius egy éves uralmát úgy tekintik, mint a Babiloni birodalom hetvenedik évét, azért, hogy a különböző prófeciákat megfelelően tudják interpretálni.¹⁹⁶

A méd Dárius egyébként is rendkívül titokzatos személyiség, aki nem szerepel semmilyen történeti dokumentumban sem – csak a Dániel könyvében (pl. Dán 6,1; 9,1; 11,1). Tehát nem történelmi személy, hanem fiktív irodalmi alak. Valószínűleg a Dániel könyve redaktorának volt rá szüksége, hogy a négy birodalommal kapcsolatos koncepciója megfelelően tudjon működni. A Babiloni birodalom tényszerűen nem a médek, hanem a perzsák kezébe került (Collins 1993, 30-31). Ezzel szemben Dán 6,1 azt állítja: A méd Dárius 62 éves korában vette át a királyságot. Ugyanez szerepel a Theodotion-féle görög fordításban. A Septuaginta szerint viszont a királyságot a káldeus Bélsaccartól a médek királya, Artaxerxes vette át.¹⁹⁷

Sokféle javaslat volt a méd Dárius azonosítására: II. Kambüész, Gobruász, méd generális, Küaxarész vagy Asztüagész méd királyok.¹⁹⁸ Rowley elvetette könyvében ezeket az azonosításokat.¹⁹⁹ Szerinte Josephus álláspontját ugyanazon harmonizáló szándék motiválta, mint a modern érvelőkéét. Világi forrásokban Josephus nem találta meg a Bibliában szereplő méd Dáriust. Azért volt kénytelen gyenge lábakon álló érveléshez folyamodni, hogy leplezze a nehézségeket.

¹⁹³ Ebből is látszik, hogy Aphrahat a szigorúan vett szó szerinti exegézisnek volt a híve, s így az antiochiai iskola vonzáskörébe tartozott.

¹⁹⁴ Lásd pl. Lev Rabba 13,5; Eszter Rabba 8,3; Rási ad Hag 1,1 (Goldwurm 1980, 238).

¹⁹⁵ V. ö. Szeder *Olam Rabba*, 28.

¹⁹⁶ Goldwurm 1980, 238-239.

¹⁹⁷ Collins 1993, 240 itt tévesen Xerxes-t nevezi meg.

¹⁹⁸ Josephus 1968, 287 (X,11.2, n. d).

¹⁹⁹ Rowley, H. H., *Darius the Mede and the four world empires in the book of Daniel*, Cardiff 1935 (repr. 1964), 15, n. 3.

A méd Dárius és Círus kapcsolata: Amikor Isten elhatározta, hogy bosszút áll Babilonon az Izraelnek okozott szenvedések miatt, Dáriust és Círust választotta a bosszú eszközéül. Círus és apósa, Dárius együtt vonultak fel Bélsaccar ellen. A Babiloni birodalom meghódított tartományait Círus és Dárius felosztották egymás között, az utóbbi kapta meg Babilont és Médiát, az előbbi pedig Káldeát, Perzsiát és Asszíriát.²⁰⁰ Ezt a legendát a Jozzippon²⁰¹ is tartalmazza (amely részben Josephustól is függ), majd a 12. sz.-ban Jerahmeel kölcsönvette a történetet krónikájához, s kibővítette.²⁰²

E 8.2: Excursus: A Jeremiás-féle hetven év rabbinikus kronológiája²⁰³

Dániel először tévedett a 70 év megértésében. Mivel a jeremiási próféciákból nem derül ki egyértelműen, hogy mikortól kell számítani a 70 évet, ezért Dániel először azt gondolta, hogy attól az évtől, amelyben Nebukadneccar először győzte le Jójákimot²⁰⁴ (3319 vagy 3320 a zsidó időszámítás szerint). Továbbá azt gondolta, hogy a Templom újjáépítését hirdető próféciának is a fenti 70 év lejártával kell beteljesülnie. Amikor Dániel látta, hogy Jeremiásnak Babilonra vonatkozó próféciája beteljesült,²⁰⁵ de a másik próféciájában jelzett időpont közelségének dacára semmi jele sem volt a zsidóság megszabadulásának,²⁰⁶ nagyon aggodalmas lett. Úgy vélte, hogy a zsidóság bűnei elhalasztották szabadulásukat, sőt akár semmissé is teheték azt. Ezért kezdett el böjtölni és imádkozni. Az ima befejeztével megjelent neki Gábiel, s Dániel tőle (illetve az évek számának könyvéből) tudta meg, hogy *Jeruzsálem Nebukadneccar általi lerombolása*²⁰⁷ (3338) után 70 évvel építik fel újra a Templomot. Tehát a Templom felépítésére még 18 évet kellett várni. A Dán 9,2 lényegében az egész fejezet összefoglalása, megelőlegezi azt, amit Dániel az imája végén fog megtudni Gábieltől. Pontosabban: Dán 9,2-ben Dániel a 70 év kronológiáját konkretizálja. Dán 9,24-27-ben pedig Gábiel a 70 évhez kapcsolódó

²⁰⁰ Ginzberg, Louis, *The legends of the Jews, IV*, Baltimore – London 1998, 343-344.

²⁰¹ Jozséf ben Gorion ha-Kohén (fiktív szerzőnév: a zsidó háború egyik tábornokának neve). A *Jozzippon* (D-Itália, a 10. sz. elsőfele) kiindulópontja: a Gen 10; Josephus Flavius *Antiquitates* és *Bellum Judaicum* c. művei; egy Nagy Sándor-regény latin változatai, továbbá a bizánci horizont. Rási óta Josephusnak tulajdonítják a szerzőséget (<http://www.hebraisztika.hu/attachments/00000108.pdf> – dr. Komoróczy Géza handoutja).

²⁰² *The chronicles of Jerahmeel; or, The Hebrew Bible historiale* (a collection of apocryphal and pseudo-epigraphical books dealing with the history of the world from the creation to the death of Judas Maccabeus), Gaster, M. (transl.), New York 1971, 207.209.212. Az utóbbi oldalon szerepel, hogy Círus és Dárius sorshúzással osztotta fel a káldeusok királyságát.

²⁰³ Goldwurm 1980, 239-242 alapján.

²⁰⁴ V. ö. 2Kir 24,1. Bright 1977, 315 szerint Jójákim i. e. 603/2-ben vagy már egy évvel korábban hódol meg Nebukadneccar előtt. Az első fogság pedig i. e. 597-ben történt (Jójákim király elhurcolása).

²⁰⁵ Jer 25,12: „70 év múlva megbüntetem Babilont”.

²⁰⁶ Jer 29,10: „a babiloni 70 év után gondom lesz rátok, visszahozlak benneteket erre a helyre”.

²⁰⁷ Ez Jeremiásnál nincs meg expliciten, Dániel csak Gábiel révén tudja meg.

midrásszerű kijelentést magyarázza, amely az idődimenziót 70 évhétre (= 490 év) tágitja, s a korszak vége a Dániel könyv szerzője saját korával (IV. Antiochus Epiphanes; makkabeus lázadás) zárul.

A Jeremiás próféciájában szereplő 70 évnek három különböző interpretációja lehetséges: 1. Nebukadneccar trónra lépésétől (3319) számított 70 év múlva elpusztul Babilónia (Jer 25,1.11-12). 2.²⁰⁸ 70 évvel azután, hogy Nebukadneccar először győzi le (pontosabban: teszi vazallusává) Jeruzsálemet és Jójákimot (3320), a babiloni foglyoknak Círus engedélyezi a hazatérést (Jer 29,10). 3. 70 évvel a Templom és Jeruzsálem pusztulása után a Templomot újra felépítik (Dán 9,2).

Ezt az utolsó próféciát, bár nem szerepel explicite Jeremiás könyvében, mégis Jeremiás kapta, de érthetetlen okokból elfelejtették, addig, amíg újra ki nem lett nyilatkoztatva Dánielnek.

Abarbanel²⁰⁹ szerint, bár Dániel tudott a végső szabadulás előtt uralkodó négy királyságról, de nem volt fogalma arról, hogy a második Templomot még egy harmadiknak kell követnie.²¹⁰ Az építendő második Templom Dániel számára a végső Templom, amely bevezet az ötödik királyságba, azaz a mennyei Isten dicsőséges uralmába, s ez nem semmisül meg soha.²¹¹ Bár Dániel ismerte Jeremiás próféciáját a fogság 70 évéről, de azt gondolta, hogy az előbb említett négy királyság a fogság ezen rövid időszakában követi egymást. Dániel majd Gábiel magyarázatából tudja meg, hogy Jeremiás próféciája csak időleges szabadulásról beszél, ami után a zsidóság másodszor is száműzetésbe fog vonulni (a II. Templom pusztulását követően).²¹² Csak ezen második száműzetés után bukik el a negyedik királyság, és következik be az ígért teljes megváltás (גאולה שלמה).

E 9.1: A rabbinikus kommentár egyértelműen *délutáni ételáldozatnak* fordítja.²¹³ Érdekes, hogy itt is, valamint a 8. fejezetben is, Dániel könyve többször megemlíti a mindennapi áldozatot, bár ez akkor nem volt lehetséges az I. Templom pusztulása miatt (Collins 1993, 352: *'at the time of the evening offering'*).

E 9.2: Collins 1993, 355 a maszóra szövegének vizsgálata alapján arra a megállapításra jut, hogy az említett kijelentés (Dán 9,25) a Dánielnek adott kinyilatkoztatásra vonatkozik inkább, mint az eredeti jeremiási próféciára. Ezt többek között

²⁰⁸ Goldwurm 1980, 241. Jer 29,10-zel kapcsolatban problémát jelent az, hogy Jeremiás levelének a része, melyet az első fogság után (i. e. 597) írt a száműzötteknek. Tehát nem egyértelmű, hogy a 70 év kezdetét honnan számítjuk, bár nem kizárt a fenti értelmezés sem (3320).

²⁰⁹ Abarbanel, *Maajne ha-Jesua*, 10,1 (idézi: Goldwurm 1980, 241). Abarbanel a 15. sz.-ban élt neves portugál-zsidó kommentátor, aki Dániel könyvéhez is fűzött magyarázatot *'Maajne ha-Jesua'* címmel. (Moskovits, Jechiel Cvi, *A biblia hagyományos kommentárjai*, Budapest é.n., 156-176).

²¹⁰ Lényegében hasonlóan gondolkodott Aphrahat is (lásd E 7.1-et).

²¹¹ V. ö. Dán 2,44.

²¹² V. ö. Dán 9,26-27.

²¹³ Goldwurm 1980, 256-257. A kifejezés szírül: *qurbono de-ramso*; héberül: מנחת ערב.

azzal támasztotta alá, hogy a maszórában a Dán 9,23.25 versekben ugyanazon kifejezés ('egy kijelentés hangzott el') szerepel, amely összekapcsolja a két verset. 23: יצא דבר ('amikor könyörögni kezdél, *egy kijelentés hangzott el...*'); 25: ²¹⁴ מוצא דבר ('... attól fogva, hogy *elhangzott a kijelentés* Jeruzsálem újjáépüléséről, hét hét fog eltelni...').²¹⁵ A szírre (Pesitto-Aphrahat) ez csak részben igaz: 23: *nfaq petgomo*; 25: *mapaqnoh d-melto* (csupán a *nfaq* a közös gyök).

A Dán 9,25 versben (a maszoréta szövegben) a fent említett *atnahnak* fontos szerepe van. Theodotion, a Pesitto, Aphrahat, Jeromos és a későbbi egyházatyák idejében még nem léteztek a maszoretikus jelek. Maguknak a fordítóknak kellett dönteniük arról, hogyan tagolják a mondatot. Ők így fordították: 'hét (év)hét és hatvankét (év)hét'. Tehát hatvankilenc (év)hét telik el a felkent fejedelem érkezése előtt. Ez lehetővé teszi a szakasz messianisztikus értelmezését, mert megengedi a 25. és 26. versekben szereplő felkent fejedelmek azonosítását. Bár kétségtelen, hogy a maszoréta pontáció helyes, különben semmi sem indokolná, hogy ezt az időszakot 7 és 62 évhétre bontsuk. Egyébként a korai kereszténységben (Hippolytus, Kelemen), ill. a zsidó hagyományban²¹⁶ is a későbbi maszoréta olvasatnak megfelelően értették a verset (Collins 1993, 355-6).

E 10.1: Vajon szükség van-e erre az ismétlésre, s ha igen, mi az oka? Minden bizonnyal Aphrahat nem véletlenül ismételte meg a hetven hétről szóló prófeciát. Az volt a szándéka vele, hogy még nyomatékosabban hívja fel barátja figyelmét erre a nehezen érthető kijelentésre, s a kiegészítésekkel elérte, hogy időnként a hangsúlyt máshova helyezte a D 9 szakaszhoz képest.

E 10.2: Ha jól értelmezem ezt a nehezen érthető szöveget, akkor Aphrahat fel-fogása szerint Jeruzsálem pusztulásától kell számítani a jeremiási 70 évet. Dániel a méd Dárius első évében imádkozott, 18 évvel a 70 év lejárta előtt.²¹⁷ A rabbinikus kronológia (lásd E 8.2-ben a 3. pontot) szerint Jeruzsálem pusztulása után 70 évvel kezdtek folytatni a II. Templom építését a perzsa Dárius második évében.²¹⁸

E 11.1: 'Hét hét után újjáépíti Jeruzsálemet.'

Miért változtatta meg Aphrahat Dán 9,25 eddigi tagolását? A Pesitto fordítása (B variáns) így kezdődik: „... Attól fogva, hogy elhangzott a kijelentés²¹⁹ Jeruzsá-

²¹⁴ Olvasd: *moca davar*.

²¹⁵ Itt lényegében egy rabbinikus hermeneutikai elvet, az ún. *gezéra savát* használjuk fel. A szabály lényege a következő: Ha két bibliai versben ugyanazon szó vagy kifejezés szerepel, akkor az egyik versben érvényes állítást (itt: a kijelentés Dániel könyörgésének kezdetekor hangzott el – Dán 9,23) át lehet vinni a másik versre is (Dán 9,25). A szabályt a gyakorlatban csak igen szigorú megszorításokkal lehet alkalmazni.

²¹⁶ *Szeder Olam Rabba*, 28. fejezet.

²¹⁷ V. ö. Dán 9,1-3.

²¹⁸ Lásd Ezsd 4,24-et.

²¹⁹ Mint már korábban említettem, Collins alapján (lásd E 9.2-öt) a kijelentésen a Dánielnek adott kinyilatkoztatást értjük.

lem újjáépüléséről, hét hét fog eltelni a felkent király eljöveteleig...” Aphrahat úgy gondolkodhatott, hogy a királyt csak akkor lehet felkenni, ha a Templom már elkészült. Tehát hét hét fog eltelni a Templom elkészültéig, s Aphrahat mondata (’Hét hét után újjáépíti Jeruzsálemet.’) azt jelenti, hogy Jeruzsálemet a Templommal együtt fogják újjáépíteni. (Különben maga Aphrahat is megerősíti ezt a felfogást néhány sorral lejjebb.)²²⁰

Aphrahatnak azért is volt szüksége a B variánsra, mert csak így tudta jól beilleszteni Zakariás fontos próféciaját a lámpatartóról (lásd ebben a szakaszban lejjebb).

Itt is megfigyelhetjük, hogy Aphrahat milyen rugalmasan kezeli a Pesittó-vers tagolását (ebben az esetben egyébként a Pesittó is segítségére volt). Mindig céljának megfelelő tagolást választ, amivel – legalábbis e tekintetben – midrás jellegű exegézist követ.

E 11.2: *’Círus és [a méd] Dárius napjaiban rakták le a ház alapját.’* Dárius személye itt problémás, ugyanis a méd Dárius Círus előtt uralkodott, s az ediktumot Círus adta ki, a perzsa Dárius pedig jóval később került a trónra. Ez utóbbi uralkodó 18 évvel a ház alapjainak lerakása után, uralkodása második évében adta meg az engedélyt a zsidóknak a Templom építésének folytatására. Tehát egyik Dárius sem illik ide.

Van azonban egy olyan, inkább legendába illő felfogás (lásd E 8.1-et), hogy a méd Dárius és a perzsa Círus egy évig egyszerre uralkodott megosztva a Babiloni birodalmon (egyébként Aphrahat szövege is ezt sugallja). Ez megoldaná a vizsgált mondatban levő ellentmondást.

A D 11 szakaszban mondatunk így folytatódik: *„de ellenségeik tétlenségre kárhoztatták őket Dárius, Artahasztá és más perzsa királyok napjaiban, s nem hagyták őket, hogy befejezzék az építést.”* Az itt szereplő Dárius minden bizonnyal a perzsa Dárius, akinek uralkodása első évében a zsidók még nem építhették a jeruzsálemi Templomot, csak kormányzása második évében adta meg nekik az engedélyt az építkezés folytatására.

E 11.3: Azon a héten, amelyen fél hétig szintén szünetelt az áldozás, a hét másik felében volt áldozás. A töredék hetet egésznek tekinti, s úgy veszi, hogy az egész héten áldoztak.²²¹ Aphrahat úgy gondolta, hogy az a másfél hetes periódus, amikor nem volt áldozás, a hetven évhetes ciklus legvégére esett.

A 70 hét kronológiája (Aphrahat, ’mainstream’ rabbinikus felfogás, Ibn Ezra)
Aphrahat a 70 évhetet (490 évet) Dániel imájától számítja Jeruzsálem végső pusztulásáig. Magyarázataiból kiderül, hogy Dániel imájának évére teszi a ház, a

²²⁰ Tehát összesen 49 év [telt el] attól a naptól kezdve, hogy lerakták a ház alapját, addig, amíg befejezték a ház építését.” (D 11)

²²¹ Lásd: Kövér András (bev., ford., elemzés), „APHRAHAT: XII. demonstráció – a peszhról.” In: *Vallástudományi Szemle* 5/1 (2009), 125-126.

II. Templom alapjainak a lerakását is. (A valóságban Círus ediktumát egy évvel később adta ki. Kivéve, ha elfogadjuk a fent említett elképzelést, miszerint a méd Dárius és a perzsa Círus uralkodásukat ugyanabban az évben kezdték meg – lásd E 8.1-et.) Hét hét (49 év) után újjáépül Jeruzsálem a II. Templommal együtt.²²² Ezután Jeruzsálem még 62 héten (434 éven) keresztül lakott volt. A hiányzó 70. évhét problémáját annak segítségével oldja meg Aphrahat, hogy másfél évhétig nem volt áldozás. Tehát egy teljes évhétig nem áldoztak, s ezt az évhetet nem számítja bele a 70-be. Az előtte levő évhéten az első felében volt, a második felében pedig nem volt áldozás. A töredéket egészként fogva fel, úgy veszi, hogy a teljes utolsó előtti évhéten volt áldozás. Ezen kronológia szerint a II. Templom 441 évig²²³ állt fenn, ha az építkezés idejét nem számítjuk bele (de nem is tudnánk, mert Aphrahat erre vonatkozólag semminemű felvilágosítást nem ad).

A bölcsek²²⁴ a 490 évet az I. Templom pusztulásától (3338) számítják. A II. Templom alapjait Círus uralkodása alatt rakták le, de a munka megszakadt. A II. Templom építését a perzsa Dárius második évében folytatták (3408-ban, 70 évvel az I. Templom pusztulása után). Így a II. Templom 420 évig állt fenn az építés idejét is beszámítva.²²⁵ Gábrriel azt mondta Dánielnek, hogy hét hét után újjáépül Jeruzsálem (az I. Templom pusztulása után).²²⁶ Hogy kell ezt érteni? Természetesen a Templom alapjainak a lerakását kell érteni rajta. Ugyanis Círus a Templom pusztulása utáni 52. évben²²⁷ kezdett uralkodni, s ugyanebben az évben adta ki ediktumát. Gábrriel évhetekben számol, az 52 év hét teljes évhét, s marad még 3 év a 8. évhét töredékeként. A 8. évhétből marad 4 év, s ezután következik a 62 évhét, ez összesen pontosan 69 teljes évhét. Tehát a rabbinikus szkéma szerint a hiányzó egy évhét annak köszönhető, hogy Círus uralkodásának kezdete az egyik évhét (a 8.) közepére esett: előtte hét teljes évhét és 3 év, utána pedig 4 év és 62 teljes évhét telt el, s az évhét töredékét nem tudjuk számolni (az évhetes időszámításban).²²⁸

Mj.: A Dán 9,25 tagolása a maszórában, a Pesittó B variánsban és D 11-ben: „Attól fogva, hogy elhangzott a kijelentés Jeruzsálem újjáépüléséről, hét hét fog eltelni a Messiás fejedelemig.” A rabbinikus felfogás szerint a fejedelem lehet Círus vagy a főpap, Jósua ben Jócádák²²⁹ vagy Júda helytartója, Zerubbábel ben Sealtiel,²³⁰

²²² Mint már említettem, i. e. 490-ben.

²²³ $490 - 49 = 441$ (év).

²²⁴ *Szeder Olam Rabba*, 28 (= Goldwurm 1980, 259).

²²⁵ Goldwurm 1980, 259.

²²⁶ V. ö. Dán 9,25.

²²⁷ Goldwurm 1980, 262. Nem az év elején kezdett el uralkodni, hanem valamikor a közepén. Ezért az 52. évet még nem számítjuk Círus uralkodásának éveire.

²²⁸ Goldwurm 1980, 263.

²²⁹ V. ö. Ezsd 3,2; Hag 1,1.

²³⁰ V. ö. Hag 1,1.

aki Jójákinak, Júda királyának a leszármazottja volt. V. ö. Ézs 45,1.13. Ebben az esetben a kijelentés Jeruzsálem újjáépüléséről az I. Templom pusztulásakor hangzott el.

Ibn Ezra²³¹ teljesen másképp fogja fel ezt a látomást, mint az előbb ismertetett, általánosan elfogadott rabbinikus gondolkodás. Nem tartja helyénvalónak azt, hogy a száműzetés (büntetés) 70 évét összekapcsolják a megváltás (szabadulás) 420 évével. Ezért nála – *Aphrahathoz hasonlóan* – a 490 év Dániel imájával (a méd Dárius első éve) kezdődik. 19 évvel később, a perzsa Dárius második évében folytatódik a Templom építése. Tehát a II. Templom 471 évig állt fenn, ha az építés idejét is beszámítjuk. Ez 51 évvel több, mint a bölcsek által elfogadott 420 év. Továbbá ez az elképzelés a perzsa uralom idejét is meghosszabbítja Izraelben. Mivel a szeleukida időszámítási rendszer nagyon stabil és megbízható volt – még Ibn Ezra idejében is használták –, ezért a plusz 51 évet csak a perzsa uralomhoz lehetett hozzáadni. A bölcsek mindössze 52 év uralmat engedélyeztek a perzsáknak.²³² Ibn Ezra ezt 51 évvel meghosszabbította, vagyis szerinte 103 évig uralkodtak a perzsák Palesztinában.

Hogyan oldja meg Ibn Ezra a hiányzó egy évhét problémáját? Meglepő módon ebben is nagyon hasonlít *Aphrahatrahoz!* Úgy gondolja, hogy az utolsó, 70. évhét azért nincs belefoglalva az előtte levő 62-be, mert ezen az évhéten a pusztulást megelőző zavargás és nyugtalanság uralkodott. Így az utolsó évhetet nem szabad összekapcsolni az előző 62 évhéttel, amikor is „Újjáépíti Jeruzsálemet, tereit és palotáit az idők beteljesüléséig.”²³³ Aphrahathnál is a hiányzó évhét a legutolsó helyre kerül, vagyis a hetvenedik.

Csatlakozva a bölcsekhez írt előbbi megjegyzéshez: Ibn Ezra szerint Nehémiás ben Hakaljá a felkent fejedelem, akit Artahszasztá király 20. évében jelöltek ki Júda helytartójának.²³⁴ Ugyanis a hét hetet Dániel imájától kell számítani. 19 év telik el a perzsa Dárius második évéig, aki ekkor engedélyezte a Templom építésének a folytatását. Ezután Dárius még 10 évig uralkodott (Ibn Ezra perzsa krónikákra hivatkozik). Ha ezekhez még hozzáadjuk Artahszasztá uralkodásának 20 évét, éppen 49 évet, azaz hét évhetet kapunk.

²³¹ Abraham Ibn Ezra a 12. sz.-ban élt híres spanyol-zsidó filozófus, költő, exegeta.

²³² 18 év a méd Dárius első évétől a perzsa Dárius második évéig, és még 34 év a Templom építésének folytatása után (v. ö. Avoda Zara 10a).

²³³ V. ö. Dán 9,25. Ibn Ezrának az utolsó, 70. évhéttel kapcsolatos érvelése (azért nem lehet az előző 62 évhéthez csatolni, mert akkor a pusztulást megelőző zavargások voltak) analóg a 490 éves periódus elejére vonatkozó megfontolásával: a száműzetés (büntetés) 70 évét nem szabad összekötni a megváltás (szabadulás) 420 évével.

²³⁴ V. ö. Neh 1,1; 2,1; 12,26.

A 70 évhét kronológiája (táblázatos összehasonlítás)²³⁵

	Aphrahat	a bölcsek	Ibn Ezra
A 70 évhét kezdete	Dániel imája	Az I. Templom pusztulása	Dániel imája
A II. Templom felépülése	i. e. 490	i. e. 520	i. e. 520
A II. Templom fennállása	441 év	420 év	471 év
Az építkezés ideje... Az építkezés idejét beszámítjuk a II. Templom fennállásának idejébe.	nem	igen	igen
A hiányzó évhét	a 70.	a 8.	a 70.
A felkent fejedelem	Krisztus	Círus; Jósua ben Jócádác főpap; Zerubbábel ben Sealtiel (i. e. 539)	Nehémiás ben Hakaljá (i. e. 490)

A táblázatból annyi leszűrhető, hogy Ibn Ezra két-két pontban megegyezik Aphrahattal is, és a bölcsekkel is, úgy, hogy közben Aphrahat és a bölcsek minden pontban eltérnek egymástól.

E 11.4: Ez a mondat szíriül meglehetősen homályos és nehezen fordítható, de szinte biztos, hogy arra a rabbinikus elképzelésre utal, hogy a fogság hetven éve hetven szombatév megszenteltetésé miatt kapott büntetés.²³⁶ Tehát a szombatévek meggyalázását a babiloni fogság 70 évével engesztelik ki. De a szombatévek megszenteltetésén kívül a zsidók egyéb bűnöket²³⁷ is elkövettek a fogságot megelőző 70 szombatév (490 év) alatt, ezért a 70 év fogság nem volt elegendő, hanem az I. Templom pusztulásától számított teljes 490 éves ciklusra szükség volt az engeszteléshez.

E 11.5: Krisztus eljövételével Júdának már nem lehetnek uralkodói igényei.²³⁸

E 13.1: *'Utána pedig a perzsa Círus foglalta el [a trónt] a hetven év leteltével, akkor, amikor Dániel imádkozott, hogy hazatérhessenek a foglyok [Círus révén] ...'*

Ezzel szemben ennek a szakasznak az elején, de már korábban²³⁹ is azt írja Aphrahat, hogy Dániel a méd Dárius első évében imádkozott (összhangban Dán

²³⁵ Az évszámok vonatkozásában tekintettel voltam Bright 1977 könyvére is.

²³⁶ Goldwurm 1980, 259. V. ö. Lev 26,34-35: Amikor Izrael Kánaánban élt, nem hagyta nyugodni a földet a szombatévekben (vagyis megszegte a Tórát). Lásd továbbá 2Krón 36,20-21-et.

²³⁷ Bálványimádás, tiltott nemi kapcsolat, vérontás (Jóma 9b).

²³⁸ Bruns 1991, 457, n. 3.

²³⁹ Lásd a D 10 elejét.

9,1-4-gyel). Az ellentmondást fel lehet oldani, ha elfogadjuk azt a legendák világába tartozó állítást, hogy a méd Dárius és a perzsa Círus egyszerre kezdtek el uralkodni a megosztott Babiloni birodalom fölött.²⁴⁰ (Dárius csak egy évig uralkodott.)

ÖSSZEGZÉS²⁴¹

A 19. demonstrációban Aphrahat a még mindig töretlen zsidó messianisztikus várakozásokkal foglalkozik, amelyek szilárdan hisznek az óhazába történő visszatérésben (D 2). Ezt a reményt valószínűleg a római-perzsa (szaszanida) háború kitörése is erősítette.²⁴² Hiszen perzsa volt Círus is, az a király, aki Izrael népét elengedte a babiloni fogságból, és bizonyos messianisztikus reményeket is ébresztett bennük (D 1). Aphrahat szerint sem Isten, sem Mózes, sem pedig a próféták nem voltak jóindulatúak a néppel a néppel, azaz Izraellel (D 3).²⁴³ Izrael sohasem fogadta el Isten fenyítését (D 5). Bár története során már kétszer megszabadult, harmadik alkalom nem lesz (D 6-7).

A D 8-10 szakaszok részletesen idézik Dániel könyve 9. fejezetét, ugyanis ennek a kiráymessiasról adott ábrázolása nagy jelentőségű Aphrahat üdvtörténetének szempontjából. Mivel a Messiás Krisztusban már megérkezett (D 10-11), ezért felesleges a szétszórt Izrael Messiás általi összegyűjtésére várni. Aphrahat a zsidóságra való külső ráhatás lehetőségét rendkívül korlátozottnak tartja (D 12). Még egyszer visszanyúl a Dániel-könyvhöz, és megerősíti a fent már kimondott ítéletet: Jeruzsálem örökre pusztaság marad (D 13).

Mivel Aphrahat ebben a demonstrációjában (D 8-11 és 13 szakaszok) igen részletesen foglalkozik Dániel 9. fejezetével (és még a 10. fejezet néhány első versével), érdemes megvizsgálni, hogy a Dán 9. fejezetéhez kapcsolódó próféciaik hogyan függenek össze.²⁴⁴ Az első egy ítéletes prófécia: Babilónia hetven éves uralma Júda fölött (Jer 25,8-14). A következő, egy bátorító üzenet, a Jeremiás által a babiloni

²⁴⁰ Lásd E 8.1-et.

²⁴¹ Az Összegzés első két bekezdése áttekintést ad az egész demonstrációról (ehhez v. ö. Bruns 1991, 441).

²⁴² A háború során a Perzsiában élő keresztényeket üldözték, mert azzal vádolták őket, hogy összejártsanak az egyre inkább kereszténnyé váló Keletrómai birodalommal. A perzsiái zsidók viszont jó viszonyban álltak az udvarral (lásd a bevezetést).

²⁴³ Ugyanis Izrael bűnös cselekedeteivel nem adott rá okot.

²⁴⁴ Az Összegzés második felében felhasználtam Menn 2003, 68-72 elemzését. Lényegében hasonlóképpen értelmezi Dán 9-et a következő könyvrészlet is: Xeravits 2009, 29-41. Ő – többekkel egyetértve – ezt a szakaszt kifejezetten a jeremiási 70 évre vonatkozó midrásnak tartja (p. 41). Érdemes felidézni, hogyan fogja fel a szerző az „inspirált írás-értelmezést”. „Dániel 9. fejezetében 'inspirált írás-értelmezést' találunk tehát: adott egy korábbi szöveg,

foglyoknak írt levélben található, melyben az Úr megígéri, hogy a hetven év letelte után a foglyokat visszaviszi Jeruzsálembe.²⁴⁵

Jeremiás próféciaira az első olyan allúzió, amely Jeremiás könyvén kívül található, a 2Krón 36,17-21-ben olvasható. Meglepő a Krónikás kiegészítő magyarázata, miszerint Izrael földje azért volt pusztán hagyva a babiloni uralom hetven éve alatt, hogy így kompenzálják a korábban megszentéstelenített szombatéveket. A pusztulás időszakának ilyen felfogása új értelemmel látja el a jeremiási próféciát a Lev 26,34-35 alapján: „Akkor majd élvezni fogja nyugalma a föld a pusztulás egész idején, ti pedig ellenségeitek földjén lesztek. ... mivel nem nyugodhattok [a föld] a nyugalomra rendelt időben, amikor még rajta laktatok.” A Lev 26 tágabb kontextusban egy a száműzetésre, ill. helyreállításra vonatkozó prófécia. A Lev 26 alkalmazása harmonizálási szándékot jelez a korábbi szövegek vonatkozásában. A fogság 70 éves korszaka után a Krónikás a helyreállítás periódusát írja le, amely nem más, mint a száműzetésből való visszatérés a Templom újjáépítése céljából (2Krón 36,22-23; v. ö. Ezsd 1,1-4). Így a Templom, melyet Jeremiás soha sem említ próféciaiban, ill. a fogságban levőkhöz írt levelében, a Krónikás értelmezésének a fókuszába kerül – a fogság utáni közösség szükségleteinek megfelelően.

A Templom előtérbe helyezése jellemzi Zakariás prófétát is, amikor – mint fogság utáni próféta – Jeremiás prófécijára hivatkozik. Isten vigasztaló szavai a Templom újjáépülését ígéri (Zak 1,13-17). Ha a 70 éves periódust az I. Templom pusztulásától (i. e. 587) számítjuk, akkor Jeremiás prófécija hajtóereje lehetett a Templom Zakariás és Hageus próféták sürgette újjáépítésének.

Jeremiás prófécijának midrás jellegű interpretációja található Dániel 9-ben. Gábrriel angyal magyarázata szerint a 70 év valójában 70 évhetet jelent (Dán 9,24-27). A 70 év ilyen értelmezése valószínűleg nem a Dániel-könyv szerzőjének innovációja volt, hanem inkább továbblépés a 2Krón 36,17-21, ill. Lev 26,34-35 által kijelölt exegetikai úton, amely előtérbe helyezi a szombatéveket. Így az idődimenzió hétszeresére nőtt (70 év helyett 490 év), aminek következtében a korszak vége elérte a szerző saját korát, amikor IV. Antiochus Epiphanes üldözte a zsidókat (i. e. 167 körül).

melynek értelmét a szöveg magyarázója azonosítja – ez a magyarázó azonban ezúttal egy angyal, tehát olyan alak, aki lényegében a világnak ugyanahhoz a transzcendens részéhez tartozik hozzá, ahonnan magának az alap-szövegnek [az] inspiráltsága fakad.”

²⁴⁵ Jeruzsálem helyreállítását is megígéri az Isten (de ez már a levélen kívül van – Jer 30,18).

Válogatott bibliográfia

- Aphraate le sage persan, *Les exposés*, tome I: Exposés I–X, tome II: Exposés XI–XXIII, Pierre, Marie-Joseph (intr., trad. du syriaque, notes, index), (Sources Chrétiennes 349, 359) Paris 1988–1989 (teljes francia fordítás).
- Aphrahat, *Unterweisungen I-II*, Bruns, Peter (einl., übers.), (Fontes Christiani 5/1-2) Freiburg – Basel – Wien – Barcelona – Rom – New York 1991 (teljes német fordítás).
- Biblia*, Budapest 1992, A Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya.²⁴⁶
- Bright, John, *Izráel története*, Budapest 1977.
- Collins, John J., *Daniel. A commentary on the book of Daniel*, Minneapolis 1993.
- Collins, John J. – Flint, Peter W. (eds.), *The book of Daniel. Composition and reception I-II*, Boston – Leiden 2002. Az első kötetben különösen: Kratz, Reinhard, *The visions of Daniel* (főként 109–113) és Grabbe, Lester L., *A Dan(iel) for all seasons* (elsősorban 236–246); a másodikban pedig: Jenner, Konrad D., *Syriac Daniel*, 608–637 és Lust, Johan, *Cult and sacrifice in Daniel. The tamid and the abomination of desolation*, 671–688.
- Encyclopaedia Judaica*, 1 – 16, Roth, Cecil – Wigoder, Geoffrey [eds.], Jerusalem 1972.
- Fishbane, Michael, *Biblical interpretation in ancient Israel*, Oxford 1986. Különösen a ‘Mantological exegesis’ (441–524) és az ‘Epilogue’ (525–543) c. fejezetek (ezen belül főként 479–491).
- Gavin, Frank, *Aphraates and the Jews. A study of the controversial homilies of the Persian sage in their relation to Jewish thought*, New York 1966 (eredeti kiadás: Gavin, Frank, „Aphraates and the Jews. A study of the controversial homilies of the Persian sage in their relation to Jewish thought.” In: *Journal of the Society of Oriental Research* 7/3-4 [1923], 95–166).
- Ginzberg, Louis, *The legends of the Jews*, IV, Baltimore – London 1998.
- Goldwurm, Hersh (transl., comm.), *Daniel / A new translation with a commentary. Anthologized from talmudic, midrashic and rabbinic sources*, New York 1980.
- Josephus, *Jewish antiquities*, vol. VI, Books IX–XI, London – Cambridge, Massachusetts 1968.
- Menn, Esther, „Inner-Biblical exegesis in the Tanak – Exegesis of prophetic oracles.” In: Hauser, Alan J. – Watson, Duane F. (eds.), *A history of biblical interpretation 1: The ancient period*, Grand Rapids, Michigan – Cambridge, U.K. 2003, 68–72.
- Neusner, Jacob, *Aphrahat and Judaism (The Christian-Jewish argument in fourth-century Iran)*, (Studia Post-Biblica XIX) Leiden 1971.
- Owens, Robert J., *The Genesis and Exodus citations of Aphrahat, the Persian sage*, (Monographs of the Peshitta Institute Leiden 3) Leiden 1983.
- Parisot, D. Ioannes (vertit, not.), „Aphraatis Demonstrationes I–XXII.” In: *Patrologia Syriaca: Pars Prima, Tomus Primus*, 1894 (a teljes kötet); Parisot, D. Ioannes (vertit, not.), „Aphraatis Demonstratio XXIII.” In: *Patrologia Syriaca: Pars Prima, Tomus Secundus*, 1907, 1–489.
- Stemberger, Günter, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, München 1992.
- Xeravits Géza, „Inspirált írásértelmezés – Dániel 9:24–27.” In: *Morzsák Dánieltől Bárukig. Újabb tanulmányok a korai zsidóság irodalmáról*, Budapest 2009, 29–41.

²⁴⁶ A bibliai versek fordításánál, ha lehetett, erre a bibliakiadásra támaszkodtam. Természetesen, ahol Aphrahat, ill. a Pesitító szövege eltér a maszóra szövegétől, ez nem, vagy csak korlátozottan volt lehetséges.

DISPUTA

KERÉNYI KÁROLY FELLÉPÉSE

RITOÓK ZSIGMOND

A századforduló virágzó, és egyúttal válságos állapotban találta az európai ókortudományt. Virágzó állapotban, mert addig elképzelhetetlen mennyiségben tárultak fel új források (felirtok, papiruszok, ásatási eredmények stb.), és a tudomány művelői boldog önfelvedtségben merülhettek el ezek vizsgálatában, alkalmazva és tökéletesítve a már a (19.) század elején kidolgozott módszereket, és ugyanakkor válságos állapotban, mert – részben szükségképpen – veszendőben volt a századelőn meglevő egységben látása az ókornak (hiszen a roppantul nagy anyag feldolgozása óhatatlanul szakosodással járt), és mert – egyáltalán nem szükségképpen – elveszett az egykorú élet kérdéseire való figyelés, az avval való kapcsolattartás, mely a 19. század elejének nagy filológusaira még általában, a század végén már csak ritkán jellemző volt.

A kritika persze nem maradt el, ha nem is volt mindig valami mélyenszántó. Az ókorral való foglalkozást a radikális polgárság azért bírálta, mert a gyakorlati élet szempontjából haszontalan, a munkásmozgalom (nem Marx és nem Engels!), mert benne az uralkodó osztály kiváltságát látta, a nacionalista irányzatok azért utasították el, mert nem nemzeti. E kívülről jövő bírálatok mellett voltak „belülről” jövők. Ilyen volt Hatvany Lajos híres-hírhedt könyve a tudni nem érdemes dolgok tudományáról, főképpen azonban ilyen volt Nietzsche lényegre tapintó bírálata.

Az európai ókortudomány művelői előtt a nagy eredmények és a tudományos újdonságok elfedhették a válságtüneteket. Más volt a helyzet Magyarországon. Az ókortudománynak a szó korszerű értelmében való művelése a 19. század harmadik harmadában indult meg, Ponori Thewrewk Emil és tanítványai munkássága formájában, vagyis akkor, amikor az a maga hagyományos formájában már a válság jeleit mutatta. A magyar ókortudománynak tehát azt kellett volna meghaladnia, amit előbb utol akart érni. Az utolérés legalább bizonyos személyek munkásságában meglepően gyorsan sikerült: Ábel Jenő, Ring Mihály, Némethy Géza, Förster Aurél, Révay József, Czebe Gyula már a maguk kora jó európai színvonalán teljesítettek. Csakhogy Ábel fiatalon meghalt, Ring elméje elborult, Némethy jó indulás után

hamarosan elmaradt az európai szinttől, Förster egyre terméketlenebb lett (a húszas évek második felétől alig publikált), Révayt és Czebét kirekesztették a tudományból, mert a Tanácsköztársaság alatt egyetemi tanárságot vállaltak.

Pedig mindkettő magántanára volt az egyetemnek, s nem egészen indokolatlanul léptek (volna) azok helyébe, akik akkor a szakma egyetemi tanárai voltak. Hegedűs István 1919-ben 71 éves volt, Pecz Vilmos 65 éves (hanyatlóban), Némethy csak 54, tehát életkorát tekintve tudományos pályája delelőjén lehetett volna, de tudományos tevékenysége, mire 1912-ben egyetemi tanár lett, már lezárult (noha még 1934-ig ült a katedrán). Ők voltak tehát a professzorok, mikor Kerényi Károly egyetemi hallgató volt.

Kerényi Károly 1897. január 15-én született Temesváron, 1915-től tanult a budapesti egyetemen. 1918-ban doktorált, s 1927-ben lett magántanár a görög regényről írt híres könyvével.

Első nyomtatásban megjelent munkája a *Görög tragédiáink* címet viselő, Ungvárnémeti Tóth László *Nárcisz* című tragédiájával foglalkozó dolgozata volt (EPhK 42, 1918, 42–51). Visszafelé nézve van ebben valami ironikus. A harmincas években a magyar ókortudomány feladatairól folyó vitában a „magyar célú ókortudomány” Kerényivel szemben álló hívei hangoztatták az ókornak a magyar kultúrában való továbbélése tanulmányozásának fontosságát. Egy kicsit ironikus, hogy Kerényi éppen egy ilyen témával indult. Ironikus, de egyben tanulságos is. Kerényi azt mutatta ki, hogy Tóth László tragédiájának sokkal több köze volt Ovidiushoz és a bukolikához, illetve a kor magyar szellemi életére jelentős hatást gyakorló Metastasiohoz, mint a nagy görög tragikusokhoz, s éppen nem lehet azt mondani, hogy a *Nárcisz* „megszólalásig hú utánczata” a görög tragédiának, vagy hogy a „görög tragédia lényegébe” való beavatottságról tanúskodik – amint az tekintélyes kézikönyvekben is olvasható volt, mert biz’ ez inkább „modern”, „rokokó görögség”. Kerényi tanulmányának jelentősége tehát abban áll, hogy megmutatta: Az ókor újkori továbbélésének tanulmányozása csak akkor lehet gyümölcsöző, ha mind az ókor, mind annak újkori, adott esetben magyarországi hatása vonatkozásában alapos ismeretekre támaszkodik. Nem elég általában tudni a görög tragédiáról valamit, meg tudni azt, hogy van egy ókori tárgyú magyar tragédia, azután tragédia – tragédia alapon a kettőt összekapcsolni. Kerényi itt a gyakorlatban bizonyította azt az igazságot, amelyet később Nietzsche nyomán elvileg is hangoztat: Annak, aki ókorral foglalkozik, ismernie kell az ókort és saját – ezúttal a hatás – korát, amihez később hozzáfűzi: önmagát. Ilyen szellemben foglalkozik két évvel később Madách Héraklész-drámájával, a *Férfi és nő*-vel (EPhK 44, 1920, 86–87).

Ugyancsak egyfajta „továbbélés-tanulmány” a Porta Maggiore mellett alig néhány évvel korábban felfedezett antik bazilikáról szóló (EPhK 49, 1925, 114–125), melyben a leukaszi sziklafokról a tengerbe ugrás motívumának továbbélésével foglalkozik, kimutatva egy példán, hogyan élnek az antik mitológia képzetei, elemei

elevenen egy új vallás szellemében átértelmezve tovább, s ezzel az új példán azt is bizonyítva, hogy az ókori kultúra akkor is élhet tovább, szerves része lehet egy új kultúrának, ha annak képviselői elvben szemben állnak vele.

De tulajdonképpen továbbélés-tanulmány az *Aeineis* 6. énekének, közelebről Aeneas alvilágjárásának új értelmezését adó *Ascensio Aeneae* című, két részben megjelent tanulmánya (EPhK 47, 1923, 29–43; 48, 1924, 21–33). Kerényi ebben azt bizonyítja (tudom, nem mindenkit meggyőzően, de engem igen), hogy Aeneas nem a föld mélyében jár, hanem a szublunáris szféra déli felében, megfelelően a számunkra először a pseudo-platóni *Axiokhoszban* megfogható „alvilág az égben” elképzelésnek. Vergilius alvilágképe, illetve Aeneas alvilágjárása így felel meg a föld mélyére leszálló, de aztán annak másik oldalán a Purgatóriumban a Paradicsom felé felmenő Dante túlvilág-képének.

Nem folytatom tovább, nem akarom Kerényinek a húszas években megjelent minden dolgozatát ismertetni. Válogatott tanulmányainak Komoróczy Géza és Szilágyi János György szerkesztette gyűjteménye (*Halhatatlanság és Apollón-vallás*, Budapest 1984) tartalmazza Kerényi magyarországi működése idején írt műveinek teljes bibliográfiáját. Csak futólag említem a csodaszarvas mondának a perzsa *Ezeregynap* mesegyűjteményben található változatával foglalkozó dolgozatát (*Ethnographia* 41, 1930, 145–154), amely Kerényi szinte hihetetlenül széleskörű, a Kelet és a folklór felé is nyitott tájékozottságát mutatja. Szólni kell azonban 1927-ben Tübingenben megjelent regény-könyvéről (*Die griechisch-orientalische Romanliteratur in religionsgeschichtlicher Beleuchtung*), melyben azt bizonyította, hogy a görög regények szerkezete a hellénisztikus Iszisz és Oszirisz kultuszlegenda szerkezetével mutat rokonságot és abból magyarázható. Ezt az állítást azonban számosan vitatták, mások más úton próbáltak hasonló eredményre jutni – a könyv mindenesetre azóta is a kérdés egyik megkerülhetetlen alpművének számít. A magyar ókortudomány hosszú idő után, Ábel Jenő és Ponori Thewrewk Emil más-más okból, de egyaránt torzónak maradt életműve után, a harmincéves Kerényi Károly könyvével emelkedett megint a nemzetközi ókortudománytól elismert színvonalra.

Az egyetemen a tanárok a száraz Vári Rezső és a már teljesen kiegészített Némethy Géza voltak.

Kerényi középiskolában tanított. Aligha él még valaki, akit középiskolában tanított volna, s el tudná mondani, milyen volt gimnáziumi tanárként. De megvan az általa írt *Aeneis-tankönyv* az akkori nyolcosztályos gimnázium VI. és VII. osztálya számára. A magyarázatok két részre oszlanak: A) tanító és B) gondolkodtató magyarázatokra, előjáróban pedig három általános kérdéssel foglalkozik *Nota bene* címszó alatt: *Ars* (ami megmagyarázható) és *natura* („a magyarázatra nem szoruló, prózában ki nem fejezhető költői szépség élvezetében való biztos megpihenés”). Javasolja fennhangon, a ma restituáltak nevezett kiejtés szerint való olvasást.

Valószínűleg az egyetlen tanár volt akkor Magyarországon, aki ezt a külföldön is akkor még csak lassan terjedő módot alkalmazta. Ezután a skandalásról és a sormetszetről beszél. Súlyt fektet a rétorikai ismeretekre. Az *Aeneis* első tizenegy sorával kapcsolatban hat műszót vezet be, és használ később is, még később másokat is. (Ne feledjük, a rétorika oktatása ekkorra már eltűnt a tantervből). Nem akar mindent megmagyarázni, enged szabadságot a tanárnak; természetesen beveszi a saját alvilág-értelmezését is, de ◊ közé téve, ha a tanár a hagyományos magyarázat mellett akar maradni, nem áll útjába. Nem fél érzelmeinek is – mértékkel – utat engedni, legalább az előszóban (a második kötetben) és itt-ott a magyarázatokban. Görög párhuzamokat görögül idéz (ekkor még volt görögtanítás). És egy szép emberi vonás: A sztóikus világmagyarázattal kapcsolatban Némethy Gézának *Az ész tragédiája* című verséből idézi a világlelékeknek a világteremtésről szóló kinyilatkoztatását. Lehetetlen, hogy Kerényi ne tudta volna, hogy Némethy középszerű költő volt, lehetetlen, hogy ne látta volna, hogy Némethy már régen nem az, aki még a 19. század végén volt, de tanára volt, és a tanára iránti háláját akarta így is leróni. Mint ahogy róla is, meg a Hegedüs Istvánról szóló nekrológgal is.

Mikor Némethy végre 1933-ban nyugdíjba vonult, sokan arra vártak, hogy utóda Kerényi lesz. A dolog azonban másképp alakult.

(Az ELTE Bölcsészettudományi Karán az F épület földszinti termének Kerényi Károlyról való elnevezése alkalmából tartott előadás rövidített, szerkesztett változata.)

KERÉNYI KÁROLY – MOST ÉS KORÁBAN

Adalékok és értékelés

BERCZELLY LÁSZLÓ

„Fejzel a falnak – és az ütött részen tovább”

Örkény István

AHOGY ÉN ISMERTEM

Kerényi Károly munkássága és egész életműve vitatott volt életében, és ma is – több mint harminchat évvel halála után – nem kevésbé vitatott. Különös, hogy könyvei egyre több nyelven jelennek meg, legutóbb horvátul is talán Grytzko Mascioni jóvoltából, és meglátásai új könyveket inspirálnak, pl. a *Die Wahrheit des Mythos*-t Kurt Hübner-től (1985-ből), ugyanakkor még mindig sokan szeretnék elhallgatni, vagy valamiféle vallástörténeti skatulyába süllyeszteni, ahonnét csak ritkán kell elővennünk. Így életművét, ami ma is hat, a fáradt szokványosság tudós rendszerei fenyegetik. Még azok is, akik csak felületesen ismerik, így könnyedén felismerhetik benne a korszellemet, melyet szerintük képviselt. Pedig ha valami biztosat lehet mondani Kerényiről, akkor az az, hogy elméje soha nem alkalmazkodott megmerevedett teóriákhoz, és „egzisztenciális ókortudomány”-a többek között pontosan ezt a szellemi szabadságot jelentette.

Mint a nagy tudósok általában, végletekig fogékony volt, sokszor messze a szűkreszabott szakmai keretektől, de szellemi hallása is annyira kifinomodott, hogy rögtön felfigyelt a hamis hangokra. Habozás nélkül csapott le rájuk, sokszor személyes érdekei ellenére is. Ezért volt annyi ellensége, és ezért volt kénytelen végülis szakítani még olyan munkatársaival, barátaival és tanítványaival is, mint Carl Gustav Jung, Walter Otto, Furio Jesi¹, Franz Altheim és Angelo Brelich. Bizonyára nem szívesen. Természetesen akadtak szellemi rokonai – de akármit is írt róluk, amiből arra lehetne következtetni, ahogy sok méltatója következtet is, hogy vonzódott hozzájuk, vagy tanult tőlük –, akik sokszor a legfájdalmasabb csaló-

¹ Rövid cikk a *Corriere della Sera*-ban 1995 május 26.-án: Casa Einaudi e De Martino sull'„irrazionale”; Spineto, N., „Kerényi Károly és a vallástörténeti tanulmányok Olaszországban.” In: Szilágyi J. Gy. (szerk.), *Mitológia és humanitás. Kerényi Károly 100. Születésnapjára*, Bp. 1999, 81–83. Talán érdemes megemlíteni, hogy az újságcikk Kerényi szakításának okát Jesi Izrael-ellenes magatartásában látja ugyanúgy, mint sokan mások a Brelichcsel való szakítást az 1956-os népfölkelés hivatalos kommunista megítélésében. Kapcsolatai politikai magatartása mindenestre mindig sokat jelentett Kerényinek.

dásokat okozták neki. Változó világban élt, és nem egyszer másképpen változott, mint környezete. Nem a tömeggondolkodás sodrában.

Egy alkalommal azt mondta nekem, kezdő egyetemi hallgatónak: „Nincs szükséged ideológiára. Ideákat keress.” A saját tudományában ő is mentő ideákat keresett abban a korban, a múlt században, amelyet joggal a tömeggyilkosok századának nevezhetünk. Az ideológiák véstáncának nemcsak visszahúzódo, félénk tanúja volt, de szót is emelt „az emberiség érdekében”, ahogy lányának, Kerényi Gráciának mondotta a halálos ágyán.

Így ismertem, mert ismertem. Ezt nem kérkedésből mondom. Még sokan élnek, akik ismerték, jobban, közelebből nálam, és sokan közülük megemlékeztek róla. Megdöbönt Angelo Brelich megfigyelése közvetlen tragikus halála előtt írt visszaemlékezéseiben: Kerényi nem úgy tanított, mint a többi tanár a pécsi katedrán. Inkább beszélt, a gondolatait mondta, – bizalmasan és közvetlenül². Tudományának életszerűsége könyveiből is sugárzik. Sokszor úgy írt, mintha beszélne, és úgy beszélt, mintha amit mondott, lényegbevágóan fontos személyes közlés lenne. És az is volt legtöbbször, de ehhez sok év, egy fél élet kellett, míg megérttem. Hát mégis tanítványa lennék? – gondoltam meglepetten Brelich élményszerű leírását olvasva. Később csak négyszer találkoztunk, háromszor Oslóban, Norvégiában és egyszer Bajorországban. Néhány könyvet is kaptam tőle oldalas dedikációkkal. Nevelőm volt, amikor sokszor órákig beszélgettünk, jóllehet mint eléggé tájékozatlan és nyugtalanul kereső fiatalember sokszor erre nem is gondoltam. Nagy nevelő lehetett. Jóakarátú. Igazi lélekhalász.

*

Beszélgetéseimet Kerényi Károlyal úgy, ahogy még emlékszem, írásban is rögzítettem. Nekem természetesen sokat jelentenek, de Kerényiről kevés újat mondának. Nem ez készített erre az írásra. A Kerényi-irodalom egyre bővül, mind Magyarországon, mind külföldön. Ennek ellenére a közlések és vélemények sokszor hiányosak, vagy egyenes ellentmondóak. Ennek legfőbb okát abban látom, hogy ezidáig senki se vette a fáradságot, hogy kimerítő és a fellelhető források egészére alapozott Kerényi-életrajzot írjon. Pedig megérdemelné és megérné. Úgy hiszem, jelentősége nemcsak a magyar, de a nemzetközi ókortudomány terén is élesebb körvonalakat kapna, sőt ezen felül megkapná méltó helyét Európa szellemtörténetében. Vitathatatlan, hogy hatása jóval túlhaladta az ókortudomány szakmai kereteit. Nevek, mint Németh László, Thomas Mann, Cesare Pavese, maga Jung

² Lásd Angelo Brelich tanúvallomását Szilágyi János György magyar fordításában: Szilágyi J. Gy., „Religio academici.” In: Szilágyi, 1999, 37.

és a modern görög költészet első és döntő jelentőségű „felfedezése” világviszonylatban is tanúskodnak erről.

Szellemi arisztokrata volt. Erről közelről is meggyőződhettem. Habár nem ritkán vehemesen támadta azokat, akik ezt véleménye szerint kiérdemelték; nemegyszer a nagyhírű svéd vallástörténést és pozitivistát, Martin. P. Nilssont is, akiről azt mondta, hogy úgyszólván soha se téved, mert mindig a felszínen marad. De Alföldi András egyik interpretációjáról is megjegyezte egy széljegyzetben: „... *gehört schon zu den Absurditäten der positivistischen Erklärung religiöser Denkmäler*”³.

Azonban a személyes támadásokra és vitákra legtöbbször hallgatással felelt a nyilvánosság előtt. Hallgatással szakított meg minden mély viszonyt, de nem a neopozitivistákkal. Bennük az ellenséget tisztelte még akkor is, amikor keményen támadta őket. A neopozitivisták mindig kollektív csoportokba tömörültek az egyetemeken, míg a személyes támadók, mint Kerényi maga, sebezhető egyének voltak.

Ha naplóját olvassuk az 1953-tól 1960-ig terjedő időszakból⁴, meggyőződhetünk erről. Éles meglátásokat sok kortársáról olvashatunk, de aligha lebecsülő, vagy gyűlölködő megjegyzéseket. 1964-ben véletlen és egyedüli tanúja voltam Oslóban keserű hangú vitájának Illyés Gyulával a magyar „népiesekről”. Egy városi padon ültek, én meg mint kirendelt idegenvezető várakoztam rá, hogy a feladatomat betölthessem. Egy PEN klubos összejövetel alkalmából találkoztak 1964-ben. Kerényi a svájci retorománokat képviselte, míg Illyés Sötér Istvánnal hivatalos magyar küldöttek voltak. Ennek az epizódnak tudtommal sehol sincs nyoma, de még oslói találkozásuknak se. Hogy mégis fönmaradjon, én írtam röviden róla mindkettő halála után⁵. Jól tudtam hogy a magyar népiesekről nem volt jó véleménnyel. Azt mondta nekem egy alkalommal, hogy egy részük nyilas lett, a másik részük meg a kommunistákat szolgálja. Csak most látom, hogy vitájuk mögött Németh László lehetett. Mint Settenbrini és Nafta Thomas Mann *Varázshegyében* harcoltak a regény főhőiséért ... , úgy küzdöttek érte anélkül, hogy a nevét kimondták volna⁶.

³ Kerényi K., „Symbolismus in der antiken Religion.” In: *Griechische Miniaturen*, Zürich 1957, 35. sz. 22. jegyzet.

⁴ *Tage- und Wanderbücher 1953-1960* (Werke in Einzelausgaben, III, München-Wien 1969.

⁵ Berczelly L., „1956 után északon.” In: *Magyarok Norvégiában* (szerk. Bíró-Sey K. et alia), Oslo 2000, 140.

⁶ Egy másik összecsapásuknak ugyanbból az alkalomból gróf Zichy Nándor oslói lakásán nem voltam tanúja, de Határ Győző jelen volt és beszámolt róla, sőt magnetofonszalagot is készített. A harmadik alkalommal én is vendég voltam a Zichy-lakáson Bejczy Antal neves fizikus, Kerényi és Illyés társaságában, de akkor a nagybeteg Kerényi nem érezte jól magát, és távolról, egy sezlonon pihenve hallgatta Illyést. Onnét kiáltotta neki: „Te Gyula, te olyan vagy, mint a havasi kürt; téged csak mesziről jó hallgatni.” Határ „Gyula bácsi”-ja is nevetett, de ahogy emlékszem, eléggé kényszeredetten. Lásd Határ Gy., *A partra vetett bálna. Határ Győző életútja*, III., Szombathely 1995, 190–195; uő., *Alapigazságok*, Bp. 2005, 86.

Kurtának-furcsának találtam Borbándi Gyula Kerényiről táplált véleményét az 1945 utáni magyar emigrációról írt könyvében. Mintha visszavonult szobatudós lett volna, ezt írja róla: „tudományos munkásságot folytatott, az emigráns közéletben nem vett részt”. Valójában soha nem sajnálta a fáradságot, hogy az 1956-ban kiözönlött fiatalokat felkeresse, és kapcsolatba léphessen velük. A katolikus *Pax Romana* összejövetelekre is elvándorolt Trysilbe, Norvégiába a *Mikes Kelemen Kör* összejövetelére (1960 áprilisában), de más alkalmakkal is felkereste a szétszórodott külföldi magyar fiatalságot. Még egy külön elméletet is dolgozott ki nekik, a több pátria elméletet, melynek ő maga volt élő példája. Én is így találkoztam vele először egy oslói *Pax Romana* összejövetelen néhány hónappal a trysili konferencia előtt, 1960-ban. Csak annyiban van igaza Borbándinak, hogy szervezett politikai mozgalmaktól mindig tartózkodott. Jól tudta, mire vezették Európát. A tömegmozgalmaktól annyira idegenkedett, hogy még a vitát és az ellenszegülést se tartotta méltó viselkedésnek velük szemben. Tudományos munkássága és szellemi hatása volt az ellenszegülés⁸.

Tartózkodására jellemző, hogy Lukács György római találkozásuk utáni váratlan, szinte az égből csapott támadását a *Társadalmi Szemlé*-ben 1948-ban se méltatta külön válaszra. Pedig éles nyelvvel hogy visszavághatott volna ormótlan vadjaira. Őt, aki minden ideológiától, még magától a kifejezéstől is viszolygott, az irracionalista individualizmus ideológiájának bélyegezni!⁹ Csak legfeljebb az asztalnál beszélt fanyar humorral Lukácsról, például amire én is emlékszem, nagyúri allűrjeiről Heidelbergben a Trianon előtti időkben¹⁰.

⁷ Borbándi Gy., *A magyar emigráció életrajza, 1945-1985*, Hága 2006 (második kiadás).

⁸ Az egyetlen kivétel talán a szabadkőművesség lehetett. Egy véletlenül felmerült ellenőrizhetetlen internet-listán az ő neve is szerepel, Lukács vádja alapján. De ez is kétes. Lásd: http://hu.wikipedia.org/wiki/Magyar_szabadkőművesek_listája.

⁹ Habár Lukács ritkán torkol üres közhelyekbe, Kerényit sújtó, az akkori Magyarországon végzetes vádja ma elcsépelet marxista közhelynek hat. A szovjet Nemzeti Tudományos Akadémia például hasonló szavakkal ítélte el a dán filozófus, Søren Kierkegaard írásait, aki Marx kortársa volt, sőt feltehetőleg fiatalkorukban ismerhették egymást mint a berlini egyetem hallgatói Schlegel óráin. Ezt az elmarasztaló megítélést a lexikonok és egyéb összefoglaló tanulmányok szinte szóról szóra átvették, és Kierkegaard művei könyörtelenül a betiltott könyvek listájára kerültek, sokáig Magyarországon is. Ezek a betiltások általában csak növelték a betiltottak hírnevét.

¹⁰ Lovon érkezett az előadásokra és fehér kesztyűben, amit gondosan lehúzott a kezéről, mielőtt jegyzetelni kezdett (Kerényi szóbeli közlése).

ALTHEIM

Kerényi csalódott és keserű hallgatása lehet az oka annak, hogy Volker Losemann két tanulmánya¹¹ és alapos kutatása ellenére még mindig bukkanhat fel néhány döntő jelentőségű adat Kerényi és Franz Altheim ún. „barátságával” kapcsolatban. Ez a barátság, amennyiben tényleg az lehetett a második világháború előtti időkből, különösen amikor még Altheim nem sok vonzódást mutatott a nemzetiszocialista eszmék iránt, egyre feszültebbé vált a háború alatt, és Kerényi Grácia letartoztatása és maghurcoltatása évében, 1944-ben drámai méreteket öltött. De kapcsolatuk a háború után se szakadt meg teljesen. Döbbenetes Altheim vallomása egy levélben 1946 december 30.-i keltezéssel, ahol arról ír, hogy „*az építő szándék, a jövő-teremtő igyekezet talán mégis erősebb Európa keleti zónájában. Egészen új, rendkívül érdekes problematikával kerülsz szembe ... tehát szedd össze a bátorságodat – én is azon igyekszem.*”¹² Majd a jövőben ilyen alapon együttműködhetnek. Kerényi válasza erre aggódás és elmélyülő kételyek, nem javaslatáról, hanem Altheimről magáról. Csak 1949-ben, már Nyugat-Berlinben nagyobb biztonságból nyugtatja meg Altheim Kerényit: „*Olyan hadban állok itt a marxistákkal, hogy élesebbet el se tudsz képzelni*”¹³. De még így is beismeri utólag: „*Progresszívnek számítottam, és a marxizmus valóban kissé árnyalta nézeteimet*”¹⁴.

Erre a barátságra látszólag még a kölcsönös eltávolodás időszakában is a teljes nyíltság, segítőkesség és őszinteség volt jellemző. Mint ahogy Losemann levélváltásukkal ezt bizonyítani véli. Valóban a fennmaradt levelek aligha adnak alkalmat más feltételezésre. Kiviláglik ugyan, hogy kettejük közül Altheimnek lehetett több takarnivalója. A háború előtt és alatt azért, mert mint az *Ahnenerbe* SS vezető pozícióban lévő beszervezett tagja mindig többet tudott, mint amit mondhatott, – a háború után meg azért, mert már létfenntartási ösztöne is azt sugallta, hogy minél többet elhallgasson vagy elferdítsen a múltjából. Hogy Kerényi, mint sokan mások a kollégái közül, milyen keveset sejtethetett erről a sötét múlttól, bizonyítja felháborodása, amikor azt írja Altheimnek: „*hogy te, aki még csak párttag se voltál, bármely hatalombitorló 'kedvence' lettél volna!*”¹⁵.

Az *Ahnenerbe* SS-ről kimerítő tanulmány jelent meg még Kerényi és Altheim életében 1966-ban; Michael Kater doktori disszertációja a heilderbergi egye-

¹¹ Losemann, V., „Die Krise der Alten Welt und der Gegenwart. Franz Altheim und Karl Kerényi im Dialog.” In: P. Kneissl – V. Losemann (szerk.), *Imperium Romanum. Studien zu Geschichte und Rezeption (Festschrift Karl Christ)*, Stuttgart 1998, 492–518; Uő., „A Dioskurosok: Franz Altheim és Kerényi Károly. Egy barátság szakaszai.” In: Szilágyi, 1999, 111–144.

¹² Szilágyi, 1999, 132.

¹³ Szilágyi, 1999, 137.

¹⁴ Szilágyi, 1999, 136.

¹⁵ Szilágyi, 1999, 129.

temen¹⁶, talán érthető okokból viszonyuk meg sincs említve, sőt még Kerényi neve se fordul elő a könyvben. Kater a hetvenes években az akkor még aktív náci multú egyetemi tanárok fenyegető és burkolt nyomása elől Torontóba menekült, úgyhogy egyesek, mint például Heather Pringle, ma tévesen kanadai származású professzorként könyvelik el¹⁷. 1997-ben ismét kiadta könyvét, és utószóval is ellátta, ahol összefoglalja a legfrissebb irodalmat és a kritikákra válaszol¹⁸. Losemann sokszor őt idézi Altheimel kapcsolatban. Három évvel ezelőtt, 2006-ban új könyv jelent meg az *Ahnenerbe SS*-ről, a *Master Plan* (magyarul „Mesteri terv”) Heather Pringle „tudományos” közírótól, és ellentétben Krater könyvével néhány éven belül nagy világsiker lett. Nincs szándékomban pálcát törni felette, mégis meg kell említenem, hogy Krater munkájához mérten egy bizonyos nagyvonalú felületesség jellemzi, „*skill of best fiction with chilly details of history*”, ahogy egy egyébként jószándékú kritikus megjegyezte. Érdeme, hogy az *Ahnenerbét* elsősorban mint Heinrich Himmler kreációját fogja fel, szoros összefüggésben a hírhedt néphóhér szerepével a történelemben. Fantasztákat és világszerte elismert tudósokat gyűjtött egybe, hogy mind a germán faj eredetét, mind felsőbbrendűségét tudományos kutatással és nagyszabású ásatásokkal bizonyítsák. Franz Alheim szerepe nemcsak az volt, hogy kapcsolatot vegyen fel külföldi, de legtöbbször német származású, vagy fajtisza skandináv tudósokkal, és ösztöndíjakkal megnyerje őket Himmler terveinek. Ezen felül, mint Pringle bizonyítja, tisztán politikai szerepet is vállalt mint SS-kém, aki jelentéseket írt Himmler íróasztalának Észak- és Kelet-Európáról és a Közél-Keletről. Ezenkívül hasznos kapcsolatokat teremtett román vasgárdistákkal és németbarát arab sejkekkel, továbbá fegyverszállítási útvonalakat jelölt ki Himmlernek a német-szovjet fronton. Ezek a *Sonderbericht*-ek részben máig is fennmaradtak az *Ahnenerbe* archívumában. Mint a Wehrmacht olajszállítója a háború kezdetén Románia rendkívül fontos volt a Harmadik Birodalomnak. Az utóbbi tevékenységéről nemcsak Kerényinek, de senkinek az ókortudomány berkeiben nem lehetett fogalma. Így a dráma Kerényi és Alheim között kissé más megvilágításba kerül, mint ahogy azt Losemann látja. Az is igaz, hogy Alheim aprólékos diplomáciája szinte lehetetlenné vált a háború alatt, de még így se adta fel egészen.

A kérdés csak az, hogy mennyi erre a megfogható bizonyíték? Pringle csak egy alkalommal említi Kerényit, akkor is csak egy széljegyzetben. Mint az energikusabb közírók általában, Pringle Losemannál ügyesebb volt: felkutatta és kifaggatta

¹⁶ Kater, M., *Das „Ahnenerbe”. Die Forschungs- und Lehregemeinschaft in der SS; Organisationsgeschichte von 1935 bis 1945*, Heidelberg 1966 (Diss. Phil.)

¹⁷ Pringle, H., *Master Plan: Himmler's Scholars and the Holocaust*, 2006.

¹⁸ Kater M., *Das „Ahnenerbe” der SS 1935-1945. Ein Beitrag zur Kulturpolitik des Dritten Reiches (Studien zur Zeitgeschichte, 6)*, München 1997.

Altheim családtagjait. Altheim 1949-ben, miután a világháborút szerencsésen átvészelte, és szakított régi élettársával és Ghöring barátnőjével, Erika Thautmannal, feleségül vette egyik fiatal növendékét Nyugat-Berlinben, ahol akkor már a Freie Universität tanára volt. Dr. Ruth Altheim-Stiehl közlése valószínűleg Altheimtól magától, vagy Thautmanntól származhat arról, hogy miképpen vészelte át a szovjet megszállást Halléban. Ruth Altheim-Stiehl közlését ugyan röviden Losemann is említi, de csak mint „különböző feljelentésekkel összefüggésben álló bonyodalmak után az orosz katonai kormányzat visszahelyezte összes jogaiba.” Ez már előzőleg ismert lehetett M. Willing 1991-ben kiadott tanulmányából, melyet Losemann idéz mint forrást¹⁹.

Pringle interjújából Ruth Altheim-Stiehllel viszont az derül ki, hogy valaki feljelentette Altheimet, mert több könyvének előszavát Himmler írta. Ezért szovjet katonai vészbíróság elé került egy nyirkos pincében. Szerencséjére iratokat vitt magával, többek között levélváltását Kerényivel Grácia lányának ügyében. Azokat a dokumnetumokat is, melyekkel sikeresen megakadályozta, hogy a német megszálló csapatok az oslói egyetem rektorát letartóztassák 1942-ben. Ezt az ügyet, mivel Norvégiában élek, jól ismerem. Altheim többször járt Oslóban, és jó kapcsolatai voltak norvég régészekkel és klasszikus filológusokkal. Még akkor is ösztöndíjakat tudott szerezni fiatal norvég kutatóknak a római német intézetben, miután az intézet munkatársait Ludwig Curtiussal az élükön 1937-ben egy kivétellel elbocsájtották, és az NSDAP-tag Armin von Gerkan vette át az igazgatói tiszte²⁰. A norvég tudományos kapcsolatok Himmlert is közelről érdekelték, mivel már az *Ahnenerbe* első régészeti vezetője, Hermann Wirth, gipszlenyomatokat készített az összes akkor ismert Norvégiában fellelhető sziklavészetekről, többek között, hogy az SS hadosztályait ősi germán szimbólumokkal láthassák el. Végül is Altheim norvég mentési akciója kátyúba fulladt. Vidkun Quisling alatt az oslói egyetemet bezárták, és számos egyetemi hallgató „átképzésre” Buchenwaldba került. Ugyanoda, ahol ifj. Horthy Miklós is sínylődött. A szovjet vészbíróság kihallgatása után viszont Altheimet felmentették, és csak két munkatársát hurcolták Szibériába. Pringle azt is hozzáteszi, hogy általában az SS-tiszteket statáriális eljárással haladéktalanul felakasztották. Egyedül Erika Thautmann tudott mindent Altheim tevékenységéről Himmler szolgálatában, de már csak önérdékből is hallgatott.

Utólag nehéz volna kideríteni, milyen iratok és levelek mentették meg Altheim életét. Nem valószínű, hogy a Kerényi-levelezés teljes anyagát átadta a szovjet vészbírónak. Egy iratról biztosan tudunk, de az se biztos, hogy Altheim írta alá.

¹⁹ Losemann, lásd a 11. jegyzetet.

²⁰ Andreae, B., „L'Istituto archeologico germanico di Roma.” In: *Speculum Mundi. Roma centro internazionale de recherche humanistiche* (szerk. C. Vien), Roma 1989.

A jeruzsálemi Eichmann-perben fordul elő²¹. Az izraeli törvényszék államügyésze, Bach sok korabeli német okmányt ismertetett a *Sonderkommando Eichmann* magyarországi tevékenységére vonatkozólag, és kettő ezek közül Kerényi Grácia sorsát tárgyalja, az 559 és az 560 számmal ellátott okmányok. Az első letartóztatását és elhurcoltatását nagyjából a tényeknek megfelelően ismerteti. Majd hozzáfűzi, hogy a (német) legáció határozottan állítja, hogy Grácia tévedésből került Auschwitzba egy nevelőtábor helyett. Majd így folytatódik: „Azonközben ugyanis értesülésekből kitudódott, hogy családja nagyon respektált, és az incidens nagy felháborodást keltett. Különösen apja rendkívül respektált férfiú, és egyáltalán nincs negatív magatartása Németországgal szemben. Ezért követelték, hogy a lányt azonnal küldjék vissza. Azt is állítja (már mint az okmány), hogy mivel már Aschwitzban tartózkodik, és időközben titkokat ismert meg, visszaküldése lehetelenné vált. A legáció Budapesten most igyekszik kideríteni, hogy a lány egyáltalán életben van-e még.”

A következő hivatalos okmányt egy bizonyos Günther írta alá 1944 nov. 4-én. Kerényi Grácia áthenyezését tanácsolja a ravensbrücki táborba, és őrizetbe vételét a háború végéig biztonsági okokból, továbbá egy, a családnak írt levelének engedélyezését.

A meglepő az, hogy az izraeli titkosszolgálat, a Moszad, aligha ismerhette Kerényi Grácia ügyét magyar forrásból. Legalábbis az izraeli államügyész, Bach semmi kommentárt nem fűz az okmányokhoz. Különben tudták volna, hogy Kerényi 1944-ben már svájci emigrációban élt, és így *ab ovo* nem lehetett németbarát; azt is tudták volna, hogy Kerényi Grácia ismert költőnő Magyarországon. (Később könyvet is írt a háború alatti megpróbáltatásairól²².) Véleményem szerint csak két forrás kerülhet szóba: Altheim mentési akciója, amelyben tudatos elferdítéssel barátját németbarátnak tüntette fel, hiszen nem írhatta meg az igazságot, ha eredményt akart²³. A másik a második okmányban a pozitív reakció erre, mely kompromisszummal végződött. Vagy Altheim, vagy egy felettese olyan jelentős befolyással rendelkezhetett, hogy a *Sonderkommando Eichmann* kényszerült Kerényi Grácia ügyét komolyan venni, és a legembertelenebb haláltáborból megmenekült.

A sors iróniája, hogy talán Altheim közbelépése két ember életét mentette meg: Kerényi Gráciáét és Altheimét. Erkölcsi ítéletet mondani Altheim felett, azt hiszem, nem szükséges. Nem mondana semmit, csak a saját véleményünket. Egy lélektani vizsgálat pedig, akárki is végzi, mindig kétes, különösen a nagy tehetségű

²¹ Az idézett szövegek internetben is olvashatók: The Nizkor Project. Shofat FTP Archive File: people/e/eichmann.adolf/trascripts/Sessions/Session-061-02

²² *Utazások könyve*, Bp. 1970, 9–128.

²³ Ha csak ravaszul nem úgy értette, hogy Kerényi a német kultúra ismerője és műveiben részese.

és végletekig összetett elmékkel szemben²⁴. Momiglianónak valószínűleg igaza volt, mikor Altheimnek a világháború alatt írt műveiről 1945 után megjegyezte: „*The fascination of barbarism*”. A szellemi embereknek régi rossz hajlama ez. Abban se lehet nagyon kételkedni, hogy Kerényit félrevezette. Célja az lehetett hogy végül is, ha minden jól megy, megnyerje ügyének, ami hosszú éveken keresztül összetett az *Ahnerbe* célkitűzéseivel. Beláthatta a lehetetlenségét, de kapcsolatukat mégse szakította meg. Hogy miért, azt nem tudom. Talán nem érdekből.

Felmerül a kérdés: a két barát viszonya vajon olyan egyoldalú volt, amilyennek látszik? Ismerte Alheim Kerényit? Tudta kivel van dolga? Évekkel ezelőtt Frank (Jung) McLynn trejedelmes életrajzát olvasva Karl Gustav Jungról, váratlan adatokra bukkantam Kerényiről²⁵. Állítása egyedülálló, és egyáltalán nem ismert a magyar szakirodalomban. Az, hogy legtöbben tévesen tudják, hogyan hagyta el Kerényi Magyarországot 1942-ben, még könnyen felkutatható: nem kivándorlásról volt szó, mint ahogy Bartók esetében, hanem hivatalos diplomáciai megbízatról; a berni magyar követség kultúrattaséjának lett kinevezve. McLynn szerint pro forma megbízása csak álcázta valóságos küldetését: *A Kállay kormány megbízásából tárgyalásokat kezdeményezett a szövetséges hatalmakkal Magyarország fegyverletételéről*. McLynn Oxfordban végzett történészprofesszor és számos könyv szerzője Marcus Aureliustól Napóleorig. Kutatása Jungról többek között a Jung-intézet archívumának tanulmányozásán alapszik. Azonkívül a nagy angol archívumokat is kitűnően ismeri. Állítását nehéz lenne közírói felületességnek vagy egyenesen blöffölésnek minősíteni. Juhász Gyula szerint, aki a Kállay-kormány fegyverletételi kísérleteit már 1978-ban egy részletes tanulmányban földolgozta, báró Bakach-Besseney György, Magyarország követe vezette a tárgyalásokat magyar részről a Vichy kormánynál Bernben. Megítélésem szerint McLynn Kerényi diplomáciai szerepét alapos ismeretek hiányában néhány adatból megítélve duzzasztotta fel. Másutt is a könyvében, ahol Kerényi és Jung szakításáról ír, szerinte ez Heidegger miatt történt. Ez is enyhén szólva durva leegyszerűsítése a tényeknek²⁶, valószínűleg azért, mert gondolatvilágában Kerényi csak egyike a sok statisztának Jung élete körül.

²⁴ Mint ahogy ezt Sigmund Freud is megjegyezte Gustav Mahlerrel kapcsolatban barátjának, Theodor Reiknek, lásd Giroud, F., *Alma Mahler*, Wien-Darmstadt 1989, 117.

²⁵ McLynn, F., *Carl Gustav Jung: A Biography*, (második kiadás) London 1996, 451, 454.

²⁶ Ugyan jól ismert, hogy Kerényi nem egyszer Heidegger mélyen eredeti gondolkodásából merít, de ez koránt se jelenti azt, hogy Heidegger filozófiáját teljes egészében magáévá tette, és hívének számított. Ambivalens viszonya több más gondolkodóhoz is jellemző. Csak szellemi önállóságát bizonyítja. A szakítás Jung és Kerényi között a Kerényi-irodalom gyakori témája sok magyarázattal és sok változatban, de a nyolcvanéves Kerényi Magda visszaemlékezése Jungról egy interjúban lehet csak alapja minden feltételezésnek: „Pensava che la scienza mitologica di mio marito potesse coincidere con il suo concetto di archetipo, ma Kerényi non ne era del tutto convinto” (Úgy gondolta, hogy férjem mitológiai tudománya egyezik az ő archetípus-koncepciójával, de Kerényi nem volt erről teljesen meggyőződve – B. L. fordítása).

Ha nem is lehetett Kerényinek nagy szerepe a magyar diplomácia történetében, ez koránt se jelenti azt, hogy életében ez a mozzanat nem jelentett semmit. Ez volt az ő titka, amiről Altheim semmit se tudott. Egyáltalán politikai állásfoglalását nem kellene lebecsülnünk, ez elsősorban írásaiban tükröződik és sajátos múlt századi humanizmusában, amely habár antik gyökerű, mindig ellenszegült a barbárságnak. Ez a „klasszicista humanizmus” volt az egyetlen lehetőség számára az adott helyzetben.

NIETZSCHE ÉS A MODERN PHILOLOGIA CLASSICA

Kerényi *világszemlélete* elemi erővel hatott korának irodalmára, íróira és költőire, míg sok esetben gyanakvást és ellenszenvet keltett tudományos körökben. És érthető okokból. Már születése előtt az 1800-as évek közepétől az ókortudomány megvívta harcát az európai, főleg a német egyetemeken. Erről alapos tanulmányt lehetne és kellene írni; hullottak a fejek mindenütt. Sok nevet említhetnék, de itt meg kell elégednem a leghíresebb „kivégzettel”, a fiatal Friederich Nietzschevel a bázeli egyetemen. Könyvét, *A tragédia születését* egy pamfletben kritizálva, ezt írta róla dühödött kegyetlenséggel korának talán legjelentősebb figurája a görög és latin filológusok között, Wilamowitz-Moellendorff (magyarra fordítottam, mert német eredetiben még keményebben hangzik): „... de csak egyet követelek, ... (Nietzsche úr) lépjen le katedrájáról, ahol tudományt kellett volna tanítania, gyűjtse csak össze a térdén párducait és tigriseit, de ne Németország fiatal filológusait, akik arra hivatottak, hogy aszkézisben és önfeláldozó munkával mindenütt egyedül az igazságot kutassák.”²⁷ Nietzsche lemondásra kényszerült, annak ellenére, hogy Erwin Rohde, Cosima és Richard Wagner, sőt Liszt Ferenc is kiálltak mellette, és sok évvel később emlékirataiban Wilamowitz-Moellendorff meglepéssel jegyezte meg: „... hogy egy vallástalan vallásnak legyen prófétája és egy minden filozófiát nélkülöző filozófiának”²⁸.

Ma aligha merne valaki is ennyire biztos lenni a dolgában. Sok bajnoka van ma is az igazságnak, de az ideológiák levitézése után óvatosabban fogalmaznak, legalábbis akadémikus körökben. Tudtommal ma is sokan lehetnek szívük mélyén pozitivisták, de nem tartják szükségesnek állandóan hangoztatni. A nagy pozitívizmus-vita kb. száz évvel Nietzsche és Wilamowitz-Moellendorff után zajlott le, és a marxistáktól az egzisztencialistákig minden bokorból támadták őket. Fényko-

Lásd De Stefano, P., „Kerényi e Hesse, MITI in esilio. Due grandi del '900 emigranti dai loro Paesi. Per un verdetto politico.” In: *Corriere della Sera* (Cultura e Spettacoli), 1995 május 26.

²⁷ Wilamowitz-Moellendorff, *Ulrich von, Zukunftsphilologie!* (1872).

²⁸ Uő., *Erinnerungen 1848-1914*, Leipzig 1928.

rában a pozitívizmus nem csak az objektív ismereti rendszerek fölsőbbrendűségét hirdette minden téren, de a haladásba és fejlődésbe vetett megrögzött hitét is. Amikor Nietzsche *A tragédia születésében* magtámadta a tudomány új „vallását”, és kigúnyolta mint alacsonyrendű és céltalan vergődést part nélküli vizeken, lesújtó visszautasításba ütközött az egyetemeken. Ezt költők, írók, zeneszerzők, mint Wagner és újságírók megtehették, de nem az egyetemek avatott tanárai. Már néhány évtizeddel előtte Søren Kierkegaard is fülsiketítő izoláltságba keveredett Koppenhágában. Ő is legerjedelmesebb és legteoretikusabb munkáját kihívóan *Tudománytalan utóiratnak* titulálta.

A mai helyzet az ókortudományban lényegesen más. Az ellentétek jobban elmosódtak. A „szakmaköziség” örvé alatt egyre többen foglalkoznak ókori szociológiával, antropológiával, sőt lélektannal is, de ezek a kísérletek általában igyekeznek a tudományos empirizmus keretei között maradni. Valójában nemcsak Magyarországon, de mindenütt a pozitivisták kipróbált módszere van még érvényben. Mintha csak a teoretikus alap ingott volna meg és keltett kételyeket, de ez még kevésbé beolvasolta a kutatás praxisát.

Jól emlékszem tanáromra, Hans Peter L'Orange-ra Oslóban és Rómában, aki sokszor lelkünkbe kötötte: „*Ne teóriákat tanuljatok, inkább legyetek a szakma kézművesei*”. Ő maga nem volt mindig kézműves, és nemegyszer, ha túlmént az objektív megismerés határain, *imponderabilitásról* beszélt. Így volt ez már az 1930-as években is. Pl. L'Orange tanára, Gerhart Rodenwaldt ugyan beleszótt a római szarkofágokról írt tanulmányaiba a fajelmélettel szorosan összefüggő nemzetiszocialista „Volkstum”-elméletet, de hozzátette, hogy itt nem empirikusan bizonyítható, de magától értetődő igazságokról van szó. Elég egyelőre csak annyit megjegyezni, hogy ezek a ködös *mixtumok* messze állnak Nietzsche, de még Kerényi gondolatvilágától is.

E mögött sok minden van, amire itt nem térhetek ki. Megelégszem azzal, hogy egy az istenáldotta internet segítségével szerkesztett statisztikával érzékeltessem a megváltozott helyzetet. *A tragédia születése* első kiadásának éve, 1872 és 1969 között mindössze 53 könyv és egyéb tanulmány jelent meg németül, angolul, franciául és olaszul erről a műről és Nietzsche vele kapcsolatos elméletéről. 1970 és 2007 között a kiadványok száma 305 volt. A duzzadó nemzetközi vita 1970 óta Nietzschéről és az ókortudományról jelzi Nietzsche elméletének újraértékelését és aktualitását korunkban. Úgy is monthatnám: az ókortudomány elveszett lehetőségek után kutat. *A tragédia születése* iránt nem kizárólag a szaktudomány mutat fokozott érdeklődést. Meglepőnek hat, de közelebbről nézve nagyon is érthető, hogy 1972-ben Kertész Imre szimultán fordította *A Tragédia születését* magyarra²⁹, írta Nobel-

²⁹ Nietzsche, F., *A tragédia születése avagy görögség és pesszimizmus* (ford. Kertész Imre), Bp. 1986.

díjas regényét, a *Sorstalanságot* és a *Gályanapló* címen kiadott naplójegyzetét³⁰. Idézetek tömegével lehet bizonyítani a mély összefüggést. Kertész természetesen nem a *classica philologia* érdeklő, hanem választ keres és találni vél saját életének megoldatlan kérdéseire. Felfogásában Nietzsche a magára hagyott és bosszútól fűtött intellektuális, aki éleslátó jóslataival bosszulta meg magát – a mi korunkig és talán tovább. Mint korunk Kasszandrája.

Egy jelentős írónál, mint Kertész nem az a fontos, hogy ki ért vele egyet Nietzsche-ről vallott nézeteiben, hanem hogy mire vitték őt. Nincs sok kétség afelől, hogy Kertészt Nietzsche harcos tudománygyűlölete vonzza. Úgy, ahogy a humaniorát Nietzsche korában értelmezték, és részben ma is értelmezik, mindenesetre Kertész szerint.

KERÉNYI ÉS NIETZSCHE ELŐDÖK ÉS UTÓDOK TÜKRÉBEN

Ez a megújult érdeklődés Nietzsche iránt az ókortudományban Magyarországon is érzeti a hatását. A nagy „kivégzett” itt is feltámadt. A legutolsó időkben két kutató is felhívta a figyelmet Nietzsche döntő hatására Kerényi Károlyra és „egzisztenciális” ókortudományára. Ezt tágabb értelemben nem mint módszertani jellegzetességet értelmezve, de mint Kerényi életfilozófiájának alapvető tételét. És mindkettő Nietzschehez vezet vissza a „Kerényi-féle” felfogást, habár más-más szemszögből nézve.

Kosztasz Rosta az 8. Magyar Ókortudományi Konferencián bemutatott posztere Szegeden „*Kerényi Károly és az ókortudomány lehetősége*”, Kerényi fényképével és egy jóval kissé méretű fényképpel Nietzsche-ről, az első pillanatban optimistának hangzó címe ellenére lehangoló véleményre jut szövegében. Először leszögezi, hogy „*Félő, hogy a problémák sorozatos örvénye fenyeget minket ... hiszen kérdéses, hogyan függhet össze a tudományosság és az emberi egzisztencia ...*” „*E dilemmát úgy igyekszem világossá tenni, hogy rámutatok a Kerényi-féle megközelítés ösképeire, a nietzschei filológia-felfogásra.*” Majd így folytatja: „*Előadásom célja az, hogy bemutassam, milyen alapvető pontokban újítja fel Kerényi Nietzsche ókorhoz fűződő viszonyát, illetve hogy a radikális szembehelyezkedés helyett a szintézis milyen lehetőségét nyújtja számunkra ...*” Végül is erre a konklúzióra jut: „*... a Kerényi-féle ókortudomány továbbra is megvalósíthatlan, de roppant vonzó lehetőség maradt.*” Rosta bejelentett előadása tudomásom szerint még nem jelent meg nyomtatásban. Így kritikámban a poster szövegét vagyok kénytelen alapul venni.

³⁰ Kertész Imre, *Gályanapló*, Bp. 1992 (ötödik kiadás), *passim*.

Mint Alois Riegel se rendkívül sikeres *Kunstwollen*-fogalmának, Kerényi se dolgozott ki átfogó teoretikus alapokat egzisztenciális ókortudományának. De talán más okokból: Húzódozott a túlságosan merev és megkötött teóriáktól, melyek könnyen megmerevíthetik a kutatást is, és a tudomány „technikusai” vissza is élhetnek vele. Ezért az izmusoktól és az ideológiáktól is távortartotta magát, és soha nem vállalt el rokonságot az ő egzisztenciális ókortudománya és a filozófiai egzisztencializmus között. Habár természetesen volt rokonság. Rosta jól látja, hogy a koncepció legtömörebb magja a kutató lehető legteljesebb azonosulása az antik emberrel, vagy élményszerű újraélése az ókori világnak. Felesége, Kerényi Magda így vallott erről: „Desiderio di conoscere il mondo antico come vita vissuta” (Vágyakozás az antik világ megismerése után, mint megélt élet után”, B. L. fordítása)³¹. A koncepció gyökereihez és első megfogalmazásaihoz kellene visszamennünk, – hogyan bővült és változott több mint 35 év alatt Kerényi haláláig³².

A másik említett írás Somos Róbert professzor úr rövid, de rendkívül tömör és tartalmas tanulmánya „*Friederich Nietzsche és Kerényi Károly*” címen³³. Én Oslóban Norvégiában csak html-kiadásban olvastam az interneten. (Ezért az oldalszámokat is az elektronikus kiadás szerint adtam meg.)

Bevezetésül Somos megállapítja, hogy a nietzschei „életfilozófia áramlat” messze áll tőle. Ennek ellenére ő is, mint Rosta, úgy véli, hogy Nietzsche „félígazságai” „nem értelmetlenségek, hanem nagyonis fontosak”, szakmai szempontból is „a létezés és önmagunk egészségént történő” szemléletével kapcsolatban. Majd két tézisben foglalja össze Nietzsche Kerényire gyakorolt hatását. Az elsőben arra világít rá „*hogy Kerényi maga is alulaértékelte és félreérthető perspektívába helyezte Nietzsche reá gyakorolt hatásának tényét*”. A másik tézist így foglalja össze: „... egy mélyen meghúzódo benseő rokonságot állít kettejük között, s e rokonság alapját abban véli felmutatni, hogy két eredendően dionüszoszi személyiséggel van dolgunk”³⁴.

³¹ *De Stefano*, lásd a 26. jegyzetet.

³² Mint az ókortudomány új elmélete, a koncepció és maga a kifejezés is először Gallus Sándor tanulmányában merül fel 1935-ben a *Sziget* első számában. Mivel a folyóirat mögött Kerényi állt, és egyedüli szerkeztője is volt, feltételezhető, hogy nemcsak jóváhagyta, de a szerzővel is megvitatta tartalmát. A következő évben Kerényi egy olasz nyelvű tanulmányban rögzíti saját álláspontját, de természetesen az ókortudománnyal kapcsolatban. Gallus, aki hosszú élete során Ausztráliában dolgozott mint óskori régész, elveihez mindvégig hű maradt, és ezért az ausztrál egyetemek teljesen kirekesztették. Csak halála után (†1996) kapott részben elismerést. Gallus S., „Exisztenciális ókortudomány”, *Sziget* 1 (1935), 44–53; Kerényi K., „La filologia latina nell’Ungheria del dopoguerra.” In: *Gli studi romani nel mondo*, Roma 1936; Colly, S., *Uncovering Australia; Archaeology, Indigenous people and the public*, Washington 2002, 143.

³³ Somos R., „Friedrich Nietzsche és Kerényi Károly.” In: *Európa Nietzsche után*. Konferenciakötet, Eszterházy Károly Főiskola, Eger 2006.

³⁴ Uo. 1.

Én is, mint Somos, két tézist állítok fel. Az elsőben azt szeretném tisztázni hogy mennyiben és egyáltalán mi módon akarhatott Kerényi valamiféle szintézist a „tudományosság és az emberi egzisztencia” között, hogy Rosta szavaival éljek. Másik tézisem Kerényi és Nietzsche viszonyát szándékszik más perspektívában feltüntetni, mint ahogy azt Somos Róbert látja. Kerényire mint dionüszoszi személyiségre viszont nincs szándékomban kitérni. A gondolat költőien szép, de véleményem szerint csak zavart okozhat, mert *a priori* el kellene fogadnunk hozzá Nietzsche és Richard Wagner „dionüszoszi madarát”, azonkívül mint lélektani jelenséget kellene közelebbről megvizsgálni, amire tudtommal még Somos se hajlandó minden ellenvetés nélkül. Élő és elhunyt kollegáink lélektani vizsgálata kisiklasztana minden szakmai vitát, hacsak erre elkerülhetetlen okból, mint Nietzsche tragikus esetében, nincs szükség.

Rosta és Somos írásait olvasva kénytelen voltam összevetni a tőlük kapott képet azzal a képpel, amely bennem él Kerényiről, – és nem egyeztek. Mint mindig egy jelentős személyiség esetében, az összkép a döntő. A részletek csak alkotóelemei lehetnek. Ha az összképet megértettük, a részletek is beleillenek, bele kell hogy illjenek. Mielőtt hozzáfognék az összevetéshez, elkerülhetetlennek tartom ismét visszetérni Kerényihez, és néhány lényeges benyomásom felidézni, – ezúttal célratörőbben, beleékelve más benyomásokba, melyek sokszor nélküle nem lettek volna olyan döntőek. Nietzsche is szerepel köztük, de egy más fiatal Nietzsche az öreg Kerényi mellett, más mint ahogy Rosta és Somos látják. Nekem ez a kitérés tágabb megértést jelent. Remélem, olvasóim megértik.

*

De hogyan is képzelte el Kerényi azt a máig is megvalósulatlan szintézist sajátos életfilozófiája és az empirikus tapasztalatokon alapuló tudományosság között? Ha egyáltalán valaha elképzelte. Önkénytelenül ismét egy fiatalkori élményem merül fel Kerényiről. Mint még tudatlan kezdő egyetemista a természettudományokról vallott véleményemet fejtettem ki neki. Oslo belvárosában sétáltunk. Azt állítottam, hogy csak egy tudomány létezik, és véleményem szerint nem természetes választóvonalat húzni a természettudományok és a humanióra között. A tudomány csak egyféle empiriát ismer, és minden humanista tapasztalat kikerülhetetlenül arra van ítélve, hogy végül is feloldódjon a természettudományokban. A lélektani és történelmi jelenségek túl összetettek ahhoz, hogy ma természettudománnyal magyarázzuk őket, de végső fokon azok is pavlovi reflexek *in externis*. Sokáig hallgatott. Hogy bosszankodva vagy ironikusan, nem tudnám megmondani. Mikor egy jobb könyvesbolt előtt megálltunk az Universitetsgate-en, bement és egy kis olcsó kiadványt vásárolt. Átadta és azt mondta: „*Olvasd el! Ez a legjobb könyv erről a témáról.*”

Nem *A tragédia születése* volt, egyáltalán nem. Nem is német író írta. Ma nagy becsben tartom a könyszekrényemben. Aldous Huxley *Literature & Science*-ének első kiadásával ajándékozott meg 1963-ból³⁵. Huxley józan és minden nietzschei lázától mentes tisztánlátása ugyanakkor kizár minden kompromisszumot. Bár nyomát se találjuk Kierkegaardnak nála, itt is a „vagy-vagy” őszinte kegyetlenségét éreztem. A könyv első részében a tudományos nyelv és a szépirodalmi nyelv, főleg a poézis nyelve közötti szakadékot analizálja. Olyan részletekbe menő alapossággal, hogy azt hittem, erről fog szólni az egész könyv. Szerinte a két nyelv semmi rokonságot nem mutat. A tudományos nyelv beszűkít, a témára összpontosít, és állhatatosan precizíroz. Gyakran tudományos zsargonra cseréli fel megszokott szavainkat és kifejezéseinket, mert pontatlanságukkal elégedetlen. A nyelv kiszárad, megtisztul minden érzéstől és színtől. Matematikai képletekre kezd hasonlítani. Ezzel szöges ellentétben az irodalmi nyelv asszociációkban bővelkedik, és a szavak között sokkal összetettebb viszonyt formál, mint amit a mindennapi beszédből ismerünk. Próbára teszi gondolkodásunkat, érzéseket kelt bennünk, és soha sem elégszik meg egyszerű és egydimenziós magyarázatokkal. Ezért van az, hogy a mai írók mindig nagy nyelvi nehézségekbe ütköznek, amikor a tudomány tapasztalatait irodalmi nyelven akarják érzékeltetni vagy leírni.

Ebben a két nyelv közötti áthidalhatatlan szakadásban látja Huxley a mai ember dilemmáját. Ugyanolyan kompromisszummentesen, mint a nyelvi analízisben, vizsgálja most a modern lélekben rejlő feszültséget. És ki meri azt mondani, amit sokan mások nem mertek, és ködösítésekkel igyekeztek kimagyarázni: *A tudományos gondolkodásmód tökéletesen embertelen*. Angol józanságával nem idézi fel Nietzschét és a szókratészi démon dühödöt elutasítását. Megelégszik a költőkkel, akik már régen ezt mondják.

Érdemes itt összevetni Huxley könyvét honfitársának és kortársának, Bertrand Russellnek népszerű könyvével, a *Religion and Science*-al 1936-ból. Russell a tudomány és a vallás közti ellentétet vizsgálja, és fejezetről fejezetre győzelemittasan lehenyerli a vergődő vallás száználmas erőfeszítéseit, reménytelen küzdelmét a tudományos megismeréssel szemben. Egészen addig, amíg elér könyve utolsó fejezetéig, ahol az erkölcsöt tárgyalja. Itt megtorpan és dadogni kezd. Kénytelen beismerni, hogy tudományos alapon nem lehet erkölcsöt prédikálni. De sebjaj, mondja, a jó mindig az, ami a legtöbbször jó. A levitézlett vallások így még egy kis hasznot is hajthatnak az emberiségnek. Letettem a könyvet és elborzadtam. Ezen az alapon népeket lehet kiirtani a földtekéről, mint Hitler és Szátlin. Szomorú az,

³⁵ Visszagondolva látom Kerélyi bölcsességét: Mások kioktattak volna az európai akadémikus tradíciókról, a természettudomány és bölcsészet különbözöségéről, de ő egy olyan angol írást választott, ahol a „science” fogalma, az angol és amerikai tradíciókhoz híven, nagyjából megegyezett az én elképzeléseimmel. Minden akadémiai formalizmus távol állt tőle.

hogy nem Huxley, de Russell filozófiája hatott például a skandináv szekularizált deomkráciákra, és a háború után tizezrével vizsgáztak az egyetemi hallgatók Norvégiában mindenkire kötelező vizsgákon, köztük én is, – a filozófia történetéből. A tankönyv fedőlapján Russell képe vigyorgott felénk. Ma is, ha hallom a politikusokat, hallom Russell fejtegetéseit mögöttük. A tudományos elvek lehetőségei és roppant népszerűsége könnyen megérthető, és Russell nem győzi ezt hangoztatni: mindenütt, ahol tért hódított a tudomány, felszabadította az emberiséget a dogmatikus vallások sokszor elviselhetetlen és irracionális kötöttségeitől. De ez a szabadság hidegen hagyja a tudományt, mintha közömbös mellékhatása lenne. És az ember nem talál kiutat új kelepceből. Mindenesetre nem a tudomány segítségével. De ezt kevesen hajlandók meggondolni.

Russell volt nekünk a „logikai” pozitívizmus, a jövő kikövezt útja. Kerényi nem volt pozitívista, és ajándéka, Huxley kis könyve arra vallott, hogy ő is lehetetlennek tartotta a szakadék áthidalását, mint Huxley, de hogy pontosan mi között, arra írásaiban kell választ keresnünk. Nála a mítikus, poétikus és a kristályosan tiszta, skolasztikától és dogmáktól mentes vallási világszemlélet sokszor azonosul³⁶. Ez a *másik*, a nem kizárólag empirikus tapasztaláson alapuló tájékozódás a világban. Antológiájában, amit olvasókönyvnek is nevez a mítosz jobb megismerésére vezető úthoz, 28 szerzőtől, Vicótól kb. Ottóig közöl szemelvényeket (*Die Eröffnung des Zugangs zum Mythos*). Előszavát ezzel zárja be (magyar fordításomban):

„Az időszerű herméneia és ennek nyelvi kivitelezése az aktuális hermeneutikai szükségletnek megfelel, és amellet a valóság követelményeit is kielégíti – amennyiben a valóság mértékét az időtől függően mérjük, ez mindig lehetséges. A hermeneutika lezárása abban a felfogásban, hogy az értelmező szöveg mint egyértelmű az eredeti szöveggel, hogy a fenomenologiai és történelmi törekvésektől vezetett tudomány az ősfenoméni helyébe léphessen, teljesen elképzelhetetlen.”
(„kann nicht gedacht werden”)

Másképpen kifejezve: Áthidalhatatlan az úr a teljes megismerés és az időszerű, aktuális megismerés között. A tét, a szintézis, amit Rosta állít, Kerényi szerint, nemcsak hogy „megvalósíthatatlan”, de „elképzelhetetlen” is. Szerinte Rostának elképzelnie se lett volna szabad, és így tézise eredendően hamis.

³⁶ Erre a megállapításomra Kerényi egy spontán megjegyzése világít rá talán legjobban. A rendezett és rendszerető kis Svájcban egy újságíró interjújában azt szerette volna megtudni, hogy végül is milyen felekezethez tartozik. Erre kapásból ezt válaszolta: „Annyira foglalkoztat a vallás, hogy erre a kérdésre nem maradt időm.” A válasz egy irreleváns kérdést taszít a kétértelműség homályába, s így egy pozitívista, mint Martin P. Nilsson, is egyetérthetne vele, de Kerényinél itt többről van szó: A vallás neki nem jelentett dogmatikus és merev hittételeket, de még hitet se föltétlenül. Inkább respektust, mint az antik időkben.

Ennek világosabb megértésére bámulatraméltóan tömör feljegyzését idézem itt a már említett naplójából. Ez az idézet minden másnál jobban rávilágít arra, hogy mi is az oka annak a választóvonalnak, áthidalhatatlan határnak, amely lehetetlenné teszi a tudományos megismerés teljességét³⁷. Az idézet így szól (magyar fordításomban):

„Lényegében a tudomány történik. Ahol a történet megszűnt, megszűnik a tudomány is.

A megtartás nem történet – a megtartás techné. És a statikus, a megrögzített igazából nem tudomány. De ezt, hogy a tudomány történet, el kellene ismerni.” (Itt meg kell említenem, hogy a görög techné korántse azonosítható a technika szóval. Az első inkább alkotást jelent, főleg műalkotást³⁸.)

Kerényi gondolkodása félelmetesen precíz itt. Wittgensteinére emlékezett. És mintegy előre vetíti a tudományos gondolkodás utolsó nagy problémáját, a tudat még mindig megoldatlan misztériumát. Erre csak Daniel C. Dennett könyvét, a *Consciousness Explained*–et olvasva 1991-ből lettem figyelmes³⁹. Wittgensteinből indul ki, aki rövidre fogva azt állítja, hogy lassan a tudomány mindenre magyarázatot ad, vagy magyarázatot adhat a jövőben, kivéve a tudat mibenlétének problémáját. Amiből minden ered, a tudatunkat még nem tudjuk megérteni. Még mindig *terra incognita*. A tudat ugyanis nem illeszkedik bele a megismerés folyamataiba, Kerényi szavaival élve: *nem történik*. „Így meg kell tagadnunk a felfoghatatlan folyamatot a még nem felfedezett médiumban. Természetesen korántse akarjuk megtagadni.”⁴⁰ Kerényi „megtartása”, vagy „visszatartása” („Wiederholung” az eredeti kifejezés) a tudat médiumában rejlik, de nem a megismerés folyamataiban, amelyek történések.

Dennett heroikus erőfeszítéssel 511 lapon az emberi tudatot igyekszik felfogni, természetesen a tiszta tudomány eszközeivel és végnélküli kísérletekkel. Célját is előre bejelenti: „... szándékom kimutatni, hogy tudatunk nem más, mint az agyban lezajló fizikai törekvések, továbbá hogy hogyan történnek ezek a törekvések, és hogyan

³⁷ Érdemes itt megemlítenem, hogy Russel másképp oldotta meg ezt a problémát: Szerinte amit az emberiség nem tud megismerni, azzal nem is érdemes törődni.

³⁸ Lásd Berzcelly L., „Klassicismens røtter i antikken.” In: *I fortidens spjel; Klassikk og klassisme i vestens kultur* (szerk. K. Gundersen és M. Malmanger), Oslo 1998, 17f.. – A terminus technicus nem egyértelmű az ókori irodalomban. Mindenesetre a nagy alkotók nemcsak démiurgoszok voltak, hanem technitészek is. Azonkívül lásd Kahn, Ch. H., „Plato’s *Ion* and the problem of Techné.” In: *Nomodeiktos; Greek Studies in Honour of Martin Oswald* (szerk. R. M. Rosen és J. Farrell), Ann Arbor 1993, 369–378.

³⁹ Dennett, D. C., *Consciousness explained*, New York 1991.

⁴⁰ Wittgenstein. L., *Philosophical Investigations*, Oxford 1953, 308.

alkotnak illúziókat saját erejükről és tulajdonságaikról.” A tudomány beférkőzik az emberi agyba, és a történések folyamatát onnan szemléli. Időközben kisöpör minden mítoszt mint Superman-fantáziákat az amerikai filmekből. Végül is, mint Russell és mint Ikarosz, lezuhan intellektuális magaslatáról, amikor túl közel kerül a naphoz. Minél többet megismer, annál tágabb lesz a *terra incognita*. Dennett fel se veti a kérdést, hogy vajon a tudat problémája nem a tudatunkban rejlő kérlehetetlen *immanencia*-e? Vagyok, aki vagyok – és a változások nem bennem, hanem rajtam és kívülem történnek. Ez az *immanencia* meg se mozdul a folyamatok áramlatában. Ha úgy van, mint ahogy Dennett állítja, hogy ez csak egyike az illúzióknak, az empirikusan megmagyarázható, és tudományosan analizált folyamatok közé ékelve, akkor ő is, Daniel C. Dennett, áldozata ennek az illúzióknak, amikor könyvet ír a tudatról. Roppant robbanó erő rejlik abban, amikor a tudomány önönmagát belülről vizsgálja. Hathatósabb az atombombánál. Empirikus-tudományos bezártságával elpusztíthat mindent, ami csak van.

Megint csak Kerényi naplójához fordulok, ott ahol Bachofenről ír. Itt talán érthetőbbé válik, mi is az az *immanencia*, amelyet Dennett elhallgat vagy elfelejt, és Kerényi „megtartásnak” nevez. Aránylag hosszan érvel, de megpróbálom a lényeget kihámozni.

Johan Jakob Bachofen 1859-ben írta főműveinek egyikét az ókori halottas szimbólumokról (*Versuch über die Gräbsymbolik der Alten*), jóval Nietzsche és *A tragédia születése* előtt. Kerényi ezt a szöveget értelmezi. Szerinte Bachofen téved, mert a halhatatlan lélek keresztény fogalmából indul ki. De tévedése nem meddő. Ha a halhatatlan lélek keresztényi léte (*Sein* németül) hamis belemagyarázás is az ókori síremlékek ábráiba, mégis volt az ókori embernek az idő sodrában feltűnő lét (*Dasein* németül) mellett, egy másik, attól független létfogalma. A halál után ez a lét a nemlétet érinti (*ni-hilum*), és egyre inkább elhalványodik. Mégis Bachofen halálértelmezése, a *Dasein* és a *Sein* ellentétbe és párhuzamba állítása, teljesen megfelel az ókori ember életértelmezésének, és ugyanakkor megérteti velünk, miért van jelen az időben megélt lét az ókori síremlékek ábrázolásain.

Kerényi szakmai tájékozottsága széleskörű volt, de nemcsak azt szolgálta, hogy gondolatokat, ideákat és kész tételeket szívjon ki mások munkáiból. Mint sok eredeti elménél, nála is elsősorban saját meglátásait igyekszik alátámasztani velük. Körülvéve korszerű irányzatokkal és az akadémiák jól ismert és elkerülhetetlen csoportokba tömörülő testmelegével, félelmetes egyedüllétét akarta így enyhíteni. Ha eredeti gondolatok születnek benned, és később valaki másnál is rájuk döbbsz, akárki legyen is az illető, Bachofen, vagy Heidegger, ez mindig több örömet, mint meglepetést okozhat. Így kellene felfogni Kerényi viszonyát Nietzschéhez is.

Bizonyítékul arra, hogy Kerényi nem akart szintézist teremteni, mint ahogy Rosta feltételezi, a tudományos közeledés és az ókori mítikus életfelfogás között, sok az érv. Inkább arra törekedett, hogy a tudományos megközelítés respektálja a

mítoszt, és álljon meg ott, ahol meg kell álnia ez előtt a számára megközelíthetetlen *terra incognita* előtt, hogy Dennett kifejezésével éljek. Előadásaimban Oslóban nem egyszer a tudományt jól idomított kutya-hoz hasonlítottam. Az állat mindig tudja a feladatát, és nem szennyezi be lábnyomaival a szellemi tisztaságot. A tudósnek ezért képességeihez és lehetőségeihez mérten el kell sajátítania a mítosz nyelvét is. Erre mint példát Kerényi Sir George Grey esetét idézi. Ez az angol gentelman a 19. század közepén Új-Zéland kormányzója volt. Tisztségét lelkiismeretesen akarta betölteni, ezért tanácsra hívta a sziget törzsfőnökeit. Habár kitűnő tolmácsok álltak rendelkezésére, hamar rájött, hogy válasz helyett számára értelmetlen szövegeket mondanak fel. Az okára is rájött: nem ismerte a polinéziai mítikus gondolkodásmódot. Később megtanulta, és könyvet írt róla. Kerényi megjegyzi, hogy ez a mitológia nem *sub specie aeterna* működött, mint ahogy Nietzsche hitte a görögökről, de a mindennapi élet eszköze és iránytűje volt.

*

Különös az, hogy sokszor úgy tűnik, Kerényi gondolatvilágához közelebb állnak a természettudományokban jártas gondolkodók, mint az ókortudomány művelői. Csak két nevet említek itt, az egyiket futólag, a másikat kissé részletesebben: Polányi Mihályt és Kurt Hübnerét.

Polányi legjelentősebb és legismertebb művében, a *Personal Knowledge*-ban matematikai éleslátással emlékeztet az ember két lehetőségére, hogy kétféleképp foghatja fel létünket és a világot. A szakadékot a kettő között plasztikusan érzékelteti. Idézek: „(a művészi és misztikus közeledés) áttöri az objektivitás vetítívásznát, és prekonceptuális képességeink segítségével egy egységes kontemplatív látomást idéz elő.”⁴¹ Majd egy költőt idéz, Shelley-t: „belső látásunkat megtisztítja a megszokottság hártájától, mindattól, ami elhomályosítja a lét csodáját, és áttör egy világba, ahol a megszokott világ nem más, mint káosz.” Azt hiszem, nem szükséges sokat hozzáfűznöm. Talán csak azt, hogy figyeljük meg: Polányi szerint is a világ, a *kozmosz*, egységben látása talán soha nem elérhető cél a tudományban, de a mítikus, a vallási és poétikus megismerés nagy lehetősége.

Kurt Hübner nagyszabású és német alapossággal megírt könyve, *Die Wahrheit des Mythos* 1985-ből⁴² viszont ismertetésre szorul. Doktorátusát elméleti kémiából írta, és a kiel egyetem professzora. Könyvének tárgya a mindmáig legfejlettebb mítikus gondolkodásmód, az ókori görög, és az empirikus tudományos gondolkodásmód összevetése. Óriási ismereti anyagot elemez mindkét esetben,

⁴¹ Polányi M., *Personal Knowledge; Towards a Post-Critical Philosophy*, (második kiadás), London 1962, 199.

⁴² Hübner, K., *Die Wahrheit des Mythos*, München 1985.

és paragrafusról paragrafusra ennek segítségével felállítja a két rendszer vázát. Talán nem véletlen, hogy Kerényi a legtöbbit idézett író, legalábbis ami a mítikus rendszert illeti. Konkluzióként leszögezi meglepő tételét, mi szerint a szokásos véleményről eltérően a mítikus világfelfogás semmiképp se alacsonyabb rendű a tudományosnál, nem egy hátrahagyott stádiuma a történelemnek (Dennett), hanem vele mindenben egyenértékű alternatívája az emberiségnek. De legjobb ha Hübner saját szavaival mondom: „*A tapasztalat, amire a tudomány épít, nincs jobban megokolva, vagy interszjektíven nem megindokoltabb, mint a mítoszé. A tárgyak és a tartalom ugyan különbözőek, de ez nem jelenti azt, hogy a tudományos szemantika egzaktabb, ha mások is a célkitűzések, melyeket a tudomány mindenkor szolgál. A tudományos logika extenzívebb, operativitása tevékenyebb, de ez is kizárólag csak különleges, a tudomány által kiválasztott tárgyakra és célokra érvényes. Csak ebben a meghatározott térben tudja kifejteni extenzív hatását. Végül is nem lehet racionálisan megokolni, miért kell éppen ezeket a tartalmakat, tárgyakat és célokat előnyben részesíteni azokkal szemben, melyekkel a mítosz rendelkezik. Ez lehet ugyan normatív követelmény, de normáknak nem lehet abszolút megindoklást adni.*”⁴³ (B. L. fordítása).

Olvasva ezt, Nietzsche előszavára gondoltam, a *Selbstkritik*-re, ahol évekkal később kritizálja saját könyvét, *A tragédia születését*. Túláradó nőies érzelmektől fűtött, zavaros, megindokolatlan írás, írja⁴⁴. Igaza van.

Hübner meglepő tételén túlmenően mond még valami lényegeset a mítosz feltételeiről korunkban. Szerinte a mítosz roppant hatóereje mindenütt észlelhető korunkban is. Mindennapi életünkben még mindig vezető szerepet játszik. És nemcsak a labdarúgásban, amikor a drukkerék azt hiszik, hogy ők győztek személyesen és örömmámorban úsznak, holott tudományosan megállapítható, hogy csak egy csapat futballista győzött. Még Németország alkotmányát és annak alapvető tételét is nehéz lenne tudományosan megindokolni⁴⁵.

Szerinte korunk betegsége az, hogy a mítikus gondolkodás ma nem alkot rendszert, hanem mint összetört tükör szilánkjaiiban létezik. Ezért bárki által a legaljasabb célokra is felhasználható. A hamis mítoszok korában élünk. És itt Kerényi definícióját használja fel: A hamis mítosz az, ami idegen, külső célokat szolgál. Hosszan idézi Kerényit erről:

„Ha semmi közük se lenne a valósághoz, akkor a valótlan mítoszok, melyek mégiscsak meghatározott célokat szolgálnak, teljesen használhatatlanok lennének. És

⁴³ Uo. 366.

⁴⁴ Nietzsche, *A tragédia születése* 10.

⁴⁵ Hübner, *Die Wharheit des Mythos*, 354–357.

az igazi mítoszok ‚mesék, rögeszmék és agyrémek’ lennének, és olyan tehetséges népek, mint a görögök, ennek ellenére igaznak tartották őket⁴⁶”.

Nem tartom valószínűnek, hogy ha Kerényi Hübner könyvét olvashatta volna, meglepéssel tenné le. Hübner se tanítványa, se követője nem volt. Nem is mindig azokat az építőköveket használja, melyeket Kerényi jóváhagyna. Pontosan ezért olyan figyelemreméltó. Kerényi közvetlen hatásának hiánya és egy eredetileg a természettudományban jártas író munkaeszközei mégis két lényeges ponton Kerényivel egyező következtetésekre juttatta: 1. A mítosz görög kiteljesedésében a tudományos felfogással egyenértékű teljesség, és 2. az, hogy a minden koherenciát nélkülöző, eltorzított és hamis mítoszok ma halálos veszélybe sodorhatják az emberiséget a hideg és embertelen tudománnyal szövetkezve⁴⁷. A különböző zavaros mixtumok, akármilyen jószándékúaknak tűnnek is, nem segíhetnek. Tiszta tudományra és tiszta mítoszra lenne ma is szükségünk. Ezért tartom Kerényi humanizmusát, a „Kerényi-féle humanizmust” az egyetlen lehetséges modern klasszicizmusnak. És az európai kultúra már az ókorban is, és mindezideig klasszicizmusában kapott új erőre. A mítosz és ezen keresztül a mitológia megértése a maga teljességében életbevágóan fontos volt Kerényinek, de nemcsak neki, és nemcsak tudománya érdekében. Az egész emberiség sorsa forog kockán. Az első volt azok között, akik a fenyegető veszélyt látták.

Kerényi úgy vélte, hogy mégse élünk teljes sötétségben. A költők tisztelete nála szent volt, és ez még Illyés Gyulára is kiterjedt. Ezt akkor tanultam meg, amikor hallottam Burg-Kastelben Karácsonyi Ady-előadása után Ady védelmében szólni. Sajnáltam szegény Karácsonyit. Kerényi szerint az avatott költők többet mondanak istenes dolgokról a papoknál. (És ezt egy katolikus *Pax Romana*-összejövetelen mondta!) Azóta azt is megtanultam, hogy kivételek mindig vannak. XXIII. János pápa utolsó, minden ízében mítikus imáját a kereszténység évszázados vétkeiről minden templomban, minden vasárnap föl kellene olvasni. De a modern költő szavai és a nagy pápa imája csak villámcsapások a mítosz egyenletes fényéhez képest.

1988-ban szemináriumot tartottam az oslói egyetemen Kurt Hübner könyvéről. Vitát szerettem volna, de csak hümmögés volt. Semmi kritika, semmi megfontolás. Az is lehet, az én hibámból; talán nem voltam elég világos, – az időből se futotta volna ki. De úgy éreztem, örülnek neki; jó, hogy nem írt erről többet ez a Berczelly. Így nem kell rá érdemben válaszolni. Sokkal szélesebb fórumokon és sokkal jelentősebben ugyan, de Kerényinek is sokszor hasonló érzései lehettek.

*

⁴⁶ Uo. 364, 222; Kerényi K., „Wesen und Gegenwartigkeit des Mythos.” In: *Die Eröffnung des Zugangs zum Mythos* (szerk. Kerényi K.), Darmstadt 1967, 235 sk.

⁴⁷ Hübner is úgy gondolhatta, hogy a mítosz megértése, „den Mythos mit dem Anspruch der Rationalität zu versöhnen” nagy feladat „az emberiség érdekében”.Lásd uo. 414.

Somos Róbertnek válaszolva ki merem mondani, hogy a mítoszok megértését Kerényi nem Nietzsche-től tanulta. Életfeladata volt, mint ahogy azt halála előtt Grácia lányának mondotta: „az emberiség érdekében”. A hamis mítoszok korábban élt. Még barátai, mint Franz Altheim, is arra csábították. Nietzsche ugyan mindig érdekelte. Egy előadása után Edvard Munch nagy falfestménye a „Nap” sugarai alatt az oslói egyetem aulájában (*Der frühe Dionysos*, 1961) súgva közölte velem magyarul, hogy rögtön távozik, mert Mørland professzor vacsorára hívta meg. Felesége, a háziasszony Nietzsche legközelebbi élő rokona, ezért semmiért se mulasztaná el. Mørland tanárom volt görögből, és Willamowitz-Moellendorffot legalább tízszer idézte minden óráján. Szellemi hasonvonásokat is felfedezhetünk Nietzsche és Kerényi között. Kerényi egyik levelében nem éppen nagy szerénységgel írja saját magáról, hogy mindig siet az írással, mert úgy hiszi, ha ő nem írja meg, senki se soha. Megjegyzése Nietzsche-re is érvényes⁴⁸.

És mégis. Nehéz nem észerevenni Kerényi aggodalmát. A német Nietzsche-kultusról hallhatott Magyarországon és később Svájcban. A harmicas évek Németországában Walter Otto a nietzscheizmus főpapjának számított majdnem a szó szoros értelmében: Tervbe volt véve egy kupolás Dionysos-templom építése a weimari Nietzscheumban. Hitler személyes kérésére Mussolini küldött is Németországba egy Dionysos-szobrot. Űn. Sardannapal-típus volt fej nélkül, illetve modern fejjel. Mindennek Otto lett volna a szellemi vezetője és igazgatója⁴⁹. Pontosan nem tudom, mennyire volt értesülve Kerényi arról, hogy hogyan használták ki Nietzsche-t és vele együtt Dionüszoszt ideológiai célokra. Nonkonformizmusa megint arra vezethetett, mint annyiszor máskor, hogy Ottótól, aki sokban közel állt hozzá, eltávolodjon.

Amit Nietzsche-ről írt élete során, csak igen kis része az életműnek. Könnyen áttekinthető. Ezt Somos Róbert meg is tette, és ezért hálásak lehetünk. Sok tanulmányt kellene írni ilyen témákról, Kerényi viszonyáról más kimagasló személyiségekhez. Az is teljesen igaz, hogy Nietzsche-értékelése sok tekintetben pozitív lehetett, de mint majdem soha, Nietzsche-nél se egyértelműen az. (Nagy levelezőtársát, Thomas Mannt is idős korában elmarasztalta.) A Kerényi és Otto közti vitát⁵⁰ Nietzsche körül Somos teljesen másképpen fogja föl, mint a jelen írás:

⁴⁸ Lackó M., „Kerényi-levelek.” In: Szilágyi, 1999, 145–206.

⁴⁹ Canick, H. in: *Quaderni di Storia*, 23 (1986), 135–151; Uő, *Dioniso in Germania. Da Heinrich Heine a Walter F. Otto: una revisione di cent'anni*, Roma 1988, 73–74; Tittoni, M. E.- Guarino, S (szerk.), *Invisibilia: rivedere i capolavori vedere i progetti* (katalógus), Roma 1992, 182.

⁵⁰ Melynek első jele Kerényi Dionüszosz-tanulmánya: *Dionysos und das Tragische in der Antigone* (Frankfurter Studien zur Religion und Kultur der Antike 13, szerk. W. F. Otto), Frankfurt a. M. 1935.

Szerinte Kerényi Otto-kritikája kizárólag Ottóra vonatkozik⁵¹, míg szerintem egyúttal Nietzsche-kritika is.

Két írása jelentős ebből a szempontból: a Bachofenről írt tanulmány, ahol Nietzsche is kitér egy ún. *intermezzo*-ban⁵², és nagy könyve Dionüszoszról. Én az utóbbit angol verziójából fogom idézni, mert ezt a kiadást 1976-ból Ralp Manheim nem a két előzetes német kiadásból, hanem Kerényi eredeti kézírataiból fordította, és Kerényi új előszóval látta el⁵³. És ami nagyon lényeges: Kerényi közvetlenül halála előtt a szöveget nagy alaposággal revideálta.

Már említést tettem arról, hogy darmstadti kiadású „olvasókönyvében” szinte provokálóan semmit se közöl Nietzsche Dionüszoszáról és *A tragédia születéséből*. A *Dionüszosz*-könyvében is kevés van róla, mind a jegyzetekben, mind az előszóban. Az előszóban ugyan idézi Nietzsche ismert mondását: „*Mindenekelőtt is az a probléma, hogy itt problémával állunk szemben, és hogy amíg a kérdésre „mi a dionüszoszi”? választ nem kapunk, addig a görögök, csakúgy, mint eddig, teljesen ismeretlenek és elgondolhatatlanok maradnak...*” (Kertész Imre fordításában közlöm.)⁵⁴ De ki ne idézné ezt, aki meg akarja újítani viszonyunkat a görög mítoszokhoz? A legsúlyosabb, döntő jelentőségű kijelentése Nietzsche-ről is az angol kiadás előszavában olvasható. Úgy, mint később is a könyvben Otto dionüszoszi „alkotó örökség”-fogalmát kritizálva Nietzsche „dionüszoszi filozófia”-ját is egyúttal elveti. Ezt írja magyar fordításomban: „*Otto „alkotószellemű örökséget” látott Dionüszoszban, a világ irracionális alapjait. Ebben kétség kívül Nietzsche befolyását látni, „dionüszoszi filozófia”-ját és tragikus sorsát. Habár megtanulhatta volna ebből, hogy az örökség mindig pontos diagnózist igényel. Otto soha se látta Nietzschét ebben a perspektívában, ami arra készítette volna, hogy felismerje Nietzsche értelmének patológikus állapotát, például különös felizgatott érzelmeit Ariadné iránt.*”⁵⁵ Lesújtó szavak ezek, amelyeket még Willamowitz-Moellendorff se ejtett ki. Somos Róbert viszont tanulmányában Nietzsche örökségét mint „dionüszoszi örökség”-et értelmezi, kollektív kreatív szellemben, mint Otto, így megengedi magának, hogy Kerényi személyiségére is vonatkoztassa. Itt szerintem két egészen különböző fogalomról van szó még Otto értelmezésében is, és elképzelni is rossz a

⁵¹ Itt szeretném megjegyezni azt is, hogy Dionüszosz mint halál-isten nem Kerényi sajátos felfogása, ellentétben Ottóval, hanem vallástörténeti tény. Még a késő antik időkben is a legnagyobb halál- és megváltó istenek közé számított Hermész és Hádész előtt. Hogy Otto ezt nem hangsúlyozhatta ki, az is érthető: A nemzetiszocialista Dionüszosz Weimarban mint halál-isten nem lett volna túl jó propaganda.

⁵² *Bachofen und die Zukunft des Humanismus*, Zürich 1945.

⁵³ Kerényi, C., *Dionysos; Archetypal Image of Indestructible Life*, London 1976.

⁵⁴ Kerényi, 1976.

⁵⁵ Uo., xxv, xxviii-xxix. Azt az állítást, hogy Nietzsche a mítoszt mesévé alacsonyította le, nem lehet csak Kerényi megsemmisítő kritikájának felfogni.

dionüszoszi extázisban szaladgáló patológikus elmebetegeket évszázadokig, még Róma utcáin is a császárkorban.

De ha valaki még mindig nem lenne meggyőzve, hiszen Somos Róbert említi, hogy Kerényi maga se lehetett egészen tudatában Nietzschéhez fűződő erős dionüszoszi kötelékeinek, utoljára szeretném idézni magából a könyvből Kerényi véleményét *A Tragédia születéséről*: „Félretéve Bachofen Dionüszosz-képét, Nietzsche útcinálója volt Otto víziójának. Idézett fejtegetésében messze elhagyja Müller és Bachofen félig bejárt ösvényét, ami a dionüszoszi vallás eredetének igaz megértéséhez vezethetett volna. ... Ahol az ókori forrásokhoz, Wagner zenéjéhez hasonult „dionüszoszi bűvölet”-hez közelebb marad, ott viszont elbeszélése mesévé változik. (Itt is hosszú Nietzsche idézet következik.) ... A „dionüszoszi görögöt” hol a hagyományokból kiindulva, pl. Euripidész „Bakkhánsnők” c. drámájából, hol a saját képzelete szerint tolmácsolja. Elfelejteti a dionüszoszi nőt ... majdnem olyan patológikus észjárással, mint ahogy azt később ijesztő megrögzöttségében Ariadnével kapcsolatban teszi.⁵⁶”

Kerényi szerint Nietzsche jelentősége az ókortudomány terén elsősorban nagy hírnevének és tragikus sorsának köszönhető, nem eredményeinek. Védelmelte a tiszta tudományt, akárcsak Willamowitz-Moellendorff. Hogy egyeztethető ez össze egzisztenciális ókortudományával? Véleményem szerint csakis úgy, ahogy Hübner is látta: a mítoszmegértés teljességéből nem zárhatjuk ki a tudományos empiriát, semmit se hagyhatunk el önkényesen az emberiség tapasztalataiból, viszont azt is tudta, mert a 20. században élt, hogy a mítoszt se lehet kizárni, mint valami elhagyható, spekuláns módon kizsigerelhető, lomtárban örzött tapasztalatot. Tisztelte a mítikus világ *másságát* – „egzisztenciálisan”, ahogy azt megélte a görögységben és a költészetben. És mint a tudományban, úgy az életben is gyűlölte a hazug mítoszokat.

*

Bejézésül idézem korunk egyik legjelentősebb írójának, az olasz Italo Calvinónak mítosztérlemzését. *Az Amerikai előadásokból fordítottam a szöveget, abból a könyvéből, amely a Hat javaslat a következő évezredre* alcímet viseli⁵⁷:

„Hogy a Medusa fejét kardjával lenyesse anélkül, hogy maga kővé váljon, Perseus attól, ami a legkönnyebb, kap segítséget, a széltől és a felhőktől; és tekintetét arra szegezi, amit csak egy tükörképben láthat, egy közvetített látomásba rögzítve. Rögtön érzem a csábítását annak a lehetőségnek, hogy ebben a mítoszban a poéta

⁵⁶ Uo., 134.

⁵⁷ Calvino, I., *Lezioni americane; Sei proposte per il prossimo millennio*, Milano 1988, 6.

és a világ viszonyának allegóriáját fedezzem fel. Az író módszerének tanulságát. De azt is tudom, hogy minden tolmácsolás elszegényíti a mítoszt, és megfojtja: a mítoszokkal nem kell sietnünk, jobb ha emlékezetünkbe vessük őket, megállunk és minden részleten elgondolkozunk, következtetéseket vonunk le anélkül, hogy képanyelvüket elhagynánk. A tapasztalat, amire a mítosz tanít, az elbeszélés nyelvében rejlik, nem abban, amit kívülről hozzátoldunk.”

Azt hiszem Kerényi egyetértett volna velem.

TUDOMÁNYUNK
TÖRTÉNETE ÉS MŰHELYEI

VALLÁSI IDENTITÁS ÉS KÖRNYEZETI ATTITÚDOK MAGYARORSZÁGON¹

JÁVOR BENEDEK

BEVEZETÉS

A 21. századra az ökológiai problémák a globális társadalom előtt álló egyik legjelentősebb, és legmélyrehatóbb változásokat igénylő problémájává váltak. A társadalmi működés alapvető viszonyainak, intézményeinek és értékválasztásainak újragondolását igénylő problémakört az egyházak is mind kevésbé hagyhatják figyelmen kívül. Ebben a helyzetben egyre nagyobb jelentőséget nyer az a kérdés, hogy vajon hogyan viszonyulnak az egyházakhoz tartozó hívek a környezeti problémákhoz, hogyan látják az egyházak szerepét az ökológiai válság megoldásában, milyen elvárásaik vannak egyházukkal szemben a témát illetően illetve az egyházak miben, és milyen mértékben számíthatnak híveikre a környezeti ügyekben való fellépés során.

A vallások és az ökológiai problémák összekapcsolása nem újkeletű. Lynn White provokatív, *Ökológiai válságunk történeti gyökerei* című cikke (White 1967), mely összefüggést tételezett fel a keresztény tradíció emberközpontúsága, és az európai kultúra természet iránti közömbös, vagy ellenséges viselkedése között, 1967-ben, több mint 40 éve jelent meg a *Science* hasábjain. Elmélete azóta tartó vitát váltott ki, ahol pro és kontra érvek csapnak össze, hol megerősítve, hol cáfolva White tézisét. Eszerint a Teremtés könyvében foglalt parancs: „Legyetek termékenyek, szaporodjatok, töltsétek be a földet és vonjátok uralmatok alá. Uralkodjatok a tenger halai, az ég madarai és minden állat fölött, amely a földön mozog.” (Ter1,28) végső soron egy olyan emberközpontú, kíméletlen uralmon alapuló természetfelfogást alapozott meg, melyből egyenesen származik a modern ökológiai válságot előidéző, a természet önértékét elutasító, közönyös erőforrás-használat.

Az egyházak és a környezetvédelem kapcsolatának kérdését ugyanakkor más nézőpontból is vizsgálhatjuk, attól függően, hogy ennek a viszonyrendszernek mely aspektusára koncentrálnunk. Egy White-tal vitázó nézőpont azt mutatja meg, hogy a bibliai és keresztény teológiai tradíció milyen alternatív megközelítéseket

¹ A cikk a Pécsi Tudományegyetem által szervezett *Religions and Churches in a Common Europe* című konferencián 2009. március 5-én elhangzott előadás szerkesztett változata.

tartalmaz az ember-természet viszonyt illetően. Ez az ökoteológiai irányzat a teremtés jóságából, az embernek az isteni teremtéssel kapcsolatos felelősségéből, az Úrnak az Ararát hegyén „minden testtel” kötött szövetségéből vagy a megváltásért egyaránt sóhajtozó ember és természet eloldozhatatlan együvé tartozásából (Róm 8,19-22) kiindulva egy felelős és együttérző keresztény ember-természet viszonyt vezetnek le. A vizsgálatok egy harmadik iránya az egyházak környezetvédelem területén indított gyakorlati kezdeményezéseit tanulmányozza, arra keresvén a választ, hogy vajon mennyire tudnak az egyházi szervezetek hatékonyak lenni az egész emberiség előtt álló hatalmas feladat, a fenntarthatóságra való áttérés során. Végezetül jónéhány kutatás arra irányul, hogy szociológiai módszerekkel leírja és feltárja a vallási közösségek környezettel kapcsolatos attitűdjeit, a nem vallásos társadalmi környezettel, vagy más vallási közösségekkel összehasonlítva. Ezen utóbbi vizsgálatok sokszor az előző három kutatási irány valamely hipotézisének alátámasztását vagy cáfolatát célozzák.

Ilyen felmérések az elmúlt húsz évben elsősorban az Egyesült Államokban (Shaiko 1987, Eckberg és Blocker 1989, Greely 1993, Sherkat és Ellison 2007, stb.), kisebb mértékben pedig Nyugat-Európában (elsősorban egyes skandináv országokban, pl. Biel és Nilsson 2005, Hagevi 2002) zajlottak. Tanulmányunk írásakor nem ismeretesek előttünk Közép-és Kelet-Európa országaiban lefolytatott hasonló átfogó vizsgálatok, és egyáltalán nem találtunk ilyen típusú adatokat Magyarországra vonatkozóan. Pedig Magyarországot a számos más európai országgal szemben tapasztalható viszonylagos kulturális homogenitással párhuzamos felekezeti sokszínűsége különösen alkalmassá teszi az effajta összehasonlító vizsgálatok számára. Ennek köszönhetően egy megfelelő itthoni vizsgálat sorozat nem csupán a magyar helyzetről szolgáltat információt, hanem a vallás és a környezeti attitűdök összefüggéseiről szóló nemzetközi tudományos diskurzusban is figyelemre méltó lehet. Jelen vizsgálatunkat egy ilyen átfogó vizsgálat sorozat első, útkereső lépésének tekintjük, amely semmiképpen sem alkalmas arra, hogy végleges következtetéseket vonjunk le akár a vallások és az ökológiai kérdések összefüggéseinek általános kérdéskörére, akár csupán a hazai helyzetre vonatkozóan. Adataink ugyanakkor ismereteink szerint a témában publikált első hazai információk, és mint ilyenek, egyfelől hozzájárulhatnak további, alaposabb felmérések elindításához, és kiindulási, összehasonlítási alapul szolgálhatnak a későbbi munkák számára.

A NEMZETKÖZI VIZSGÁLATOK CÉLJAI ÉS KÖVETKEZTETÉSEI

A vallási közösségek környezeti érzékenységét felmérő első kutatások célja az 1980-as évek második felében elsősorban az volt, hogy empirikus vizsgálatok révén szolgáltatassanak érveket az elméleti szinten akkor már közel húsz éve a White-hipotézis érvényessége körül zajló vitákhoz. Egyfelől sokan mutattak rá ennek az elméletnek a gyenge pontjaira. Néhányan a vallás helyett tágabb kulturális okoknak tulajdonították az európai civilizáció természetképének torzulásait (Moncrief 1970). Mások azt hangsúlyozták ki, hogy a természetpusztítás nem a nyugati civilizáció kizárólagos sajátja, más kultúrák a rendelkezésükre álló eszközök hatékonyságától függően hasonlóan negatív környezeti hatásokat idéztek elő (Tuan 1968, 1970, Isaac 1976). Egyes kutatók (Thomas 1984) úgy vélik, hogy White és követői általában túlhangsúlyozzák a vallás emberi viselkedésre gyakorolt hatását. Megint mások a fenti kritikák figyelembevételével komplex magyarázatot kívánnak adni az európai természetfelfogás kialakulására (Livingstone 1994). White felvetéséből mindenesetre, mely szerint a keresztény tradíciónak meghatározó szerepe lehetett a természettel szembeni közömbös vagy kifejezetten ellenséges nyugati gondolkodás kialakulásában, sokan azt a következtetést vonták le, hogy a keresztény felekezetek hívei körében a környezetvédelem fontosságának alacsonyabb szintjét kell találnunk. Az első vizsgálatok ennek a feltevésnek az empirikus igazolását tűzték ki célul, és a hasonló felmérésekben a mai napig komoly súlyt kap a hipotézis alátámasztása, cáfolata vagy árnyalása.

Az eddigi eredmények igencsak ambivalensek. Egyes vizsgálatok határozott összefüggést vélnek felfedezni a keresztény egyházakhoz tartozás, és a környezetvédelem fontosságának alacsonyabbra becslése között (Guth et al 1995; Greely 1993; Eckberg-Blocker 1989; stb.). Más eredmények árnyalják ezt a képet (Hagevi 2002; Boyd 1999; Sherkat-Ellison 2007; Biel-Nilsson 2005; Ann-Videras 2007; stb.), és arra hívják fel a figyelmet, hogy különbséget kell tennünk az egyes felekezetek között (egyesek esetében kimutatható a White-hatás, másoknál nem). Tekintettel kell továbbá lenni bizonyos háttérváltozókra is (pl. politikai elkötelezettség, lásd Henry Institute 2008, Pew Forum 2004 felmérések), amelyek esetenként jobban magyarázhatják a látszólagos összefüggést, mint a White-hipotézis, továbbá a kérdésfelvételek módja is befolyásolja az eredményeket.

KÖZÉP-KELET-EURÓPA ORSZÁGAI

A tapasztalatok azt mutatják, hogy régióink egyházai Nyugat-Európához vagy a tengerentúlhoz képest erős késéssel fordultak a környezetvédelem témája felé.

A nyitás első jelei az ezredforduló körülre tehetőek, ezt követően fokozatosan egyre nagyobb figyelmet kaptak a hazai egyházak körében is az ökológiai kérdések. Több konferencia, kiadvány, ifjúsági rendezvény foglalkozott az elmúlt években a témával. Az *Egyház társadalmi tanításának kompendiuma*, mely jelentős terjedelemben foglalkozik a környezeti problémákkal, és bemutatja azok kapcsolatát a katolikus tanítással, 2007 végén jelent meg magyarul 2008 őszén egymással párhuzamosan került publikálására a Magyar Katolikus Püspöki Konferencia körlevele az ökológiai válságról, és a Luther Kiadó gondozásában az Egyházak Világtanácsának igen fontos, a környezeti problémákat átfogóan vizsgáló *Alternatív globalizáció a népekért és a Földért* című dokumentuma. Nem ismeretes ugyanakkor előttünk semmilyen kvantitatív vizsgálat, amely a magyarországi egyházak és híveik környezeti problémákhoz való viszonyulását elemezné.

A VIZSGÁLAT

Ebben a helyzetben indította el a Pázmány Péter Katolikus Egyetem a Védegyelet Egyesülettel közösen azt a kutatást, amely reményeink szerint – amellett, hogy hasznos információkat szolgáltat a vallási identitás és a környezeti attitűdök összefüggéseiről, további, részletesebb vizsgálatok kiindulópontja is lehet. A vizsgálat során véletlenszerű mintavétellel kiválasztott mintegy 800 alánnyal töltöttünk ki egy 23 kérdésből álló kérdőívet. A válaszadók összetétele nem tekinthető teljes mértékben reprezentatívnak, de nem és lakóhely tekintetében közelíti azt (az iskolai végzettség és a koreloszlás esetében jelentősebb az eltérés). Vizsgálatunk fókuszában négy hagyományos magyarországi egyház/vallás (katolikus, református, evangélikus, zsidó), a Magyarországon a 19. század közepe óta jelen levő, az egyesült államokbeli evangéliumi egyházakkal rokon baptista egyház és az itthon viszonylag újabb keletű, nem „nyugati típusú” vallás, a magyar buddhista közösség hívei álltak. A kérdőívek többségét (550) katolikus hívek töltötték ki, mintegy 80 református, 40 evangélikus és 30-30 baptista, zsidó és buddhista válaszadónk volt. További mintegy 40 kérdőívet egyéb felekezetek hívei (Hit Gyülekezete, adventista, unitárius, mormon, stb.), illetve felekezethez nem köthető vagy ateista töltött ki. A kérdőíven a válaszadók saját magukat sorolták be az egyházhoz való kötődés ereje alapján alkotott 10 kategória valamelyikébe. A 10 alapkategóriát a feldolgozás során 4 főkategóriává vontuk össze. A kérdőívek kitöltésére 2006 novembere és 2007 májusa között került sor (2008 augusztusában mintegy 20 további kérdőív kitöltésére került sor a hazai buddhista közösségen belül). Az adatok feldolgozása során az SPSS programcsomagot használtuk.

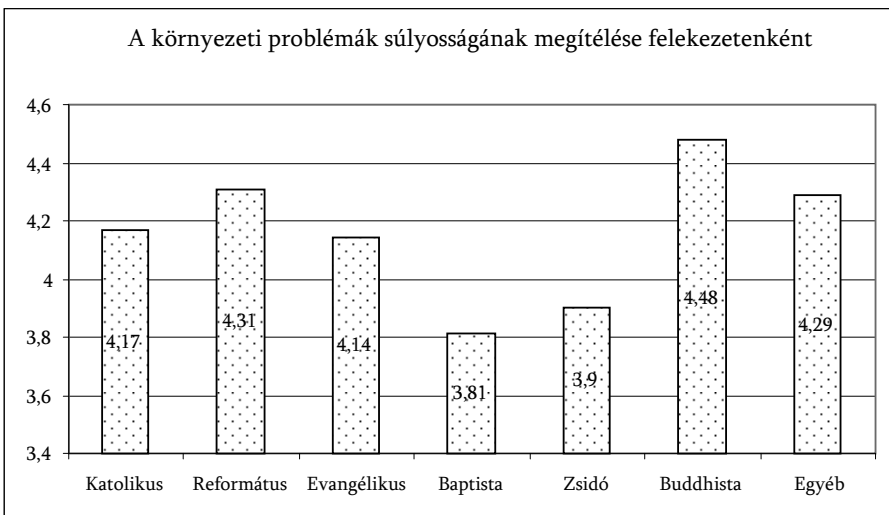
A KÉRDÉSFELTEVÉSEK

A vizsgálat során alapvetően három kérdéscsoportra kerestünk választ. Az első az volt, hogy a válaszadók hogyan érzékelik a környezeti problémákat és milyen súlyosnak látják azokat? Ebben a körben olyan kérdéseket is feltettünk, amelyek segítségével a White-féle uralmi nézet keresztény hithez köthetőségét igyekeztünk falszifikálni, illetve egy alternatív keresztény természetfelfogás, az ún. „jó sáfár” nézőpont jelenlétét igazolni vagy elvetni. A második kérdéscsoport célja annak feltárása volt, hogy hogyan látják a hívek az egyházak szerepét a környezeti problémák kezelésében? Végezetül választ próbáltunk kapni arra is, hogy mit várnak el a hívek az egyházaktól ezen a területen.

EREDMÉNYEK

Az első kérdéscsoportban arra kértük a válaszadókat, hogy ötfokozatú skálán (1 – egyáltalán nem látom súlyosnak; 5 – a legsúlyosabb problémának tartom) jellemezzék, mennyire tekintik súlyosnak a környezeti problémákat. Megvizsgáltuk, hogy az egyes felekezetek hívei átlagosan mennyire tartják súlyosnak a környezeti válságot. (1. ábra) Kiugróan magas a buddhista közösség tagjai által adott érték (4,48), ezt a református, a katolikus és az evangélikus hívek által adott értékek

1. ábra. A környezeti problémák súlyosságának megítélése felekezetenként, 1-5 skálán, átlagértékek

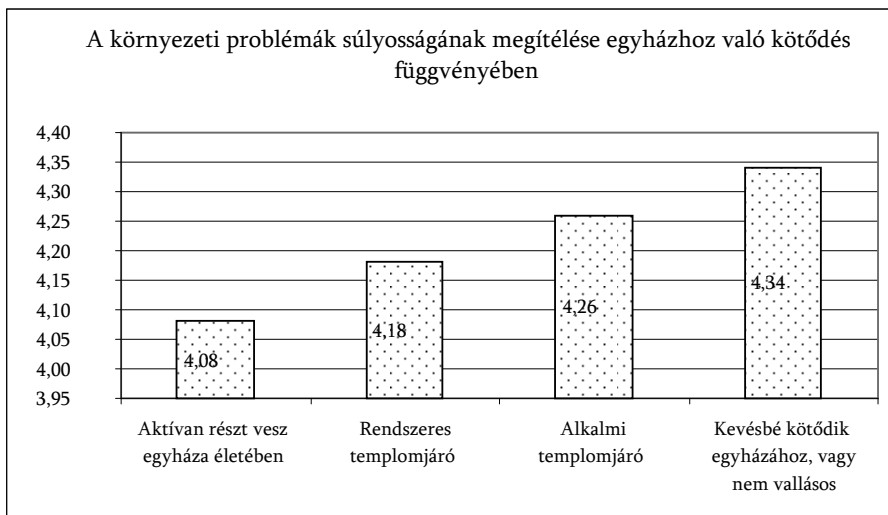


követik (az „Egyéb” kategória összetétele annyira diverz, hogy nem alkalmas következtetések levonására). Ehhez képest jelentősen kisebb súlyúnak látják a környezeti problémákat a zsidó közösség tagjai, illetve még inkább a baptista hívők.

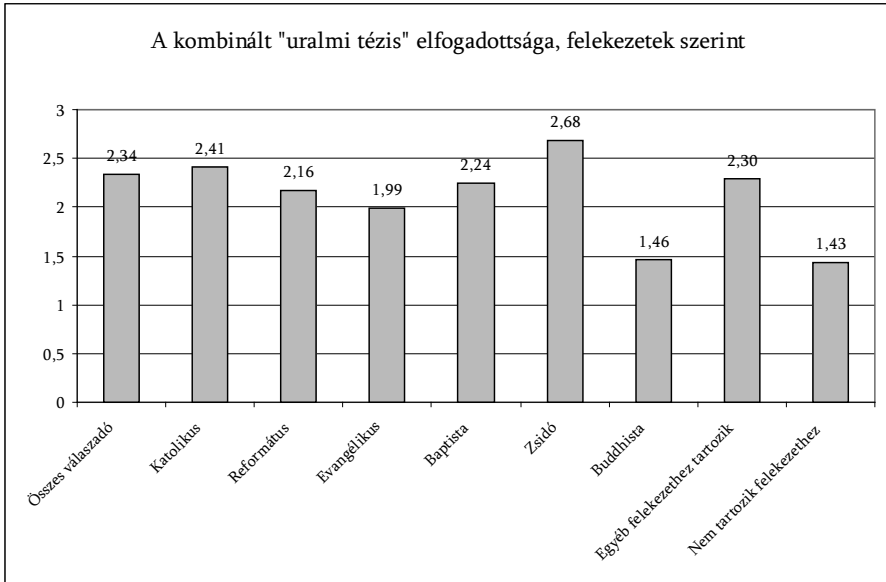
Az egyházhoz való kötődés ereje alapján is vizsgáltuk a környezeti válság súlyosságának megítélését. (2. ábra) Az eredmények azt mutatják, hogy az egyházhoz tartozás ereje, az annak életében való aktív részvétel fordított arányban áll a környezetért érzett aggodalommal (4,08 -4,34 átlagértékek a két szélső kategóriában). Ebben a szakaszban vizsgáltuk azt is, hogy vajon a White-féle „uralmi nézet” valóban jellemzőbb-e az egyházhoz jobban kötődők körében, mint a kevésbé vallásosak között (3. ábra), illetve van-e különbség e tekintetben az egyes vallások hívei között (4. ábra), ahogyan azt egyes nemzetközi vizsgálatok mutatták (Hand et al. 1984; Shaiko 1987). Ehhez két állítást fogalmaztunk meg, amelyek körülírják az uralmi nézetet, és azt kértük a válaszadóktól, hogy 1-5 skálán jelöljék meg, milyen mértékben értének egyet az állításokkal. A két állítás a következő volt:

1. A világot Isten kizárólag azért teremtette, hogy az ember céljait és érdekeit szolgálja
2. A természet önmagában nem érték, azért kell védenünk, mert az ember számára az alapvető létfeltételeket biztosítja

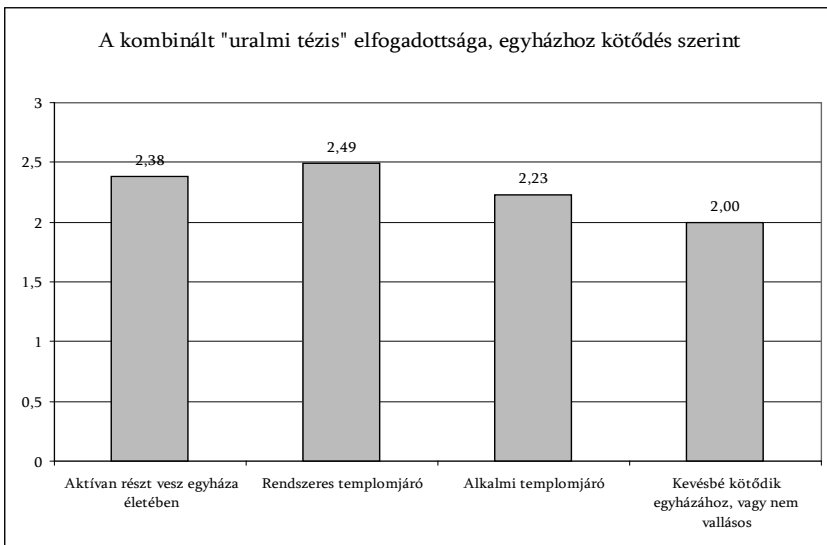
2. ábra. A környezeti problémák súlyosságának megítélése az egyházhoz kötődés függvényében



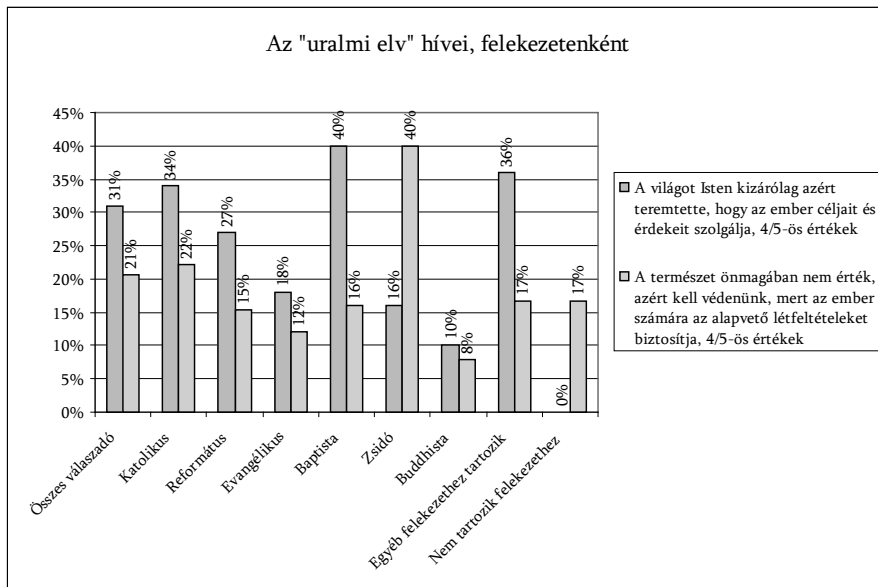
3. ábra. Az uralmi tézis elfogadottsága, felekezetek szerint



4. ábra. A kombinált „uralmi tézis” elfogadottsága az egyházhöz kötődés ereje szerint



5. ábra. Az „uralmi elvet” definiáló állításokkal való egyetértés (4/5 értéket adók aránya) az egyes felekezeten belül

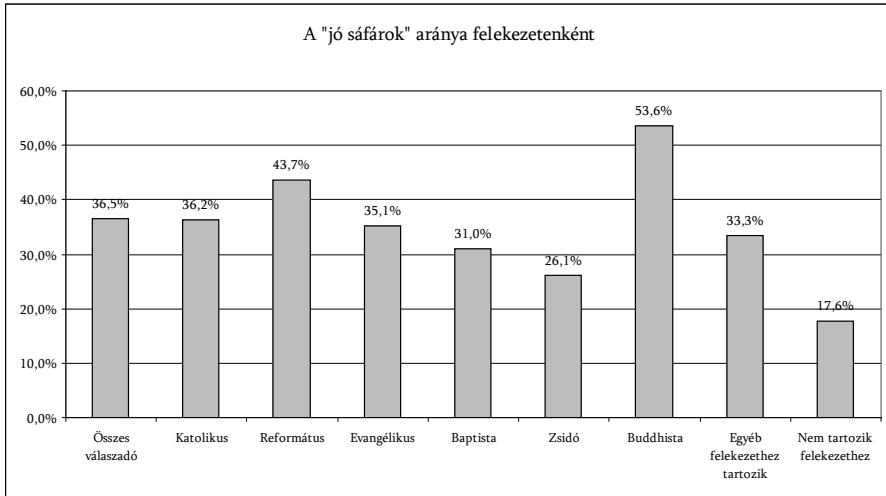


A 3. ábra az erre a két kérdésre adott válaszok átlagértékét mutatja felekezetenként, a 4. ábra pedig az egyházhoz tartozás szerint. Kiemelkedik a felekezethez nem tartozók és a buddhista közösség tagjainak elutasítása a fenti két állítással szemben. Az átlagnál magasabb az „uralmi nézet” híveinek az aránya mindenekelőtt a zsidó közösség tagjai között, illetve kisebb mértékben a katolikus hívek körében. Érdekes a baptista (és mellettük a zsidó) hívek válaszainak megoszlása. Mindkét vallás követői a hipotézisünk szerint azonos tartalmú (az uralmi nézetet kétféleképpen definiáló) állítás közül az egyikkel kiugróan nagymértékben egyetértettek, míg a másikat elutasították. (5. ábra)

Megvizsgáltuk egy másik lehetséges, keresztény alapon nyugvó természetfelfogás megjelenését és attitűdjét is. Az ún. „jó sáfár” hozzáállást, melyet a természettel kapcsolatos erkölcsi kötelezettségek és a teremtett világ megőrzése iránti kötelezettség elismeréseként definiáltunk, ugyancsak két állítással való egyetértés alapján azonosítottuk. Ez a két állítás:

1. A teremtés, a teremtett világ megőrzése minden hívő fontos feladata;
2. A látható természettel szemben mi, emberek nem csupán biológiai, hanem erkölcsi törvényeknek is alá vagyunk vetve;

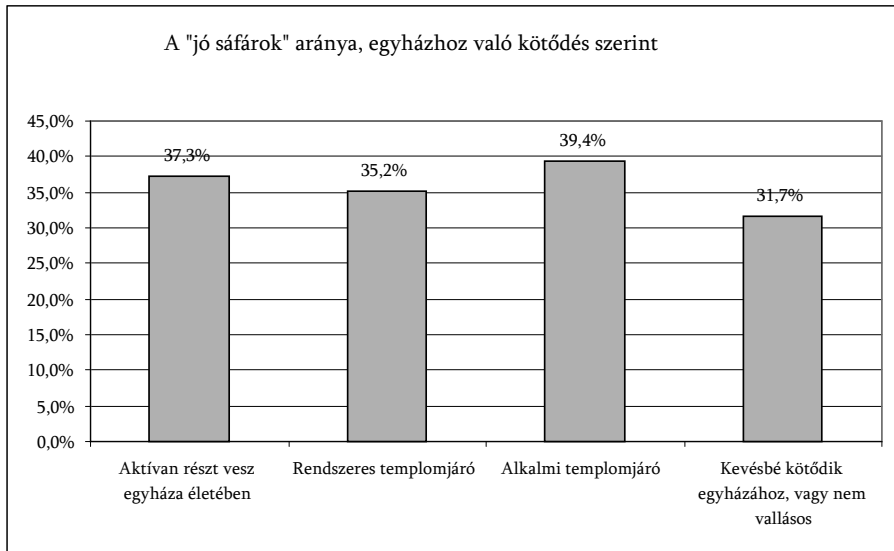
6. ábra. A „jó sáfárok” aránya, felekezetenként



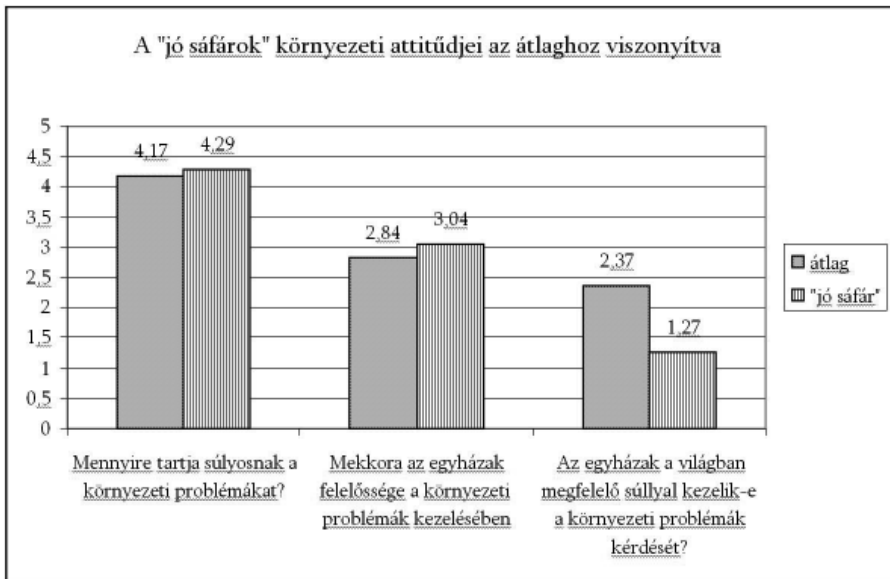
Azokat a válaszadókat tekintettük a „jó sáfár” kategóriába tartozónak, akik mindkét kérdésre magas (4/5-ös) értékeket adtak. A „jó sáfárok” arányát a felekezetek illetve az egyházhoz való kötődés alapján a 6. ill. a 7. ábra mutatja. Magas a „jó sáfárok” aránya a buddhista közösségekben, és az átlagnál valamivel többen vannak a református válaszadók között. Kiugróan alacsony a felekezetekhez nem tartozók, és az átlagnál alacsonyabb a zsidó és a baptista közösségekhez tartozó válaszadók között. Nem figyelhető meg ugyanakkor trendszerű összefüggés a „jó sáfárok” aránya, és az egyházhoz való kötődés ereje között. (7. ábra) A legmagasabb arányban az alkalmi templomjárók, a legkisebben pedig az egyházhoz kevésbé, vagy nem kötődők között találtuk ennek a kategóriának a tagjait.

Megvizsgáltuk azt is, hogy a „jó sáfárok”, azon túl, hogy a fenti két állítással egyetértettek, más kérdésekre adott válaszaikban különböznek-e a többi válaszadótól. Ez a vizsgálat alátámasztotta, hogy a jó sáfárok általában az átlagnál súlyosabbnak ítélik meg a környezeti problémákat, nagyobbak látják az egyházak felelősségét, kevésbé elégedettek az egyházak ezen a téren való aktivitásával (8. ábra), az átlagnál aktívabb lennének ezen a téren (9. ábra), illetve az átlagnál (16%) valamivel nagyobb arányban (20%) tudnak említeni egyházi dokumentumokat a kérdésben.

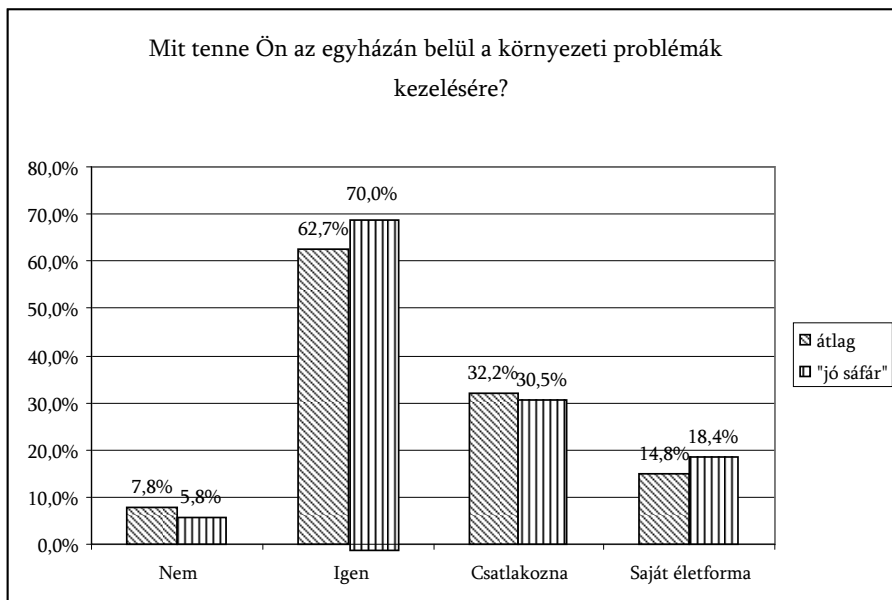
7. ábra. A „jó sáfárok” aránya, az egyházhoz kötődés ereje szerint



8. ábra. A „jó sáfárok” környezeti attitűdjei az átlaghoz viszonyítva



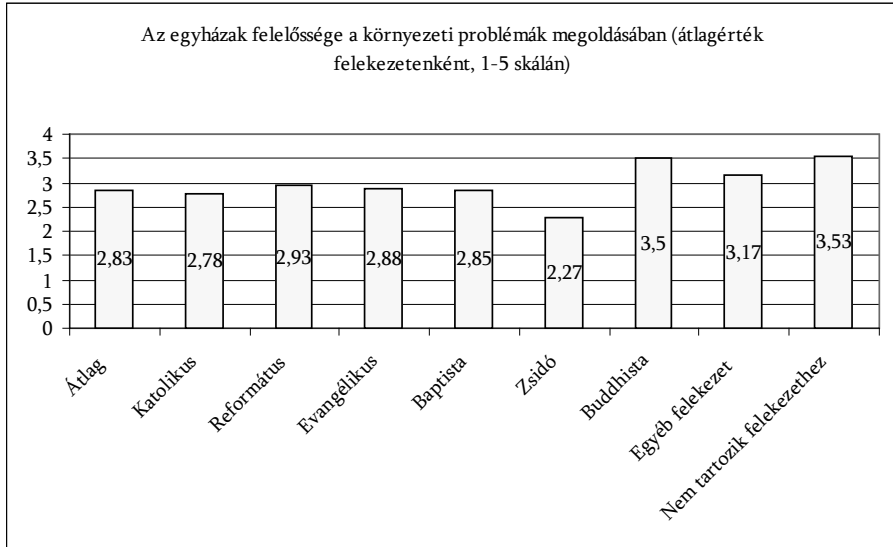
9. ábra. Mit tenne az egyházán belül a környezeti problémák kezelésére?
 (Nem = nem tenne semmit; Igen = valamilyen tevékenység említése;
 Csatlakozna = nyitott lenne ilyen kezdeményezésekre, csatlakozna hozzájuk,
 ha indulnának; Saját életforma = saját életformájában, a mindennapi életben
 valósítja meg ezeket az elveket)



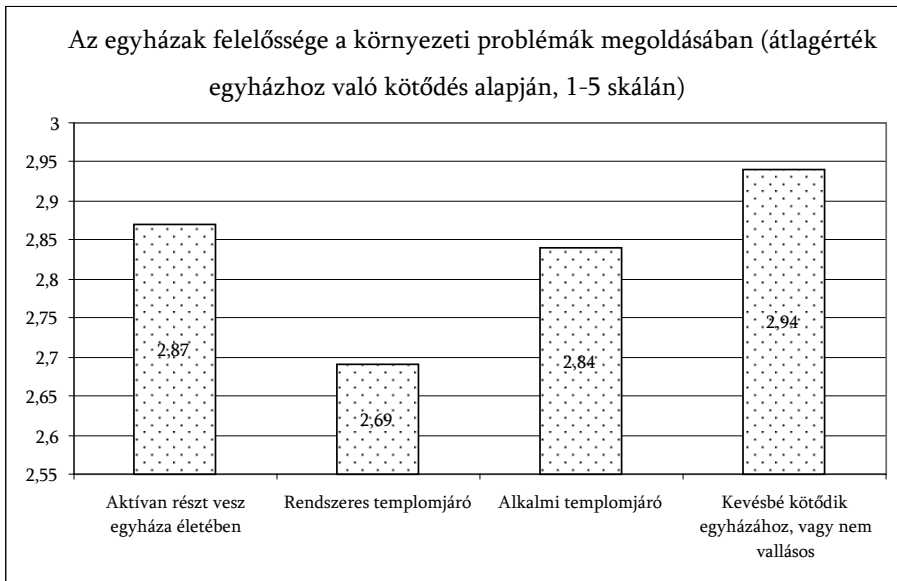
Vizsgálatunk következő nagyobb blokkjában azt vizsgáltuk, hogy a hívek hogyan látják az egyházak szerepét a környezeti problémák orvoslásában, mennyire gondolják, hogy az egyházaknak szerepük, „ökológiai küldetésük” van? Hogyan értékelik az egyházak tevékenységét ezen a területen, illetve mennyire ismerik az egyházak kezdeményezéseit?

Először azt kértük a válaszadóktól, hogy 1-5 skálán értékeljék, hogy szerintük mekkora az egyházak felelőssége a környezeti problémák orvoslásában (1 = nincs felelősségük; 5 = nagyon nagy felelősségük van). Az eredmények azt mutatták, hogy a legnagyobb felelősséget a felekezethez nem köthetők valamint a buddhisták tulajdonították az egyházaknak, a református, evangélikus, baptista és katolikus válaszadók nagyjából azonos mértékűnek látták az egyházak felelősségét, míg a legkevésbé a zsidó vallású válaszadók várták el az egyházaktól, hogy fellépjenek a kérdésben. (10. ábra)

10. ábra. Az egyházak felelőssége a környezeti problémák megoldásában

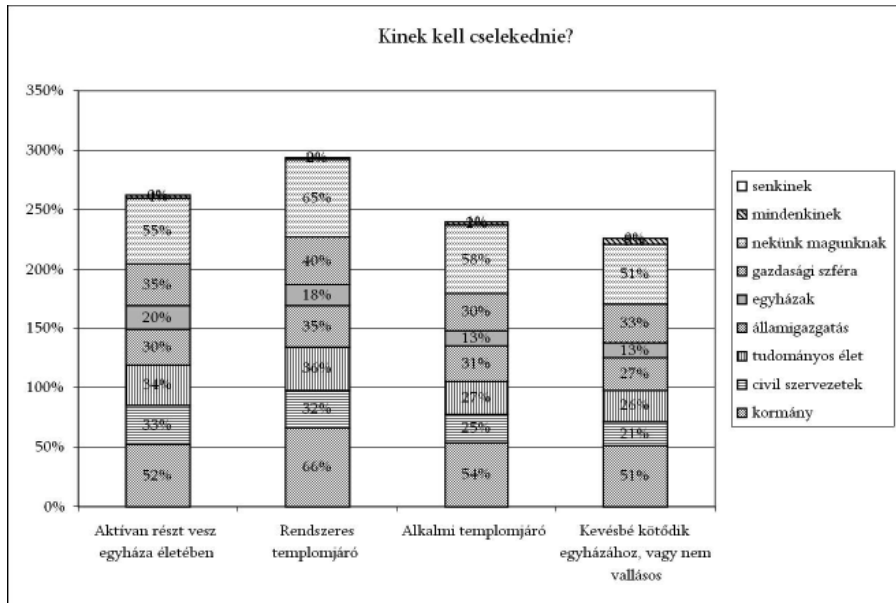


11. ábra. Az egyházak felelőssége a környezeti problémák kapcsán, az egyházhoz való kötődés ereje szerint



Nem mutatkozott egyértelmű összefüggés az egyházhoz tartozás ereje és az egyházak környezeti felelőssége között. A leginkább az egyházakhoz nem, vagy kevéssé kötődő válaszadók várták el az egyházak részvételét a környezetvédelmi erőfeszítésekben, ez az igény fokozatosan csökkent a kötődés erejének növekedésével párhuzamosan – azonban az egyházak életében legaktívabban részt vevők megint csak magasabb értékeket adtak. (11. ábra) Ennek némiképp ellentmondó eredményeket kaptunk, amikor azt kértük a válaszadóktól, hogy jelöljék meg, szerintük kinek kellene cselekedni a környezeti válság megoldása érdekében a következők közül: kormány, civil szervezetek, tudományos élet, államigazgatás, egyházak, gazdasági szektor, nekünk magunknak, mindenkinek, senkinek (több válasz is megjelölhető volt). Az erre adott válaszok azt mutatták, hogy az egyházakat az egyházhoz való kötődés erejének növekedésével párhuzamosan a válaszadók egyre nagyobb arányban jelölték meg, mint olyan szereplőt, akiktől cselekvést várnak el (20-18-13-13%). (12. ábra)

12. ábra. Ön szerint kinek kell cselekedni a környezeti válság megoldása érdekében?



Vizsgáltuk azt is, hogy az egyházak mennyire felelnek meg ezeknek az elvárásoknak a hívek szerint. Elmondható, hogy a hívek alapvetően nincsenek megelégedve az egyházak ezirányú tevékenységével. Általánosságban 47,1%-uk adott 1-2-es értéket, és csupán 16%-uk 4-est vagy ötöst. Ha külön rákérdeztünk a hazai

egyházakra, akkor egy kicsivel még alacsonyabb értékeket kaptunk (13,6% 4-5-es értéket adott, és 50,5% 1-2-est) a saját egyházakat egy kicsivel jobbra értékelték, mint más egyházakat.

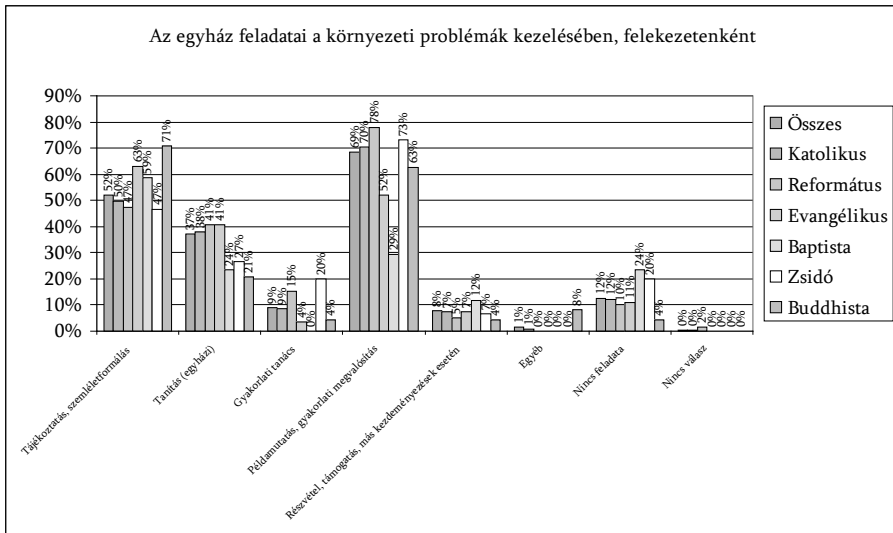
Elmondható ugyanakkor, hogy magukkal az egyházi kezdeményezésekkel, dokumentumokkal a hívek igen kis mértékben vannak tisztában. A válaszadók csupán 16% tudott valamilyen témába vágó egyházi dokumentumot említeni, és az igen válaszok 60%-a is csak általánosság volt („prédikációk”, „körlevelek”, „pápai megnyilatkozások”), és csupán 40%-uk (a teljes minta 6,4%-a) tudott valamilyen dokumentumot, megnyilatkozást tételesen megnevezni (felmérésünk 2008 ősze, tehát az MKPK körlevele és az Egyházak Világtanácsa globalizációs dokumentumának publikálása előtt készült!).

Végezetül arra kerestünk választ, hogy a hívek milyen típusú fellépést várnak el egyházaiktól a környezeti krízis orvoslásában. Erre nyitott kérdésfeltevés keretében válaszolhattak a kérdőívek kitöltői, nem előre megadott válaszok közül választhattak. A kapott válaszokat az alábbi nyolc kategóriába csoportosítottuk:

1. Tájékoztatás, szemléletformálás
2. Tanítás (egyházi)
3. Gyakorlati tanács
4. Példamutatás, gyakorlati megvalósítás
5. Részvétel, támogatás, más kezdeményezések esetén
6. Egyéb
7. Nincs feladata
8. Nincs válasz

Az eredmények azt mutatták, hogy a válaszadók a leginkább példamutatást, gyakorlati megoldások egyházak általi alkalmazását várják el (pl. szelektív hulladékgyűjtés, energiatakarékos megoldások az egyházi intézményekben, alternatív közlekedési módok használata, támogatása, stb.). Ezt követi a szemléletformálás, tájékoztatás, majd az egyházi tanítás (prédikációkban, hittanórákon, egyházi oktatásban) iránti igény. A válaszadók mintegy 9%-a gyakorlati tanácsot is elvár az egyházaktól, 8% pedig más (nem egyházi) kezdeményezésekben való részvételt, támogatást. 12%-uk szerint az egyházaknak nincs feladata. (13. ábra) A példamutatást legkevesbé a baptista hívek, leginkább a reformátusok várják el az egyháztól, gyakorlati tanácsokra pedig legmagasabb (20%-os) arányban a zsidó hívők tartanak igényt. A tájékoztatás, szemléletformálás leginkább a buddhisták szerint feladata az egyházaknak, a legnagyobb arányban pedig a baptista és a zsidó hívek gondolják úgy, hogy egyházaknak nem feladata a környezeti problémákkal való foglalkozás.

13. ábra. Az egyházak feladatai a környezeti problémák kezelésében, felekezetenként.

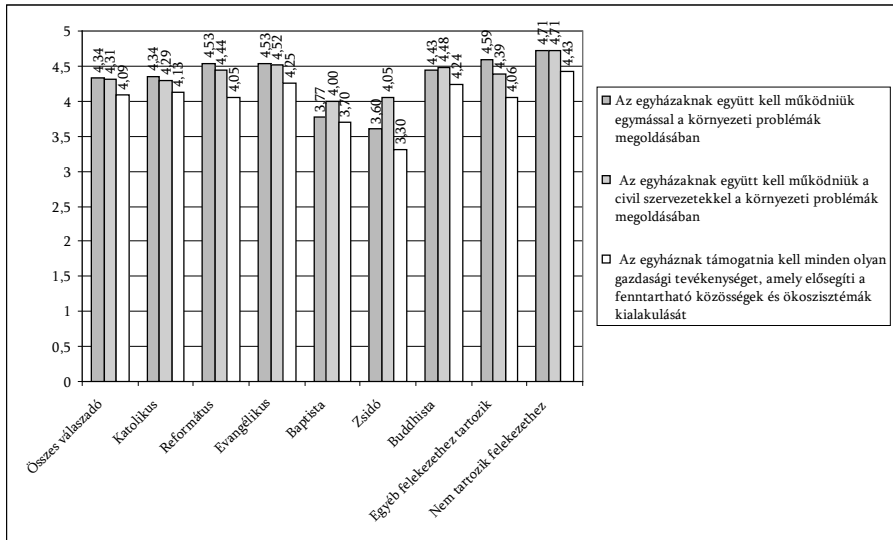


Arra is kíváncsiak voltunk, hogy a hívek szerint vajon milyen mértékben kell az egyházaknak együttműködniük más szereplőkkel a környezeti problémák elleni fellépés során. Három állítást fogalmaztunk meg, és arra kértük a válaszadókat, hogy 1-5 skálán értékeljék, mennyire értenek egyet az állításokkal. A három állítás következő volt:

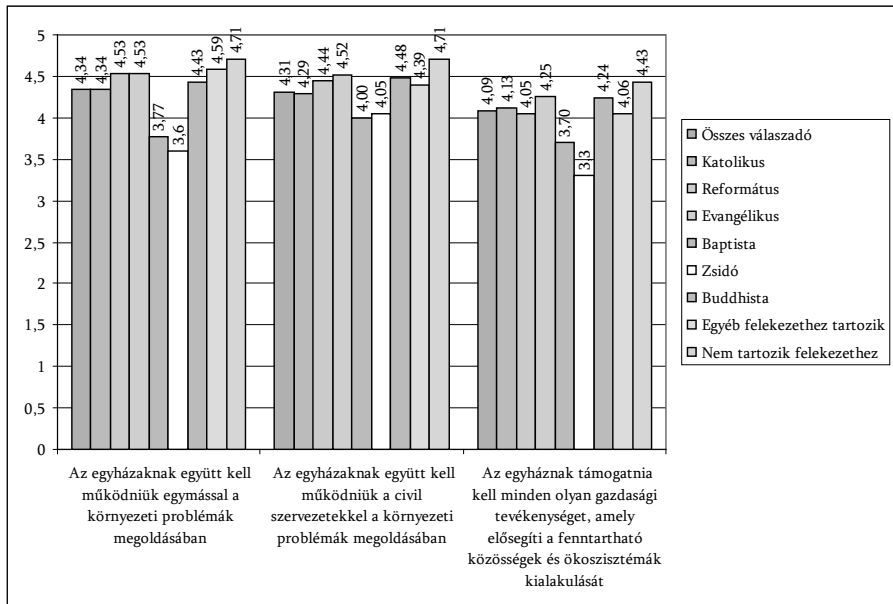
1. Az egyházaknak együtt kell működniük egymással a környezeti problémák megoldásában
2. Az egyházaknak együtt kell működniük a civil szervezetekkel a környezeti problémák megoldásában
3. Az egyháznak támogatnia kell minden olyan gazdasági tevékenységet, amely elősegíti a fenntartható közösségek és ökoszisztémák kialakulását

A válaszok azt mutatták, hogy a hívek szerint leginkább az egyházaknak kell együttműködniük a környezetvédelmi munka során, de igen fontos a civil szervezetekkel való közös munka, és a gazdasági erőfeszítések támogatása is egy fenntartható társadalom kialakítása érdekében. (14. ábra) A felekezetek közül (ennél a válasznál alacsony elemszámú, és sokszínű, ezért nem értékelhető „Egyéb felekezet” és „Felekezethez nem tartozó” csoportok leszámításával) a református, az evangélikus és a buddhista hívők igénylik leginkább az együttműködést más egyházakkal és a civil szervezetekkel, de nem jelentős a kiemelkedésük. Legkevésbé tartják fontosnak az együttműködést a baptista és a zsidó válaszadók, kiugró a negatív irányú eltérés a más egyházakkal való együttműködés esetében. (15. ábra)

14. ábra. Kikkel kell az egyházaknak együttműködniük a környezeti problémák orvoslásában (egyérték 1-5 skálán, átlagértékek)

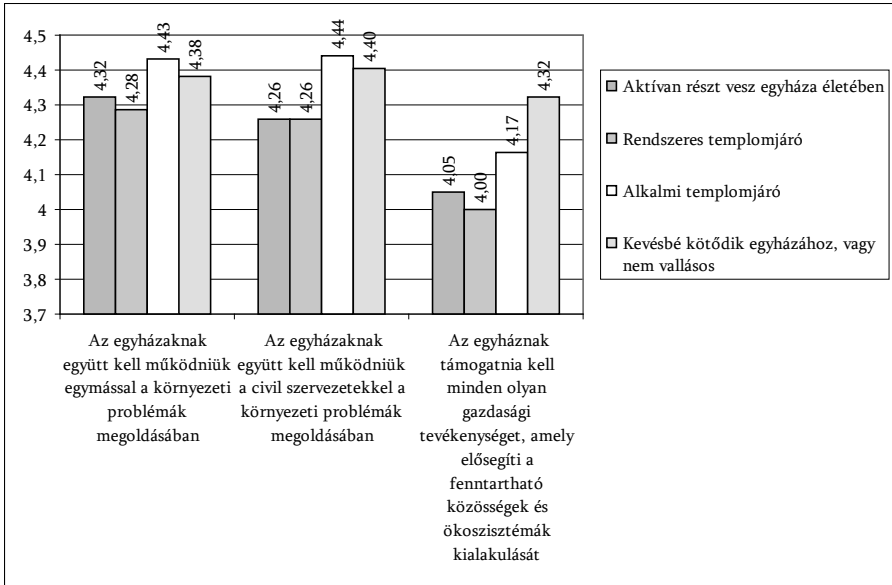


15. ábra. A más szereplőkkel való együttműködés fontosságának megítélése felekezetek szerint (1-5 skálán, átlagértékek)



Az egyházhoz kötődés alapján való összehasonlítás azt mutatta, hogy az egyházakhoz kevésbé kötődő két válaszadói csoport tagjai fontosabbnak tartották az együttműködést mind a többi egyházzal, mind a civil szervezetekkel és a gazdasági szektorral, mint az egyházakhoz erősen kötődő válaszadók. (16. ábra)

16. ábra. Az együttműködés fontosságának megítélése az egyházhoz való kötődés ereje alapján (1-5 skálán, átlagértékek)



KÖVETKEZTETÉSEK

Vizsgálatunk alapján, mely ismereteink szerint az első magyarországi felmérés a vallásos közösségek környezeti attitűdjeire vonatkozóan, a következő megállapításokat tehetjük. A mintegy 800 fős minta válaszai azt mutatták, hogy az egyházhoz való kötődés ereje fordítottan arányos a környezeti problémák súlyosságának megítélésével, azaz az egyházak életében aktívabban részt vevők kevésbé tartják súlyosnak a környezeti válságot. Az ökológiai gondok súlyosságának megítélésére a felekezeti hovatartozás jelentős mértékben hat. A legnagyobb veszélyt (5-ös skálán 4,48-as átlag) a buddhista közösség tagjai látják a környezeti krízisben, de a baptista (3,81) és a zsidó (3,9) híveket kivéve valamennyi egyház hívei 4-esnél magasabb átlagértéket adtak, azaz „nagyon komoly gondnak” vagy a „legjelentősebb globális problémának” látják az ökológiai válságot.

Ez az eredmény alátámasztja azt az elméletet, amely szerint a keresztény tradíció negatívan hat a környezethez való viszonyra, és ez nem csak történetileg értelmezhető, hanem jelenleg is mérhető. Annak vizsgálatára, hogy ez a tapasztalat összefüggésbe hozható-e White „uralmi elven” nyugvó hipotézisével, megvizsgáltuk a (két állítással definiált) „uralmi elv” jelenlétét a vallásos közösségekben. Azt tapasztaltuk, hogy a zsidó-keresztény gyökerű vallások követőinek körében magasabb az uralmi tézis elfogadottsága, mint a más háttérű magyar buddhista közösségekben, vagy a felekezethez nem tartozók körében, ezen belül a protestáns egyházakban kevésbé van jelen, viszont az átlagnál magasabb a támogatottsága a zsidó vallásúak körében – de még itt sem éri el a közepes értéket. Az „uralmi tézis” valamelyik megfogalmazásával kiugróan magas az egyetértők aránya a zsidó és a baptista közösségen belül, jóllehet a megfogalmazástól függően itt tapasztalhatók ellentmondások. Az egyházhoz szorosabban kötődő csoportok körében ugyancsak erőteljesebb az „uralmi tézis” akceptálása, mint a lazábban az egyházakhoz tartozók között, a legmagasabb értéket pedig az egyház életében aktívan részt nem vevők, de rendszeres templomjárók körében éri el. Mindez arra utal, hogy a zsidó-keresztény gyökerű egyházakon belül azonosítható egy jelentősnek mondható (20-30% közötti) csoport, melynek természetképe alapvetően az uralmi tézisen nyugszik.

Megvizsgáltuk azt is, hogy az „uralmi tézis” hívei mellett azonosítható-e egy másfajta zsidó-keresztény alapú természetfelfogás követőinek csoportja. A nemzetközi szakirodalomban széles körben ismert „jó sáfár” megközelítést választottuk, aki úgy tekint a természeti világra, mint amelynek megőrzése erkölcsi kötelezettsége. A „jó sáfár” hozzáállást ugyancsak két állítással való egyetértés mértékével azonosítottuk. Az eredmények azt mutatták, hogy a vizsgált mintában jelen van egy 30-40% körüli csoport, amelyet „jó sáfárként” lehet tekinteni. A legmagasabb arányban a buddhista hívők körében találtuk meg ezt a megközelítést, akiknek több, mint a fele ebbe a csoportba volt sorolható, legalacsonyabb arányban az egyes felekezetek között a zsidók és a baptisták voltak „jó sáfárként” azonosíthatóak. Ennél is sokkal kisebb arányban jelent meg ez a kategória ugyanakkor a felekezeten kívüliek, nem vallásosak csoportjában, ami alátámasztja azt a feltevésünket, hogy a „jó sáfár” felfogás vallási gyökerű, ami egybevág egyes nemzetközi eredményekkel (Kanagy-Nelsen 1995, Kanagy-Willits 1993). A jó sáfárokról általában elmondható, hogy az átlagnál súlyosabbnak ítélik meg a környezeti problémákat, nagyobbak látják az egyházak felelősségét, kevésbé elégedettek az egyházak ezen a téren való aktivitásával, az átlagnál aktívabbak ezen a téren illetve az átlagnál valamivel tájékozottabbak az egyházak ezirányú tevékenységével kapcsolatban.

Arra is választ kerestünk, hogy hívek hogyan látják az egyházak környezetvédelmi felelősségét és erőfeszítéseit. Az eredmények szerint közepes felelősséget tulajdonítanak a válaszadók az egyházaknak a környezeti kérdések területén, a felekezeten kívüliek és a buddhisták valamivel nagyobbak, a zsidó vallásúak az

átlagnál valamivel kisebbnek látják ezt a felelősséget. Az egyházhoz való kötődés ereje csökkenti az egyházaknak tulajdonított felelősséget, ami azonban minimumát a „rendszeres templomjárók” körében éri el, az egyházak életében aktívan résztvevők ismét igen magasra becsülik ezt a felelősséget. Ennek körnek mintegy 20% külön kérdésnél is megerősíti, hogy nem csak felelőssége van az egyháznak, hanem cselekednie is kell – ennek a válasznak az aránya azonban csökken az egyházakhoz kötődés gyengülésével párhuzamosan. A hívek relatív többsége összességében elégedetlen az egyházak aktivitásával ezen a területen. Elvárásaik között az első helyen az egyház példamutatása áll, gyakorlati kezdeményezések megvalósítását várják a leginkább (szelektív hulladékgyűjtés, energiatakarékosság, stb.), ezt követi a szemléletformálás, tájékoztatás és az egyházi tanítás (prédikációkban, hittanórán, oktatásban). Egyéb elvárások (gyakorlati tanácsok, mások által kezdeményezett ügyekben való részvétel, egyéb) csak igen alacsony mértékben jelennek meg.

Eredményeink azt is megmutatták, hogy a hívek szerint az egyházaknak aktívan együtt kell működniük más szereplőkkel a környezeti problémák kezelése során. Mindenekelőtt a más egyházakkal való együttműködés fogalmazódik meg igényként, de a civil szervezetekkel való közös munkát és a gazdasági erőfeszítések támogatását ugyancsak fontos feladatnak tekintik.

Összességében elmondható, hogy a hazai vallásos közösségek környezeti érzékenysége a vizsgálat tanúsága szerint valamivel alacsonyabb a szekuláris társadaloménál, ezzel együtt jelen van gondolkodásukban a probléma. A hagyományos „uralmi elv”-hívók csoportja mellett jelentős számban vannak jelen a „jó sáfár” felfogás követői is. A hívek az egyházak fontos feladatai között tartják számon a környezeti problémákkal való szembenézést, és szeretnék, ha az egyházak a jelenleginél aktívabban nyilvánulnának meg ezen téren.

Vizsgálatunk ugyanakkor csak egy első lépésnek tekinthető a hazai vallási közösségek és egyházak környezethez, és a teremtés megóvásához fűződő viszonyának feltárásában. Számos kérdés nyitva maradt, még többet – kapacitásunk korlátainál fogva – egyáltalán fel sem tettünk a kutatás során. Jelenleg a kérdőíves felmérést egy, az egyházi hierarchiára, hivatalos egyházi személyekre koncentráló interjú vizsgálattal folytatjuk. Ennek során igyekszünk feltárni az egyházakhoz nem csupán hívóként, világiként, hanem papként, lelkészként, hitoktatóként kötődők, illetve az egyházszervezetekben különböző funkciókat betöltő és az egyházi hierarchia részét képező személyek környezettel kapcsolatos attitűdjeit, meglátásait. Ez a vizsgálat alkalmas lehet a „klérus” és a „hívek” között a kérdésben megmutatkozó összhang vagy diszkrépancia feltárására. Reméljük ugyanakkor, hogy munkánk más kutatóműhelyek figyelmét is a problémára irányíthatja. Számos kérdés vár továbbra is megválaszolásra. Fókuszcsoporthoz, interjú kutatások adhatnának választ arra, hogy

a vizsgálat által mutatott jelenségek mögött vajon milyen okok húzódnak? Miért mutatkozik alacsonyabbnak az egyházakhoz szorosabban kötődők értékítéletében a környezeti problémák súlya? Vajon csak más problémákhoz (pl. az emberiség megváltásának kérdéséhez) viszonyítva sorolódik hátrébb az ökológiai válság, vagy objektíven is alacsonyabbra becsülik a környezeti gondokat? A környezeti problémák észlelete, súlyosságának megítélése vajon korrelál-e a mindennapi életvitel környezeti hatásaival? Azaz az ökológiai krízist súlyosabbnak tekintő válaszadói csoportok a gyakorlatban is tesznek a környezeti terhek csökkentése érdekében, vagy az elvi meggyőződés nem fordul áll praktikus cselekvéssé? Bízunk benne, hogy ezen – és más további, kapcsolódó – kérdések megválaszolásába az elkövetkező években egy kiterjedtebb kutatói kör kapcsolódik be.

KÖSZÖNETNYILVÁNÍTÁS

Először is köszönetet kell mondanom ifj. Zlinszky Jánosnak, aki elsőként irányította figyelmemet az egyházak és az ökológia kapcsolódásának kérdésére. A vizsgálat során felbecsülhetetlen értékű segítséget nyújtott Kis Réka az adatbázis feldolgozásával és az SPSS elemzésekkel. Az online kérdőív programozását Herman Gábornak köszönhetem. A kérdőívek kitöltésében a Védegylet Egyesület önkéntesei, valamint a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Jog- és Államtudományi Karán meghirdetett tematikus speciálkollégiumok mintegy harminc hallgatója működött közre. Köszönet illeti mindazokat, akik kérdezőink rendelkezésére álltak, illetve az online kérdőív kitöltésére önkéntesen vállalkoztak.

Irodalom

- Alternatív globalizáció a népekért és a Földért – Az Egyházak Világtanácsának dokumentuma és kísérő tanulmányok*, Luther Kiadó – Védegylet, Budapest, 2008
- Biel, Anders – Nilsson, Andreas: *Religious Values and Environmental Concern: Harmony and Detachment*, *Social Science Quarterly*, 86 (1), March 2005
- Boyd, Heather Hartwig: *Christianity and the Environment in the American Public*, in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 38 (1): 36-44, 1999
- Dér, Katalin – Horváth, Pál (szerk.): *Az Egyház társadalmi tanításának kompendiuma*, Szent István Társulat, Budapest, 2007
- Eckberg, Douglas Lee; Blocker, T. Jean: *Varieties of religious involvement and environmental concerns: testing the Lynn White thesis*, in: *The Journal for the Scientific Study of Religion*, 28, 4, 509-517, 1989
- Felelőségünk a teremtett világért – a Magyar Katolikus Püspöki Konferencia körlevele a teremtett világ védelméről*, MKPK, 2008. december 4.

- Greely, Andrew: *Religion and Attitudes toward the Environment*, in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 32 (1), 19-28, 1993
- Guth, James L. – Green, John C. – Kellstedt, Lyman A. – Smidt, Corwin E.: *Faith and the Environment: Religious Beliefs and Attitudes on Environmental Policy*, in: *American Journal of Political Science*, 39 (2) 364-382, 1995
- Hagevi, Magnus: *Religion and Environmental Opinion in the U.S. and Sweden*, előadás a 98th Annual Meeting and Exhibition of the American Political Science Association-on (Boston, MA, August 29 – September 1), 2002
- Hand, Carl M., Van Liere, Kent C.: *Religion, Mastery-Over-Nature, and Environmental Concern*, in: *Social Forces*, 63 (2), 1984, 555-570,
- Isaac, Erich: *Ecology and religion in history: David and Eileen Spring (Eds)*, (New York, Evanston, San Francisco and London: Harper and Row, 1974, könyvismertetés, in: *Journal of Historical Geography*, Volume 2, Issue 4, 1976, 392-394,
- Kanagy, C. L. –Willits, F. K.: *A greening of religion? Some evidence from a Pennsylvania sample*, in: *Social Science Quarterly* 74, 1993, 674-683.
- Kanagy, C.L. – Nelsen, H. M.: *Religion and Environmental Concern: Challenging the Dominant Assumptions*, in: *Review of Religious Research*, Vol. 37, No. 1, 1995
- Livingstone, David N.: *The Historical Roots of Our Ecological Crisis – Reassessment*”, in: *Fides et Historia*, Vol. 26, 1994, 38-55. A cikk magyarul in: Lányi András – Jávor Benedek: *Környezet és etika*, L’Harmattan, Budapest, 2005, 178-200.
- Moncrief, Lewis W.: *The Cultural Basis of Our Environmental Crisis*, in: *Science* 170 (30), 1970, 508-512.
- Owen, Ann L. – Videras, Julio: *Culture and Public Goods: The Case of Religion and the Voluntary Provision of Environmental Quality*, in: *Journal of Environmental Economics and Management Religion and the 2008 Election: A Pre-Election Analysis.*; The Henry Institute National Survey on Religion and Public Life
- *Religion and the Environment: Polls Show Strong Backing for Environmental Protection Across Religious Groups*; Pew Forum on Religion and Public Life Survey Reports (October 2004)
- Shaiko, Ronald G.: *Religion, politics, and environmental concern: A powerful mix of passions*, in: *Social Science Quarterly* 68, 1987, 244-262.
- Sherkat, Darren E. – Ellison, Christopher G.: *Structuring the Religion-Environment Connection: Identifying Religious Influences on Environmental Concern and Activism*, in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 46 (1), 2007, 71-85.
- Thomas, Keith: *Man and the Natural World. Changing Attitudes in England, 1500-1800*, London, Penguin Books, 1984
- Tuan, Yi-Fu: *Discrepancies between Environmental Attitude and Behaviour: Examples from Europe and China*, in: *Canadian Geographer* 12, 1968, 176-191.
- *Our Treatment of the Environment in Ideal and Actuality*, in: *American Scientist*, 1970, 246-249.
- White, Lynn: *Historical roots of our ecological crisis*, in: *Science*, vol. 155, 1967. A cikk magyarul is olvasható: *Ökológiai válságunk történeti gyökerei* címmel, in: Lányi András (szerk.): *Természet és szabadság*, Osiris, Budapest, 2000, 27-35.

VALLÁSTUDÓS ÉLETPÁLYÁK

IMÁDSÁG A VALLÁSTUDOMÁNYBAN

– FRIEDRICH HEILER, *DAS GEBET*

MÁTÉ-TÓTH ANDRÁS

DAS GEBET

A szóban forgó mű, amelyet bemutatni szeretnénk¹, Friedrich Heiler német vallástudós *Das Gebet* c. műve. Heilernek ez a mű a doktori disszertációja volt, amely először 1918-ban jelent meg. A tekintélyes terjedelmű kötet, amely 495 oldal szöveg és 44 oldal jegyzet olyan sikeres volt, hogy évente újabb és újabb kiadást ért meg. Feldolgozásomban az ötödik, 1923-ban megjelent kiadást használom, amely a müncheni Ernst Reinhardt kiadónál jelent meg.² Heiler az imádság témájával még más műveiben is behatóan foglalkozott.³

Magáról a szerzőről csak néhány momentumot szeretnék kiemelni, amelyek ismerete mindenképpen szükséges ahhoz, hogy művét, szemléletét megfelelően értékelhessük. Heiler elkötelezett, hívő katolikus családban nőtt fel. Nathan Söderblom későbbi svéd evangélikus püspökkel való mély, szakmai és emberi barátsága alapján ökumenikus meggyőződésre tett szert. Soha nem írt vagy adott elő olyan vallási témáról, amelyhez nem fűzte erős emocionális kötődés. Kifejezetten az imádságról szóló művét is csak egy olyan ember írhatta így meg, akinek közvetlen tapasztalata volt az imádságos élet titkairól. (Schimmel 1968) Heiler számos kortársához hasonlóan óriási elánnal vetette bele magát a felekezetek és a vallások közötti párbeszéd, az ökumenikus mozgalom munkájába. Az ő egyik művére vezethető vissza az „evangélikus katolicitás” programmatikus kifejezés, amelyből később ökumenikus mozgalom bontakozott ki. Heiler alapvetően teológus volt, bár csak két szemeszter teológiát tanult, ám szemléletét teológiai alapállás fémjelzi. Ezen kívül számos más tudományágban is szerzett diplomát illetve megalapozott műveltséget, úgymint filozófia, pszichológia, vallástörténet és keleti nyelvek, elsősorban szanszkrit és páli.

¹ Előadás a KRE Imádság és áldozat konferenciáján, Budapesten 2009. május 22-23.

² Az egyes idézeteknél a zárójelbe tett számok erre a kiadásra hivatkoznak.

³ Heiler, F. 1922 *Die buddhistische Versenkung: eine religionsgeschichtliche Untersuchung*, 2. verm. und verb. Aufl. Edition, München: E. Reinhardt. – 1958 *Indische Geisteswelt-Einheit in der Vielfalt; zum Verständnis des Hinduismus und seiner Bedeutung für das Abendland*, [Frankenau/Hessen: Kommission Siebenberg-Verlag.

Rudolf Otto volt a másik kortárs tudós, aki nagy hatással volt szemléletére. Ő hívta meg és adott neki tanszéket Marburgi Egyetem katolikus teológiai karán, amelyen a zsidótörvények miatti kis megszakítással 1920-tól nyugdíjazásáig dolgozott.

MEGKÖZELÍTÉS

Heiler abban a feladatban jelöli meg nagyívű vállalkozásának célját, hogy az imádság egyes típusait osztályozza, leírja és elemesse (*Klassifikation, Deskription, Analyse*), valamint abban, hogy eredményként meghatározza az imádság lényegét (*Wesensbestimmung*). (26) Ez a vállalkozás egyértelműen fenomenológiai jellegű, amely megközelítés a vallástudomány egyik sajátja. Heiler szembeállítja a vallástudományi vizsgálódás elméletét és módszertanát a vallástörténetiével. Utóbbi a vallási térben és időben jól elkülöníthető alakzatokkal foglalkozik, a történelemben megjelent valóság konkrétumait vizsgálja. Ezzel szemben a vallástudomány nem egyedi vallási jelenségeket vizsgál, hanem „magát a vallást”. „Azt próbálja meg-alapozni, mi a vallás, hogyan keletkezik a vallás az ember lelki életében és hogyan képződik tovább az ember közösségi életében, valamint mit jelent a vallás a szellemi és kulturális élet számára.” (17) A vallástudománynak nem kisebb a feladata, mint hogy a vallási jelenség összes megjelenési formáját és típusát elemesse, mert ezzel szolgáltathatja az alapot a vallásfilozófia illetve egyáltalán a vallás lényegi meghatározása és értékelése számára.

Heiler valláselméleti koncepciójának alapállása az, hogy a vallási jelenség legtisztábban a primitív vallás makulátlanágában ragadható meg. Ez az eredeti forma és lényeg abban tűnik ki, hogy még nem merevedett meg, nem rakódtak rá a stabil, konvencionális kultúrformák, hanem a maga töretlen erejével, szabad spontaneitásában és termékenységében jelenik meg. Ez a primitív vallás nem kizárólagosan a primitív kultúrnépek vallásosságában található meg, hanem olyan költők, mint Dante, olyan képzőművészek, mint Michelangelo, olyan államférfiak, mint Cromwell vagy olyan felfedezők, mint Columbus és olyan tudósok, mint Newton lelki életében is, akiknek szennyezetlen lelkű vallásossága sok rokonságot mutat a vallási zsenik vallásosságával, Jézuséval vagy Buddháéval. Heiler ugyanakkor szükségesnek tartja az előbb említetteken kívül, melyeket a vallástudomány primér tárgyának tekint, a szekunder tárgyak vizsgálatát is. Mindazon közösségi jelenségeket és filozófiai gondolkodásmódokat, amelyekben ugyan már megmerevedett vagy szétzilálódott a primér vallásosság, de mögöttük még fellelhetők nyomai. A tapasztalat szerint – fejt ki Heiler – csak nagyon kevés ember van, akinek lelki-szemleli életében tetten érhető a teremtő egyéniség és önállóság. Ezzel szemben inkább elsősorban „second-hand” vallásossággal találkozunk – írja Wiliam Jamesra hivatkozva. (21) Heiler tehát alapvetően az imádság vallástörténetét degenerációs

történetnek tekinti, amelyben az eredeti, „igazi” alakzat folyamatos torzulásokon megy át, s csak ezeken keresztül, ezeket róla letisztítva lelhető fel.⁴

Heiler a vallást, a vallásosságot és természetesen az imádságot is a konkrét vallások közötti határokat átívelő módon, a vallások történeti hagyományait absztrahálva, metaszinten, fogalmi szinten tárgyalta. E miatt az elméleti megközelítés miatt bizonyos értelemben a konkrét vallási hagyományban meglévő egyediség helyett a vallási jelenségeken kívülre helyezett vallásfogalmat illetve – jelen vizsgálódásunk tematikája szerint – imádságfogalmat használt, s ennek konkrét megjelenési formáit kereste és találta meg a vallásokban, a kiemelkedő vallási személyiségekben és szövegekben. Ez az eljárás a vallásfenomenológia megközelítésének sajátossága.⁵ Abban a korban, amikor Heiler alkotott, ez volt a vallástudomány talán legerőteljesebb irányzata. Ezt követte pl. Rudolf Otto, vagy Heiler nagy barátja Nathan Söderblom is. Ezzel a fenomenológiai megközelítéssel alapozódott meg tovább a vallástudomány, mint önálló tudományág és zárkózott fel egyre egyenrangúbb partnerként a vallástörténet mellé.

Az imádságról szóló disszertációját követően Heiler többször is foglalkozott az indiai kultúra imádságaival, meditációjával és vallási rendszerével. Erről mindeképpen röviden szólnunk kell, mielőtt rátérünk a heileri imádság-koncepció bemutatására.⁶

Heiler egyik kedvenc olvasmánya volt Max Müller „*Sacred Books of the East*” című sorozatának kötetei. Míg Max Müller életében soha nem jutott el Indiába, addig Heiler nyolc hónapos körutat tett a szubkontinensen 1959-60-ban. Ebben az időben rengeteg embert vonzott India varázsa, de Heilert nem a csodák, sokkal inkább az Indiában uralkodó vallási pluralizmus érdekelt. Kedvenc előadása „Az indiai vallások és a buddhizmus” volt, melynek 45 perce alatt teleírta a táblát szanszkrit kifejezésekkel. Tanult orientalista volt, ennek ellenére nyomtatásban soha sem jelentek meg tőle keleti szövegek fordításai.

Heiler a hinduizmust nem tartotta önálló vallásnak, hanem a vallások dzsungelének, amelyben több vallási kultúra rétegződése figyelhető meg. Egyaránt részét képezik a Védák, a Brahmana szövegek, az Upanisadok, a jóga, valamint a dzsainizmus és a buddhizmus egyes eszméi is. Mindez azonban nem egy egységes vallási rendszert

⁴ Ostmeier, K.-H. 2006 *Kommunikation mit Gott und Christus Sprache und Theologie des Gebets im Neuen Testament*, Tübingen: Mohr Siebeck.

⁵ A vallásfenomenológia szisztematikusan először Pierre Daniél Chantepie de la Saussaye 1887-ben kiadott „*Outline of the Phenomenology of Religion*” c. művében jelenik meg, majd az első vallásfenomenológiai tanszék a leideni egyetemen alakult 1901-ben William Brede Kristensen vezetésével.

⁶ Heiler keleti misztikával kapcsolatos művei feldolgozásában értékes segítséget kaptam Tóth Judit és Vőneki Máté szegedi vallástudomány szakos hallgatóimtól, amiért ezúton mondok köszönetet.

képez, hanem különböző kasztok, szekták, rendek és önálló vallásgyakorló emberek sokaságát hozza létre. Heilert leginkább a vallások misztikus megjelenésformái vonzották. 1925-be tanulmányt is írt a témáról „*Mystik in den Upanischaden*” címmel, mely a „*Religionen der Menschheit*” című kötetben jelent meg.

Igazán azonban csak a buddhizmus világában tudott elmerülni, azon belül is leginkább a buddhizmus Amida kultusza érdekelte. Kutatásaiból szinte teljesen kihagyta a zsidóság és az iszlám vizsgálatát. Elbeszélések szerint utolsó szavaként, halálos ágyán is Buddhát szólította. Das Gebet című doktori disszertációjában is ír a buddhista elmélyülés művészetéről, mint egyfajta belső imáról. A buddhista meditáció a nem-gondolkodás, a kiürített gondolatokban való elmerülés helye, ezáltal felfogható egyfajta pszichoterapeutikus eszközként is – innen is érthető, hogy bár Heiler az imádsággal összehasonlítva a keleti „imádságokat” nem tartotta nagyra, azonban más kategóriába helyezve rendkívüli jelentőséget tulajdonított nekik.

Egy vallástudós sem emelte ki annyira az indiai bhakti filozófia⁷ fontosságát, mint Friedrich Heiler. A bhakti miszticizmust a „*Die nachbuddhistischen Religionen Indiens*” című fejezetében tárgyalja, amely szintúgy a *Religionen*-ben jelent meg. (244kk) Heiler meglátása szerint a Bhagavad-gítá valódi lényegét Visnu isten képezi, ezen állítását tizennégy idézettel támasztja alá írásában. Ugyanis Visnu nem személytelen istenként, mint brahman jelenik meg a műben, hanem személyes megtestesülése van, melyet az emberek közvetlen tisztelhetnek, megszólíthatnak, azonban a megszabadulás nem a személyes istennel való egyesülés révén, hanem személyének szolgálata révén érhető el. Ezáltal Heiler több párhuzamot vél felfedezni a Bhagavad-gíta és az Újszövetség tanításai között. Rabindranath Tagore és Gandhi gondolkodását is párhuzamba állítja a kereszténységgel. Nem véletlen ez az összehasonlítás, ugyanis Heiler egyik utolsó előadásában kifejtette, hogy szívesen lett volna misszionárius, ezáltal segíthetett volna az embereken, és erősíthette volna a vallásközi párbeszédet. Munkája során több ponton is kitért a kereszténység és Indai kapcsolatára, véleménye szerint a kereszténységnek nagy esélye van Indiában missziós tevékenységet végezni, mert a két kontinens vallási rendszerében számos rokonság mutatható ki.

Heiler és India kapcsolatának rövid felidézése után immár rátérhetünk a *Das Gebet* leglényegesebb állításainak bemutatására.

⁷ A bhakti a szeretet, a szolgálat és az odaadás kifejezése a személyes Isten iránt. A Bhagavad-gítá által ajánlott út a bhakti-jóga, amelyben Ardzsunát arra kérik, hogy szolgálja az Istenség Legfelsőbb Személyiségét, Sri Krisnát. A bhakti-jóga szemben áll azzal az elképzeléssel, mely szerint az ember eggyé válhat a Legfelsőbb Úrral. A bhakti-jógában úgy tartják, hogy Isten szolgálata örökkévaló, s az egyéni lélek sohasem válik eggyé Istennel. India nagy bölcsei, mint például Csaitanja Maháprabhu, Rámánudzsácsárja és Madhvácsárja azt tanították, hogy Isten megvalósítását, megismerését a bhakti, vagyis az odaadó szolgálat útján lehet elérni. Vö. <http://www.terebess.hu/keletkultinfo/lexikon/bhakti.html> (letöltve: 2009. május 7.)

IMÁDSÁGTÍPUSOK

Amint Heiler a vallásfenomenológiai feladatát meghatározta, amely mint tudjuk a vallási jelenségek osztályozása, úgy járt el az imádságtípusok leírásánál. Az első típus a primitív ember imája, amelyről alább még bővebben szólnunk. A második a rituális imádságformulák, majd harmadikként a himnusz kapott önálló fejezetet. A következő fejezetben a hellén magas kultúra imádságát, tovább haladva pedig a filozófiai gondolkodás imádságkritikáját és -ideálját taglalta. Így érkezik el a vallási zsenik imádságához, amelyben a misztikát elemzi, ami Heiler számára az imádsággal kapcsolatos talán legizgalmasabb résztema, hiszen később több művében is részletesen írt róla. Az utolsó három típus a kiemelkedő férfiegyéniségek imádságai, a közösség istentiszteleti imádsága és az individuális imádság, mint vallási kötelezettség és jótett a törvényvallásokban. Ezek a területek, amelyeken a szerző az imádság egészét akarja befogni rendkívül tág és egymástól is jól elkülönülő területek.

Ebben a törekvésében tág teret szánt az elméleti megalapozásnak, s az imádság forrásvidéke felkutatásának. Szemléletét és pszichológiai érdeklődését, kibontakozó műveltségét mindeközben tett érhetjük, amikor az imádság és az áhítat jelenségét veti össze, s von le kora kulturális és vallási dimenzióinak állapotáról.

Az imádat lelki állapot, melynek lényege, hogy valami isteni jelenik meg benne. Az imádat vallási típusához közel áll a szeretet viszonyulása, amelyben a vallási imádat profanizálódik. Az imádat a legfőbb jó, a „*summum bonum*” felé irányul. A primitívek mindent imádnak, de ebbe a típusba sorolandó költői, transzcendentális imádat is. Az áhítat ezzel szemben tudatállapot, amelyet valamely lenyűgöző látvány kelt. Ennek során, az elmélyülés állapotában egyaránt felléphetnek vallási és profán élmények is. Felszítódhat az emberben az áhítat tudatállapota misztikus kegyelmi momentumok során éppúgy, mint tudományos kutatás, vagy művészi alkotás kapcsán. Az elmélyülést a misztikusok nyugodt önátadással élik meg, a szentek békében és egykedvűségben. Az ideálisbaba történő belemerülés végső, legmagasabb fokozata a nirvána.

Az áhítat tehát egy csendes, ünnepélyes ráhangolódás/beállítottság, mely, figyelembe véve az intellektuális és etikai irányultságot, mindenekelőtt esztétikai és vallási érték. Kelthetik külső tárgyak, vagy az érzéseket meghatározó fantáziaképek is. Áhítat alatt egy ideális tárgy keletkezik, melyet az áhítat erőnek erejével alkot és fenntart. Az áhítat élményének tárgyiasított megjelenítése maga az izgalom. Az áhítatot segíti a belső koncentráció és az elmélyülés. Míg az imádkozás objektív, az áhítat szubjektív karaktert hordoz.

Az ima és az áhítat fenomenológiai egybevetése képes az imát a legtisztább fényben felragyogtatni. Az ima nem pusztán fennkölttség, nem csupán elérzékenyült állapot és nem csupán térdre borulás egy magasabb érték előtt. Az ima sokkal inkább egy valós kapcsolat az ember és Istene között. Élő kapcsolat a véges és a

végtelen szellem között. Mivel a modern embernek nincs igazi elképzelése az ima feltétel nélküliségéről és bensőségességéről, folyamatosan felcseréli az áhítatot és az imádságot, ezeket az általánosan vallásos jelenségeket, analógiája ezért kizárólag a vallási élményszférára szorítkozik a valós imával egyetemben.

Az előítéletekben gazdag racionalista filozófia hatása alatt álló újkori ember tiltakozik a naiv ima mindent átható realizmusa ellen. A homályos áhítat-hangulat és esztétikai szemlélődés azonban alkalmassá teszi arra, hogy felismerje az ima jelenségét és ideálját. A mélyreható pszichológiai vizsgálat egyértelműen bemutatja az ima jelenségét, ami azt jelenti: Istennel beszélni és vele kapcsolatot teremteni ('közlekedni'). A vallás erős irracionális semmiben nem nyilvánul meg jobban, mint az imában. A Kopernikusz és Kant által meghatározott gondolkodás számára az ima éppen úgy botránykő, mint a görög filozófia számára. A naiv kegyesség és a racionalitás közötti kompromisszum miatt elhalványul az ima egész jelensége, és a vallás élő megnyilvánulása élettelen absztrakcióvá morzsolódik szét. Ebben a felállásban csak két lehetőség marad: vagy „*bezárjuk az imát*” (Ménégoz) teljes irracionálisába, vagy a valós imát helyettesítjük azt imaszerű imákkal és áhítatokkal. Ezek egyike sem felel meg azonban az ima pszichológiai valóságának.

Vallásos emberek tapasztalata és a valláskutatók egybehangzó álláspontja szerint az ima a vallás központja, ez a lelke minden kegyességnek. Erre alapozva határozható meg az ima lényege: élő kapcsolat az ember és Isten között. Az ima eljuttatja az embert az istenség elképzelhetetlen megérezésére, a vele való személyes kapcsolatra. Az imán keresztül a vallás élet Istennel, közösség az örökkévalósággal. Ima nélkül a hit pusztán elméleti meggyőződés marad, nélküle a kultusz csak külsődleges művelet. Ha nincs ima, a szokásos vallási cselekedetek nélkülözik a mélységet, és Isten szeretete néma marad. Ima nélkül az ember távol marad Istentől, és ez megakadályozza a véges közeledését a végtelenhez. Az ima felemeli az embert az égbe, az ég leereszkedik a földre, kettéhasad a fátyol a látható és a láthatatlan világ közt, az ember Isten elé lép, hogy beszéljen vele.

Az imádság hatalmas témáját a maga teljességében kívánta átfogni, amint módszertani fejezetében ki is jelentette: csak az átfogó leírás ad alkalmas alapot a filozófiának és a vallástudományi értelmezésnek.

Michael Pye joggal jegyzi meg, hogy Heiler művében az imádságtípusok átfogó tárgyalásának igénye nem volt eredeti, hiszen a nagy keresztény hagyományok rendre tanították ezeket a típusokat. Ami Heiler művében az újdonságot jelenti, hogy a zsidó-keresztény imádságtípusokat megtalálta a nem-keresztény vallásokban, továbbá az, hogy egyfajta evolucionista szemlélettel az imádság történeti ívét írta le a primitív ember imádságától a misztikusok imádságáig jutva el. Szemléletének további jellegzetességeiről és műve értékeléséről még a későbbiekben szólnunk, de előbb tekintsünk bele részletesebben a tárgyalt könyv egyik legfontosabb fejezetébe, amely a primitív ember imádságáról szól.

A PRIMITÍV EMBER NAIV IMÁJA

Heiler, amint már említettük, a primitív ember naiv imáját tekintette a legtisztább és legeredetibb imádságnak. Az alábbiakban egyrészt röviden összefoglaljuk a *Das Gebet* erről szóló fejezetét, majd egy következő lépésben a heileri imádságkoncepció modelljét mutatjuk be, amely bizonyos mértékig szimbolizálja a vallásfenomenológiai vizsgálatok logikáját is.

A PRIMITÍV IMÁDSÁG ALKALMAI

„A naiv ember spontán, szabad kérésimádsága minden imádság prototípusa: ama ősimádság visszhangzik benne, amely egykoron – nem tudjuk, hol és mikor – a történelem előtti ember ajkáról felfakadt és megnyitotta az ember és az istenség közötti imádságkapcsolatot ...”. (38) Ezzel a mondattal nyitja Heiler a „Primitív ember naiv imádsága” c. fejezetet. A primitív ember imádságát kutatni, tekintettel arra, hogy az írásbeliség előtti korszakról van szó, csak úgy lehet, ha a későbbi, már leírt szövegekben keressük meg azokat az elemeket, melyekről joggal feltételezhető, hogy korábbi korszakban keletkeztek. Támpontokat a kultúrtörténeti néprajz szolgáltat, bár meg kell jegyezni, hogy ezek a kutatások ritkán foglalkoztak az egyén imádságával, inkább valamely törzs vagy népcsoport már formálissá rögzült hagyományait és cselekményeit kutatták. Az alapvető módszertani nehézségek dacára Heiler kitart amellett, hogy áthatolván a mindenkor uralkodó kultúra és vallás által rögzített rétegeken „leplezetlenül élénk tárul a primitív ember a maga csodálatos őszerejével”. (41)

A fejezetben először az imádság alkalmait és motívumait veszi sorra. Az első a konkrét vészhelyzet, amelyben az imádság fejezi ki az élni akarást. Valamiképpen jelen kellett már lennie itt az antropomorf természetfeletti lényekbe vetett hitnek, mert ez alapozza meg a vészhelyzetben lévő ember imádságban megfogalmazott segélykiáltását. A kérés, a szükségletek és igények kielégíthetőségéért való könyörgés átfonta a primitív ember napjait. Szemben más szerzőkkel Heiler azon az állásponton van, miszerint az ősi törzseket, hordákat nem képzelhetjük el úgy, mintha egymással vetélkedő önző individuumokból álltak volna. Ezzel szemben a család, a klán tagjai egymásra támaszkodó és ezzel együtt egymásért imádkozó csoportokat alkottak. Szintén más szerzőkkel vitatkozva Heiler kifejti, hogy a hálaadás és köszönet sem hiányozhatott a primitív ember imádságkészletéből. Elsősorban a vadászszerencsének kiszolgáltatott ember hálát kellett adjon a zsákmányért, a földből élő pedig a terményért. Már a primitív ember imádságában megtalálható az önfeledt elmélyülés és imádat, amely csúcsát majd a misztikusok meditációjában éri el. Az ember ősidőtől fogva vallási félelemmel viseltetett a numinózummal

szemben és tudatában volt a *mana* és a *tabu* erejének. „Ahol a mana-ba és a szellemekbe vetett hit egymással párosul, ott keletkezik a néma szemlélésből az imádságos megszólítás.” – írja. (46) Végül pedig kitér az entuziasztikus dicsőítés imaformájára, amely olyan rövid jelentés nélküli kifejezésekben csapódott le, mint az ómexikói himnuszok végén refrénként visszatérő *hailly* győzelmi kiáltása, vagy a wiking ünnepek *tul-tul* kurjantásai.

KÖZVETLEN EGYÜTTLÉT A JELENVALÓ ISTENNEL

A primitív ember imájának legfőbb jellegzetességei közé tartozik Heiler szerint a mély lelki élmények közvetlen kifejezése. Ez a közvetlenség, keresetlenség, egyszerűség az elemzésekben szembeállítódik a filozófiával és a meditációval. A primitív ember nem gondolkodott szofisztikáltan, és nem is meditált, mint a misztikusok, hanem mádsága a jelenlévő és élő Istennel való egyszerű együttlét. Három jellegzetességet emel ki Heiler: affektivitás, eudemonizmus és realizmus. Ezekben mutatkozik meg a vallás irracionaritása, s ezekben érhető tetten a legősibb vallási jelleg és attitűd. Itt találja meg Heiler azokat az alapelemeket és jellegzetességeket, melyekre elméletét felépíti, miszerint az imádság tiszta formája az írásbeliség előtti, ősi forma, amely a vallástörténet különböző korszakaiban fel-fel csillan, s amelyeket a különböző rítusok, valláskonceptiók, metafizikai okoskodások stb. felhasználtak.

FENOMENOLÓGIAI ELJÁRÁS

A rövid ismertetés és még inkább a fejezet gondolatmenete jól láthatóan egy meghatározott imádság-típus egyes tagjaira épül. A kérő imádságtól, a hálaadáson keresztül a misztikus elmélyülésen át az entuziasztikus imádságtípusig menően a szerző igazolásokat keres a vallástörténetben. A fejezetben néhol találunk olyan szövegekre való hivatkozást, amelyekben Heiler, módszertanának megfelelően, fellelte az írásbeliség előtti imádság-jellegzetességeket. A gondolatmenet lényege azonban az, hogy az imádságnak van vallások fölötti típusrendszere, amely vezérfonalként szolgál a különböző típusok konkrét megtalálására. A rendszer a vallástörténeti és etnográfiai szórványos adatok alapján épül fel, bizonyosságot kap a nemesebb vallási hagyományok imádság-elemeiből, majd alkalmassá lesz arra, hogy a primitív népek imádságát is megtalálja. A fenomenológiai imádság-konceptió így alkotja meg a primitív népek imádság-rendszerét távolabbra tekintve a vallást magát.

AZ IMÁDSÁG LÉNYEGE

Miután bemutattuk az imádság őseredetijét Heiler imádság-elméletében, rátérhetünk annak ismertetésére, mit tekintett a szerző az imádság lényegének. Könyvében e kérdésnek külön fejezetet szentelt (486-495), mintegy összefoglalásaként mindannak, amit hatalmas gyűjtő- és rendszerező munkával összeállított.

Az imádság lényegét nem könnyű megragadni, de ha kísérletet teszünk rá, első lépésben a motívumára, a sokfajta imádság közös pszichológiai gyökerére kell koncentrálnunk. Ez pedig, írja Heiler Da Costa Guimaraens idézve, „egyfajta lelki szükséglet kielégítése”. Az éhező pigmeus, aki élelemért könyörög vagy az átszellemült misztikus, aki elmerül a végtelen Isten nagyságában és szépségében, és minden más imádkozó ebből a belső motívumból fordul Isten felé. Ám az imádság lényege nem merül ki pusztán annak motívumában, hanem csak akkor tárul fel, ha megtaláljuk az imádság mögötti hitvélekedést, ha rátalálunk arra a dimenzióra, amely az imádság alapján megmutatkozik, ez pedig nem más, mint az imádkozó abbéli hite, hogy a jelenlévő Istennel, istenséggel kommunikál. „Az élő és személyes Istenbe, az ő valóságos és közvetlen jelenlétébe vetett hit és az a drámai kapcsolat, amelybe az ember a jelenlévőként megélt Istennel lép.” (489) S minthogy az imádkozó „én” az így átélt isteni „te”-vel kommunikál, ezért az imádság alapvetően és szükségképpen társadalmi természetű jelenség. Heiler szó szerint a következő definícióhoz jut munkája lezárásaképpen: „Az imádság tehát a hívő eleven kapcsolata a személyesnek vélt és jelenlévőnek tapasztalt Istennel, amelyben visszatükröződnek a társadalmi viszonyok.” (491)

Összefoglalásában még két különbségtételt ismétel meg. Az egyik a primér és a szekunder imádságrendszer közötti. Az elsőben az eredetiség és spontaneitás a meghatározó, az utóbbiban a közvetettség. A másik különbségtétel a személyes Istennel való kapcsolat és a pusztán meditatív elmélyülés között van, amely az indiai imádságok és meditációk jellegzetessége, s amelyet Heiler minden szempontból alacsonyabb rendűnek tekint, mint az előbbi.

Lezárásaképpen Heiler egy akár meglepőnek is nevezhető fordulattal a csodáról ír egy bekezdést. Az imádságban ugyanis csoda történik, amelyben a legalacsonyabb a legmagasabbal találkozik. A vallástörténet és a valláslélektan nem képes behatolni ennek a csodának a mélyébe, mert az a hívő imádságélményeiben nyílik meg, de vizsgálódásainak végén eljut ennek a csodának a határáig, és készletve érzi magát arra, hogy egyetértsen az egyik legjelentősebb egyházatyáival, Kriszosztomossal: „semmi nem hatalmasabb az imádságnál és vele semmi össze nem vethető”. (495)

SZEMLÉLETE

Az eddig vázoltak alapján egyre világosabban körvonalazódott Heilernek az imádsággal kapcsolatos vallástudományi szemlélete. Mindenek előtt azt kell látnunk, hogy Heiler esszencialista és evolucionalista módon közelítette meg az imádság tematikáját. Esszencialista, vagyis az imádság esszenciáját, lényegét kereste meg, majd ennek a lényegnek a változatait mutatta be az imádság tipológiájában. Heiler az imádságban történelmi folyamatosságot látott, egyfajta lelkiségi áramlatot, amely néhány nagy elágazással végigkövethető az egész vallástörténeten.

Heiler párhuzamba vonta az imádságtípusokat a vallástípusokkal. Olyan jelentőséget tulajdonított az imádságnak, hogy úgy vélte, ennek mentén fogható fel a vallások központi magva, lényege, így az imádságtípusok mintegy magától értődően a vallások közötti tipológiát is lehetővé teszik.

Heiler az előbb ismertetett végkövetkeztetésének megfelelően az imádsággal kapcsolatos leglényegesebb momentumnak az imádságban és misztikában megjelenő istenképeket tartotta. Erről a témáról számtalanszor írt és tartott előadást, amelyek közül a legtöbb a *Religionen der Menschheit* c. művének különböző részfejezeteiben kapott helyet. Az imádságban megmutatkozó istenkép mércéjévé is vált az imádságok rangsorolásának. Ez a magyarázata annak, hogy Heiler bármennyire is tisztelte, sőt lenyűgözőnek tartotta a keleti misztikát, mégis a keresztény misztikánál sokkal alacsonyabb rangúnak tekintette. „Amit a kereszténységen kívüli vallások a személyes imádságéletben felmutatnak, végtelenül soványka a belső élet ama gazdagságához és árnyaltságához viszonyítva, amely a keresztény géniuszok imádságában megnyilatkozik.” (235)

Heiler műve a XIX-XX. sz. fordulójának, a modern társadalmi és vallási krízisének korszakában, az I. világháborút követően készült. Azzal, hogy az imádságot a vallás középpontjába helyezte, és azt a személyiség legmélyebb tetteinek nevezte, művét válasznak is tekinthetjük kora vallási és kulturális alapkérdésére, miszerint az intézmények és hagyományok struktúráiból a vallás áttolódik az individuum személyes vallásossága felé.⁸

⁸ Luibl, Hans Jürgen: *Des Fremden Sprachgestalt: Beobachtungen zum Bedeutungswandel des Gebets in der Geschichte der Neuzeit*, Mohr Siebeck, 1993, 180kk.

Irodalom

Heiler, F. *Das Gebet*, 2. Edition, München, Ernst Reinhardt, 1920

— *Die buddhistische Versenkung: eine religionsgeschichtliche Untersuchung*, 2. verm. und verb. Aufl. Edition, München, E. Reinhardt, 1922

— *Indische Geisteswelt--Einheit in der Vielfalt; zum Verständnis des Hinduismus und seiner Bedeutung für das Abendland*, Frankenu/Hessen, Kommission Siebenberg-Verlag, 1958

Ostmeyer, K.-H.: *Kommunikation mit Gott und Christus Sprache und Theologie des Gebets im Neuen Testament*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2006

Schimmel, A. : *Friedrich Heiler (1892-1967)*, in: *History of Religions* 7(3), 1968, 269-272.

HÍREK

BÁLINT SÁNDOR

VALLÁSKUTATÓ INTÉZET (SZEGED)

2009 szeptemberében hivatalosan is megkezdte működését a Gál Ferenc Hittudományi Főiskola által alapított Bálint Sándor Valláskutató Intézet a Hittudományi Főiskolának, valamint a Szegedi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karának közös működtetésében. Az intézetben foglalkoztatott fiatal kutatók tutoraik vezetésével az antik pogány és ókeresztény vallás és vallásosság megnyilvánulásait, a középkori keresztény misztika történetét, továbbá a kora újkori és a mai magyar és európai vallások intézményrendszerét, aktuális társadalmi szerepét, annak változásait és előzményeit, a különböző kultúrák és társadalmak vallásait, vallási életét és jelenségeit, mozgalmait multidiszciplináris megközelítésben vizsgálják.

A tematikailag szerteágazó és módszertanilag is más-más megközelítéseket követelő kutatások a vallásos embert állítják vizsgálataik középpontjába az antik vallástörténettől, az ókeresztény és középkori egyház- és teológiatörténetén át a modern kor néprajzi és vallástudományi kutatásaival bezárólag. A Kutatóintézet munkatársai kutatómunkájuk mellett a Gál Ferenc Hittudományi Főiskola Egyháztörténeti, a Szegedi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karának Klasszika-Filológiai és Neolatin, Középkori és Kora Újkori Magyar Történeti, Néprajzi és Kulturális Antropológiai és Vallástudományi Tanszékén oktatnak.

A kutatóintézet a magyar valláskutatás egyik nagy elindítója, Bálint Sándor nevét vette fel, mivel fontos feladatának tartja szellemi hagyatékának folytatását és közkinccsé tételét.

A Valláskutató Intézet a külföldi és a hazai intézményekkel összefogva céljának tekinti a nemzetközi és a hazai tudományos diskurzusokon, fórumokon való részvételt, valamint elő kívánja segíteni a vallásos ember és a vallási jelenségek jobb megismerését és megismertetését, a vallással, egyházakkal foglalkozó tudományterületek szorosabb együttműködését és a modern nemzetközi eredmények és szemléletek hazai érvényesülését.

A kutatási eredményeket magyar és külföldi konferencia előadásokkal, évenként megrendezésre kerülő saját konferenciák szervezésével, tudományos kiadványokban történő rendszeres publikációkkal, idegen nyelvű évkönyv alapításával, forrás-kiadványok és monográfiák megjelentetésével kívánja megismertetni.

A VALLÁSKUTATÓ INTÉZET MUNKATÁRSAI

Prof. Dr. Barna Gábor az Intézet igazgatója történelem-latin szakos középiskolai tanár, etnográfus (KLTE Debrecen, 1973), a Szegedi Tudományegyetem BTK Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszékének vezetője, tsz. egyetemi tanár. A Societé Internationale d’Ethnologie et de Folklore vallási néprajzi és etnokartográfiai munkacsoport tagja és egyben vezetője. A valláskutató intézetben Gyöngyössy Orsolya, Nagyné Frauhammer Krisztina és Povedák István tutora. Fő kutatási területei: vallási társulatok, zárandoklatok, populáris vallási irodalom, kántorok és népelemek, ünnepek és napjaink új vallási mozgalmi, a civil vallásosság. Az intézeti kutatási programja keretében a 20. századi szentté és boldoggá avatások társadalmi hátterét vizsgálja Boldog Margit szentté avatása kapcsán.

Dr. Odrobina László a Bálint Sándor Valláskutató Intézet igazgatóhelyettese, latin-francia-ógörög szakos középiskolai tanár, teológus-patrológus, tanszékvezető főiskolai tanár, a Gál Ferenc Hittudományi Főiskola Egyháztörténet Tanszékének vezetője, általános rektorhelyettes. Alapító tagja a Magyar Patrisztikai Társaságnak, tagja a Nemzetközi Patrisztikai Társaságnak (Association Internationale des Études Patristiques), Magyarország képviselője a Katolikus Teológusok Európai Társaságában (European Society of Catholic Theology). Kutatási területe a keresztény ókor egyházi irodalma: tudományos írásaiban ezen belül is az ókori egyház- és jogtörténetnek a rokon diszciplínákkal (a római joggal és a rabbinikus zsidó irodalommal) való összevetését valósítja meg. Írásainak elsődleges témái a házassággal és a nemiséggel kapcsolatos antik fogalmak és intézmények története, illetve az azokban a kereszténység hatására végbement tartalmi és fogalmi változások. Az intézetben Dr. Tóth Péter tutora; intézeti kutatásai az ókori oktatási törvények keresztény vonatkozásait vizsgálják.

Dr. Buzási Gábor kutatási területe a platóni és a bibliai hagyomány találkozása a későókorban és a középkorban. Az ELTE bölcsészettudományi karán szerzett diplomát ógörög és héber szakon, majd éveken át bibliai és posztbiblikus irodalmat tanított a PPKE hebraisztika tanszékén. A Leuveni Katolikus Egyetemen doktorált klasszika-filológiából, disszertációjában a 4. századi pogány újplatonizmus egyik jelentős dokumentumát, Julianus császár naphimnuszát elemezte. Az elkövetkezendő években az újplatonizmus és a keresztény ill. zsidó gondolkodás kölcsönhatásait és kapcsolódási pontjait tervezi vizsgálni. Ezen belül főként arra keresi a választ, hogy a nappal és a fényvel kapcsolatos természettudományos, mítikus és filozófiai elgondolások hogyan tükröződnek vissza bibliai és más antik szövegek korabeli értelmezésében. Jelenleg a Harvard Egyetem ösztöndíjasaként Firenzé-

ben az újplatonikus napteológiának Marsilio Ficino keresztény platonizmusára gyakorolt hatását kutatja. **Tutora Dr. hab. Bugár István.**

G. Tóth Péter, 2006-ban szerzett történelem szakos tanári diplomát, majd 2007-ben a medievisztika és latin nyelvi speciális képzést fejezte be a Szegedi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karán. Jelenleg a SZTE BTK Történettudományi Doktori Iskolájának Medievisztika alprogramjának végzős hallgatója. Kutatási területe a középkori magyar egyház-, művelődés- és jogtörténet. Fő céljával a Szent Györgyről nevezett csanádi székeskáptalan későközépkori személyi állományának szociográfiai jellegű, komplex vizsgálatát tűzte ki, amely vizsgálat kiterjed a kánonok származására, tanultságára, személyi kapcsolataikra, egyházi és politikai pályafutásukra. Ezzel összefüggésben a csanádi székeskáptalan hiteleshelyi tevékenységét, Csanád városi fejlődését és az ottani szentszéki bíraskodást, továbbá a csanádi székeskáptalan személyi állományának műveltségi szintjét jelző külföldi egyetemjárását, emellett pedig a középkori Szeged művelődéstörténetét is kutatja. **Tutora Dr. hab. Koszta László.**

Gyöngyössy Orsolya néprajzkutató 2008. júniusában szerezte diplomáját a Szegedi Tudományegyetem filozófia és néprajz tanszékén, még ugyanebben az évben felvételt nyert az egyetem néprajzi doktori képzésére. Már hallgató korában komolyan elkötelezte magát a vallási néprajz és folklorisztika irányába. Halotti búcsúztatókat feldolgozó tanulmányával 2007-ben első helyezést ért el az Országos Tudományos Diákköri Konferencián. Emellett több éve foglalkozik Krisztus-jelenésekkel, történeti források feldolgozásával, az emberi élet fordulóinak szokásaival. A Bálint Sándor Valláskutató Intézet keretei között római katolikus vallásos társulatok 19-20. századi történetének, az egyesületek történeti viszonyrendszerének, belső szabályainak, társadalmi szerepének feldolgozását tűzte ki célul; szűkebb kutatási és mintavételi területe Csongrád. **Tutora Prof. Dr. Barna Gábor.**

Munding Márta, latin-ógörög szakos középiskolai tanár, a Szegedi Tudományegyetem Irodalomtudományi Doktori Iskolájának Antik Irodalom alprogramjában végezte ösztöndíjas PhD tanulmányait (2006-2009). Eddigi kutatási témája a barbár, perzsa nőalakok vizsgálata az Alexandroszról szóló latin és görög nyelvű történeti munkákban. Irodalmi, jogi, történeti szempontú vizsgálatának eredményei hozzájárulnak egy-egy szerző narratív technikájának, forráskezelési sajátosságának kimutatásához, továbbá a fennmaradt beszámolók közötti különbségek hátterében rejlő indítékok felfejtéséhez. A valláskutató intézet profiljához alkalmazkodva, de egyben folytatva korábbi kutatási témáját Olympias forrásokban megjelenő vallási életének aspektusaira koncentrálna, így elsősorban azt vizsgálja, hogyan viszonyul

II. Philippos idegen származású felesége a korábbi makedón vallási tradícióhoz és milyen hatást gyakorolt a későbbi vallási gyakorlatra. **Tutora Prof. Dr. Olajos Terézia.**

Nagyné Frauhammer Krisztina Szegeden a JATÉ-n szerzett történelem-néprajz 1997-ben, majd 2002-ben német nyelvtanári diplomát. Egyetemistaként a hazai német kisebbség kitelepítésével, beilleszkedésével és integrációjával foglalkozott, majd érdeklődése egyre inkább a vallási néprajz, azon belül is a búcsújárás kutatása felé fordult. 2009 novemberében védte meg doktori disszertációját, melynek témája a magyar kegyhelyeken kitett vendégekönyvek összehasonlító elemzése volt. Ezen írott devóciós formák mellet modern mirákulumokkal, szakrális terek feliratszövegeivel és profán vendégekönyvek kutatásával foglalkozik. A Valláskutató Intézetben kutatási témája a 19. századi – elsősorban katolikus – lelkiségtörténet, főként a Mária alakjához kapcsolódó lelkiségek vizsgálata. Kutatásainak középpontjában a vallási néprajzi szakirodalomban ezidáig figyelmen kívül hagyott források, az imakönyvek vizsgálata áll. **Tutora Prof. Dr. Barna Gábor.**

Németh Csaba 2000-ben szerzett művészettudomány és filozófia szakos diplomát a Janus Pannonius (ma: Pécsi) Tudományegyetemen, 2001-ben M.A. fokozatot a CEU Medieval Studies tanszékén; jelenleg a CEU Medieval Studies tanszékének doktori hallgatója. Kutatásának középpontjában a nyugati spiritualitás 12-13. századi alakulástörténete áll. Az intézeti munka keretében főleg arra a kérdésre keresi a választ, hogy a 13. századi latin skolasztikus teológia miként élte tovább vagy értelmezi át a korábbi --teológiai és filozófiai-- antropológiai modelleket és tanításokat, és a hagyomány e szelektív kezelése (vagyis a későbbi hagyomány kialakítása) a spiritualitás milyen modelljeit és formáit teszik lehetségessé és elfogadhatóvá. **Tutora Dr. hab. Heidl György.**

Ötvös Csaba 2003-tól PhD hallgató az ELTE Történettudományi doktori iskolájában, az Egyiptológia programban. Kutatási területe a korai keresztény századok vallás- és filozófiatörténete. Az Intézetben indult ötéves kutatásának fókuszában a Teremtőről vallott nézetek és tanítások és az ezzel szorosan összetartozó teremtés-koncepciók és teremtéstanok állnak. A kutatás az antik gnoszticizmus hagyományának vizsgálatával indul, főként a nag hammadi korpuszra koncentrálna, majd a korai keresztény teológia és vallás feltérképezésével a görög, kopt és szír nyelvű egyházi és apokrif irodalom és teológia vizsgálatát tűzi ki célul. A három nagyobb terület a mitológiai, a teológiai és az apokrif hagyományokban fellelhető tanítás aspektusait mutathatja meg a korai keresztény teremtéstan kialakulásának, módosulásainak és rögzülésének. **Tutora Dr. hab. Kendeffy Gábor.**

Povedák István 2000-ben szerzett történelem-vallástudomány, 2002-ben néprajz szakos diplomát az SZTE BTK-n, majd az ELTE BTK Néprajztudományi doktori iskolájában védte meg PhD dolgozatát 2009-ben. Disszertációjának témája a poszt-modern kori hős- és sztárkultusz volt, amelyet folklorisztikai és vallási szempontok alapján elemzett. Kutatási témái elsősorban korunk népi vallásosságával, a poszt-modern kor vallási jelenségeivel, az egyén és közösség viszonyával foglalkoznak. Korábbi kutatásait folytatva, doktori témája továbbvitele mellett célja egyrészt a magyar „civil vallásosság” jelenségeköréhez köthető szakrális töltetet nyerő helyek, rítusok, szimbólumok, művészeti alkotások elemzése, valamint az – elsősorban napjaink szinkretikus vallásosságához kapcsolódó-- vallási jellegű művészet funkcionális, néprajzi szempontú interpretálása. **Tutora Prof. Dr. Barna Gábor.**

Szilágyi Tamás 2006-ban szerzett diplomát a Szegedi Tudományegyetemen vallástudományból, majd 2009-ben fejezte be doktori tanulmányait a Pécsi Tudományegyetem Interdiszciplináris Doktori Iskolájának politikatudományi programjában. Tudományos érdeklődése elsősorban a kortárs vallási jelenségek, a modern ezoterizmus, az újpogányság valamint a vallás és politika kapcsolatának vizsgálata köré összpontosul. Tagja és egyik alapítója a Szegeden működő, az újpogányságot és a modern vallási rekonstrukcionizmust kutató munkacsoportnak, emellett titkára a vallástudomány népszerűsítésére és a valláskutatás támogatására 2004-ben alapított Re-Dial Vallástudományi Egyesületnek. A valláskutató intézetben végzett munkájának fókuszában a radikális jobboldali csoportok és egyes vallási közösségek viszonyrendszerének vizsgálata áll. **Tutora Dr. hab. Máté-Tóth András.**

Dr. Tóth Péter 2000-ben szerzett diplomát latinból és egyiptológiából az ELTE bölcsészettudományi karán, majd 2004-ben PhD-fokozatot az ELTE ókortudományi doktori iskolájában. Doktori értekezésében egy szerzeteséletrajzokból álló görög hagiográfiai gyűjtemény latin és szír fordításainak összehasonlító elemzését végezte el. Azóta a későantik és középkori népszerű vallási irodalommal, hagiográfiával, apokrifekkel és drámákkal, illetve az ilyen jellegű szövegeket megőrző magyar nyelvemlékekkel foglalkozik. Intézeti kutatásainak középpontjában az apokrif hagyományok, elsősorban olyan bibliai szereplőkből építkező jelenetek, narratívák állnak, amelyek a Biblia könyveiben nem szerepelnek. Az ötéves kutatási periódus során az apokrif iratokban, illetve más szövegekben, elsősorban patrisztikus homíliákban, illetve középkori traktátusokban valamint magyar nyelvemlékekben előforduló parabiblikus jelenetek vizsgálatával az apokrif narratívák funkciójának és eredetének problémájára próbál választ találni. **Tutora Dr. Odrobina László.**

Varga Tibor Róbert 1999-ben végzett a József Attila Tudományegyetem történelem, latin speciális fakultatív nyelvi képzés és medievisztika szakán. 1999-2002 között az időközben nevet váltott intézmény jogutódjának, a Szegedi Tudományegyetemnek PhD hallgatója volt. Kutatási témája az állam és az egyház kapcsolata és együttműködése az Anjou-kori Erdélyben. Elsődlegesen a vajdai és az erdélyi püspöki intézmény áll a kutatás középpontjában: e két intézmény 14. századi tevékenységéből adódó igazgatási és jogszolgáltatási kollízió illetőleg kollegialitás, valamint azoknak a közigazgatásban, bíraskodásban betöltött szerepük, hatáskörük és illetékességük. Kutatásának célja annak feltárása, hogy milyen viszonyban állt e területen a „*bracchium saeculare*” illetve az intézményt megtestesítő erdélyi vajda a *sacra rotával* és annak helyi vezetőjével, az erdélyi püspökkel. **Tutora Dr. Kordé Zoltán.**

DR. SZENTPÉTERY PÉTER HABILITÁCIÓJA

Dr. Szentpétery Péter, az Evangélikus Hittudományi Egyetem docense 2009. február 13-án tartotta meg doktori habilitációs előadásait *Teremtéshit és Darwin* címmel a Károli Gáspár Református Egyetem dísztermében. Az első *A Hittani Kongregáció két dokumentuma (Dominus Iesus 2000 és Válaszok 2007)* címet viselte, a második pedig a *Dietrich Bonhoeffer und der heutige religiöse Pluralismus* volt.

Az előadás során bemutatta a habilitációs értekezését, és a szünetben kiosztott téziszüzetet (*Omnia Sunt Facta Per Ipsum – Darwin hatása a teremtéshitre – teológiai és emberi kérdések c. értekezésének ismertetése és tézisei*) egyértelművé tették álláspontját a kérdésben.

A február 13-ai dátum külön érdekessége, hogy Darwin születésének 200. évfordulóját egy nappal korábban ünnepelték világszerte.

A sikeres habilitációs előadást követően, az oklevél ünnepélyes átadására február 20-án került sor.

A rövid tézisei a következők:

„1. Bevezetésül meg kell fontolnunk, hogy Isten tőlünk függetlenül is Isten, mi azonban teljes mértékben tőle függünk. Teremtéshit és eredetelméletek viszonyában is ezt kell szem előtt tartanunk.

2. A teremtés tény, amelynek nyomai az ember számára többé-kevésbé megállapíthatók. Ha azt állítjuk, hogy nem, akkor ezzel a Teremtő intelligenciáját vonjuk kétségben.

3. A teremtés módja elvileg megkülönböztethető a ténytől, de nem választható el teljesen. Ha a világ, az élet és az ember intelligens Tervező műve, akkor kizárólag tőle függ, hogy mennyire enged bepillantást munkájának lefolyásába.

4. A teremtés és a világ fennállásának idejével kapcsolatban nem felejthetjük, hogy az ember van az idő hatalmának alávetve, és nem fordítva. Az idő tőlünk függetlenül annyi, amennyi. Mindig is kérdés marad, hogy miért éppen annyi.

5. Darwin és legfőbb hívei a világban előforduló rossz miatt akarták háttérbe szorítani, majd kikapcsolni a Teremtőt. Bármilyen evolúciós elmélet két alapvető teológiai problémája az emberlét/istenképesség kezdete és a teodicea.

6. Az összeegyeztetés bármilyen eredetelmélet és a bibliai teremtéshit között önellentmondás. Utóbbi igazán csak akkor egyeztethető össze az előbbivel, ha az legalább nagyjából megfelel a valóságnak.

7. Teremtés és megváltás viszonyának tisztázása nélkül nincs keresztény teremtéshit. A megtestesült és feltámadt Krisztus a Logosz, a teremtés közvetítője. A bűn és a halál eredetére, „helyére” vonatkozóan ezt nem lehet figyelmen kívül hagyni.

8. Az ember teremtésétől, azaz létrejöttének módjától nem választható el különleges helyzete. A különleges helyzetet még a tagadáshoz is fel kell tételezni.

9. Semmilyen emberi eredetelmélet nem tarthat igényt kizárólagos jogosultságra. Ezért a legszélesebb körű ismertetés szükséges.

10. A keresztény teremtéshit sokkal több, minőségileg más, mint a Teremtő „hozátétele” valamilyen eredetelmülethez, vagy „beillesztése” az elmélet keretei közé. A magyarázatnak az egészből - a Szentháromság Istenből - kell kiindulnia.”

Rónay Péter

RECENZIÓK

Pecsuk Ottó:
Pál és a rómaiak. A Római levél kortörténeti olvasata
(Doktori disszertáció)

KÁLVIN KIADÓ, BUDAPEST 2009, 374 OLD.

Pecsuk Ottó történeti-exegetikai művével a Károli Gáspár Református Egyetemen 2007-ben megvédett doktori dolgozatát adja a szélesebb olvasóközönség kezébe. A szerző szimpatikus hermeneutikai kiindulópontot választott: a bibliai szöveget nem szabad szelektíven olvasni, és az interpretálandó textusra nem illik semmilyen prekonceptiót ráerőltetni (12). A kötet végig igyekszik ennek a célkitűzésnek meg is felelni. A szerző előszavában a történetkritikai módszer lehetőségeit és korlátait is bölcsen vázolja fel. Karl Barthtal együtt ő is vallja, hogy általában „a történetkritikai kommentárok ott érnek véget, ahol a valódi kommentárnak kezdődnie kellene”, és csak reménykedik benne, a barthi kritika „nem teljesen igaz” művére. Megnyugtathatom: egyáltalán nem igaz rá. A kötet ugyan alapvetően két részre oszlik – egy történeti bevezetésre (23-137. old.), valamint egy exegetikai elemzésre (138-328) –, ellenben a történelem és a teológia nem két külön, egymástól fallal elválasztott egységet képez, hanem a történeti kutatások eredményei mindvégig megtermékenyítőleg épültek be az exegetikai gondolatmenetekbe. Ez kétségkívül a kötet egyik legnagyobb erénye.

Egy exegetikai mű esetében természetesen a legelső vizsgálandó anyag *maga a szöveg*. Mint azt a szerző – aki egyben a Magyar Bibliatársulat Alapítvány főtítkára is – az előszóban kifejti: a *Római levél* textusát az 1990-ben revideált új fordítású protestáns Biblia alapján idézi, amelyben kurzívval jelöli saját alternatív fordítási megoldásait. Amennyire ezt taláalomra kiválasztott szövegrészek alapján meg tudom ítélni, fordításai precízek, szabatosak, igyekeznek az eredeti görög szöveget tartalmilag és formailag is hűen visszaadni. A kötet belső logikája úgy kívánta meg, hogy a *Római levél* teljes szövegét ne „egyvégtében” kapja meg az olvasó, hanem sajátos tematikus csoportosításban.¹

Csak helyeselhető, hogy Pecsuk nem akarja mindenáron ráhúzni a Pál-korabeli történeti valóság ma ismert mozaikdarabjait a *Római levél* egészének exegézisére.

¹ Bemutatkozás (1,1-17); az útiterv (15,14-33); a római keresztyének (16); bűnös ember – haragvó Isten (1,18-3,20); megigazulás a közösségben (3,21-4,25); megbékélés a közösségben (5,1-6,23); bűn, halál, élet (7,1-8,39); egymásra utalva (9,1-11,36); a közösség újradefiniálása (12,1-21); szemben a felsőbbsséggel (13,1-14); a konfliktus közletről (14,1-15,13).

Ugyanakkor a kortárs vallástörténeti kontextusra utaló „kiszólásai” az exegetikai részekben is legtöbbször relevánsak és inspiratívak. Csak egyetlen példa: Pál vigyázott arra, hogy az Istennel való békességet hallgatói ne értsék a görög-római értelemben vett „békének”, amely eredetileg nem volt sokkal több a háború pusztai hiányánál” (253). A szerző ezután felsorolja az „igazi héber békefogalom” (*salóm*) tulajdonságait. Pál hispániai útitervével kapcsolatban is remekül alkalmazza történeti ismereteit: való igaz, hogy a 3. század előtt a zsidóság jelenléte minimális volt az Ibér-félszigeten, s hogy Pál mégis belevette Hispániát útitervébe, annak a legfőbb oka a próféciák betöltésének szándéka lehetett (Tarsissal kapcsolatban lásd pl. Ézs 66:19; 170-175). Mindössze egyetlen helyet találtam, ahol Pecsuk kissé túllőtt a célon: „Róma ősatya, a trójai Aeneas Venus szeretett gyermeke volt, s a város alapítómondái tulajdonképpen e védő, gondoskodó szeretet tanmeséinek a sorozata: a pogány római háttérből érkező keresztyéneknek is lehetett fogalmuk Pál szerint arról, mit jelent Isten szeretett gyermekének lenni...” (149). Ezt a gondolatmenetet egyszerűen nem tudom követni.

Mivel a szerző Pál apostol központi jelentőségű, ugyanakkor legbonyolultabb és legtöbb kérdést felvető levelét választotta történetkritikai vizsgálódásának témájául, e rövid recenzióban csak három – megítélésem szerint fontos – kérdésre tudok kitérni.

A páli teológia és az ószövetségi Törvény kapcsolata nemcsak zsidó – keresztény viszonylatban, hanem a kereszténységen belül is egyike a legkevésbé konszenzusos kérdéseknek. Annál tiszteletreméltóbb Pecsuk igyekezete, hogy a katolikus és protestáns megigazulástan szkülájára és kharübdiszé között evezzen át (232-250). Az értelmezésben a Róm 3,21 szó szerinti fordítása talán segített volna. Pecsuk is átveszi ugyanis a „most pedig a törvény nélkül jelent meg Isten igazsága” hagyományos fordítást, holott annak pontosabb magyarítása így szól: „most pedig a törvénytől elkülönítve (*khórisz nomu*) jelent meg Isten igazsága”. Ennek az aprócska eltérésnek beláthatatlan következményei vannak – igazolva Luther mondását: *theologia est grammatica* –, hiszen így a törvénymegtartó zsidók és a törvénytől függetlenített, *hitből* megigazuló keresztények a megigazulás tekintetében egy platformra kerülnek.

Ez pedig alapkérdés, hiszen a levél történeti háttérében ott húzódik a mózesi hagyományokhoz ragaszkodó zsidóság és a kereszténység szakítása; sőt az utóbbin belül a zsidókeresztények és pogánykeresztények egyre elmergesedő viszonya. Egyet tudok érteni a szerzővel, hogy Pál bizonyára szándékosan nem használja az *ekklészia* kifejezést a római keresztényekkel kapcsolatban, még ha ennek okáról valószínűleg eltérő is a véleményünk.² Egyébként érdekes és tanulságos a római

² Az Újszövetség egyetlen helyen sem definiálja az „egyház” (*ekklészia*) fogalmát. Mindenesetre Pál egyéb leveleiben (pl. Ef 4,11-16) arról tanít, hogy a *hívők tömegéből* csakis úgy jöhet létre élő, működőképes és hatékony *egyház*, ha isteni elhívással és küldetéssel rendelkező „szolgálati

házi gyülekezetekről szóló rész is (191-197), amiből csak két dolgot hiányoltam: több epigráfiai forrás utal Rómában egy bizonyos Sergia L. filia Paullina házánál lévő *collegiumra* (*collegium quod est in domo Sergiae L. filiae Paullinae*), amelyről Marta Sordi és Silvio Panciera is azt feltételezte, hogy ezek ún. *domus ecclesiae* lehettek.³ A másik ezzel összefüggő tény: a feliratos és régészeti források tanúsága szerint a 3. század előtt a zsinagógák többsége is magánházakban működött. A szerzőnek abban is igazat kell adnunk, hogy Kr. u. 49 és 64 (vagyis Claudius zsidókat száműző rendelete és a Nero alatti első keresztényüldözés) között már megtörténhetett a hagyományörző zsidóság és az „újhitűek” közötti szakítás (153-154). Ugyanakkor kissé furcsának találok annak magyarázatát, hogy Pál apostol miért törekedett mindenáron Rómába is eljutni: „Ha valaki Rómát meghódította, azután már minden kapu nyitva állt előtte. A *korszellem* hatása alól ebben a tekintetben Pál sem vonhatta ki magát” (154; kiemelés tőlem G. T.). Pál bizonyára tiltakozott volna e megfogalmazás ellen, hiszen missziós munkája során számos alkalommal természetfölötti módon nyilatkozott meg előtte Isten akarata: pl. mikor Tróászban egy álmában megjelent férfi intette arra, hogy ne Bithynia felé vegye az irányt, hanem térjen át Európába (ApCsel 19,9). Meggyőződésem, hogy Pált Rómába se a „korszellem”, hanem a Szent Szellem (*pneuma hagion*) vezette.⁴

A *Római levél* másik nagy „botrányköve” a 9–11. fejezetben Izrael és az egyház szerepének tisztázása. Pecsuk nem is hagyja szó nélkül, hogy a modern hermeneutikai szakirodalom mennyire mellőzte ezt a szakaszt. Nem véletlenül. A „helyettesítési teológia” az ókeresztény kor óta mélyen áthatotta az ún. „történelmi” keresztény felekezetek hermeneutikáját és vallásgyakorlatát.⁵ Csak helyeselni lehet Pecsuk eljárását, aki nem bonyolódik bele a keresztény antijudaizmus okainak és következményeinek útvesztőibe, hanem egyszerűen leszögezi, hogy a zsidó Pál sem Izrael végleges elvettetését, sem az egyház Izraelt *helyettesítő* kiválasztását nem hirdette, vagyis Izrael kiválasztása most is érvényben van (278); Izrael jelenlegi engedetlensége mögött egy nagyobb esemény, a pogány népek Istenhez fordulása

ajándékok” (apostolok, próféták, pásztorok, evangélisták, tanítók) működnek benne a hívők építésére. Vagyis alapvetően nem a működés helyén és körülményein, hanem szellemi és személyi feltételek meglétén múlik az, hogy valóban egyház-e az egyház.

³ Az alapító valószínűleg a ciprusi helytartó fiának (*L. Sergius Luci filius Paullus*) leánya volt. Lásd. Sordi, M., *I cristiani e l'imperio romano*, Milano 1984, 194-195.

⁴ A magam részéről azt sem tudom elfogadni, hogy „Róma körülbelül azt jelentette Pál kortársainak, amit a 20. században Párizs a művészeknek, Oxford a tudósoknak és Hollywood a filmeseknek” (480. jegyzet), hiszen az ókori Róma valójában az egész „lakott világ” (*oikumené*) centruma volt, egy valódi *koszopolisz*. Vö. Edwards, C. – Woolf, G. (szerk.), *Rome the Cosmopolis*, Cambridge 2003.

⁵ A keresztény antijudaizmus átfogó történetéről írt – máig legjobb – összefoglalást nem találtam a bibliográfiában, ezért ideírom: Simon, M., *Verus Israel. Étude sur les relations entre Chrétiens et Juifs dans l'empire romain (135-425)*, Paris 1964.

bontakozik ki (281); a pogánykeresztények az evangélium hirdetése során ugyan Izrael ellenállásával és ellenségességével találják szemben magukat, de mégsem veszíthetik szem elől a szeretetet velük szemben (295); az isteni ígéretekben megmutatózó örökség első renden továbbra is a zsidóságé maradt (uo.).

Nem a kritikai szándék, hanem a jobbítás célja vezérel akkor, amikor felhívom a figyelmet a kötetben fellelhető hiányokra és apróbb tévedésekre. Rögtön azt is kihangsúlyozom, hogy mindezek mit sem vonnak le a kötet eszmei értékéből. Nem lévén teológus, megjegyzéseim is csak a kötet történeti részére vonatkoznak (23-137). A Iulius–Claudiusok korát összefoglaló politikátörténethez azért nincs hozzáfűznievalóm, mivel a szűkre szabott terjedelem miatt (az öt *princeps*re mindössze 16 oldal jutott) nyilván erősen kellett szelektálni az információkat. Viszont minél rövidebb a terjedelem, annál fontosabb a lényeges és lényegtelen dolgok megkülönböztetése. Példának okáért Augustus nem elsősorban a szerző által felsorolt okok miatt nem vette fel a *Romulus* nevet, hanem főleg azért, mert az „királyosan” csengett (44). Ugyancsak fontos lett volna Augustus kultusza esetében a *divi filius* (a megistenült fia) cím magyarázata, főként amiatt, mivel ezt a görög ajkú Keleten egyszerűen csak *theu hüiosz*ként (isten fia) fordították. Erre az uralkodói címre viszont már a zsidók is felkapták a fejüket... (25; 47).⁶ A római vallástörténettel kapcsolatban kissé elavult szakirodalomra támaszkodik a szerző. Vezérfonalul többnyire Jérôme Carcopino és Arnaldo Momigliano munkái szolgálnak, akik – bár koruk kitűnő tudósai voltak – mára átadták a helyüket a nemzetközi szakirodalomban olyan progresszív kutatóknak, mint Ramsay MacMullen, John A. North, David Potter stb. Augustus vallási reformját elemezve (43) mindenképpen ide kíváncskozott volna a *mos* (tsz. *mores*) fogalom magyarázata.

A római zsidóságról szóló irodalmi források igen esetlegesen, ráadásul nem kronológiai sorrendben vannak összeválogatva (58-64). Furcsa, hogy Pecsuk semmit nem mond a nagy hagyományokkal dicsekedő alexandriai antijudaista irodalomról,⁷ és Tacitus közismert zsidóellenes excursusának forrását is a szekularizált római zsidóság köreiben keresi, minden alap nélkül (58). Egyébként a szerzőnek érdemes lett volna L. H. Feldman elemzését is elolvasnia, aki kimutatta, hogy Tacitus innen-onnan összeválogatott zsidó eredettörténetei sokkal pozitívabb kicsengésűek, mint a hellenisztikus előzmények.⁸ Nem világos számomra, hogy a Josephus által összegyűjtött és publikált zsidó témájú *edictum*okból és senatusi határozatokból

⁶ Hengel, M., *The Son of God: The Origin of Christology and the History of Jewish-Hellenistic Religion*. Translated by John Bowden, Philadelphia 1976.

⁷ Schäfer, P., *Judeophobia. Attitudes toward the Jews in the Ancient World*, Cambridge – London 1997; Kopeczky R., „A görög antiszemita irodalom egyiptomi vonulatához.” In: *Antik Tanulmányok* 49 (2005), 173-196.

⁸ Feldman, L. H., „Pro-Jewish Intimations in Tacitus’ Account of Jewish Origins.” In: *Revue des Études Juives* 150 (1991), 331-360.

miért csak egyet közöl (62), mikor a 260. jegyzetben is világosan utal rá, hogy az *Antiquitates Iudaicae* XIV. könyvében több is van belőlük?⁹

Sajnos az első századi keresztényekkel kapcsolatos külső források is taláalomra lettek kiválasztva, és eltérő mélységben, többnyire szintén elavult szakirodalom alapján kerültek elemzésre. Legalább a források teljes felsorolása elkelt volna. Például nem értem, hogy az igen jelentős, és sok vitát kiváltó *testimonium Flavianum* (Flavius Josephus Jézusról szóló sorait) miért csak egy lábjegyzetben említette a szerző?¹⁰ Suetonius *Claudius életrajzából* idézett mondatának fordítása sem egészen pontos: a zsidók nem „zavargásokat okoztak”, hanem „zavarogtak”, esetleg „békétlenkedtek” (az Osirisnál megjelent új Suetonius-kiadásban), ami messze nem ugyanaz (64). Claudius zsidóellenes *edictumával* kapcsolatban ráadásul sok egyéb kérdés is felmerül, amihez a szerző haszonnal forgathatta volna Helga Boterman monográfiáját.¹¹ A római zsidóság tárgyalásával kapcsolatban szintén az a véleményem, hogy a szerző nem a kurrens szakirodalom ismeretében dolgozott.¹² Az *archisynagogos* tisztségnév elemzését is elvégezték már kitűnő szakemberek; egyébként nem valószínű, hogy ezek voltak a zsinagóga *tényleges* vezetői, ráadásul egyazon zsinagógában egyszerre több is működött belőlük.¹³ Azt is jó lett volna az egyértelműség kedvéért leszögezni, hogy Rómában *nem* voltak zsidó katakombák (vö. 86-88).

Apróbb-nagyobb tévedések és elírások is akadnak a kötetben, amit a recenzió sajnos nem hagyhat szó nélkül. Tiberius alatt Iudaeát *praefectusok* és nem *procuratorok* kormányozták (28). Nem helyes kifejezés, hogy Claudius *annektálta* Iudaeát, mert az tulajdonképpen már Arkhelaosz száműzetésével (Kr. u. 6) megtörtént, hiszen Iudaea közvetlen római irányítás alá került (32). A *damnatio memoriae* lényege – a kifejezés szó szerinti jelentése ellenére – nem az „emlékezet elátkozása” volt (56), hanem annak *eltörlése*: ilyenkor a senatusi határozat értelmében az elítélt szobrai levették helyükről, nevét pedig eltüntették a középületekről és feliratok-

⁹ Az összeset közreadta kritikai kiadásban Pucci Ben Zeev, M., *Jewish Rights in the Roman World: The Greek and Roman Documents Quoted by Josephus Flavius*, (Texts and Studies in Ancient Judaism 74) Tübingen 1998.

¹⁰ Révay József – sajnos igen félrevezető – fordítását idézi mindössze, minden kommentár nélkül, a 228. jegyzetben. Vö. Whealey, A., *Josephus on Jesus: the Testimonium Flavianum Controversy from Late Antiquity to Modern Times*, Bern – Frankfurt am Main, etc. 2003.

¹¹ Boterman, H., *Das Judenedikt des Kaisers Claudius. Römischer Staat und Christiani im 1. Jahrhundert*. (Hermes-Einzelschriften, Heft 71) Stuttgart 1996.

¹² Ezek egyértelműen: Harry León 1960-ban megjelent monográfiája (említi ugyan a 246. jegyzetben és a bibliográfiában, de sehol nem idézi), és az ezt felváltó Rutgers, L. V., *The Jews in Late Ancient Rome*, (Religions in the Graeco-Roman World 126) Leiden – New York – Köln 1995.

¹³ Rajak, T. – Noy, D., „Archisynagogoi: Office, Title and Social Status in the Greco-Jewish Synagogue.” In: *Journal of Roman Studies* 83 (1993), 75-93.

ról.¹⁴ A zsidó templomi adó körülírása sem pontos („tizedükből szent pénzt gyűjtenek”; 63), hiszen a tized (*ma'aszér*) egészen más volt, mint az ún. „kétdrachma” (*didrachmon*), amit Jézus és tanítványai is befizettek (vö. Mt 17,24-25). Valerius Maximus művének címe nem *Dicta et facta* (247. jegyzet), hanem *Factorum et dictorum memorabilium libri IX* (*Emlékezetes tettek és mondások kilenc könyve*), röviden *Factorum et dictorum memorabilia*. Nem igaz, hogy a *prozelita*, vagyis a zsidóvá lett pogány „soha nem lehetett teljes értékű tagja a választott népnek” (100), hiszen olyan jelentős vallásánítók is váltak belőlük, mint Onkelosz, Semája, Abtaljon, Akiba vagy Méir.¹⁵ Néhány jelentéktelen, de zavaró elírás is maradt a kötetben: a Mauritania helyesen *Mauretania* (32); Iopata helyesen *Iotapata* (38); Poncius helyesen *Pontius* (38) és a sestercius helyett *sestertius* írandó (*passim*).

A „történeti teológia” paradox kifejezés. Karl Löwithnek tökéletesen igaza van abban, hogy „a keresztény felfogás szerint a történelemnek csak annyi súlya van, hogy Isten egy történeti emberben nyilatkozott meg”. Pecsuk Ottó *Római levélről* írott exegézise egyebek mellett azért szimpatikus olvasmány, mert bár a szerző „történeti teológiát” művel, ezt a szempontot sohasem téveszti szem elől.

Grüll Tibor
egyetemi docens (PTE)
főiskolai tanár (SZPA)

¹⁴ A jelenségről lásd Flower, H. I., *The Art of Forgetting. Disgrace and Oblivion in Roman Political Culture*, Chapel Hill 2006.

¹⁵ A témáról átfogóan lásd Grüll T., „Világosságul adtalak a népeknek”. A judaizmus mint térítő vallás a Római Birodalomban.” In: „A gyökér és az ágak”. *Tanulmányok az ókori zsidóság és kereszténység történetéből*, Szombathely 2005, 119-152.

*Les lois religieuses des empereurs romains
de Constantin à Théodose II (312–438)*
*Volume II: Code Théodosien I–XV, Code Justinien,
Constitutions Sirmondiennes*

TEXTE LATIN T. MOMMSEN (†), P. MEYER (†), P. KRUEGER (†)

TRADUCTION JEAN ROUGÉ (†), ROLAND DELMAIRE

INTRODUCTION ET NOTES ROLAND DELMAIRE AVEC LA COLLABORATION

DE OLIVIER HUCK, FRANÇOIS RICHARD ET LAURENT GUICHARD

SOURCES CHRÉTIENNES, 531

LES ÉDITIONS DU CERF, PARIS 2009, 592 OLD.

A kereszténység történetében Constantinus császár hatalomra kerülése új korszakot nyitott. Az addig megtúrt, időnként pedig üldözött vallás első időben (312) teljes létjogosultságot – és számottevő kiváltságokat – nyert, később pedig a római birodalom kizárólagos államvallása lett (380. febr. 28). Mindez változásokat eredményezett a törvénykezésben is, ahogy azt a 438-ban összeállított törvénygyűjtemény, a *Codex Theodosianus* bizonyítja. Egy francia kutatócsoport közös munkájának köszönhetően ezek a vallást érintő törvények kiadása és fordítása került – két részben – a nagyközönség elé. Az első kötetben¹ szereplő tartalmas és áttekinthető bevezetésből az olvasó megtudhatja, hogy a *Codex* valójában nem az eredeti rendelkezések teljes és eredeti szövegét tartalmazza, hanem egy olyan – tévedésektől sem mentes – szerkesztett gyűjtemény, amely elsősorban tartalmában őrzi és mutatja a császári hatalom vallási kérdésekben tanúsított magatartását, illetve a magatartás változásait. Az akkori időkben ugyanis a hatalom akarata gyakorlatilag törvényerejű volt, függetlenül attól, hogy milyen formában nyilvánult meg: rendelet, általános törvény, levél, utasítás, stb.

Mivel az első kötet általános bevezetése a *Codex* egészére vonatkozik (I–XVI könyv), a második kötet bevezetéséből tulajdonképpen csak a szélesebb körű törvényválogatás szempontjait ismerjük meg. Ez azt jelenti, hogy a munkacsoport összesen 166, az I–XV könyvben szereplő és a kereszténység mellett a pogányságra, a judaizmusra, a császárkultuszra, a mágiára és az asztrológiára illetve a temetkezésre vonatkozó törvényt válogatott össze. Ezek a törvények olyan kérdéseket érintenek mint pl. a hitehagyás, a templomi menedékjog, az egyházi javak, a cölibátus, a klerikusok, a megtérések, az oktatás, az ünnepek és ünnepnapok, a klerikusok feletti joghatóság, a püspöki törvénykezés, az egyházak társadalmi szerepe, vagy a a szüzek és az özvegyek. A kötet értékét növeli, hogy a szerzők minden egyes

¹ Ez 2005-ben jelent meg: *Code Théodosien Livre XVI*, (Sources Chrétiennes 497) Paris 2005.

törvény esetében igyekeznek meghatározni a keletkezés időpontját, a címzetteket, és közlik a rá vonatkozó szakirodalmat.

A *Codex Theodosianus* vallási törvényei mellett a munkacsoport összeválogatta és lefordította a *Codex Iustinianus*² hasonló jellegű törvényeit is, amelyek a 438-as gyűjteményből kimaradtak. Annak érdekében pedig, hogy a jogtörténeti forráskiadást teljessé tegyék, a szerzők bevették a kötetbe és lefordították a tudós jezsuita, Jacques Sirmond, gyűjteményét is (*Constitutiones Sirmondianae*³). Választásuk alátámasztására az ebben szereplő 16 rendelkezés/törvény hitelességét O. Huck egy kimerítő bevezetésben meggyőző érveléssel bizonyítja.

A kötet mellékletben sorolja fel a császárokat (313-tól 438-ig), és magyarázza a fontosabb jogi kifejezéseket, illetve a közigazgatási és a katonai tisztségeket. A kiadványt záró mutatóknak (személynevek, földrajzi megnevezések, valamint tárgymutató) köszönhetően kétségtelen, hogy egy olyan könnyen használható és átfogó munkaeszközzel (két kötetes joggyűjteménnyel) van dolgunk, amely hatékonyan segíthet a kereszténység politikai és társadalmi hatalomnyerésének a jobb megértésében.

Jakab Attila

² Ennek összeállítását a császár 528-ban rendelte el. Első kiadása 529-ben jelent meg; ellenben olyan gyorsan elévült, hogy 534-ben már szükségessé vált egy második kiadás. Ez maradt fenn 12 könyvben.

³ Sirmond, J. *Appendix Codicis Theodosiani Novis Constitutionibus cumulator. Cum epistolis aliquot veterum Conciliorum et Pontificum Romanorum nunc primum editis*, Paris 1631.

Théodoret de Cyr:
Histoire Ecclésiastique, Tome II (Livres III-V)

TEXTE GREC DE L. PARMENTIER ET G. C. HANSEN (GCS, NF 5, 1998³)

AVEC ANNOTATION PAR J. BOUFFARTIGUE

INTRODUCTION ANNICK MARTIN

TRADUCTION PIERRE CANIVET

REVUE ET ANNOTÉE PAR JEAN BOUFFATIGUE, ANNICK

MARTIN, LUCE PIETRI ET FRANÇOISE THELAMON

SOURCES CHRÉTIENNES, 530

LES ÉDITIONS DU CERF, PARIS 2006, 548 OLD.

Az ókeresztény források kommentált kritikai kiadásának és francia fordításának közreadására szakosodott, nemzetközi hírnévnek és tekintélynek örvendő, jezsuita alapítású *Sources Chrétiennes* Intézet egyik régi vágya teljesült, amikor egy csapatmunka eredményeként, amelyet A. Martin koordinált, elindulhatott Küroszi Theodórétosz egyháztörténeti művének a megjelentetése – két részben.¹ Ebben a művében a szerző – Szókratészhez² és Szózomenoszhoz³ hasonlóan – tulajdonképpen Euszebiosz *Ekklesiásztikéi historia* c. munkáját kívánta folytatni, 325-től 428-ig ismertette a történéseket, nagyon nagy hangsúlyt fektetve az antiókhiai egyház történetére.

A sorozat köteteinek megszokott felépítéséhez híven a tudományos apparátussal ellátott görög szöveget, és annak bőségesen lábjegyzetelt francia fordítását, A. Martin bevezetése előzi meg, amely lényegében folytatja és kiegészíti az első kötet nagyon tartalmasnak mondható bevezetését. A kettő együtt a legújabb kutatási eredmények fényében összegzi és ismerteti a szerzetes és püspök Theodórétosz, Alexandriai Kürillosz (†444) nagy ellenfele, életét és munkásságát. Ebből megtudjuk, hogy Theodórétosz Antiókhiaiban született (kb. 393), egy szír származású gazdag földtulajdonos családban. Szülei halálakor, 23 éves korában, eladta mindenét, a pénzt szétosztotta a szegények között, ő maga pedig szerzetes lett a szíriai Apameia közelében. Itt élt 416 és 423 között. Minden bizonnyal itt írta első nagy művét – és egyben az utolsó keresztény apológiát – *A hellén* (vagyis pogány) *betegségek gyógyításá-t* (*Hellénikón therapeutiké pathématón*). 423-ban megválasztották Kürosz püspökévé (Antiókhiaától kb. 120 km-re észak-keletre). 3600 km²-es körzetben több mint 800 szétszórt település tartozott a fennhatósága alá, eretnekek (pl. markioniták,

¹ Az első kötet 2006-ban jelent meg: Théodoret de Cyr, *Histoire Ecclésiastique*. Tome I (Livres I-II), (Sources Chrétiennes 501) Paris 2006.

² Baán István fordításában magyarul is olvasható: (Ókeresztény Írók 9) Budapest 1984. Lásd még *Sources Chrétiennes* 477, 493, 505 és 506.

³ *Sources Chrétiennes* 306, 418, 495 és 516.

ariánusok) és pogányok tömegével. A korabeli politikai és társadalmi viszonyoknak köszönhetően személyében és püspöki hivatalában összerosódott az egyházi vezető és a helyi előkelőség feladat- és szerepköre. Ennek következtében püspöki jövedelme egy részét szinte természetesen a város szépítésére és az infrastruktúra fejlesztésére fordította (pl. közfürdő, vízvezeték építtetése). A Nesztorioszt és Kürilloszt szembeállító – a teológiai nézetkülönbségek mellett a politikai, hatalmi és személyi ambícióktól sem mentes – vitában Theodóréosz egyértelműen a honfitárs és a barát konstantinápolyi pátriárka pártjára állt. Ennek következtében később szembekerült a rendkívül erőszakos, és a császári hatalom támogatását élvező, alexandriai Dioszkurosszal (444-451) is, aki eretnekséggel vádolta, és az epheszoszi zsinaton (449) – távollétében – elérte az elítélését. A khalkedóni zsinat (451) azonban rehabilitálta. Valamikor 457 és 466 között halt meg. 553-ban újra elítélték, s csak 680-ban rehabilitálták véglegesen. Mindez a politikai érdekeknek a teológiai vitákban való erőteljes érvényesülésével magyarázható.

Theodóréosz lényegében ennek a vallási és politikai összefonódásnak a korabeli (IV-V. századi) lenyomatát és megnyilvánulásait tárja elénk a művében. Különösen jól érzékelhető ez a III. könyvben, amely teljes egészében az „apostata”-nak (hitehagyottnak) minősített Iulianus császár (361-363) rövid, de – a források tanúsága szerint – a keresztény emlékezetben annál mélyebb nyomokat hagyó uralkodását meséli el.⁴ Gyakorlatilag a szerző teljes figyelme a császár személyére összpontosul. Elsődleges célja érzékeltetni a keresztények ellenállását az „istentelen zsarnok” által kezdeményezett üldöztetések közepette.⁵ A polémikus hangnem azt is tükrözi, hogy egy évszázaddal később még mindig kitapintható volt a kereszténységet ért megrázkódtatás hatása. Talán azért, mert Iulianus időben korlátozott, de a „pogányságot”⁶ támogató intézkedéseiben hatékonyan mondható uralkodása végeredményben azt tette nyilvánvalóvá, hogy a kereszténység sikere elsősorban a politikai támogatottságnak köszönhető, és szinte mondhatni, hogy döntően azzal magyarázható.

Az „istentelenség” természetes ellentételezése a „kegyesség” (vagy jámborság), amelyet Theodóréosz a művének utolsó két könyvében bemutatott uralkodó-

⁴ Iulianusra vonatkozóan lásd pl. Bowersock, G. W., *Julien l'Apostat*, Paris 2008; Schäfer, Ch. (szerk.), *Kaiser Julian 'Apostata' und die philosophische Reaktion gegen das Christentum*, (Millennium-Studien 21) Berlin – New York 2008.

⁵ Ezzel kapcsolatban lásd még Buenacasa Pérez, C., „La persecución del emperador Juliano a debate. Los cristianos en la política del último emperador pagano (361-363).” In: *Cristianesimo nella storia* 21 (2000), 509-529; Bouffartigue, J., „L'empereur Julien était-il intolérant?” In: *Revue d'études augustiniennes et patristiques* 53 (2007), 1-14.

⁶ Ez a teológiai értékítélettel telítődött fogalom lényegében azokat jelöli, akik a késő antikvitásban még mindig a görög-római vallási, kulturális és filozófiai hagyományokat őrizték, és egyelőre (vagyis hatalmi kényszer hiányában) nem mutattak hajlandóságot a kereszténység felvételére.

kon keresztül érzékeltet. Ennek függvényében a IV. könyv Iovianus (363-364), Valentinianus (364-375) és Valens (364-378) császárok uralkodásáról szól. A politikai megfontolások azonban itt is tetten érhetőek. Valens esetében ugyanis a szerző egészen addig igyekszik megőrizni a császár ortodoxiáját, amíg az együtt/párhuzamosan uralkodik a testvérével, Valentinianusszal. Ezt követően Theodórétoz hosszasan ecseteli Valens „istentelen”-né (valójában ariánussá) válásának folyamatát; vagyis a nikaiai hitet (Jézus istenségét) valló egyházak ellen intézett támadásokat. A szerző alapmeggyőződése, hogy „istentelenség” és erőszakos halál összefüggnek: ez utóbbi az előbbinek mintegy isteni büntetése. Ezért Valens, Iulianushoz hasonlóan, csataterén vesztí életét.

Az V. könyvben gyakorlatilag már csak „kegyes” császárok szerepelnek: Gratianus (375-383), (I. Nagy) Theodosius (379-395) és fiai, Arcadius (395-408) és Honorius (395-423), valamint II. Theodosius (aki 408-tól uralkodott). Kegyeségük (és főképpen „kegyes hitük”, *euszebész pizstisz*) természetes velejárója a sikeresség, annál is inkább mivel tisztelik a püspöki/egyházi hatalmat és tekintélyt. Ugyanakkor, Theodórétoz idejében, a császár már nem csupán privilegizálja a kereszténységet, hanem egyenesen üldözi a pogányságot. Valójában azonban az egyháztörténet-író nem annyira maga a politikátörténet érdeklí, hanem az apologetikus perspektíva mentén megírt egyháztörténetébe elsősorban azokat „az Egyházban bekövetkezett események emlékéért” igyekszik írásba foglalni, amelyek elősegít(het)ik az egyházépítést, illetve az egyház épülésére szolgál(hat)nak. Így jut el a kereszténység számára biztosított szabad vallásgyakorlathoz (Constantinus) annak kizárólagos és intoleráns egyeduralmáig (II. Theodosius); vagyis a nikaiai-constantinápolyi ortodoxia diadaláig. Természetes, hogy ennek az apologetikus perspektívának rendeli alá mind a mű szerkezeti felépítését, mind pedig a forrás-használatot (a Iulianus uralkodásáról szóló III. könyv sajátos vonása, hogy szinte teljesen nélkülözi a dokumentumokra való hivatkozást).

A kötetben helyet kapott görög szöveget és a francia fordítást mellékletek (püspöklisták, kronológia), a szentírási helyek, a személy- és helynevek, illetve az idézett dokumentumok jegyzéke, valamint két térkép egészíti ki. Joggal elmondható, hogy az V. századi görög egyháztörténeti munkák kiadásával egy rendkívül gazdag és kommentált forrásanyag áll a kutatók és oktatók rendelkezésére a késő antikvitás szétválaszthatatlan egyház- és politikátörténetét illetően. Sajnálatos (mondhatni siralmas), hogy hazai viszonylatban pl. a budapesti ELTE Egyetemi Könyvtár – tudomásom szerint –, számos szakfolyóirat mellett, a *Sources Chrétiennes* sorozat beszerzését is felfüggesztette. Ez egyébként nagyon jól beleillik abba a, főképpen természettudósok (pl. vegyészek, biológusok) és (a marxizmussal felhagyó, ebből kifolyólag pedig a sokkal divatosabb vallásra, vallási kérdésekre szakosodni kívánó, ugyanakkor azonban az objektivitásra törekvő történeti megközelítést elutasító) filozófusok (ideológia-termelők) által támogatott hazai oktatáspolitikai stratégiába,

amelynek elsődleges célkitűzése a vallási műveletlenség széleskörű elterjesztése. Ettől remélik ugyanis annak a magyar társadalmi valóságnak az elkendőzését, amely a fundamentalista (a kirekesztést, a megkülönböztetést és az intoleranciát értelemszerűen magukban hordozó, a racionalításra és kritikára pedig betegesen érzékeny) nézeteknek a diplomások (egyetemi oktatók és akadémikusok) körében történő egyre nagyobb térnyeréséről szól. Ellenkező esetben ugyanis szembesülni kellene azzal az intellektuális lemaradással és fáziseltolódással, ami – nemzetközi mércével mérve – a hazai teológiai oktatást jellemzi.

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 alapra helyezkedve értelmezi önmagát. Sokak véleménye szerint világos ugyanis, hogy egy felekezetszemleges vallástudományi folyóirat fontos hiánypótló a magyar folyóiratok palettáján. Eddig a vallástudomány különböző területei jobbra a különböző vallások, felekezetek által indított orgánumban jelentek meg, a szemleges, „világi” fórum, szerteágazó okok miatt több évtizede hiányzik, holott egyre növekvő igény van rá.

3. A folyóirat publikációs lehetőséget, véleménycsere és vitafórumot kíván teremteni a vallástudományt, annak bármely területét és azt bármilyen világnézeti alapról művelők számára. Senkit nem rekeszt ki, nincs semmiféle előzetes fenntartása senkivel szemben, mindenkit szívesen lát szerzői között, akinek értékes gondolatai, figyelemreméltó tudományos eredményei, vagy egyéb értékes mondandója van a vallástudományhoz kapcsolódóan.

4. Fontosnak tartja, hogy közölje, és ha kell, ütköztesse a különböző tudományos álláspontokat. Az írások szerzőjük álláspontját, felfogását képviselik, és nem a szerkesztőségét. A folyóirat nyitott akar lenni minden vélemény és minden kritika számára, amíg az megmarad a tudomány keretein belül (tehát nem vallások vagy személyek ellen irányul), viszont elzárkózik attól, hogy bármilyen vallást vagy felekezetet hasábjain akár propagáljanak, akár támadjanak.

5. Ösztönzője, gerjesztője akar lenni e tudományterületen a különféle műhelymunkának, előmozdítója akar lenni a tudományszervezés terén a vallástudomány akadémiai szintű felfejlesztésének, hozzá akar járulni a vallástudomány tartalmi és szervezeti épüléséhez.

6. Rendszeresen hírt kíván adni a tudományág eredményeiről. Bemutatja a megformált és akkreditált szakképzési tanterveket, forráskutatásokat közöl, hírt ad

tudományos fokozat szerzésekről, védésekről, habilitációkról, az MTA Vallástudományi Elnöki Bizottsága munkájának közérdeklődésre számot tartó elemeiről.

7. Recenzió rovata folyamatosan figyelemmel kíséri és bemutatja a tudományág friss könyvanyagát, tankönyveket, filmeket és egyéb médiumokat, ismerethordozókat.

A fent említett törekvésekhez még azt szükséges hozzáfűzni, hogy az eddig kitért irányok nem zártak, a profil rugalmas, alakítható, fókusza bármerre és bármikor tágítható, nem akar lemaradni semmiféle olyan mozzanatról, mely a vallások, a hozzájuk kapcsolódó szervezetek és fórumok, egyáltalán a vallásos emberek, vagy a nem vallásos emberek, az emberiség élete, életminősége szempontjából jelentős, illetékesnek érzi magát az ember és a transzcendencia viszonyának, küzdelmének minden fontos mozzanatában.

A Vallástudományi Szemle szerkesztősége

ÚTMUTATÓ SZERZŐKNEK ÉS SZERKESZTŐKNEK

Az idézés módja lábjegyzetben (példák):

Hahn I., *Róma istenei*, Bp. 1974.

Vanyó L., *Az ókeresztény egyház és irodalma 2: A 4-8. század*, Bp. 1999, 649.

Rubenson, S., *The letters of St. Antony. Monasticism and the making of a saint*, (Studies in Antiquity and Christianity) Minneapolis 1995.

Rubenson, S., „Origen in the Egyptian monastic tradition of the fourth century.” In: Bienert, W. A. – Kühneweg, U. (Hrsg.), *Origeniana septima. Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts*, (Bibliotheca Ephemeridum 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 kézírattöredéke.” 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 fontkészletet. Nyomatékosan kérjük, hogy semmilyen stílust se alkalmazzanak, ne legyenek behúzások, a bekezdések elé vagy után beiktatott üres helyek. A szövegbe ne tegyenek felesleges üres sorokat!

A szerzőktől egész rövid bemutatkozást kérünk: szakma (pl. klasszikus filológus, régész, teológus, stb.), munkahely, kutatási terület, elérhetőség (e-mail elég).

Kérjük régi és új szerzőinket, hogy írásaikat a fentiek figyelembe vételével adják le. Ellenkező esetben visszaadjuk azokat javításra.

Köszönjük!

A Vallástudományi Szemle szerkesztősége

A FOLYÓIRAT MEGVÁSÁROLHATÓ

Budapest

Püski Kiadó Kft. Könyvesház

1013 Bp. Krisztina krt. 26.

OSIRIS Könyvesház Kft.

1053 Bp. Veres Pálné u. 4–6.

Írók Boltja

1061 Bp. Andrásy út 45.

Ráday Könyvesház Kft.

1092 Bp. Ráday u. 27.

Szent István Társulat Könyvesboltja

1053 Bp. Kossuth Lajos u. 1.

Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar

Könyv- és Jegyzetbolt

1088 Bp. Múzeum krt. 6–8.

Zsigmond Király Főiskola Jegyzetbolt

1039 Bp. Kelta u. 2.

L'Harmattan Könyvesbolt

1053 Budapest, Kossuth L. u. 14–16.

Debrecen

Sziget Könyvesbolt

4010 Debrecen, Egyetem tér 1.

Pécs

Széchenyi István Közgazdasági és Jogi Könyvesbolt

7624 Pécs, Rókus u. 5/1.

Pécsi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar

Student Sevice Iskolaszövetkezet Könyvesbolt

7624 Pécs, Ifjúság út 6.

