

321.398

# Vallástudományi

~~HEP~~

## Szemle

3  
2007

### TANULMÁNYOK SZENT KÖNYVEK

4

- Salát Gergely
- Rácz Géza
- Rózsa Huba
- Peres Imre
- Rugási Gyula
- Simon Róbert
- Balassa Eszter
- Sulyok Elemér
- Szigeti Jenő
- Schweitzer József

### FORRÁS

Bácskay András: Egy mezopotámiai szöveg

### DISPUTA

- Somos Róbert
- Adamik Tamás

### TUDOMÁNYUNK TÖRTÉNETE ÉS MŰHELYEI

- S. Szabó Péter
- Rácz Brigitta

### HÍREK

### RECENZCIÓK



# TARTALOM

## TANULMÁNYOK – SZENT KÖNYVEK

SALÁT GERGELY: „Szent” könyvek Kínában – a konfuciusus kánon	5
RÁCZ GÉZA: India szent könyvei és a <i>Bhagavad-gíta</i> kódja	18
RÓZSA HUBA: Pentateukhosz – vallástörténet – üdvtörténet	37
PERES IMRE: Isten mennyei könyvei	68
RUGÁSI GYULA: „Destructor legis?” (Három vers Markion <i>Aposztolikonjából</i> )	83
SIMON RÓBERT: A Koránmagyarázat mint vallási és mint társadalmi probléma	103
BALASSA ESZTER: Elbeszélés és értelmezés határán: az újraírt Biblia	121
SULYOK ELEMÉR: A hatnapos teremtéstörténet értelmezése	139
SZIGETI JENŐ: Puritánok ponyván	150
SCHWEITZER JÓZSEF: A Talmud	167

## FORRÁS

BÁCSKAY ANDRÁS: Egy mezopotámiai orvosi szöveg	173
--	-----

## DISPUTA

SOMOS RÓBERT: Kerényi Károly és a filozófia	183
ADAMIK TAMÁS: A vallás és az antik regény. Protopopova, A., <i>Epheszoszi Xenophón és az allegória poétikája</i> , Moszkva 2001.	193

## TUDOMÁNYUNK TÖRTÉNETE ÉS MŰHELYEI

S. SZABÓ PÉTER: A filozófiai antropológia adalékai a vallási tolerancia fogalmához	207
RÁCZ BRIGITTA: Hiedelmek, sztereotípiák 'más' vallásról	215

## HÍREK

227

## RECENZÍÓK

235

A <i>Vallástudományi Szemle</i> című folyóirat jellegéről és céljairól	265
--	-----

Útmutató szerzőknek és szerkesztőknek	267
---------------------------------------	-----

VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE  
VALLÁSTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT  
MEGJELENIK ÉVENTE KÉTSZER  
Harmadik évfolyam, 2007/1. szám

A folyóirat megjelenését a Nemzeti Kulturális Alap támogatja.

**nka**

Nemzeti Kulturális Alapprogram

Kiadja: Zsigmond Király Főiskola, Budapest  
Főszerkesztő: Bencze Lóránt

Szerkesztők:

Adamik Tamás (Disputa)

Rónay Péter (Hírek)

Németh György (Források)

Pesthy Monika (Tanulmányok)

S. Szabó Péter (Recenziók)

Szerkesztőbizottság:

Adamik Tamás, Czachesz István, Dósa Attila,  
Hausmann Jutta, Nagy Ilona, Peres Imre, Schweitzer József,  
Somfai Béla, Szigeti Jenő, Török László

A Szerkesztőség címe:

1039 Budapest, Kelta u. 2.

Tel.: 454-7600, fax: 454-7623

e-mail: vtszemle@freemail.hu

Kéziratokat nem őrzünk meg és nem küldünk vissza.

ISSN 17836-4062

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 terv Pintér Zoltán,  
a nyomdai előkészítés Csernák Krisztina munkája.

A nyomdai munkákat a Robinco Kft. végezte.

Felelős vezető: Kecskeméthy Péter

---

# TANULMÁNYOK

---

## SZENT KÖNYVEK

SALÁT GERGELY: „Szent” könyvek Kínában – a konfuciánus kánon

RÁ CZ GÉZA: India szent könyvei és a Bhagavad-gítá kódja

RÓZSA HUBA: Pentateukhosz – vallástörténet – üdvtörténet

PERES IMRE: Isten mennyei könyvei

RUGÁSI GYULA: „Destructor legis?” (Három vers Markion Aposztolikonjából)

SIMON RÓBERT: A Koránmagyarázat mint vallási és mint társadalmi probléma

BALASSA ESZTER: Elbeszélés és értelmezés határán: az újraírt Biblia

SULYOK ELEMÉR: A hatnapos teremtéstörténet értelmezése

SZIGETI JENŐ: Puritánok ponyván

SCHWEITZER JÓZSEF: A Talmud

# TANULMANYOK

## 22222222

1. A feladat a következők szerint van megfogalmazva:

2. A feladat megoldásához a következő adatokat kell használni:

3. A feladat megoldásához a következő képleteket kell felírni:

4. A feladat megoldásához a következő ábrákat kell készíteni:

5. A feladat megoldásához a következő táblázatokat kell kitölteni:

6. A feladat megoldásához a következő számításokat kell elvégezni:

7. A feladat megoldásához a következő eredményeket kell megadni:

8. A feladat megoldásához a következő következtetéseket kell levonni:

9. A feladat megoldásához a következő javaslatokat kell megfogalmazni:

10. A feladat megoldásához a következő megfigyeléseket kell rögzíteni:

11. A feladat megoldásához a következő értékeléseket kell megadni:

12. A feladat megoldásához a következő következtetéseket kell levonni:

13. A feladat megoldásához a következő javaslatokat kell megfogalmazni:

14. A feladat megoldásához a következő megfigyeléseket kell rögzíteni:

15. A feladat megoldásához a következő értékeléseket kell megadni:

16. A feladat megoldásához a következő következtetéseket kell levonni:

17. A feladat megoldásához a következő javaslatokat kell megfogalmazni:

18. A feladat megoldásához a következő megfigyeléseket kell rögzíteni:

# „SZENT” KÖNYVEK KÍNÁBAN – A KONFUCIÁNUS KÁNON

SALÁT GERGELY

*A Változások könyve leírja az Eget és a Földet, a yint és a yangot, a négy évszaktot és az öt elemet, így alkalmas a váltakozások [tanulmányozására]; a Szertartások könyve megmagyarázza az emberi kapcsolatokat, így alkalmas a cselekedetek [tanulmányozására]; az Írások könyve megörökíti a régi királyok viselt dolgait, így alkalmas a kormányzás [tanulmányozására]; a Dalok könyve leírja a hegyeket, folyókat, patakokat, völgyeket, állatokat, növényeket, férfiakat és nőket, így alkalmas az állapotok [tanulmányozására]; a Zene könyve örömet okoz mindabban, ami létrejött, ezért alkalmas a harmónia [tanulmányozására]; a Tavaszok és őszyk megállapítja, hogy mi a helyes és mi a helytelen, így alkalmas az emberek kormányzásának [tanulmányozására]. Ezért a Szertartásokkal lehet szabályozni az emberek erkölcsseit; a Zenével lehet harmóniát sugározni; az Írásokkal lehet irányítani az ügyeket; a Dalokkal lehet kifejezni az érzéseket; a Változásokkal lehet irányt szabni az átalakulásoknak; a Tavaszok és őszykkel lehet vezérelni az igazságosságot.*

Sima Qian (Kr. e. 145–85 k.)<sup>1</sup>

Mint sok más kultúrában, a kínában is meghatározó szerepet játszott egy jól behatárolható szövegcsoporthat, amelyet hatalmas tisztelet övezett. A konfuciánus<sup>2</sup> kánon mintegy két és félezer éve alakult ki, és a Korai Han-kortól (Kr. e. 202 – Kr. u. 9) egészen a császárság 1911-es bukásáig lényegében változatlan formában megmaradt a kínai állam és kultúra legfontosabb alapjának. Az azonban, hogy e szövegek nyugati szemmel „szentnek” számítottak-e, nézőpont és meghatározás kérdése. Mindenesetre Kínában soha nem volt írott szöveg, amely a konfuciánus klasszikusoknál nagyobb tiszteletben részesült volna.

A hagyomány szerint Kínában „három tanítás” (*san jiao*) létezett: a konfu-

<sup>1</sup> Sima Qian, *Shiji*, 130. fejezet, 10. kötet, 3297.

<sup>2</sup> Megjegyzendő, hogy a „konfuciánus”, „konfucianizmus” szavak nyugati terminusok, és némiképp félrevezetőek. Az iskola kínai neve *rujia* (kb. 'írástudók iskolája'), és nem utal Konfuciuszra (Kr. e. 551–479), akit egy ősi hagyomány legjelentősebb képviselőjének, de nem megalapítójának tartanak.

cianizmus, a taoizmus és a buddhizmus. A „három tanítást” időnként szokták „három vallásnak” is fordítani, tévesen – a konfucianizmus ugyanis csak részben felel meg a nyugati „vallás” fogalom kritériumainak.<sup>3</sup> A buddhizmust, különösen annak Kínában elterjedt mahájána ágát, joggal nevezhetjük vallásnak, ez azonban Kínában idegen eredetű volt, és meggyökerezéséhez több évszázadra volt szükség. A taoizmus ugyan kínai eredetű, de egyházi szervezete, kultuszrendszere, kánonja az idegen eredetű buddhizmus mintájára alakult ki, így a vallási taoizmus sem tekinthető teljes mértékben kínai fejleménynek. A buddhizmusnak, taoizmusnak és több más, Kínában hosszabb-rövidebb ideig jelen lévő idegen eredetű vallásnak – például a manicheizmusnak – Kínában is léteztek szent szövegei, amelyek hasonló szerepet töltek be, mint a világ más területein. Ezek közül a legterjedelmesebb szent szöveggyűjtemény a kínai buddhista kánon, amely több ezer szöveget tartalmaz. Mindezek a szövegek azonban a kínai népességnek csak egy kis része számára játszottak fontos szerepet. Hatásuk nem mérhető a konfucianus kánonéhoz, amelyre az egész államapparátus, államideológia és erkölcsi rend alapult.

## A „SZENT” FOGALMA KÍNÁBAN

A konfucianus tradíció nem ismeri azt a szentségfogalmat, amely sok más kultúrában tetten érhető. Ennek fő oka a hagyományos kínai világkép. A kínaiak számára egyetlen világ létezik, így a jelenvaló világ és a túlvilág között nincs éles határvonal: az emberi és az isteni szféra ugyanannak a kontinuumnak a része.<sup>4</sup> A túlvilág lakói – istenek, szellemek, kísértetek – ugyanebben a világban élnek, csak nem láthatók – ugyanakkor befolyásolni lehet őket, például áldozatokkal. A *transzcendencia* tehát konfucianus kontextusban nemigen értelmezhető – hiszen nincs olyan határ, amelyet át lehetne lépni. Ebből következik, hogy a világ nem isteni eredetű, hanem, úgy tűnik – bár a kínai kozmogóniai elképzelések nem igazán kidolgozottak –, mintegy magától emelkedett ki az őskáoszából. Ahogy a világ, úgy az evilági intézmények sem isteni eredetűek, hanem emberiek. Ha a „szent” fogalmi elemének tekintjük, hogy a szentség állapota csak valamiféle isteni erő, kegyelem, beavatkozás, sugalmazás eredményeként jöhet létre (ahogy például a zsidó-keresztény hagyományban), akkor ebben az értelemben a konfucianus világképben nincsenek szent személyek, tárgyak, szövegek. Így természetesen szent–profán megkülönböztetés sem létezhet. Ugyanakkor ha azt a rendkívül intenzív kultuszt és tiszteletet tekintjük, amely bizonyos személyeket és szövege-

<sup>3</sup> Fung Yu-lan, *A kínai filozófia rövid története*, 27–28. Az iskola ismertetését lásd *uo.*, 67–79., 102–114., 185–197., 211–224., 240–253.

<sup>4</sup> Lásd például Idema – Hafit, *A Guide to Chinese Literature*, 33.



ket illetett, akkor, bár isteni eredetet nem feltételeztek róluk, a szent szó – nem teológiai értelemben – alkalmazható rájuk. Ebben az értelemben a konfuciánus kánon könyvei szentnek tekinthetők.

Megjegyzendő, hogy az emberekre vonatkozóan létezik egy jelző a kínaiakban, amelyet szokás „szentnek” fordítani: ez a *sheng* szó, amelyet szinte kizárólag néhány legendás uralkodóra alkalmaztak.<sup>5</sup> Ezen uralkodók akkora tiszteletben részesültek az utókor által, hogy e fordítás elfogadható, ugyanakkor tudni kell, hogy az isteni jelleg a *sheng* szóból hiányzik: inkább „rendkívül bölcslet” és „tökéletesen erényest” jelent – ennél magasabb szintre egy ember sem juthatott.

A szövegeket illetően a nyugati „szent könyvek” megfelelői a hagyományosan „klasszikusnak” vagy „kanonikusnak” fordított művek voltak. Ezeket a könyveket a kínaiak *jing*eknek nevezték. A *jing* alapjelentése: „láncfonal”, vagyis a szövésnél használt azon szál, amely maga rögzített, mozdulatlan, állandó, s amelyek közé a vetülékfonalakat beszövik<sup>6</sup> (hasonlóan fonalat jelent a szanszkrit *sútra* szó is). *Jing* rangra a konfuciánus hagyományban kezdetben mindössze öt könyv emelkedett: ez az öt könyv képezte mindannak az alapját, amit a kínaiak a civilizáció attribútumainak tartottak – az államnak, az erényeknek, a műveltségnek, a bölcsességnek, a kultúrának, az irodalomnak stb. Az öt könyv tartalmazta a legmagasabb rendű tudást – ezekhez képest minden egyéb mű másodrendű volt.<sup>7</sup>

A keresztény értelemben vett szentség fogalmának hiánya, illetve a kínai „szent” könyvek határozottan világi jellege ahhoz a félreértéshez vezetett, hogy Európában a konfucianizmust – s ezzel a kínai elit egész eszmerendszerét – teljesen eviláginak tartották. A felvilágosodás idején vált különösen divatosszá az a nézet, hogy Kína a „ráció birodalma”, amely agnosztikus filozófusok kormányzása alatt áll. Ez azonban távol állt a valóságtól: mind a császárnak, mind hivatalnokainak legfontosabb kötelességei közé tartozott a megfelelő áldozatok helyes időben történő bemutatása, a szellemekkel, démonokkal, istenségekkel, ősökkel való rendszeres kapcsolattartás.<sup>8</sup> E rítusok azonban nem alapultak jól kidolgozott teológiai rendszeren: a szertatásokat gondosan szabályozták ugyan, de a szellemek világáról nem alkottak szabatos elképzeléseket. A konfuciánus hozzáállást ahhoz, amit mi természetfelettinek nevezünk, jól jellemzi az alábbi két részlet a Konfuciusz nevéhez kötött *Beszélgetések és mondásokból* (*Lunyu*):

<sup>5</sup> Karlgren, *Grammata Serica Recensa*, 835z, 222.; egy másik értelmezésről lásd Lewis, *Writing and Authority in Early China*, 297–300.

<sup>6</sup> Karlgren, *I. m.*, 831c, 219.

<sup>7</sup> A *jing* szó más művek címébe is bekerült, például számos taoista mű, valamennyi kínai buddhista *sútra* és sok világi témájú könyv elnevezésében szerepelt, ezek azonban hivatalosan természetesen nem számítottak klasszikusnak.

<sup>8</sup> Dawson, *A kínai civilizáció világa*, 23–24.; 55.

Ji Lu megkérdezte, hogyan kell szolgálni a szellemeket. A mester így felelt: „Aki még az élő embereket sem tudja szolgálni, az hogy tudná szolgálni a holtakat?” [Ji Lu folytatta:] „Engedd meg, hogy megkérdezzem, mi a halál?” [A mester] azt felelte: „Aki még az életet sem ismeri, hogyan ismerhetné meg a halált?”<sup>9</sup>

Fan Chi a tudásról kérdezősködött. A mester mondotta: „Teljesíteni a nép iránti kötelességünket, s tisztelni a szellemeket, de magunkat távol tartani tőlük; ezt nevezzük tudásnak.”...<sup>10</sup>

Tehát semmiképpen nem arról van szó, hogy a konfucianusok tagadták volna a szellemek, istenségek létét; valójában elfogadták létezésüket, de tevékenységükben az evilági ügyekre koncentráltak. A konfucianizmusban a végső cél ugyanis az evilági rend, jó kormányzás megteremtése. Ez jelenik meg a „szent” könyvek tartalmában is.

## AZ ÖT KLASSZIKUS

Az „öt klasszikus” (*wujing*) közé az alábbi művek tartoztak: a *Változások könyve* (*Yijing*), az *Írások könyve* (*Shujing*), a *Dalok könyve* (*Shijing*), a *Szertartások feljegyzései* (*Liji*) és a *Tavaszkok és őszyk* (*Chunqiu*). Eredetileg létezett még egy klasszikus, a *Zene könyve* (*Yuejing*), de ez a Han-korban (Kr. e. 202 – Kr. u. 220) elveszett. Mindezeket a kegyes hagyomány Konfuciusz nevéhez kötötte, ugyanakkor gyakorlatilag kizárt, hogy bármelyiket ő írta volna.<sup>11</sup>

A *Változások könyve* jósláshoz használt kézikönyv volt, amelyet néhány filozófiai tartalmú függelék egészített ki. A Korai Zhou-dinasztia (Kr. e. 11. sz. – 771) elején vagy még korábban keletkezett mű a világ jelenségeinek váltakozásait szimbolizáló 64 hexagram, jósjel magyarázatát tartalmazta. Az *Írások könyve* olyan ünnepi beszédek és beszélgetések szövegét közli, melyek a mitikus uralkodók, a Xia-, a Shang- és a Korai Zhou-dinasztia uralkodói és főhivatalnokai nevéhez kötődnek. A mű nem egységes könyv, hanem kompiláció. A szövegek nagy része a Korai Zhou-dinasztia (Kr. e. 11. sz. – 771) idején keletkezett, de sok köztük a jóval későbbi hamisítvány is. A *Dalok könyve* 305 verset, pontosabban dalszöveget tartalmaz,

<sup>9</sup> XI.11. Tőkei, *Kínai filozófia* 1, 109.

<sup>10</sup> VI. 20. Tőkei, *Kínai filozófia* 1, 84.

<sup>11</sup> Fung, I. m., 69. Az öt klasszikussal kapcsolatos filológiai kutatások legújabb eredményeiről lásd a vonatkozó szócikkeket az alábbi műben: Loewe, *Early Chinese Texts. Magyarul a kánon egyes részeiről* lásd Maspero, *Az ókori Kína*, 342–360., illetve Vasziljev, *Kultuszok, vallások és hagyományok Kínában*, 157–160. Az utóbbi két műben közölt adatok már meglehetősen elavultnak számítanak.

szintén a Korai Zhou-korból. Ezek mintegy fele népdal, fele pedig szertartások alkalmával előadott ünnepi ének. A *Szertartások feljegyzései* különböző korokban keletkezett szövegeket tartalmaz, amelyek a szertartásokon és a mindennapokban követendő viselkedési normákat írják elő. A *Tavaszkok és őszyk* rendkívül száraz, tömör krónika, amely a kis Lu fejedelemségben Kr. e. 722 – 479 között bekövetkezett eseményeket örökíti meg.

Különböző jellegük ellenére mindezen könyvek közös vonása, hogy hivatalos művek voltak, és összeállításuk, őrzésük, magyarázásuk az állami hivatalnokok feladata volt a legkorábbi időktől kezdve. A történeti feljegyzések összeállítására, az országos ügyekben történő jóslásra, a dalok összegyűjtésére és a szertartások szabályozására már a Korai Zhou-korban külön központi hivatalok léteztek, és az ezeket felügyelő király nem csak világi uralkodó volt, hanem a birodalom főpapja is. Magát a kánont is császári utasításra állították össze a Korai Han-korban, és a benne szereplő művek hivatalos szövegét is állami hivatalnokok állapították meg.

Az „öt klasszikus” mellett létezett még néhány ókori mű, amelyet a császárság utolsó ezer évében, a Song-kori (960–1279) neokonfucianusok tevékenysége nyomán a klasszikusok rangjára emeltek. Ez volt az úgynevezett „négy könyv” (*sishu*): a *Beszélgetések és mondások* (*Lunyu*), a *Menciusz* (*Mengzi*), *A közép mozdulatlansága* (*Zhongyong*) és a *Nagy tanítás* (*Daxue*). Az utóbbi kettő egy-egy, a *Szertartások feljegyzéseiből* kiemelt nagyon fontos fejezet volt. Az „öt klasszikus” és a „négy könyv” alkotta – néhány kommentárral kiegészítve – a „tizenhárom klasszikust” (*shisan jing*), amely a késő császárkori Kínában a hivatalnokvizsgák alapját képezte. A kánon magja azonban mindvégig az „öt klasszikus” maradt.<sup>12</sup>

## A KLASSZIKUSOK TISZTELETE

Látható, hogy az „öt klasszikust” rendkívül eltérő, változatos tartalmú és jellegű művek alkották, s hogy vallási jellegű mű nincs közöttük. Mi tette őket mégis klasszikussá, sőt bizonyos értelemben szentté?

<sup>12</sup> A konfucianus kánon szövegei közül magyarul csak a *Beszélgetések és mondásoknak*, a *Nagy tanításnak* és *A közép mozdulatlanságának* jelent meg teljes, hiteles, filológiai pontosságú fordítása (Tőkei, *Kínai filozófia* 1, 57–177.; 185–217). Emellett 1957-ben a *Dalok könyve* valamennyi verse is megjelent magyarul, a kor legjobb költőinek műfordításában. Az *Írások könyvének* és a *Változások könyvének* csak rövid részleteiből készült hiteles fordítás (Tőkei, I. m. 39–49.), s ugyanez igaz a *Szertartások feljegyzéseire* (Tőkei, *Kínai filozófia* 3, 63–67). A *Menciusznak* is csak részletei olvashatók (Tőkei, *Kínai filozófia* 1, 329–385); a *Tavaszkok és őszyknek* nincs magyar fordítása, csak a *Zuozhuan* című kommentárjából jelent meg néhány részlet („Szemlvények a Co csuanból.”). A kánon első nyugati nyelvű fordítását Matteo Ricci (1552–1610) olasz jezsuita készítette el; a legelőbbit hivatkozott teljes kánonfordítás James Legge (1815–1897) műve (*The Chinese Classics with a Translation* 1-5).

A választ a kínaiak történelemszemlélete és múlttisztelete adja meg. A kínai történelmi tudatban már a Zhou-kor első felében megjelent az aranykor eszméje, amelyet Konfuciusz és követői tovább erősítettek, s a hivatalos államideológiává emelt későbbi konfucianizmus is erőteljesen propagált.<sup>13</sup> Az aranykor többször is megvalósult, méghozzá az ősi bölcs és erényes uralkodók idején (a mitikus Yao, Shun és Yu korában, majd a Shang- és a Zhou-dinasztia első királyai alatt). Ezekben az időszakokban a birodalom erős és egységes volt, a nép jólétben élt, a trónon tökéletes uralkodó ült, akit erényes hivatalnokok szolgáltak; a környező barbár népek pedig maguk kérték, hogy behódolhassanak a bölcs királynak. Mivel a kínai történelemszemlélet ciklikus, a kínaiak nem hitték, hogy az aranykor egyszer s mindenkorra elmúlt, és az emberiség lassú, megállíthatatlan hanyatlásnak indult. A kínai történelemszemléletben nincs se állandó fejlődés, se folyamatos hanyatlás: a történelem eseményei ciklikusan ismétlődnek, így az aranykor újra megvalósítható. Az pedig, hogy pontosan mikor, nem külső tényezőkön, hanem az embereken – elsősorban az uralkodón és hivatalnokain – múlik. Nekik tehát egyetlen feladatuk van: újra megvalósítani az aranykor eszményi állapotát.

Ebben a törekvésben váltak fő eszközzé a klasszikusok. Az aranykor újratemetése ugyanis csak úgy lehetséges, ha a birodalmat irányító elit egyrészt megismeri az akkori állapotokat, az akkori uralkodók tetteit és szavait; másrészt pedig a lehető legjobban magáévá teszi e régi bölcsék erényeit.

A Korai Han-kori konfuciánus államférfi és filozófus, Dong Zhongshu (Kr. e. 179–104) – akinek oroszlánrésze volt a konfucianizmus államideológiává tételében – így fogalmazta meg a régi korok tanulmányozásának szükségességét:

A *Tavaszkok és őszyk* [krónika] alapvető tanítása (*dao*): elfogadni parancsolóul az Eget, és mintaképnek a régiséget tekinteni. Mert hiába van valakinek bármilyen ügyes keze, ha körzöt és derékvasat nem használ, nem képes szabályos kört és négyszöget alkotni; hiába van valakinek bármilyen jó hallású füle, ha sohasem fúj bele a hat sípba, nem képes pontosan megállapítani az öt hangot; hiába van valakinek bármilyen tudós szíve, ha nem olvas a régi királyokról (*xianwang*), nem képes nyugalmat biztosítani az égalattiban. Így a régi királyok hátrahagyott tanításai (*dao*) nem mások, mint az égalatti körzöje, derékvasa és hat sípja. Az tehát, hogy a szent ember (*sheng*) mintaképének az Eget tekinti, a kiváló férfiú (*xian*) pedig a szent embert (*sheng*) utánozza, éppen ezért a legfőbb szabály. E legfőbb szabálynak a betartása jó kormányzást biztosít, s e legfőbb szabálynak az elhanyagolása felforduláshoz vezet; jó kormányzás és felfordulás éppen ezáltal különbözik egymástól.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> A konfuciánus aranykoreszméről ld. Ames, *The Art of Rulership*, 1–6.

<sup>14</sup> Dong Zhongshu: *Chunqiu fanlu*, „Chu Zhuangwang”. In: Tökei, *Kínai filozófia* 3, 27. Dong Zhongshuról ld. Fung, I. m., 240–253.

A régi bölcseket leginkább az emelte ki kortársaik közül, hogy rendelkeztek a *de*-nek nevezett tulajdonsággal. A *de* leggyakoribb fordítása 'erény', de szokásos az 'erő', 'hatalom', 'karizma' értelmezés is. Valójában, mint a legtöbb filozófiai terminus, ez is fokozatos jelentésváltozáson ment át anélkül, hogy használóiban ez a módosulás tudatosult volna. A Zhou-kor elején a *de* egyfajta mágikus képességet, kisugárzást jelentett, amellyel az uralkodók rendelkeztek, és ami alkalmassá tette őket az uralkodásra. A *de* ekkor még nem rendelkezett erkölcsi tartalommal: birtoklója lényegében egyéni morális törekvéseitől függetlenül rendelkezhetett vele, sőt át is örökíthette leszármazottjaira. A *de* erkölcsi vetületét Konfuciusz erősítette meg, nála és követőinél a *de* már olyan 'erény', amelyet állandóan művelni és fejleszteni kell, mivel csak a megfelelő erénnyel rendelkezők kormányozhatják helyesen az országot. Az ideális konfuciánus társadalomban a legnagyobb erénnyel maga az uralkodó rendelkezik. Ő ezt kisugározza a maga által kiválasztott, a maguk pozíciójának megfelelő *de*vel rendelkező főhivatalnokaira; azok pedig az alacsonyabb rangú hivatalnokokra, s így tovább, egészen a közemberekig.<sup>15</sup> A Konfuciusz utáni és elsősorban a császárkori hagyományban a *de* továbbra is egyfajta kisugárzás, karizma, de már nem független az ember erkölcsi tulajdonságaitól és önművelő törekvéseitől.

A másik kulcsszó, amely a klasszikusokkal kapcsolatban felmerül, a *dao*. Az 'út' alapjelentésű szó minden kínai filozófiai iskolának fontos fogalma, és mindegyik kissé más jelentésben használja. Az általunk konfuciánusnak nevezett uralkodó császárkori eszmerendszerben a *dao* azt a törvényszerűséget jelenti, amelynek alapján a világ és a társadalom működik (a természeti és az emberi világ között nem volt éles határvonal). A már említett ciklikus váltakozás a *dao* alapján megy végbe, csakúgy, mint a világban zajló valamennyi egyéb folyamat. A bölcs ember feladata, hogy a lehető legjobban megismerje a dolgok *daó*ját, és ezáltal képes legyen minden helyzetben a leghelyesebb döntést hozni.<sup>16</sup> A konfuciánus hivatalnok-filozófus számára az életcél nem lehet más, mint állandó önműveléssel szert tenni a lehető legnagyobb *dere*, megismerni a *daó*t, és ezáltal alkalmassá válni a részvétellel a mindenkori uralkodó nagy feladatában, a jó kormányzás megvalósításában – ez természetesen a gyakorlatban hivatali tisztség megszerzését jelentette.

Mindennek a fő eszköze a klasszikusok tanulmányozása volt. A klasszikusok nem egyszerűen csak fontos szövegek voltak, amelyek – mai szóval élve – az általános műveltség alapját képezték. Jelentőségük ennél sokkal nagyobb volt. A klasszikusok ugyanis éppen azért váltak alapszöveggé, mert azon korok uralkodóinak, hivatalnokainak, kiemelkedő személyiségeinek szavait és tetteit örökítették meg, illetve azon korok intézményeinek, szokásainak leírását nyújtották, amelyek a kínai

<sup>15</sup> Idema – Haft, I. m., 37–39.

<sup>16</sup> Idema – Haft, I. m., 33–37.

történelem legeszményibb időszakai voltak. E szövegek tartalmazták az aranykorok *daóját*, a „királyi utat” (*wang dao*), amelynek megismerésére és megvalósítására minden írástudónak törekednie kellett.<sup>17</sup> A klasszikusok tanulmányozásán kívül nem is volt más mód a tökéletes tudás elsajátítására, hiszen az aranykorokról nem állt más forrás a rendelkezésre – azt pedig, hogy a hagyományos keretből kitörjenek, és ne a valaha élt bölcs királyok kormányzatát igyekezzenek újrateremteni, a mélyen konzervatív kínaiak számára egészen a 20. század elejéig merőben idegen gondolat volt.

A klasszikusok tanulmányozása – más kultúrák központi szövegeihez hasonlóan – ugyanakkor nem pusztán az ismeretszerzést, a szövegek bemagolását jelentette (bár a műveltebb írástudók természetesen fejből tudták a szövegeket fontosabb kommentárjaikkal együtt). A klasszikusok nem holt szövegek voltak: mivel a legmagasabb *dével* rendelkező bölcsek tetteit és szavait örökítették meg, e *denek* a hatása arra is kisugározhatott, aki e tetteket és szavakat tanulmányozta. Minél többet és elmélyültebben olvasta valaki a *jingeket*, annál nagyobb mértékben részesülhetett a régi bölcsek erényéből. Tehát a klasszikusok tanulmányozása nem egyszerűen intellektuális cselekedet volt, hanem morális is: általa az írástudó tökéletesíthette saját *dejét*, és interiorizálhatta az ősi példaképeknek a könyvekben megjelenő tulajdonságait.<sup>18</sup>

Ez volt az alapja a kínai hivatalnokvizsgáknak is. Mint ismeretes, a kínai császárság több mint kétezer éves története során – és különösen utolsó évezredében – a hivatalnokokat olyan írásbeli vizsgákon választották ki, amelyeken szinte kizárólag a klasszikusok ismeretét kérték számon.<sup>19</sup> Ez a felvilágosodás utáni nyugati ember számára különösnek és irracionálisnak tűnhet, hiszen egy járás, tartomány vagy minisztérium napi irányításához nem elsősorban filozófiai ismeretekre van szükség. Az erőteljes filozófiai alapokon nyugvó kínai állam azonban nem a legrátermettebb embereket akarta hivatalnökká tenni – hanem a legerényesebbeket. A *de* ugyanis önmagában is alkalmassá tesz a kormányzásra, a „szaktudás” hozzá képest mellékes és alantas. Ha pedig az erény a legkitapinthatóbban az „öt klasszikusban” jelenik meg, abból az következik, hogy a hivatalra jelentkezők tömegei közül annak kell lennie a legerényesebbnek, aki a legelmélyültebben tanulmányozta e szövegeket. Ezért kell a vizsgán a klasszikusok ismeretéről és megértéséről számot adni: az itt nyújtott teljesítmény jelzi, hogy valaki mennyire erényes. Jellemző, hogy még a legalsóbb vizsgafokozattal rendelkezők (*xiucai*) is, akiket címük hivatalviselésre nem jogosított, különböző kiváltságokban részesültek: megkülönböztető ruhát hordhattak, és a jogi eljárásokban kedvezményeket élveztek (például nem lehetett őket

<sup>17</sup> Idema – Haft, I. m., 41–42.

<sup>18</sup> Uo. illetve Ames, I. m., 3.

<sup>19</sup> A hivatalnokvizsgákról lásd például Dawson, I. m., 41–47.

kínvallatásnak alávetni). Mindez nem műveltségük miatt járt nekik, hanem mert feltételezték róluk, hogy műveltségük által erényesebbek is, mint a többiek.<sup>20</sup>

## A KLASSZIKUSOK KOMMENTÁRJAI

A klasszikusok szövege az utóbbi két évezredben gyakorlatilag változatlan maradt, módosításuk elképzelhetetlen volt: az archaikus, klasszikus kínai nyelven írt szövegek kiindulópontjai voltak még a 19. század végi – az alkotmányos monarchia megteremtésére irányuló – reformkísérleteknek is. Ugyanakkor az újkori Európában kialakuló téves képpel ellentétben Kína korántsem volt évezredekken keresztül stagnáló birodalom: történelme során itt is hatalmas politikai, gazdasági, társadalmi és gondolkodásbeli változások zajlottak le, ha nem is olyan forradalmiak, mint nyugaton. Mivel az állam és a gondolkodás alapja végig a klasszikus kánon volt, ezt valamilyen módon hozzá kellett igazítani a mindenkori valósághoz – ezt szolgálta a hihetetlenül terjedelmes kommentárirodalom.<sup>21</sup>

A klasszikusok rendkívül tömör, homályos, sokszor többértelmű nyelvezete nagy teret enged a különböző értelmezéseknek, és szükségessé is teszi, hogy a szövegekkel ismerkedőket kommentárok segítsék a megértésben. A kommentároknak két alapvető fajtája volt: a filológiai, amely egyes írásjegyek, kifejezések jelentését és egyes szakaszok történeti kontextusát tisztázta, a másik pedig a filozófiai, amely értelmezte (illetve átértelmezte) az eredeti szöveget – természetesen a kommentáriró saját meggyőződése szerint. Ez utóbbi műfaj annyira fontos volt, hogy a Han-kor után önálló konfuciózus filozófiai mű nemigen született: az utóbbi kétezer év gondolkodói a klasszikusokhoz írt kommentárokból fejtették ki – sokszor forradalmian új – nézeteiket. A *jing*eknek akkora presztízsük volt, hogy bármilyen gondolatot csak rájuk hivatkozva lehetett elfogadtatni, tekintélyükre támaszkodva viszont a kommentáriró alapvetően új gondolatokat is megfogalmazhatott.

Idővel egyes kommentárok maguk is olyan tekintélyre tettek szert, hogy állandó hivatkozási alappá váltak, sőt a *Tavaszkor és őszi* krónika három ókori kommentárja<sup>22</sup> a kánonba is bekerült. Megjelentek a kommentárok kommentárjai, illetve ezek kommentárjai is – a *glossare glossarum glossas* szokása talán Kínában fejlődött a legmagasabb szintre.

A kommentárirodalom természetesen jó lehetőséget teremtett az államnak arra, hogy biztosítsa az ideológiai egységet a birodalomban. Maguk a klasszikusok

<sup>20</sup> Az írástudókat övező tiszteletről ld. Vasziljev, I. m., 161–163., 172–176.

<sup>21</sup> A kínai kommentárirodalom rövid ismertetését ld. Hamar, *Buddhista kommentárirodalom Kínában*, 255–257. A klasszikusok és a kommentárok kapcsolatáról ld. Lewis, *Writing and Authority in Early China*, 300–302.

<sup>22</sup> A *Zuozhuan*, a *Guliyang zhuan* és a *Gongyang zhuan*.

gyakorlatilag végtelen számú értelmezési lehetőséget nyújtottak, amivel gyengítették a kormányzat folyamatosan meglévő egységesítő törekvéseit. A sokszínű és soknyelvű birodalom egységét az írástudó elit uniformizált képzése és gondolkodása biztosította: ennek fenntartását az állam többek között azzal ösztönözte, hogy a klasszikusértelmezések közül, mindenkori érdekeinek megfelelően, egyet kiválasztott és hivatalos ortodoxiává emelt. A hivatalnokvizsgákon nemcsak a kánon ismeretét követelték meg, hanem annak egy adott – meghatározott kommentárokból megjelenő – értelmezési módját is. Például a Yuan-kortól (1271–1368) kezdődően egészen 1905-ig, a vizsgarendszer eltörléséig a Song-kori neokonfucianusok Zhu Xi-féle iskolájának klasszikusértelmezéseit kérték számon; ha valaki a kánont másként értelmezte, annak nem volt reménye arra, hogy hivatali posztot kapjon. Pedig Zhu Xi (1130–1200) kommentárjai teljesen átértelmezték a klasszikusokat, például olyan metafizikai gondolatokat magyaráztak beléjük, amelyek a buddhizmus megjelenése előtt Kínában teljesen ismeretlenek voltak.<sup>23</sup>

## AZ ÁLLAM ÉS A KONFUCIÁNUS KÁNON

A később klasszikussá emelt művek már a Zhou-korban nagy tiszteletnek örvendtek, de szerepük korántsem volt kizárólagos, és a fontosságukat hangsúlyozó konfucianizmus is csak egy volt a korszak számtalan eszmeáramlata közül. A birodalom egységét megteremtő Első Császár, Qin Shi Huangdi (ur. Kr. e. 221–210) kezdetben – elsősorban rituális ügyekben – igénybe vette a konfucianusok szolgálatait, de később egy politikai ügy miatt ellenük fordult, megtiltotta, hogy a klasszikusokat magánemberek, magániskolák tanulmányozzák, sőt Kr. e. 213-ban a gyakorlati hasznot nem hajtó műveket begyűjtette és elégettette. Csak a császári irattárban maradt meg belőlük egy-egy példány, ahol a császári akadémia tagjai továbbra is foglalkozhattak velük. Az Első Császár és dinasztiája gyors bukása után hatalomra kerülő Han-dinasztia az első évtizedekben nem rendelkezett határozott ideológiával, de aztán Han Wudi császár uralkodása (Kr. e. 141–87) alatt, a mindenre kiterjedő nagy egységesítések idején felmerült az igény egy központi államideológia megteremtésére. A már említett Dong Zhongshu javaslatára Han Wudi a konfucianizmust emelte az állami ortodoxia rangjára (más kérdés, hogy ez a konfucianizmus jelentősen különbözött az eredeti eszmerendszerről, és több iskola szintézisén alapult). A klasszikusokat kanonizálták, tanulmányozásukra Kr. e. 124-ben akadémiát állítottak fel az udvarban, és bevezették a hivatalnokvizsgák rendszerét, amelyek a kánon ismeretén alapultak.<sup>24</sup> Kr. u. 172–178 között

<sup>23</sup> Fung, I. m., 355–369.

<sup>24</sup> A kánon rögzítéséről lásd Lewis, I. m., 339–351.



az öt klasszikus hivatalosnak minősített szövegét kőtáblákba vésték, és másolás (pacskolatkészítés) céljára felállították őket a fővárosban. Bár a vizsgarendszer még több mint ezer évig nem vált általánossá a hivatalnokok kiválasztásában, a Korai Han-kortól fogva mindenkinek, aki hivatalt akart vállalni, ismernie kellett a klasszikusokat és azok hivatalos értelmezését. A Han-dinasztia Kr. u. 3. századi bukása után a konfucianizmus némileg visszaszorult, és az elit más eszmerendszerek (buddhizmus, neotaoizmus) iránt is érdeklődni kezdett. Az államélet alapja azonban továbbra is a konfucianizmus maradt, még akkor is, amikor a széttagoltság időszakában (220–589) és a Tang-korban (618–907) egyes uralkodók személy szerint inkább a buddhizmust vagy a taoizmust pártolták. A Tang-kor második felében az államéletben újra csaknem kizárólagossá vált a konfucianizmus uralma, és a Song-kortól fogva – neokonfuciánus átértelmezésben – az iskola ténylegesen egyeduralmódóvá vált. Ugyanettől az időtől kezdődően a vizsgákon való részvétel lényegében kizárólagos útja lett a felemelkedésnek. A klasszikusok tanulmányozása egészen 1905-ig, a vizsgarendszer eltörléséig a legmagasabb presztízsszel szemlélt tevékenység maradt – ekkor sem szerves fejlődés, hanem a külföld erőszakos behatolása nyomán vesztette el jelentőségét.

A klasszikusokra épülő konfucianizmusra a világ egyik legtartósabb, legstabilabb államalakulata épült. Mi tette e könyveket alkalmassá erre a szerepre?

Mindenek előtt az az idealizált világ- és államkép, amelyet a klasszikusok rögzítettek, és amely rendkívüli módon alkalmas volt az egységes kínai császárság eszméjének fenntartására, még olyan időszakokban is, amelyekben a politikai egység – ideiglenesen – megszűnt. A klasszikusokból egy egységes birodalom, pontosabban világ képe bontakozik ki (Kína és a világ a kínaiak számára egyet jelentett). A világ élén egy erényes, és uralmában az Ég által is megerősített uralkodó áll, aki maga köré gyűjti a legbölcsebb és legerényesebb embereket, hogy azok segítségével kormányozza a népet. A társadalmi hierarchiát mindenki elfogadja, hiszen az nem erőszakon, hanem az erényeken alapul – így nincs helye lázadásnak, a hivatalostól eltérő gondolatoknak. Mindenki pontosan teljesíti a státusából fakadó kötelességeket, és a rendszer csak akkor borul fel, ha az uralkodóház elveszíti erényét, és ezzel képességét a jó kormányzás megvalósítására. Ilyenkor a dinasztiait belső felkelések vagy külső támadások megdöntik – de maga a rendszer hamarosan, az új dinasztia uralomra jutásával újrateremtődik. A klasszikusok által leírt világ egyfajta kompromisszum az egyeduralmi törekvések, illetve a birodalom lakóinak természetes igényei között: az állam és az uralkodó mindenható (hatalma még az isteni szférára is kiterjed, isteneket nevezhet ki, illetve távolíthat el a panteonból), ugyanakkor erkölcsi kötelessége gondoskodni az állam alapját jelentő népről. Ha ezt nem teszi, előbb-utóbb megbukik. Ez a kompromisszum, mint már említettük, rendkívüli stabilitást biztosított a kínai császárságnak.

Mindezt annak ellenére, hogy a klasszikusok már megszületésükkor fiktív

állapotokat rögzítettek. Keletkezésük vélt vagy valós idején Kína korántsem volt egységes birodalom. A modern régészet eredményei azt bizonyítják, hogy az állítólagos aranykorok idején a klasszikusokban kizárólagos hatalmúként jellemzett dinasztiák kisebb államok élén álltak, amelyek felsőbbbségét a többi kínai állam többé-kevésbé elfogadta, de teljes behódolásról, valós egyeduralomról, igazi egységről szó sem volt. A legkorábbi klasszikusok a legitimitása ideológiai alátámasztására törekvő Zhou-dinasztia első felében jöttek létre, és nem valós, hanem idealizált helyzetet írtak le; a későbbi munkák pedig a politikai és szellemi egységre vágyó írástudók igényeit fogalmazták meg.<sup>25</sup> Mivel azonban ez az eszményi világbkép megfelelt mind a központosított államnak, mind az azt szolgáló hivatalnok-írástudó rétegnek, hitelességének kérdése nem merült föl, és a kánon a birodalom megrendíthetetlen alapkövévé vált.

## A KLASSZIKUSOK MA

A hivatalnokvizsgák 1905-ös megszüntetésével, a császárság 1911-es bukásával, majd az 1919-es „május 4. mozgalom” kibontakozásával a klasszikusok központi helyzete a kínai kultúrában megszűnt. Ugyanakkor megindult a modern filológiai módszerekkel és megfelelő forráskritikával történő kutatásuk, amely jelentős eredményekkel járt. A Kínai Népköztársaság 1949-es megalakulása után a konfuciánus kánont a régi elnyomó rendszer termékének, és így kifejezetten elítélendőnek tartották. A „kulturális forradalom” (1966–1976) alatt a klasszikusok kifejezetten a megsemmisítendő régi emlékek kategóriájába kerültek. Helyükre egy új kánon, Mao Zedong műveinek gyűjteménye került, és rövid ideig ez vált olyan kizárólagos ideológiai alappá, amilyen korábban a konfuciánus kánon volt. Az 1970-es évek végén elindított reformok a kommunista eszme és erkölcs összeomlásához, a fogyasztói szemlélet végletes térnyeréséhez, a materializmus és egyfajta erkölcsi nihilizmus uralkodóvá válásához vezettek, ami hatalmas ideológiai űrt teremtett Kínában. Ezt az űrt mind az értelmiség, mind a kormányzat érzékeli, és minthogy a rendszer alapjává mára a nacionalizmus vált, igyekeznek az ősi kínai értékek feltámasztásával betölteni. Országszerte renoválták a Konfuciusz-emlékhelyeket és az ősi bölcs uralkodók állítólagos sírhelyeit, állami ünnepeket rendeznek Konfuciusz születésnapján, és a hagyományos konfuciánus értékek egyre nagyobb súlyt kapnak az állami propagandában.

Taiwanon a hagyományos kínai értékek megőrzése mindig is állami feladat volt, így a klasszikusok tanulmányozása ott nem szakadt meg. Legújabb fejleményként az 1990-es évek elején Taiwanon kibontakozott a „klasszikusok recitálásának moz-

<sup>25</sup> Lewis, I. m., 363–364.

galma” (*dujing yundong*), amely hamarosan Hongkongban, a szárazföldi Kínában és a tengerentúli kínai közösségekben is elterjedt, és mára milliók csatlakoztak hozzá. A Wang Caigui neokonfuciánus gondolkodó által indított kampány azt célozza, hogy az emberek – különösen a legfogékonyabb gyermekek – ismét memorizálják a klasszikusokat, és ezáltal védekezzenek a társadalom széthullása, a kulturális és erkölcsi hanyatlás ellen. Hogy e mozgalom eléri-e célját, nem tudhatjuk. Az azonban biztos, hogy a konfuciánus klasszikusokban rögzített értékek mélyen beleívódtak a kínaiakba, és széles körű ismeretük hozzájárulhat annak a Kínának a stabilitásához, amely vitathatatlanul a 21. század egyik legfontosabb tényezője.

## Felhasznált irodalom

- Ames, Roger T., *The Art of Rulership. A Study in Ancient Chinese Political Thought*, Honolulu 1983, University of Hawaii Press.
- Dalok könyve, Si King* (ford. CSANÁDY IMRE et al.), Bp. 1957, Európa.
- Dawson, Raymond, *A kínai civilizáció világa*, Bp. 2002, Osiris.
- Fung Yu-lan, *A kínai filozófia rövid története*, Bp. 2003, Osiris.
- Hamar Imre, *Buddhista kommentáriróladalom Kínában*. In: Hamar Imre – Salát Gergely (szerk.), *Kínai nyelv és irodalom. Tanulmányok Csongor Barnabás 80. születésnapjára*, Bp. 2003, Balassi, 253–275.
- Idema, Wilt – Haft, Lloyd, *A Guide to Chinese Literature*, Ann Arbor 1997, Center for Chinese Studies, The University of Michigan.
- KARLGRÉN, BERNHARD, *Grammata Serica Recensa* (reprinted from *The Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities* 29, 1957), Stockholm 1972.
- Legge, James, *The Chinese Classics with a Translation, Critical and Exegetical Notes, Prolegomena, and Copious Indexes* 1-5, Hong Kong – London 1861-1872, Legge – Trubner.
- Lewis, Mark Edward, *Writing and Authority in Early China*, Albany 1999, State University of New York Press.
- Loewe, Michael (ed.), *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*, Berkeley 1993, The Society for the Study of Early China and the Institute of East Asian Studies, University of California.
- Maspero, Henri, *Az ókori Kína*, Bp. 1978, Gondolat.
- Sima Qian, *Shiji* [A történetíró feljegyzései], Beijing 1975, Zhonghua Shuju.
- Szemelvények a Co csuanból (ford. Csongor Barnabás – Hamar Imre). In *Kínai-magyar irodalmi gyűjtemény* 2/3 (szerk. Tőkei Ferenc), Bp. 1999, Balassi.
- Tőkei Ferenc (vál., ford.), *Kínai filozófia. Ókor* 1-3, Bp. 2005, Magiszter Társadalomtudományi Alapítvány.
- VASZILJEV, L. Sz., *Kultuszok, vallások és hagyományok Kínában*, Bp. 1977, Gondolat.

# INDIA SZENT KÖNYVEI ÉS A BHAGAVAD-GÍTÁ KÓDJA

RÁCZ GÉZA

India sok mindent adott a világnak. Szellemi kincsei kiapadhatatlan forrásként állnak rendelkezésre, és bölcsessége a történelem során nem egyszer forradalmasította a vele kapcsolatba kerülő emberek és kultúrák tudatát. Ilyen szellemi forradalom volt például Schopenhauer és kiábrándult korának találkozása az indiai bölcsellettel, vagy Gandhi erőszakmentes győzelme a brit világbirodalom fölött, de ide sorolhatjuk a hindu kultúra délkelet-ázsiai kisugárzását vagy a meditációs technikák napjainkban tapasztalható világméretű terjedését.

Mi a titka ennek a passzivitásával győzelmet arató, hallgatagságában is beszédes, archaikusságában is hihetetlenül naprakész kultúrának?

## AMBIVALENS MEGÍTÉLÉS

Kelet bölcsessége a puszta létével csigázta fel a nyugati ember érdeklődését. Hajdanán az idegenek tanulni jártak Indiába, később a különféle hódítók inkább az anyagi javak büvöletében indultak el. India hihetetlenül gazdag ősi világából mára talán csak mozdíthatatlan templomai és a bölcsellete maradtak meg. Az indiai lélektől mindig is idegen volt az expanzió, legyen az politikai-hatalmi, gazdasági vagy szellemi-ideológiai. A találkozás az indiai kultúrával mégis kitörölhetetlen nyomot hagyott mindazokban, akiket megérintett.

Voltaire (1694-1778) még így fogalmazott: „Bizonyosságát adtuk, mennyire fölülmúljuk az indiaiakat a vakmerőség és aljasság terén, s mennyivel magasabban állnak ők a bölcsesség tekintetében. Európai nemzeteink kölcsönösen öldöklék egymást e földön [Indiában], ahová csak pénz után kutatva megyünk, holott a hajdani görögök művelődni mentek oda. ... Meggyőződésem, hogy minden – a csillagászat, asztrológia, metempsichózis s a többi – a Gangesz partjáról jutott el mihozzánk.”

Alig egy évszázaddal később az angol esszéirodalom nagyja, Thomas B. Macaulay (1800-1859) fölöttébb dehonesztálóan nyilatkozik: „(A hinduizmus) közismerten csekély belső értékű irodalmon alapszik, amely a legfontosabb kér-

désekben a legsúlyosabb tévedéseket hangoztatja, összeegyeztethetetlen a józan ésszel és erkölccsel, s amely utálatos előítéletek s babonaság melegágya.” (1835)

A nyugati ember évszázadok óta az anyag és a ráció bűvöletében kering, és évezredek óta a kiválasztottság tudatában, hatalmi mámorában él. A látszólag győztes kultúra anyagi eufóriájához képest nyilván visszamaradottnak tűnik egy évezredes tradíciókra támaszkodó, az egyszerű életmód és magas rendű gondolkodás igényét hangoztató ősi civilizáció.

Talán éppen a belső hiány, az aranykor harmóniája iránti sóvárgás mondatja ki velünk: súlyos és téves előítélet az, ha egy ősi civilizációt egyben primitívnek, azaz barbárnak tekintünk. Mára tarthatatlanná vált az a primer emberi reakció, miszerint elutasítandó mindaz, ami idegennek és távolinak tűnik. Második közelítésben a szokatlanság a tudományos vizsgálódás igényét szítja föl, míg manapság a távoliség és egzotikum csábító varázst jelent, olyan magnetizmust, aminek különösen Indiával kapcsolatban nehéz ellenállni.

A vallásosság, mint mindenütt a világon, Indiában is két ágra oszlik. Az egyik a praktikus vallásosság, a másik a misztika útja. A praktikus vallásosság arra kíváncsi, mit nyerhet az ember egy-egy adott folyamat követésével, illetve óhajtott céljait miféle úton-módon érheti el. A hívő motiváltsága itt a személyes érdek, az anyagi-világi gyarapodás (*pravrtti*), valamint a mindenség rituális befolyásolása. Ennek metódusa a ceremoniális áldozatkör, amely a világ menetéhez nélkülözhetetlen rítusnak számított. A praktikus vallásosság írása a *véda*, India szent kinyilatkoztatása, ami *nigama* irodalomként ismeretes.<sup>1</sup>

A misztika útja elrugaszkodik (*nivrtti*) a világtól, a szellemet állítja előtérbe, metódusa az áldozati rítus mellett és helyett a misztikus meditáció. Célja az istenélményyszerű megvilágosodás, a fölszabadulás, a kinyilatkoztatással szemben az inspirált szent hagyományon alapszik. Alapművei a *puránák* és a tantrák, amik az *ágama* irodalom körébe tartoznak. Az *ágama* szó vagy kéttucatnyi jelentése páratlanul érdekes képzettársításokat sejtet.<sup>2</sup> A világtól való elrugaszkodásban a jóga egyfajta misztikus-vallásos eszköz és ideológia. A *nigama* és *ágama* rítuskör

<sup>1</sup> **nigama** 1. véda, védai szöveg; 2. védikus mondat, szövegrész, idézet; 3. védákat kiegészítő, magyarázó mű; 4. szent tan, tantétel, Isten szava, Ige, szent ember szava; 5. gyök, tő (szóé); 6. bizonyosság, biztosíték; 7. logika; 8. forgalom, kereskedelem, kereskedés; 9. piac, vásár; 10. vándorkereskedők karavánja; 11. út, kereskedelmi útvonal; 12. város; 13. istenség nevének beillesztése a liturgikus formulába.

<sup>2</sup> **ágamah** 1. eljövétel, érkezés, közeledés, megjelenés; 2. megszerzés; 3. születés, forrás, eredet; 4. hozzáadás, gyűjtés, felhalmozás, vagyonszerzés; 5. folyás, sodrás, áramlat (vízé); 6. írásos bizonyíték, elismervény; 7. tudás, ismeret; 8. bevétel, pénzforrás, jövedelem, haszon; 9. valaminek a jogos megszerzése; 10. birtoknövelés, gyarapodás; 11. hagyományos előírás, tantétel, szentírás; 12. a szentírások tanulmányozása, transzcendens tudás, lelki tanulás; 13. tudomány, tan, filozófiai rendszer; 14. a Védák, szent iratok; 15. (nairájika) bizonyíték (a négy közül az utolsó, *sabda* v. *áptavákja* néven is ismert; a Védákat is áganának tekintik);

természetesen szervesen összefonódik, az előbbi racionalizálja és keretek, szabályok közé tereli a misztikumot, az utóbbi pedig spontán termékenyítő hatást gyakorolt a szabálykövető törvényvallásra.

## A VÉDA-IRODALOM RENDSZERE

Az óind bölcselet alapját az isteni kinyilatkoztatásnak tekintett védák jelentik. A szó jelentése tudás, bölcselet, a *√vid*, tud szógyökből. Négy véda ismeretes, a Rig-, Száma-, Jadzsur- és Atharva-véda. Megemlítenéd, hogy a tudományos orthodoxia nem tekinti Indiában őshonosnak a véda-irodalmat, hanem inkább a feltevések szerint Észak-nyugat felől érkező árja törzseknek tulajdonítja. Az árja hódítás elméletével szemben többen (Szubhas Kak, David Frowley és mások) India őstörténetének újraírását szorgalmazzák. Véleményük szerint a véda-bölcselet nem a nomád hódító népeknek tulajdonítható, hanem az évezredek fejlődésű Indus-Szaraszvati civilizáció őshonos sajátja.

A hagyomány sok ezer esztendőös folytonosságot ismer, és a mai tudomány is széles határok között határozza meg a Védák keletkezésének idejét. A nyugati indológia általában i. e. 1200-ról datálja a legrégebbinek tartott Rig-védát, de i. e. 2400, sőt egyesek szerint i. e. 4000 vagy a mitikusnak tűnő i. e. 25.000 is lehet a keletkezés ideje.

A négy eredeti véda himnuszok, dallamkönyvek, rituális előírások és varázsigék gyűjteményei (mantra-szanhiták). E fohászok, himnuszok a filozófiai gondolkodás kezdeteit rejtik, költői ihletettséggű keretben. Mindegyik véda-szanhitához tartoznak főként a családos életre szóló rituális kézikönyvek (bráhma-nák), erdei remetéknek való absztrakt meditációs segédletek (áranjakák) és titkos tanítások vagy upanisadok, amiket a tényleges filozófia műveinek tartanak. Az upanisadokat nevezik védántának, a véda-bölcselet csúcsának is. A száznolc fő upanisad összegzése a Védánta-szútra. A következő önálló műfaj a purána-irodalom és az eposzok (*Mahábhárata*, *Rámájana*), melyek az erkölcsi rend és az áhítatos istenhit fő forrásai.

A védákhoz tartoznak továbbá a védángák, a kiegészítő segéd tudományok, melyek tanulmányozása fontos a védák olvasásához, megértéséhez és helyes áldozati alkalmazásához. A hat védánga tárgya az alábbi:

- fonetika (siksá) – a kiejtés tana, hangsúly erőssége, a jó hangzás tudománya;

16. előképző, rag, toldalék; 17. betűtoldás, betű közbeiktatása; 18. augmentum; 19. elmélet, teória, feltevés (antoníma: *prajóga*); 20. tantra. Siva és Sakti imádatával foglalkozó misztikus mű; 21. folyótorkolat; 22. ami később következik; 23. imádatmód; 24. utazás

- nyelvtan (vjákarana) – Pánini összegezte a korábbi ősnyelvészek munkáit;
- prozódia (cshandasz) – verslábak, versmértékek tudománya
- etimológia (nirukta) – szójegyzék, magyarázószótár, Jászka könyve;
- asztronómia (dzsjótisa) – csillagászati ismeretek, a kalendáriumok összeállításához időszakok, napok, sőt órák pontos meghatározásához az áldozatok végett
- rituálé (kalpa) – miként alkalmazandók a Védák az áldozatokon, illetve otthon, általában szútra formában írott művek, fajtái:
  - Kalpa- vagy Srauta-szútrák – védai áldozatok
  - Grhja-szútrák – családi élet normái
  - Dharma-szútrák – társadalmi együttélés normái
  - Sulba-szútrák – áldozatkör szabályai

Ezen túlmenően a mellékes védatudományok, az upavédák következnek, rendre a négy védához sorolva:

- orvoslás (ájurvéda) – Rig-véda
- zene, művészet (gandharvavéda) – Száma-véda
- hadtudomány (dhanurvéda) – Jadszur-véda
- technika (szthápaja-sásztra) – Atharva-véda

E művekhez segédleteket, összegzéseket fogalmaztak meg, ezek az egyes részterületek szútrái, vezérfonalai. A továbbiakban ezeket a szútrákat magyarázták, értelmezték – ezek a bhásják. A filozófiai rendszerekről szóló önálló értekezések káriká néven ismeretesek, míg a várttikák hosszas disszertációk, kommentárok, általános megfigyelések, vagy „posztgraduális” értekezések. A továbbiakban a kevésbé ismert, belső, őshonos rendszer szerint tekintjük át a véda-irodalom rendszerét.

A védát hallható (*sruti*) néven ismeretes isteni kinyilatkoztatásnak tekintik. Ezért is mondják, hogy a védai bárdok, a risik a véda-versek, a mantrák látnokai, nem pedig alkotói. A védák ősforrása a szent óm szótag, anyja a Gájatrí-himnusz,<sup>3</sup> a papi rend napfohászja, amit a három napszakban tízszer vagy ezerszer mondanak el a megvilágosodás reményében.

A véda kezdetben egységes egész, később három, majd négy részre tagolják. A források véleménye megoszlik a tagolásról, a *Bhágavata-purána*<sup>4</sup> szerint a négy véda Brahmán keresztül, annak ajkain fölcsendülve nyilvánul meg, másutt a mitikus Vjásza ősbölcsét említi szerkesztőként, tagolóként (vjásza jelentése tagoló, osztályozó, valójában titulus). Így négy véda ismeretes, melyeknek kialakultak az

<sup>3</sup> „Óm, Föld, levegőég és Menny! Hadd meditáljak az isteni Nap sugarain, mely meditációmát lelkesíti!” (Rig-véda 3.62.10.)

<sup>4</sup> *Bhágavata-purána* 3.12.37-39.

átörökítő és magyarázó iskoláik, valamint papságuk, akik a bonyolult áldozati rítusokon más és más feladatokat tölthettek be.

VÉDÁK	KITŐL ERED?	PAPJAI	PAPI FUNKCIÓK	TARTALMUK
Rig	Agni tűzistentől	hótri, bahvricsasz	véda-ismeret, felajánlások	lírikus fohászok
Száma	Ravi napistentől	udgátri	énekmondás	szóma-áldozatokon
Jadzsar	Váju szélistentől	adhvarju	áldozatbemutató	áldozati fohászok
Atharva		bráhmana	ráolvasás-ismeret, főpap	énekek, varázsigék

A négy véda összesen mintegy 100 000 mantrát, varázsigét, ráolvasást tartalmaz, céljuk az áldásosztás, hálaadás, valamint az ember hozzásegítése a négy emberi élet-cél – erény (dharma), gyarapodás (artha), érzékiség (káma) és üdvösség (móksha) – eléréséhez.

A védák exoterikus része a rituális tettek, cselekvés tagozata (karma-kánda), ide sorolhatók a védai mantrák, himnuszok; az ezoterikus vonulat pedig a tudás tagozata, az ismeretelmélet (gjána-kánda), ami a bráhmana- és upanisad-irodalmat öleli föl

A védák tagozódása az alábbi: 1.) a filozófia kezdetét jelentő fohászok, metrikus himnuszokba foglalt magasztalások, történetek és varázsigék; a kötött mértékű mantra-részek a legrégebbek, ezeket rendezték könyvekbe, ezek a költői jellegű gyűjtemények a szanhiták; 2.) prózában megfogalmazott liturgikus és rituális értekezések, a papi jellegű bráhmanák, a himnusz-alkalmazás technikájáról, és a főként házasokhoz szóló áldozati tanácsokról; 3.) remetéknek való erdei szövegek (áranjakák), misztikus véda-magyarázatok, titkos mágia, varázsigék, a rítusok allegorikus magyarázatai, prózában vagy versben megfogalmazott absztrakciók, meditációk; 4.) prózai vagy verses filozófiai eszmefuttatások, a titkos tanítások (upanisadok), amelyek oktatása a mantrák és a bráhmanák át tanulmányozása után kezdődik, és 5.) az ősi följegyzések, a purána-irodalom, amely felöleli a hatalmas terjedelmű óind eposzokat – Mahábhárata és Rámájana – is.

## 1. VÉDA-SZANHITÁK

1.1. *Rig-véda* – 1017 himnusz (szúkta) gyűjteménye, melyek főként Agni, Indra, Szúrja, Djausz-pitar, Aditi, Varuna, Usasz, Asvini kumárak, Marutok, Rudra, Jama, Szóma félistenekhez szólnak, továbbá itt szerepel a tizenegy apokrif jellegű Válakhilja-himnusz. Atyamestere Paila risi, Vjásza tanítványa. Kétféle tagolása ismeretes: I.) nyolc oktáv (astaka) vagy szekció (khanda) 64 fejezet (adhjája), 2006 (2024?) osztály (varga), 10.417 (10.552?) vers (rik), 153.826 szó (pada), illetve



II.) tíz kör (mandala), 85 szekció (anuváka), 1028 szúkta, ezen belül a mantrák. A 10. mandala himnuszait egyesek későbbi betoldásnak tekintik.

A félistenekhez intézett fohások mellett a világ eredetéről, az ember természetéről szóló filozófiai spekulációkat is tartalmaz. Érdekes megemlíteni, hogy például a világ eredetéről kétféle nézetet vall: teremtéselvűt, illetve evolúciósat. Társadalomrajza és egyes szekuláris témák mellett a metafizikája is jelentős.

1.2. *Száma-véda* – dallamgyűjtemény metrikus formában, 1549 verset tartalmaz, melyek közül csak 78 nincs meg a Rig-védában. Vitatják, hogy az ősbibb grammatikai formák miatt az itt szereplő versek is régebbiek volnának. Két része: a) árcsiká 585 mantra és b) uttara árcsiká 964 mantra. A cím etimológiája az énekmondásra vezethető vissza (szá = rik, a Rig-véda mantrája, ama = zenei hang, száman = énekelt rik mantra). A számanok a hétféle zenei hang (szvara) szerint csoportosíthatók. A bonyolult énekmód variációk csak szakavatott vezetéssel sajátíthatók el. Érdekes etimológiai adalék a sámán kifejezés, aki szintén zenével, dobbal, énekmondással kísért révületben lépett kapcsolatba a magasabb erőkkel. Atyamestere mások mellett Dzsaimini, Vjasza tanítványa, aki részekre tagolta a gyűjteményt.

1.3. *Jadzsur-véda* – áldozati mantrák gyűjteménye, főként a *Rig-véda* himnuszainak átrendezése, összesen mintegy 4000 vers. Ez a papok szertartáskönyve, az áldozatok liturgikus rendje. Több iskolája (sákha) alakult ki. Atyamestere Vjasza tanítványa, Vaisampájana, aki 24 ágra tagolta az eredeti szöveget és Jágjavalkja. Két szekciója ismeretes, a Taittirija-szanhitá vagy Fekete (Krsna) *Jadzsur-véda* az ősbibb, már i.e. III. században már ismert, melyben a prózai és verses szakaszok váltakoznak (ezért és bonyolultsága miatt „fekete”), valamint a Fehér (sukla) *Jadzsur-véda*, ami szisztematikusabb elrendezésű, tisztán verses (ezek miatt „fehér”).

1.4. *Atharva-véda* – a fő áldozópap, a bráhma védája, egyben a legkésőbbi, talán a *Rig-véda* 10. mandalájánál is újabb keletű. Frissességét az írások is elismerik és a szöveg belső jegyei is ezt tükrözik. Inkább populáris, mint papi eredetű, egyfajta átmenetet képez a hinduizmus újabb fejleményeihez. Jobbára evilági témákkal foglalkozik, de fő eszköze az áldozat. Egyhatoda nem verses, a himnuszok egyhatoda pedig a *Rig-Védában* is megvan, főként a 10. mandalában. Négy könyve 760 himnuszt tartalmaz 6000 verssel. Tanító atyamestere Szumantu, Vjasza tanítványa. Témaválasztása szélsőséges, a fekete mágiától a vezeklésekig és engesztelő áldozatokig, a műszaki tudományoktól a finom irodalmi stílusban megfogalmazott magvas filozófiai tételekig terjed.

## 2. BRÁHMANÁK

Ez a műfaj nem keverendő össze a hasonló elnevezésű papi renddel, a bráhma nák társadalmi kategóriájával. A bráhma nák bonyolult rituális és liturgikus szövegek,

a közösségi-családi élet gyakorlóihoz szóló áldozati előírások, illetve szimbolikus spekulációk prózában. Témakörei: a) védai ceremóniák részletei, eredetük, értelmezésük, b) versmértékek használata, c) legendák, illusztrációk, d) a legősibb rituálék, lingvisztikai értekezések, hagyományörző elbeszélések és filozófiai eszmefuttatások.

A hagyomány és a szimbólumrendszer ismerete nélkül szinte érthetetlenek a szövegek, így nem csoda az indológusok elfogultsága: „A bráhmanák kétségkívül az indiai gondolkodásmód legérdekesebb kifejeződései, de önmagukban, irodalmi alkotásokként vizsgálva őket fölöttébb kiábrándítóak ... tudálékosságban és képtelen abszurdításban aligha akad párja a világon. ... E művek olyasfajta vizsgálódást érdemelnek, ahogyan az elmeorvos tanulmányozza az idioták ostoba fecsegését vagy az elmebeteg dühöngését.” (Max Müller a bráhmana-irodalomról) Ellenpéldaként a bolygók mozgása és az emberi test közötti szimbolikus párhuzamot idézzük: „360 magánhangzó, 360 mássalhangzó és 360 csoport létezik. A magánhangzó a nappal, a mássalhangzó az éjszaka, a csoportok pedig az alkony és pirkadat. Fiziológiailag a magánhangzók a csontok, a mássalhangzók a csontvelő, a csoportok pedig az ízületek.” (*Aitaréja-bráhmana* 3.2.2.2-7.) [Az egyes Védák mellé történő besorolásukat ld. a mellékelt táblázatban.]

### 3. ÁRANJAKÁK

Az áranjaka szó jelentése erdei, vadonnal kapcsolatos, ez esetben az a vallási-filozófiai műfaj, ami a bráhmanák kiegészítését képezi, és amik vagy erdőben keletkeztek, vagy ott tanulmányozandók. Az erdei remetéknek való áranjakák már nem a bonyolult és sok kelléket igénylő rítusra, hanem azok allegorikus magyarázataira és az absztrakt meditációra helyezik a hangsúlyt. Az elvonultság igénye pedig a titkos mágia gyakorlása miatt fogalmazódik meg kötelező érvénnyel.

Két osztályuk az ősiek és az újabbak. Az ősiek a gondolkodás, a meditáció hajnalát jelzik, az újabbak pedig sok tapasztalattal szólnak e pirkadatról. Mások egy hanyatló kor dokumentumainak, ideológiájának tekintik az áranjakákat, lévén a remeteség, az erdei elvonulás a legfőbb jellemzőjük, holott ez szerves része az óind társadalmi eszményeknek, és azt mondhatjuk, az érett kori elvonulás mint intézmény sikerrel kezelhette az öregedés problematikáját.

### 4. UPANISADOK

Az óind bölcsélet ismeretelméletét az upanisadok, a *titkos tanítások* képviselik. 108 fő upanisad létezik, további 50-60 ismeretes még, bár az *Agni-purána* szerint

1600 upanisad létezik. A leginkább prózai szövegeket verses betétek tarkítják. Általában későbbiek, mint a bráhma-nák, de a legkorábbiak az i. e. 6. századból valók. Céljuk a Védák misztikus értelmének meg-  
lelése, továbbá a szabad spekulatív gondolkodás, hiányzik belőlük a bráhma-nák kizárólagossága. Tanulmányozásuk a véda-szanhiták és a bráhma-nák megismerése után következett.

Megkülönböztetnek analitikus-védántai-, aszketikus-, jóga-, Visnu-, Siva-, illetve Sakti-hívő upanisadokat. Főbb témák a világ eredete, Isten és a lélek természete, anyag-szellem viszonya, a kozmikus szellem és egyéni önvaló (Brahman-átman) párhuzamainak vizsgálata. A véda-bölcselet csúc-sának (véda-anta) tekintett upanisadok összegzése a Védánta-szútra, az 555 aforizmában összegzett ismeretelméleti vezérfonal, az óind szakrális irodalom egyik tetőpontja.

## 5. PURÁNÁK

A páratlanul terjedelmes óind eposzokkal, a 100 000 verset tartalmazó *Mahábháratával* és a legelső költeménynek tekintett *Rámájánával* együtt az ősi történeti följegyzések, a puránák külön kategóriát alkotnak. Egyes források az ötödik véda-szanhitának tekintik a puránák gyűjteményét.

Az ősi elbeszélés jelentésű *purána* szót egyes számban említik a védák, a legkorábbi gyökerek az áldozatokon részt vevő énekmondó bárdok elbeszéléseire, regöléseire vezethetők vissza. A Vjásának tulajdonított őspurána valószínű össze-tétele: regék (ákhjána), anekdoták (upákhjána), dalok, mondások, versek (gáthá), ősi bölcsességek, közmondások (kalpakathá). Később tanítványa, Vaisampájana örökölte a puránákat. Az egyes bárdok más-más puránát gondoztak, világnézetük nem szektás, sokféle imádatmódot, önmegvalósítási utat ismertetnek. Rendkí-vüli szerepük volt a vallás és kultúra megőrzésében, a lényegi mondandót őrizve alkalmazkodtak a hely-idő-körülmény rendszeréhez. A nagy puránák tíz témát<sup>5</sup> taglalnak, a kisebbek csak ötöt. A 18 nagy purána összesen 400 000 verset tartalmaz, és az anyagi minőségek (a gunák) szerint tagolódik: a Visnu-központú puránák a jóság, a Brahmá-központúak a szenvedély, a Siva-központúak pedig a tudatlanság szellemében élőkhoz szólnak. A puránákat tekintik a jelenkorra leginkább aktuális szakrális forrásnak.

A fenti források alkotják az óind szakrális, illetve teológiai irodalom két fő vo-nulatát, a kinyilatkoztatást (*sruti*, hallás), amely a védákat, bráhma-nákat, áranja-kákat és upanisadokat öleli föl és a szent hagyományt (*szmrti*, emlékezet), amely

<sup>5</sup> 1. kozmikus teremtés, 2. a kozmosz benépesítése, 3. a teremtés fönntartása, 4. az isteni gondvi-selés, 5. a cselekvés ösztönző tényezői, 6. az ősatyák korszakai és törvényei, 7. Istenről szóló tör-ténetek, 8. a kozmikus megsemmisülés, 9. fölszabadulás és 10. a legfőbb jó, a Transzcendens

a puránákat és eposzokat tartalmazza. A szent hagyományt egyes vélekedések másodlagos forrásnak tekintik, amely inkább az emberi emlékezetre, semmint a közvetlen isteni kinyilatkoztatásra, vagy inspirációra támaszkodna. A tradíció a véda-irodalom gyakorlatilag összes elemét Isten egy fölként képviselőjének, a mitikus ősbölcsnek, Vjászának tulajdonítja, ha nem is a szerzőség, de a lejegyzés, tagolás, osztályozás terén feltétlenül.

A véda-irodalom kétfelé tagolása tehát sokak szerint időbeli, egyben minőségi megkülönböztetést is jelent. A továbbiakban ezt a problémát járjuk körül egy kitüntetett mű, a Bhagavad-gítá vizsgálatán keresztül.

## A BHAGAVAD-GÍTÁ

A kódok világát éljük. A Biblia kódja, a Da Vinci-kód, a piramisok kódja – az ember a titkos üzenetet keresi, és a kommersz sajtó kielégíti ezt az igényt. A legnyilvánvalóbb titkokat viszont aligha veszi észre az ember, hacsak valaki fel nem hívja rá a figyelmét.

A *Bhagavad-gítá*, A Magasztos éneke az indiai teológiai és irodalmi alkotások közül is talán a legismertebb, a világ egyik legtöbbet forgatott könyve. A *Gítá* hét-száz verse a *Mahábhárata* eposz *Bhísma-parva* könyvének 25-42. fejezeteit alkotja, önálló egységként. A *Gítá* keletkezését illetően megoszlanak a vélemények, a legkorábbi feltevések az i. e. 4-3. századról datálják, mások időszámításunk kezdetéről. A datálásban általában a buddhizmusra történő utalásokat tekintik meghatározónak: amely forrás hivatkozik, vagy vitázik a buddhista tanokkal, értelemszerűen későbbi az i. e. 5. századnál. A *Bhagavad-gítá* azonban nem hivatkozik Buddhára vagy a buddhizmusra, ezzel szemben említi a szánkhja-, jóga-, védánta- és karmamímámsza filozófiákat, melyek java része pre-buddhista.

A nyugati indológia magát a *Mahábháratát* is több évszázadon keresztül zajló kompiláció eredményének tekinti, ami az időszámításunk utáni századokban fejeződött volna be, jóllehet a tradíció az i. e. 2. évezredből datálja a művet. Egyesek a *Gítát* még későbbi betoldásnak, vagy egyenesen az i. sz. 9. századi Sankara művének tekintik, míg a hinduk számára ez *par excellence* a kinyilatkoztatás, Isten szava.

Jóllehet a *Gítá* a szent hagyományba tartozik, mégis nevezik *Gítá-upanisad*-nak, hiszen nézetei szervesen illeszkednek az upanisadok tanaihoz, és jelentősége is azokéhoz fogható. A *Gítá* Ardzsuna, a harcok, és Krsna, a földre szállt Isten beszélgetése. Párbeszédes formájú összefoglalás ez a lelki utak sokféleségéről, a lélek mibenlétéről és sorsáról, a világ és az ember természetéről, élet és halál nagy kérdéseiről. Wilhelm von Humboldt szerint a *Gítá* „az ismert költemények közül a legrégebb, legmagasztosabb s talán az egyetlen igazán filozófiai ének”.

A *Bhagavad-gítá* az upanisadok, valamint a *Védánta-szútra* mellett a harmadik

fő bizonyító erejű forrásnak számít az indiai filozófiában. A *Bhagavad-gítá* India bibliája – megkerülhetetlen mérföldkő a keleti filozófiában és vallásosságban. A *Gítá* enciklopédikus jellegű mű, összegzi az ind gondolkodás vívmányait a lélek ontológiájától a világegyetem kozmológiáig, és sorra veszi a természet alkotó tényezőit, a cselekvés jogját, a lelki tudást, a misztikus meditációt, valamint az áhitatot mint az önmegvalósítás különféle módszereit. E bősége miatt olykor eklektikusnak bélyegzik, holott átfogó jellege magyarázza sokrétűségét.

Az óind gondolkodás absztrakciós képessége példátlan. A világmindenséget képesek egyetlen misztikus szótagba sűríteni – ez az óm mantra – melynek három hangja (a-u-m) szimbolizálja a mindenség elemeit: a teremtő Abszolútum, az egyéni lelket és a kettejük közötti szeretetteljes viszonyt. A *Gítá* a mindenség ötös mátrixát fogalmazza meg: Isten (Ísvara), ember (dzsiva), világ (prakrti), idő (kála) és cselekedet (karma) vonatkozásában.

Az első három összetevő kozmológiai háromszögbe rendezhető, míg az idő aktiváló tényezőként hatja át a rendszert, a cselekvés pedig a kölcsönhatások összefüggéseit írja le. A *Gítá* szerint az öt alapelv mindegyike örök tényező, mégis van köztük különbség. Isten és az ember mint lelki szubsztanciák teljes egészükben spirituális természetűek az élet alanyai. Az anyagvilág a matéria elve, s bár örökévaló, működni akkor kezd, amikor az isteni teremtő erő áthatja, míg az idő s a cselekvés értelem nélküli tényezők, ráadásul ez utóbbi megszüntethető.

## A GÍTÁ KÓDJÁ

A vita tárgyának tekintsük azt a véleményt, miszerint a kinyilatkoztatás isteni eredetéhez képest a szent hagyomány alacsonyabb, emberi forrásból származik. A tradíció szerint azonban a védaszerkesztő Vjasza a szerzője, illetve lejegyzője mind a kinyilatkoztatás műveinek, mind a szent hagyomány könyveinek.

A kinyilatkoztatás vitathatatlanul legfontosabb, elsődleges forrása a *Rig-véda*. Amennyiben a szent könyvet a mindenség modelljének tartjuk, akkor a kozmikus tér-idő leképezésének is tekinthetjük. A tér alapszámának tekintsük a kettőt, a tükörkép effektus, a felső és alsó világok tagolódása miatt, az idő alapszámának pedig tegyük meg a hármat a múlt-jelen-jövő fázisai miatt. A *Rig-véda* 1017 himnuszból és 216 fejezetből áll, tekintsük ezeket rendre az idő és a tér szimbólumának.

A teret szimbolizáló 216 fejezetet osszuk el a tér alapszámával, a kettővel:  $216 : 2 = 108$ , ez a tér alapkódja. A 108 kitüntetett szerepet játszik az óind hagyományban, gondoljunk a száznolc fő upanisadra, az indiai olvasó száznolc szemére vagy a szerzetesek száznolc tradicionális nevére. Ennek a számnak azonban kozmikus jelentősége is van. Az ókori indiai csillagászok felismerték, hogy a Föld-Hold távolságnak és a Hold átmérőjének az aránya megközelítőleg 108, sőt a Föld-Nap

távolság és a napátmérő aránya is ennyi, ráadásul a napátmérő és a földátmérő aránya is!<sup>6</sup>

Ha a himnuszok számát elosztjuk az idő alapszámával, megkapjuk a *Rig-véda* időkódját, az alábbiak szerint:  $1017 : 3 = 339$ . Az óind gondolkodásban a szimbolikus évhossz 360 nap, amint azt az idősíkok kronológiájában vagy a misztikus spekulációk allegóriáiban is alkalmazzák. Az időkód és a szimbolikus évhossz hányadosa  $339/360 = 0,9416$ .

További vizsgálódások helyett tekintsük át a *Bhagavad-gítá* szerkezetét! A Gítá 700 verse 18 fejezetre tagolódik, a történetnek összesen négy szereplője van. A világtalan király, Dhrtarásra mindössze egy versben szólal meg, melyben a csata felől tudakozódik látnok szolgájától, Szandzsajától. Szandzsaja összesen 40 verset mond, a többi Krsna Isten és híve, Ardzsuna párbeszéde. Utóbbiak beszédes neveket viselnek: krsna jelentése fekete, ardzsuna jelentése fehér. A fekete és fehér párbeszéde nem más, mint az éjszaka és a nappal dialógusa, tehát az időbeliség szimbóluma. Persze lehetne a világos emberi felfogás, és a misztikus isteni igazságok szimbóluma is, de mi maradjunk az idő-leképezésnél. Ardzsuna 84,5 verset mond, Krsna pedig 574,5 verset, ketten együtt pedig 659-et. Ez a *Bhagavad-gítá* idő-alapködjé, tekinthetjük a tényleges párbeszéd hosszának is, míg a további szereplőkkel kiegészülő 700 vers a szimbolikus hossz. E kettő aránya pedig  $659/700 = 0,9414$ .

A *Rig-véda* időhányadosa 0,9416, a *Bhagavad-gítáé* 0,9414. Az arányok meglepő egybeesését Szubhas Kak professzor Vjásza kódolt kézjegyének tekinti, mintegy virtuális, digitális aláírásnak, amit az érintett művek azonos szerzőtől származása bizonyítékaként értékelhetünk.

A hindu szentírások sajátossága, hogy még a legterjedelmesebb, több tízezer versből álló műveknek is létezik esszenciális összefoglalása, általában négy versben (*csatuh-slóki*, am. négy vers) Így van ez a *Bhagavad-gítánál* is, a közismert négy vers a 10. fejezet 8-11. strófái. A négy szimbolikájához a teljesség, befejezettség, nyugalom, az ellentétek egyesítése tartozik, továbbá a tudati előrehaladás, az önmegismerés és az életben betöltött szerep fölismerése, egyben a magasabb szintézis lehetősége. Így az esszenciális négy vers különös fontosságú, ennek elhelyezése sem közömbös. A *Gítát* misztikus, szimbolikus műnek is tekintik, amely az ember önmagával, kételyeivel folytatott csatájának allegóriája. Titkos jelentése az, hogy Isten van, titkosabb üzenete az, hogy immanensen létezik, legtitikosabb üzenete pedig az, hogy transzcendens módon is létezik, személyes formában.

<sup>6</sup> A mai egzakt számítások némi eltérést mutatnak, a Hold átmérője 3476 km, közepes föld-távolsága pedig 384 403 km, így az arány 110.588, a Nap esetében pedig az átmérő 1 392 000 km közepes földtávolsága pedig 149 600 000 km, így az arány 107 471. A napátmérő tehát 1 392 000 km, a földátmérő pedig 12 756, arányuk pedig 109 125. Figyelembe véve azonban a kor és a megfigyelési eszközök hajdani lehetőségeit, a mérések arányai nagyságrendileg elfogadhatóak, a két égitest arányainak megfeleltetése pedig zseniális felismerésre utal!

Ha mi szerkesztenénk a *Bhagavad-gítát*, joggal merülne föl a kérdés: hová rejtjük a mű legfontosabb üzenetét? Az expozíció fontos, gondolhatnánk, közöljük mondandónkat a legelején. Csakhogy ilyenkor az olvasó még nincs ráhangolva a témára, így figyelme könnyen átsiklik a kincsértékű üzenet fölött. Akkor tán a végére hagyjuk a mondandót? Ez is kitüntetett pozíció, és a konklúziót itt kell elmondani, de ez túl nyilvánvaló hely. Akkor tán a felezőpontban? Vagy a mértani középarányosban? Az aranymetszésben? Egyik jobb ajánlat, mint a másik ...

A Gítá 18 fejezetét a tér számával, kettővel osztva 9-et kapunk. A felezőpontban esszenciális üzenet rejlik, a 700 vers felezője a 350-351. két vers, a 9. fejezet 13-14. versei:

„Ám az isteni természet oltalmazta, rendületlen elméjű nagy lelkek a mindenség forrásaként és múlhatatlanként imádnak engem, Pártha.

A folyton engem dicsőítők és a törekvők, a fogadalmakban állhatatosak, a nékem hódolók s a velem töretlen kapcsolatban állók odaadással imádnak engem.”  
(*Bhagavad-gítá* 9.13-14.)

A *Gítá* matematikai felezőpontjában tehát a fontos üzenet rejlik: a hívek tulajdonságai és természete. Mivel a *Gítá* páros számú versekből és fejezetekből áll, így a felezés mindig páros megoldásokat eredményez, a 350-351. vers mellett a 9. és 10. fejezet kettőse is fontos. A kilenc az alkotó szellem száma, az ég szimbóluma, ugyanakkor az emberi élet rejtélye is, a tíz pedig zárt kör, teljesség, a tökéletes isteni princípium, realista életszemlélet és a kozmikus teljesség jelképe. A kilencedik fejezet címe *A legbizalmasabb tudás*, míg a vele párba állítható 10. fejezeté *Az Abszolút fensége*. Az összerendezett fejezetek párosítása mindenütt kiadja a tökéletességet, teljességet.

VERS	FEJEZETEK CÍME	No.	No.	FEJEZETEK CÍME	VERS
46	Expozíció: Hadiszemle	1.	18.	Konklúzió: A tökéletes lemondás	78
72	Az elemzés útja	2.	17.	A háromféle hit	28
43	A cselekvés művészete	3.	16.	Az isteni és démoni természet	24
42	A transzcendens tudás	4.	15.	A Legfelsőbb Személy jógája	20
29	A lemondás útja	5.	14.	Az anyagi természet három köteléke	27
47	A meditáció útja	6.	13.	Az uralt s uralkodó természet	35
30	A tudás és bölcsesség útja	7.	12.	Az odaadás útja	20
28	A Legfelsőbb elérése	8.	11.	A kozmikus forma látványa	55
34	A legbizalmasabb tudás	9.	10.	Az Abszolút fensége	42

A legbizalmasabb tudás tehát az Abszolút fenségével áll párban, arra mutat. Ezért a *Gítá* legtitikosabb rejtkehelyét itt kell keresni. A fenti sorrendben összerendezett fejezetek sorszámai mindig 19-et adnak (1+18, 2+17 ... 9+10). A 19 számjegyeit

tovább összegezve ( $1+9 = 10$ ) megtaláljuk a titkos rejtekhelyként szolgáló fejezetet (10. fejezet), s a középső 9.+10. fejezetcím előtt a 8.+11. fejezetek állnak, ami egybeesik a négy fő vers sorszámával: 8-11. A *Bhagavad-gítá* esszenciális üzenete tehát a 10. fejezetben, a 8-11. versekben keresendő, ez a négy tövers:

„8. Én vagyok a mindenség eredete, minden belőlem árad. Ezt tudván a lét eksztázisától mámoros bölcsek engem imádnak.

9. Akik reám gondolnak, életüket nekem szentelik, egymást felvilágosítják, és rólam társalognak, mindig elégedettek és örvendeznek.

10. A mindig nékem szentelődőknek s engem szeretettel imádóknak megadom azt az értelmet, amivel eljuthatnak hozzám.

11. Együttérzésből a szívükben lakozom, s a tudás fénylő lámpásával szétszlatom a tudatlanságból származó sötétséget.”

Amennyiben a *Gítá* fejezeteinek számát az időköddal osztjuk ( $18 : 3 = 6$ ), megkapjuk a tér-idő kontinuum szimbolikus kupolarendszerét, a *Gítá* háromszor hat fejezetből álló tagolását. Az első egység bevezetés és alapfogalmak tisztázása, kötelesség, lélek, öröklét és lélekvándorlás, aszkézis és meditáció a fő témái. A középső blokk a titkos bölcelet tárháza, a világlátás és a kozmikus vízió nyomán jut el az Isten iránti odaadás témájáig, majd a harmadik egység ismét analitikus vizsgálódást folytat a világ minőségei, a hit, az önismeret és a világszerkezet vonatkozásában, illetve a konklúziót közli. Ebben a szerkezetben is megfigyelhető a fontos, rejtett tanítás védelmezése: a kezdő és záró szakaszok mintegy körülölelik a lényegi tant.

## SPIRITUÁLIS TANKÖNYV

A *Bhagavad-gítá* tulajdonképpen tankönyv, pontosabban Ardzsunának, a kötelességével – a háborúsággal – meghasonlott harcos tanításának, meggyőzésének és megvilágosodásának dokumentuma. A tanítás szisztematikus módon történik, miután Ardzsuna beismeri Krsnának, minden összekuszálódott benne, és segítségre szorul. A tényleges oktatás ekkor veszi kezdetét – előbb a lélek öröklétének tudatosításával, majd a kötelesség elemzésével, a cselekvés művészetével. Ebben az analízis (*szánkhja*) és a misztika (*jóga*) tanai segítenek, végül Krsna eljut a lemondásig, a ragaszkodás nélkül végzett kötelesség eszméjéig, illetve a meditációig, a tökéletesedés eszközeig.

A következő blokk az istenismeret hangsúlyozása, az isteni igazságok fejtegetése, és a négy fő vers titkos tanítása után eljut az isteni fenség felismeréséig, illetve a kozmikus látásmódig, majd e blokk záróakkordjaként az odaadás eszméjéig. Itt tehát már nem a passzív meditáció, hanem a szeretetteljes, aktív istenkapcsolat a szakasz konklúziója.



Ardzsuna kételyei már oszlanak, de néhány további részlet még elhangzik az isteni és démoni természetéről, a kozmológiáról és a világban tapasztalható minőségekről – a jószágról, szenvedélyről és tudatlanságról. Mindezen túlmenően a konklúzió Ardzsuna, és az általa képviselt ember számára az isteni akarat előtti feltétlen megadás.

Ez az oktatási folyamat vezérfonálként húzódik végig a szövegen, így nem egymással inkohereus tanok kaotikus halmazáról van szó, hanem a spirituális utak sokaságának feltérképezéséről, hiszen a lelki pluralitás amúgy is jellemző a hindu szemléletre. A *Bhagavad-gítá* enciklopédikus jellegű mű: többféle valóságos folyamatot, az önmegvalósítás különböző útjait, eszközeit ismerteti, ezért mondják, hogy bármely folyamat követője meríthet ösztönzést a *Gítá*ból. Nehéz egyetérteni az olyasféle véleményekkel, miszerint a *Gítá* expozíciója filozófiailag és pszichológiailag magvas, a szöveg mégis ellentmondásos, dagályos, homályos. Ardzsuna végezetül elfogadja az isteni akaratot, visszatér harcosi hivatásához, és a párbeszéd véget ér. Biztatásképpen elhangzik, a szent párbeszéd tanulmányozása az üdvösség biztos útja.

## NIRVÁNA A BHAGAVAD-GÍTÁBAN?

Egy indológiai szakelőadáson hangzott el egyik vidéki egyetemünkön, hogy a *Bhagavad-gítá* szellemiségének követésével elérhető a nirvána. A fogalmak és feltételezések keverednek e kijelentésben, amit a tárgyi hűség és pontosság kedvéért érdemes alaposabban is körüljárni.

A *nirvána* szanszkrt szó (múlt idejű passzív participium), a *nirvá* – fúj, hűt, kiolt, megsemmisít, kilobban – igeigékből ered; jelentései: 1. kialudt, kioltott (lámpás, tűz); 2. elveszett, eltűnt; 3. holt, halott; 4. testi létből fölszabadult, üdvözült; 5. lenyugodott, lement (Nap); 6. lenyugodott, lecsöndesített; 7. alámerült. További névszói jelentései: 1. megsemmisülés, kialvás; 2. eltűnés, láthatatlanná válás; 3. feloszlás, megsemmisülés, halál; 4. végső felszabadulás az anyagi rabságból, egyesülés a Legfelsőbb Lélekkel, örök boldogság; 5. (a buddhizmusban) teljes megsemmisülés, az egyéni vagy világi lét abszolút vége; 6. tökéletes és állandó béke, nyugalom; 7. teljes elégedettség, legfőbb gyönyör; 8. elállás, megszűnés; 9. üresség; 10. egyesülés, társulás, találkozás; 11. elefánt fürdője; 12. oktatás, tudományos képzés, instrukció.

Ez a kifejezés is tükrözi a szanszkrt sokrétűségét és finom árnyalatait. A szótári címszóból látszik, hogy a nirvána nem csupán a buddhista doktrína szakszava, hanem olyan kifejezés, melyet az eredeti hindu teológiai irodalom is használ az üdvösség szinonimájaként. Ezzel szemben a világ nyugati felében a nirvána egyértelműen a buddhista végcél megjelölése. Éppen ezért félrevezető a fenti állítás,

miszerint a legfőbb hindu szentírás, a *Bhagavad-gítá* végcélja, netán végkövetkeztetése a (buddhista?) nirvána volna.

Már említettük a kronológiai és datálási problémákat a *Bhagavad-gítá* kapcsán, és pusztán a nirvána szó előfordulása alapján oktalanság volna a *Gítát* Buddha működésénél későbből keltezni.

Érdeemes röpke statisztikát készíteni, hányszor fordul elő a *Bhagavad-gítá*-ban a nirvána kifejezés, és hányszor a bhakti, az istenszerető odaadás, áhítatos önátadás, ami a Visnu-hit, a vaisnava vallás legfőbb eszménye. Nos, a nirvána szó három helyen fordul elő a *Gítá*-ban (Bg.2.72., 5.24-26., 6.15.) mindig jelzett, illetve összetett alakban. Többször az abszolút lét, az isteni birodalom, üdvösségállapot megjelölésére szolgál (*brahma-nirvánam*), valamint egyszer az anyagi lét megszűnését jelzi (*nirvána-paramám*).

Ezzel szemben a bhakti harminchárom alkalommal fordul elő a szövegben, egyszer kérdésben, egyszer a félistenimádatra vonatkozóan, négyszer felosztott, csoportosított értelemben, és huszónhétszer a Krsna iránti odaadás, áhítat, szeretet jelentésben. Az odaadás útja nemcsak számszerűen, hanem értelemszerűen is inkább konklúziója a *Bhagavad-gítá*-nak, mint a buddhista nirvána.

## KONKLÚZIÓ

Talán az elmondottakból is kitűnik, milyen sokrétű és mennyire szabad szellemű a véda-irodalom. Klasszikus filozófiai iskolák mellett heterodox rendszerek, az alapvetően idealista doktrínák mellett anyagelvű filozófiák, sőt ateista tanok is beletartoznak a hinduizmus páratlanul széles szellemi látókörébe. Az írások mégis meghatározó szerepet játszanak, bár az írásos források mellett a személyes tanító, a guru képviseli az élő védát. Sokan a kinyilatkoztatás tekintélyével szemben a kételkedés szellemét tekintik a filozófiai gondolkodás, az emberi töprengés anyjának. A védák egyik bölcs mondása erre reagál: „Egy az igazság, a bölcsök sokféleképpen mondják.” (*Rig-véda szanhitá* 1.164.46.)

## MELLÉKLET

1. táblázat. A véda-irodalom struktúrája

VÉDÁK	RIG-VÉDA	JADZSUR-VÉDA		SZÁMA-VÉDA	ÁTHARVA-VÉDA
		KRSNA	SUKLA*		
Eredeti recenziók száma	21	85	17	1000	9
Hozzáférhető recenziók (sákhák)	Sakala	Taittirija; Mitrájani; Katha; Kapiszthála; Svétasvatara	Kanva; Madhjandina (Vádzsaszánéja)	Kauthuma; Ranájanija; Dzsaiminija	Pippaláda; Saunaka
Bráhmanák	Aitaréja (v. Ásválájana); Kausitaki (v. Szankhjájana)	Taittirija (szanhítá)	Satapatha	Panycsavimsa; Sadvimsa; Sámavidhána; Árséja; Mantra; Dévatdhjája; Vamsa	Gópatha
Áranjakák	Aitaréja; Szankhjájana	Taittirija	Aitaréja; Brhadáranjaka	Talávákára, v. Dzsaiminija	-----
Upanisadok	Aitaréja; Kausitaki; Bháskala	Aitaréja; Mahánárájana; Mitrájani-káthaka; Svétasvatara	Ísávászja; Brhadáranjaka	Cshándógja; Kéna	Katha; Prasna; Mundaka; Mándukja, összesen 52
Srauta-szútrák	Ásválájana; Szankhjájana	Apasztambha; Baudhájana; Hiranjakési; Bharadvédzsa; Vaikhanása; Vadhúla; Manava; Varáha	Katjájana (Páraszakara)	Kadira; Latjájana; Drahajjana; Dzsaiminija	Vaikhanása
Grihja-szútrák	Ásválájana; Szankhjájana	Manava; Apasztambha; Baudhájana; Hiranjakési; Vaikhanása; Katha	Katjájana (Páraszakara)	Kadira; Góbhila; Gautama; Dzsaiminija	Kausika
Dharma-szútrák	Vaszistha	Apasztambha; Baudhájana; Hiranjakési	-----	Gautama	-----
Upavédák	Ájurvéda, élettudomány	Dhanurvéda, hadművészet		Gandharvavéda, művészet	Sztápatjasásztra, műszaki tudományok

\* részletesebb kifejtését lásd a 2. táblázatban

## 2. táblázat. A Sukla Jadzsur-véda szerkezete

SUKLA JADZSUR-VÉDA (FEHÉR/TISZTA ÁLDOZATI TUDÁS)				
	Vádzszaszanéji-szanhitá (40 szakasz, adhjája)		Satapatha-bráhmna (XVI szakasz, kánda)	
1-2.	Áldozatok újholdkor és teliholdkor	I.	Havirjagja bráhmna a szanhitá 1-2. részéről	
3.	Agnihotram, négy hónapos áldozat	II.	Ékapádika bráhmna a szanhitá 3. részéről	
4-8.	Agnistóma, azaz szóma-áldozat	III.	Adhvara – a szóma előkészületei, reggeli préselés	
		IV.	Graha – folytatás, déli- és esti szóma-préselés	
9-10.	Vádzsapéja és rádzszasúja áldozatok (a szóma-áldozat változatai)	V.	Szava bráhmna a szanhitá 9-10. részéről	
11-18.	Agnicsajanam, a tűzoltár elrendezése	VI.	Ukthaszambharanam -	
19-21.	Szautrámáni 7-9.	VII.	Hasztighata -	
		VIII.	Csiti -	
		IX.	Szancsiti – bráhmna a szanhitá 11-18. részéről	
		X.	Agnirahaszjam – legendák és elmélkedések az agnicsajanam misztikus jelentőségéről	
		XI.	Astádhjái – az I-II. ceremónia ismétlése, a nővendék beavatása a véda-tanulmányokba	
		XII.	Madhjamam – engesztelés az áldozat megszakításaiért és hiányosságaiért Szautrámáni – részleges hivatkozással a szanhitá 19-21. részére	
22-25.	Asvamédha, a lóáldozat	XIII.	Asvamédha, a lóáldozat részletei, majd rövid utalások a szanhitá 30., 32-34. és 35. részére	
26-29.	A korábban taglalt ceremóniák kiegészítő áldozati szövegei (khilljáni)			
30.	Purusamédha, az emberáldozat			
31.	Purusa-himnusz, s ennek fejtegetése			
32-34.	Szarvamédha, a teljes-áldozat és más ceremóniák			
35.	Pitrmedha, az ősatyáknak szóló áldozat			
36-39.	Pravargja	XIV.	Áranjaka: 1-3. rész, a pravargja alapos magyarázata, utalással a szanhitá 36-39. részére	
			4-5. rész Madhukándam	A Brhad-
			6-7. rész Jágjavalkja-kánda	áranjaka-
			8-9. rész Khilakánda	upanisad
40.	Ísa-upanisad			

A *Sukla Jadszur-véda* Jágjavalkja tanító nevéhez fűződik. Ez a gyűjtemény tisztán szétválasztja a himnikus és a liturgikus szakaszokat, és két különálló műbe – a *Vádszaszanéji-szanhitába* és a *Satapatha-bráhmanába* – csoportosítja őket. Ezt a tagolást egyfelől a *Rig-* és *Száma-véda* magyarázó iskoláinak a példája, másrészt a mű szerkezeti tisztaságának biztosítása indokolta. A másik magyarázat szerint Jágjavalkja a Napistentől új, „tisztá” tanításokat kapott, amiket még soha senki nem hallhatott, márpedig a Nap *ab ovo* a tisztaság szimbóluma.

A Vádszaszanéji iskola művei két eltérő változatban maradtak fenn, az egyik a Kánva- a másik a Mádhjandin-féle verzió. A klasszikus magyarázók az előbbit használják kiindulásként, mi a Mádhjandin-féle verzió szerkezetét foglaltuk táblázatba.

A *Jadszur-véda* kétféle iskolájának létére a puránák az alábbi magyarázattal szolgálnak:

„Vaisampájana huszonnégy ágazatban (sákha) tanította a *Száma-védát* növendékének, Jágjavalkjának. Szerencsétlen véletlen folytán Vaisampájana egy akaratlan ütéssel megölte hűgának fiát, és tanítványait kérte föl az engesztelő áldozat meghozatalára. Jágjavalkja nem volt hajlandó csatlakozni az általa „erőtlennek és nyomorultnak” titulált bráhmanákhoz, amiből vita támadt. Vaisampájana sértőnek találta tanítványa megjegyzését, és így szólt:

– Takarodj innen! Semmi közöm többé egy olyan tanítványhoz, aki bráhmánákat szidalmaz! Add vissza mindazt, amit tőlem tanultál!

Erre a lobbanékony Jágjavalkja kiöklendezte a *Jadszur-véda* mantra-darabjait (amiket mesterétől tanult), majd nyomban távozott. A *Jadszur-véda* mantrái elbűvölték a jelen lévő bölcseket, akik gyorsan fogolymadarakká változtak és felcsipegették a szétszóródott véda-morzsákat. Attól fogva a *Jadszur-véda* eme legvonzóbb ágát *Taittiríjá*-nak (fogolymadarokkal – tittirákkal – kapcsolatosnak), illetve feketének nevezik.

Jágjavalkja olyan szent kinyilatkoztatást (*sruti*) is szeretett volna megismerni, amely még tanára előtt is rejtve volt, ezért vezeklésbe fogott s a Napistent, a Védák mesterét kezdte magasztalni. A dicsőséges Napisten fölöttébb elégedett volt, és egy ló (Vádszaszin) formáját öltve a *Jadszur-véda* olyan részeit oktatta a bölcsnek, amit addig senki sem ismert még. (A Napisten által föltárt) számtalan *Jadszur-védai* mantrából a nagyhatalmú Jágjavalkja tizenöt gyűjteményt (sákhát) állított össze *Vádszaszanéji-szanhitá* néven. E Védát Fehér Jadszurnak is ismerik, lévén a Naptól származik, és Kanva, Mádhjandina és más bölcsek tanulmányozták. (*Bhágavata-purána* 12.6.61-74.) E véda szoláris származását Kátjájana nyelvtanudós is megemlíti.

Egy további magyarázat szerint a *taittiríjá* elnevezés Jáská növendékének,

Tittirinek a nevéből ered, a *Vádzsaszanéji* pedig Jágjavalkja állandó jelzője (= Vádzszasani utóda).

A fekete *Jadzsur-védát* sokan megemésztetlen szövegek halmazának tekintik, melyben a mantra és bráhmána-részek nem válnak el élesen egymástól, és ezért tartják találónak a szinte legendai magyarázatot. Ellenben a fehér *Jadzsur-Véda* sokkal rendezettebb, valószínűleg az uralkodó irodalmi és rituális elveknek megfelelően.

## Felhasznált irodalom

- Andrássy Csongor, *A Bhagavad-gítá újabb fordítása* (kézirat, 2007).
- Apte, Vaman Sivram, *Practical Sanskrit-English Dictionary*, Delhi 1998, Motilal Banarsidass.
- Bhaktivedanta Swami, *Az eredeti Bhagavad-gítá*, Vaduz é.n., BBT.
- Bhaktivedanta Swami, *Srimad Bhagavatam* 1-12, 1997, BBT.
- Chatterjee, Satischandra – Datta Dhirendramohan, *An Introduction to Indian Philosophy*, 1984, University of Calcutta.
- Cole, Freedom: 108. In: *Jyotish Digest Volume 4/2*, New Delhi 2005.
- Dasgupta, Surendranath, *A History of Indian Philosophy*, Delhi 1997, Motilal Banarsidass.
- Deussen, Paul, *Sixty Upanisads of the Veda*, Delhi 1997, Motilal Banarsidass.
- Griffith, Ralph T.H., *Hymns of the Rgveda*, New Delhi 1987, Munshiram Manoharlal Ltd.
- Halbfass, Wilhelm, *India and Europe – An Essay in Philosophical Understanding*, Delhi 1990, Motilal Banarsidass.
- Harsananda, Swami, *A Bird's Eye View of the Vedas*, Bangalore 2000, Ramakrishna Math.
- Harsananda, Swami, *All about Gita*, Bangalore 1993, Ramakrishna Math.
- Kak, Subhash, *The Astronomical Code of the Rgveda*, Delhi 2000, Munshiram Manoharlal.
- Majumdar, R.C. (ed.), *The History and Culture of the Indian People* 1-11, Bombay 1990, Bharatiya Vidya Bhavan
- Mani, Vettam, *Puranic Encyclopaedia*, New Delhi 1996, Motilal Banarsidass Ltd.
- Müller, Max: *India – What Can It Teach Us?* Munshiram Manoharlal, New Delhi, 1991.
- Narayan, B.V., *Srimad Bhagavad-gita*, Mathura (India) 2000, Sri Gaudiya Vedanta Samiti.
- Nehru, Dzsaváharlál, *India fölfedezése*, Bp. 1981, Európa.
- Potter, Karl H., *Encyclopedia of Indian Philosophies* 1-11, Delhi 1981-2007, Motilal Banarsidass.
- Radhakrishnan, Sarvepalli, *The Principal Upanisads*, Delhi 2000, Harper Collins India.
- Sheridan, Geary, J. C. – Narasingha, Swami B. G., *Vaisnava India*, Malibu Beach 1994, The Vedic Heritage Foundation.
- Simha, Jadunath, *Indian Philosophy* 1-3, Delhi 1999, Motilal Banarsidass.
- Sridhar, B.R., *The Hidden Treasure of the Sweet Absolute, Purports on the Bhagavad-gita*, Nawadvip (India) 1985, Sri Chaitanya Saraswat Math.
- Talageri, Shrikant G., *The Rigveda – A Historical Analysis*, Delhi 2000, Aidtya Prakashan.
- Walker, Benjamin, *Hindu World* 1-2, New Delhi 1983, Munshiram Manoharlal Ltd.

# PENTATEUKHOSZ – VALLÁSTÖRTÉNET – ÜDVTÖRTÉNET<sup>1</sup>

RÓZSA HUBA

## STATUS QUAESTIONIS

A 19. század óta a Pentateukhosz egyre inkább az ószövegségi biblikus kutatás előterébe került, és a mózesi könyvek kérdése (keletkezéstörténete, Izrael vallásában elfoglalt helye stb.) ma is a szentírástudomány egyik legaktuálisabb témája. Az a tudományos kutatás, amely történetkritika módszerének alkalmazásával a kánoni szöveget elemezve magyarázatot keres a Pentateukhosz keletkezéstörténetére, más szóval a Pentateukhosz-kritika, gyakran még a teológusok körében is értetlenséggel sőt elutasítással találkozik. A kutatás kezdete óta elméletek sora látott napvilágot, évente bonyolult és a bibliai szöveg részletekbe menő elemzésével teli monográfiák, értekezések jelennek meg, amelyek elsősorban szakemberek szűk köréhez szólnak, és még a teológustól is alapos felkészülést és figyelmet igényelnek, hogy megértse miről is van szó bennük. Úgy tűnik, hogy a szakmunkák szinte kizárólag irodalomtörténeti szempontból foglalkoznak a mózesi könyvekkel, a biblikus teológia viszont héttérbe szorul.

Mindez felveti azt a kérdést, hogy a Pentateukhosz-kritika mennyiben járul hozzá a bibliai kinyilatkoztatás, Isten Izrael népének adott üzenete valamint az üdvtörténet megismeréséhez és megértéséhez. A mózesi könyvekben lecsapódott bibliai hagyomány elválaszthatatlan kapcsolatban áll Izrael történelmével és hitével, amelyet egyúttal képvisel is. Ezért a Pentateukhosz keletkezésének feltárása a háttérben álló történeti és vallási folyamatok megismeréséhez vezet. Ezt a felismerést átfogóan először *J. Wellhausen* fogalmazta meg maradandó érvénnyel, mégha elméletének következtetései negatívan is értékelik Izrael vallástörténetének a Pentateukhosz keletkezéstörténetében tükröződő folyamatát.

Értekezésünkben a Pentateukhosz-kritika egyes állomásainak bemutatásával azt akarjuk bemutatni, hogy a mózesi könyvek keletkezéstörténetére vonatkozó elméletek és modellek mennyiben módosítják vagy újraértékelik a bibliai Izrael vallás- és üdvtörténetére vonatkozó látásmódunkat. Mindez összességében azt is igazolni törekszik, hogy a Pentateukhosz-kutatás nem csupán egy kis szaktudományos kör érdeklődését elégíti ki, és nem csupán irodalomtörténeti jelentőségű,

<sup>1</sup> A tanulmány az OTKA TO 32767 számú kutatási támogatásával jött létre.

hanem elválaszthatatlan az őszövétségi kinyilatkoztatásra vonatkozó ismereteink megszerzésétől.<sup>2</sup>

## A PENTATEUKHOSZ-KRITIKA TÖRTÉNETE A 19. SZÁZAD MÁSODIK FELÉTŐL A 70-ES ÉVEKIG

AZ OKMÁNYELMÉLET MODELLJE (J. WELLHAUSEN)

A Pentateukhosz keletkezésének folyamatát először J. Wellhausen foglalta átfogó rendszerbe,<sup>3</sup> amelyet okmányelméletnek nevezünk és a legújabb okmányelmélet formájában napjainkban tovább él. J. Wellhausen szerint a Pentateukhosz (Wellhausen Hexateukhoszról beszél, mert a forrásokat József könyvére is kiterjeszti) négy különböző időben és környezetben keletkezett okmány összedolgozásából keletkezett, és az okmányokat egy-egy zseniális szerző vagy kisebb iskola szabadon alkotott autonóm irodalmi alkotásának tekintette.

Az első okmány a Jahvista (J), melyet a Kr. e. 9. században Júdában foglaltak írásba. A második okmány az Elohista (E) az északi királyságban, Izraelben keletkezett, a Kr. e. 8. század elején. J. Wellhausen a JE elbeszélő anyagából a pátriárkai elbeszéléseknek nem tulajdonít semmilyen történeti értéket, míg Mózes és József „epikus” korszakára a történetiség mércéjét bizonyos határon belül alkalmazhatónak véli. Szamária elfoglalása után (Kr. e. 722) az Elohista okmány Júdába került, ahol a Jahvistával egybedolgozták, és így keletkezett az úgynevezett

<sup>2</sup> Kutatástörténeti összefoglalás a Pentateukhosz-kérdésben az utolsó 15 évben: Pury, A. de – Römer, T., *Pentateuque en question: Position du problème et brève histoire de la recherche*. In: Pury, A. de (éd.) *Pentateuque en question*, Genève 1989, 9-80; magyar fordításban: *A pentateuchos kutatás rövid története*, Bp. 1994; Houtman, C., *Der Pentateuch. Die Geschichte seiner Erforschung neben einer Auswertung*, Kampen 1994; Otto, E., *Kritik der Pentateuchkomposition*. In: *ThR* 60 (1995), 153-191; *Neuere Einleitungen in den Pentateuch*. In: *ThR* 61 (1996), 332-341; *Brückenschläge in der Pentateuchforschung*. In: *ThR* 64 (1999), 84-99; Seidel, B., *Entwicklungen der neueren Pentateuchforschung im 20. Jahrhundert*. In: *ZAW* 106 (1994), 476-485; Schmidt, L., *Zur Entstehung des Pentateuch. Ein kritischer Literaturbericht*. In: *VuF* 40 (1995), 3-28; Ska, J. L., *Le Pentateuque: état de la recherche à partir de quelques récentes „Introductions”*. In: *Bib* 77 (1996), 245-265; Nicholson, E., *The Pentateuch in the Twentieth Century. The Legacy of Julius Wellhausen*, Oxford 1998; Kaiser, O., *Pentateuch und Deuteronomistisches Geschichtswerk: Studien zur Literaturgeschichte des Alten Testaments*. In: *Fzb* 90, Würzburg 2000, 70-133, 70-120; Römer, T., *Le Pentateuque toujours en question: Bilan et perspectives après un quart de siècle de débat: Congress Volume Basel 2001* (éd. A. Lemaire), Leiden 2002, 343-374.

<sup>3</sup> Wellhausen, J., *Prolegomena zur Geschichte Israels*, 1883, 1905<sup>6</sup>, 1981; *Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*, Berlin 1899, 1963<sup>3</sup>.



Jehovista mű. A redakció 722 és 622 között, tehát a Második Törvénykönyv azaz Deuteronomium publikálása előtt történt. A Kr. e. 8. századból ered a harmadik okmány, a Deuteronomium, amelyet Józija király idején a templom renoválásakor talált törvénnyel azonosít J. Wellhausen (Kr. e. 622) (2Kir 22). A Deuteronomiumot később egy redaktor bedolgozta a Jehovista (JE) egységébe (JED), amelynek során a JE is bizonyos átdolgozáson esett át. Ez a redakció még a JE Papi-írással történt összekapcsolása előtt, 620 és 445 között történt. Az utolsó okmány a jogi szemléletű Papi-írás (P), amelynek alapjait a fogságban élt Ezekiel prófétára vezeti vissza, megszerkesztése azonban a babiloni fogság után ment végbe Kr. e. 500-450 között, és kihirdetése Ezdrás tevékenységéhez kapcsolódik (Kr. e. 458-tól). A Pentateukhosz okmányainak végső összedolgozását (JE-D-P) egy Kr. e. 400 körül élt papi redaktornak tulajdonítja.

J. Wellhausen az egyes okmányok megkülönböztetésére és sajátosságaik meghatározására a Pentateukhosz törvényszövegeinek és elbeszéléseinek valamint az ószövetségi történetírás elemzése alapján jut el. A törvények és elbeszélések a JE-D-P okmányokban Izrael vallástörténetének egy-egy állomását tükrözik, és egymás mellé állítva Izrael vallását egyetlen nagy folyamatként mutatják be, amely J. Wellhausen szerint nem igazi fejlődés, mert végpontját hanyatlásnak tekinti. A Papi-írás Izrael vallásának absztrakt, megmerevedett állapotát tükrözi, amely elveszítette az élettel való kapcsolatát. Izrael történetének kezdetén az egész nemzeti életet áthatotta a vallás, annak tudata, hogy JHWH Izrael Istene, Izrael pedig JHWH népe. Ez a teokrácia minden kényszer nélküli volt, nem szabályozták intézmények, és ezért különbözik attól a teokráciától, amely a Pentateukhoszban jut kifejezésre. A válásfejlődés során az ősi szokások fokozatosan intézményesültek, rituálévá váltak, és ez a rituálé lesz a teokrácia infrastruktúrája. A fogság után létrejött izraelita közösség alkotmánya a papi gyakorlatban érvényes kultikus rend lett. Ezzel a teokrácia hierokráciává, papi uralommá merevedik, amely a Papi-írásban kapja végső rendszeres megfogalmazását. J. Wellhausen szemében Izrael vallásának igazi tetőpontját a próféták jelentették, akik nem valamilyen elvont tan vagy törvény, azaz a betű közvetítői voltak, mert igazi életelemük koruk történelme volt. A prófétai kinyilatkoztatás lényegéhez tartozik, hogy JHWH minden intézményes forma nélkül közvetlenül közli magát a prófétaságra meghívott emberrel.

J. Wellhausen megfordítja a hangsúlyokat Izrael vallástörténetében. Izrael hitéletében, JHWH egyetlenségével együtt, hagyományosan a kezdet, vagyis a mózesi kor a döntő, és csak a későbbi kor hozta meg az ettől való elpártolást. Ezért a prófétai igehirdetés felszólítását a mózesi jahvizmushoz mint a kezdetekhez való visszatérésként kell értelmezni. J. Wellhausen szerint azonban az izraelita vallást pluralizmus, illetve kötetlenség jellemezte a Józija reform előtt, és a kánaánita valláshoz hasonló rokon vonásai voltak. Csak a Józija reform után kezdődött el az a folyamat, amelynek során törvények és rendelkezések egész sora keletkezett abból

a célból, hogy az izraelita vallást szabályozza és elkülönítse. Ennek a folyamatnak tetőpontja a papi törvénykezés a kései 6. században (lásd a Leviticus és a Numeri törvényei, és bizonyos törvények az Exodus könyvében).

A fenti következtetésre a Genesis elbeszéléseiben a pátriárkák vallási gyakorlatának elemzése vezet. J. Wellhausen megállapítja, hogy a pátriárkák vallási gyakorlatában sok olyan archaikus mozzanat található, amely nem áll összhangban a deuteronomiumi törvénykezéssel, sőt az némelyiket egyenesen tiltja. Ilyen gyakorlat nem szorítkozik csupán a pátriárkák elbeszéléseire, de megtalálhatók a József, a Bírák, a Sámuel és a Királyok könyvében is. Ebből arra lehet következtetni, hogy a pátriárkák vallásának a deuteronomiumi törvénykezéssel ellentétes elemei egyszerűen a korai Izrael vallási jellegzetességeinek tekintendők, és nem a pátriárkák korához kell számítani azokat. Az izraelita vallás nagy fordulata Kr. e. 621-ben Józija király reformjával következett be (2Kir 22-23), amelynek az volt a közvetlen célja, hogy a JHWH kultusz gyakorlatát kizárólag Jeruzsálemben összpontosítsa. Maga a Deuteronomium Józija reformjának vonulatában keletkezett, és csak ezután, a Deuteronomium szellemében lettek a korai vallás különféle gyakorlatai megszorítva vagy betiltva. A pátriárkai kor vallásának az a formája, amint azt a Genesis elbeszéléseiből ismerjük, jellemző az egész Józija reformja előtti izraelita vallásra, és egészében természetes volt, mert még nem létezett az a deuteronomiumi törvénykezés, amely ezeket tiltotta és szabályozta.<sup>4</sup> Mindebből az következik, hogy a pátriárkai és a mózesi vallás között a határhő nem Mózes vagy Izrael kezdete, hanem inkább a Józija reformja a vízvonal az Izrael vallástörténetében.<sup>5</sup>

## FORMA- ÉS HAGYOMÁNYTÖRTÉNETI MODELL (G. VON RAD, M. NOTH)

A Pentateukhosz kutatásában fordulatot jelentett a formatörténeti és hagyománytörténeti kutatás. Amíg J. Wellhausen a Pentateukhosz forrásait, a négy okmányt, alapvetően irodalmi alkotásnak tekintette és a szöveg elemzésére fordította figyelmét addig a formatörténeti iskola abból a felismerésből indul ki, hogy a Pentateukhosz

<sup>1</sup> J. Wellhausen megállapításai, hogy a pátriárkák vallása valójában a deuteronomiumi törvénykezést megelőző kor népi vallásosságának formája a későbbiekben visszatér a kutatásban, lásd Van Seters, J., *The Religion of the Patriarchs in Genesis*. In: *Bib* 61 (1980), 220-233; Köckert, M., *Vätergott und Väterverheissungen. Eine Auseinandersetzung mit Albert Alt und seinen Erben*, (FRLANT 141) Göttingen 1988; Wahl, H. M., *Die Jakobserzählungen. Studien zu ihrer mündlichen Überlieferung, Verschriftung und Historizität*, (BZAW 258) Berlin-New York 1997.

<sup>2</sup> Az elmondottakra nézve Wellhausen érvelését példászerűen ld. az istentisztelet helyéről való törvénykezés elemzésénél Wellhausen, J., *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin 1905<sup>6</sup>, 17-52.

írott formáját szájhagyomány előzi meg, és figyelmét az írásbeliség előtti állapot, a szájhagyomány kutatásának szentelte. A formatörténeti iskola is elismeri a Pentateukhosz J. Wellhausen által megállapított forrásait ill. az „okmányokat” (J-E-D-P), de megállapítja róluk, hogy nem egy-egy szerző vagy iskola eredeti alkotásai, hanem Izrael már létező hagyományait gyűjtik egybe, és ezeket új összefüggésbe állítják. A Jahvista – Elohista – Deuteronomium és Papi-írás esetében tehát nem „okmányokról”, hanem hagyományokról kell beszélni, amelyek Izrael népének hitét képviselik és meghatározott helyük ill. szerepük van Izrael életében (Sitz im Leben). A formatörténeti kutatás elindítása és alkalmazása a bibliai szövegekre H. Gunkel és H. Gressmann nevéhez fűződik, majd A. Alt, G. von Rad és M. Noth fejlesztette tovább. G. von Rad a formatörténet és az okmányelmélet, M. Noth pedig a hagyománytörténet és az okmányelmélet összekapcsolásával keresett megoldást a Pentateukhosz keletkezéstörténetére.

### G. von Rad

A formatörténeti kérdésfeltevését elsőként G. von Rad terjesztette ki a Pentateukhosz egészére, és a Pentateukhoszt egyetlen nagy egységnek és önálló műfajnak tekintette, s ebből szempontból kereste kezdetét, Izrael vallási életében elfoglalt helyét és kibontakozását<sup>6</sup>.

Kiindulásként röviden összefoglalja a Hexateukhosz (G. von Rad a Pentateukhosz helyett Hexateukhoszról beszél, minthogy a Pentateukhosz témájához tartozónak tekintette a honfoglalást, amely ma a József könyvében található) tartalmát. A világot teremtő Isten meghívta Izrael ősatyjait, és birtokul ígerte nekik Kánaán földjét. Amikor Izrael Egyiptomban megsokasodott, Mózes kivezette a népet a szabadságra, Isten hatalmának és kegyelmének csodálatos megnyilatkozásai közepette. Hosszú pusztai vándorlás után nekik adta a megígért földet.

A Hexateukhosz tartalma összefoglalja az üdvtörténet legfontosabb mozzanatait. Egyes mondatai hittételként is felfoghatók, összességük pedig hitvallásnak, krédónak is nevezhető, mert benne Izrael történelméről vallott hite jut kifejezésre. A kis történeti hitvallás, az üdvtörténet legfőbb eseményeinek rövid összefoglalása a Pentateukhosz szövegében is megtalálható (MTörv 26,5-9 vö. 6,24-24; József 24,2b-13).

A kis történeti hitvallás (akár a Hexateukhosz tartalma, akár a MTörv 26,5-9) recitálás formájában idézi fel az üdvtörténeti múltat, amely az izraelita kultuszban történt. A hitvallás jelentősége a későbbi Pentateukhosz számára abban áll, hogy meghatározta az egész mű szerkezetét és a különböző hagyományok kapcsolódását.

<sup>6</sup> Von Rad, G., Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs (1938). In: *Gesammelte Schriften zum Alten Testament* 1, München 1958, 1971<sup>4</sup>, 9-86.

A kis történeti hitvallásban az ún. honfoglalás hagyomány jut szóhoz, míg a Sinai hagyomány (szövetségekötés és törvényadás) hiányzik belőle. Később megállapítást nyert, hogy a honfoglalás hagyomány nem eredeti egység, hanem további önálló egységekből van összetéve: kivonulás Egyiptomból – pusztai vándorlás – honfoglalás.

Az ősi, sokszor szétszórt hagyományokat egyetlen nagy kompozícióba a salomoni korban tevékeny Jahvista gyűjtötte egybe és írta le. Célja a dávidi nagybirodalom legitimációja. Az egész kompozíció alapja a „kis krédó”, vagyis a honfoglalás hagyománya lett, amelybe más, eredetileg nem oda tartozó hagyományokat is beillesztett, a Sinai és a pátriárkai hagyományt. A Jahvista kiépítette a pátriárkai hagyományt, amelyet a honfoglalásra való tekintettel formált, az ígélet-beteljesedés távlatában. Az őstörténet megszerkesztése is a Jahvista műve, amelyet a pátriárkai hagyomány elé helyezett. Az egységes és átfogó elgondolás arra enged következtetni, hogy a kompozíció egyszerre, és nem folyamatos növekedés során jön létre. A Hexateukhosz (Pentateukhosz) végérvényes formáját tehát a Jahvista teremtette meg. Az E D és P későbbi hozzáadásai nem változtattak az alapvető szerkezeten.

G. von Rad modellje alapján az üdvtörténeti szemlélet, a Pentateukhosz-elbeszélés már az izraelita királyság kezdetén kialakult, és a Jahvista teremtette meg. A Pentateukhosz-elbeszélés az eredetileg önálló hagyományegységek (pátriárkák, honfoglalás-hagyomány, Sinai-hagyomány, az őstörténet a Jahvista műve) összekapcsolása révén jött létre, közülük a honfoglalás-hagyomány az alapvető. Izrael vallásának döntő mozzanata a kezdetnél keresendő, amelyet markánsan G. von Rad úgy fogalmazott meg, hogy a monoteizmus akkor kezdődött, amikor az első JHWH-t tisztelő csoport Palesztina földjére lépett. A JHWH-tisztelet kezdettől fogva kizárta más istenek egyidejű tiszteletét.<sup>7</sup> G. von Rad megállapítása a hagyományegységekről érvényes marad a következő évtizedek kutatásában is, azzal a különbséggel, hogy az újabb kutatás a 70-es évektől a hagyományegységek Pentateukhosz-elbeszéléssé kapcsolását a babiloni fogság összefüggésben keresi, mint ahogy igazolást nyert az is, hogy a kis történeti krédó sem tartozik a hagyomány legősibb rétegéhez, nem a fejlődés kezdete, hanem végső, késői állomása.

<sup>7</sup> Von Rad, G. „Begonnen hat er als die erste Jahwegruppe den Boden des palästinischen Kulturlandes betrat, denn der Ausschliesslichkeitsanspruch des Jahweglaubens hat ja von Anfang an kein friedliches Nebeneinanderexistieren der Kulte geduldet. Ein Jahwekultus ohne das erste Gebot ist wirklich nicht vorstellbar.” (*Theologie des Alten Testaments* 1, München 1962, 39.)

## M. Noth

Az okmányelméletnek a hagyománytörténettel való összekapcsolása révén M. Noth teremtett új alapokat.<sup>8</sup> Az általa kidolgozott új modellt arra a feltételezésre alapozza, hogy az okmányelméletből ismert irodalmi művek, Jahvista (J), Elohista (E) és Papi-írás (P), írásbeli rögzítését irodalmi anyaguk szájhagyománybeli fázisa előzi meg. Eszerint a Pentateukhosz jelenlegi formája a hagyományok hosszú fejlődésének eredményeként jött létre. Ez a folyamat a szájhagyomány kialakulásától a nagy irodalmi művekben való összefoglalásáig, s végül a redaktorok irodalmi tevékenysége során a Pentateukhosz nagy egészéig vezet. A hagyománytörténeti kutatás feladata abban áll, hogy ezt a folyamatot felfedje és kezdeteitől egészen a végső állomásáig kövesse. Ezzel a Pentateukhosz kutatásában az irodalomkritikai módszer a redakciótörténeti módszerrel egészül ki.

M. Noth szerint a Pentateukhosz megformálása felé vezető úton a döntő lépés a szájhagyomány fázisában történt, az írásba foglalás csak a már lényegében meglévő állapotot rögzítette. A szájhagyomány folyamatára az államalapítás előtti Izrael történelmében keres megalapozást, amelyet a tizenkét törzsből álló szakrális (amfiktüonikus) szövetségnek tekint. A Pentateukhosz alapja és tartalmilag túlnyomó többsége mondai hagyomány, amelynek keletkezése összefügg az egyes nemzetségek és törzsek életével a honfoglalás és az állam kialakulása közötti időszakban.

A Pentateukhosz egészét és fejlődését meghatározó alapot az izraelita törzsek hitében fellelhető fő témákban találja, amelyek a kultikus cselekmények alkalmával elmondott hitvallások tartalmát alkották. A Pentateukhosz hatalmas és kiterjedt hagyománya számára ezek az alapvető témák szolgáltatták a keretet, amelyeket fokozatosan egymás mellé soroltak. A témák hagyományanyaggal való kitöltése is lépésről lépésre történt.

M. Noth a következő fő témákat állapította meg a Pentateukhosz szövegében: kivezetés Egyiptomból, – bevezetés Palesztina földjére, – ígélet a pátriárkáknak, – vezetés a pusztában, – kinyilatkoztatás a Sinai hegyénél. Az őstörténetet nem vette az írásbeliség előtti állapot témái közé, létrejöttét irodalmi tevékenység eredményének tekintette.

Az egyes témák hagyományanyagában elbeszélte eseményeknek összizraelita jelentése van, azaz az eseményeket Izrael valamennyi őse átélte. A történeti valóság azonban bonyolultabb, az Izraelnek nevezett törzsszövetség csak Palesztinában alakult ki. A törzsek, illetve azok az előizraelita csoportok, melyekből a törzsek kialakultak, különböző időben, különböző módon vetették meg lábukat Palesztinában. Ezért az egyes csoportok nem lehettek részesei a Pentateukhosz témáiból ismert valamennyi eseménynek, hanem saját hagyományaik voltak, amelyek

<sup>8</sup> Noth, M., *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart 1948, 1966<sup>3</sup>, 2003.

fokozatosan nyertek összizraelita jelentést. Párhuzamosan a törzsszövetség kialakulásával a törzsek átvették egymás hagyományait és magukra vonatkoztatták. Valamennyi téma közül az Egyiptomból való kivezetés nyert el legkorábban összizraelita jelentést, ez lett valamennyi izraelita törzs legősibb hitvallásává, és az egész Pentateukhosz kristályosodási pontjává. Így még a szájhagyomány állapotában folyamatosan kialakult a témák szerint a Pentateukhosz hagyományanyaga, és egyúttal a témák sorrendje is. Az állam megjelenésével kezdődött el az írásbeli rögzítés folyamata, amely szájhagyományban kialakult állapot átvételére és végső formálására szorítkozott. A szerzők tulajdonképpeni munkája abban állt, hogy a hagyomány anyagát meghatározott teológiai vonatkozásba állították.

A két ősbibliai forrás, a J és az E párhuzamos felépítése is abból magyarázható, hogy az államalapítás előtti korban keletkezett közös alaplól (gemeinsame Grundlage = G) merítettek. A megegyezések arra utalnak, hogy a közös alap már szilárd és meghatározott formával rendelkezett, a fő témák és sorrendjük a ma ismert formában léteztek. A J Dávid és Salamon korában Júdában keletkezett, az E közép-palesztinai eredetű. A Pentateukhosz tényleges kialakulása a J és E egyesítésével (Jehovista = JE) vette kezdetét. A J alkotta a keretet és ennek összefüggésébe helyezték az E szövegeket. A redakció során nem törekedtek a két forrás anyagának teljes megőrzésére, hanem az összelbeszélés kiegészítése volt a cél az egyik vagy másik hagyományból, és ebben a J szövegeket részesítették előnyben. A folyamat további lépése a Jehovista elbeszélés és a P egyesítése. A Jehovista elbeszélést a P keretébe állították, és minthogy a P Mózes halálával végződött, a JE hagyományban a Szám 21,21k. és a Szám 32 által feltételezett honfoglalás-elbeszélés kimaradt az így létrejött műből, a Pentateukhoszból. Ezért M. Noth a Pentateukhosz helyett Tetrateukhoszról beszél, és a Genesis – Exodus – Leviticus – Numeri eredeti egységét vallja. A Deuteronomiumot eredetileg egy önálló irodalmi mű, a Deteronomisztikus történeti mű bevezetőjének tartja.<sup>9</sup>

M. Noth modellje az okmányelmélet és hagyománytörténet összekapcsolásával kétségtelen nagyszabású megoldási kísérlet a Pentateukhosz keletkezésének magyarázatára. Kitágította a perspektívát azzal, hogy a Pentateukhosz-elbeszélés kialakulását, vagyis az üdvtörténeti szemlélet megjelenését a királyság előtti időszakra a törzsek kialakulásának folyamatába helyezte, és a Pentateukhosz egészét és fejlődését meghatározó alapot a kis történeti krédó helyett az izraelita törzsek hitében fellelhető fő témákban találja meg. A Pentateukhosz-elbeszélés a témákkal jelzett hagyományegységek egymásmellé rendeződésével alakult ki, de még a szájhagyomány állapotában. A hagyományegységek meghatározásában G. von Rad megállapításait tökéletesítette, és ebben a formában alkalmazza a későbbi

<sup>9</sup> Noth erre vonatkozó megállapításait az *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, Tübingen 1943, 1957, 1967 című munkájában fejti ki.

kutatás a Pentateukhosz keletkezésének magyarázatában. M. Noth modellje Izrael vallástörténetének döntő fázisát szintén a kezdetekre helyezi, mégpedig az állam kialakulása előtti időszakra.

Az okmányelmélet M. Noth által kidolgozott formája a biblikus kutatás számos kiemelkedő képviselőjét megnyerte, ami a tudományos monográfiákban és a Pentateukhosz könyveihez írt kommentárokból egyaránt megnyilvánult. Modelljével kapcsolatban azonban fenntartások is felmerültek. M. Noth a Pentateukhosz-hagyomány kialakulását tehát a tizenkét törzsből álló Izrael kialakulásával hozta kapcsolatba, amelyben döntő szerepet tulajdonított a királyság előtti kor szakrális törzsszövetségének, az amfiktüoniának. Tudományos körökben mindig is voltak ellenzői M. Noth amfiktüonia elméletének,<sup>10</sup> de a 70-es évek második felétől egészen új elgondolások merültek fel Izrael kialakulásával kapcsolatban. Kérdéses tehát, hogy létezett-e a törzsek amfiktüoniának nevezett szakrális törzsszövetsége, és ezzel egyúttal az is, hogy lehet-e a Pentateukhosz-hagyomány kialakulásának folyamatát az amfiktüonia háttéréből magyarázni. Emellett ma a kutatás általában tartózkodással fogadja a szájhagyomány írásbeliség előtti folyamatának olyan mértékű rekonstrukciója lehetőségét, amelyet M. Noth vázolt fel elméletében.

## A PENTATEUCHUS-KUTATÁS 70-ES ÉVEK KÖZEPÉTŐL

Az okmányelmélettel kapcsolatban sohasem hiányoztak a kritikus hangok. Kezdetről fogva voltak kutatók, akik kétségbe vonták az okmányok, illetve források megkülönböztetésére alkalmazott kritériumok megbízhatóságát vagy az egyes okmányok létezésének minden kétséget kizáró bizonyíthatóságát (főként az Elohistát<sup>11</sup>) a Pentateukhosz szövegéből. Kérdések merültek fel a Jahvista okmány egységét illetően is.<sup>12</sup> A Pentateukhosz-kutatás 70-es évek közepétől kibontakozó új irányait az okmányelmélet modelljének teljes elutasítása jellemzi. Ugyanakkor a forma- és hagyománytörténeti modellel kapcsolatban pedig kétségbe vonják, hogy a szájhagyomány írásbeliség előtti fejlődésének igazolhatóan bármilyen szerepe volna a Pentateukhosz kialakulásában.

A kritika új szakasza nyitányának azokat a rövid egymásutánban megjelent monográfiákat tekintik, amelyeknek szerzői, R. Rendtoff, H. H. Schmid és J. Van Seters egyenesen kétségbe vonták a Pentateukhosz forrásainak (elsősorban a

<sup>10</sup> Összefoglalóan lásd Bächli, O., *Amphiktyonie im Alten Testament*, Basel 1977.

<sup>11</sup> Pl. Volz, P. – Rudolph, W., *Der Elohist als Erzähler – ein Irrweg der Pentateuchkritik?* (BZAW 63) Berlin 1933; Rudolph, W., *Der „Elohist“ von Exodus bis Joshua*, (BZAW 68) Berlin 1938.

<sup>12</sup> Több kutató szerint a J két forrásból jött létre, amelyeket *id. R. Smend* (1912) J<sup>1</sup> és J<sup>2</sup>-nek jelöl, őt követte *W. Eichrodt* (1916) és *H. Holzinger* (1922), míg *O. Eissfeldt* (1922) a J<sup>1</sup>-et „laikus forrásnak” (Laienquelle: L), *G. Fohrer* (1964) pedig „nomádnak” (N) nevezte.

salamoni korban keletkezett Jahvistának) létezését, és egy új modell kidolgozásának szükségét, vallástörténeti és irodalomtörténeti szempontból a Jahvista újra fogalmazását vetették fel.<sup>13</sup>

## HAGYOMÁNY- ÉS REDAKCIÓTÖRTÉNET AZ OKMÁNYOK, ILLETVE FORRÁSOK TELJES ELUTASÍTÁSÁVAL (R. RENDTORFF, E. BLUM)

*R. Rendtorff*

R. Rendtorff elfogadta a hagyománytörténeti megközelítést és *M. Noth* megállapításait a Pentateukhosz nagy témáiról, amelyek a hagyományok kristályosodási pontjai voltak, elutasítja viszont az okmányok létezését.<sup>14</sup> Álláspontja szerint az okmányelmélet által a Pentateukhoszban feltételezett több párhuzamos, és az egymást követő redakciók során egybedolgozott elbeszélésonal (J E P) létezése nem igazolható. A teljes Pentateukhoszt átfogó és az egész hagyományanyag egységben látását feltételező redakció csak a hagyománytörténet viszonylag késői szakaszában mutatható ki.

A Pentateukhosz hosszú hagyományfolyamat eredménye, amelynek kezdete a szájhagyomány, s ebben is legkisebb egység az elbeszélés. Ezeknek a vizsgálatára azonban nem tér ki, mert szerinte a Pentateukhosz kialakulásának folyamatában a nagyobb egységek szerepének van döntő jelentősége, amelyek a különböző korú és műfajú hagyományanyagot integrálták. R. Rendtorff elveti azt az álláspontot, amely a Pentateukhosz elbeszéléspanyagának jelentős részét ősi hagyománynak tulajdonítja, és eredetüknek korai időpontot jelöl meg. Ezeknek a nagyobb hagyományegységeknek meghatározásánál a *M. Noth* által meghatározott „témák” vezetnek, de azokat vele ellentétben nem helyezi el az irodalom előtti állapotba. A következő egységeket állapítja meg: őstörténet (Ter 1-11); pátriárkai elbeszélések (Ter 12-50); kivonulás (Kiv 1-14(15)); Sínai perikópa (Kiv 19-24); Izrael a pusztában (Kiv 16-18; Szám 11-20); honfoglalás (Szám).

A felsorolt hagyományegységeket R. Rendtorff külön-külön vizsgálta, és arra a következtetésre jutott, hogy az egységek egymástól függetlenül alakultak ki. Ezek teológiailag és szerkezetileg zártak, önállóak, egymással való kapcsolatuk nem eredeti csak másodlagos, s ezért nem lehet megállapítani belőlük valamennyi

<sup>13</sup> Rendtorff, R., *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch*, Berlin – New York, 1976; Schmid, H. H., *Der sogenannte Jahwist*, Zürich 1976; Van Seters, J., *Abraham in History and Tradition*, New Haven 1975.

<sup>14</sup> Rendtorff, R., *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch*, (BZAW 147) Berlin-New York 1976.



egységét, azaz az egész Pentateukhoszt átfogó források, elsősorban a Jahvista létezését. Az okmányelmélet képviselői szerint ez a legősibb forrás és az elbeszélő anyag legnagyobb része is tőle ered. A hagyományanyag szerkezetét és összefüggését is a Jahvista teremtette meg, és a többi forrást is rajta keresztül értelmezik. Az egyes hagyományegységek önállósága és egymástól független szerkesztése azonban kizárja összefüggő Jahvista szövegek kielemezését. Mivel a Jahvista forrás léte nem igazolható, az okmányelmélet is meginog, és nem alkalmas a Pentateukhosz keletkezéstörténetének magyarázatára.

R. Rendtorff foglalkozik a papi szövegekkel is, és arra a következtetésre jut, hogy a Pentateukhoszban nem mutatható ki egy folyamatos és összefüggő papi hagyomány, illetve forrás. A megvizsgált papi szövegeknél előfordulnak ugyan nagyobb összefüggések, de nem alkotnak folyamatos elbeszélést, és nem is találhatóak mindenhol a Pentateukhoszban, hanem annak részleges újraértelmezését jelentik.

A Pentateukhosz jelenlegi egészének szerkezetéből azonban felismerhető egy átfogó és minden egységre kiterjedő feldolgozás nyoma is, amelyet R. Rendtorff a deuteronomikus redakcióval azonosít. Az átfogó feldolgozás késői, és nem érinti az elbeszélések már meglévő állapotát. Időpontilag számításba jöhet a fogság előtti 8. századtól kezdve a fogság alatti vagy fogság utáni időszak egyaránt. Mindenesetre a Pentateukhosz késői kialakulásával kell számolni. A deuteronomikus redakció jelentősége abban áll, hogy megteremtí a Pentateukhosz egészének összefüggését.

### *E. Blum*

R. Rendtorff megállapításait tanítványa E. Blum alkalmazta, a pátriárkai elbeszélésekre (1984),<sup>15</sup> és a Pentateukhosz többi részére (1990).<sup>16</sup>

A pátriárkai elbeszélések elemzése alapján (1984) E. Blum is megerősíti, hogy a deuteronomikus és a papi redakció előtt nincs bizonyíték a Ter 12-50 és az Exodus ~ Numeri elbeszéléseinek kapcsolatára. A Ter 12-50 hosszú hagyományfolyamat során alakult ki, mielőtt még a Pentateukhosz más egységeihez kapcsolták, vagyis eredetileg nem volt része egy Mózes korának eseményeit tartalmazó szélesebb elbeszélés-összefüggésnek. Vagyis nem igazolható a Jahvista és Elohista forrás vagy hagyomány létezése. E. Blum a pátriárkai történetek elemzésében végigkíséri a szöveg fejlődésének útját, eredetétől a legkisebb egységektől a hagyomány végső, mai állapotáig.

A pátriárkák története (Ter 12-50) a Jákob-hagyományból veszi kezdetét, amelynek alapköve néhány önálló elbeszélés (Ter 25,29-34; 27; 28,11-19; 31,45-54). Ezeket az elbeszéléseket három egymást követő redakció során újraértelmezve és

<sup>15</sup> Blum, E., *Die Komposition der Vätergeschichte*, (WMANT 57) Neukirchen-Vluyn 1984.

<sup>16</sup> Blum, E., *Studien zur Komposition des Pentateuch*, (BZAW 189) Berlin – New York 1990.

bővítve, létrejött az ún. Jákob-elbeszélés (Jakoberzählung: Ter 25,9-34; 27 – 33). A Jákob-elbeszélés egyes elemei meghatározott történelmi háttérre utalnak, az északi királyságra, Izraelre, I. Jerobeám uralkodásának kezdetére. A Jákob-elbeszélésből egy sor júdai orientáltságú szöveg és a Kr. e. 8. században, az északi királyságban keletkezett. József története hozzáadása révén jött létre a Jákob-történet (Jakobgeschichte: Ter 25 – 50). Ez a feldolgozás Kr. e. 722 után, Szamária elfoglalását követő időben történt, Jozija uralkodása idején.

A Ter 12 – 50 kompozíciója – Ábrahám Izsák és Jákob története – Kr. e. 722 és 587, tehát a két királyság, Izrael és Júda pusztulása közötti időszakban kezdett formát ölteni, amikor a Jákob-történethez hozzákapcsolták az Ábrahám-Lót ciklust.<sup>17</sup> Az ezzel a bővítéssel létrejött összefüggés a Vätergeschichte. Az Ábrahám-ciklus lényeges részei viszont (pl. Ter 12; 16; 21,8-21; 22; 26) a fogság korától kerülnek a kompozícióba. Az Ábrahám-történetekkel kiegészített pátriárkák történetének teológiai struktúráját az ígéretek határozzák meg, amelynek révén a pátriárkák története a megsokasodás ígérete beteljesedésnek történetévé lett.

A pátriárkák története végül a fogság utáni korban kerül kapcsolatba Pentateukhosz többi, közelebről az Exodus – Numeri elbeszéléseivel, a deuteronomikus-deuteronomisztikus hagyománykörhöz (jele: D) tartozó és papi redakció révén. Közülük az első a D redakció, Kr. e. 530 körül történt. A másik nagy fogság utáni feldolgozás a papi redakció, a fogsági utáni kor későbbi időszakába nyúlik. A hellenista korban a pátriárkai történeteket még néhány, a D hagyományhoz közel álló szöveggel kiegészítették. A Ter 14 az Ábrahám-történet legkésőbbi kiegészítése.

E. Blum a *Studien zur Komposition des Pentateuch* (1990) című monográfiájában kutatását kiterjeszti a Pentateukhosz többi részére is (Exodus – Numeri), és most is arra a következtetésre jut, hogy a mózesi kort átfogó kompozíció fogság utáni eredetű, és az ezt megelőző összefüggő Jahvista és Elohista elbeszélés léte ebben az esetben sem igazolható.

Az Exodus – Numeri szövegeinek elemzése során két alapkompóziót állapít meg, amelyek a Pentateukhosz anyagát és alapszerkezetét meghatározzák. Az egyik egy átfogó „papi kompozíció” vagy P-kompózió (jele KP), a másik egy vele egyesített, de nagyjából ugyanahhoz az időszakhoz tartozó hagyomány, a „papi előtti kompozíció” (vor-priesterliche Komposition). Minthogy ez szoros kapcsolatban áll a deuteronomikus/deuteronomisztikus hagyománnyal, ezért E. Blum „deuteronomisztikus kompozíció”-nak vagy D-kompózióknak (jele KD) nevezi.

A D-kompózió mibenléte úgy jellemezhető, hogy már létező hagyományokat vett át, és azokat tematikus és elbeszélő tömörségben feldolgozta. Ez a feldolgozás a szakaszok közötti kapcsolatteremtésben, értelmező kiegészítések hozzáadásában,

<sup>17</sup> Későbbi munkájában E. Blum módosította álláspontját azáltal, hogy az Ábrahám-történetet csak a fogság idején kapcsolták össze a Jákob-elbeszélésekkel, vö. *Studien zur Komposition des Pentateuch*, 1990, 214., 35. láb.

az átvett hagyományanyag formálásában nyilvánul meg, amely új hangsúlyokat és értelmet adott a kompozíció révén létrejött összefüggésnek.

A fogságot követő időben keletkezett D kompozíció felöleli a pátriárkai történetek túlnyomóan elbeszélő anyagát, a mai Pentateukhoszban található kivonulás-, Sinai- és pusztai vándorlás már említett módon feldolgozott hagyományát, amelyet kompozicionális kapcsolatok eszközével összefüggésbe hozott a már létező deuteronomisztikus történetírással. Ezzel létrejött Izrael történetének Ábrahámától egészen a fogságig terjedő ábrázolása, amely a fogság utáni próféciával együtt osztja a dávidi nagybirodalom helyreállításának reményét (Ter 12,2;15,18), és a próféciát a Mózes-Tórának, a Mózesnek adott kinyilatkoztatásnak alá- és után rendeli (vö. Szám 11f.). A KD-t tehát csak Izrael története foglalkoztatta, Ábrahámmal kezdődött, és őstörténete (Ter 1-11) nem volt. Az őstörténet és a pátriárkai történetek összekapcsolása csak a papi szintjén mutatható ki.

A KD, vagyis az Ábrahámától Mózesig terjedő „Tóra-összefüggés” viszonylagosan önálló, azaz nem a Deuteronomisztikus történeti mű bevezetőjének szánták. Ugyanakkor a KD a Deuteronomium végén (31,14k. 23) hangsúlyt kap Józsue Mózesről kapott megbízatása a nép vezetésére, amely arról tanúskodik, hogy a kompozíció nyitott a Mózes utáni történeti út folytatása iránt, azaz a Józsuéval kezdődő és a fogságig tartó elbeszélés irányába. Ezt a megfontolást még megerősítik a pátriárkáknak a haza birtoklására adott isteni ígéretek, amelyek beteljesedése ugyancsak a Mózes utáni kor irányába utal. Ezért a KD feltételezi az Deuteronomisztikus történeti mű létét, és azt bekapcsolja saját szerkezetébe.

E. Blum a KD-vel kapcsolatban az Exodus – Numeri összefüggésében a szövegek elemzésénél az ősbib feldolgozott hagyományok természetének és jellegzetességének meghatározásával csak annyiban foglalkozik, amennyiben ezek a D-kompozíció szintjén állnak. Nem áll szándékában a feldolgozott hagyományok korábbi vagy későbbi viszonyának értékelése.

A KD-be integrált szöveganyaggal kapcsolatban E. Blum nem fogadja el a forráselmélet hagyományos korai datálását, és szerinte az aligha helyezhető a késő királyság időszakára. Ez az időbeli meghatározás csupán a D-kompozíció háttérben meghúzódnó nagyobb szövegösszefüggés eredetére vonatkozik, s ezért még semmit sem mond az Exodus- és Numeri-hagyomány (?) koráról. Sok érv szól ugyanis a korai eredet mellett, az utóbbi időben egyre jobban elterjedt általánosító késői datálás ellenére.

A mai Pentateukhosz alapszerkezetét meghatározó papi kompozíció (KP; P-kompozíció) természetét tekintve nem „forrás” és nem is „redakció”. A P szövegek nem tekinthetők az ősbib hagyomány párhuzamának, amelyet az ősbib hagyomány mellé állítottak, hanem annak javító szándékú kontrasztja szerkezeti megformálások és kiegészítések által.

A P-kompozíció körvonala (a teremtéstől Mózes haláláig) messzemenően

megfelel a Pentateukhosz szerkezetének, de még nem azonos a végső redakcióval. A KP gazdag elbeszélő és jogi hagyomány egymásba szövése, amelyet a tradícióval a legmegfelelőbbben Tórának nevezünk. A D-kompozíciótól eltérően eleve nem Izrael történetével, hanem a világtörténelemmel, és nem Isten Izrael felé fordulásával, hanem Isten teremtéshez való viszonyával foglalkozik. Isten Izraelhez való viszonya csak Isten egész teremtéshez való viszonyának összefüggésében nyeri el értelmét, és ez kihat Izraelnek mint Isten népe történetének és intézményes rendjének minden részletére. Az őstörténet szerint Isten és ember kapcsolatában törés következett be, és az így létrejött távolságot akarja Isten (legalább részlegesen) megszüntetni, amikor Ábrahámmal és a tőle származó néppel Izraellel új kezdetet indít el az emberi történelemben. A P-kompozíció szemléletében Izrael kultuszközösség, és Isten a kultusz közösségében találkozik népével.

E. Blum a KP-t összefüggésbe hozza a perzsa közigazgatás azon gyakorlataival, amely a helyi közösségek vagy etnikai csoportok normáit elismerve azokat a „helyileg érvényes birodalmi jog” szintjére emelte. A perzsa közigazgatás a zsidó közösség számára a Pentateukhoszt, illetve főállományát, ahogyan azt P-kompozíció képviselte, tette érvényes birodalmi joggá. A KD és a P-kompozíció megformálását a Pentateukhoszban egyaránt a perzsa korra kell elhelyezni (leginkább a Kr. e. 6. század vége, 5. század eleje, I. Dáriusz uralkodásának ideje /521-486/), és keletkezésük is már a birodalmi joggá emelés jegyében történhetett. A két hagyomány, a KD KP-be történt bedolgozása egy belső zsidó kompromisszum kifejezése. A KD, azaz a deuteronomikus/deuteronomisztikus Tóra hagyomány a judeai népesség körében messzemenően elfogadott volt, és széles társadalmi bázissal rendelkezett. Ez a hagyomány ugyanakkor kihívást jelentett a papi érdeklődés és hagyomány képviselői, az „ároni”-papi körök szemében, mert a szemléletbeli különbségeken túlmenően a kultikus rend és intézmények tekintetében hiányosnak tűnt. Egy önálló és a deuteronomikus/deuteronomisztikus hagyománnyal versengő papi hagyomány kialakításának viszont nem lehetett esélye a birodalmi jogra emelésre. Az ősi, és a népesség körében tekintélynek örvendő KD kizárása nem felelt volna meg a perzsa hatóság szándékának, és ezért feltehetően a perzsa hatóság nyomásának eredményeként jött létre az a kompromisszum, amely a D-kompozíció P-kompozícióba emelésében jut kifejezésre.

A Pentateukhosz végső, kánoni formájának kialakulásáig még egy sor további kiegészítés történt.

R. Rendtorff és E. Blum tehát elutasítják a valamennyi Pentateukhosz témát átfogó okmány, elsősorban a korai (salamoni) Jahvista létezését. Szerintük az összefüggő Pentateukhosz-elbeszélés késői eredetű, a minden részletre kiterjedő deuteronomikus/deuteronomisztikus, illetve papi redakció eredménye. Mindketten elfogadják, hogy a Pentateukhosz anyagában vannak korai eredetű hagyományok, és ez néhány részletben meg is állapítható, de a Pentateukhosz hagyományegység-

geit vagy rész hagyományait egyikük sem próbálja a préliteráris fázisba helyezni, összefüggésbe hozva az izraelita törzsek történetével. Nem foglalkoznak a száje írott hagyomány megkülönböztetésével, kizárólag az írott szöveget elemzik az irodalomkritika és redakciótörténet módszerével. E. Blum fokozottabban is kiemeli, hogy nem lehet felismerni olyan hagyományt, amely ősbib lenne Izrael királysággal kezdődő nemzeti történeténél. Ezért kétséges, hogy esetükben a szó igazi értelmében vett hagyománytörténetről beszélhetünk-e.

## KÉSŐ JAHVISTA TEMATIKUS ÉS LINGVISZTIKUS ADOTTSÁGOK ÚJRAÉRTÉKELÉSE ALAPJÁN (H. H. SCHMID)

A biblikus kutatás okmányelmélettel kapcsolatos kételyeinek a 70-es évek közepén H. H. Schmid (1976) adott hangot,<sup>18</sup> amennyiben az okmányelmélet egészét vont a kétségbe. Munkájának alapkérdése a Jahvista korának új meghatározása. A Jahvistán a Pentateukhosz keletkezéstörténetében azt az elsőként létrejött átfogó elbeszélés-összefüggést érti, amely az őstörténettől a honfoglalásig valamennyi Pentateukhosz-témát felöleli. A kutatás általában a Jahvistát mint a legősibb Pentateukhosz-forrást a Kr. e. 10. századból, Dávid és Salamon korából, vagy valamivel később, a 9. századból eredőnek tekinti, míg H. H. Schmid szerint a Jahvista jóval későbbi keletkezésével kell számolni.

Bizonyítékkal kimutatja, hogy az elismerten Jahvistának tartott szakaszok irodalmi és teológiai sajátosságai feltételezik a Kr. e. 8. és 7. századi klasszikus próféta-ságot, és közel állnak a deuteronomikus-deuteronomisztikus teológiához. Mindezekből a megfigyelésekből arra következtet, hogy a „Jahvista” névvel jelölt történeti mű nem keletkezhetett a salamoni korban, hanem később, közel a deuteronomikus-deuteronomisztikus hagyományképződés és irodalmi tevékenység idejéhez. H. H. Schmid a Jahvistát a babiloni fogság összefüggésébe (akár előtte, akár alatta) helyezi, és olyan teológiai áramlat tanújának tekinti, amelynek történelmi környezete Júda királyságának végnapjai, s nem Salamon kora. G. von Rad a Kr. e. 10. századot, Salamon „felvilágosodott” korát tartja a Jahvista keletkezése háttérének. H. H. Schmid rámutat arra, hogy a „salamoni felvilágosodás” nem volt felvilágosodás, ellenkezőleg, Izraelt elárasztotta a kánaánita hatás, amelyet csak fokozatosan küzdött le a deuteronomikus-deuteronomisztikus teológia, teljesen csak a fogság után.

Ennek következménye van Izrael vallás- és szellemtörténetéről alkotott felfogásunkra is, amennyiben a Jahvista történetteológia nem korábbi mint a deuteronomikus-deuteronomisztikus hagyományköre. Ez azt jelenti, hogy a történetteológiai

<sup>18</sup> Schmid, H. H., *Der sogenannte Jahwist*, Zürich 1976.

gondolkodás viszonylag késői jelenség Izrael vallástörténetében. A prófécia viszont korábbi, mint a történelem teológiai jelentőségének felismerése, és így a prófécia nem a történetteológia következménye, hanem annak előfutára és feltétele. Így az is következik, hogy a klasszikus próféta-ság nem tekinthető felszólításnak a premonarchikus vallásossághoz való visszatérésre, sőt a hagyományos nemzeti vallásosságot egyenesen kétségbe vonja JHWH és Izrael új típusú kapcsolatának jegyében. Mindez nem jelenti, hogy a Jahve hitnek eddig ne lett volna tapasztalata JHWH hatékony segítségéről a sorsát kíséző eseményekben, de átfogó üdvtörténeti szemlélet nem alakult ki. A Deutronomiumban, a Deuteronomisztikus történeti műben és a Jahvistában a történelmi JHWH-tapasztalat lényegesen új szerepet játszik. A múlt nagy JHWH-tapasztalataira való visszatekintés azt a megalapozást nyújtotta Izrael hite számára, ami eddig hiányzott. Az atyáknak adott ígéretekkel, a kivonulással, a pusztai vándorlással, a Sinai teofániával megalapozást nyer az a hit, hogy JHWH Izrael Istene, és Izrael JHWH népe. Így csak most lesz a történelem az izraelita vallás hordozó elemévé, és jogosulttá válik a „történetteológia” fogalma. A JHWH-hit ilyen megalapozását a királyság pusztulással való fenyegetettségének és a kezdődő fogságnak a tapasztalata hívta elő. Az állam fenyegetettsége és végül elvesztése, a nemzet megsemmisülésének élménye vallási katasztrófa is volt. A drámai történelmi események kétségbe vonták JHWH tekintélyét, ezért a történelemben kellett igazolást nyújtani a hit számára. Ezt tette a Jahvista, amikor feldolgozta Izrael előtörténetének hagyományait, bemutatva JHWH viszonyát a történelemhez. A Jahvistánál, akárcsak a deuteronomikus-deuteronomisztikus szemléletben, Izrael bűnös voltának döntő szerepe van, amelyet a fogság előtti próféták igehirdetése készített elő. Amikor a múlt visszatekintő szemléletében a Jahvista a bűnt következményeivel együtt bemutatja, azt mindig Jahve töretlen üdvözítő akaratával együtt gondolja. H. H. Schmid így találja meg a Jahvista megfelelő háttérét Izrael történetében.

H. H. Schmid kiemelte a deuteronomikus-deuteronomisztikus elem jelenlétét a Jahvista szövegekben, és a Jahvistát a deuteronomisztikus történetíráshoz viszonyítva határozta meg, ugyanakkor nem dolgozott ki új magyarázatot a Pentateukhosz keletkezéstörténetére.

KÉSŐ JAHVISTA MINT TÖRTÉNETÍRÓ,  
A SZERZŐ ALKOTÓ TEVÉKENYSÉGNEK HANGSÚLYOZÁSÁVAL  
(J. VAN SETERS)

A 70-es évek közepétől publikált monográfiáiban J. van Seters a Pentateukhosz keletkezésének magyarázatára nem fogadja el sem az okmányelmélet, sem a forma- és hagyománytörténet megoldását. Elutasítja a valamennyi Pentateukhosz-

témát átfogó, párhuzamos elbeszélések – J E P okmányok vagy források – létét (okmányelmélet), valamint azt, hogy a szájhagyománynak, vagy a szájhagyomány írásbeliség előtti fejlődésének szerepe lenne a Pentateukhosz létrejöttében (forma és hagyománytörténet). Szerinte az összefüggő Pentateukhosz elbeszélés – ezt nevezi Jahvistának – csak későn, a babiloni fogság idején, későbbi álláspontja szerint a fogság után, alakult ki. A Jahvistán pontosabban a Genesis – Exodus – Leviticus – Numeri könyvekre kiterjedő összefüggést kell érteni (Tetrateukhosz), amennyiben J. van Seters a Jahvistát a Deuteronomiummal kezdődő Deuteronomisztikus történeti mű prológusaként értelmezi.

Az *Abraham in History and Tradition* (1975) című munkájában J. Van Seters az Ábrahám-hagyományt elemzi a Genesis könyvében, de következtetései a Pentateukhosz egészére is érvényesek. Először a pátriárkai történetek (Ábrahám, Izsák és Jákob) korát vizsgálja meg szélesebb kortörténeti összefüggésben. Úgy véli ugyanis, hogy a pátriárkai hagyomány irodalmi fejlődése és a fejlődés természete szorosabban összefügg a hagyomány korának kérdésével. Részletesen sorra veszi az elbeszélések azon elemeit, amelyekből a hagyomány ősiségét szokták bizonyítani. Ezek a következők: a pátriárkák életmódja, a Genesis könyve elbeszéléseiben szereplő személyek, népek, vidékek és helységek nevei, a pátriárkák társadalmi szokásai, és végül a Genesis könyve adatainak egybevetése a régészet középbronzkorszakból ismert eredményeivel. Elemzése végén arra a következtetésre jut, hogy a Genesis könyve elbeszélései nem a Kr. e. 2. évezred – az ún. „pátriárkai kor” – viszonyait tükrözik, hanem a Kr. e. 1. évezred ismert körülményeinek felelnek meg. A pátriárkai hagyomány ősisége, azaz a premonarchikus korra visszavezethető eredete nem ellenőrizhető és nem is igazolható, ezért nem alkalmas az izraelita történelem kezdeti szakaszának rekonstruálására. Téves tehát minden olyan feltevés, amely a Genesis könyve elbeszéléseit ősi szájhagyományból eredezteti. Ez az egyik magyarázata annak, hogy J. van Seters elutasítja a szájhagyomány bármiféle alkotó szerepét a Pentateukhosz kialakulásában.

J. Van Seters ezután az Ábrahám-hagyomány irodalmi elemzéséből következtet a valamennyi témát átfogó Pentateukhosz összefüggés ~ szóhasználatában a Jahvista ~ kialakulására. Az Ábrahám-hagyomány irodalmi formájának keletkezése ugyanis egyúttal a Jahvista keletkezésének vetülete is.

Elemzése alapján arra következtetésre jut, hogy a Pentateukhosz nem közös szájhagyományra támaszkodó, egymástól független forrásokból alakult, amelyeket redaktorok dolgoztak egybe, hanem folyamatos reinterpretáció eredménye a kiegészítő elmélet értelmében. A Jahvista a déli királyság, Júda pusztulása után tevékeny redaktor, aki a nagyredakció előtti hagyományokat dolgozott fel művében. J. van Seters a folyamatot a következő lépésekben vázolja fel:

1<sup>o</sup> A kiindulásnál a hagyomány „pre-Jahvista I”-nek nevezett, ősi írott, a Jahvistát megelőző fokozata áll. Ezt a „pre-Jahvista I”-et további – az okmányel-

mélet összefüggésében Elohistának tulajdonított részletekkel egészítették ki. Így jött létre az ősbibb írott „pré-Jahvista 2”-nek nevezett fokozata. Önálló Elohista hagyomány azonban nem létezett.

2<sup>o</sup> A Jahvista nagyredakció teremtette meg a minden Pentateukhosz témát átfogó elbeszélés-összefüggést a fogság idején. Ennek időpontját és a Jahvista mi-benlétét J. van Seters későbbi munkáiban még módosította (fogság utáni időszak, a Jahvista mint történetíró önálló alkotótevékenységének kiemelése). A Jahvista az írott formában átvett anyagot – a „pre-Jahvista 2” fokozatot – újra rendezte, és céljának megfelelően további történetekkel és epizódokkal kiegészítette. Ezzel a Jahvista új értelmet kap: nem az okmányelméletből ismert párhuzamos okmányok, illetve források egyike, hanem a Pentateukhosz történetének döntő fokozata.

3<sup>o</sup> A folyamatot a Jahvista papi redakciója, majd további „poszt-papi” kiegészítésekkel való bővítése zárja. A papi szövegek nem önálló forrás részei, hanem redakciós tevékenység eredményei.

A Pentateukhosz-összefüggés – azaz a Jahvista – kialakulása késői eredetű, a fogság idején jött létre. Az az állítás, hogy a Salamon korában kibontakozott izraelita írásbeliség teremtette meg a történetírás ilyen nagyszabású alkotását, ma már nem tartható. J. van Seters a késői eredet mellett részben könyve első részében, a pátriárkai hagyomány kortörténeti összefüggésben végzett vizsgálatából érvel: a hagyomány Jahvista formája ugyan ősi kort rajzol meg, mégis a Kr. e. 1. évezred viszonyait tükrözi, számos vonatkozásban az újbabiloni korszakét. Az Ábrahám-hagyomány irodalmi elemzése ugyancsak megerősíti a késői eredetet. Többek között a prófétai formák használata, amelyeket későinek ítél. A Jahvista korára eligazítást nyújt az a mód, ahogyan Izrael választottságának hagyománya kifejezésre jut az Ábrahám-történetekben. A babiloni fogság idején került előtérbe Izrael közösségi azonossága és annak összekapcsolása az Ábrahám hagyománnyal. A Jahvista a kétségbeesett fogsági közösséghez fordul a pátriárkáknak adott töretlen isteni ígéret hangsúlyozásával, és kiemeli Ábrahám alakját mint reménységük és sorsuk jobbra fordulásának zálogát. Ezzel a pátriárkákhöz ragaszkodás lesz Izrael azonosságának biztosítéka. Az Ábrahám-hagyomány ilyen látásmódja a fogság prófétájával, Deutero-Izajással rokon, és a Jahvistát közelebb állítja hozzá mint a Deuteronomistához, Jeremiáshoz vagy Ezekielhez.

Az egész műből a diaszpóra világához szóló kihívás olvasható ki: felszólítás az Izrael földjéhez kötődő nemzeti vallásnak olyan világvallássá való átformálására, amelyben a választott népnek és az Ígéret földjének még van jövője a nemzeti állam megsemmisülése után is. A Jahvista műve ilyen indíttatásra teremt meg az emberiség és a nép eredetének bemutatásával a nemzeti hagyomány gyökeres revízióját és újraértelmezését.

J. van Seters későbbi műveiben tovább fejlesztette a Jahvista természetéről és keletkezéséről alkotott megállapításait, amikor azt összeveti az ókori világ törté-



netírásával, és kapcsolatba hozza a Biblia más historiográfikus jellegű írásaival. A témában megjelent első művében (1983)<sup>19</sup> az ókori Közel-Kelet, a görögség és a bibliai történetírás jellegzetességeit vizsgálja, majd egybeveti őket. A Biblia történeti hagyományából elsősorban a deuteronomisztikus történetírással foglalkozik, és kitér a Jahvista és a Deuteronomisztikus történeti mű (J. van Seters a DtrH jelzést használja) kapcsolatára, és megállapítja: a Jahvista a DtrH bevezetője. A következő tanulmányában (1987)<sup>20</sup> tovább lép, amikor az ókori történetírás gazdag hagyományának és jellegzetes formáinak hátterében az alkotó irodalmi tevékenységét hangsúlyozza. Szerinte a Jahvista történetíró, aki művében a nemzet történelmét írja le. Ezekre a megállapításokra épít további monográfiájában (1992),<sup>21</sup> amelyben kitér a Jahvista mint történetíró tevékenységének vizsgálatára a Genesis könyvében. Meghatározása szerint a Genesis nem más mint arkhaiologia vagy prólogus Izrael történetéhez. Egy további munkájában (1994)<sup>22</sup> pedig már az Exodus – Numeri könyvében vizsgálja meg a Jahvista történetírói munkásságát. Ezekben is kimutatja, hogy anyaguk nem ősi, amelyet vagy a Jahvista alakított ki, vagy pedig a Deuteronomiumból, illetve Deuteronomisztikus történeti műből ismert struktúrákhoz kapcsolódik, és a késői királyság vagy fogság korának viszonyait tükrözi.

A fentebb említett munkák alapján J. van Seters megállapításait a következő három gondolatkörben foglalhatjuk össze:

<sup>10</sup> J. van Seters a Jahvista irodalmi tevékenységét, annak mibenlétét és célját az ókori Közelkelet és a görögség történetírásával való egybevetése révén akarja pontosabban meghatározni, és a Kr. e. 6. és 5. századi görög történetírók műveiben, elsősorban Hérodotoszban, továbbá az őt közvetlenül megelőző kortárs történetírókéban, a milétoszi Hekataiosz (Kr. e. 549 körül) és leszboszi Hellanikosz (Kr. e. 480 körül) munkáiban talált az Ószövetséghez mérhető írott történelmet. A Pentateukhoszt sohasem vetették egybe a görög történetírókkal, mert a Pentateukhosz alapjának tekintett Jahvistát több évszázaddal ősbibliai keletkezésűnek tekintették a görög történetírás legkorábbi műveinél. Az egybevetés lehetővé válik, ha a Jahvista keletkezését a Kr. e. 6. századra tesszük, mint azt ma vele együtt több kutató vallja.

A görög (és az ókori keleti) történetírás és a Pentateukhosz-összefüggést megteremtő Jahvista (de a többi ószövetségi történeti könyv) között sok és feltűnő hasonlóságot találunk témában, stílusban és a szerkesztés módszerében, a források természetében és használatában. Mindezeket J. van Seters nem próbálja valamilyen

<sup>19</sup> Van Seters, J., *In Search of History. Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History*, New Haven 1983.

<sup>20</sup> Van Seters, J., *Der Jahwist als Historiker*, (ThSt 134) Zürich 1987.

<sup>21</sup> Van Seters, J., *Prologue to History. The Yahwist as Historian in Genesis*, Zürich 1992.

<sup>22</sup> Van Seters, J., *The Life of Moses. The Yahwist as Historian in Exodus – Numbers*, Kampen 1994.

történelmi kölcsönhatással vagy kapcsolattal igazolni, csupán a hasonlóságokra és azok természetére alapozza következtetéseit.

J. van Seters a következő gondolatot veti fel: Hérodotosz *Hisztóriájában* az irodalmi anyag természete, sokfélesége és alkalmazott szerkesztési módszere sok tekintetben megfelel a Pentateukhoszban a Jahvistáéval (és az Ószövetség történeti könyveivel). Hérodotosz esetében mégis egyetlen műalkotásról beszélünk. Az alkotó szerzőt nézzük, aki anyagát így használta fel, és ezáltal az ő munkája. Senki sem gondol arra, hogy Hérodotosz művével kapcsolatban felvesse a hagyomány- vagy formatörténeti megközelítést. Az Ószövetség, közelebbről a Pentateukhosz esetében éppen ellenkezőleg, a sokféleségből nem egy szerző akaratára, hanem fokozatos növekedésre következtek. Egységes alkotás helyett egymást követő redakciók és hagyománytörténeti folyamat eredményének tekintik. Ennek a megközelítésnek helytelenségére éppen Hérodotosz műve mutat rá. A Pentateukhosz esetében is nem az alkotó szerző akaratából létrejött egységes műalkotást kellene felismerni?

2<sup>o</sup> J. van Seters részletesen megvizsgálja a Jahvista történetírói tevékenységét a Genesis könyvében, amely műfaját tekintve arkhaiológia vagyis prólógus Izrael történetéhez. A Jahvista célja az, hogy elbeszélje az emberiség kezdeteit (Primeval History) az őstörténetet, továbbá Izrael és szomszédainak eredetét. A DtrH ismeretében állította össze művét, és ősök történetével bevezetőt teremtve a nemzeti történelemhez, azt egy szélesebb összefüggésbe állította. J. van Seters a Jahvistának tulajdonítja a Genesisben valamennyi nem papi szöveget, kivéve a Ter 14. fejezetét. Minthogy a Genesisben sok tartalmi és módszertani párhuzamot találunk a görög és mezopotámiai történetírás ama hagyománya között, amely a mitikus, történelem előtti távoli múlt emlékét (Antiquarian Tradition) beszéli el, segítséget nyerhetünk belőle a Jahvista irodalmi tevékenységének megértéséhez. Ilyenek például elbeszélések a teremtésről és a nagy vízáradatról, a civilizáció kezdetéről, a félistenek hősi korszakáról stb. Mindezek az elemek megtalálhatók a Genesisben is, és ezért a Jahvista művének tisztázásához elengedhetetlen az antik történetírás irodalmi jellegzetességeinek ismerete.

3<sup>o</sup> J. van Seters a Jahvistát mint történetírást a Deuteronomisztikus történeti műhöz való viszonyában is meghatározza. A Jahvista történeti mű három részre bontható a benne található három különböző hagyománycsoport szerint. Az első rész a világ és az emberiség kezdetéről szól. A második rész a páttriárkai kort írja le, a nép ősatyáinak idejét, amikor Izrael meghatározott helyet kapott a világban. Izrael etnikai kezdetéről szól, mégpedig annak az ősi elképzelésnek formájában, hogy minden ember névadó vagy heroikus őstől származik. Az elbeszélések leírják az Izraelt körülvevő népek eredetét és Izrael rokonságát ezekkel a népekkel. A harmadik rész a nemzeti történelem kezdete, amely az első nagy vezető, Mózes életének keretében bontakozik ki. Ez egyúttal az az idő, amikor Izrael vallásos

és nyilvános élete számára törvényeket kap. Mindez bevezetőként szolgál Izrael ezt követő történelméhez, a honfoglalástól a királyság idejének végéig: más szóval a Jahvista történelmi mű a Deuteronomisztikus történelmi mű bevezetője és utána keletkezett.<sup>23</sup> J. van Seters eredeti elgondolásához, a fogság idejéhez viszonyítva a Jahvista későbbi eredetű.

R. N. Whybray (1987, 1995)<sup>24</sup> J. van Seters modelljét követi a Pentateukhosz keletkezésének és sajátosságainak magyarázatában, de nála fokozotabban hangsúlyozza a Jahvista alkotó szerepét és azt, hogy a Pentateukhosz összefüggő és egységes mű, az ókori történetírás kiemelkedő alkotása.

### KÉSŐI JAHVISTA MINT JAHVISTA-ELŐTTI FORRÁSOK REDAKTORA (CH. LEVIN)

J. van Seters megállapításaihoz hasonló nyomon halad a Jahvista vallás és irodalomtörténelmi újrafogalmazásában Ch. Levin (1993).<sup>25</sup> A Jahvistát ő is a déli királyság, Júda megsemmisülése után tevékenykedő redaktornak tekinti, egyben szerzőnek is, aki már létező forrásokból (Quelle, jele Q), eddig össze nem kapcsolt irodalmi hagyományblokkokból és töredékekből teremtette meg a Ter 2,5-től a Szám 24,25-ig terjedő (Tetrateukhosz) ún. Jahvista történelmi művet (rekonstruált szövegét lásd Der Jahwist, 51-79.). Forrásait redakciós szövegekkel összekötötte, és értelmező hozzáfűzésekkel látta el. Az így értelmezett Jahvista nem azonos az okmányelméletből ismert önálló Jahvista forrással, hanem a elbeszélésekből álló összefüggés feldolgozó rétege. A Jahvista redakció (J<sup>R</sup>) nyomai a Szám 24,25 után már nem állapíthatók meg, vagyis a honfoglalás már nem tartozik a Jahvista történelmi műhöz, amely JHWH útját követi végig népével addig a pillanatig, amikor Moáb ellenállása megtörik a Kánaán felé vonuló Izrael előtt, és most már nyitva az út az atyák országába való visszatérés előtt.

A Jahvista redaktor (J<sup>R</sup>) jelentősége abban áll, hogy ő teremtette meg a Tetrateukhosz üdvtörténelmi körvonalát, főként a pátriárkák történetének a néptörténet

<sup>23</sup> A Deuteronomisztikus történelmi mű és a Tetrateukhosz-elbeszélés egymáshoz való viszonyában vannak kutatók, akik J. Van Seters álláspontját képviselik, amely szerint a Tetrateukhosz-elbeszélés feltételezi a Deuteronomisztikus történelmi mű létezését (pl. M. Rose, *Deuteronomist und Jahwist*, 1981; T. Römer, *Israels Väter. Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition*, 1991), de az ellentétes vélemények is nyomós érvei vannak (lásd N. Lohfink, *Die Väter Israels im Deuteronomium. Mit einer Stellungnahme von Thomas Römer*, 1991; *Deuteronomium und Pentateuch. Zum Stand der Forschung*, 1992. 1995).

<sup>24</sup> Whybray, R. N., *The Making of the Pentateuch*, (JSOT'S 53) Sheffield 1987; *Introduction to the Pentateuch*, MI, W. B. Eerdmans 1995.

<sup>25</sup> Levin, CH., *Der Jahwist*, (FRLANT 157) Göttingen 1993.

elé helyezésével, és az őstörténet, vagyis JHWH egész világot átfogó cselekvésének Izrael elé helyezésével.

A Jahvista és az Elohista klasszikus értelemben vett megkülönböztetését *Ch. Levin* is feladja, és az Elohistának tulajdonított szövegeket részben a Jahvista forrásaihoz ( $J^Q$ ), részben pedig a záróredakció utáni kiegészítésekhez ( $R^S$ ) számítja. *Ch. Levin* szerint a Pentateukhoszban deuteronomisztikus redakcióról nem beszélhetünk. A deuteronomisztikus teológusok a Genesistől a Numeriig csak kiegészítéseket és esetleg feldolgozásokat hoztak, de szoros értelemben vett redakcionális munkát nem végeztek. Ez a deuteronomisztikus tevékenység már hagyományblokkok összekapcsolása után történt.

*Ch. Levin* részletes elemzésnek veti alá Ter 2,5-től a Szám 24,25-ig terjedő Jahvista mű szövegét, amelyben a következő rétegeket különbözteti meg:

- a jahvista-előtti források ( $J^Q$ ), a történeti mű alapanyaga ( $Q = \text{Quelle}$ );
- a jahvista redakció ( $J^R$ ), a jahvista előtti források feldolgozó rétege ( $R = \text{Redaktor}$ );
- a jahvista-utáni kiegészítések ( $J^S$ ), ezek a kiegészítések még a Papi-írással való egyesítés előtt kerültek a Jahvista mű szövegébe (az így létrejött szöveg került a Papi-írás alapirata és a záróredakció elé) ( $S = \text{supplementum}$ ); a Wellhausen elmélet a Jahvista így létrejött formáját nevezi Jehovistának ( $J + E$ ), míg *Ch. Levin* modelljében a Jehovistának a  $J^Q + J^R + J^S$  felel meg;
- a záróredakció utáni kiegészítések ( $R^S$ ), a Jahvista mű Papi-írással való egyesítése után kerültek az így létrejött szöveghez. Ezeket a kiegészítéseket az okmányelmélet az Elohistához ( $E$ ) sorolja. Az ún. záróredakció ( $R$ ) egyesítette a Jahvistát a Papi-írással. A kiegészítések között találjuk a Ter 20-22-ben egy Ábrahám-midras töredéket. A Kivonulás és Számok könyvében, amelyekben a nem jahvista szövegek túlsúlyban vannak, nehéz vagy egyáltalán nem lehet a jahvista utáni kiegészítéseket ( $J^S$ ) és a záróredakció utáni kiegészítéseket ( $R^S$ ) egymástól megkülönböztetni.

*Ch. Levin* a Ter 2,5 – Szám 24,25 jahvista szövegeinek elemzése alapján a következőkben bemutatott megállapításokat teszi a Jahvista forrásairól ( $J^Q$ ), majd magáról a Jahvista redakcióról ( $J^R$ ) és a Pentateukhosz jahvista-utáni redakció-történetéről.

### A Jahvista forrásai

A Jahvista munkája már létező írásbeli források ( $J^Q$ ) redakciós feldolgozásában áll. Forrásai, mint az őstörténet, a vízözön elbeszélés, az atyák (patriárkák) története, a József történet, Mózes és a kivonulás története a pusztai itinerariummal, a Bileám történet, különböző fajtájú és eredetű anyagok, amelyek részben már irodalmi feldolgozás nyomait mutatják, és hosszabb hagyományfolyamatra utalnak.

A források esetében megállapítható, hogy a közös keleti szellemi kultúrában gyökereznek. Egyes részletek esetében (vízözön elbeszélés, József történet, Mózes története, Bileám elbeszélés) meglepő egybeesések találhatók az ókori Kelet (Mezopotámia, Egyiptom) szövegeimlékeivel.

A Genesis pátriárkákról szóló elbeszéléseinek eredetét és hagyományozóit viszont az atyák, Ábrahám, Izsák és Jákob leszármazottai körében kell keresni. Az elbeszélésekben eredetileg hiányzik a vallási értelmezés, az etiológiai és a nemzeti vonások későbbi kiegészítés következménye. Az atyák életkörülményeiben az ősiség karakterisztikuma azonban későbbi eredetű, amelyet a Jahvista redakció dolgozott ki.

Az Egyiptomból való kivonulás hagyománya eredeti nemzeti etiológia, izraelita nemzeti irodalomnak tekinthető, és a pusztai vándorlás itinerariuma is hozzá vehető. A Mózes hagyomány hordozójaként az izraelita papság jöhet számításba (ez magyarázza Mózes levita származását). A Bileám elbeszélés az északi királyság és Moáb feszült viszonyát tükrözi.

A jahvista-előtti források (J<sup>Q</sup>) esetében Ch. Levin megállapítja, hogy egy kivétellel hiányzik belőlük a JHWH (יהוה) istennév.<sup>26</sup> Ez a kivétel a tengernél történt csoda hagyománya, amely az eseményt elbeszélő formában (Kiv 14) és a Mirjam-dal formájában (Kiv 15,21) őrizte meg. Minden valószínűség szerint ez a két szöveg a Tetrateukhosz legősibb JHWH-hagyománya. A Jahvista forrásai (J<sup>Q</sup>) általánosságban „profánok”, és leginkább csak emberek sorsáról beszélnek. Ahol azonban vallási motívumok vannak jelen, nehezen egyeztethetők a Jahvista redakciónak azzal a következetességével, hogy az isteni valóság minden megjelenése egyértelműen az egy és egyetlen JHWH manifesztációja.

### A Jahvista redakció

A Jahvista redakció (J<sup>R</sup>) tevékenységét összefoglalóan Ch. Levin úgy jellemzi, hogy a Jahvista a rendelkezésére álló irodalmi anyagból válogatta ki forrásait, azokat adott esetben korábbi összefüggésükből kiemelte és a jelenlegi sorrendbe állította, redakciós szövegekkel összekötötte, és saját teológiai szándékának megfelelően értelmező hozzáfűzésekkel látta el. Ennél fogva a Jahvista – azaz a Jahvista redakció (J<sup>R</sup>) – teológiája a források kiválasztásából, elrendezéséből, a Jahvista teremtette összekötésükből és a szövegbe elhelyezett értelmező kifejezésekből vagy szakaszokból olvasható ki.

<sup>26</sup> Szembetűnő, hogy a forrásokban leggyakrabban az Elohim istennévvel találkozunk pl. a teremtéstörténet (Ter 2-3), elsőszülöttségi áldás (Ter 27,28), Bétel etiológiája (Ter 28,11-19), elbeszélés az égő csipkebokorról (Kiv 3,1-5\*), hagyomány az Isten hegyéről (יהר האלהים) (Kiv 19,2b-3a; 24,18b) stb. Elohim mellett a Saddaj név is elfordul (Szám 24,4), és adott esetben elmosódik az éles határ Isten és rangban alatta levő kísérei között (Ter 18,1-8\*.16; 19,1-6)

A Jahvista mű karakterisztikus vallási-teológiai vonása az a mód, ahogyan Istenről beszél. A pátriárkák történetében JHWH-nak, Izrael Istenének a jelentősége kiemelkedő, Ő az atyák Istene. A hozzá való viszony nem az Izraelhez való tartozás, hanem a család vallási hagyománya alapján rendeződik. Ch. Levin igazat ad A. Altnak, aki a pátriárkák történetében a vallás egy sajátos típusát mutatja ki, amely szerint JHWH, Izrael Istene nem mint Izrael földjének Istene lép fel és cselekszik. A helyhez való szilárd kötöttség helyett egy embercsoporthoz való tartós kötődés lesz döntő. Az atyák Istene folyamatosan követi a tiszteletét hordozó embercsoport vándorlását az idegenbe vezető úton is. Az atyák Istenének vallását azonban a Jahvista redakció formálta meg, és így nem Izrael kezdeteivel, hanem a redaktorok jelenével áll vonatkozásban. Izrael JHWH-hoz való viszonyát nem megelőzi, hanem azt feltételezi.

A Jahvista mű Izrael Istenét mint az atyák Istenét egyúttal egyetemes világ Istenként vezeti be. JHWH mindenütt való jelenlétét mondja ki a JHWH „az ég Istene” (Ter 24,7), „az ég és föld Istene” (Ter 24,3) kijelentés. JHWH az égből irányítja a világot (pl. Ter 11,5; 18,21; Kiv 3,7,8 stb.). Az „ég Istene” cím az Ószövetségben késői eredetű, kizárólag a perzsa és a hellenista időből való szövegekben található<sup>27</sup> Ebből következtetni lehet az „ég és föld Istene” kifejezés korára is a Genesis könyvében. Ch. Levin szerint a Jahvista teológiája révén – „JHWH, Izrael Istene, az ég és föld Istene és az ég és föld Istene JHWH, Izrael Istene” – Júda és Izrael Istene kiszabadult a nemzeti istenség kötelékéből, és az egész világ egyetlen Istenévé lett. Nyoma sincs annak, hogy az idegen istenek kísértést jelentenek. A deuteronomisztikus teológia döntő eleme az első parancs, „idegen isteneket ne imádj!” tárgyaltan a Jahvistánál, aki JHWH egyetlenségét magától értetődően képviseli. Az idegen istenek még úgy sincsenek jelen, mint Deutero-Izajásnál, ahol mindössze a gúny élettelen tárgyai.

Ugyanakkor JHWH Izrael Istene marad. A mindenki sorsát irányító Isten nemzeti Isten is, és a Jahvista Isten egyetemessége mellett a partikuláris kiválasztás teológiáját képviseli. Ezért a Jahvista teljességgel és feltétel nélkül legfoglalja Istenét, JHWH-t Izrael ügyeinek érdekében, és nem ismeri azt a távolságtartást Isten és népe között, amelyet az ítéletes próféták és a deuteronomisztikus teológia képvisel. Elképzelése a bűnről kizárólag a JHWH-t nem ismerő emberiségre korlátozott. Ebben a felfogásában a Jahvista mint teológus nem tartozik a próféták vallási irányultságához, és kikerülve a prófétákat és a deuteronomisztikus teológiát Ch. Levin szerint a fogság előtti népi vallásosságot képviseli, amelyet a Jahvista előtti források őriztek meg.

<sup>27</sup> 17 alkalommal Ezdrás//2Krán, Nehemiás és a Dániel könyvében, ebből 12 alkalommal arám nyelvű szakaszokban, továbbá Jón 1,9 és Zsolt 136,26-ban, és 9 alkalommal az elefantinei papiruszokban.

A JHWH-vallásnak ezt a deuteromisztikus szemléletmódot megelőző (és szinkretistának is nevezhető) formáját tanúsítják az elefantinei papiruszok (Kr. e. 6. sz.) az egyiptomi diaszpóra zsidóság körében, ahol JHWH egyetlenségének eszméjét nem osztották. Ugyanez a megállapítás érvényesnek mondható Észak-Szíria, Mezopotámia térségének diaszpórájára is. Mindez azt sugallja, hogy a Jahvista olyanokhoz fordul, akik hazájukat elhagyni kényszerültek, és akárcsak a mű szereplői szétszórásban, diaszpórában élnek. A Jahvista azonban abban különbözik a népi vallás e formájától, hogy JHWH egyetlenségét magától értetődően képviseli. Számára a hitvallás, „JHWH a mi Istenünk egyetlen Isten” (MTörv 6,4) nem program, hanem kétségbevonhatatlan feltétel.

Egy további jellegzetessége a Jahvista mű teológiájának, hogy kezdettől a végéig az áldás története, és vele szemben megjelenik egy másik vonal, az átok vonala. Ennek nyomán az emberiség története ketté válik, bár a hangsúly kétségtelen az áldás vonalára van helyezve.

A Jahvista nyelvezete és írói eszközei alapján két sajátossága állapítható meg. Egyrészt közel áll az udvari beszéd stílusához, másrészt iskolázott a didaktikus eszközök használatában. Mindez csak úgy magyarázható, hogy a Jahvista társadalmilag a felsőbb réteghez tartozott.

Ami a Jahvista keletkezési idejét illeti, Ch. Levin a következő megfontolásokat teszi: a Jahvista feltételezi a Deuteronomiumot, ugyanakkor a Deuteronomisztikus történeti mű és Deutero-Izajás könyve feltételezi a Jahvistát.

<sup>10</sup> A Jahvista feltételezi a Deuteronomiumot, vagyis Deuteronomium utáni (nachdeuteronomistisch). A Jahvista történeti mű az egyetlen és központi kultusz-hely intézményét ismeri és elutasítja. A szétszórásban élő júdaiak igénye, hogy idegenben is tisztelhesék JHWH-t, és bizonyosak lehessenek áldásadó jelenlétében, ellentmond a deuteronomiumi törvény követelésének, amely JHWH tisztelét csak Jeruzsálemben engedi meg. A diaszpóra csak akkor volt képes a túlélésre, ha a Deuteronomium eme rendelkezésén túltette magát. A Jahvista deuteronomiumi oltártörvényre (Kiv 20,24-26; MTörv 12) adott válaszként kell értelmezni azokat a leírásokat, amelyekben Ábrahám mint kultuszalapító oltárt épít (Ter 12,7-8; 13,18 köv.), vagy Bétel szent helyként való kijelentését (Ter 28,16), vagy hogy Mózes az égő csipkebokornál szent helyen áll (Kiv 3,1-5\*) stb. A Jahvista és a Deuteronomium követelményei között fennálló ellentétet a kutatás eddig döntő érvként használta a Jahvistának korai datálására. Ch. Levin szerint azonban nem vették figyelembe, hogy a Jahvista a Deuteronomiummal ellentétes magatartása nem egyszerűen egy adott hagyományt követ, hanem redakcionálisan kiemelt és a deuteronomikus gyakorlat ismeretében utólag megrajzolt, sőt tudatosan antideuteronomikus.

<sup>20</sup> A Jahvista ugyanakkor Deuteronomium előtti is, mégpedig irodalomtörténeti szempontból. A Jahvista nyelve és képzeletvilága jelen van a Deuteronomisztikus történeti mű forrásaiban, amelynek számos részletét, ha Tetrateukhoszban állna, a

hanem elválaszthatatlan az ószövetségi kinyilatkoztatásra vonatkozó ismereteink megszerzésétől.<sup>2</sup>

## A PENTATEUKHOSZ-KRITIKA TÖRTÉNETE A 19. SZÁZAD MÁSODIK FELÉTŐL A 70-ES ÉVEKIG

AZ OKMÁNYELMÉLET MODELLJE (J. WELLHAUSEN)

A Pentateukhosz keletkezésének folyamatát először J. Wellhausen foglalta átfogó rendszerbe,<sup>3</sup> amelyet okmányelméletnek nevezünk és a legújabb okmányelmélet formájában napjainkban tovább él. J. Wellhausen szerint a Pentateukhosz (Wellhausen Hexateukhoszról beszél, mert a forrásokat Józsué könyvére is kiterjeszti) négy különböző időben és környezetben keletkezett okmány összedolgozásából keletkezett, és az okmányokat egy-egy zseniális szerző vagy kisebb iskola szabadon alkotott autonóm irodalmi alkotásának tekintette.

Az első okmány a Jahvista (J), melyet a Kr. e. 9. században Júdában foglaltak írásba. A második okmány az Elohista (E) az északi királyságban, Izraelben keletkezett, a Kr. e. 8. század elején. J. Wellhausen a JE elbeszélő anyagából a pátriárkai elbeszéléseknek nem tulajdonít semmilyen történeti értéket, míg Mózes és Józsué „epikus” korszakára a történetiség mércéjét bizonyos határon belül alkalmazhatónak véli. Szamária elfoglalása után (Kr. e. 722) az Elohista okmány Júdába került, ahol a Jahvistával egybedolgozták, és így keletkezett az úgynevezett

<sup>2</sup> Kutatástörténeti összefoglalás a Pentateukhosz-kérdésben az utolsó 15 évben: Pury, A. de – Römer, T., *Pentateuque en question: Position du problème et brève histoire de la recherche*. In: Pury, A. de (éd.) *Pentateuque en question*, Genève 1989, 9-80; magyar fordításban: *A pentateuchos kutatás rövid története*, Bp. 1994; Houtman, C., *Der Pentateuch. Die Geschichte seiner Erforschung neben einer Auswertung*, Kampen 1994; Otto, E., *Kritik der Pentateuchkomposition*. In: *ThR* 60 (1995), 153-191; *Neuere Einleitungen in den Pentateuch*. In: *ThR* 61 (1996), 332-341; Brückenschläge in der Pentateuchforschung. In: *ThR* 64 (1999), 84-99; Seidel, B., *Entwicklungen der neueren Pentateuchforschung im 20. Jahrhundert*. In: *ZAW* 106 (1994), 476-485; Schmidt, L., *Zur Entstehung des Pentateuch. Ein kritischer Literaturbericht*. In: *VuF* 40 (1995), 3-28; Ska, J. L., *Le Pentateuque: état de la recherche à partir de quelques récentes „Introductions”*. In: *Bib* 77 (1996), 245-265; Nicholson, E., *The Pentateuch in the Twentieth Century. The Legacy of Julius Wellhausen*, Oxford 1998; Kaiser, O., *Pentateuch und Deuteronomistisches Geschichtswerk: Studien zur Literaturgeschichte des Alten Testaments*. In: *Fzb* 90, Würzburg 2000, 70-133, 70-120; Römer, T., *Le Pentateuque toujours en question: Bilan et perspectives après un quart de siècle de débat: Congress Volume Basel 2001* (éd. A. Lemaire), Leiden 2002, 343-374.

<sup>3</sup> Wellhausen, J., *Prolegomena zur Geschichte Israels*, 1883, 1905<sup>6</sup>, 1981; *Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*, Berlin 1899, 1963<sup>3</sup>.



Jehovista mű. A redakció 722 és 622 között, tehát a Második Törvénykönyv azaz Deuteronomium publikálása előtt történt. A Kr. e. 8. századból ered a harmadik okmány, a Deuteronomium, amelyet Józija király idején a templom renoválásakor talált törvénnyel azonosít J. Wellhausen (Kr. e. 622) (2Kir 22). A Deuteronomiumot később egy redaktor bedolgozta a Jehovista (JE) egységébe (JED), amelynek során a JE is bizonyos átdolgozáson esett át. Ez a redakció még a JE Papi-írással történt összekapcsolása előtt, 620 és 445 között történt. Az utolsó okmány a jogi szemléletű Papi-írás (P), amelynek alapjait a fogságban élt Ezekiel prófétára vezeti vissza, megszerkesztése azonban a babiloni fogság után ment végbe Kr. e. 500-450 között, és kihirdetése Ezdrás tevékenységéhez kapcsolódik (Kr. e. 458-tól). A Pentateukhosz okmányainak végső összedolgozását (JE-D-P) egy Kr. e. 400 körül élt papi redaktornak tulajdonítja.

J. Wellhausen az egyes okmányok megkülönböztetésére és sajátosságaik meghatározására a Pentateukhosz törvényszövegeinek és elbeszéléseinek valamint az ószövetségi történetírás elemzése alapján jut el. A törvények és elbeszélések a JE-D-P okmányokban Izrael vallástörténetének egy-egy állomását tükrözik, és egymás mellé állítva Izrael vallását egyetlen nagy folyamatként mutatják be, amely J. Wellhausen szerint nem igazi fejlődés, mert végpontját hanyatlásnak tekinti. A Papi-írás Izrael vallásának absztrakt, megmerevedett állapotát tükrözi, amely elveszítette az élettel való kapcsolatát. Izrael történetének kezdetén az egész nemzeti életet áthatotta a vallás, annak tudata, hogy JHWH Izrael Istene, Izrael pedig JHWH népe. Ez a teokrácia minden kényszer nélküli volt, nem szabályozták intézmények, és ezért különbözik attól a teokráciától, amely a Pentateukhoszban jut kifejezésre. A vallásfejlődés során az ősi szokások fokozatosan intézményesültek, rituálévá váltak, és ez a rituálé lesz a teokrácia infrastruktúrája. A fogság után létrejött izraelita közösség alkotmánya a papi gyakorlatban érvényes kultikus rend lett. Ezzel a teokrácia hierokráciává, papi uralommá merevedik, amely a Papi-írásban kapja végső rendszeres megfogalmazását. J. Wellhausen szemében Izrael vallásának igazi tetőpontját a próféták jelentették, akik nem valamilyen elvont tan vagy törvény, azaz a betű közvetítői voltak, mert igazi életelemük koruk történelme volt. A prófétai kinyilatkoztatás lényegéhez tartozik, hogy JHWH minden intézményes forma nélkül közvetlenül közli magát a prófétaságra meghívott emberrel.

J. Wellhausen megfordítja a hangsúlyokat Izrael vallástörténetében. Izrael hitéletében, JHWH egyetlenségével együtt, hagyományosan a kezdet, vagyis a mózesi kor a döntő, és csak a későbbi kor hozta meg az ettől való elpártolást. Ezért a prófétai ígírdetés felszólítását a mózesi jahvizmushoz mint a kezdetekhez való visszatérésként kell értelmezni. J. Wellhausen szerint azonban az izraelita vallást pluralizmus, illetve kötetlenség jellemezte a Józija reform előtt, és a kánaánita valláshoz hasonló rokon vonásai voltak. Csak a Józija reform után kezdődött el az a folyamat, amelynek során törvények és rendelkezések egész sora keletkezett abból

hanem elválaszthatatlan az ószövetségi kinyilatkoztatásra vonatkozó ismereteink megszerzésétől.<sup>2</sup>

## A PENTATEUKHOSZ-KRITIKA TÖRTÉNETE A 19. SZÁZAD MÁSODIK FELÉTŐL A 70-ES ÉVEKIG

AZ OKMÁNYELMÉLET MODELLJE (J. WELLHAUSEN)

A Pentateukhosz keletkezésének folyamatát először J. Wellhausen foglalta átfogó rendszerbe,<sup>3</sup> amelyet okmányelméletnek nevezünk és a legújabb okmányelmélet formájában napjainkban tovább él. J. Wellhausen szerint a Pentateukhosz (Wellhausen Hexateukhoszról beszél, mert a forrásokat József könyvére is kiterjeszti) négy különböző időben és környezetben keletkezett okmány összedolgozásából keletkezett, és az okmányokat egy-egy zseniális szerző vagy kisebb iskola szabadon alkotott autonóm irodalmi alkotásának tekintette.

Az első okmány a Jahvista (J), melyet a Kr. e. 9. században Júdában foglaltak írásba. A második okmány az Elohista (E) az északi királyságban, Izraelben keletkezett, a Kr. e. 8. század elején. J. Wellhausen a JE elbeszélő anyagából a pátriárkai elbeszéléseknek nem tulajdonít semmilyen történeti értéket, míg Mózes és József „epikus” korszakára a történetiség mércéjét bizonyos határon belül alkalmazhatónak véli. Szamária elfoglalása után (Kr. e. 722) az Elohista okmány Júdába került, ahol a Jahvistával egybedolgozták, és így keletkezett az úgynevezett

<sup>2</sup> Kutatótörténeti összefoglalás a Pentateukhosz-kérdésben az utolsó 15 évben: Pury, A. de – Römer, T., *Pentateuque en question: Position du problème et brève histoire de la recherche*. In: Pury, A. de (éd.) *Pentateuque en question*, Genève 1989, 9-80; magyar fordításban: *A pentateuchos kutatás rövid története*, Bp. 1994; Houtman, C., *Der Pentateuch. Die Geschichte seiner Erforschung neben einer Auswertung*, Kampen 1994; Otto, E., *Kritik der Pentateuchkomposition*. In: *ThR* 60 (1995), 153-191; *Neuere Einleitungen in den Pentateuch*. In: *ThR* 61 (1996), 332-341; Brückenschläge in der Pentateuchforschung. In: *ThR* 64 (1999), 84-99; Seidel, B., *Entwicklungen der neueren Pentateuchforschung im 20. Jahrhundert*. In: *ZAW* 106 (1994), 476-485; Schmidt, L., *Zur Entstehung des Pentatuch. Ein kritischer Literaturbericht*. In: *VuF* 40 (1995), 3-28; Ska, J. L., *Le Pentateuque: état de la recherche à partir de quelques récentes „Introductions”*. In: *Bib* 77 (1996), 245-265; Nicholson, E., *The Pentateuch in the Twentieth Century. The Legacy of Julius Wellhausen*, Oxford 1998; Kaiser, O., *Pentateuch und Deuteronomistisches Geschichtswerk: Studien zur Literaturgeschichte des Alten Testaments*. In: *Fzb* 90, Würzburg 2000, 70-133, 70-120; Römer, T., *Le Pentateuque toujours en question: Bilan et perspectives après un quart de siècle de débat: Congress Volume Basel 2001* (éd. A. Lemaire), Leiden 2002, 343-374.

<sup>3</sup> Wellhausen, J., *Prolegomena zur Geschichte Israels*, 1883, 1905<sup>6</sup>, 1981; *Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*, Berlin 1899, 1963<sup>3</sup>.

Jehovista mű. A redakció 722 és 622 között, tehát a Második Törvénykönyv azaz Deuteronomium publikálása előtt történt. A Kr. e. 8. századból ered a harmadik okmány, a Deuteronomium, amelyet Józija király idején a templom renoválásakor talált törvénnyel azonosít J. Wellhausen (Kr. e. 622) (2Kir 22). A Deuteronomiumot később egy redaktor bedolgozta a Jehovista (JE) egységébe (JED), amelynek során a JE is bizonyos átdolgozáson esett át. Ez a redakció még a JE Papi-írással történt összekapcsolása előtt, 620 és 445 között történt. Az utolsó okmány a jogi szemléletű Papi-írás (P), amelynek alapjait a fogságban élt Ezekiel prófétára vezeti vissza, megszerkesztése azonban a babiloni fogság után ment végbe Kr. e. 500-450 között, és kihirdetése Ezdrás tevékenységéhez kapcsolódik (Kr. e. 458-tól). A Pentateukhosz okmányainak végső összedolgozását (JE-D-P) egy Kr. e. 400 körül élt papi redaktornak tulajdonítja.

J. Wellhausen az egyes okmányok megkülönböztetésére és sajátosságaik meghatározására a Pentateukhosz törvényszövegeinek és elbeszéléseinek valamint az ószövetségi történetírás elemzése alapján jut el. A törvények és elbeszélések a JE-D-P okmányokban Izrael vallástörténetének egy-egy állomását tükrözik, és egymás mellé állítva Izrael vallását egyetlen nagy folyamatként mutatják be, amely J. Wellhausen szerint nem igazi fejlődés, mert végpontját hanyatlásnak tekinti. A Papi-írás Izrael vallásának absztrakt, megmerevedett állapotát tükrözi, amely elveszítette az étellel való kapcsolatát. Izrael történetének kezdetén az egész nemzeti életet áthatotta a vallás, annak tudata, hogy JHWH Izrael Istene, Izrael pedig JHWH népe. Ez a teokrácia minden kényszer nélküli volt, nem szabályozták intézmények, és ezért különbözik attól a teokráciától, amely a Pentateukhoszban jut kifejezésre. A vallásfejlődés során az ősi szokások fokozatosan intézményesültek, rituálévá váltak, és ez a rituálé lesz a teokrácia infrastruktúrája. A fogság után létrejött izraelita közösség alkotmánya a papi gyakorlatban érvényes kultikus rend lett. Ezzel a teokrácia hierokráciává, papi uralommá merevedik, amely a Papi-írásban kapja végső rendszeres megfogalmazását. J. Wellhausen szemében Izrael vallásának igazi tetőpontját a próféták jelentették, akik nem valamilyen elvont tan vagy törvény, azaz a betű közvetítői voltak, mert igazi életelemük koruk történelme volt. A prófétai kinyilatkoztatás lényegéhez tartozik, hogy JHWH minden intézményes forma nélkül közvetlenül közli magát a prófétaságra meghívott emberrel.

J. Wellhausen megfordítja a hangsúlyokat Izrael vallástörténetében. Izrael hitéletében, JHWH egyetlenségével együtt, hagyományosan a kezdet, vagyis a mózesi kor a döntő, és csak a későbbi kor hozta meg az ettől való elpártolást. Ezért a prófétai igehirdetés felszólítását a mózesi jahvizmushoz mint a kezdetekhez való visszatérésként kell értelmezni. J. Wellhausen szerint azonban az izraelita vallást pluralizmus, illetve kötetlenség jellemezte a Józija reform előtt, és a kánaánita valláshoz hasonló rokon vonásai voltak. Csak a Józija reform után kezdődött el az a folyamat, amelynek során törvények és rendelkezések egész sora keletkezett abból

a célból, hogy az izraelita vallást szabályozza és elkülönítse. Ennek a folyamatnak tetőpontja a papi törvénykezés a kései 6. században (lásd a Leviticus és a Numeri törvényei, és bizonyos törvények az Exodus könyvében).

A fenti következtetésre a Genesis elbeszéléseiben a pátriárkák vallási gyakorlatának elemzése vezet. J. Wellhausen megállapítja, hogy a pátriárkák vallási gyakorlatában sok olyan archaikus mozzanat található, amely nem áll összhangban a deuteronomiumi törvénykezéssel, sőt az némelyiket egyenesen tiltja. Ilyen gyakorlat nem szorítkozik csupán a pátriárkák elbeszéléseire, de megtalálhatók a József, a Bírák, a Sámuel és a Királyok könyvében is. Ebből arra lehet következtetni, hogy a pátriárkák vallásának a deuteronomiumi törvénykezéssel ellentétes elemei egyszerűen a korai Izrael vallási jellegzetességeinek tekintendők, és nem a pátriárkák korához kell számítani azokat. Az izraelita vallás nagy fordulata Kr. e. 621-ben József király reformjával következett be (2Kir 22-23), amelynek az volt a közvetlen célja, hogy a JHWH kultusz gyakorlatát kizárólag Jeruzsálemben összpontosítsa. Maga a Deuteronomium József reformjának vonulatában keletkezett, és csak ezután, a Deuteronomium szellemében lettek a korai vallás különféle gyakorlatai megszorítva vagy betiltva. A pátriárkai kor vallásának az a formája, amint azt a Genesis elbeszéléseiből ismerjük, jellemző az egész József reformja előtti izraelita vallásra, és egészében természetes volt, mert még nem létezett az a deuteronomiumi törvénykezés, amely ezeket tiltotta és szabályozta.<sup>4</sup> Mindebből az következik, hogy a pátriárkai és a mózesi vallás között a határhoz nem Mózes vagy Izrael kezdete, hanem inkább a József reformja a vízválasztó Izrael vallástörténetében.<sup>5</sup>

## FORMA- ÉS HAGYOMÁNYTÖRTÉNETI MODELL (G. VON RAD, M. NOTH)

A Pentateukhosz kutatásában fordulatot jelentett a formatörténeti és hagyománytörténeti kutatás. Amíg J. Wellhausen a Pentateukhosz forrásait, a négy okmányt, alapvetően irodalmi alkotásnak tekintette és a szöveg elemzésére fordította figyelmét addig a formatörténeti iskola abból a felismerésből indul ki, hogy a Pentateukhosz

<sup>1</sup> J. Wellhausen megállapításai, hogy a pátriárkák vallása valójában a deuteronomiumi törvénykezést megelőző kor népi vallásosságának formája a későbbiekben visszatér a kutatásban, lásd Van Seters, J., *The Religion of the Patriarchs in Genesis*. In: *Bib* 61 (1980), 220-233; Köckert, M., *Vätergott und Väterverheissungen. Eine Auseinandersetzung mit Albert Alt und seinen Erben*, (FRLANT 141) Göttingen 1988; Wahl, H. M., *Die Jakobserzählungen. Studien zu ihrer mündlichen Überlieferung, Verschriftung und Historizität*, (BZAW 258) Berlin-New York 1997.

<sup>2</sup> Az elmondottakra nézve Wellhausen érvelését példászerűen ld. az istentisztelet helyéről való törvénykezés elemzésénél Wellhausen, J., *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin 1905<sup>6</sup>, 17-52.

írott formáját szájhagyomány előzi meg, és figyelmét az írásbeliség előtti állapot, a szájhagyomány kutatásának szentelte. A formatörténeti iskola is elismeri a Pentateukhosz J. Wellhausen által megállapított forrásait ill. az „okmányokat” (J-E-D-P), de megállapítja róluk, hogy nem egy-egy szerző vagy iskola eredeti alkotásai, hanem Izrael már létező hagyományait gyűjtik egybe, és ezeket új összefüggésbe állítják. A Jahvista – Elohista – Deuteronomium és Papi-írás esetében tehát nem „okmányokról”, hanem hagyományokról kell beszélni, amelyek Izrael népének hitét képviselik és meghatározott helyük ill. szerepük van Izrael életében (Sitz im Leben). A formatörténeti kutatás elindítása és alkalmazása a bibliai szövegekre H. Gunkel és H. Gressmann nevéhez fűződik, majd A. Alt, G. von Rad és M. Noth fejlesztette tovább. G. von Rad a formatörténet és az okmányelmélet, M. Noth pedig a hagyománytörténet és az okmányelmélet összekapcsolásával keresett megoldást a Pentateukhosz keletkezéstörténetére.

### G. von Rad

A formatörténeti kérdésfeltevését elsőként G. von Rad terjesztette ki a Pentateukhosz egészére, és a Pentateukhoszt egyetlen nagy egységnek és önálló műfajnak tekintette, s ebből szempontból kereste kezdetét, Izrael vallási életében elfoglalt helyét és kibontakozását<sup>6</sup>.

Kiindulásként röviden összefoglalja a Hexateukhosz (G. von Rad a Pentateukhosz helyett Hexateukhoszról beszél, minthogy a Pentateukhosz témájához tartozónak tekintette a honfoglalást, amely ma a József könyvében található) tartalmát. A világot teremtő Isten meghívta Izrael ősatyjait, és birtokul ígérte nekik Kánaán földjét. Amikor Izrael Egyiptomban megsokasodott, Mózes kivezette a népet a szabadságra, Isten hatalmának és kegyelmének csodálatos megnyilatkozásai közepette. Hosszú pusztai vándorlás után nekik adta a megígért földet.

A Hexateukhosz tartalma összefoglalja az üdvtörténet legfontosabb mozzanatait. Egyes mondatai hittételként is felfoghatók, összességük pedig hitvallásnak, kédónak is nevezhető, mert benne Izrael történelméről vallott hite jut kifejezésre. A kis történeti hitvallás, az üdvtörténet legfőbb eseményeinek rövid összefoglalása a Pentateukhosz szövegében is megtalálható (MTörv 26,5-9 vö. 6,24-24; József 24,2b-13).

A kis történeti hitvallás (akár a Hexateukhosz tartalma, akár a MTörv 26,5-9) recitálás formájában idézi fel az üdvtörténeti múltat, amely az izraelita kultuszban történt. A hitvallás jelentősége a későbbi Pentateukhosz számára abban áll, hogy meghatározta az egész mű szerkezetét és a különböző hagyományok kapcsolódását.

<sup>6</sup> Von Rad, G., Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs (1938). In: *Gesammelte Schriften zum Alten Testament* 1, München 1958, 1971<sup>4</sup>, 9-86.

A kis történeti hitvallásban az ún. honfoglalás hagyomány jut szóhoz, míg a Sinai hagyomány (szövetségekötés és törvényadás) hiányzik belőle. Később megállapítást nyert, hogy a honfoglalás hagyomány nem eredeti egység, hanem további önálló egységekből van összetéve: kivonulás Egyiptomból – pusztai vándorlás – honfoglalás.

Az ősi, sokszor szétszórt hagyományokat egyetlen nagy kompozícióba a salomoni korban tevékeny Jahvista gyűjtötte egybe és írta le. Célja a dávidi nagybirodalom legitimitációja. Az egész kompozíció alapja a „kis krédó”, vagyis a honfoglalás hagyománya lett, amelybe más, eredetileg nem oda tartozó hagyományokat is beillesztett, a Sinai és a pátriárkai hagyományt. A Jahvista kiépítette a pátriárkai hagyományt, amelyet a honfoglalásra való tekintettel formált, az ígélet-beteljesedés távlatában. Az őstörténet megszerkesztése is a Jahvista műve, amelyet a pátriárkai hagyomány elé helyezett. Az egységes és átfogó elgondolás arra enged következtetni, hogy a kompozíció egyszerre, és nem folyamatos növekedés során jön létre. A Hexateukhosz (Pentateukhosz) végérvényes formáját tehát a Jahvista teremtette meg. Az E D és P későbbi hozzáadásai nem változtattak az alapvető szerkezeten.

G. von Rad modellje alapján az üdvtörténeti szemlélet, a Pentateukhosz-elbeszélés már az izraelita királyság kezdetén kialakult, és a Jahvista teremtette meg. A Pentateukhosz-elbeszélés az eredetileg önálló hagyományegységek (patriárkák, honfoglalás-hagyomány, Sinai-hagyomány, az őstörténet a Jahvista műve) összekapcsolása révén jött létre, közülük a honfoglalás-hagyomány az alapvető. Izrael vallásának döntő mozzanata a kezdetnél keresendő, amelyet markánsan G. von Rad úgy fogalmazott meg, hogy a monoteizmus akkor kezdődött, amikor az első JHWH-t tisztelő csoport Palesztina földjére lépett. A JHWH-tisztelet kezdettől fogva kizárta más istenek egyidejű tiszteletét.<sup>7</sup> G. von Rad megállapítása a hagyományegységekről érvényes marad a következő évtizedek kutatásában is, azzal a különbséggel, hogy az újabb kutatás a 70-es évektől a hagyományegységek Pentateukhosz-elbeszéléssé kapcsolását a babiloni fogság összefüggésben keresi, mint ahogy igazolást nyert az is, hogy a kis történeti krédó sem tartozik a hagyomány legősibb rétegéhez, nem a fejlődés kezdete, hanem végső, késői állomása.

<sup>7</sup> Von Rad, G. „Begonnen hat er als die erste Jahwegruppe den Boden des palästinischen Kulturlandes betrat, denn der Ausschliesslichkeitsanspruch des Jahweglaubens hat ja von Anfang an kein friedliches Nebeneinanderexistieren der Kulte geduldet. Ein Jahwekultus ohne das erste Gebot ist wirklich nicht vorstellbar.” (*Theologie des Alten Testaments 1*, München 1962, 39.)

### M. Noth

Az okmányelméletnek a hagyománytörténettel való összekapcsolása révén M. Noth teremtett új alapokat.<sup>8</sup> Az általa kidolgozott új modellt arra a feltételezésre alapozza, hogy az okmányelméletből ismert irodalmi művek, Jahvista (J), Elohista (E) és Papi-írás (P), írásbeli rögzítését irodalmi anyaguk szájhagyománybeli fázisa előzi meg. Eszerint a Pentateukhosz jelenlegi formája a hagyományok hosszú fejlődésének eredményeként jött létre. Ez a folyamat a szájhagyomány kialakulásától a nagy irodalmi művekben való összefoglalásáig, s végül a redaktorok irodalmi tevékenysége során a Pentateukhosz nagy egészéig vezet. A hagyománytörténeti kutatás feladata abban áll, hogy ezt a folyamatot felfedje és kezdeteitől egészen a végső állomásáig kövesse. Ezzel a Pentateukhosz kutatásában az irodalomkritikai módszer a redakciótörténeti módszerrel egészül ki.

M. Noth szerint a Pentateukhosz megformálása felé vezető úton a döntő lépés a szájhagyomány fázisában történt, az írásbafoglalás csak a már lényegében meglévő állapotot rögzítette. A szájhagyomány folyamatára az államalapítás előtti Izrael történelmében keres megalapozást, amelyet a tizenkét törzsből álló szakrális (amfiktüonikus) szövetségnek tekint. A Pentateukhosz alapja és tartalmilag túlnyomó többsége mondai hagyomány, amelynek keletkezése összefügg az egyes nemzetségek és törzsek életével a honfoglalás és az állam kialakulása közötti időszakban.

A Pentateukhosz egészét és fejlődését meghatározó alapot az izraelita törzsek hitében fellelhető fő témákban találja, amelyek a kultikus cselekmények alkalmával elmondott hitvallások tartalmát alkották. A Pentateukhosz hatalmas és kiterjedt hagyománya számára ezek az alapvető témák szolgáltatták a keretet, amelyeket fokozatosan egymás mellé soroltak. A témák hagyományanyaggal való kitöltése is lépésről lépésre történt.

M. Noth a következő fő témákat állapította meg a Pentateukhosz szövegében: kivezetés Egyiptomból, – bevezetés Palesztina földjére, – ígélet a pátriárkáknak, – vezetés a pusztában, – kinyilatkoztatás a Sinai hegynél. Az őstörténetet nem vette az írásbeliség előtti állapot témái közé, létrejöttét irodalmi tevékenység eredményének tekintette.

Az egyes témák hagyományanyagában elbeszélte eseményeknek összizraelita jelentése van, azaz az eseményeket Izrael valamennyi őse átélte. A történeti valóság azonban bonyolultabb, az Izraelnek nevezett törzsszövetség csak Palesztinában alakult ki. A törzsek, illetve azok az előizraelita csoportok, melyekből a törzsek kialakultak, különböző időben, különböző módon vetették meg lábukat Palesztinában. Ezért az egyes csoportok nem lehettek részesei a Pentateukhosz témáiból ismert valamennyi eseménynek, hanem saját hagyományaik voltak, amelyek

<sup>8</sup> Noth, M., *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart 1948, 1966<sup>3</sup>, 2003.

fokozatosan nyertek összizraelita jelentést. Párhuzamosan a törzsszövetség kialakulásával a törzsek átvették egymás hagyományait és magukra vonatkoztatták. Valamennyi téma közül az Egyiptomból való kivezetés nyert el legkorábban összizraelita jelentést, ez lett valamennyi izraelita törzs legősibb hitvallásává, és az egész Pentateukhosz kristályosodási pontjává. Így még a szájhagyomány állapotában folyamatosan kialakult a témák szerint a Pentateukhosz hagyományanyaga, és egyúttal a témák sorrendje is. Az állam megjelenésével kezdődött el az írásbeli rögzítés folyamata, amely szájhagyományban kialakult állapot átvételére és végső formálására szorított. A szerzők tulajdonképpeni munkája abban állt, hogy a hagyomány anyagát meghatározott teológiai vonatkozásba állították.

A két ősi forrás, a J és az E párhuzamos felépítése is abból magyarázható, hogy az államalapítás előtti korban keletkezett közös alapból (gemeinsame Grundlage = G) merítettek. A megegyezések arra utalnak, hogy a közös alap már szilárd és meghatározott formával rendelkezett, a fő témák és sorrendjük a ma ismert formában léteztek. A J Dávid és Salamon korában Júdában keletkezett, az E közép-palesztinai eredetű. A Pentateukhosz tényleges kialakulása a J és E egyesítésével (Jehovista = JE) vette kezdetét. A J alkotta a keretet és ennek összefüggésébe helyezték az E szövegeket. A redakció során nem törekedtek a két forrás anyagának teljes megőrzésére, hanem az összelbeszélés kiegészítése volt a cél az egyik vagy másik hagyományból, és ebben a J szövegeket részesítették előnyben. A folyamat további lépése a Jehovista elbeszélés és a P egyesítése. A Jehovista elbeszélést a P keretébe állították, és minthogy a P Mózes halálával végződött, a JE hagyományban a Szám 21,21k. és a Szám 32 által feltételezett honfoglalás-elbeszélés kimaradt az így létrejött műből, a Pentateukhoszból. Ezért M. Noth a Pentateukhosz helyett Tetrateukhoszról beszél, és a Genesis – Exodus – Leviticus – Numeri eredeti egységét vallja. A Deuteronomiumot eredetileg egy önálló irodalmi mű, a Deteronomisztikus történeti mű bevezetőjének tartja.<sup>9</sup>

M. Noth modellje az okmányelmélet és hagyománytörténet összekapcsolásával kétségtelen nagyszabású megoldási kísérlet a Pentateukhosz keletkezésének magyarázatára. Kitágította a perspektívát azzal, hogy a Pentateukhosz-elbeszélés kialakulását, vagyis az üdvtörténeti szemlélet megjelenését a királyság előtti idősakra a törzsek kialakulásának folyamatába helyezte, és a Pentateukhosz egészét és fejlődését meghatározó alapot a kis történeti krédó helyett az izraelita törzsek hitében fellelhető fő témákban találja meg. A Pentateukhosz-elbeszélés a témákkal jelzett hagyományegységek egymásmellé rendeződésével alakult ki, de még a szájhagyomány állapotában. A hagyományegységek meghatározásában G. von Rad megállapításait tökéletesítette, és ebben a formában alkalmazza a későbbi

<sup>9</sup> Noth erre vonatkozó megállapításait az *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, Tübingen 1943, 1957, 1967 című munkájában fejti ki.



kutatás a Pentateukhosz keletkezésének magyarázatában. M. Noth modellje Izrael vallástörténetének döntő fázisát szintén a kezdetekre helyezi, mégpedig az állam kialakulása előtti időszakra.

Az okmányelmélet M. Noth által kidolgozott formája a biblikus kutatás számos kiemelkedő képviselőjét megnyerte, ami a tudományos monográfiákban és a Pentateukhosz könyveihez írt kommentárokban egyaránt megnyilvánult. Modelljével kapcsolatban azonban fenntartások is felmerültek. M. Noth a Pentateukhosz-hagyomány kialakulását tehát a tizenkét törzsből álló Izrael kialakulásával hozta kapcsolatba, amelyben döntő szerepet tulajdonított a királyság előtti kor szakrális törzsszövetségének, az amfiktüoniának. Tudományos körökben mindig is voltak ellenzői M. Noth amfiktüonia elméletének,<sup>10</sup> de a 70-es évek második felétől egészen új elgondolások merültek fel Izrael kialakulásával kapcsolatban. Kérdéses tehát, hogy létezett-e a törzsek amfiktüoniának nevezett szakrális törzsszövetsége, és ezzel egyúttal az is, hogy lehet-e a Pentateukhosz-hagyomány kialakulásának folyamatát az amfiktüonia háttéréből magyarázni. Emellett ma a kutatás általában tartózkodással fogadja a szájhagyomány írásbeliség előtti folyamatának olyan mértékű rekonstrukciója lehetőségét, amelyet M. Noth vázolt fel elméletében.

## A PENTATEUCHUS-KUTATÁS 70-ES ÉVEK KÖZEPÉTŐL

Az okmányelmélettel kapcsolatban sohasem hiányoztak a kritikus hangok. Kezdetből fogva voltak kutatók, akik kétségbe vonták az okmányok, illetve források megkülönböztetésére alkalmazott kritériumok megbízhatóságát vagy az egyes okmányok létezésének minden kétséget kizáró bizonyíthatóságát (főként az Elohistát<sup>11</sup>) a Pentateukhosz szövegéből. Kérdések merültek fel a Jahvista okmány egységét illetően is.<sup>12</sup> A Pentateukhosz-kutatás 70-es évek közepétől kibontakozó új irányait az okmányelmélet modelljének teljes elutasítása jellemzi. Ugyanakkor a forma- és hagyománytörténeti modellel kapcsolatban pedig kétségbe vonják, hogy a szájhagyomány írásbeliség előtti fejlődésének igazolhatóan bármilyen szerepe volna a Pentateukhosz kialakulásában.

A kritika új szakasza nyitányának azokat a rövid egymásutánban megjelent monográfiákat tekintik, amelyeknek szerzői, *R. Rendtoff*, *H. H. Schmid* és *J. Van Seters* egyenesen kétségbe vonták a Pentateukhosz forrásainak (elsősorban a

<sup>10</sup> Összefoglalóan lásd Bächli, O., *Amphiktyonie im Alten Testament*, Basel 1977.

<sup>11</sup> Pl. Volz, P. – Rudolph, W., *Der Elohist als Erzähler – ein Irrweg der Pentateuchkritik?* (BZAW 63) Berlin 1933; Rudolph, W., *Der „Elohist“ von Exodus bis Joshua*, (BZAW 68) Berlin 1938.

<sup>12</sup> Több kutató szerint a J két forrásból jött létre, amelyeket *id. R. Smend* (1912) J<sup>1</sup> és J<sup>2</sup>-nek jelöl, őt követte *W. Eichrodt* (1916) és *H. Holzinger* (1922), míg *O. Eissfeldt* (1922) a J<sup>1</sup>-et „laikus forrásnak” (Laienquelle: L), *G. Fohrer* (1964) pedig „nomádnak” (N) nevezte.

salamoni korban keletkezett Jahvistának) létezését, és egy új modell kidolgozásának szükségét, vallástörténeti és irodalomtörténeti szempontból a Jahvista újra fogalmazását vetették fel.<sup>13</sup>

## HAGYOMÁNY- ÉS REDAKCIÓTÖRTÉNET

AZ OKMÁNYOK, ILLETVE FORRÁSOK TELJES ELUTASÍTÁSÁVAL

(R. RENDTORFF. E. BLUM)

*R. Rendtorff*

R. Rendtorff elfogadta a hagyománytörténeti megközelítést és *M. Noth* megállapításait a Pentateukhosz nagy témáiról, amelyek a hagyományok kristályosodási pontjai voltak, elutasítja viszont az okmányok létezését.<sup>14</sup> Álláspontja szerint az okmányelmélet által a Pentateukhoszban feltételezett több párhuzamos, és az egymást követő redakciók során egybedolgozott elbeszélésfonal (J E P) létezése nem igazolható. A teljes Pentateukhoszt átfogó és az egész hagyományanyag egységben látását feltételező redakció csak a hagyománytörténet viszonylag késői szakaszában mutatható ki.

A Pentateukhosz hosszú hagyományfolyamat eredménye, amelynek kezdete a szájhagyomány, s ebben is legkisebb egység az elbeszélés. Ezeknek a vizsgálatára azonban nem tér ki, mert szerinte a Pentateukhosz kialakulásának folyamatában a nagyobb egységek szerepének van döntő jelentősége, amelyek a különböző korú és műfajú hagyományanyagot integrálták. R. Rendtorff elveti azt az álláspontot, amely a Pentateukhosz elbeszélésanyagának jelentős részét ősi hagyománynak tulajdonítja, és eredetüknek korai időpontot jelöl meg. Ezeknek a nagyobb hagyományegységeknek meghatározásánál a *M. Noth* által meghatározott „témák” vezetnek, de azokat vele ellentétben nem helyezi el az irodalom előtti állapotba. A következő egységeket állapítja meg: őstörténet (Ter 1-11); pátriárkai elbeszélések (Ter 12-50); kivonulás (Kiv 1-14(15)); Sínai perikópa (Kiv 19-24); Izrael a pusztában (Kiv 16-18; Szám 11-20); honfoglalás (Szám).

A felsorolt hagyományegységeket R. Rendtorff külön-külön vizsgálta, és arra a következtetésre jutott, hogy az egységek egymástól függetlenül alakultak ki. Ezek teológiailag és szerkezetileg zártak, önállóak, egymással való kapcsolatuk nem eredeti csak másodlagos, s ezért nem lehet megállapítani belőlük valamennyi

<sup>13</sup> Rendtorff, R., *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch*, Berlin – New York, 1976; Schmid, H. H., *Der sogenannte Jahwist*, Zürich 1976; Van Seters, J., *Abraham in History and Tradition*, New Haven 1975.

<sup>14</sup> Rendtorff, R., *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch*, (BZAW 147) Berlin-New York 1976.

egységét, azaz az egész Pentateukhoszt átfogó források, elsősorban a Jahvista létezését. Az okmányelmélet képviselői szerint ez a legősibb forrás és az elbeszélő anyag legnagyobb része is tőle ered. A hagyományanyag szerkezetét és összefüggését is a Jahvista teremtette meg, és a többi forrást is rajta keresztül értelmezik. Az egyes hagyományegységek önállósága és egymástól független szerkesztése azonban kizárja összefüggő Jahvista szövegek kielemezését. Mivel a Jahvista forrás léte nem igazolható, az okmányelmélet is megínog, és nem alkalmas a Pentateukhosz keletkezéstörténetének magyarázatára.

R. Rendtorff foglalkozik a papi szövegekkel is, és arra a következtetésre jut, hogy a Pentateukhoszban nem mutatható ki egy folyamatos és összefüggő papi hagyomány, illetve forrás. A megvizsgált papi szövegeknél előfordulnak ugyan nagyobb összefüggések, de nem alkotnak folyamatos elbeszélést, és nem is találhatók mindenhol a Pentateukhoszban, hanem annak részleges újraértelmezését jelentik.

A Pentateukhosz jelenlegi egészének szerkezetéből azonban felismerhető egy átfogó és minden egységre kiterjedő feldolgozás nyoma is, amelyet R. Rendtorff a deuteronomikus redakcióval azonosít. Az átfogó feldolgozás késői, és nem érinti az elbeszélések már meglévő állagát. Időpontilag számításba jöhet a fogság előtti 8. századtól kezdve a fogság alatti vagy fogság utáni időszak egyaránt. Mindenesetre a Pentateukhosz késői kialakulásával kell számolni. A deuteronomikus redakció jelentősége abban áll, hogy megteremtí a Pentateukhosz egészének összefüggését.

### *E. Blum*

R. Rendtorff megállapításait tanítványa E. Blum alkalmazta, a pátriárkai elbeszélésekre (1984),<sup>15</sup> és a Pentateukhosz többi részére (1990).<sup>16</sup>

A pátriárkai elbeszélések elemzése alapján (1984) E. Blum is megerősíti, hogy a deuteronomikus és a papi redakció előtt nincs bizonyíték a Ter 12-50 és az Exodus ~ Numeri elbeszéléseinek kapcsolatára. A Ter 12-50 hosszú hagyományfolyamat során alakult ki, mielőtt még a Pentateukhosz más egységeihez kapcsolták, vagyis eredetileg nem volt része egy Mózes korának eseményeit tartalmazó szélesebb elbeszélés-összefüggésnek. Vagyis nem igazolható a Jahvista és Elohista forrás vagy hagyomány létezése. E. Blum a pátriárkai történetek elemzésében végigkíséri a szöveg fejlődésének útját, eredetétől a legkisebb egységektől a hagyomány végső, mai állapotáig.

A pátriárkák története (Ter 12-50) a Jákob-hagyományból veszi kezdetét, amelynek alapköve néhány önálló elbeszélés (Ter 25,29-34; 27; 28,11-19; 31,45-54). Ezeket az elbeszéléseket három egymást követő redakció során újraértelmezve és

<sup>15</sup> Blum, E., *Die Komposition der Vätergeschichte*, (WMANT 57) Neukirchen-Vluyn 1984.

<sup>16</sup> Blum, E., *Studien zur Komposition des Pentateuch*, (BZAW 189) Berlin – New York 1990.

bővítve, létrejött az ún. Jákob-elbeszélés (Jakoberzählung: Ter 25,9-34; 27 – 33). A Jákob-elbeszélés egyes elemei meghatározott történelmi háttérre utalnak, az északi királyságra, Izraelre, I. Jerobeám uralkodásának kezdetére. A Jákob-elbeszélésből egy sor júdai orientáltságú szöveg és a Kr. e. 8. században, az északi királyságban keletkezett. József története hozzáadása révén jött létre a Jákob-történet (Jakobgeschichte: Ter 25 – 50). Ez a feldolgozás Kr. e. 722 után, Szamária elfoglalását követő időben történt, Jozija uralkodása idején.

A Ter 12 – 50 kompozíciója – Ábrahám Izsák és Jákob története – Kr. e. 722 és 587, tehát a két királyság, Izrael és Júda pusztulása közötti időszakban kezdett formát ölteni. amikor a Jákob-történethez hozzákapcsolták az Ábrahám–Lót ciklust.<sup>17</sup> Az ezzel a bővítéssel létrejött összefüggés a Vätergeschichte. Az Ábrahám-ciklus lényeges részei viszont (pl. Ter 12; 16; 21,8-21; 22; 26) a fogság korától kerülnek a kompozícióba. Az Ábrahám-történetekkel kiegészített pátriárkák történetének teológiai struktúráját az ígéretek határozzák meg, amelynek révén a pátriárkák története a megsokasodás ígérete beteljesedésnek történetévé lett.

A pátriárkák története végül a fogság utáni korban kerül kapcsolatba Pentateukhosz többi, közelebről az Exodus – Numeri elbeszéléseivel, a deuteronomikus-deuteronomisztikus hagyománykörhöz (jele: D) tartozó és papi redakció révén. Közülük az első a D redakció, Kr. e. 530 körül történt. A másik nagy fogság utáni feldolgozás a papi redakció, a fogsági utáni kor későbbi időszakába nyúlik. A hellenista korban a pátriárkai történeteket még néhány, a D hagyományhoz közel álló szöveggel kiegészítették. A Ter 14 az Ábrahám-történet legkésőbbi kiegészítése.

E. Blum a *Studien zur Komposition des Pentateuch* (1990) című monográfiájában kutatását kiterjeszti a Pentateukhosz többi részére is (Exodus – Numeri), és most is arra a következtetésre jut, hogy a mózesi kort átfogó kompozíció fogság utáni eredetű, és az ezt megelőző összefüggő Jahvista és Elohista elbeszélés léte ebben az esetben sem igazolható.

Az Exodus – Numeri szövegeinek elemzése során két alapkompozíciót állapít meg, amelyek a Pentateukhosz anyagát és alapszerkezetét meghatározzák. Az egyik egy átfogó „papi kompozíció” vagy P-kompzció (jele KP), a másik egy vele egyesített, de nagyjából ugyanahhoz az időszakhoz tartozó hagyomány, a „papi előtti kompozíció” (vor-priesterliche Komposition). Minthogy ez szoros kapcsolatban áll a deuteronomikus/deuteronomisztikus hagyománnyal, ezért E. Blum „deuteronomisztikus kompozíció”-nak vagy D-kompozíciónak (jele KD) nevezi.

A D-kompozíció mibenléte úgy jellemezhető, hogy már létező hagyományokat vett át, és azokat tematikus és elbeszélő tömörségben feldolgozta. Ez a feldolgozás a szakaszok közötti kapcsolatteremtésben, értelmző kiegészítések hozzáadásában,

<sup>17</sup> Későbbi munkájában E. Blum módosította álláspontját azáltal, hogy az Ábrahám-történetet csak a fogság idején kapcsolták össze a Jákob-elbeszélésekkel, vö. *Studien zur Komposition des Pentateuch*, 1990, 214., 35. láb.

az átvett hagyományanyag formálásában nyilvánul meg, amely új hangsúlyokat és értelmet adott a kompozíció révén létrejött összefüggésnek.

A fogságot követő időben keletkezett D kompozíció felöleli a pátriárkai történetek túlnyomóan elbeszélő anyagát, a mai Pentateukhoszban található kivonulás-, Sinai- és pusztai vándorlás már említett módon feldolgozott hagyományát, amelyet kompozicionális kapcsolatok eszközével összefüggésbe hozott a már létező deuteronomisztikus történetírással. Ezzel létrejött Izrael történetének Ábrahám-tól egészen a fogságig terjedő ábrázolása, amely a fogság utáni próféciával együtt osztja a dávidi nagybirodalom helyreállításának reményét (Ter 12,2;15,18), és a próféciát a Mózes-Tórának, a Mózesnek adott kinyilatkoztatásnak alá- és után rendeli (vö. Szám 11f.). A KD-t tehát csak Izrael története foglalkoztatta, Ábrahám-mal kezdődött, és őstörténete (Ter 1-11) nem volt. Az őstörténet és a pátriárkai történetek összekapcsolása csak a papi szintjén mutatható ki.

A KD, vagyis az Ábrahám-tól Mózesig terjedő „Tóra-összefüggés” viszonylagosan önálló, azaz nem a Deuteronomisztikus történeti mű bevezetőjének szánták. Ugyanakkor a KD a Deuteronomium végén (31,14k. 23) hangsúlyt kap József Mózestől kapott megbízatása a nép vezetésére, amely arról tanúskodik, hogy a kompozíció nyitott a Mózes utáni történeti út folytatása iránt, azaz a József-vel kezdődő és a fogságig tartó elbeszélés irányába. Ezt a megfontolást még megerősítik a pátriárkáknak a haza birtoklására adott isteni ígéretek, amelyek beteljesedése ugyancsak a Mózes utáni kor irányába utal. Ezért a KD feltételezi az Deuteronomisztikus történeti mű létét, és azt bekapcsolja saját szerkezetébe.

E. Blum a KD-vel kapcsolatban az Exodus – Numeri összefüggésében a szövegek elemzésénél az ősbiblia feldolgozott hagyományok természetének és jellegzetességének meghatározásával csak annyiban foglalkozik, amennyiben ezek a D-kompozíció szintjén állnak. Nem áll szándékában a feldolgozott hagyományok korábbi vagy későbbi viszonyának értékelése.

A KD-be integrált szöveganyaggal kapcsolatban E. Blum nem fogadja el a forráselmélet hagyományos korai datálását, és szerinte az aligha helyezhető a késő királyság időszaka elé. Ez az időbeli meghatározás csupán a D-kompozíció háttérben meghúzódó nagyobb szövegösszefüggés eredetére vonatkozik, s ezért még semmit sem mond az Exodus- és Numeri-hagyomány (?) koráról. Sok érv szól ugyanis a korai eredet mellett, az utóbbi időben egyre jobban elterjedt általánosító késői datálás ellenére.

A mai Pentateukhosz alapszerkezetét meghatározó papi kompozíció (KP; P-kompozíció) természetét tekintve nem „forrás” és nem is „redakció”. A P szövegek nem tekinthetők az ősbiblia hagyomány párhuzamának, amelyet az ősbiblia hagyomány mellé állítottak, hanem annak javító szándékú kontrasztja szerkezeti megformálások és kiegészítések által.

A P-kompozíció körvonala (a teremtéstől Mózes haláláig) messzemenően

megfelel a Pentateukhosz szerkezetének, de még nem azonos a végső redakcióval. A KP gazdag elbeszélő és jogi hagyomány egymásba szövése, amelyet a tradícióval a legmegfelelőbbben Tóranak nevezünk. A D-kompozíciótól eltérően eleve nem Izrael történetével, hanem a világtörténelemmel, és nem Isten Izrael felé fordulásával, hanem Isten teremtéshez való viszonyával foglalkozik. Isten Izraelhez való viszonya csak Isten egész teremtéshez való viszonyának összefüggésében nyeri el értelmét, és ez kihat Izraelnek mint Isten népe történetének és intézményes rendjének minden részletére. Az őstörténet szerint Isten és ember kapcsolatában törés következett be, és az így létrejött távolságot akarja Isten (legalább részlegesen) megszüntetni, amikor Ábrahámmal és a tőle származó néppel Izraellel új kezdetet indít el az emberi történelemben. A P-kompozíció szemléletében Izrael kultuszközösség, és Isten a kultusz közösségében találkozik népével.

E. Blum a KP-t összefüggésbe hozza a perzsa közigazgatás azon gyakorlatával, amely a helyi közösségek vagy etnikai csoportok normáit elismerve azokat a „helyileg érvényes birodalmi jog” szintjére emelte. A perzsa közigazgatás a zsidó közösség számára a Pentateukhoszt, illetve főállományát, ahogyan azt P-kompozíció képviselte, tette érvényes birodalmi joggá. A KD és a P-kompozíció megformálását a Pentateukhoszban egyaránt a perzsa korra kell elhelyezni (leginkább a Kr. e. 6. század vége, 5. század eleje, I. Dáriusz uralkodásának ideje /521-486/), és keletkezésük is már a birodalmi joggá emelés jegyében történhetett. A két hagyomány, a KD KP-be történt bedolgozása egy belső zsidó kompromisszum kifejezése. A KD, azaz a deuteronomikus/deuteronomisztikus Tóra hagyomány a judeai népesség körében messzemenően elfogadott volt, és széles társadalmi bázissal rendelkezett. Ez a hagyomány ugyanakkor kihívást jelentett a papi érdeklődés és hagyomány képviselői, az „ároni”-papi körök szemében, mert a szemléletbeli különbségeken túlmenően a kultikus rend és intézmények tekintetében hiányosnak tűnt. Egy önálló és a deuteronomikus/deuteronomisztikus hagyománnyal versengő papi hagyomány kialakításának viszont nem lehetett esélye a birodalmi jogra emelésre. Az ősi, és a népesség körében tekintélynek örvendő KD kizárása nem felelt volna meg a perzsa hatóság szándékának, és ezért feltehetően a perzsa hatóság nyomásának eredményeként jött létre az a kompromisszum, amely a D-kompozíció P-kompozícióba emelésében jut kifejezésre.

A Pentateukhosz végső, kánoni formájának kialakulásáig még egy sor további kiegészítés történt.

R. Rendtorff és E. Blum tehát elutasítják a valamennyi Pentateukhosz témát átfogó okmány, elsősorban a korai (salamoni) Jahvista létezését. Szerintük az összefüggő Pentateukhosz-elbeszélés késői eredetű, a minden részletre kiterjedő deuteronomikus/deuteronomisztikus, illetve papi redakció eredménye. Mindketten elfogadják, hogy a Pentateukhosz anyagában vannak korai eredetű hagyományok, és ez néhány részletben meg is állapítható, de a Pentateukhosz hagyományegység-

geit vagy rész hagyományait egyikük sem próbálja a préliteráris fázisba helyezni, összefüggésbe hozva az izraelita törzsek történetével. Nem foglalkoznak a szájszóló írott hagyomány megkülönböztetésével, kizárólag az írott szöveget elemzik az irodalomkritika és redakciótörténet módszerével. E. Blum fokozottabban is kiemeli, hogy nem lehet felismerni olyan hagyományt, amely ősbiblia lenne Izrael királysággal kezdődő nemzeti történeténél. Ezért kétséges, hogy esetükben a szóigazi értelmében vett hagyománytörténetről beszélhetünk-e.

### KÉSŐ JAHVISTA TEMATIKUS ÉS LINGVISZTIKUS ADOTTSÁGOK ÚJRAÉRTÉKELÉSE ALAPJÁN (H. H. SCHMID)

A biblikus kutatás okmányelmélettel kapcsolatos kételyeinek a 70-es évek közepén H. H. Schmid (1976) adott hangot,<sup>18</sup> amennyiben az okmányelmélet egészét vontatta kétségbe. Munkájának alapkérdése a Jahvista korának új meghatározása. A Jahvistán a Pentateukhosz keletkezéstörténetében azt az elsőként létrejött átfogó elbeszélés-összefüggést érti, amely az őstörténettől a honfoglalásig valamennyi Pentateukhosz-témát felöleli. A kutatás általában a Jahvistát mint a legősibb Pentateukhosz-forrást a Kr. e. 10. századból, Dávid és Salamon korából, vagy valamivel később, a 9. századból eredőnek tekinti, míg H. H. Schmid szerint a Jahvista jóval későbbi keletkezésével kell számolni.

Bizonyítékul kimutatja, hogy az elismerten Jahvistának tartott szakaszok irodalmi és teológiai sajátosságai feltételezik a Kr. e. 8. és 7. századi klasszikus próféta-ságot, és közel állnak a deuteronomikus-deuteronomisztikus teológiához. Mindezekből a megfigyelésekből arra következtet, hogy a „Jahvista” névvel jelölt történeti mű nem keletkezhetett a salamoni korban, hanem később, közel a deuteronomikus-deuteronomisztikus hagyományképződés és irodalmi tevékenység idejéhez. H. H. Schmid a Jahvistát a babiloni fogság összefüggésébe (akár előtte, akár alatta) helyezi, és olyan teológiai áramlat tanújának tekinti, amelynek történelmi környezete Júda királyságának végnapjai, s nem Salamon kora. G. von Rad a Kr. e. 10. századot, Salamon „felvilágosodott” korát tartja a Jahvista keletkezése háttérnek. H. H. Schmid rámutat arra, hogy a „salamoni felvilágosodás” nem volt felvilágosodás, ellenkezőleg, Izrael elárasztotta a kánaánita hatás, amelyet csak fokozatosan küzdött le a deuteronomikus-deuteronomisztikus teológia, teljesen csak a fogság után.

Ennek következménye van Izrael vallás- és szellem-történetéről alkotott felfogásunkra is, amennyiben a Jahvista történet-teológia nem korábbi mint a deuteronomikus-deuteronomisztikus hagyományköre. Ez azt jelenti, hogy a történet-teológiai

<sup>18</sup> Schmid, H. H., *Der sogenannte Juhvist*, Zürich 1976.

gondolkodás viszonylag késői jelenség Izrael vallástörténetében. A prófécia viszont korábbi, mint a történelem teológiai jelentőségének felismerése, és így a prófécia nem a történetteológia következménye, hanem annak előfutára és feltétele. Így az is következik, hogy a klasszikus próféta-ság nem tekinthető felszólításnak a premonarchikus vallásossághoz való visszatérésre, sőt a hagyományos nemzeti vallásosságot egyenesen kétségbe vonja JHWH és Izrael új típusú kapcsolatának jegyében. Mindez nem jelenti, hogy a Jahve hitnek eddig ne lett volna tapasztalata JHWH hatékony segítségéről a sorsát kísérő eseményekben, de átfogó üdvtörténeti szemlélet nem alakult ki. A Deuteronomiumban, a Deuteronomisztikus történeti műben és a Jahvistában a történelmi JHWH-tapasztalat lényegesen új szerepet játszik. A múlt nagy JHWH-tapasztalataira való visszatekintés azt a megalapozást nyújtotta Izrael hite számára, ami eddig hiányzott. Az atyáknak adott ígéretekkel, a kivonulással, a pusztai vándorlással, a Sinai teofániával megalapozást nyer az a hit, hogy JHWH Izrael Istene, és Izrael JHWH népe. Így csak most lesz a történelem az izraelita vallás hordozó elemévé, és jogosulttá válik a „történetteológia” fogalma. A JHWH-hit ilyen megalapozását a királyság pusztulással való fenyegetettségének és a kezdődő fogságnak a tapasztalata hívta elő. Az állam fenyegetettsége és végül elvesztése, a nemzet megsemmisülésének élménye vallási katasztrófa is volt. A drámai történelmi események kétségbe vonták JHWH tekintélyét, ezért a történelemben kellett igazolást nyújtani a hit számára. Ezt tette a Jahvista, amikor feldolgozta Izrael előtörténetének hagyományait, bemutatva JHWH viszonyát a történelemhez. A Jahvistánál, akárcsak a deuteronomikus-deuteronomisztikus szemléletben, Izrael bűnös voltának döntő szerepe van, amelyet a fogság előtti próféták igehirdetése készített elő. Amikor a múlt visszatekintő szemléletében a Jahvista a bűnt következményeivel együtt bemutatja, azt mindig Jahve töretlen üdvözítő akarásával együtt gondolja. *H. H. Schmid* így találja meg a Jahvista megfelelő hátterét Izrael történetében.

H. H. Schmid kiemelte a deuteronomikus-deuteronomisztikus elem jelenlétét a Jahvista szövegekben, és a Jahvistát a deuteronomisztikus történetíráshoz viszonyítva határozta meg, ugyanakkor nem dolgozott ki új magyarázatot a Pentateukhosz keletkezéstörténetére.

KÉSŐ JAHVISTA MINT TÖRTÉNETÍRÓ,  
A SZERZŐ ALKOTÓ TEVÉKENYSÉGNEK HANGSÚLYOZÁSÁVAL  
(J. VAN SETERS)

A 70-es évek közepétől publikált monográfiáiban J. van Seters a Pentateukhosz keletkezésének magyarázatára nem fogadja el sem az okmányelmélet, sem a forma- és hagyománytörténet megoldását. Elutasítja a valamennyi Pentateukhosz-



témát átfogó, párhuzamos elbeszélések – J E P okmányok vagy források – létét (okmányelmélet), valamint azt, hogy a szájhagyománynak, vagy a szájhagyomány írásbeliség előtti fejlődésének szerepe lenne a Pentateukhosz létrejöttében (forma és hagyománytörténet). Szerinte az összefüggő Pentateukhosz elbeszélés – ezt nevezi Jahvistának – csak későn, a babiloni fogság idején, későbbi álláspontja szerint a fogság után, alakult ki. A Jahvistán pontosabban a Genesis – Exodus – Leviticus – Numeri könyvekre kiterjedő összefüggést kell érteni (Tetrateukhosz), amennyiben J. van Seters a Jahvistát a Deuteronomiummal kezdődő Deuteronomisztikus történeti mű prologusaként értelmezi.

Az *Abraham in History and Tradition* (1975) című munkájában J. Van Seters az Ábrahám-hagyományt elemzi a Genesis könyvében, de következtetései a Pentateukhosz egészére is érvényesek. Először a pátriárkai történetek (Ábrahám, Izsák és Jákob) korát vizsgálja meg szélesebb kortörténeti összefüggésben. Úgy véli ugyanis, hogy a pátriárkai hagyomány irodalmi fejlődése és a fejlődés természete szorosabban összefügg a hagyomány korának kérdésével. Részletesen sorra veszi az elbeszélések azon elemeit, amelyekből a hagyomány ősiségét szokták bizonyítani. Ezek a következők: a pátriárkák életmódja, a Genesis könyve elbeszéléseiben szereplő személyek, népek, vidékek és helységek nevei, a pátriárkák társadalmi szokásai, és végül a Genesis könyve adatainak egybevetése a régészet középbronzkorszakból ismert eredményeivel. Elemzése végén arra a következtetésre jut, hogy a Genesis könyve elbeszélései nem a Kr. e. 2. évezred – az ún. „pátriárkai kor” – viszonyait tükrözik, hanem a Kr. e. 1. évezred ismert körülményeinek felelnek meg. A pátriárkai hagyomány ősisége, azaz a premonarchikus korra visszavezethető eredete nem ellenőrizhető és nem is igazolható, ezért nem alkalmas az izraelita történelem kezdeti szakaszának rekonstruálására. Téves tehát minden olyan feltevés, amely a Genesis könyve elbeszéléseit ősi szájhagyományból eredezteti. Ez az egyik magyarázata annak, hogy J. van Seters elutasítja a szájhagyomány bármiféle alkotó szerepét a Pentateukhosz kialakulásában.

J. Van Seters ezután az Ábrahám-hagyomány irodalmi elemzéséből következtet a valamennyi témát átfogó Pentateukhosz összefüggés ~ szóhasználatában a Jahvista ~ kialakulására. Az Ábrahám-hagyomány irodalmi formájának keletkezése ugyanis egyúttal a Jahvista keletkezésének vetülete is.

Elemzése alapján arra következtetésre jut, hogy a Pentateukhosz nem közös szájhagyományra támaszkodó, egymástól független forrásokból alakult, amelyeket redaktorok dolgoztak egybe, hanem folyamatos reinterpretáció eredménye a kiegészítő elmélet értelmében. A Jahvista a déli királyság, Júda pusztulása után tevékeny redaktor, aki a nagyredakció előtti hagyományokat dolgozott fel művében. J. van Seters a folyamatot a következő lépésekben vázolja fel:

1<sup>o</sup> A kiindulásnál a hagyomány „pre-Jahvista 1”-nek nevezett, ősi írott, a Jahvistát megelőző fokozata áll. Ezt a „pre-Jahvista 1”-et további – az okmányel-

mélet összefüggésében Elohistának tulajdonított részletekkel egészítették ki. Így jött létre az ősbib írott „pré-Jahvista 2”-nek nevezett fokozata. Önálló Elohista hagyomány azonban nem létezett.

<sup>2</sup>o A Jahvista nagyredakció teremtette meg a minden Pentateukhosz témát átfogó elbeszélés-összefüggést a fogság idején. Ennek időpontját és a Jahvista mibenlétét J. van Seters későbbi munkáiban még módosította (fogság utáni időszak, a Jahvista mint történetíró önálló alkotótevékenységének kiemelése). A Jahvista az írott formában átvett anyagot – a „pre-Jahvista 2” fokozatot – újra rendezte, és céljának megfelelően további történetekkel és epizódokkal kiegészítette. Ezzel a Jahvista új értelmet kap: nem az okmányelméletből ismert párhuzamos okmányok, illetve források egyike, hanem a Pentateukhosz történetének döntő fokozata.

<sup>3</sup>o A folyamatot a Jahvista papi redakciója, majd további „poszt-papi” kiegészítésekkel való bővítése zárja. A papi szövegek nem önálló forrás részei, hanem redakciós tevékenység eredményei.

A Pentateukhosz-összefüggés – azaz a Jahvista – kialakulása késői eredetű, a fogság idején jött létre. Az az állítás, hogy a Salamon korában kibontakozott izraelita írásbeliség teremtette meg a történetírás ilyen nagyszabású alkotását, ma már nem tartható. J. van Seters a késői eredet mellett részben könyve első részében, a pátriárkai hagyomány kortörténeti összefüggésben végzett vizsgálatából érvel: a hagyomány Jahvista formája ugyan ősi kort rajzol meg, mégis a Kr. e. I. évezred viszonyait tükrözi, számos vonatkozásban az újbabiloni korszakét. Az Ábrahám-hagyomány irodalmi elemzése ugyancsak megerősíti a késői eredetet. Többek között a prófétai formák használata, amelyeket későinek ítél. A Jahvista korára eligazítást nyújt az a mód, ahogyan Izrael választottságának hagyománya kifejezésre jut az Ábrahám-történetekben. A babiloni fogság idején került előtérbe Izrael közösségi azonossága és annak összekapcsolása az Ábrahám hagyománnyal. A Jahvista a kétségbeesett fogsági közösséghez fordul a pátriárkáknak adott töretlen isteni ígérek hangsúlyozásával, és kiemeli Ábrahám alakját mint reménységük és sorsuk jobbra fordulásának zálogát. Ezzel a pátriárkákhöz ragaszkodás lesz Izrael azonosságának biztosítéka. Az Ábrahám-hagyomány ilyen látásmódja a fogság prófétájával, Deutero-Izajással rokon, és a Jahvistát közelebb állítja hozzá mint a Deuteronomistához, Jeremiáshoz vagy Ezekielhez.

Az egész műből a diaszpóra világához szóló kihívás olvasható ki: felszólítás az Izrael földjéhez kötődő nemzeti vallásnak olyan világvallássá való átformálására, amelyben a választott népnek és az Ígéret földjének még van jövője a nemzeti állam megsemmisülése után is. A Jahvista műve ilyen indíttatásra teremt meg az emberiség és a nép eredetének bemutatásával a nemzeti hagyomány gyökeres revízióját és újraértelmezését.

J. van Seters későbbi műveiben tovább fejlesztette a Jahvista természetéről és keletkezéséről alkotott megállapításait, amikor azt összeveti az ókori világ törté-

netírásával, és kapcsolatba hozza a Biblia más historiográfikus jellegű írásaival. A témában megjelent első művében (1983)<sup>19</sup> az ókori Közel-Kelet, a görögség és a bibliai történetírás jellegzetességeit vizsgálja, majd egybeveti őket. A Biblia történeti hagyományából elsősorban a deuteronomisztikus történetírással foglalkozik, és kitér a Jahvista és a Deuteronomisztikus történeti mű (J. van Seters a DtrH jelzést használja) kapcsolatára, és megállapítja: a Jahvista a DtrH bevezetője. A következő tanulmányában (1987)<sup>20</sup> tovább lép, amikor az ókori történetírás gazdag hagyományának és jellegzetes formáinak hátterében az alkotó irodalmi tevékenységét hangsúlyozza. Szerinte a Jahvista történetíró, aki művében a nemzet történelmét írja le. Ezekre a megállapításokra épít további monográfiájában (1992),<sup>21</sup> amelyben kitér a Jahvista mint történetíró tevékenységének vizsgálatára a Genesis könyvében. Meghatározása szerint a Genesis nem más mint arkhaiologia vagy prolókus Izrael történetéhez. Egy további munkájában (1994)<sup>22</sup> pedig már az Exodus – Numeri könyvében vizsgálja meg a Jahvista történetírói munkásságát. Ezekben is kimutatja, hogy anyaguk nem ősi, amelyet vagy a Jahvista alakított ki, vagy pedig a Deuteronomiumból, illetve Deuteronomisztikus történeti műből ismert struktúrákhoz kapcsolódik, és a késői királyság vagy fogság korának viszonyait tükrözi.

A fentebb említett munkák alapján J. van Seters megállapításait a következő három gondolatkörben foglalhatjuk össze:

<sup>10</sup> J. van Seters a Jahvista irodalmi tevékenységét, annak mibenlétét és célját az ókori Közelkelet és a görögség történetírásával való egybevetése révén akarja pontosabban meghatározni, és a Kr. e. 6. és 5. századi görög történetírók műveiben, elsősorban Hérodotoszében, továbbá az őt közvetlenül megelőző kortárs történetírókéban, a milétoszi Hekataiosz ( Kr. e. 549 körül) és leszboszi Hellanikosz (Kr. e. 480 körül) munkáiban talált az Ószövetséghez mérhető írott történelmet. A Pentateukhoszt sohasem vetették egybe a görög történetírókkal, mert a Pentateukhosz alapjának tekintett Jahvistát több évszázaddal ősbibb keletkezésűnek tekintették a görög történetírás legkorábbi műveinél. Az egybevetés lehetővé válik, ha a Jahvista keletkezését a Kr. e. 6. századra tesszük, mint azt ma vele együtt több kutató vallja.

A görög (és az ókori keleti) történetírás és a Pentateukhosz-összefüggést megteremtő Jahvista (de a többi ószövetségi történeti könyv) között sok és feltűnő hasonlóságot találunk témában, stílusban és a szerkesztés módszerében, a források természetében és használatában. Mindezeket J. van Seters nem próbálja valamilyen

<sup>19</sup> Van Seters, J., *In Search of History. Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History*, New Haven 1983.

<sup>20</sup> Van Seters, J., *Der Jahwist als Historiker*, (ThSt 134) Zürich 1987.

<sup>21</sup> Van Seters, J., *Prologue to History. The Yahwist as Historian in Genesis*, Zürich 1992.

<sup>22</sup> Van Seters, J., *The Life of Moses. The Yahwist as Historian in Exodus – Numbers*, Kampen 1994.

történelmi kölcsönhatással vagy kapcsolattal igazolni, csupán a hasonlóságokra és azok természetére alapozza következtetéseit.

J. van Seters a következő gondolatot veti fel: Hérodotosz *Hisztóriájában* az irodalmi anyag természete, sokfélesége és alkalmazott szerkesztési módszere sok tekintetben megfelel a Pentateukhoszban a Jahvistáéval (és az Ószövetség történeti könyveivel). Hérodotosz esetében mégis egyetlen műalkotásról beszélünk. Az alkotó szerzőt nézzük, aki anyagát így használta fel, és ezáltal az ő munkája. Senki sem gondol arra, hogy Hérodotosz művével kapcsolatban felvesse a hagyomány- vagy formatörténeti megközelítést. Az Ószövetség, közelebről a Pentateukhosz esetében éppen ellenkezőleg, a sokféleségből nem egy szerző akaratára, hanem fokozatos növekedésre következtettek. Egységes alkotás helyett egymást követő redakciók és hagyománytörténeti folyamat eredményének tekintik. Ennek a megközelítésnek helytelenségére éppen Hérodotosz műve mutat rá. A Pentateukhosz esetében is nem az alkotó szerző akaratából létrejött egységes műalkotást kellene felismerni?

2<sup>o</sup> J. van Seters részletesen megvizsgálja a Jahvista történetírói tevékenységét a Genesis könyvében, amely műfaját tekintve arkhaiológia vagyis prolóógus Izrael történetéhez. A Jahvista célja az, hogy elbeszélje az emberiség kezdeteit (Primeval History) az őstörténetet, továbbá Izrael és szomszédainak eredetét. A DtrH ismeretében állította össze művét, és ősök történetével bevezetőt teremtve a nemzeti történelemhez, azt egy szélesebb összefüggésbe állította. J. van Seters a Jahvistának tulajdonítja a Genesisben valamennyi nem papi szöveget, kivéve a Ter 14. fejezetét. Minthogy a Genesisben sok tartalmi és módszertani párhuzamot találunk a görög és mezopotámiai történetírás ama hagyománya között, amely a mitikus, történelem előtti távoli múlt emlékét (Antiquarian Tradition) beszéli el, segítséget nyerhetünk belőle a Jahvista irodalmi tevékenységének megértéséhez. Ilyenek például elbeszélések a teremtésről és a nagy vízáradról, a civilizáció kezdeteiről, a félistenek hősi korszakáról stb. Mindezek az elemek megtalálhatók a Genesisben is, és ezért a Jahvista művének tisztázásához elengedhetetlen az antik történetírás irodalmi jellegzetességeinek ismerete.

3<sup>o</sup> J. van Seters a Jahvistát mint történetírást a Deuteronomisztikus történeti műhöz való viszonyában is meghatározza. A Jahvista történeti mű három részre bontható a benne található három különböző hagyománycsoport szerint. Az első rész a világ és az emberiség kezdeteiről szól. A második rész a pátriárkai kort írja le, a nép ősatyáinak idejét, amikor Izrael meghatározott helyet kapott a világban. Izrael etnikai kezdetéről szól, mégpedig annak az ősi elképzelésnek formájában, hogy minden ember névadó vagy heroikus ősöktől származik. Az elbeszélések leírják az Izraelt körülvevő népek eredetét és Izrael rokonságát ezekkel a népekkel. A harmadik rész a nemzeti történelem kezdete, amely az első nagy vezető, Mózes életének keretében bontakozik ki. Ez egyúttal az az idő, amikor Izrael vallásos

és nyilvános élete számára törvényeket kap. Mindez bevezetőként szolgál Izrael ezt követő történelméhez, a honfoglalástól a királyság idejének végéig: más szóval a Jahvista történeti mű a Deuteronomisztikus történeti mű bevezetője és utána keletkezett.<sup>23</sup> J. van Seters eredeti elgondolásához, a fogság idejéhez viszonyítva a Jahvista későbbi eredetű.

R. N. Whybray (1987, 1995)<sup>24</sup> J. van Seters modelljét követi a Pentateukhosz keletkezésének és sajátosságainak magyarázatában, de nála fokozotabban hangsúlyozza a Jahvista alkotó szerepét és azt, hogy a Pentateukhosz összefüggő és egységes mű, az ókori történetírás kiemelkedő alkotása.

### KÉSŐI JAHVISTA MINT JAHVISTA-ELŐTTI FORRÁSOK REDAKTORA (CH. LEVIN)

J. van Seters megállapításaihoz hasonló nyomon halad a Jahvista vallás és irodalomtörténeti újrafogalmazásában Ch. Levin (1993).<sup>25</sup> A Jahvistát ő is a déli királyság, Júda megsemmisülése után tevékenykedő redaktornak tekinti, egyben szerzőnek is, aki már létező forrásokból (Quelle, jele Q), eddig össze nem kapcsolt irodalmi hagyományblokkokból és töredékekből teremtette meg a Ter 2,5-től a Szám 24,25-ig terjedő (Tetrateukhosz) ún. Jahvista történeti művet (rekonstruált szövegét lásd Der Jahwist, 51-79.). Forrásait redakciós szövegekkel összekötötte, és értelmező hozzáfűzésekkel látta el. Az így értelmezett Jahvista nem azonos az okmányelméletből ismert önálló Jahvista forrással, hanem a elbeszélésekből álló összefüggés feldolgozó rétege. A Jahvista redakció (J<sup>R</sup>) nyomai a Szám 24,25 után már nem állapíthatók meg, vagyis a honfoglalás már nem tartozik a Jahvista történeti műhöz, amely JHWH útját követi végig népével addig a pillanatig, amikor Moáb ellenállása megtörik a Kánaán felé vonuló Izrael előtt, és most már nyitva az út az atyák országába való visszatérés előtt.

A Jahvista redaktor (J<sup>R</sup>) jelentősége abban áll, hogy ő teremtette meg a Tetrateukhosz üdvtörténeti körvonalát, főként a pátriárkák történetének a néptörténet

<sup>23</sup> A Deuteronomisztikus történeti mű és a Tetrateukhosz-elbeszélés egymáshoz való viszonyában vannak kutatók, akik J. Van Seters álláspontját képviselik, amely szerint a Tetrateukhosz-elbeszélés feltételezi a Deuteronomisztikus történeti mű létezését (pl. M. Rose, *Deuteronomist und Jahwist*, 1981; T. Römer, *Israels Väter. Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition*, 1991), de az ellentétes vélemények is nyomós érvei vannak (lásd N. Lohfink, *Die Väter Israels im Deuteronomium. Mit einer Stellungnahme von Thomas Römer*, 1991; *Deuteronomium und Pentateuch. Zum Stand der Forschung*, 1992. 1995).

<sup>24</sup> Whybray, R. N., *The Making of the Pentateuch*, (JSOT'S 53) Sheffield 1987; *Introduction to the Pentateuch*, MI, W. B. Eerdmans 1995.

<sup>25</sup> Levin, CH., *Der Jahwist*, (FRLANT 157) Göttingen 1993.

elé helyezésével, és az őstörténet, vagyis JHWH egész világot átfogó cselekvésének Izrael elé helyezésével.

A Jahvista és az Elohista klasszikus értelemben vett megkülönböztetését *Ch. Levin* is feladja, és az Elohistának tulajdonított szövegeket részben a Jahvista forrásaihoz ( $J^Q$ ), részben pedig a záróredakció utáni kiegészítésekhez ( $R^S$ ) számítja. *Ch. Levin* szerint a Pentateukhoszban deuteronomisztikus redakcióról nem beszélhetünk. A deuteronomisztikus teológusok a Genesistől a Numeriig csak kiegészítéseket és esetleg feldolgozásokat hoztak, de szoros értelemben vett redakcionális munkát nem végeztek. Ez a deuteronomisztikus tevékenység már hagyományblokkok összekapcsolása után történt.

*Ch. Levin* részletes elemzésnek veti alá Ter 2,5-től a Szám 24,25-ig terjedő Jahvista mű szövegét, amelyben a következő rétegeket különbözteti meg:

- a jahvista-előtti források ( $J^Q$ ), a történeti mű alapanyaga ( $Q = Quelle$ );
- a jahvista redakció ( $J^R$ ), a jahvista előtti források feldolgozó rétege ( $R = Redaktor$ );
- a jahvista-utáni kiegészítések ( $J^S$ ), ezek a kiegészítések még a Papi-írással való egyesítés előtt kerültek a Jahvista mű szövegébe (az így létrejött szöveg került a Papi-írás alapirata és a záróredakció elé) ( $S = supplementum$ ); a Wellhausen elmélet a Jahvista így létrejött formáját nevezi Jehovistának ( $J + E$ ), míg *Ch. Levin* modelljében a Jehovistának a  $J^Q + J^R + J^S$  felel meg;
- a záróredakció utáni kiegészítések ( $R^S$ ), a Jahvista mű Papi-írással való egyesítése után kerültek az így létrejött szöveghez. Ezeket a kiegészítéseket az okmányelmélet az Elohistához ( $E$ ) sorolja. Az ún. záróredakció ( $R$ ) egyesítette a Jahvistát a Papi-írással. A kiegészítések között találjuk a Ter 20-22-ben egy Ábrahám-midras töredéket. A Kivonulás és Számok könyvében, amelyekben a nem jahvista szövegek túlsúlyban vannak, nehéz vagy egyáltalán nem lehet a jahvista utáni kiegészítéseket ( $J^S$ ) és a záróredakció utáni kiegészítéseket ( $R^S$ ) egymástól megkülönböztetni.

*Ch. Levin* a Ter 2,5 – Szám 24,25 jahvista szövegeinek elemzése alapján a következőkben bemutatott megállapításokat teszi a Jahvista forrásairól ( $J^Q$ ), majd magáról a Jahvista redakcióról ( $J^R$ ) és a Pentateukhosz jahvista-utáni redakció-történetéről.

### *A Jahvista forrásai*

A Jahvista munkája már létező írásbeli források ( $J^Q$ ) redakciós feldolgozásában áll. Forrásai, mint az őstörténet, a vízözön elbeszélés, az atyák (patriárkák) története, a József történet, Mózes és a kivonulás története a pusztai itinerariummal, a Bileám történet, különböző fajtájú és eredetű anyagok, amelyek részben már irodalmi feldolgozás nyomait mutatják, és hosszabb hagyományfolyamatra utalnak.

A források esetében megállapítható, hogy a közös keleti szellemi kultúrában gyökereznek. Egyes részletek esetében (vízözön elbeszélés, József történet, Mózes története, Bileám elbeszélés) meglepő egybeesések találhatók az ókori Kelet (Mezopotámia, Egyiptom) szövegemlékeivel.

A Genesis pátriárkákról szóló elbeszéléseinek eredetét és hagyományozóit viszont az atyák, Ábrahám, Izsák és Jákob leszármazottai körében kell keresni. Az elbeszélésekben eredetileg hiányzik a vallási értelmezés, az etiológiai és a nemzeti vonások későbbi kiegészítés következménye. Az atyák életkörülményeiben az ősiség karakterisztikuma azonban későbbi eredetű, amelyet a Jahvista redakció dolgozott ki.

Az Egyiptomból való kivonulás hagyománya eredeti nemzeti etiológia, izraelita nemzeti irodalomnak tekinthető, és a pusztai vándorlás itinerariuma is hozzá vehető. A Mózes hagyomány hordozójaként az izraelita papság jöhet számításba (ez magyarázza Mózes levita származását). A Bileám elbeszélés az északi királyság és Moáb feszült viszonyát tükrözi.

A jahvista-előtti források ( $J^Q$ ) esetében *Ch. Levin* megállapítja, hogy egy kivétellel hiányzik belőlük a JHWH (יהוה) istennév.<sup>26</sup> Ez a kivétel a tengernél történt csoda hagyománya, amely az eseményt elbeszélő formában (Kiv 14) és a Mirjam-dal formájában (Kiv 15,21) őrizte meg. Minden valószínűség szerint ez a két szöveg a Tetrateukhosz legősibb JHWH-hagyománya. A Jahvista forrásai ( $J^Q$ ) általánosságban „profánok”, és leginkább csak emberek sorsáról beszélnek. Ahol azonban vallási motívumok vannak jelen, nehezen egyeztetethők a Jahvista redakciónak azzal a következetességével, hogy az isteni valóság minden megjelenése egyértelműen az egy és egyetlen JHWH manifesztációja.

### *A Jahvista redakció*

A Jahvista redakció ( $J^R$ ) tevékenységét összefoglalóan *Ch. Levin* úgy jellemzi, hogy a Jahvista a rendelkezésére álló irodalmi anyagból válogatta ki forrásait, azokat adott esetben korábbi összefüggésükből kiemelte és a jelenlegi sorrendbe állította, redakciós szövegekkel összekötötte, és saját teológiai szándékának megfelelően értelmező hozzáfűzésekkel látta el. Ennél fogva a Jahvista – azaz a Jahvista redakció ( $J^R$ ) – teológiája a források kiválasztásából, elrendezéséből, a Jahvista teremtette összekötésükből és a szövegbe elhelyezett értelmező kifejezésekből vagy szakaszokból olvasható ki.

<sup>26</sup> Szembetűnő, hogy a forrásokban leggyakrabban az Elohim istennévvel találkozunk pl. a teremtéstörténet (Ter 2-3), elsőszülöttségi áldás (Ter 27,28), Bétel etiológiája (Ter 28,11-19), elbeszélés az égő csipkebokorról (Kiv 3,1-5\*), hagyomány az Isten hegyéről (הר האלודים) (Kiv 19,2b-3a; 24,18b) stb. Elohim mellett a Saddaj név is elfordul (Szám 24,4), és adott esetben elmosódik az éles határ Isten és rangban alatta levő kísérei között (Ter 18,1-8\*.16; 19,1-6)

A Jahvista mű karakterisztikus vallási-teológiai vonása az a mód, ahogyan Istenről beszél. A pátriárkák történetében JHWH-nak, Izrael Istenének a jelentősége kiemelkedő, Ő az atyák Istene. A hozzá való viszony nem az Izraelhez való tartozás, hanem a család vallási hagyománya alapján rendeződik. Ch. Levin igazat ad A. Altnak, aki a pátriárkák történetében a vallás egy sajátos típusát mutatja ki, amely szerint JHWH, Izrael Istene nem mint Izrael földjének Istene lép fel és cselekszik. A helyhez való szilárd kötöttség helyett egy embercsoporthoz való tartós kötődés lesz döntő. Az atyák Istene folyamatosan követi a tiszteletét hordozó embercsoport vándorlását az idegenbe vezető úton is. Az atyák Istenének vallását azonban a Jahvista redakció formálta meg, és így nem Izrael kezdeteivel, hanem a redaktorok jelenével áll vonatkozásban. Izrael JHWH-hoz való viszonyát nem megelőzi, hanem azt feltételezi.

A Jahvista mű Izrael Istenét mint az atyák Istenét egyúttal egyetlen világ Istenként vezeti be. JHWH mindenütt való jelenlétét mondja ki a JHWH „az ég Istene” (Ter 24,7), „az ég és föld Istene” (Ter 24,3) kijelentés. JHWH az égből irányítja a világot (pl. Ter 11,5; 18,21; Kiv 3,7,8 stb.). Az „ég Istene” cím az Ószövetségben késői eredetű, kizárólag a perzsa és a hellenista időből való szövegekben található<sup>27</sup> Ebből következtetni lehet az „ég és föld Istene” kifejezés korára is a Genesis könyvében. Ch. Levin szerint a Jahvista teológiája révén – „JHWH, Izrael Istene, az ég és föld Istene és az ég és föld Istene JHWH, Izrael Istene” – Júda és Izrael Istene kiszabadult a nemzeti istenség kötelékéből, és az egész világ egyetlen Istenévé lett. Nyoma sincs annak, hogy az idegen istenek kísértést jelentenének. A deuteronomisztikus teológia döntő eleme az első parancs, „idegen isteneket ne imádj!” tárgyaltan a Jahvistánál, aki JHWH egyetlenségét magától értetődően képviseli. Az idegen istenek még úgy sincsenek jelen, mint Deutero-Izajásnál, ahol mindössze a gúny élettelen tárgyai.

Ugyanakkor JHWH Izrael Istene marad. A mindenki sorsát irányító Isten nemzeti Isten is, és a Jahvista Isten egyetemessége mellett a partikuláris kiválasztás teológiáját képviseli. Ezért a Jahvista teljességgel és feltétel nélkül legfogjalja Istenét, JHWH-t Izrael ügyeinek érdekében, és nem ismeri azt a távolságtartást Isten és népe között, amelyet az ítéletes próféták és a deuteronomisztikus teológia képvisel. Elképzelése a bűnről kizárólag a JHWH-t nem ismerő emberiségre korlátozott. Ebben a felfogásában a Jahvista mint teológus nem tartozik a próféták vallási irányultságához, és kikerülve a prófétákat és a deuteronomisztikus teológiát Ch. Levin szerint a fogság előtti népi vallásosságot képviseli, amelyet a Jahvista előtti források öriztek meg.

<sup>27</sup> 17 alkalommal Ezdrás//2Krón, Nehemiás és a Dániel könyvében, ebből 12 alkalommal arám nyelvű szakaszokban, továbbá Jón 1,9 és Zsolt 136,26-ban, és 9 alkalommal az elefantinei papiruszokban.



A JHWH-vallásnak ezt a deuteromisztikus szemléletmódot megelőző (és szinkretistának is nevezhető) formáját tanúsítják az elefantinei papiruszok (Kr. e. 6. sz.) az egyiptomi diaszpóra zsidóság körében, ahol JHWH egyetlenségének eszméjét nem osztották. Ugyanez a megállapítás érvényesnek mondható Észak-Szíria, Mezopotámia térségének diaszpórájára is. Mindez azt sugallja, hogy a Jahvista olyanokhoz fordul, akik hazájukat elhagyni kényszerültek, és akárcsak a mű szereplői szétszórásban, diaszpórában élnek. A Jahvista azonban abban különbözik a népi vallás e formájától, hogy JHWH egyetlenségét magától értetődően képviseli. Számára a hitvallás, „JHWH a mi Istenünk egyetlen Isten” (MTörv 6,4) nem program, hanem kétségbevonhatatlan feltétel.

Egy további jellegzetessége a Jahvista mű teológiájának, hogy kezdettől a végéig az áldás története, és vele szemben megjelenik egy másik vonal, az átok vonala. Ennek nyomán az emberiség története ketté válik, bár a hangsúly kétségtelen az áldás vonalára van helyezve.

A Jahvista nyelvezete és írói eszközei alapján két sajátossága állapítható meg. Egyrészt közel áll az udvari beszéd stílusához, másrészt iskolázott a didaktikus eszközök használatában. Mindez csak úgy magyarázható, hogy a Jahvista társadalmilag a felsőbb réteghez tartozott.

Ami a Jahvista keletkezési idejét illeti, Ch. Levin a következő megfontolásokat teszi: a Jahvista feltételezi a Deuteronomiumot, ugyanakkor a Deuteronomisztikus történeti mű és Deutero-Izajás könyve feltételezi a Jahvistát.

<sup>10</sup> A Jahvista feltételezi a Deuteronomiumot, vagyis Deuteronomium utáni (nachdeuteronomistisch). A Jahvista történeti mű az egyetlen és központi kultusz-hely intézményét ismeri és elutasítja. A szétszórásban élő júdaiak igénye, hogy idegenben is tisztelhessék JHWH-t, és bizonyosak lehessenek áldásadó jelenlétében, ellentmond a deuteronomiumi törvény követelésének, amely JHWH tiszteletét csak Jeruzsálemben engedi meg. A diaszpóra csak akkor volt képes a túlélésre, ha a Deuteronomium eme rendelkezésén túltette magát. A Jahvista deuteronomiumi oltártörvényre (Kiv 20,24-26; MTörv 12) adott válaszaként kell értelmezni azokat a leírásokat, amelyekben Ábrahám mint kultuszalapító oltárt épít (Ter 12,7-8; 13,18 köv.), vagy Bétel szent helyként való kijelentését (Ter 28,16), vagy hogy Mózes az égő csipkebokornál szent helyen áll (Kiv 3,1-5\*) stb. A Jahvista és a Deuteronomium követelményei között fennálló ellentétet a kutatás eddig döntő érvként használta a Jahvistának korai datálására. Ch. Levin szerint azonban nem vették figyelembe, hogy a Jahvista a Deuteronomiummal ellentétes magatartása nem egyszerűen egy adott hagyományt követ, hanem redakcionálisan kiemelt és a deuteronomikus gyakorlat ismeretében utólag megrajzolt, sőt tudatosan antideuteronomikus.

<sup>20</sup> A Jahvista ugyanakkor Deuteronomium előtti is, mégpedig irodalomtörténeti szempontból. A Jahvista nyelve és képzeletvilága jelen van a Deuteronomisztikus történeti mű forrásaiban, amelynek számos részletét, ha Tetrateukhoszban állna, a

Jahvista redaktornak lehetne tulajdonítani, például Gedeon oltárépítésének történetét (Bír 6,11-24) vagy Sámson történetét (Bír 13,2-24), amelyben érintkezés található Sára és Hágár történetével. Ha igazoltnak tekintjük, hogy a Bírak könyvének alapja a Deuteronomisztikus történeti mű első redakciójára megy vissza (DtrH), (Kr. e. 560 és 539 között), akkor ez a Jahvista mű számára terminus ad quem volna.

3<sup>o</sup> A Jahvista mű Deutero-Izajás előtti. Az Iz 40-55 alapvonása ugyanis az, hogy eredetileg a királyhoz intézett üdvhirdetést átviszi a JHWH által szolgálójának szólított Izraelre mint Isten népére, hogy parancsát elvigye a népek világába. A Jákob/Izrael néven megszólított Isten népe a deuteroizajási stílus jellegzetes vonása (Iz 40,27; 41,8.14; 42,24 stb.). A megszólítás alapja Izrael Jákob alakjával való azonosítása, amely ősi népi hagyományból ered, és a Ter 32,31-ben a Jahvista alapozza meg redakcionálisan. A Deutero-Izajás könyv, éspedig ennek alaprétege feltételezi a Jahvista mű ismeretét. Ez a megállapítás azonban nem nyújt biztos terminus ad quemet a Jahvista mű datálására. Kérdéses ugyanis Deutero-Izajás tevékenységének szokásos elhelyezése Kr. e. 546 és 539 közé.

A Jahvista mű keletkezési helyére nézve eligazításul szolgál, hogy a Deuteronomisztikus történeti mű megfogalmazása vele egyidejűleg vagy később Júdában történt. Minthogy ez a Jahvista felfogásával ellentétes központi kultusz hely szigorú megtartását követeli, a Jahvista műnek Júdán kívül kellett keletkeznie. A szerző és címzettjeinek életkörülményei (vándorok idegen földön) nem különböznek az elbeszélésektől. A Jahvista mű ezért a diaszpórában keletkezett.

### *A jahvista utáni kiegészítések – végső redakció*

A Jahvista mű jahvista utáni kiegészítésekkel bővített szövegét (a  $J^Q + J^R + J^S$ , amelynek J. Wellhausen rendszerében a Jehovista felel meg) és a Papi-írást a végső redakció kapcsolta össze. Ch. Levin elfogadja, hogy a Papi-írás eredetileg az üdvtörténet önálló leírása, azaz nem csupán a Jahvista mű redakciós rétege.

A két mű összekapcsolása Ch. Levin szerint két feltételezésen alapul: 1<sup>o</sup> külső feltétel a két forrás azonos formájú volta, ami azt jelenti, hogy a Papi-írás alapirata ( $P^G$ ) nem más, mint a Jehovista történeti mű újrafogalmazása más szempontok szerint, más teológiatörténeti korban; – 2<sup>o</sup> belső feltétel a két forrás azonos értékű volta, ami azt jelenti, hogy a végső redakció a két forrás egyikét sem részesítette előnyben. Ch. Levin szerint téves az a hagyományos felfogás, amely szerint a végső redakció különleges közelségben állt a Papi-íráshoz. A végső redaktor számára a Papi-írás nem volt „kánonibb” mint a Jehovista.

Az alapok kanonicitásából adódott az a feladat, hogy mindkét forrást megtartsák az új egészen belül, amennyire csak lehetséges. Az egybedolgozásnál nem annyira a források teljességének, hanem az üdvtörténet felvázolásának megőrzése érvényesült. A redakció több helyen összekötő szövegeket helyezett el, de a beillesztések

száma nagyon kevés, és kizárólag a források összekapcsolására szolgál (Ch. Levin részletesen felsorolja ezeket<sup>28</sup>). A végső redakciónak tehát nincs redakcionális és teológiai profilja.

### *Kiegészítések a végső redakció után*

A végső redakció után a szöveg nagy terjedelemben kiegészítéseket kapott. A kiegészítések nem csupán a törvényszövegeket jelentik. A Genesis könyvének elbeszéléseiben a teodíceával foglalkozó, a moralizáló és a bölcsességi vonások messzemenően a végső redakció után kerültek a szövegbe. Ezek között vannak azok a részletek is, amelyeket eddig az okmányelmélet az Elohistának tulajdonított<sup>29</sup>.

## RÖVID ÖSSZEFOGLALÁS A KÉSŐ JAHVISTA MODELLEKRŐL

A bemutatott új megoldások (módszertani és végkövetkeztetésbeli különbözőségeik ellenére megegyeznek abban, hogy a Jahvistának nevezett összefüggő Pentateukhosz-elbeszélés, Izrael kezdeteinek összefüggő üvtörténeti szemlélete kései eredetű, csak a babiloni fogság alatt vagy után jött létre, és kialakulását valami módon összekapcsolják a deuteronomikus-deuteronomisztikus hagyománykör tevékenységével.

J. van Seters és Ch. Levin a Jahvistát redaktornak tekinti, aki a királyság idejében keletkezett, már létező írott forrásokat dolgozott fel és teológiailag értelmezett. *H. H. Schmid* nem tekinti a Jahvistát kiemelkedő teológusnak. Szerinte az egyetlen gyűjtő, író és teológus értelemben vett Jahvista helyett inkább egy redakciós értelmező folyamatról kellene beszélni, amelyben Izrael előtörténetének ősbibliai népi hagyományait dolgozták fel. R. Rendtorff és E. Blum azt az álláspontot képviselik, hogy az összefüggő Pentateukhosz-elbeszélés az addig független nagy hagyományegységek késői összekapcsolásából jött létre.

Valamennyi kutató elfogadja tehát, hogy a Pentateukhosz anyagában vannak korábbi, a királyság idejéből származó hagyományok, de tartózkodnak koruk közelebbi meghatározásától, nem beszélve arról, hogy ezeket a szájhagyományból eredeztessék. Kizárólag az írott szöveget elemzik az irodalomkritika és redakció-történet módszerével.

Ezzel Izrael vallástörténetének döntő szakasza a kezdetektől a babiloni fogság összefüggésébe, a késői korba kerül. Nem az ún. mózesi kor, amelyhez a próféta-ság ismételtelen visszanyúl, hanem a babiloni fogsággal induló időszak lesz Izrael

<sup>28</sup> Levin, Ch., *Der Jahwist*, 440.

<sup>29</sup> Levin, Ch., *Der Jahwist*, 440, 19. lábj.

hitéletének legtermékenyebb időszaka, amikor JHWH, Izrael nemzeti Istene a világ egyetlen Istene lesz. A kezünkben lévő egész bibliai hagyományra (benne a Pentateukhoszra is) irodalmilag és teológiailag Izrael fogsággal kezdődő politikai és hittörténete nyomja rá a bélyegét, és értelmezésében is ez a kor kap hangsúlyt.

### AZ OKMÁNYELMÉLET

Az okmányelméletbe vetett bizalmat a 70-es évek közepétől elindult kritika vagy az új megoldási kísérletek napjainkig sem tudták teljes mértékben megingatni. Számos kutató továbbra is úgy véli, hogy az okmányok, illetve források még mindig a legmegalapozottabb munkamódszert nyújtják a Pentateukhosz keletkezésének és szerkezetének magyarázatára. Ezt a helyzetet tükrözi a 80-as évektől egészen napjainkig a szakirodalom is, ószövetségi bevezetők,<sup>30</sup> kommentárok,<sup>31</sup> monográfiák és értekezések.<sup>32</sup>

Ezek a kutatók a forrásokkal kapcsolatos állásfoglalásukban és munkamódszerükben természetesen különböző fokozatban érvényesítik az újabb kutatások eredményeit, de abban megegyeznek, hogy elfogadják az összefüggő, egy valamennyi témát átfogó Pentateukhosz-elbeszélés, a Jahvista forrás fogság előtti létrejöttét, amelynek időbeli meghatározása az egyes kutatóknál a salamoni kortól (salamoni Jahvista) a késői királyság koráig változik.

<sup>30</sup> Pl. Kaiser, O., *Einleitung in das Alte Testament*, Gütersloh 1984<sup>5</sup>; *Grundriss der Einleitung in die kanonischen und deuterokanonischen Schriften des Alten Testaments 1. Die erzählenden Werke*, Gütersloh 1992; Campbell, A. F. – O'Brien, M. A., *Sources of the Pentateuch. Texts, Introductions, Annotations*, Minneapolis 1993; Schmidt, W. H., *Einführung in das Alte Testament*, Berlin-New York 1995<sup>5</sup>; Smend, R., *Die Entstehung des Alten Testaments*, Stuttgart 1995<sup>5</sup>; Zenger, E. (Hrsg.), *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart 1998<sup>3</sup>.

<sup>31</sup> Pl. Wenham, G. J., *Genesis 1-15*, (WBC 1) 1987; *Genesis 15-50*, (WBC 2) 1994; Westermann, C., *Genesis* (BK I/2) 1989<sup>2</sup>; (I/3) 1982; Coats, G. W., *Genesis with an Introduction to Narrative Literature*, Michigan 1983; Budd, P. J., *Numbers*, (WBC 5) 1984; Durham, J. I., *Exodus*, (WBC 3) 1987; Schmidt, W. H., *Exodus*, (BK II/1) 1988; *Exodus* /2, 1.2. 1995, 1999; Scharbert, J., *Genesis 1-11*, (NEB) 1983, 1990<sup>3</sup>; *Genesis 12-50*, (NEB) 1986; *Exodus*, (NEB) 1989; *Numeri*, (NEB) 1992; Ruppert, L., *Genesis 1.: Gen 1,1 – 11,26*, 1992; *Genesis 2: Gen 11,27 – 25,18*, 2002; Boecker, H. J., *1 Mose 25,12 – 37,1*, (BK.AT I/3) 1992; Seebass, H., *Genesis 1: Urgeschichte 1,1 – 11,26*, 1996, 2/1: *Vätergeschichte 11,27 – 22,24*, 1997, 2/2: *Vätergeschichte 23,1 – 36,43*, 1999, 3: *Josephsgeschichte 37,1 – 50,26*, 2000; *Numeri*, (BK IV/1, 2,2.3.4.5) 1993, 1995, 2001, 2002, 2002.

<sup>32</sup> Pl. Kohata, F., *Jahvist und Priesterschrift in Exodus 3-14*, (BZAW 166) Berlin – New York 1986; Vermeylen, J., *Les premières étapes littéraires de la formation du Pentateuque*. In: Pury, A. de (éd.), *Le Pentateuque en question*, Genève 1989, 149-197; Berge, K., *Die Zeit des Jahwisten. Ein Beitrag zur Datierung jahvistischer Vätertexte*, (BZAW 189) Berlin – New York 1990; Nicholson, E., *The Pentateuch in the Twentieth Century. The Legacy of Julius Wellhausen*, Oxford 1998; Graupner, A., *Der Elohist*, (WMANT 97) Neukirchen – Vluyn 2002.

Ebben az összefüggésben ismertetjük az *E. Zenger, Ch. Dohmen* és *F. L. Hossfeld* által képviselt „münsteri Pentateukhosz-modellt”, amelyet a blokk-, a forrás- és a továbbírásmodell kombinációjának kell tekinteni. Eszerint a Pentateukhosz keletkezéstörténetének korai fázisában az egyes Pentateukhosz-témáknak megfelelő elbeszéléskörök (például pátriárkák, kivonulás stb.) egymástól függetlenül alakultak ki (R. Rendtorff illetve E. Blum modellje), majd Kr. e. 700-tól kiindulva a két, illetve három forrásmodellt alkalmazza a Pentateukhosz keletkezéstörténetének magyarázatára. Hasonló megoldást képvisel a lényeges pontokban *O. Kaiser* és *C. Schmitt*.<sup>33</sup> A modell gondolatmenetét *E. Zenger* összefoglalása alapján ismertetjük.<sup>34</sup>

A Pentateukhosz három hagyományáramlatból keletkezett: a nem-papi szövegek = Jahvista (J); papi szövegek = P; és a deuteronomikus szövegek = D. Mindhárom hagyományáramlatnak saját előtörténete van.

A hagyományképződés kezdetei ismereteink számára messzemenően homályosak maradnak. Az azonban joggal feltételezhető, hogy a Pentateukhosz két irodalmi alapformájának, az elbeszélésnek és a jogmondásnak, a kifejezési formák gazdagságában megnyilvánuló élő hagyománytörténete volt (mint például törzsi, hős, szentély- és helységmondák), mielőtt még kisebb vagy nagyobb összefüggésekbe (elbeszéléskörökbe) vagy joggyűjteményekbe kapcsolódtak volna. Nehéz megállapítani, hogy ebben a folyamatban milyen mértékben éltek tovább a jahvista-előtti vagy a nem jahvista hagyományok, annyi azonban biztos, hogy számolni kell ilyen ősi hagyományok átformálásával (például a három „isteni” látogató Ábrahámnál: Ter 18-19; Jákob álma Bételben az égi létráról: Ter 28).

Izrael előtörténetének az első átfogó történelemábrázolása (az ún. Pentateukhosz-elbeszélés) a Kr. e. 7. században jött létre. Ez az írás J. Wellhausen modelljére támaszkodva „Jehovista történeti műnek” is (késői datálású Jahvista) nevezhető, vagy találójban Jeruzsálemi történeti műnek (JG), minthogy Jeruzsálemben keletkezett és jeruzsálemi szempontból fogalmazták meg. Az Izrael kezdeteiről szóló és addig egymástól függetlenül létrejött elbeszéléskörök (Ábrahám–Jákob ciklus; József novella; Exodus-történet; honfoglalás elbeszéléskör) egyetlen történetteológiai összefüggésbe kerültek, amely először teremtette meg az Ábrahám-tól Jákobon, Mózesen és Józsuén át az egészen a honfoglalásig terjedő történeti összefüggés fonalát (Ter 11,26 – Józ 24\*). Ezt a történeti művet érthetjük az első „forrásnak”.

A második „forrásnak” azt a hagyományáramlatot tekinthetjük, amelynek irodalmi megnyilvánulását a stílus, a téma és a gondolkodásmód alapján koncentráltan nagyobb egységben, a *Deuteronomiumban* találjuk. A Deuteronomium legősibb fokozata az a törvénygyűjtemény, amelynek nem volt elbeszélő kerete, és Hiszkija király idejében (700 körül) keletkezett. A Hiszkijanus Deuteronomiu-

<sup>33</sup> Kaiser, O., *Der Gott des Alten Testaments 1.: Grundlegung*, Göttingen 1993, 157-186, 159-162.

<sup>34</sup> Zenger, E., (Hrsg.), *Einleitung in das Alte Testament* Stuttgart 1998<sup>3</sup>, 119-122 oldala, részletesen lásd 122-124. 142-176.

mot Józija idején kibővítették, és egy történetteológiai kerettel látták el (MTörv 1 – Józ 22\*).

Jeruzsálem lerombolása és Júda önálló királyságának megszűnése (586) indította el azt a mélyenszántó eszmélődést, amely magyarázatot keresett a katasztrófa okaira, és számvetést készített az eddig eltelt „üdv történetről”. A reflexió eredménye lett az a nagyszabású történelemértelmezés, amely átfogta Izrael történetét a kezdetektől egészen a fogságig, és „Fogsági történeti műnek” nevezhetjük. A „Fogsági Történeti Mű” több, eddig önálló „írást” kapcsolt össze: a fogságot megelőző késői korban formát öltött őstörténet (Ter 2,4b – 8,22\*); – a Jeruzsálemi Történeti Mű; – a Szövetség Könyve (Ter 20,22 – 23,19/33/); – a fogságot megelőző késői korban formát öltött Deuteronomium; – elbeszélések a bírák koráról és a királyság idejéről (Bír; Sám; Kir).

Egy további, új átfogó történelemábrázolás keletkezett 520 körül a fogságban Babilóniában, amelyet papi nyelvezete és teológiája alapján Papi alapiratnak (priesterliche Grundschrift, jele: „P<sup>8</sup>”) neveznek. Ez az írásmű részben a nem papi teológia szellemében keletkezett Fogsági történeti mű ellensúlyozására készült. A Papi (írás) mű (P<sup>8</sup>), amelyet a harmadik „forrásnak” nevezhetünk, a fogságból visszatértekkel került Jeruzsálembe, ahol kultikus természetű anyaggal bővítették (jele: P<sup>s</sup> = kibővített Papi mű; s = supplementum/kiegészítés, egyes kutatók szekundérnek is nevezik).

Az egymással versengő deuteronomisztikus és papi teológia kiegyenlítésére irányuló törekvésből Kr. e. 450 után a Fogsági történeti művet és a Papi művet *egyetlen nagy történeti művé* (Ter 1 – 2Kir 25) dolgozták össze. Erre a redakcióra megy vissza számos olyan szöveg, amelyek nyelvi szempontból deuteronomisztikus-papi keverékszövegek, és egyszersmind új teológiai hangsúlyokat is helyeznek el.

Kr. e. 400 körül a Ter 1 – 2Kir 25 szövegösszefüggéstől („Enneateukhosz”) a Pentateukhoszt (Ter – MTörv) mint önálló művet elkülönítették. A szöveg kialakulásának erre szakaszára megy vissza a Pentateukhosz öt részre osztása és lezárása a MTörv 34,10-12 versekkel, az ún. Mózes epitáfiummal. Még ezután is történtek kisebb redakciós kiegészítések a Pentateukhosz szövegén (pl. Ter 14. fejezet).

A „münsteri Pentateukhosz-modell” számot vet tehát az újabb modellek eredményeivel, ugyanakkor a Pentateukhosz-elbeszélés fogság előtti kialakulását képviseli.

## ÖSSZEGRZÉS

A mózesi könyvek keletkezésének kérdésében ma nincs egyetértés, és a problémára egyidejűleg több egymástól eltérő, sőt ellentmondó megoldást találunk a kutatók körében. A szaktudományon belül azonban megállapítható az az általános törekvés,

hogy a minden hagyományt átfogó Pentateukhosz-elbeszélés kialakulását későbbre (elsősorban a babiloni fogság összefüggésébe) tolják ki, és a mózesi könyvek hagyományanyagának ősiségét is tartózkodóan ítélik meg a biblikusok, vagy nyitva hagyják a kérdést. A Pentateukhosz végső, kánoni formájának lezárását pedig egyenesen a fogság utáni kor későbbi időszakára helyezi el a kutatás.

Bármelyik modellt is fogadjuk el, a Pentateukhosz-kritikának nevezett tudományos kutatás olyan új felismeréseket hozott, amelyek alapján számolni kell a fogsággal kezdődő időszak Izrael vallástörténetében játszott rendkívül kreatív szerepével. Mindez kihatással van nemcsak a Pentateukhosz, hanem az egész bibliai irodalom értelmezésére is. Mindent összevetve Izrael vallástörténetében a hangsúlyok a kezdetektől kétségtelen elmozdultak a későbbi időszak irányába, és mindez újraértékelést tesz szükségessé.

Úgy véljük, hogy a mózesi könyvek tudományos vizsgálata nincs lezárva, és keletkezéstörténetük, valamint a hagyományanyaguk egyoldalúan késői hangsúlyozása ugyanúgy kritika alá vehető, ahogyan azt a 70-es években az okmányelmélettel, illetve M. Noth modelljével tették az új modellek képviselői. Ugyanez mondható el arról a állásponttól is, miszerint Izrael hitében, ahogyan azt az Ószövetség Bibliájának mai kánoni formája tanúsítja, szinte kizárólagos szerepe van a deuteronomikus-deuteronomisztikus teológiának illetve a fogsági Izraelben lejátszódott átértékelő folyamatnak, amely az ősi hagyományt az új helyzethez alkalmazta. Ezek a tényezők azonban nem állnak ellentétben a kezdetek Izrael hittapasztalatát meghatározó jelentőségével, csak más perspektívába állítják azt.

A bevezetésben felvetett a kérdésre, hogy a *Pentateukhosz-kutatás* előmozdítja-e a bibliai kinyilatkoztatás jobb megismerését, igennel válaszolhatunk. A 19. század óta folytatott kutató munka – amint ezt az ismertetett modellek tanúsítják – olyan új belátásokat nyújtott, amelyeknek hatása túllépi a kizárólagosan szaktudományos monográfiák keretét, és hozzájárulnak a bibliai hit gazdagodásához.

# ISTEN MENNYEI KÖNYVEI<sup>1</sup>

PERES IMRE

## BEVEZETÉS

Az antik embernek – akárcsak a mainak is – szorongással kellett tudatosítania: rövid a földi élet, mulandó, és az ember egyedül érzi magát a világmindenségben és a különböző népek tengerében, amelyek jönnek-mennek, egymást pusztítják, és a legtöbbször még egymás emlékeit is megsemmisítik. Az ember mint egyén, egyed feledésbe merül. Ha meghal, megsemmisül, és senki már nem emlékszik rá többé. De az istenek tudnak róla – legalábbis hite szerint. Hogyan? Feljegyzéseket készítettek maguknak róla, életéről, cselekedeteiről, dicső tetteiről, sőt néha még a jövőt is előre megtervezik. Így terjedt tehát el a hit, hogy az istenek bizonyos könyveket vezetnek az egyes emberekről, és hogy az életük így nem merül feledésbe, hanem megmarad az örökkévalóságnak. Igaz, ez a képzet az ókori emberek hite szerint eléggé sematikus és individualisztikus volt orientálva. Csak majd az Ószövetség és főleg az Újszövetség fogja pluralisztikusan, illetve kollektíven is értelmezni a túlvilági könyveket, mivel az Isten által megváltott ember egyéni döntése szerint/alapján az üdvözültek közösségébe tartozik (2Kor 6,14-18).

Ezzel arra is akarok előre fényt vetíteni, hogy tudatosítsuk: a túlvilági könyvek képzete nemcsak a keresztyéneknél vagy a zsidóknál, hanem más ókori pogány népeknél is előfordult.<sup>2</sup> Pontosan hol és milyen sajátosságaik vannak, azt kutatásunk tárgyává tesszük. Mint ahogy arra is kíváncsiak lehetünk, hogy hány fajta könyvről tudhatunk, és mi volt azoknak a küldetése? Nem kevésbé érdekes az is, hogy ki kezeli azokat a könyveket: mit írnak bele, ki írja azt be, és vajon lehet-e ezekből a könyvekből valamit kitörölni? Keresztyén viszonylatunkban még azt is érdekes tudni, hogy milyen szerepe van Jézus Krisztusnak a könyvek kezelésében?

Bevezetőben még azt is előre jelezném, hogy a túlvilági könyvek kutatásánál nagyon őszinte hitre és meggyőződésre is rábukkanhatunk, de sejtethetjük, hogy ebbe

<sup>1</sup> Jelen tanulmány rövidebb változata eredetileg a budapesti Evangélikus Hittudományi Egyetem által szervezett tudomány napján 2003. november 5-én hangzott el, és a kutatás további eredményeivel kiegészítve a VEGA 1/4701/07 sz. minisztériumi kutatási program keretét képezi.

<sup>2</sup> Vö. Lange, A., *Weisheit und Prädestination. Weisheitliche Urordnung und Prädestination in den Textfunden von Qumran*, (STDJ 18) Leiden – New York – Köln 1995, 78.



a hitbe idővel különböző spekulációk is belekeveredtek, amelyek az eszkatológiából izgalmas apokaliptikát teremtettek, és az egyes képekben a képezetek már nagyon elrugaszkodtak. Semmiképpen se feledjük, hogy itt nem valamilyen pontos mennyei vagy alvilági leírásokról, túlvilági helyszíni beszámolókról vagy transzcendentális topográfiai helyzetrajzokról van szó, hanem *szimbolikus képekről*, metaforákról, körülírásokról és hasonlatokról, amelyek színesen fejezik ki azt, amire végül is a Krisztusban hívő ember vágyik: életünkben vagy halálunkban, evilágon vagy az eljövendőben Isten előtt emlékezetben vagyunk, tehát lehet reményünk az örök életre, mert Ő maga az Élet.

Megjegyzem még, hogy tanulmányomban arra törekszem, hogy minél több eredeti szöveg jusson szóhoz, ezért néhol a szövegeket hosszabban idézem.

## AZ ÓKORI KÖNYVEK KÉPZETE

A világ és az emberek sorsát rögzítő mennyei könyvek izgalmas téma a népek túlvilághitében. A tudósok között megegyezés van a tekintetben, hogy mindenképpen több könyvről kell beszélnünk,<sup>3</sup> mert az adatok több könyv létezésére engednek következtetni. Arra azonban már nehezebben lehet válaszolni, hogy akkor ténylegesen hányfajta könyvet kell feltételeznünk. A nehézséget az okozza, hogy néha a könyvek képzete vagy nem elég világos, vagy ugyanazt a szerepet hol egyik vagy másik könyvnek tulajdonítják, aminek következtében a könyvekről szóló elképzelések egybemosódnak. A legtöbb kutató azonban arra a belátásra jutott, hogy talán három olyan könyvkategóriáról<sup>4</sup> beszélhetünk, amelyek még elég jól megkülönböztethetők, és így mi is ezt a sémát követjük, amikor tárgyalni fogjuk: 1. a sorskönyvet, 2. a cselekedetek könyvét és 3. az életkönyvet.

### 1. A „SORS KÖNYVE”

Az apokaliptikus „könyvek” elemzését talán a „sorskönyvről” való képzetel kezdhetjük, amely különböző formában fordul elő az Ószövetségben is.

<sup>3</sup> Pl. Strack-Billerbeck az Isten túlvilági könyveire vonatkozó adatokat 4 fejezetben tárgyalja: 1. Az élet illetve élők könyve (azok jegyzéke, akik az életre rendeltettek). 2. Az emberek cselekedeteinek könyve (az emberek jó és rossz tettei a mennyei könyvben vannak feljegyezve). 3. Az emberek sorskönyve (az emberek öröme és szenvedése előre van meghatározva Istentől). 4. Az Isten világtervének könyve (a népek és Izrael története): Strack, H. L. – Billerbeck, P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch 2*, München 1965, 169kk.

<sup>4</sup> Lange, A., *Weisheit und Prädestination*, 69; Koep, L., *Das himmlische Buch in Antike und Christentum*, (Theophancia 8) Bonn 1952, 18.

Az erre vonatkozó legkifejezőbb textus talán a Zsolt 139,16: „Látták szemeid az én alaktalan testemet, és könyvedben ezek mind le voltak írva: a napok is, amelyeken formáltatni fognak, holott egy sem volt még közülük.” Ebből az csendül ki, mintha Isten könyvet írna minden emberről, az ő sorsáról és földi életpályájáról – már akkor, amikor még meg sem született.<sup>5</sup> Így határozta meg sorsát (vö. pl. Jób 3,3kk). Némely kutató szerint lehetséges, hogy a háttérben a babilóniai „sorstáblák” képzete villan fel, de egy bizonyos, hogy a zsoltáríró sejtí az Úr mennyei titkait, amelyek az ő könyvében vannak feljegyezve, de nem akarja azokat firtatni, hanem hittel rábízta magát a láthatatlan Istenre.

Hogy Isten valamiféle „feljegyzéseket” ír az emberekről és népekről, azt a Zsolt 87,6 bizonyítja: „Az Úr beírván, feljegyzí a népet: ez ott született!” Itt valószínűleg a sioni származás bizonyítása lehet a vers mondanivalója. Módis László szerint<sup>6</sup> Isten írásos dokumentuma bizonyítja az élő Isten szövetségébe való tartozást.

Ebbe a csoportba tartoznak még az aránylag nehezen érthető szövegek a Zsolt 40,8-ban és a Zsolt 56,9-ben: „Bujdosásomnak napjait feljegyezted, szedd tömlődbe könnyeimet, avagy nincsenek-e beírva könyvedbe?” Az Isten feljegyzéseiről szóló adatok nemcsak az Isten könyveire, hanem bizonyos mennyei tömlőkre<sup>7</sup> is utalnak, amivel az emberi könnyeket és a sírást-kesergést mérték. Az értelme azonban világos: Isten feljegyezte a hívő ember sóhajait, és összegyűjtötte-beírta könnyei sokaságát. Ezzel bizonyosságot vesz arra nézve, hogy Isten tud szenvedéséről,<sup>8</sup> és könnyei nagysága szerint fizet majd egyszer mennyei jóval (vö. Zsolt 90,15!).

A következő vers (Zsolt 40,7-9) pedig a királyi állást fejezi ki: „Imé, jövök, a könyvtékercsben írva van felőlem, hogy teljesítem a te akarodat...” Milyen könyvről van szó, valamilyen 'királyi' vagy 'papi' kódexről (1Sám 10,25), amely a királynak vagy papnak az istentiszteleten való szerepét-rendtartását tartalmazná, vagy pedig az Isten könyvéről, amelyben ő előre meghatározta volna Messiásának eljövételét és küldetését? Bizonyos, hogy az Újszövetség így értelmezi ezt a helyet, és Jézus Krisztus küldetésére, sorsára vonatkoztatja (Zsid 10,7,9).<sup>9</sup> Mindenesetre az Isten feljegyzéseiről szóló megjegyzés arra enged következtetni, hogy az Isten „emlékkönyvet” vezet a hű szolgák neveiről és sorsáról, ahogy erre Mal 3,16 is reflektál.<sup>10</sup> Mintha ide utalna Tauchum ben Chijja Rabbi (300 körül) mondása is: „Nem jön el a király, a Messiás, mielőtt minden lélek meg nem teremtetik, amelye-

<sup>5</sup> Sedláček, P., *Vyklad posvátých Žalmů 2*, Praha 1924, 1080.

<sup>6</sup> Módis L., *A Zsoltárok könyvének magyarázata*. In: *JK 2*, Bp. 1974, 563.

<sup>7</sup> Isten mennyei „tömlőiről” vagy „zacskóiról”, amelyekben összegyűjti nemcsak a könnyeket, hanem a könnyeket kiváltó bűnöket is, vö. Jób 14,17 és Hós 13,12: Wolf, H. W., *Dodeka-propheton 1: Hosea*, (BK AT XIV/1) Neukirchen-Vluyn 1965, 296.

<sup>8</sup> Kraus, H.-J., *Psalmen 1 (1-59)*, (BK AT XV/1) Neukirchen-Vluyn 1978, 568.

<sup>9</sup> Michel, O., *Der Brief an die Hebräer*, (KEK 13) Göttingen 1966, 355-337.

<sup>10</sup> Sellin, E., *Das Zwölfprophetenbuch 2: Nahum-Maleachi*, (KAT 12/2) Leipzig 1930, 614.

ket Isten meg akar teremteni, és ezek azok a lelkek, amelyekről Ádám könyvében szó van” (*GenR* 24,16a).

Az Isten „sorskönyvei” nem azt akarják tolmácsolni, hogy Isten szabad, és az ember abszolút tehetetlen bármit is tenni sorsáért, hanem azt a hitet és reménységet, hogy az emberi élet rövidege, parányisága és mulandósága ellenére Isten előtt már megszületése előtt is ismeretes volt, és Isten tudni fog róla halála után is.<sup>11</sup> Így az emberi élet örökkévalóságig kiterjedő dimenziót kap (*Jób* 19,23-24).<sup>12</sup>

## 2. A „CSELEKEDETEK KÖNYVE” ÉS AZ „ÍTÉLET KÖNYVE”

A „cselekedetek könyvét” és az „ítélet könyvét” egy fejezetben lehet tárgyalni nemcsak azért, mert nagyon közel állnak egymáshoz, hanem azért is, mert néhol nehéz elválasztani egymástól a két könyvet, sőt, gyakran össze is olvadnak a két könyvre jellemző képek, fogalmak.

Az Ószövetségben a Jer 22,30-ban találunk erre vonatkozó utalást: „Azt mondta az Úr: Írjátok fel ezt az embert gyermektelennek, olyan férfúnak, akinek nem lesz sikere életében...” Az Úr elvetette Jójákimot, mint annak idején Sault. „Írjátok fel ezt az embert...!” Kinek mondja az Úr ezeket a szavakat? Angyalainak, vagy pedig a „mennyei jegyzőnek” (vö. szlHen 64,5).<sup>13</sup> Isten ítéletének szava ez. Hans Wildberger erre a versre hivatkozva látja az „életkönyv” szólásmódjának eredetét a jeruzsálemi polgár-listában.<sup>14</sup> Hasonlóképpen állítják ezt Dillmann, Duhm, Procksch stb., beleszámítva még Ez 13,9-et, ahol az „Izrael házának könyvéről” van szó. „Íme, felíratott előttem”, mondja Ézs 65,6, és hasonlóan Jer 17,1 is: „Júda vétke föl van írva vasból készült íróvesszővel”. Isten haragjának a szava ez – ha nem is azonnal bünteti a bűnösöket, de a vétküik nem lesz elfelejtve: bele van írva a szívükbe/lelkiismeretükbe,<sup>15</sup> és fel van írva a mennyei könyvekben is, amelyek az utolsó napon előhozhatnak, és ezekből ítéletnek meg majd az emberek. Ezt mondja Dán 7,9-10 is: „Nézem, míg trónokat állítottak fel, és egy öregkorú helyet foglalt ... és tízezerszer tízezren álltak előtte; ítélők ültek le, és könyveket nyitottak fel.” Ezt a képet élénk adja János is, amikor az utolsó ítéletet írja le: „... és láttam egy

<sup>11</sup> Lásd Muntag Andor magyarázatát, aki azon a véleményen van, hogy itt *Jób* kőbe vésett módon felejthetetlennek és örökkérvényűnek akarja megőrizni szenvedésének emlékét a késői utókor számára: *Jób könyve*, Bp. 1982, 152.

<sup>12</sup> Royer, J., *Die Eschatologie des Buches Job*, (Biblische Studien VI/5), Freiburg im Breisgau 1901, 138kk.

<sup>13</sup> Az apokaliptikus zsidó irodalom több mennyei alakot vagy személyt ismer ilyen szerepben: főangyalt, Mihályt, Illést vagy Hénócot is. Vö. Schrenk, G., Art. βίβλος, βιβλίον. In: *ThWNT* 1 (1949), 619.

<sup>14</sup> Wildberger, W., *Jesaja*, 158.

<sup>15</sup> Schreiner, J., *Jeremia*, Leipzig 1984, 107-108.

nagy fehér királyi széket és a rajta ülőt, akinek tekintete elől eltűnt a föld és az ég, s nem maradt számukra hely. És láttam a halottakat, nagyokat és kicsinyeket, állni a királyi szék előtt, és könyvek nyitattak ki. Még egy más könyv nyitattott ki, amely az élet könyve; és megítéltettek a halottak azokból, amik a könyvekbe voltak írva, az ő cselekedeteik szerint” (Jel 20,11-12). A két prófétai kép nagyon hasonlít egymáshoz:

tüzes királyi szék – fehér királyi szék,  
 öregkorú – rajta ülő,  
 tízezerszer tízezen álltak előtte – halottak, kicsik és nagyok álltak a királyi szék előtt,  
 könyvek nyitattak ki – könyvek nyitattak ki,  
 ítélok ültek le (összeült a törvényszék) – megítéltettek a halottak...

János talán azzal viszi tovább a képet, hogy eltünteti az eget és a földet, és az „élet könyvét” hozza előtérbe, ami Dániel könyvében nem található.

Az Újszövetség nyújt még egy ígét ezzel kapcsolatosan, éspedig Júdás 4-ben: „Mert belopóztak közétek bizonyos emberek, akik régóta (παλαι) elő vannak jegezve erre az ítéletre, istentelenek...” Tehát akiknek neve a mennyei táblákon nem az életre, hanem a kárhozatra (κρίμα) van előjegyezve<sup>16</sup> – az istentagadás miatt. Ebből tehát látszik, hogy nem is annyira a „predestináció”, hanem az istentelen, gonosz élet melletti döntés és Isten kegyelmével való visszaélés következménye, hogy nem lesznek beírva az „élők könyvébe”, és nem öröklik majd az Isten országát (Lk 12,32).

A kánonon kívüli irodalom rengeteg anyagot nyújt, amely a „cselekedetek könyvével” foglalkozik.<sup>17</sup> A legtöbb anyag az *Etióp Hénoch* könyvében található:

„Láttam egy férfit, aki írt egy könyvet az Úr parancsára, ahogy kinyitotta a pusztulás könyvét...” (90,17). „Minden igazságtalan beszédetek felolvastatik a Nagy és Szent előtt, s akkor az orcátokat előnti a szégyen; minden cselekedet, amely az igazságtalanságon alapszik, elítéltetik” (97,6). „Ne mondjátok lelketekben, és ne gondoljátok szívetekben, hogy nem tudjátok és nem látjátok, hogy minden bűn naponta föl van írva a Felsőleges előtt a mennyben. Ettől a pillanattól tudjátok hát, hogy minden elkövetett erőszakosságotok naponta föl van írva az ítélet napjára” (98,7-8). „Habár ti bűnösök ezt mondjátok: Minden bűnünket nem vizsgálják meg és nem írják fel, – de (az angyalok?) naponta fölírják minden vétkeketek” (104,7).

<sup>16</sup> Vögtle, A., *Der Judasbrief / Der 2. Petrusbrief*, (EKK 22) Düsseldorf – Neukirchen-Vluyn 1994, 26-27; Heiligenthal, R., *Zwischen Henoch und Paulus. Studien zum theologiegeschichtlichen Ort des Judasbriefes*, (TANZ 6) Tübingen – Basel 1992, 78-80.

<sup>17</sup> Vö. pl. Hermann L. Strack – Paul Billerbeck gyűjteményét (*Kommentar 2*, 169kk); P. Riessler, *Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel*, Augsburg 1928.

„Az angyal ezt mondta nekem: erre a helyre, amit látsz, ide hozzák a bűnösök lelkeit, és a káromlókét és azokét, akik gonoszt tesznek, s mindent megváltoztatnak, amit Isten a próféták szája által az eljövendő dolgokról hirdetett. Mert erről vannak fenn az égben írások és feljegyzések, hogy az angyalok olvassák, és így tudják a bűnösök sorsát” (108,6-7).

A következő anyag a *Szláv Hénoch* könyvéből van: „(Láttam) az angyalokat, amint azok az Úr színe előtt írták fel az emberi lelkeket, minden cselekedeteiket és életüket” (19,5). „Én (Hénoch) mindenkinek a dolgát írásba foglaltam. És senki, aki a földön született, el nem bújhat, se dolgai nem maradhatnak rejtve. Mindent látok” (50,1). „Látjátok, hogy én (Hénoch) minden ember minden dolgát felírtam, mielőtt megtette volna, ami megtéti az emberek közt örökre; és senki az én kézírásomat el nem mondhatja” (53,2-3).

A *Pirke Aboth*-ban is található megfelelő anyag, hadd említsünk legalább egy verset: „A rabbi ezt mondta: Háromfélére ügyelj, és nem kerülsz bűnbe – tudd meg, mi van veled: egy látó szem, egy halló fül és minden cselekedeted felíratatik egy könyvbe” (2,1).

Ezek az idézetek többnyire mind az ítéletre utalnak. Az utolsó ítéletről való elképzelés erősödik egyre jobban olyan értelemben, hogy ez mint egy bírósági tárgyalás fog megtörténni, amelynél az Isten-bíró beül az ítélőszékbe (Dán 7,10; Jel 20,11). „Láttam, amint a megígért földön egy trónus alapított meg, amelybe beült a bárányok Ura, s egy másvalaki elővette a lepecsételt könyveket és kinyitotta azokat a bárányok Ura előtt” (*szlHen* 90,20). Valószínű, hogy itt Mihály arkangyalról van szó, aki „kezébe veszi a lepecsételt mennyei könyveket, amelyekben írva van minden jó és rossz cselekedetről, és felnyitja azokat az Úr előtt. Az Isten magához hivatja a hét arkangyalt (a hét bölcs – *etHen* 90,21); körülötte ülnek Illés és Hénoch, akik annak idején elragadtattak a földről egyenesen a paradicsomba, és most előhívtak, hogy tanúi legyenek az elesett angyalok, ördögök, gonosz pásztorok és az elvakult és engedetlen juhok felett történő ítéletnek, amely a mennyei könyvek alapján megy végbe”.<sup>18</sup> Itt azonban nem szabad elfelejtenünk, hogy ezt a képet a kánonon kívüli iratok nyújtják, és ezért nem lehet csodálkozni, ha helyenként nagyon bátor mozzanatokat is tartalmaz. A kor, amelyben keletkeztek, megmagyarázza, hogy a zsidóság miatt foglalkozott annyira túlzottan és részletesen az utolsó ítélettel, és miért éppen effajta apokaliptikában kereste a vigasztalást.<sup>19</sup>

<sup>18</sup> Kovár, F., *Predstavy pársismu a zidovství*, Praha 1947, 171.

<sup>19</sup> Vö. Walter, N., *Zur theologischen Relevanz apokalyptischer Aussagen*. In: *Præparatio Evangelica*, (WUNT 98) Tübingen 1997, 29kk.; Weder, H., *Apokalyptische Zeitstimmung und die Verflüchtigung der Zeit*. In: Koller, W., *Apokalypse oder Goldenes Zeitalter? Zeitenwenden aus historischer Sicht*, Zürich 1999, 38kk.

## 3. AZ „ÉLET KÖNYVE”

## 3.1. Az „életkönyv” a kánonon kívüli irodalomban: Más vallásoknál

Az apokaliptikus „könyvek” segédképének a magját az „élet könyve” képezi. Talán azért is, hogy amazokból több van, ebből pedig csak egy, ami a megmenekültek kis számára utal: a nevük egy könyvbe is befér. Ez azonban egy más tényt is előtérbe helyez, de erről majd a Jelenések könyvében talált „élet könyvének” az elemzésénél lesz szó.

Az életkönyv képe is az apokaliptikus elképzelésből ered. Brütsch mondja, hogy „az Istennek kezében van egy könyv, amely az emberek nevét tartalmazza. Akit Ő kitörül, az elveszíti az üdvösséget és életet...” Ezzel az elképzeléssel azonban nemcsak az ó- vagy újszövetségi iratokban találkozunk, hanem szinte egyformán a kánonon kívüli iratokban is, sőt más vallásoknál is ismeretes volt hasonló képzet, bár legtöbbször erős fatalista beállítottsággal.

Frantisek Lexa egyiptológus<sup>20</sup> az *Ókori Egyiptom vallásos irodalma* című könyvében sok lapon át az egyiptomi „halottak könyvét” tárgyalja, amely az „élet könyvének” valamiféle változata akarna lenni. A különbség abban van, hogy nem az üdvözülők nevét tartalmazza ez a „halottak könyve”, hanem a halott ember számára az alvilágban való forgolódási utasításokat, hogy a halál utáni életben minél több jó és kellemes dolgokban részesüljön a halott.<sup>21</sup>

Emellett idővel az „életkönyv” gondolata is egyre gyakoribb volt, ugyancsak Brütsch állítása szerint, nemcsak Egyiptomban, hanem az egész Keleten is<sup>22</sup> – kezdve a suméroktól egészen a talmudi időig.<sup>23</sup> Hans Wildberger nyújt egy kevés anyagot annak kimutatására,<sup>24</sup> hogy hogyan nézett ki, vagy milyen tartalmú volt a babilóniai „élet könyvébe” vetett hit: „Az életemet – mondja imádságában Assurbanipal – te Nabu<sup>25</sup> jegyezted fel... a te megváltozhatatlan tábládon”... „jelentsd ki napjaimnak hosszát...”<sup>26</sup> Naburól az is ismeretes, hogy ő vezeti a kegyelem tábláit vagy a bűn tábláit is.<sup>27</sup>

<sup>20</sup> Lexa, F., *Náboženská literatura Starého Egypta*, Praha 1922, 206-288.

<sup>21</sup> Brunner, H., *Die Unterweltbücher in den ägyptischen Königsgräbern*. In: Stephenson, G., *Leben und Tod in den Religionen. Symbol und Wirklichkeit*, Darmstadt 1980, 215-228.

<sup>22</sup> Glasenapp, H. von, *Az öt világvallás*, Bp. 1977, 402.

<sup>23</sup> Paul, Sh. M., *Haevenly Tablets and the Book of Life*. In: FS Th. H. Gaster, (JANES 5) Columbia University 1973, 345.

<sup>24</sup> H. Wildberger (ibid) említi még azt is, hogy Keiser a zoroasztrizmusban is lát hasonló képzetet, amely az „élet könyvére” utalna, és pedig *Yasna* 31,14-ben.

<sup>25</sup> Nabu = írógisten, akit az „istenek sorstáblája hordozójának” neveztek el.

<sup>26</sup> Vö. Lange, A., *Weisheit und Prädestination*, 69.

<sup>27</sup> Koep, L., *Das himmlische Buch*, 14; Lange, A. *Weisheit und Prädestination*, 70.

A görögöknél<sup>28</sup> csak később, Nonnosznál (Kr. u. 5. sz.) jön elő ez a képzet,<sup>29</sup> hacsak az orfikus halottas aranylemezkéket nem számítjuk ide,<sup>30</sup> de a rómaiaknál főleg Ovidius<sup>31</sup> regélt bizonyos tabulariumokról és a Moirák/Párkák (sorsistennők) könyvtekerceiről, amelyek a szarkofágok oldalain is mint reliefek láthatók: ezekben a mennyei sorskönyvekben rögzítve van az emberek élete.<sup>32</sup>

### 3.2. Az „életkönyv” őszövettségi gyökerei

Az „élet könyvéről” és az Isten írásáról való kép különböző formáiban található az Őszövettségben több helyen is, azokon kívül, amelyekről volt már szó az „ítélet és cselekedetek könyvei” kapcsán. „A neveknek a mennyekben való felírásával kapcsolatos ... elképzelés izráeli nemzetségtáblázat, a család- és népszámlálás bevezetésével történhetett (Neh 7,5.64; 12,22; Ez 13,9) ...” mondja elfogadhatóan Gottlob Schrenk. Tehát az Isten „élet- vagy névkönyvéről” való említés a hit legrégebb bibliai bizonyítéka, hogy a halálba költöző ember élete nincs elfelejtve, tehát elveszve sem. Mózes, amikor az aranyborjút imádókért kiált, ezt mondja Istennek: „De most bocsásd meg bűnüket; ha pedig nem: törölj ki engem a te könyvedből, amelyet írtál” („... kérlek, ölj meg engemet” – Szám 11,15; Róm 9,37). „És mondta az Úr Mózesnek: Aki vétkezett ellenem, azt törölöm ki az én könyvemből” (Kiv 32,32-33). Mindenki a saját tetteiért felel: aki vétkezett, annak kell meghalnia (Ez 18,4.20). Így egy-egy névnek a kihúzása az illető halálát jelenti.<sup>33</sup> A Zsolt 69,29 is ilyen vonatkozású:<sup>34</sup> „Töröltessenek ki az élők könyvéből, az igazak közé ne írsanak be.” Mivelhogy elsősorban az Úr ellenségeiről van szó,<sup>35</sup> így valószínű, hogy az ítélet nem csak földi érvényű lesz (Zsolt 109,13-15).

„Az élet könyve a legvilágosabban az Ézs 4,2-ben nyilatkozik, mint az Új Jeruzsálem polgárainak listája, amit az Úr ír” – mondja Pohl. „És lészen, hogy aki Sionban meghagyatik, és Jeruzsálemben megmarad, szentnek mondatik, minden, valaki Jeruzsálemben az élők közé beiratott.” Az Izráel kis maradéka („aki Sionban

<sup>28</sup> Vö. például Dieterich, A., *Nekyia. Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse*, Darmstadt 1969<sup>3</sup>, 126.

<sup>29</sup> Vö. Nonnos, *Dionysiaca*, 12,29-45.

<sup>30</sup> Peres I., *Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie*, (WUNT 145) Tübingen 2003, 58; Merkelbach, R., *Die goldenen Totenpässe*. In: *ZPE* 128 (1999), 2kk.; Graf, F., *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit*, (RGVV 33) Berlin – New York 1974, 125-126.

<sup>31</sup> Ovidius, *Metamorphosen*, 15,809-815.

<sup>32</sup> Lange, A., *Weisheit und Prädestination*, 70.

<sup>33</sup> Tóth K., Mózes második könyve. In: *JK I*, 217.

<sup>34</sup> Kraus, H.-J., *Theologie der Psalmen*, 243.

<sup>35</sup> Módis L., A Zsoltárok könyvének magyarázata. In: *JK I*, 558; Lange, A., *Weisheit und Prädestination*, 71.

meghagyatik”) az ítéletben kegyelmet kap, mert az ő nevük be volt írva a „mennyei élet könyvébe”.<sup>36</sup> Tárgyilag ehhez még hozzátartozik a Dán 12,1-ben említett könyv, amelyben mindenki fel van jegyezve, aki az utolsó időkben megtartatik.<sup>37</sup>

Az eddig felsoroltakból tehát látható, hogy az Ószövetség ismeri és használja azt a képzetet, hogy Istennek vannak könyvei, amelyekben felírva tarja az emberek életét, főleg azokét, akik népéhez tartoznak, és azokról a könyvek alapján fog gondoskodni az utolsó napon is, hogy mindenki, aki a kiválasztott népnek és szövetségének tagja, éljen előtte.

### 3.3. Az életkönyv a zsidó irodalomban

A zsidóság kánonon kívüli irataiban<sup>38</sup> is nagyon fontos jelentőséggel bírt az „élet könyve”, hiszen az életre és a halálra beírottaknak a sorsa volt a legérdekesebb téma. Ezért nem is csoda, ha helyenként a könyvek elképzelése kissé meredek. Ennek ellenére megemlíjük a helyeket, amelyek ezzel a témával foglalkoznak, hisz a kánonon kívüli iratok is a zsidó apokaliptika termékei.

„Esküszöm néktek, ti igazak, a Nagynak dicsősége által felíratott a ti nevetek” (*etHén* 104,0). „Ti, akik cselekedtétek a jót, várjatok kissé, amíg elmúlik a bűn; mert a (bűnösök) nevei kitöröltetnek az élet könyvéből és a szent könyvekből, s az ő magvuk kihal örökké, lelkeik pedig megölettetnek” (*etHén* 108,3). „Láttam, hogy ama napon beült a dicsőség trónjába a Fejes és felnyitattak előtte az élők könyvei, s megállt előtte minden ő serege, amely körülötte van a mennyben” (*etHén* 47,3). „Mi (angyalok) emlékezünk az igazságra, amit egy ember életében tett. Az év minden szakában, ezerízíglén elmondják (Isten előtt), és aszerint lesz neki és utódainak sora, és barátként fel van írva az égi táblákra. Én (az angyal) mindezeket felírtam neked (Mózes) és megparancsoltam, hogy mondd meg Izráel fiainak, ne vétkezzenek, ne hágják át a szabályt, és ne szegjék meg a szövetséget, amely azért rendeltetett, hogy megtartsák, és barátanak íratassanak fel. Ha azonban megszegik és csak a tisztátalanság útjain járnak, akkor ellenségnek íratatnak fel a mennyei táblákra, és kitöröltetnek az élők könyvéből, s azok könyvébe íratatnak be, akik el fognak pusztulni, azokkal együtt, akik eltöröltetnek a föld színéről” (*Jubil.* 30,20 kk.). „A testvére ellen gonoszt gondoló kitöröltetik az ember fiai figyelmeztetése könyvéből (?emlékkönyv Mal 3,16?) és nem jegyeztetik be az élet könyvébe, hanem a pusztulásra ítéltékébe, és a kárhozatra vettetik” (*Jubil* 36,10). „Sammai iskolája ezt

<sup>36</sup> Wildberger, H., *Jesaja*, 158; Meissner, B., *Babylonien und Assyrien* 2, Heidelberg 1924, 125.

<sup>37</sup> Vö. még az „élők csomóját” az 1Sám 25,29-ből.

<sup>38</sup> Vö. Volz, P., *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter*, Tübingen 19342; Bousset, W., *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, (Hrsg. H. Gressmann) Tübingen 1926<sup>3</sup>, 258.353-354.



mondta: ... a teljesen igazak felíratatnak és elpecsételtetnek az örök életre, a teljesen istentelenek felíratatnak és elpecsételtetnek a gyehennára” (RH 16b Bat).

Ide tartozik még a 4Ezsd 6,20; 24,11; szlHén 52,15 és sok más utalás, ami vég nélküli adatokat tartalmaz.<sup>39</sup> Hadd említsem meg még a *S<sup>c</sup>monah esréh* (Tizennyolcas imádság) 12-dik benedictióját: „A hitehagyottaknak ne legyen reménysége, és az erőszakos birodalmat pusztítsd el hamar a mi napjainkban, és a keresztyéneket („a názáretiek”) és az eretnekeket semmisítsd meg egy szempillantás alatt. Töröltesse ki az élők könyvéből, és ne íratassanak bele az igazakkal együtt...” Ebből látszik, hogy a kánonon kívüli judaizmus eléggé extrém módon fogalmaz.

### 3.4. Az életkönyv az apostoli egyház teológiájában

Az apostoli egyház és az újszövetségi teológia általában tovább viszi a gondolatot a mennyei könyvekről, és azt erősen krisztologizálja.<sup>40</sup> A Krisztus gyülekezete ugyanis üdvbizonyosságban él, és Krisztus által kiválasztva érzi magát (2Tim 2,19).<sup>41</sup> Csak természetes, hogy Krisztushoz kapcsolódik minden reménye. Ezt a reményt erősíteni hivatott Jézus szava is: „Ne azon örüljete, hogy a lelkek engednek nektek, hanem inkább azon, hogy a ti neveitek fel vannak írva a mennyben” – τὰ ὀνόματα ὑμῶν ἐγγέγραπται ἐν τοῖς οὐρανοῖς (Lk 10,20). Varga Zsigmond<sup>42</sup> szerint a kép egyértelmű: Isten felírta mennyei életkönyvébe azok nevét, akik Jézus által tartoznak hozzá. És akinek a neve fel van írva Isten előtt, az nyilvánvalóan már az övé. Pröhle Károly azt is sejteni véli, hogy ez a kép a tanítványok üdvösségét, illetve üdvbizonyosságát erősíteni hivatott,<sup>43</sup> amivel az ősegyház tagjai biztatták egymást.

Ezt a képet Pál apostol is ismeri, és minden bizonnyal arra a pareinetikus célra használja, hogy a filippibeli munkatársakat – Kelemennel az élen –, „akiknek a neve benne van az élet könyvében” (ὡν τὰ ὀνόματα ἐν βίβλῳ ζωῆς: Fil 4,3) az üdvbizonyosságban és a biztos mennybe jutásban erősítse meg. Ugyanis aki az életkönyvbe van beírva, az csak az lehet, aki a Krisztus gyülekezetének tagja, tehát az életkönyv legalább annyira eszkatológiai jellegű, mint a földi egyház nyilvántartása.<sup>44</sup>

Ez a hagyomány a későbbi apostoli teológiában is ismeretes volt, mert a Zsidókhoz írt levél írója is használja: „...járuljatok Sion hegyéhez és az élő Istennek városához, a mennyei Jeruzsálemhez, és az angyalok ezreihez, az elsőszülöttek seregéhez és egyházához, akik be vannak írva a mennyekben” (ἐκκλησία πρωτοκόων

<sup>39</sup> Vö. például *TestAss, TestSeb, TestDan, TestNaph* stb.

<sup>40</sup> Reader, W. W., *Die Stadt Gottes in der Johannesapoaklypse*, 136.

<sup>41</sup> Schrenk, G., Art. βίβλος, βιβλίον. In: *ThWNT* 1 (1949), 619.

<sup>42</sup> Varga Zs., *Lukács evangéliuma*, Debrecen 1974, 254.

<sup>43</sup> Pröhle K., *Lukács evangéliuma*, Bp. 1985, 175.

<sup>44</sup> Vö. Lange, A., *Weisheit und Prädestination*, 72.

ἀπογεγραμμένων ἐν οὐρανοῖς: Zsid 12,23). A szerző a földi egyházat mint az „elsőszülöttek gyülekezetét” említi, amelynek tagjai – noha még a földön vannak – az angyalok ezreihez tartoznak, és a nevük is már ismeretes a mennyben, mert ott van igazi hazájuk, és ott van polgárjoguk (ἡμῶν πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς – mondja újra Pál a Fil 3,20-ban). Tehát ezekben a képekben az apostoli egyház rögzítette a mennyben a maga földi viszontagságos és vándorló létét, és önmagát azok közé a „fentiek” közé pozícionálta, akik Isten mennyei városának a polgárai,<sup>45</sup> és hogy egyszer ezek a „lentiek” vagy a „földiek” is odakerülnek hozzájuk.

### 3.5. Az életkönyv a Jelenések könyvében

A Jelenések könyvének anyaga külön fejezetbe tartozik. Talán azért is, mert tárgyalása közvetlenül vagy közvetve az utolsó ítéletre utal. Ennek bizonyos sajátossága abban is látható, hogy az „életkönyv” majdnem mindenütt a cselekedetek könyvével függ össze.

Amikor a hét kisázsiai gyülekezet kap egyforma levelet („... tudom a te dolgaidat...”), abból W. Sattler szerint arra lehet következtetni, hogy „a cselekedetek könyvében találtak alapján diktálta Krisztus a körleveleket”.<sup>46</sup> Ezek a levelek az akkori gyülekezetek gyakorlatáról, állapotáról és állapota ellen szólnak – amiből kifolyólag a gyülekezetnek két neve van: egy a világ előtt („élsz”), egy pedig az Isten előtt („halott vagy”).<sup>47</sup> Az ítélet amiatt következik be, „ami van” (Jel 1,19). A sárdisi gyülekezetben pedig – ahonnan van az életkönyves idézet – a sok „halófélben levő” ellenére is vannak néhányan, „akik nem fertőztették meg a ruhájukat” (Jel 3,4), így mivel győztek (ὁ νικῶν), méltók lesznek arra, hogy fehérben járjanak, és hogy a nevük nem töröltetik ki (ἐξαλειφῶ) az „élet könyvéből” (οὐ μὴ ἐξαλειφῶ τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐκ τῆς βίβλου τῆς ζωῆς: Jel 3,4-5), hanem Krisztus magáéinak fogja mondani (= megvallja) őket az Atya és angyalai előtt.<sup>48</sup>

Ebből a képből, hogy az „életkönyvből” valakit ki lehet törölni,<sup>49</sup> ami eredetileg nagyon régi zsidó hagyományra vezethető vissza,<sup>50</sup> arra lehet következtetni, hogy a Jelenések könyvének írása idején feltételezték, hogy többeknek vagy sokaknak a neve az egyház tagjai közül kitöröltetett – kiléphettek az egyház közösségéből,

<sup>45</sup> Czegle I., A Zsidókhoz írt levél magyarázata. In: JK II, 327.

<sup>46</sup> Sattler, W., Die Bücher der Werke und das Buch des Lebens. In: ZNW 21 (1922), 44.

<sup>47</sup> Reisner, F., Das Buch mit den sieben Siegeln. In: ZNW 21 (1922), 44.

<sup>48</sup> Vankó Zsuzsa, Jézus Krisztus apokalipszise. Írásmagyarázat Jelenések könyvéhez 1, Bp. é. n., 163.

<sup>49</sup> Vö. Zsolt 69,29; Kiv 32,32; etHen 108,3; Jub 30,20 stb.

<sup>50</sup> Hahn, F., Die Sendschreiben der Johannesapokalypse. In: Jeremias, G. – Kuhn, H.-W. – Stegemann, H., (Hrsg.), Tradition und Glaube. Das frühe Christentum in seiner Umwelt, FS K. K. Kuhn, Göttingen 1971, 388.

méltatlan-erkölcstelen életet élhettek, vagy a császárkultuszban megtagadták Krisztust.<sup>51</sup> Ez azt is jelenthetné, hogy az ilyen „kitörölt emberek” a kisázsiai gyülekezetek szemében elvesztették üdvösségüket is,<sup>52</sup> mert az utolsó ítéletnél nem tudják „papíron” bizonyítani a Jézushoz való tartozásukat, és Jézus nem veheti őket pártfogásba.<sup>53</sup> Ezért a kénköves tó várja őket kárhozatul (Jel 20,15).

Akik azonban kitartottak Krisztus melletti hűségben a megpróbáltatásokban, amelyek az akkori kisázsiai gyülekezeteket érték, azok megmaradnak az „élet könyvében” is. Bullinger és a *Formula Concordiae* nagyszerű krisztocentrikus magyarázatot ad ehhez: „Rövid, az élet könyvének éppen csak egy fejezete van: aki hisz az Isten Fiában, annak van örök élete” és „Krisztus az az 'élet könyve', amelyben minden beíratott és kiválasztott benne van, aki elnyeri az örök üdvösséget.”<sup>54</sup>

A Jelenések könyve azzal a teológiai meggyőződéssel nyilatkozik az élet könyvéről, hogy az szorososan összetartozik nemcsak az emberek hitével, hanem a Bárányval is, tehát Jézus Krisztussal. Sőt, az életkönyv a Bárányé (βιβλίος τῆς ζωῆς τοῦ ἀρνίου:<sup>55</sup> Jel 21,27),<sup>56</sup> ezért nem lehet őket egymástól elválasztani.<sup>57</sup> A Jelenések írója azt mondja, hogy így volt ez már a világ megalapítása óta (Jel 13,8), és így lesz ez a végítéletnél is – akkor is az életkönyv a Bárány kezében lesz (Jel 21,27). A szerző figyelmeztet arra is, hogy akik nem lesznek beírva ebbe a könyvbe, a végső megpróbáltatások idején nem lesz védelmük,<sup>58</sup> hanem legyőzi őket a sárkány/fenevad. Azokat az Antikrisztus megjelenésének sátáni csodája el fogja vakítani és ragadni, mivel a fenevad jeleket és csodákat tesz, amelyekkel sokakat magához vonz és megtéveszt. Mutatványai apokaliptikus méreteket öltenek, és itt már nyilvánvalóvá válik, hogy az „életkönyv” eszkatologikus valóság lesz, és mit jelent nemcsak a jelen időben, hanem a végidőkben is a Bárány hívei számára.<sup>59</sup>

Az „életkönyvvel” kapcsolatosan felmerül a könyv eredetének, illetve az abba való beíratásnak ideje. Ugyanis a görög szöveg itt eléggé rejtélyes. A Jel 13,8 így mondja ezt: „(a fenevadat) imádjá mindenki, aki a földön lakik, akinek neve nincs beírva a megöletett Bárány életkönyvébe a világ kezdete óta” (οὐ οὐ γέγραπται τὸ

<sup>51</sup> Reader, W. W., *Die Stadt Gottes in der Johannesapokalypse*, 136.

<sup>52</sup> David H. Stern azt mondja, hogy a végérvényes elvetetés és az „élet könyvéből” való kitörlés a számtalan bűn következménye, amivel a javíthatatlan vétkezők egészen a Szentlélek elleni bűnig jutnak el (Mt 12,32k), amikor már nem lehet rajtuk segíteni: *Kommentar zum jüdischen Neuen Testament* 3, Neuhausen – Stuttgart 1996, 281.

<sup>53</sup> Vö. Behm, J., *Die Offenbarung des Johannes*, 24.

<sup>54</sup> Brütsch, Ch., *Die Offenbarung Jesu Christi* 1, 177.

<sup>55</sup> Az egyik kézirat (a) azonban ezen a helyen a „Bárány” helyett a „mennyet” (του οὐρανοῦ) használja.

<sup>56</sup> Pohl, P., *Die Offenbarung des Johannes* 2, 132.

<sup>57</sup> Rissi, M., *Alpha und Omega*, Basel 1966, 50.

<sup>58</sup> Roloff, J., *Die Offenbarung des Johannes*, (ZBK NT 18) Zürich 1987, 60.

<sup>59</sup> Lohse, E., *Die Offenbarung des Johannes*, 31.

ὄνομα αὐτοῦ ἐν τῷ βιβλίῳ τῆς ζωῆς τοῦ ἀρνίου τοῦ ἐσφαγμένου ἀπὸ καταβολῆς κόσμου). A kérdés az ἀπὸ καταβολῆς κόσμου, ami csak az Újszövetségben fordul elő (vö. Jn 17,25; Ef 1,4; Mt 13,35; Zsid 4,3; 9,26; 1Pt 1,20), a LXX nem ismeri. A kutatók (mint például Pohl, Keller, Brütsch, Bortina stb.) vitatkoznak, a megoldást talán Ernst Lohmeyer látja,<sup>60</sup> aki azt mondja, hogy az ἀπὸ καταβολῆς κόσμου szándékosan kétértelmű: tehát vonatkozik az isteni előrelátás és eleveelrendelés aktusára a Bárány halálát illetően, de a hívek kiválasztására és az élet könyvébe való beíratásra is, ami a könyv időbeli eredetét is megadná. Ugyanis a megváltás vagy beíratás az életre úgysem lehetséges a Bárány kereszthalála nélkül, aminek együtt kell mennie.<sup>61</sup>

Az „életkönyvnek” nagyon fontos szerepet tulajdonít a Jelenések szerzője az utolsó ítéletnél. Ott felnyitják az életkönyvet és más könyveket is. Ez a kép azért fontos, hogy – Origenész szerint – minden a szétszórt időn túl jelenvalóvá legyen. Ugyanis Istennél nem számít az idő, a vele való találkozásban az ember úgy találkozik a saját múltjával, mint a jelen idővel.<sup>62</sup> A leélt élet le van rögzítve, és a jelen időben újból előjön. Ezt is akarja mondani a könyvek képe. Ha valaki be van írva a Bárány életkönyvébe, kegyelmet remélhet, mert az elfogadott kegyelem alapján ítéltetik meg, tehát az örök élet boldog várományosa lehet. Akinek neve azonban nincs beírva a Bárány életkönyvébe, azt a cselekedetei alapján kell ítélni, tehát a cselekedetek könyve alapján. A jánosi egyház ennek alapján úgy hitte, hogy akkor az embereknek, akik nem fogadták el a Bárány áldozatát, nem lehet más esélyük, mint a kénköves tó, mert az ember cselekedetei – Krisztus nélkül – nem a menybe, hanem csakis a kárhozatba juttatják a lelkét. Az élet könyve azt hirdeti, hogy Jézus lesz a mérce az emberi sorsok eszkatologikus eldöntésében. Vagy ahogy Pál mondja: „Isten megítéli az emberek titkait az én evangéliumom szerint a Jézus Krisztus által” (Róma 2,16).

#### 4. AZ ÉLETKÖNYV ÍRÓJA

Ezzel talán az „élet könyvére” vonatkozó anyagot bemutattuk. Ami még említést érdemel, az, hogy ki ezeknek a könyveknek az írója. A Szentírás azt mondja, hogy Isten („könyved, amelyet írtál” – Kiv 32,32; „az Úr beírván feljegyzí a népet” – Zsolt 87,6), vagy Isten mennyei tisztelői/angyalai („egy emlékkönyv íratott – írtak! – Őelőtte” Mal 3,16; „írtátok fel ezt a férfiút” – Jer 22,30). Az Újszövetség egyértelműen Jézusra utal, akinek kezében van a könyv („nem törölöm ki annak nevét az élet könyvéből” – Jel 3,5; „amely a Bárányé...” – Jel 13,8; 17,8; 21,27).

<sup>60</sup> Lohmeyer, E., *Die Offenbarung des Johannes*, 112.

<sup>61</sup> Vö. Takács Gy., *Jelenések könyve*, Bp. – Győr 2000, 290.

<sup>62</sup> Pohl, A., *Die Offenbarung II*, 293-294.

A nem bibliai iratok úgy nyilatkoznak a mennyei könyvek írójáról, hogy az nem Isten, hanem szolgálja, illetve szolgál: hol az angyalok (*szlHén* 19,5), hol pedig egy konkrét személy, mint például Hénoch (*szlHén* 64,5; 50,1), Ezsdrás (*4Esd* 14,51) vagy pedig csak egyszerűen egy férfiú vagy egy valaki (*etHén* 90,17.22). Más helyeken a helyzetet passzív alak jellemzi, hogy ami íródik, az Isten tudtával vagy akaratából íródik, tehát hiteles és maradandó feljegyzésről van szó. Mivel a könyvek a mennyben vannak, a földi ember nem érhet oda, és nem tudja megmásítani az írást. Isten könyveihez és feljegyzéseihez csak Isten maga vagy a megbízottai férhetnek. Tehát az oda beírtak Isten védelme alatt vannak – akár pozitív, vagy negatív a beírás.

## ÖSSZEFOGLALÁS – MAI ÉRTELMEZÉS

Elemzésünk végén mintegy összefoglalva kiértékelhetjük az eddig elmondottakat, és még néhány hermeneutikai megjegyzést tehetünk az Isten könyveivel kapcsolatos képekhez.

Tudatosítanunk kell, hogy a mennyei könyvek képzete nemcsak a keresztyén teológiának sajátja, hanem visszavezet az ószövetségi háttérre, sőt idegen népek vallástörténeti anyagára is.<sup>63</sup>

Mint és mivel vallástörténeti toposz,<sup>64</sup> ezért vallástörténeti eszközökkel kell kezelni és értelmezni.

Ebből kifolyólag annál inkább nem szó szerint, hanem képnek, metaforának kell vennünk, amiből a ma is érvényes és élő-ható kérügmaticus lényegyet kell kiemelnünk.<sup>65</sup> Ez pedig a következőképpen foglalható össze:

1. Isten tud rólunk a halálban is, amikor mi már nem rendelkezünk önmagunkkal.
2. A földi életnek van kontinuitása, illetve kihatása a posztmortális létünkre.
3. Az eszkatológiai létünk azonban Jézustól függ, a vele való földi bánásmodunk következménye lesz vagy nem lesz a vele való örök életünk.
4. A különböző könyvek képe azt sugallja, hogy Isten nem fogja összemosni az emberi sorsokat: minden sors/lélek előtte és az örökkévalóságban egyedi marad.
5. Az ítéletre utalás azt sugallja, hogy az ember felelőtlenül vagy könnyelműen nem veheti semmibe felelősségét az életért és cselekedeteiért. De a Bárány könyve

<sup>63</sup> Lange, A., *Weisheit und Prädestination*, 78.

<sup>64</sup> Kretschmar, G., *Die Offenbarung des Johannes. Die Geschichte ihrer Auslegung im 1. Jahrtausend*, (CThM 9) Stuttgart 1985, 61.

<sup>65</sup> Halver, R., *Der Mythos im letzten Buch der Bibel. Eine Untersuchung der Bildersprache der Johannes-Apokalypse*, (ThF 32) Hamburg 1964, 156-157.

szerint nem felejtheti el, hogy az őszinte bűnbánatban és Jézusban Isten fel tudja oldani az embert, hogy eljuthasson az életre és a vele való közösségbe.

6. Ha valakit beír magának az Isten, az biztosan övé lesz. A könyvek tehát erőteljesen hirdetik ezt a tudatot, vagyis az üdvbizonyosság boldog reménységét.

Ezt hirdetik nekünk a bibliai képek az Isten mennyei könyveiről.

# „DESTRUCTOR LEGIS?”

(Három vers Markion Aposztolikonjából)

RUGÁSI GYULA

[Markion] létrehozta a szétválasztást az evangélium és a törvény békéjével szemben, melyet előtte sértetlenül és vitathatatlanul a józan ész tartott fenn Krisztus megjelenésétől Markion vakmerőségéig.<sup>1</sup>

(Tertullianus: *Adv. Marc.* I, 19).

## 1.

### A SZKHZISZMA

Markion „örökifjú” lénye – anélkül, hogy valaha is felismerhető alakot öltött volna az elmúlt tizennyolc évszázad folyamán – maradandóbb nyomokat hagyott a keresztény teológiai gondolkodásmódon, mint az ókor egyéb, sokat kárhozott „nagy eretnekei”, akár az alexandriai gnosztikusok, Baszileidész és Valentinosz, akár Montanosz, Szabelliosz, illetve Areiosz, netán Nesztoriosz, vagy éppen Pelagiosz. Római tartózkodása idején, a 2. század 40-es, 50-es éveiben a szinopéi püspök hitehagyott fia<sup>2</sup> mind a róla elnevezett „egyház” létrehozásával, mind az evangéliumokat, és a páli levél-corpust össze-vissza nyirbáló durva „szövegkritikai tevékenységével”,<sup>3</sup> mind pedig az ószövetségi Törvény és az újszövetségi Evangélium

<sup>1</sup> Tertullianus: *Adversus Marcionem*. In: Tertulliani Opera 1, (Corpus Christianorum Series Latina) Turnholt 1954. Magyarul: *Markion ellen* (ford. Nagy Imre). In: Tertullianus *Művei* (Ókeresztény írók 12) Bp. 1986. Tertullianus fenti művét minden esetben Nagy Imre fordításában idézem, mindamelllett a magyar szövegen több, apróbb változtatást hajtottam végre, ezeket külön nem említem; a jelentősebb változtatásokat viszont külön is jelzem.

<sup>2</sup> Az Irenaeustól – éppen Tertullianuson át – Epiphanoszig, Jeromosig, illetve még később Theodorótoszig, Philastriusig terjedő ókori haeresiológiai irodalom azt állítja, hogy Markion a szinopéi püspök fia lett volna, aki aposztaszia, valamint „egy szüz megbecstelnitése” miatt volt kénytelen elhagyni az egyházat.

<sup>3</sup> Markion mint az ókeresztény kor első jelentős „szövegkritikusa” – jóllehet az ötlet nem tőle ered – Adolf Harnack öregkori nagy művének, mondhatni központi figurája. *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche. Neue Studien zu Marcion*, Berlin 1960. A mű először 1920-ban látott nap-

– magyarán: zsidóság és kereszténység – üdvtörténeti viszonyát döntően befolyásoló teoretikus álláspontjával olyasfajta szellemi „reflexet” testált az utókorra, amelyet nyugodtan lehet *újmarkionita hagyománynak* nevezni.

A 4. századi szalamiszi püspök, a zsidó-keresztény Epiphanosz *Panarionja* örökíti meg azt a nüansznai, ám szó szerint drámai történetet, amely Markion pályafutásának utolsó, feljegyzett mozzanatát tárja elő. Eszerint röviddel a halála előtt a pontoszi eretnekvezér bűnbánatot akart gyakorolni, hogy visszatérhessen az Egyházba, (Tertullianus: *De praescr. haer.* 30,2.) de még mielőtt ezt megtehetné volna a római gyülekezet előljárói hitvallást követeltek tőle. Közeledését végül is elutasították (pontosan úgy, ahogy Simon mágus kérését vetette el Szamáriában Péter és János; ApCsel 8,20-24); állítólag ekkor mondotta (volna) Markion a következő fenyegető mondatot: „Szakadást fogok előidézni az egyházatokban, és örökké tartó meghasonlásba taszítom majd” (*Panar.* 42,2).<sup>4</sup> Végigtekintve a kereszténység csaknem húsz évszázados történetén, minden jel arra vall: Markion kíméletlen következetességgel váltotta be ígérését. A *szkhizma* ugyanis megjelenik a bibliai üdvtörténet szellemi-metafizikai alapzatán; *szét-* avagy *kettészakad* a Szentírás egyetlen Isten alkotta egyetlen mindensége, kétfelé válik a kinyilatkoztatás egyetlen logosza, és két különböző úton indul a beteljesedés felé a megváltás műve is. Ám ez az univerzális szakadást megjelenítő markioni dualizmus döntően különbözik mind a 2. századi gnózisnak ugyancsak antijudaista, és az Ószövetséget a kinyilatkoztatott hagyományból kiiktatni igyekvő szándékától, hiszen a gnosztikus tradíció a Démiurgosz teremtette emberi világot, és vele mindazt, ami nem pneumatikus, tisztán szellemi, egyszerűen alantasnak tekintette, mind a majdan Máni megalkotta dualizmustól, amely egyenrangú kozmogóniai principiumok szembenállására épít.<sup>5</sup>

világot, a *Neue Studiennel* bővített verzió pedig 1924-ben. Noha Harnack személyiségének (néha nyomasztó) árnyától a Markion-filológia igazából még a mai napig sem tudott szabadulni, az elmúlt évtizedek során jónéhány más megközelítésmóddal, illetve rekonstrukciók kísérlettel is találkozhatunk a patrisztikai irodalomban. Ezek közül a legfontosabbak: Knox, J., *Marcion and the New Testament*, New York 1980 [er. megj.: Chicago, 1942.]; Schmidt, U., *Marcion und sein Apostolos. Rekonstruktion und historische Einordnung der marcionistischen Paulusbriefausgabe*, Berlin – New York, 1995; Kenji Tsutsui, *Das Evangelium Marcions. Ein neuer Versuch der Textrekonstruktion*. In: *Annual of the Japanese Biblical Institute*, 18 (1992); May, G., *Markion. Gesammelte Aufsätze*, Mainz 2005.

<sup>4</sup> Az idézet görög szövege – „Egő szkhiszó tén ekklészian hümon kai baló szkhizma auté eisz ton aióna.” – érzékletesebb, szó szerinti fordításban így hangzik: „Szét fogom szakítani az egyházatokat, és örökké tartó meghasonlást hajítok belé,” *Panarion* 42, 2. In: Epiphanius, *Ancoratus und Panarion* 2, (Hrsg. Holl, K.) Leipzig 1915.

<sup>5</sup> Markion esetében szó sincs a manicheus kozmológiát (és eszkatológiát) olyannyira jellemző dualizmusról, a Jó és a Rossz principiumok eredendő szembenállásáról. Ezt a lehetőséget elsősorban Hippolütosz sugallja, aki *Philosophumena* 7. könyvében – eléggé suta módon – az *Aposztolikon szerzőjének* alapvető elgondolásait az empedoklészi kozmológia két kulcs-



Az a teológiai törésvonal, amely Markionnál a két szövetség, zsidóság és kereszténység (végsősoron kinyilatkoztatás és kinyilatkoztatás) között máig hatóan ott húzódik, mélyebb, mint az az egész keresztény ókoron át végighúzódó tévfelfogás, miszerint a Biblia Istene „elvetette volna” hajdani választott népét, Izraelt, hogy helyébe immáron az Egyházat fogadja el. Az iménti, az 2. század első harmadától folyamatosan kimutatható úgynevezett „behelyettesítési elméletre” Markionnak az égvilágon semmi szüksége sincs; hiszen a markioni corpus töredékes, elsősorban Harnack által rekonstruált szöveghagyománya arról tanúskodik, hogy az Ószövetség Istene egyáltalában nem vetette el az ő népét, „most” is – azaz a markioni új kinyilatkoztatás *mostjához* mérten is – „félőn szereti” Jákob házát, csakhogy az Ószövetség valamennyi prófétai ígérete egy olyan világ határain belül érvényes, amely visszavonhatatlanul a múltba taszított idegen terrenumként húzódik meg a (pneumatikus) keresztény kozmosz távoli, sötét régióiban.

Markion, pontosabban az elevenen élő markionita hagyomány legjelentősebb ókori kritikusa Tertullianus (mintegy fél évszázaddal Markion halálának feltételezhető időpontját követően) öt könyvből álló, monumentális apologetikai művében, az *Adversus Marcionem*ben pontosan érzékeli az előbbieken során jelzett két, egyaránt hamis felfogás közötti fajsúlybeli különbséget, megítélésem szerint csakis ennek tulajdonítható az *Adversus Marcionem* 1. könyvében olvasható, nyilvánvalóan teljes képtelenségnek minősíthető állítás, miszerint Markionig Törvény és Evangélium teljes békességgel élt volna egymás mellett.<sup>6</sup>

Miután az antik források sem összefüggően, sem pedig töredékesen nem hagyományoznak ránk olyasfajta szövegegyüttest, amelyik Markion „eszkatológiai” felfogását ismertetné, a tertullianusi megfogalmazásmód „miért”-jére csak tapogatózó válasz adható, még pontosabban: csupán találgatásokra vagyunk utalva. Azok a homályos nyomok, amelyeket a pontoszi eretnekvezér legfőbb ideológiai ellenfelei, Irenaeustól Epiphanoszig az egyházatyák egész sora megőriztek számunkra, jobbra külön-külön is súlyos paradoxonokat hívnak életre. E paradoxonok közül is a legszembeötlőbb az, ahogyan Markion a zsidó, illetőleg a keresztény messianizmus „ellentmondásmentes” viszonyát értelmezi. Az *Antitheseis*ből, vagyis e sajátos *Lukács*-átiratból kiderül, hogy Markion messiása nem „Pontius Pilatus alatt született”, hanem Tiberius uralkodásának 15. évében, klasszikus epifánia formájában

fogalmának, a Philotésznek és a Neikosznak a segítségével kísérel meg levezetni; *Philosophumena* 7,29-32. In: Hippolytus, *Refutatio Omnium Haeresium*, (Hrsg. Marcovich, M.) (Patristische Texte und Studien 25) Berlin – New York 1986.

<sup>6</sup> Tertullianus „békességen” feltehetőleg itt is az Ó- és az Újtestamentum egységéből fakadó harmóniát érti, s ennek a harmóniának a következménye az, hogy Törvény és Evangélium legalább tipológiai értelemben elválaszthatatlan egymástól. A *De praescriptone haereticorum* 30,7-ben pedig azzal az egyszerű (a traditio-elvet felhasználó) érvel cáfolja Markiont, miszerint ha a Törvény és Evangélium szétválasztása valóban a pontoszi eretnekvezér műve, akkor az elválasztásnak egyfajta, még létező egységre kellett irányulnia.

jelent meg a kapernaumi zsinagógában,<sup>7</sup> (természetsszerűleg nem emberi testben), és miután a zsidók – úgymond – nem ismerték föl, semmiképpen sem lehet az Ószövetség megígért megváltója. Így tehát a „Krisztosz” az Újszövetség világában – egyszerre és egyidőben – eljött, az Ótestamentum világában viszont nem jött el. Szemben az Irenaeusnál, Hippolütosznál, Clemens Alexandrinusnál és másoknál kimerítőleg megörökített gnosztikus szótériológiával – ahol a két megváltó (és vele a megváltott megváltó) figurája mondhatni a rendszer természetes elemeként bukkan fel, és ily módon az említett lehetőség értelmét veszti – a markionita tradíció szellemében joggal tehető fel a kérdés: vajon mi történik akkor, ha a zsidók által várt messiás mégis eljön?

Az iménti kérdésre aligha adható egyértelmű válasz; Markion szemszögéből nézve a zsidó-keresztény kinyilatkoztatás világának mind a múltja, mind pedig a jövője meglehetősen bizonytalanak tűnik, ha egyáltalán képes túllépni a *tűnékeny látszat* létformáján.

## 2.

### AZ „APOSZTOLIKON” ÉS A PNEUMATIKUS KERESZTÉNYSÉG

Az *Adversus Marcionem* 5. könyvének első fejezeteiben Tertullianus a Törvény és az Evangélium viszonyát taglalja; Markiont cáfoló ellenérvei elsősorban a *Galatalevél* gondolatmenetére támaszkodnak, ám Pál apostol világos argumentumait – jóllehet ellenkező előjellel – néha ugyanúgy kiforgatva, mint ahogy azt Markion teszi. Mindeközben az 5. könyv 4. fejezetében Markionnak a páli levélcsoport „átrendező” *Aposztolikon*jából egy olyan vers olvasható, amelyik a *Galatalevél* 4,22-24 szövegét az *Epheszoszi-levél* 1,21-gyel „elegyíti”. Mielőtt azonban az idevágó szakaszt idézném, mellőzhetetlenül szükséges, hogy röviden összefoglaljam Tertullianus megelőző gondolatmenetét.

Az 5. könyv bevezető szakaszában a karthágói rétor Pál apostol „szellemi genealógiájával” foglalkozik, azt vetve Markion szemére, hogy igazából semmivel sem tudja igazolni a *Galatalevél* szerzőjének a Krisztus-tanítványokkal egyenértékű „kiküldött” státuszát, miért tekinti hát éppen Pált (sőt kizárólag Pált) az autentikus kereszténység képviselőjének? Ezzel a látszatki fogással Tertullianus a *Laodiceai-levél* prologusából vett markioni „bizonyíték”<sup>8</sup> gyengeségére akart rámutatni;

<sup>7</sup> Az *Antitheseis*ben Markion a *Lukács* 4,14-19 szövegét értelmezi így.

<sup>8</sup> Az igazsághoz hozzátartozik, hogy Tertullianus aggályosan ügyel arra, hogy Pál apostolt pontosan annyi kenettel ruházza fel, mint amennyit a Názáreti Jézus legszűkebb tanítványi körének tulajdonít. A *De praescriptone haereticorum*ban azt olvassuk, hogy Pál akkor sem

arra ugyanis, hogy Pál kizárólag „Jézus Krisztus által apostol”, tehát elhívása nem emberektől származik (utalás a *Galata-levél* 1. versére).

A következő logikai lépés, az 5. könyv 2. fejezetének első mondata a kétféle, markioni, illetve tertullianusi antijudaizmus ideiglenes fegyverszünetének, sőt kiegyezésének dokumentuma is lehetne; a karthágói egyházatya ugyanis így ír: „Mi is valljuk, hogy a fő, a júdaizmus ellen tanító levél a Galatáké” („Principalem adversus Iudaismum epistolam nos quoque confitemur quae Galatas docet”).<sup>9</sup> Am ezen túl már nincs egyetértés, hiszen Tertullianus éppen a *Galata-levél* 1. fejezetére hivatkozik, miszerint csak egyetlen evangélium létezik (Gal 1,6), tehát a Markiont cáfoló gondolatmenet logikai kiindulópontja az, hogy az ótestamentumi törvény „lerombolója” nem az *Idegen Isten*, hanem a Biblia Teremtő Istene, akivel az *Apostolikon* szerzője szembeszegül. Ahogy az *Adversus Marcionem* érintett részében olvassuk: „... az egész levél hangsúlyozottan tanítja, hogy a törvény megszűnt a Teremtő akarata,” ennek megfelelően „... Krisztus evangéliumának a törvénytől a kegyelemre kell hívnia, nem a Teremtőtől más istenhez.”<sup>10</sup>

Ugyancsak a 3. fejezet olvastán szembesülhetünk azzal a kísérlettel, ahogy a karthágói egyházatya az előbbieken rekonstruált logikai sémát megpróbálja kiterjeszteni a különböző bibliai üdvtörténeti korszakok egymáshoz való viszonyának megállapítására is. A törvény világának a hit és az evangélium világával történő szembeállítását kiegészül egy harmadik mozzanattal is, a *hit* és az *ígéret*, valamint a törvény világkorszakának a viszonyával. Ennek a szövevényes viszonyoknak a történeti-teológiai epicentruma: „Ábrahám körülmetéletlenül tanúsított hite.” Tertullianus számára nemcsak az a fontos, amit a *Római-levél*ben ír Pál apostol, vagyis hogy Ábrahám „Még a körülmetélkedés jelét is a körülmetéletlen állapotában való hitéből fakadó megigazultság pecsétjéül kapta, (kai szemeion elaben peritomész szphragida tész dikaioszünész tész piszteósz tész akrobüsztiász), hogy ő legyen az atya valamennyi körülmetéletlen hívőnek”<sup>11</sup> (Róm 4,11), hanem az Ábrahámtól a Szinaj-hegy lábánál kihirdetett törvény között eltelt korszak is, mi több, főleg az imént említett korszak. Az *Adversus Marcionem* 5. könyvének 3. fejezetében ezzel kapcsolatban a *Galata-levél* álláspontját foglalja össze; „az Isten által korábban megerősített szövetséget a négyszázharminc év múltán keletkezett törvény sem helyezi hatályon kívül, hogy megsemmisítse ezzel az ígéretet.”

kapott *utólag* teljesebb tudást, ha el is ragadtatott a harmadik égig, (2Kor 12,2-4), vagy ha Antiókiában meg is róttá Pétert, annak képmutató viselkedése miatt (Gal 2,11-14), (*De praescr. haer.* 33-34).

<sup>9</sup> Tertulliani *Opera* 1, 665. (Itt is, miként a következő két lábjegyzetben foglaltak esetében változtattam Nagy Imre idézett fordításán.)

<sup>10</sup> Uo. 666.

<sup>11</sup> *Adv. Marc.* 5,3.

(diathékén prokekürómenén hūpo tu theu ho meta tetrakoszia kai triakonta eté gegonosz nomosz uk aküroi eisz to katargészai tén epangelian; Gal 3,17). Ha ugyanis a „hit fiai” mindannyian Ábrahám utódai (Gal 3,26), akkor egyrészt nem igaz Markion állítása, miszerint a hit – és vele az újdonszövetség kereszténység – az Isten műve lenne, másrészt pedig bizonyítható Tertullianus azon sejtetett teóriája, miszerint a *hit* (és az ígért) *korszaka(i)* tengerként ölelik körül a törvény szigetszerű világkorszakát.

Az egész eddig vázolt gondolatmenet exegetikai kulcsát Ábrahám személye jelenti. Tertullianus magának a markioni kompilációnak a felidézését is egy, Ábrahámhoz kötődő, retorikus hasonlattal vezeti elő:

„De ahogy a rablók valamit el szoktak hullatni a zsákmányból áruló jelként (Sed ut furibus solet aliquid excidere de praeda in indicium), úgy azt hiszem Markion is a végén meghagyta Ábrahám legutóbbi említését (ita credo et Marcionem novissimam Abrahae mentionem dereliquisse), jóllehet semmit sem kellett volna inkább eltüntetnie (nulla magis auferenda), noha részben a maga javára is fordíthatta volna a dolgot (etsi ex parte convertit). Ha ugyanis:

«Ábrahámnak két fia volt, egyik a szolgától, a másik pedig a szabadtól, de a szolgától való test szerint született, a szabadtól származó viszont ígért alapján – ezek allegorikus kifejezések (értsd: másra mutatnak); ezek ugyanis a két szövetség (vagy két kijelentés, amiként ilyen értelmezéssel is találkozunk); az egyiket a Szi-naj-hegynél a zsidók zsinagógájába a törvény szerint a szolgaságra szülte, a másik minden fejedelemség, erő, hatalmasság és minden néven nevezendő fölöttinek született, nemcsak e világon, hanem az eljövendőben is; ez a mi anyánk, akiben a szent egyházra vonatkozó ígéretet bírjuk,»

és emiatt fűzi még hozzá:

«Ezért „testvérek, nem vagyunk a szolgáló fiai, hanem a szabadé.”<sup>12</sup>

Markionnak a páli levelek „revidált együttesét” tartalmazó gyűjteményét a késő ókori hagyomány egyöntetűen *Aposztolikonként* ismeri (l. Epiphaniosz *Pana-*

<sup>12</sup> „Sed ut furibus solet aliquid excidere de praeda in indicium, ita credo et Marcionem novissimam Abrahae mentionem dereliquisse, nulla magis auferenda, etsi ex parte convertit. Si enim

«Abraham duos liberos habuit, unum ex ancilla et alium ex libera, sed qui ex ancilla carnaliter natus est, qui vero ex libera per repromissionem, – quae sunt allegorica (id est aliud portendentia); haec sunt enim duo testamenta (sive ‘duae ostensiones’, sicut inuenimus interpretatum), unum a monte Sina in synagoga Iudaeorum secundum legem generans in seruitutem, alium super omnem principatum generans uin dominationem et omne nomen quod nominatur, non tantum in hoc aeuo sed et in futuro, e in quam repromisimus sanctam ecclesiam, quae est mater nostra.»

– ideoque adiecit:

«Propter quod, fratres, non sumus ancillae filii, sed liberae.» (Tertulliani *Opera* 1, 673; Harnack, *Marcion*, 75-76.)

tion 42,10,<sup>13</sup> Jeromos *Apostolicum, Comm. in Gal.* 1,1).<sup>14</sup> Epiphanosz írja, hogy az újszövetségi kánon sorrendjéhez képest Markionnál a páli corpus a *Galata-levéllel* kezdődik. Az eddigiek alapján talán nem túlzás azt állítani, hogy a zsidó hagyománytól „függetleníteni” vágyott *pneumatikus kereszténység* egyik legfontosabb ideológiai alapvetésével állunk szemben.

Ahogy azonban távolodunk Markion működésének időszakától, a 2. század közepétől, a kortársak érdeklődése egyre kevésbé az elvont teológiai sémákra, mintsem a (még) működő markionita közösségek életére irányul. De ezen túl már csak nagyon homályos kép rekonstruálható az *Aposztolikon* szerzőjének ókori megítéléséről. A szóba jöhető források: Jusztinosz, akinek Markion ellenes írását Irenaeus megemlíti (*Adv. haer.* IV. 6,2)<sup>15</sup>, de akinek két apró megjegyzése maradt csupán fenn,<sup>16</sup> Dionüsziosz korinthuszi püspöknek egy bizonyos *Nikomédiaiakhoz írt levele*,<sup>17</sup> Gortünai Philipposznak ugyancsak kifejezetten Markion ellenében megfogalmazott apológiája, csakúgy Modesztosz műve,<sup>18</sup> valamint Antiokhiai Theophilosznak – talán az iménti hagyományelágazásokat egybefogó – írása.<sup>19</sup>

Az élő markionizmus kései antik történetével, pontosabban e történet dokumentálhatóságával kapcsolatban mindenképpen számításba kell vennünk azt a formai hasonlóságot, hogy Markion éppen úgy tagadja a Logosz testté válását, a holtak testben történő feltámadását, mint a legkülönfélébb gnosztikus filozófiai iskolák és szekták; ebben az esetben tehát a hagyománytörténet elemei könnyen összekeveredhetnek. Az iménti fenntartással együtt is megállapítható, az *Antitheseisz* szerzőjének nem múló szellemi öröksége egyrészt nyomot hagy olyan (meglehetősen kétes értékű) orthodox műveken is, mint például Arnobius *Adversus nationese*, másrészt pedig fontos ideológiai célpontul szolgál Szent Efrém (szír nyelven írott) Mani, Markion és Bardeszanész elleni traktátusa,<sup>20</sup> illetőleg az örmény Esztniknek

<sup>13</sup> Epiphanosz, *Panarion* 42,10, l. Epiphanius, *Ancoratus und Panarion*.

<sup>14</sup> Jeromos, *Comm. in Gal.* 1,1, l. *Commentarius in Epistolam S. Pauli ad Galatas*, In: Sancti Eusebii Hieronymi *Opera Omnia*, (PL 7), col. 373-374.

<sup>15</sup> Irenaeus, *Adv. haer.* IV, 6,2, l. Irénée de Lyon, *Contre les hérésies* IV. 1-2 (trad. Mercier, Ch.) (Sources Chrétiennes) Paris 1965.

<sup>16</sup> Jusztinosz, *1Apol.* 26,5.; *2Apol.* 58,1, l. *A II. századi görög apologéták*, (ford. Vanyó László) (Ókeresztény Írók 8) Bp. 1984.

<sup>17</sup> Euszebiosz: *HE* IV, 23,4, l. Euszebiosz *Egyháztörténete*, (ford. Baán István) (Ókeresztény Írók 4) Bp. 1983.

<sup>18</sup> Euszebiosz: *HE* IV, 25.

<sup>19</sup> Antiokhiai Theophilosz kulcsfontosságú szerepéről a legkorábbi, 2. századi Markion ellenes irodalomban ld. Loofs, F., *Theophylus von Antiokhien Adversus Marcionem und die anderen theologischen Quellen bei Irenäus*, Texte und Untersuchungen 46/2) Leipzig, 1930.)

<sup>20</sup> S.Ephraim's *Prose Refutations of Mani, Marcion and Bardaisan*, (transl. C. W. Mitchell) London – Oxford 1912. (Kiegészített kiadás A. A. Bevan és F. C. Burkitt szerkesztésében, London 1921.)

az 5. század közepén készült, „Adversus omnes haereses” típusú műve,<sup>21</sup> a *De Deo* számára is, ahol a szerző a görög filozófia, a különféle pogány vallások cáfolata mellett Markion tévtanításait utasítja el.

Minden jel arra vall, hogy az *Adversus Marcionem* 5. könyvéből idézett szövegszakasz, benne a *Galata-levél*ből kiemelt példázat – „Ábrahámnak két fia volt...” – az ókori kereszténység számára még évszázadok múltán is roppant érzékletes módon tár elő egy olyasfajta, a gnosztikus exegézis alapvető jellegével szembeszegülő gondolkodásmódot, amely nem „légiesíti” a törvényben és a prófétai hagyományban gyökerező ótestamentumi (azaz: „zsidó”) üdvtörténetet, és miközben csak egészen minimális engedményeket tesz az allegorizáló szemléletnek, a megtagadandó üdvtörténetre valóban történeti módon reflektál. Ilyenformán tehát Markion nem elsősorban tanítványokat, szerteágazó szektákat testál az utókorra (bár kétségtelen, hogy ezek a tanítványok és szekták a mester halála után még jóideig léteztek)<sup>22</sup>, hanem olyan, igazából *kortalan* szellemi alapállást, illetve mentalitást, amely a markionizmus hamar kifejlesztett spirituális anyanyelvének segítségével képes egyszerre szóhoz juttatni kései korszakok teológiai antijudaizmusát, nemzeti teológiáit, vagy az éppen a *Galata-levél*ben felbukkanó „idegen Krisztusokat és evangéliumokat”. Úgy tűnik, ez a bizonyos *szellemi anyanyelv* összességében Markion műve, és nem következik filológiai értelemben semmiféle „előd” munkásságából, még akkor sem, ha az ókori hagyomány a pontoszi eretnekvezért egyöntetűen a szír származású Kerdón követőjének tekinti.

Kerdónról viszonylagos részletességgel először Irenaeus emlékezik meg az *Adversus haereses* 1. könyvében; Hippolytosz kivételével pedig a későbbi egyházatyák az ő véleményét visszhangozzák. Eszerint Markion mestere „...azt tanította,

<sup>21</sup> Maries, L. – Mercier, Ch. (éd), Eznik de Kolb, *De Deo*, (Patrologia Orientalis 28/3 – szöveg, 28/4 – fordítás) Paris 1959. Esznik terjedelmes traktátusában mindenképpen figyelmet érdemel egy olyan mozzanat, amely az ókori Markion-mitográfiában kizárólag az örmény püspöknél bukkan fel, és amely még a legjelentősebb Markion-tanítvány, Apellész pályafutásánál is inkább ráirányítja a figyelmet a pontoszi eretnek, valamint az alexandriai gnózis alapvető doktrínáinak lehetséges formai rokonságára. Eszerint Eszniknél Markion Idegen istene, valamint az ószövetségi törvény Istene mellett egy harmadik aión „avagy mitológiai alak is felbukkan, a nőnemű Hüülé, aki nem egyszerűen csak az anyag, hanem a Föld, a természet erőinek a megtestesítője is egyben. Vele nemzi az alacsonyabb rendű istenség az egész emberek lakta mindenséget.” (*De Deo*, II, 1,1.) [IV,1.; 243.sk.k.] i. m. 28/h. 662-665. Az idézett szöveghelyet követi az örmény püspök hosszadalmas cáfolata. Az említett triadikus séma talán nem is gnosztikus analógiával magyarázható elsősorban; formai hasonlóságot a középplatonikus-püthagóreus Numéniosz első három hüposztázisza éppúgy kínálhat, mint a gnoszticizmus tág értelemben felfogott hagyománytörténete.

<sup>22</sup> Szemben bizonyos gnosztikus irányzatokkal, szektákkal, a markionita „egyház” még a 4. században is virágzó közösségeket alkotott; a szír Szent Efrém említett *Refutatio*ja a korabeli edesszai markioniták ellenében íródott, akik – minden jel szerint – legalább olyan fontos szerepet játszottak a római-perzsa határvidék életében, mint az ottani manicheusok.

hogy a törvény és a próféták által hirdetett Isten nem Atyja a mi Urunknak, Jézus Krisztusnak; az előbbit ugyanis ismerték, az utóbbi viszont ismeretlen maradt, az előbbi igaz(ságos), az utóbbi ellenben jó.” (kai ton men dikaion, ton de agathon hüparkhein; *Adv. haer.* I. 27,1). Úgy tűnik tehát, hogy az eredeti markioni doktrínának nem része az a gnosztikusoknál széltében-hosszában kimutatható felfogás, miszerint e világ teremtője, a Démiurgosz *gonosz* (ponérosz), valamint *ostoba* (mórosz) lett volna. Mindehhez hadd tegyem még hozzá, hogy a *dikaioisz* jelző a markionita tradícióban (és bizonyos gnosztikus iratokban, miként például a valentiniánus Ptolemaiosz *Epistula ad Floram*jában is)<sup>23</sup> mindahányszor kifejezetten a törvényadás mozzanatához, és ekként az ótestamentumi törvény világához kötődik.

Amikor Tertullianus az *Aposztolikon* szerzőjétől mintegy számon kérte Pál apostoli eredetét, kétségtelenül nyitott kapukat döngtetett, hiszen Markion nyilvánvalóan előnyt kovácsolt abból, hogy a neofita Saul nem tartozott az újszövetségi Jézus tanítványai közé. Ennek megfelelően – Tertullianus szerint – Pál „apostoli legitimitását” nem csupán a *Galata-levél*, hanem egy különös szöveg-kompiiláció, az újszövetségi apokrifek közé sorolt, úgynevezett *Laodíceai-levél*, annak is a bevezető szakasza segítségével alapozta meg.

A *Laodíceai-levél* – Hilgenfeld, majd Harnack rekonstrukciója alapján – a 2. *Theszaloniki*, valamint a *Kolosszei-levél* között szerepelt (volna) Markion *Aposztolikon*jában. A rövid, mindössze 17 versből álló epistola műfaját tekintve egyfajta sajátos kollázs: elsősorban a *Filippi*-, másodsorban pedig a *Galata*-, illetőleg a *Kolosszei-levél*ből kivágott – néha szó szerint idézett, néha viszont parafrázis jellegű – versek egymás mellé „ragasztása”. Az ókori apokrif iratok sajátos legitimitációs elvét ebben az esetben Pál apostolnak a *Kolosszei-levél*ben megfogalmazott utasítása jelenti: „Amikor pedig felolvassák nálatok ezt a levelet, gondoskodjatok arról, hogy a laodiceai gyülekezetben is felolvassák, de arról is, hogy a Laodíceából érkezett levelet ti is felolvassátok.” (Kol 4,16).<sup>24</sup> A levél bevezető szakasza, az

<sup>23</sup> Ptolemaiosz, *Epistula ad Floram*, I. Ptolémée, *Lettre à Flora*, (trad. G. Quispel) (Sources Chrétiennes) Paris 1949. Az *Epistula ad Floram* szemléletmódjához újfent csak a markion tanítvány Apellész áll a legközelebb, akinél szintén felbukkan a „dikaioisz theosz” alakja, a markioni dualizmust egyfajta triadikus sémává alakítva át. Erre vonatkozóan s egyúttal Harnach klasszikus művétől (*De Apellis gnosi monarchica*, 1874) az Apellész-irodalom áttekintéseként is a legfontosabb tanulmány: Junod, É., Les attitudes d'Apelles, disciple de Marcion, á l'égard de l'Ancien Testament. In: *Augustinianum* 12 (1982), 113-133.; valamint May, G., Apelles und die Entwicklung der markionitischen Theologie. in: G. May, *Markion. Gesammelte Aufsätze*, 93-117.

<sup>24</sup> A *Kolosszei*-, az *Epheszoszi*-, valamint a Markionnál *Laodiceainak* nevezett levél viszonyáról számtalan elmélet született az elmúlt másfél, sőt, Evansontól számítva két évszázad folyamán. Ám ezek egyike sem igazán meggyőző, még azok az elgondolások sem, amelyek a

üdvözlő formula így hangzik: „Pál nem emberektől, nem is ember által, hanem Jézus Krisztus által apostol, a Laodíceában lakó testvéreknek. Kegyelem nektek és békesség az Atyaistentől, és Urunktól, Jézus Krisztustól.”<sup>25</sup> A prólógus szövege – ahogy már szó esett róla – nagyon hasonlít a *Galata-levél* 1. versére,<sup>26</sup> és elvileg ugyanazt az üzenetet hordozza. A „non ab hominibus neque per hominem, sed per Iesum Christum” apostoli szerep ugyanis az Újszövetségben csupán egy közismert történeti tényről rögzít, Markionnál viszont kiindulópontul szolgál egy új, az Idegen isten által elküldött Krisztustól származó kinyilatkoztatás igazolására.

Természetesen az *Antithészeisz* és az *Aposztolikon* szerzője esetében az imént felvázoltnál azért lényegesen bonyolultabb a helyzet; a markioni oppozíció nem egyszerűen kinyilatkoztatás és hagyomány között feszül, hanem e két fogalom értelmezési tartományán belül fedezhető fel egyfajta törésvonal. Az Idegen istentől eredő új kinyilatkoztatás szembeesik a régivel, mint ahogy a Páltól és Lukácstól származtatott új hagyomány kerül szembe a Krisztus-tanítványok (a zsidó apostolok) képviselte régi tradícióval. Markion vonzereje tehát minden valószínűség szerint abban rejlett, hogy szemben a gnosztikusok által propagált titkos hagyománnyal és titkos egyházzal a markionita egyház látható, érzékelhető – és nem utolsósorban jól érthető – formában jelent meg, ám mégis úgy, mint az „igazi, a pneumatikus kereszténység” letéteményese. Éppen ez az a mozzanat, amely a kereszténység történetének elmúlt két évezrede során újra és újra életre kel. Míg a markioni szöveghagyomány rekonstruálására tett nagyszabású filológiai kísérletek – A. Hahn, *Antitheses Marcionis Gnostici*, (1823), továbbá *Das Evangelium Marcionis in seiner ursprünglichen Gestalt* (1824) és A. Hilgenfeld, *Das Apostolikon Marcions* (1859) című munkái említendőek elsősorban – egészen A. Harnack mindmáig meghatározó, eredeti formájában 1920-ban napvilágot látott *Marcionjái*g, különféle teológiai irányzatok, illetve felekezeti elkötelezettségek keretei közt ugyan, de kimondva-kimondatlanul mégis csak úgy állítják elénk Markiont mint saját filológus szerepkörük ókori őst, addig már az ifjú Schellingtől kezdve nyomon követhető egy

---

kolosszei, a laodiceai, s a hierapoliszi gyülekezet feltehető alapítójának, Pál apostol munkatársának, Epaphrasznak a személyével kapcsolatosak. Figyelmet érdemel viszont magának Tertullianusnak a megjegyzése, aki a következőket írja: „Mellőzöm itt azt a másik levelet is, amelyt mi efezusi levél felirattal olvasunk, az eretnekek viszont úgy, mint a laodíceaiakét.” *Adv. Marc.* V, 11,17, ld. *Markion ellen*, I. m, 741.

<sup>25</sup> „Paulus apostolus non ab hominibus neque per hominem, sed per Iesum Christum, fratribus qui sunt Laodiciae: gratia vobis et pax a deo patre et domino Iesu Christo” – A levél latin szövege: *St. Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon*, (ed. Lightfoot, J. B.) Peabody, Mass., 1879, 349-350; Harnack, *Marcion*, 137-138. Magyarul: Pál levele a laodíceaiakhoz, (ford. Adamik T.). In: *Apokrif levelek* (szerk. Adamik T.) Bp. 1999, 71.

<sup>26</sup> „Pál, aki nem emberektől, nem is ember által kiküldött (apostolosz), hanem Jézus Krisztus és az Atya Isten által, aki feltámasztotta őt [ti. Jézust] a halottak közül, és a velem lévő testvérek mindnyájan Galácia egyházainak.” (Gal 1,1)



másik vonal is, amelyik a „páli alapítású pneumatikus kereszténység” létrejöttében mindenképpen pozitív szerepet tulajdonít az *Aposztolikon* szerzőjének.

Schelling 1795-ben napvilágot látott teológiai disszertációja, a *De Marcione Paulinarum epistolarum emendatore*<sup>27</sup> már a címét tekintve beszédes, hiszen az értekezésben Markion úgy jelenik meg, mint „emendator”, vagyis a páli levél-corporus „kiigazítója”. Schelling állásfoglalása alapján a pontoszi eretnekvezér nem hamisította meg a szentírási szövegeket, éppen ellenkezőleg, Markion tevékenységét hamisították meg az ókori egyházatyák azzal, hogy elgondolásait saját előítéleteikhez igazítva hagyományozták az utókorra.

Habár hátramaradt életművében név szerint Markiont egyszer sem említi<sup>28</sup>, a páli alapítású kereszténység gondolatának legjelentősebb képviselője a kereszténységet zsigerileg gyűlölő Nietzsche, akinek a *Morgenröte* 68. paragrafusában megfogalmazott törvény-kritikája akár az újmarkionizmus kőbe vésett győzelmi sztéléje is lehetne. A damaszkuszi úton történtek, Saul megtérése kapcsán a következőket olvassuk: „...úgy tűnik, neki a zsidók sorsa, nem, minden ember sorsa immár összekapcsolódott ezzel az ötlettel, elméje pillanatnyi megvilágosodásával, a gondolatok gondolatát, a kulcsok kulcsát, a fények fényét birtokolja, ezentúl ökö-rülötte forog a történelem! Mert mostantól kezdve ő a törvény megsemmisítésének tanítója.”<sup>29</sup> Majd pedig: „Ilyen az első keresztény, a kereszténység föltalálója! Előtte csak néhány szektás zsidó létezett.”<sup>30</sup>

Úgy tűnik tehát, hogy amit az ókori egyházatyák (érthető okokból) elvettek tőle, azt bőséges kárpótlással együtt – a legújabbkori teológia és filozófia visszaadta neki; de az is lehetséges, hogy ez is Markion kényszerítő sugallatára történt, nem hiába kerül összevonásra a Törvény, illetve az Igéret allegorikus megközelítését tartalmazó *Galata-levél*-szakasz az *Epheszوسي-levél* elején fölemlített „eljövendő világgal”.

### 3.

## ANTIMARKIONITA EXEGÉZIS

Az a szemléltői horizont, amelyet megítélésem szerint a markioni szöveg-kompiláció, és egyáltalán az *Aposztolikon* összeállítójának gondolkodásmódja a ma filológusára is szinte rákényszerít, egyúttal olyasfajta *határvonal*, amelyik elválasztja egymástól a valódi világot, és annak a tükörben megpillantható mását.

<sup>27</sup> In: Schelling, Fr. J. V., *Sämtliche Werke* 1 (1792-1797), Stuttgart – Augsburg 1856, 113-149.

<sup>28</sup> Hévízi Ottó szíves szóbeli közlése.

<sup>29</sup> Nietzsche, F., *Virradat. Gondolatok az erkölcsi előítéletekről*, (ford. Romhányi Török Gábor) Bp. 2000, 67.

<sup>30</sup> Uo. 68.

Az eredeti és a tükörkép egyrészt a mostani és egy eljövendő világek viszonyáról tanúskodik, másrészt pedig a szinte mindenfajta messianisztikus eszkhatológiát ellehetetlenítő allegorézis, valamint az ad litteram értelmezés exegetikai elveit állítja szembe egymással.

Ábrahám, aki – miként már szó esett róla – a *Hit* és az *Igéret* világekorszakának a névadója, azé a világekorszaké, amely tengerként öleli körül a *Törvény* minden-ségét, Markion felfogása alapján egyszerre korábbi és későbbi annál a történeti lénynél, aki az Ószövetségben megjelenik. Ahhoz, hogy valamilyen formában „életképes” maradjon, a pátriárka alakjának mind az időben, mind az értelmezés tekintetében ketté kell válnia: az egyik Ábrahám mint a „hit atyja” időtlen figura, a másik viszont az ószövetségi törvény világába illeszkedő „héber pátriárka”. Csakhogy ez a skizoid állapot hosszú távon aligha tartható fenn. Érthető tehát Tertullianus diadalittas felkiáltása: az általa elgondolt logikai rendszer minden egyes pontján a dualizmus fenntartására törekvő Markion Ábrahám személyének felemlítésével súlyos logikai hibát vét. Hiszen szerinte a pátriárka éppen hogy nem a szétválasztás, hanem a tipológia elvével értelmezett eredendő üdvtörténeti egység szimbóluma.

A *Galata-levél* 4,24-ben Pál apostol a Hágár, illetőleg Sára nevével fémjelzett régi, valamint új szövetség példáját úgy minősíti, hogy „ezek allegorikus kifejezések” („hatina esztin allégorumena”; Tertullianusnál „quae sunt allegorica”), majd a rabszolganő és a szabad feleség példáját kiegészíti a Szinaj és a mennyei Jeruzsálem egymással szembeállított üdvtörténeti szerepével, mondván, hogy az *Arábiában lévő* Szinaj-hegy lábánál kötött szövetség „szolgaságra szülő” (eisz duleian gennósza), míg a mennyei Jeruzsálem szabad, és képletesen szólva a „szabadon születettek anyja”. A *Galata-levél* szövegében az allegorikus megfeleltetések közbülső láncszemét az az állítás jelenti, miszerint a Szinaj „megfelel a mostani Jeruzsálemnek” („szüosztokhei de té nün Ierusalém”).

Az *allégoreuó* ige a *Galata-levél* idézett szakaszában jelenik meg először Pál levelei között, illetve az egész *Újszövetségben*. Nagyjából hasonló funkcióban az apostol mindig a *tüposz* kifejezést – egyszer pedig a *tüpiokosz* adverbiumot – használja; az esetek többségét tekintve a klaszikus rétorikai hagyománynak megfelelő *allegoria negativaként*, tehát inkább „rejtvényfejtés”, mintsem „rejtvényfeladás” értelemben. Ebben az esetben viszont annyira nyilvánvaló a példa történeti konnotációja, hogy véleményem szerint kézenfekvőbb a tipológia és az allegorézis együttes esetéről beszélni.<sup>31</sup>

Markion „emendatio”-ja bár a tipológiai megfeleltetést – az egyház tagjai az

<sup>31</sup> Lényegében véve ugyanerre a lehetőségre utal – M. Simonettire hivatkozva – Vanyó László is nemrégiben megjelent exegézistörténeti művében. Vanyó László, *Az egyházatyák Bibliája és az ókeresztény exegézis módszere, története*, Bp. 2002, 215.

ígéret gyermekeiként szükségképpen Ábrahám sarjai<sup>32</sup> – nem iktatja (nem iktathatja) ki teljesen, a *Galata-levél* kiforgatott szövegét valóban allegóriaként kezeli. Ábrahám két fia „ex ancilla”, illetve „ex libera” származnak, ugyane kettősségnek megfelelően az egyik „test szerint” (carnaliter), a másik viszont „ígéret által” (per repromissionem) született; e két fiú pedig a két szövetséget (duo testamenta) jeleníti meg allegorikus formában. Az egyik szövetséget a Szinaj-hegyről a „zsidók zsinagógájába” (in synagoga Iudaeorum) „törvény szerint” (secundum legem) a „szolgaságba” (in seruitutem) nemzette Ábrahám, a másikat viszont – és itt következik az *Epheszoszi-levél* 1,21-ből származó betoldás – „minden fejedelemség, erő, hatalmasság és minden néven nevezendő fölöttinek”, méghozzá „nemcsak e világon, hanem az eljövendőben is; ez a mi anyánk, akiben a szent egyházra vonatkozó ígéretet bírjuk.” Az átalakított szentírási szövegben az utolsó oppozíciót a Zsinagóga és az Egyház szembeállítása jelenti.

A legfontosabb kérdés a fentiekkel kapcsolatban mindenképpen az, hogy a két szövetség (kinyilatkoztatás) allegorikus megjelenítéséhez az *Aposztolikon* szerzőjének mi szüksége lehetett az *Epheszoszi-levél*ből származó perikópa közbeiktatására? A Markion-hagyomány ismeretében úgy tűnik, hogy a pontoszi eretnekvezér (és követőinek egy része) merev elutasítással viszonyult a bibliai *teremtés* művéhez és csakúgy a *Teremtő* személyéhez, és az Idegen isten világát nyilvánvalóan egy gyökeresen más, a bibliaihoz mérten teljességgel eltérő törvényekkel leírható mindenségnek tekintette.<sup>33</sup> (A Markionra jellemző „új teremtés”, „új birodalom”, „új kozmosz” és ehhez hasonló metaforák állandóan felbukkannak az egyházatyák kritikai írásaiban). Ám a *megváltás* művéhez kötődő meglehetősen homályos markioni eszkatológia minden jel szerint nem arra szolgál, hogy tovább mélyítse a két szövetség világa közti szakadékot, hanem arra, hogy valamiféle hidat verjen a kettő közé; paradox módon erre már csak azért is szükség lehetett, hogy a megvetett és az üdvörtörténetből kiebrudalt „választott nép”, a zsidóság tanúskodni tudjon róla: a kereszténység Krisztusa nem azonos az ószövetségi próféták által megígért Messiással.

A bibliai üdvörtörténet Markion által nyitva hagyott „kiskapui” olyan utakra

<sup>32</sup> „Ti pedig testvéreim, Izsák módjára az ígéret gyermekei vagytok.” (Hümeisz de adelphoi, kata Izsak epangelasz tekna eszte.” (Gal 4,28).

<sup>33</sup> Barbara Aland – nagyjából fél évszázaddal Harnack meghatározó könyvének megjelenését követően – napvilágot látott, a Markion-kutatás állását (is) áttekintő nagyszerű tanulmányában hangsúlyozottan foglalkozik a főleg Tertullianusnál fölsejlt markioni „új világ” arculatával; Marcion, Versuch einer neuen Interpretation. In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 70 (1973), különösen 424-427. Ugyancsak a Markion-filológia „Harnack utáni korszakának” áttekintéséhez, valamint a lehetséges új perspektívák számbavételéhez szolgált fontos adalékot David L. Balás [Dávid Balázs] kiváló tanulmánya: Marcion Revisited: A „Post-Harnack” Perspective. In: *Text and Testaments. Critical Essays on the Bible and Early Church*, (ed. March, W. E.), San Antonio 1980.

nyílnak, amelyeket a Törvény különféle ókeresztény kori értelmezései jelképeznek. Ezek az utak Markion istene, a tulajdonképpeni „Destructor legis” állítólagos tettétől a Tertullianusnál megfogalmazott Törvény és evangélium szétválasztásának elvén át a kinyilatkoztatott Tóra allegorikus felfogásának válfajaiig terjednek. A lehetséges variációk közül a patrisztika két legnagyobb gondolkodójától, Órigenésztől, illetve Szent Ágostontól szeretnék felidézni egy-egy példát. Órigenész a *Peri Arkhón* 4. könyvében az allegória és a tipológia elemeit ötvöző *pneumatikus exegézis* alkalmazásának egyik lehetséges példája gyanánt említi meg a *Galata-levél* törvény-allegóriáját. Az alexandriai egyházatya számára a pneumatikus exegézis a Szentírásértelmezés legmagasabb fokozata, amelyet Isten egyrészt valamennyi üdvtörténeti korszakban más és más szinten tesz hozzáférhetővé, másrészt pedig határozottan kiválasztott tudást jelent. „A szellemi értelmezés pedig annak való – írja, aki meg tudja mutatni, milyen «égi dolgok képmásának és árnyékának szolgáltak a test szerinti zsidók», és milyen «eljövendő javaknak az árnyékát tartalmazza a törvény»” (*Peri Arkhón* IV, 2,6/13/).<sup>34</sup> Ennek megfelelően – vélekedik Órigenész – a *Galata-levél* érintett verseiben Pál apostol azokat szidalmazza, akiknek a szellemi értelmezés „nem való”, vagyis akik olvassák és tanulmányozzák ugyan a törvényt, de nem értik; „...úgy gondolja ugyanis [ti. Pál], hogy akik szerint a leírtakban nincsenek allegóriák, azok nem értik a Törvényt.”<sup>35</sup> De azok között – folytatja Órigenész – akik úgy gondolják, hogy a Törvényt betű szerint be kell tartani, nem csupán „test szerinti zsidók” találhatók, hanem éppen olyanok is, mint a *Galata-levél* címzettjei (talán valamiféle zsidó-keresztény heterodoxia képviselői). Erre utal a 4. könyv 2. fejezetének idézett szakasza, ahol a szerző világosan utal arra, hogy Pál apostol nem azoknak címezte a mondandóját, akik a „Törvény alatt vannak”, hanem azoknak, akik a „Törvény alatt akarnak lenni”.<sup>36</sup>

Az órigenészi példával ellentétben a *De doctrina christianá*ban Ágoston szimpla retorikai esetként hivatkozik Pál apostol törvény-allegóriájára – mondván, hogy a „higgadt előadásra”<sup>37</sup> találunk példát benne –, ám a példa egy roppant eredeti elgondolás, a „jelek általi szolgaság”, egyszerre retorikai és exegetikai elvének segítségével még általánosabb érvényűvé válik. Ágoston ugyanis (a donatista Tyconiuszal vitázva) azt állítja, hogy a „jelek általi szolgaság” legnyilvánvalóbb esete nem más, mint a Biblia szó szerinti értelmezése. „Elsősorban is arra kell vigyáznod – írja –, nehogy betű szerint vedd a képletes kifejezéseket. Erre vonatkoznak ugyanis az

<sup>34</sup> *Peri Arkhón* IV, 2,6(13), ld. Origenes, *Vier Bücher von den Prinzipien*, (hrsg. u. übers. von Görgemanns, H. – Karpp, H.) Darmstadt 1976. Magyarul: Órigenész, *A principiumokról* 2, (ford. Pesthy M.) Bp. 2003, 109.

<sup>35</sup> Uo.

<sup>36</sup> Uo.

<sup>37</sup> *De doct. christ.* IV, 20,39, ld. *De doctrina christiana*. In Sancti Aureli Augustini *Opera* 6, (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 80) Wien 1963.

apostol szavai: a betű megöl, a szellem pedig megelevenít. (2Kor 3,6; *De doctr. christ.* III, 5,9)<sup>38</sup> A „jelek rabszolgájának” meghatározását illetően pedig Ágoston feltűnően hasonló következtetésre jut, mint Órigenész az allegória fel nem ismerőivel kapcsolatban. „Jelek jármában nyög az olyan, ki valamely jelző dolgot szolgál vagy tisztel anélkül, hogy ismerné annak jelentését.” (*De doctr. christ.* III, 9,13.)<sup>39</sup>

Visszakanyarodva tehát az előbbiek során már felvetett kérdéshez: mi szüksége lehet Markionnak arra, hogy a *Galata-levél* törvény-allegóriájába beillesse az *Epheszoszi-levél* egyik, az eljövendő világra, még pontosabban világekorszakra utaló versét? Az eddig kifejtettekből valószínűleg ez lehet a legkézenfekvőbb válasz: azért, mert szemmel láthatólag az egész kompiláció az *eljövendő világ(korszak)* „felől” nézve kerül megalkotásra, bizonyítandó, hogy Ábrahám egyik fia, Izsák – az Újszövetség és az Egyház allegorikus megtestesítőjeként – már az eljövendő világ (aión erkho-menosz, ha-ólám ha-bá) természetével rendelkezik, míg a másik, Ismáél az elmúlni nem tudó, örökös múlt szolgaságára rendeltetett. Ám a történő időtől függetlenül mégiscsak együvé tartoznak ők ketten, legalábbis az allegória igájában.

A talmudi korszak különféle irányzatok szabdalta zsidó és az első két évszázad messianisztikus keresztény gondolkodásában az *eljövendő világ(korszak)* nagyon is kézzel fogható, a legkevésbé sem allegorikus jellegű fogalom. Ezen kívül pedig a legkevésbé sem a megtagadott avagy „lerombolt” törvény törmelékeire veti alap-jait. Mi több, nyilvánvalóan főszámolja majd azt az univerzális tévhitet, amely az ókeresztény korban főleg a *Római-levél* 3. fejezetének félreértéséből származik. Ezt a már nyilvánvalóan az 1. században is eleven félreértést próbálja megcáfolni Pál apostol a *Római-levél* jónéhány szövegszakaszában, különösképpen az imént említett 3. fejezetben. Állításomra vonatkozó legfontosabb példa a 21. vers hagyományos fordítása; „Most pedig a *törvény nélkül* jelent meg Isten igazsága, amelyről bizonyoságot tesznek a törvény és a próféták.”<sup>40</sup> Túl azon, hogy a mondat logikailag értelmetlen, hiszen hogyan mondhatott volna ilyet a törvénytudó farizeus származású Pál: a törvény és a próféták tanúskodnak a törvény diszkreditálásáról? – a fordítás exegetikailag is pontatlan, tudniillik a görög szövegben – „Nüni de *khórisz nomu* dikaiosüné theu pephanerótai martürumené hüpo tu nomu kai tón prophétón” – a *khórisz* prepozíció aligha adható vissza a leggyakoribb *nélkül* értelemben, itt inkább azt jelenti, hogy valamitől *függetlenül*. Ennek megfelelően Pál mondandója megítélésem szerint körülbelül így hangzik: „Most viszont a tör-

<sup>38</sup> Magyarul: Szent Ágoston, *A keresztény tanításról*, (ford. Városi István) Bp. 1944, 157.

<sup>39</sup> Szent Ágoston, *A keresztény tanításról*, 162.

<sup>40</sup> Köztudomású, hogy az apostolok, az első zsidó-keresztény nemzedék nagy része, valamint minden valószínűség szerint maga Pál is betartotta a törvényt. Az idézett szövegszakasz a megítélésem szerint (a Békés-Dallos féle Újszövetség kivételével) legjobb és legérthetőbb magyar Biblia-fordításból, az 1975-ben napvilágot látott, s azóta több javított kiadást is megért, a „Magyar Bibliatársulat” által felügyelt verzióból származik. A fordítást mégis – miként már jeleztem – egyszerűen értelmetlenné találok.

vénytől függetlenül vált nyilvánvalóvá Istennek a törvény és a próféták által tanúsított igazság[osság]a.” Arról, hogy csakis ilyesfajta értelmezésről lehet szó, éppen a 3. fejezet utolsó verse tanúskodik a legékezebben. „Hatályon kívül helyezzük tehát a törvényt a hit által?” (Nomon un katargumen dia tész piszteósz) – kérdezi Pál –, majd pedig így válaszol: „Szó se lehet róla; hanem éppen hogy érvényt szerzünk a törvénynek.” (mé genoito; alla nomon hisztanomen; Róm 3,28).

Amennyire ez a haeresiológiai irodalomból kiderül, Markiont kortársai egyöntetűen sátáni figurának tartották; „negatív hagiográfiájának” két közismert eleme világosan tanúskodik erről. Egyrészt Irenaeus elbeszélése Szmirnai Polikárpról, aki szembetalálkozva vele a „Sátán elsőszülöttjének” (prótotoskosz tu Szatana; *Adv. haer.* III, 3,4)<sup>41</sup> nevezte Markiont, másrészt Clemens Alexandrinus, aki rendkívül súlyos váddal illeti, amikor is (a) „ho theomakhosz hutosz gigasz” (ez az Istennel harcoló gigász; *Strom.* III, 4,1)<sup>42</sup> kétes címmel illeti. Úgy tűnik tehát, hogy a korabeli keresztények sem gyűlölték kevésbé Markiont, miként ő a nagyegyház képviselőit, pedig az ortodoxiában is felfedezhető az az álláspont, amely teljes mértékben szembehelyezkedve a jézusi parabola szövegével – vagyis, hogy a Megváltó nem azért jött, hogy lerombolja (katalüsza) a törvényt, hanem, hogy betöltse; továbbá, amíg az ég és a föld el nem múlik, a Törvény egyetlen iótája sem vész el (Mt 5,17-18) – a törvény diszkreditálására tör. Ha pedig – miként azt Jézus, és az ő nyomán Pál apostol is állította – a törvény az eljövendő világkorszakban is érvényes marad, akkor logikusnak látszik, hogy a megsemmisítés műve az ólám ha-bá „felől” kezdődjék el.

## 4.

## A KEZDET: MARKION „ARKHEOLÓGIÁJA”

Az *Atitheszeisz* egyik „tézisében” Markion azt állítja, hogy a Teremtő, csupán az „egek királysága” (malkut hasammáim) felett uralkodik, de nincs hatalma az „eljövendő világ(korszak)” (ha-ólám ha-bá fölött), ahol az Új Szövetség Krisztusa gyakorolja az uralmat, másutt pedig azt mondja, hogy a Teremtő nem képes kiterjeszteni uralmát a Seolra, míg az Idegen isten által küldött Messiás legitim hatalommal száll alá oda. (Furcsa módon viszont a büntetést a Seolban a Démiurgosz hatáskörébe utalja, hiszen az ő természetéhez tartozik az „és oklá”, az emészttő

<sup>41</sup> Irenaeus, *Adv. haer.* III, 3,4, I. Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*.

<sup>42</sup> Clemens Alexandrinus, *Strom.* III, 4,1, I. Clément d'Alexandrie, *Les Stromates* 3, (ford. M. Caster) (Sources Chrétiennes), Paris 1951. A „theomakhosz” kifejezés a János apostol környezetéből származó, tehát a zsidó gyökereket jól ismerő Polikárp szájából különös súllyal esik a latba, hiszen a szó a lehető legnagyobb bünt, a Biblia Istene elleni tudatos lázadást jelöli. Ugyanezt a kifejezést használta a Szanhedrin előtt elmondott beszédében Pál tanító-mestere, Gamaliél is (ApCsel 5,39).

tűz, *Adv. Marc.* I, 28,1.) A Teremtő birodalmának határai – mind a metafizikai térben, mind pedig a történeti időben – ezáltal világosan kirajzolódnak. A jövő meghódításával, valamint az ítéletre várakozók tartózkodási helyének (ha tetszik: az *alvilágnak*) a kisajátításával Markion olyan hatalmi pozícióra próbált meg szert tenni, amely a Biblia álláspontja szerint nyilvánvalóan *törvénytelen*, tehát valóban a „destructio legis”, a törvény lerombolásának „művé” alapul.

A „törvény lerombolása” – az Újszövetség nyelvén egyszerűen csak *anomia*, törvénytágadás – apokaliptikus esemény, amely a végidők bibliai forgatókönyvében megírtak alapján következik be. Ahogy Pál apostol a 2. *Thesszaloniki-levél*ben fogalmaz, az *anomia* a *parusziát*, a Megváltó újbóli megjelenését, visszajövetelét közvetlenül megelőző esemény, az *aposztazia*, a hittől való elszakadás vejejárója. Ugyancsak a fenti levélben olvasható, hogy a törvényteleniséget – a Szentírást átszövő zsidó gondolkodásmódnak megfelelően – paradigmátikus formában a „törvényteleniség embere” (ho anthróposz tész anomiasz; 2Thessz 2,3), avagy a „törvénytágadó” (ho anomosz; 2Thessz 2,8) testesíti meg, aki egyúttal a jól ismert dánieli prófécia beteljesítője.<sup>43</sup> A legkorábbi Markion-hagyomány kialakítói, Juszminosztól Irenaeuson át Tertullianusig (és feltehetőleg ennek megfelelően a kortársak zöme is) pontosan a 2. *Thesszaloniki-levél* szellemében értelmezte a pontoszi eretnekvezér személyiségét és tanítását.

A kereszténység történetének első másfél száz évét néhány olyan nagyszabású ideológiai, szellemi háború jellemezte, amely egyfajta konszenzus érvényű vélekedés szerint a Nagyegyház megerősödését, teológiai frontvonalainak egyre élesebb kirajzolódását segítette elő. Azt hiszem, ez a vélekedés is egyike azoknak a nagyszabású közhelyeknek, amelyek döntő módon akadályozzák a korai korszak lényegi jelenségeinek – köztük a markionizmusnak – a megértését. A 2. század legfontosabb heterodox irányzatainak – mindenekelőtt a gnózisnak, a montanizmusnak, valamint a markionizmusnak – már a kortárs patrisztikai irodalomtól fogva bevett értékelési kliséi azzal a kimondott-kimondatlan közös előfeltevéssel rendelkeznek, miszerint létezik olyan, megfellebbezhetetlen orthodox álláspont, amely végigvonul az egyháztörténeten, és amelyet (Irenaeus teológiai örökségének megfelelően) a Szentlélekkel átitatott Egyház képvisel. Az így felfogott elvi, ideális egységnek a következtében minden ideológiai ellenfél, mindenfajta „eretnység” *közös ellenség*, akiket ha a Nagyegyház „legyőz”, egyszerűen kívül kerülnek a történeti horizonton, avagy eltűnnek a múlt kavargó ősködében. Mindenki tudja, hogy ez nem így van, és a legyőzött(nek vélt) heterodox irányzatok általában a Nagyegyház védbástyái között találnak menedéket.

<sup>43</sup> Dán 11,21-45. IV. Antitokhosz Epiphánész – akit az arámi szöveg egyszerűen csak *nibzén*-nek, 'utálatosnak', 'gyalázatosnak' nevez – rémtettei történetileg is megerősített prófécia, amelyet az újszövetségi eszkatológia az Antikrisztus eljövendő cselekedeteivel együtt tart „beteljesedettnek”.

Tertullianus sokat idézett kijelentése az *Adversus Marcionem* 5. könyvének elejéről – „Mi is valljuk, hogy a fő, a judaizmus ellen tanító levél a galatáké. Mi is magunkévá tesszük ugyanis a régi törvénynek azt az eltávolítását, mint ami a Teremtő akaratából következik...” (*Adv. Marc.* V, 2) – lényegében véve a nagy rivális, ideológiai ellenfél, Markion álláspontjával megegyező véleményt takar. Noha a karthágói egyházatya nyilvánvalóan elveti a „két isten” tanát, ám a Törvény lerombolásának állítólagos markioni tanítását magától értetődő evidenciának tekinti. Ebben az esetben pedig a monumentális, a markionizmust gúnyos hangnemben, sőt igen gyakran útszéli stílusban kritizáló apologetikai mű – ha csak rész szerint is – éppen az egyik leglényegesebb teológiai kérdésben az *Aposztolikon* szerzőjének ideológiai szövetségésévé válik. Szűkebb értelemben ugyanez vonatkozik a *Galatalevél* 4. fejezetéből kiragadott markioni szöveg-montázs – a tárgyalt *Aposztolikon*-részlet – értelmezésére is. Az illusztrációként a levél 4. fejezetéből kiemelt részlet, sőt maga az egész 4. fejezet is kontextusából kiszakítva kerül előtérbe, világossá téve, hogy a „judaizmus törvényének való kiszolgáltatottság” (*Adv. Marc.* V, 4)<sup>44</sup> mindazok számára, akik a „törvény alatt akarnak élni,” azt a (rab)szolgaságot jelenti, amelyre nem hat ki a Megváltó, Jézus Krisztus felszabadító műve.

Az imént említetteken túl azonban Markionnál, illetve Tertullianusnál gyökeresen ellenkező előjelűvé válik az „őszövetségi hagyományra”, illetve a hagyomány másik támpillérére, a „Profétákra” irányuló kritikai reflexió. Amíg Markionnál az ad literam Biblia-értelmezés a tipológiai elv majdhogynem teljes felszámolásával párosul – hiszen az elsődleges cél annak bizonyítása, hogy az ótestamentumi próféták jóvendőlései sohasem fognak beteljesedni<sup>45</sup> –, addig Tertullianusnál és általában véve az egyházatyák jelentős részénél (túl az allegorézis megállíthatatlan térnyerésén) éppen ellenkezőleg, a tipológia minden áron való érvényesítése válik a legfontosabb célkitűzéssé. Annak bizonyítása tehát a cél, hogy a Zakariásig, Malakiásig leírt próféciaik túlnyomó többsége már beteljesedett „Jézus Krisztusban”, illetőleg a megváltás nagy művében. Nincs tehát immáron értelme a prófétai corpus tanulmányozásának sem, tudniillik azok „mind a Krisztusról beszélnek”, a parusziával kapcsolatban pedig a Názareti Jézus saját próféciai az érvényesek. Ez az álláspont végsősoron kétfelé választja a jövőre vonatkozó bibliai tanítást, kimondva-kimondatlanul is megkülönböztetve egyfajta „keresztény”, illetve „zsidó eszkatológiát”. A másik probléma viszont a kétféle eszkatológia megkülönböztetésének jellegéből fakad: a nagyegyház felfogása szerint ugyanis a

<sup>44</sup> *Adv. Marc.* V, 4, ld. *Markion ellen. Tertullianus művei*, 717.

<sup>45</sup> A Markion „antitéziseit” átszövő logikai ellentmondások egyike éppen itt mutatkozik meg: miként már szó esett róla, az Őszövetség Messiásának például mindenképpen el kell jönnie, ha másért nem, hát azért, hogy ezzel is bizonyítsa: az Újszövetség Krisztusa az Idegen Isten küldötte. Ám ahhoz, hogy mindez megtörténjék, az őszövetségi messiási próféciaíknak szűkegképpen be kell teljesedniük.



kétféle, a zsidósághoz és a kereszténységhez kötődő történeti útnak még ebben a földi világtörténelemben egyesülnie kell úgy, hogy a zsidóság megtér. Markionnál azonban a kétféle eszkatológia *mindig* érvényes marad. Mindez annyit jelent, hogy az ószövetségi próféciaák sohasem teljeseznek be az Idegen isten *új birodalmában*, de minden további nélkül érvényre juthatnak a „Destructor legis” által szellemi rommezővé változtatott régi *világban*, azaz végsősoron a mi világunkban.

A Biblia fogalmi világához és nyelvéhez mérten a Markion-hagyomány szöveg-együttesében egyfajta *negatív teremtés* ( a *Genesis*ből ismert történet diszkreditálása), *negatív kinyilatkoztatás* (a Szinaj-hegyi kinyilatkoztatás visszavonása) és a *negatív megváltás* (a Názáreti Jézusnak az Idegen Isten által elküldött Krisztussal történő azonosítása) fantomfogalmi derengenek fel újra és újra, anélkül azonban, hogy egyszer is világosan alakot öltenének. De nem is várhatóak el világos kontúrok ott, ahol körülbelül fél évszázaddal a vitatott életmű megszületése után „szerző” és „kritikusa” az egyik legfontosabb üdvtörténeti kérdésben, zsidóság és kereszténység viszonyának, a teológiai antijudaizmus megítélésének kérdésében nagyjából ugyanazon a platformon áll. Az egész *Adversus Marcionem* olvastán egyértelműen úgy tűnik: Markion Gal 4,22-26 recenziója, valamint annak tertulianusi megítélése egyaránt nagyon távol áll attól az eredendő intenciótól, amely Pál apostolt minden valószínűség szerint a *Galatákhöz* címzett levél megírására készítette. Amennyiben létezik ilyen, az „ideális exegézisben” megtestesülő igazság, akkor az valahol a két vitatkozó fél szempontjából számított ideológiai senkiföldjén, egyfajta szellemi vákuumban „történik meg”.

Mindent egybevetve Markion teológiai rendszerében csak homályosan fölsejtlő eszkatológia minden valószínűség szerint a nyelv mélyrétegeiben rejtőzik; az *Antitheseisz* szerzőjénél talán azért nem találkozunk kifejtett eszkatológiai tanítással, mert a töredékesen fennmaradt „életmű” szinte minden sorát, de még a bibliai kinyilatkoztatást meghamisító szöveg-kollázsokat is teljességgel áthatja a „végről való beszéd” erudíciója. Csakhogy a régi és az új kinyilatkoztatás szétválasztásának műve olyan szellemi pozícióból fogalmazódik meg, amely egyszerre tekinthető *teremtés-előttinek* és *megváltás utáninak*. Az Idegen isten világa ugyanis olyan, mintha a Jesája megjövendölte új teremtés arculatát tükrözné; „Mert én új eget és új földet teremtek, a régire nem is emlékeznek, senkinek sem jut eszébe.” – mondja az Örökkévaló<sup>46</sup> (Jes 65,17). Az újdontatásnak a messianisztikus ígérete azonban nem szüntet meg mindenfajta jogfolytonosságot – úgy, ahogy ezt Markion hirdeti – az új teremtés és a „rég világ” között, a markioni „nea ktiszisz” csöppet sem diszkreditálja a régít, hiszen nagy valószínűséggel az örökkévaló Tórában is az áll [majd], hogy a Biblia Istene jónak nevezi a „[rég]i teremtés” művét.

<sup>46</sup> A „Ki-hineni bóré sámajim hadásim váerec hadása” („Mert íme, teremtek új egeket és új földet”) vessor ugyanúgy *bára* ígét használja (participiális formában), mint a *Genesis* első vessora.

Az idő előtt beteljesített és ezért a zsidó (-keresztény) gondolkodásmód szellemében végül is beteljesületlenül maradt messiási ígérek logikailag ugyan megteremtik annak a feltételét, hogy immáron valamennyi ószövetségi prófécia érvénytelenné váljon, de ebben a „törvényen kívüli” állapotban az új világ, az Idegen isten uralmi szférája a legyőzöttnek és múltba taszítottnak vélt *régivel* újra és újra *saját jövőjeként*, nem pedig *meghaladott múltjaként* szembesül. Mindez persze kiszámíthatóan következik a markioni „üdvrend” jellegéből, abból a paradox sajátosságból, hogy ez a fajta eszkatológia mindig a kezdetről beszél, és ekként inkább *arkheológiának* kellene neveznünk.

Könnyen előfordulhat azonban, hogy a fenti furcsaság nem más, mint Markion Teremtőjének bosszúja, amelyet kényszerű, mintegy a „törvény igáját” helyettesíthető ballasztként kell magával cipelnie minden egykor volt és eljövendő markionitának. Szimbolikus értelemben az ennek az írásnak az elején említett „markioni átok”, a *szkhiszma* szelleme szembesül itt a teljességgel ellentétes előjelű „bosszúval”; arkhé és eszkhaton háborúja az antikvitás ideje óta változatlan hevességgel zajlik. Az igazat megvallva nincs is mit csodálkozni ezen, hiszen az egyháztörténetet tanulmányozva az ember aligha juthat más következtetésre, mint arra, hogy az ószövetségi Törvény világát valami különösnek, idegennek vallók, az Ószövetség istenét kegyetlennek, bosszúállónak, és az „újszövetségi Atyától” lényegileg különbözőnek tekintők mindig is csendes többséget alkottak a kereszténységen belül, és ez akkor is igaz, ha a (gyakorta naivan, illetve öntudatlanul eljáró) többség által vallott teológiai antijudaizmus nem párosul konkrét politikai antiszemitizmussal. Erre vonatkozóan állítottam, hogy Markion teológiai öröksége mélyebben határozza meg az egyház arculatát, mint akár a gnózis, akár bármelyik trinitológiai jellegű „eretnkség”. A Törvény és az Evangélium között húzódó, az évszázadok során egyre mélyebbé váló szakadék valódi méreteit az Aufklärung és a liberalizmus szelleme (inkább politikai, mintsem teológiai értelemben)<sup>47</sup> megpróbálta ugyan kisebbiteni, de – amint ez a mai világ „ábrázata” mutatja – a döntő fontosságú teológiai kérdések megkerülésével ez az önmagában jószándékú kísérlet is inkább árokásásnak bizonyult.

<sup>47</sup> Amint azt már idézett tanulmányában Barbara Aland kifejti, Harnack *Marcionjának* szellemi alapállását döntően meghatározza a 20. század egyik legnagyobb hatású protestáns teológusával, Karl Barth-tal szembeni jelentős nézetkülönbség. (A) *Der Römerbriefszerzőjének* Pál-értelmezése, a Törvényről alkotott felfogása, valamint az a nem lényegtelen tény, hogy Barth *Római-levél-kommentárjának* első kiadása (1919) egy évvel előzte meg a *Marcion* első kiadásának megjelenését (1920), mind-mind olyan tények, amelyek azt bizonyítják, hogy az „aktuálteológia” jóval lényegibb szinten képes megeleveníteni öröknek mondott vagy tetszhalott problémákat, mint a politikai jellegű aktualizálás. Aland, B., *Marcion, Versuch einer neuen Interpretation*, 424.

# A KORÁN MAGYARÁZAT MINT VALLÁSI ÉS MINT TÁRSADALMI PROBLÉMA

SIMON RÓBERT

A prófétikus vallások között is talán az iszlám az, amelyben a *ne varietur* isteni kinyilatkoztatásnak tekintett Irásnak (*kitáb*),<sup>1</sup> a Koránnak,<sup>2</sup> az értelmezése (*tafszír, ta'wil*)<sup>3</sup> kezdettől fogva a mai napig alapvető szerepet játszott a muszlim közösség

<sup>1</sup> Ismeretes módon a végül Koránnak nevezett kinyilatkoztatás-gyűjtemény a maga végső nevét egy hosszabb folyamat során nyerte el (l. hozzá: Simon R., *A Korán világa*, Bp. 1987, Helikon, 476-485). A korábbi elnevezések között (az *áya*, a *szúra*, esetleg a *matháni*) az Irásnak, a 255-ször előforduló *kitábnak* (az arameus kölcsönszó már az iszlám előtt elterjedt az arabban, l. Horovitz, J., *Koranische Untersuchungen*, Berlin – Leipzig, 1926, Walter de Gruyter, 65-77) különös fontossága volt, hiszen a Próféta a korábbi küldöttek kinyilatkoztatásait (a Törát, a Zsoltárokat és az Evangéliumokat) is *kitáb* névvel illeti (3:184; 35:25). Emiatt nevezi a zsidókat és a keresztényeket *ahl al-kitábnak* ("Az Irás népének"). A mekkai korszak elején Mohamed még az Irással rendelkező vallások egységét vallotta, vagyis létezett volna egy – az égben őrzött – „ősírás”, az *umm al-kitáb* (13:39), amely „jól őrzött táblán” található (85:22), amelyet Allah időnkint a szeriálisan jelentkező prófétáknak (Mózesnek, Jézusnak, esetleg Máninak, majd Mohamednek, aki egyuttal „a Próféta pecsétje” *khátam an-nabiyyín* /33:40/) leküldött. Ezt az elképzelést Mohamed az „Ábrahám-vallás” (*dín Ibráhim*) kidolgozásakor 623-4-ben változtatta meg radikálisan.

<sup>2</sup> A mintegy hetvenszer előforduló 'Korán' szó (*qur'án*) magában a Koránban fordul elő először; a szír *qeryána* párhuzamos képzésének (a *qara'* ige nomen verbaléja) tekinthető, s annak liturgikus jelentését (egy szent szöveg recitálása, l. Simon R., I. m., 476-478) vette át (vö.: 75:17sq; 17:78; 25:32; 16:98; 17:45; 27:91sq). Hamar azonban nemcsak egy ilyen szöveg recitálását, hanem magát a szöveget is jelentette (l. pl. 10:61; 72:1sq). Határozott névelővel aztán az egész szent szöveget jelentette (l. hozzá: Horovitz, I. m., 74sq).

<sup>3</sup> A Koránértelmezés irodalma már-már áttekinthetetlen. Néhány olyan alapvető áttekintésre utalok csak, amelyekben további részletes bibliográfia található: Goldziher I., *A Koránmagyarítás különféle irányzatai*, Bp. 1912, MTA.; uő., *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, Leiden 1920, Brill; Baljon, J. M. S., *Modern Muslim Koran Interpretation (1880-1960)*, Leiden 1961, Brill; Nwyia, P., *Exégese coranique et language mystique. Nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmans*, Beyrouth 1991, Dar el-Machreq, első kiadás: 1970; Gätje, H., *Koran und Koranexegese*, Zürich – Stuttgart, 1971, Artemis Verlag; angolul: *The Qur'án and its Exegesis. Selected Texts with Classical and Modern Muslim Interpretations*, (transl. by Alford T. Welch) Oxford 1996, Oneworld; Wansbrough, J., *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation* (Oxford, 1977, OUP); Ayoub, M. M., *The Qur'án and its Interpreters 1-2*, Albany, NY 1984, State Univ. of New York Press; Arkoun, M., *Lectures du Coran*, Paris 1988, Maisonneuve et Larose; Rippin, A. (ed.), *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'án*, Oxford 1988, OUP; Hawting, G. R. – Abdul-Kader

(*umma*) életében. A számos vallástipológiai osztályozás között talán az egyik leghasználhatóbb az, amely szakramentális (szentségközpontú), prófétikus és misztikus vallásokat különböztet meg az isteni helye, a válasz az istenire és a tan helye alapján. Bizonyításra nem szoruló tény, hogy a prófétikus vallásokban az isteni az emberi társadalomban, az ott lezajló nagy eseményekben és az istentől megjelölt küldöttek kijelentéseiben, vagyis nem a természetiben, hanem az emberi szférában manifesztálódik. Az istenit a prófétai szó adja hírül, és ez csapódik le az Írásokban. A válasz vonatkozásában lényeges, hogy nem a kultusz és a rítus, hanem a hit játszik döntő szerepet, ami a moralitás alakulásával is összefüggésbe hozható, vagyis minél fontosabb helyet foglal el a kultusz, annál nagyobb szerepet játszik annak professzionális lebonyolítója, a papság, amely a vallásilag korrekt magatartást rituálisan szabályozza, kevés helyet hagyva a morális meggondolásoknak, míg a prófétikus vallásokban az utóbbiaknak nagyobb a fontossága (tudvalevően ezekben a vallásokban alakult ki a bensővé tett *bűn* fogalma<sup>4</sup>). Végül, ezekben a vallásokban a tannak is alapvető szerepe, amely a szakramentális vallások híveinek a szemében mindig a zürzavar forrása volt (gondoljunk a kereszténységben belül a krisztológiai vitákra!); a misztikus vallások pedig eleve elhárítják a tételes tanok fontosságát (emiatt misztikus dogmatikai tankönyv *contradictio in adiecto*). Az új tanokat hirdető, egyéni választást lehetővé tevő Írásnak tehát a prófétikus vallásokban alapvető szerepe van, amit az iszlám esetében egy további körülmény még fokozottabb mértékben juttat érvényre.

Az egyes népek és vallások történetéből jól ismert az a körülmény, hogy a vallások túlnyomó része (így pl. a hinduizmus, a buddhizmus, a konfucianizmus, a kereszténység vagy a manicheizmus) már több évszázados múltra visszatekintő, gazdagon tagolt társadalmakban jöttek létre, amelyekben minden hely „foglalt” volt, és a társadalmi gyakorlat – mély gyökereket eresztve – összefonódott korábbi, legitímnek tekintett vallási hiedelmekkel és intézményesült jogi rendszerekkel stb. Nem véletlen tehát, hogy ezek a „későn-jövők” már csak a társadalmi gyakorlaton kívül, a transzcendens szférákban kereshettek maguknak helyet (nagy részük „világhárító” magatartása is főképpen ebből adódik). A vallások között egyedül az

Shareef, A. (eds.), *Approaches to the Qur'án*, London – New York 1993, Routledge; Versteegh, C. H. M., *Arabic Grammar and Qur'anic Exegesis in early Islam*, Leiden 1993, Brill; Esposito, J. L. (ed.), *The Oxford Encyclopaedia of the Modern Islamic World* (rövidítés: OEMIW), s. v. *Tafsir*, IV:169-176 (M. Mir); Merad, A., *L'Exégèse coranique*, Paris 1988, PUF; Robinson, N., *Discovering the Qur'an: A Contemporary Approach to the Veiled Text*, Washington, DC 2003, Georgetown Univ. Press; Taji-Farouki, S. (ed.), *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*, London 2006, Oxford Univ. Press in Association with The Inst. of Ismaili Studies; Dammen McAuliffe, J. (ed.), *The Cambridge Companion to the Qur'án*, Cambridge 2006, CUP.

<sup>4</sup> L. hozzá tanulmányunkat: *The Natural History of Sin. Remarks on the Origins of Sin in Judaism, Christianity, and Islam*. In: *AOH* 56/1 (2003), 1-34 (bő szakirodalommal).

iszlám volt az (némiképpen a judaizmus rokonítható vele), amely maga hozta létre a maga társadalmát, ő fogalmazta meg a kezdetek meghatározó iránymutatásait, és a továbbiakban is minden döntő fázisban az iszlám volt a mérce és a norma. Vagyis itt joggal beszélünk iszlám társadalomról, amelyen belül minden alapvető mozzanat jellegét és helyét (a gazdaságtól kezdve a társadalmi lét és a magánszféra minden zegét-zugát átható vallásjogig) az iszlám jelölte ki. Ez a folyamat természetesen nem volt teljesen magától értetődő, hiszen az eredménye olyan birodalmiság lett, amely jellegét tekintve egyedülálló a világtörténelemben. Az első két évszázadban (7-8. sz.) az iszlám kizárólagos vagy egyedüluralkodó szerepét még egy másik alternatíva veszélyeztette, amit röviden és szükségképpen torzítva az ókori Kelet „istenkirály” elvének nevezhetünk, ami a társadalom felülről történő – istentől szentesített – királyi szabályozását jelentette. Ez az utóbbi alternatíva a szászánida Irán istenkirály felfogásában és Bizánc „cezaropapizmusában” folytatódott. A szászánida Iránt teljes egészében, Bizáncnak pedig fontos tartományait (Egyiptomot és Szíriát) foglalták el a hódító arabok a hetedik század közepéig, és az ott talált eszmei örökség döntő szerepet játszott (különösen az előbbtől örökölt, iranizált arameus írno kréteg révén) az első 6. század ideológiai-társadalmi küzdelmeiben. A tét az volt, hogy mi legyen a társadalom szabályozó elve, vagyis a harc a társadalmi hegemoniáért folyt. Két évszázadig tartó küzdelemben végül a teokratikus közösség konszenzusa (*idzsmá*<sup>5</sup>) vívta ki a hegemoniát, és ezzel a patrimoniális birodalmak történetében egyedülálló alakulatként egy olyan társadalmi struktúra alakult ki, amelyben a hegemonia letéteményeseként az isteni legitimitással szentesülő alapokra, a Koránra és a prófétai hagyományra (*szunna*<sup>6</sup>) támaszkodó teokratikus közösség egyetértése és nem az uralkodó akarata határozza meg a társadalmi gyakorlatot, és annak eszmei megalapozását és igazolását.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Ehhez a nagyhorderejű fogalomhoz ld. Goldziher I., *Előadások az iszlámról*, (ford. Heller B.) Bp. 1912, MTA, 57sqq, 224sqq, 267sqq, 280sqq; *EP*, s. v. *idjmâc*, francia verzió, III:1048-1052 (M. Bernard); *OEMIW*, s. v. *consensus*, I:312-4 (Wael B. Hallaq – további bibliográfiával).

<sup>6</sup> A prófétai hagyományt ismeretes módon Goldziher I. elemezte mélyrehatóan, s vizsgálta nagyhatású módon a pártpolitikai szempontokat tükröző alakulását (Ueber die Entwicklung des Hadith. In: *Muhammedanische Studien*, II:1-274, Halle a. S. 1890, Max Niemeyer, magyarul: A hadisz kialakulása. In: Simon R. (szerk.), *Az iszlám kultúrája*, I:181-591, (ford. Iványi T.) Bp. 1981, Gondolat. A prófétai hagyomány további kutatásának mélyreható elemzését ld. Berg, H., *The Development of Exegesis in Early Islam. The Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period*, Richmond – Surrey 2000, Curzon. A muszlim vallásjog alakulásában a Korán mellett a prófétai hagyomány játszotta a legfontosabb szerepet. A muszlim közösség állandó gyakorlata számára természetesen a Korán az alapvető tekintély. Mi a továbbiakban az utóbbi néhány korai és legújabb értelmezését vizsgáljuk röviden.

<sup>7</sup> Ennek gyakorlati működését rövid távon természetesen az utóbbi elv jelentősen befolyásolhatja, ám közép és hosszú távon az iszlám-meghatározta teokratikus közösség a meghatározó (l. ennek legmélyebb kifejtését Ibn Khaldúntól: *Bevezetés a történelembe /al-Muqaddima/*, (ford.

Valóban, a muszlim társadalomban bekövetkezett válságok idején az azokra reflektáló mozgalmak és ellenmozgalmak mind a *Korán* valamelyik kinyilatkoztatásának eltérő értelmezésével próbálták igazolni a maguk álláspontját, ami természetesen kivívta az iszlám ortodoxiát képviselő vallástudók (*‘ulamá’*) és vallásjogtudók (*fuqahá’*) heves tiltakozását.<sup>8</sup> Az eltérő értelmezések, úgy látszik, már a Próféta idején elkezdődhettek, ami a *Korán* számos megfogalmazásának nehezen értelmezhetőségéből is fakadt.<sup>9</sup> A 3:7 nevezetes verse ezt a körülményt így fejezi ki: „Ő az, aki leküldte hozzád az Írást. Ebben vannak (egyértelműen) meghatározott versek (*áyatun muhkamátun*) – ezek adják az Ősírást (*umm al-kitáb*), és vannak mások, többértelműek (*mutasábihátun*). Azok, akiknek a szívében ferdeség lakozik, azt követik, ami többértelmű belőle, áhítózván a széthúzást (*fitna*), és azt, hogy (a maguk szájíze szerint) értelmezzék (azt). Ám (e verseket) senki nem tudja értelmezni, csak Allah. Azok azonban, akik szilárdak a tudásban, azt mondják: ‘Hiszünk benne. Minden a mi Urunktól (ered).’ Ám csupán azok hajlanak az intő szóra, akiknek van eszük.” Mindez alátámasztja azt, hogy a *Korán* rendkívül eltérő értelmezése nemcsak a későbbi idők megváltozott szemléletét tükrözi, hanem már maga a *Korán* szövege is megkívánta a magyarázatot, ami lényege szerint nem lehetett abszolút és időtlen.

Noha a klasszikus iszlámban jött létre az az óriási és lenyűgöző teljesítményeket fölmutató *tafszír*-irodalom,<sup>10</sup> amelynek az alapos ismerete nélkül egyetlen komo-

és kommentálta Simon R.) Bp. 1995, Osiris, értelmezését I. Simon R., *Történelemtudomány és birodalmiság*, Bp. 1999, Akadémiai Kiadó, különösen 183-288.

<sup>8</sup> Érdemes utalni egy sajátos muszlim fogalom, a *bid‘a* sajátos kettősségére: az iszlám, lényege szerint, keletkezésétől kezdve igen nyitott és rugalmas vallás, amely gyarapodó, szervesülő időszakában sokmindent átvett az idegen kultúrákból; ilyen korszakokban tolerálható „újítást” jelent a szó. Válságok idején, amikor a nem szervesülő újítások veszélyeztetik az iszlám alapjait, akkor a *bid‘a* „eretnekséget” jelent (ld. *EI2*, s. v. *bid‘a*, francia verzió, I:1234sq – J. Robson).

<sup>9</sup> A *Korán* 15 helyén ezt a *yasz‘alúna-ka* („kérdeznék téged”) fordulattal fejezi ki (I. pl. 2:189; 2:215, 2:217; 2:219; 5:4; 7:187, stb).

<sup>10</sup> Ezek között utaljunk csak at-Tabarí (839-923) már terjedelmileg is tekintélyt parancsoló *tafszírjára* (*Dzsámíc al-bayán can ta’wil al-Qur’án* vagy *Dzsámíc al-bayán ff tafszír al-Qur’án*, egyik legutóbbi kiadása: al-Qáhira, , 1407/1987, Dár al-hadíth; rövidített angol fordítása: Cooper, J., *The Commentary on the Qur’án*, Oxford 1987, OUP, ami az addigi értelmezések bámulatos összefoglalása (I. hozzá: Goldziher, *Richtungen* 85-98; Gilliot, C., *Exegese, langue et théologie en Islam. L'exégèse coranique de Tabarí*, Paris 1990, Vrin; a muctazilita az-Zamakhsarí (1075-1144) lucidus és nagy nyelvi-logikai hozzájárítással írt munkájára (*al-Kassáf can haqá’iq ghawámíd at-tanzíl*, ed. by W. Nassau Lees and Mawlawis Khadim Hosain and cAbd al-Haiyi, 2 kötet, Calcutta, 1856-8, egyik legutóbbi kiadása: 4 kötet, al-Qáhira, Dár cálam al-macrifa, é. n., I. hozzá: Goldziher, *Richtungen*, 117-177); Fakhr ad-din ar-Rázi (1149-1209), *at-Tafszír al-kabír aw Masá‘íh al-ghayb* befejezetlen, de így is 32

lyan veendő *Korán*-interpretáció sem lehet meg, ezekben ritkán találunk kiemelt és hangsúlyos politikai állásfoglalásokat, amelyek a hatalomgyakorlás közvetlen szabályozását célozták volna.<sup>11</sup> Az egész iszlámközösséget érintő nagyhatású *Korán*értelmezések közül kettőt emelünk ki. Az előbb említettük azt a korszakos küzdelmet, amely a teokratikus közösség iszlámelve és az ókori keleti modellt képviselő kharizmatikus istenkirály alternatíva között zajlott, és amelynek a tétje a muszlim társadalmat szabályozó hegemonia megszerzése volt. Az iráni anyától származó al-Ma'mún kalifa (813-833)<sup>12</sup> a *mu'tazilita* tanok hatására uralkodása utolsó időszakában bevezette a *mihna*<sup>13</sup> intézményét, amely az állami adminisztráció hivatalnokaitól ismeretes módon eskütételt követelt arra vonatkozóan, hogy a *Korán* nem örökkévaló, hanem teremtett. Ennek a dogmának a győzelme egyértelműen az uralkodói hatalom elsődlegességét, és a társadalom felülről történő szabályozását jelentette volna. Tudjuk, a *mihna* intézményét közvetlen utódai, al-Mu'taszim (833-842) és al-Wáthiq (842-7) nem nagy lelkesedéssel, de még fenntartották, ám al-Mutawakkil (847-861) a vallásjogtudók és a muszlimok többségének ellenállása miatt visszavonta, ami egyértelmű kapituláció volt az akkortájt minden vonatkozásban (vallásjogi, teológiai, stb) megizmosodó iszlám ortodoxia előtt. Annyit még hozzátehetünk az iszlám történetének e sorsdöntő epizódjához, hogyha al-Ma'mún kísérlete arat győzelmet, és az ókori keleti típusú birodalmi modell jut

kötetes kommentárjára (al-Qáhira, Dár al-kutub al-cilmiyya, 1411/1990, ld. hozzá: *EF*, s.v. *Fakhr al-Dín al-Rázi*, francia verzió, II:770-773 – G. C. Anawati), továbbá al-Baydáwi (megh. 1282-1291 között vagy legkésőbb 1316-ig) *tafszírjára* (*Anwár at-tanzil wa-aszsrár at-ta'wil*, Európában H. L. Fleischer adta ki: Leipzig, 1846-1848, Keleten jól kezelhető, rövid, ám mégis jól tájékoztató jellege miatt számos kiadása, pl. al-Qáhira, 1358/1939), amely voltaképpen az-Zamakhsari rövidítése, a kirívó *muctazilita* jellegzetességek kigyomlálásával és említsük még Dzsálál ad-Dín asz-Szuyúti (1445-1505) munkáját, amely 1459-ben meghalt mestere Dzsálál ad-Dín al-Mahallí folytatása és befejezése, ezért nevezik a két Dzsálál kommentárjának (*Tafszír al-Dzsálálayn*, rövid, de velős jellege miatt Keleten megszámlálhatatlan kiadása, l. hozzá: Sartain, E. M., *Jalál al-Dín al-Suyúti* 2. kötet, Cambridge 1975, CUP; *EF*, IX: 913-6 – E. Geoffroy).

<sup>11</sup> Ennek az is az oka (l. Wild, S., *Political Interpretation of the Qur'an*. In: McAuliffe (ed.), I. m., 276), hogy a tipikus *tafszír* folyamatosan halad az első verstől az utolsóig, és a szerző ritkán enged saját hajlamainak, hanem a *konszenzus* révén elfogadott anyagot sorjáztatja elő. Kivételek természetesen vannak, elsősorban a továbbiakban érintett sícita és *muctazilita* értelmezésekben.

<sup>12</sup> Uralkodásának nagyhorderejű átmeneti jellegéhez ld. Shaban, M. A., *Islamic History. A New Interpretation 2: A.D. 750-1055 (A.H. 132-448)*, Cambridge 1981, CUP, 52-61; Kennedy, H., *The Early Abbasid Period. A Political History*, London – Totowa, NJ 1981, Croom Helm – Barnes and Noble, 164-175; *EI2*, VI:331-339 (M. Rekaya – igen alapos áttekintés, kimerítő bibliográfiával).

<sup>13</sup> l. hozzá: Patton, W. M., *Ahmed ibn Hanbal and the Mihna*, Leiden 1897, Brill; *EF*, s.v. *mihna*, VII:2-6 (M. Hinds).

érvényre, akkor az ‘abbászida kalifátus küszöbön álló széthullása, a 9. században már elkezdődő politikai dezintegráció egyúttal azt jelentette volna, hogy a kalifátus a többi birodalom törvényszerű szétesését és megszűnését ismételte volna, és ma csak érdekes történelmi esemény gyanánt említenénk meg az iszlámot. Az utóbbi azonban éppen ebben a harcban lett olyan társadalomintegráló mátrix, amelyet nem politikai, nem hatalmi vagy katonai szempontok határoznak meg, vagyis akkor is szabályozza és meghatározza az adott muszlim közösség életét, amikor az előbbi tényezők hiányoznak (mint az iráni és az arab világon kívüli iszlámközösségekben – beleértve a mai nyugat-európai országok muszlimjait is!).

A másik nagyhorderejű – a Korán értelmezését nagymértékben máig érintő – politikai jellegű probléma a Próféta (mint a közösség feje) utódlásának kérdése volt. Közismert, hogy Mohamed nem jelölt ki utódot (ez sem a tradicionális, sem a kharizmatikus vezető által irányított közösségekben nem szokás), és az utódlás kérdése voltaképpen mindig vitatott maradt az iszlámban. Ez a probléma alapvetően a sí‘iták ügye, akik a szunnitákkal szemben azt állítják, hogy a Próféta legitim örököse ‘Alí és leszármazottai, az *ahl al-bayt*. Ők a valóságosan bekövetkező utódlást Abú Bakrtól kezdve nem tekintik törvényesnek, sőt jogfosztásnak és bitorlásnak tartják, és igényük alátámasztását természetesen a Korán sajátos sí‘ita exegézisével teszik. Egyrészt azt állítják, hogy a Korán jelen alakjában nem az autentikus, eredeti szöveget adja vissza, vagyis az ‘Uthmán-féle *vulgatában* kigyomlázták a szövegből az ‘Alíra vonatkozó verseket. Másrészt a valamilyen módon felhasználható kinyilatkoztatásokat néha egészen elképesztő módon a maguk szájaíze szerint értelmezik.<sup>14</sup> Ez a kérdéskör egészen a mai napig alapvető vízvonalasító a sí‘iták és a szunniták között, és az előbbieket nemcsak az exegézisben nem ismernek józan határokat, de előfordult, hogy az ‘Uthmán-féle *Korán* textusba is alaposan belenyúltak.<sup>15</sup>

A klasszikus iszlám Korán-exegézisének sokrétű elágazásai között különösen gazdag anyagot hozott létre a *mu‘tazila*<sup>16</sup> és az iszlám misztikája, a szufiz-

<sup>14</sup> L. tanulságos példákat Goldziher 1912, 12-14; uő, *Richtungen*, 263-309. Néhány példa: a 2:31 („És megtanította Ádámnak az összes nevet...”) valódi jelentése az ő értelmezésükben az lenne, hogy Allah az imámok neveit nyilvánította ki; a 17:60-ban említett „átkozott fa” az Omajjádákat jelenti, míg a 24:35 versben említett „áldott fa” természetesen az *ahl al-bayt*, ‘Alí családja.

<sup>15</sup> Goldziher 1912, 13 idézi azt az esetet, amikor 1007-1008-ban a bagdadi sí‘iták jelentősen eltérő *Korán*-szöveget mutattak be, amit az ortodox vallástudósok ünnepélyesen elégettek.

<sup>16</sup> Az iszlám második és harmadik századában (750-850) kialakuló és virágzó teológiai irányzat, amely a filozófia eszköztárát is felhasználó *kalám* legkorábbi áramlataként a racionalista teológiát próbálta kidolgozni – nem utolsósorban a kortárs keresztény teológusokkal való termékeny érintkezés-polemizálás során, Al-Ma‘mún kalifa idején, mint említettük, egy rövid ideig hivatalos államvallássá emelkedett. Főbb tanai: I. *at-tawhíd*: Allah minden antropomorf tulajdonságtól – továbbá tértől és időtől, stb – mentes *egysége*. E dogma kö-



mus,<sup>17</sup> ám – az előbb említettekén kívül – az értelmezések zömének nem volt politikai célzatossága. Ezzel szöges ellentétben a 19. századtól megfogalmazódó Korán-magyarázatok, legyenek azok irodalmiak, feministák, és célozzanak meg bármilyen reformot, óhatatlanul az iszlám integritását védő vallástudók, majd a fundamentalista áramlatok megítélésében politikai színezetet nyernek, és általában éles elutasításban részesülnek, és ez nem egy esetben szerzőik fizikai fenyegetettségében is megfogalmazódik. Ennek alapvetően két oka volt: az egyik az iszlámnak korábban említett társadalomintegráló szerepe, amely parancsolóan előírta azt, hogy a társadalmi lét egyetlen mozzanatához sem lehetett hozzányúlni anélkül, hogy mintegy patikamérlegre ne helyeződött volna az új megfogalmazásnak a viszonya a Korán-meghatározta vallásjoghoz és az iszlám által kijelölt hagyományos társadalmi gyakorlathoz. Mivel pedig az iszlámot szerves totalitásnak kell felfogni, a szokásos reformgondolkodás itt megvalósíthatatlan, vagyis egy-egy részt, mozzanatot ebben az esetben nem lehet kiragadni, mivel az iszlám esetében (szemben pl. a hinduizmussal, a konfucianizmussal vagy a kereszténységgel, de akár a judaizmussal is) az egész és a rész kíméletlen egységben vannak egymással, a rész nem változtatható vagy amputálható az egész megsemmisítése nélkül. Voltaképpen ez a legfőbb oka az eddigi reformkísérletek kudarcainak. A másik ok a kolonialista és imperialista hatalomként jelentkező Nyugathoz való sajátos, kezdetben „odi

---

vetkezménye a Korán teremtettsége, és annak elvetése, hogy az isteni lényeg megtestesülése volna (ez mellesleg polémia a keresztény megtestesülési tannal is!); 2. *al-cadl*: Allah igazságossága, aminek az emberi megfelelője a szabadakarat (tudjuk, az iszlám ortodoxiában nem ez, hanem Allah mindent előre elrendelése győzött); 3. *al-wadl wa'l-wacid*: az előbbi eszkatológikus megfelelője: *igéret* a jó megjutalmazására és *fenyegetés* a rossz megbüntetésére; 4. *al-manzila bayna'l-manzilatayni*: „a két állomás közti állapot” a bűnösség megítélésére vonatkozik: szerintük a bűnös a két stáció, a hitetlenség (*kufir*) és a hit (*imán*) között van; az ún. nagy bűnökért (*kabá'ir*) ugyan ki lehet valakit zárnai a muszlim közösségből, de (abszolút értelemben vett) hitetlennek nem tekinthető; 5. *al-amr bi'l-macruf wa'n-nahy cani'l-munkar*: a jó cselekedetre való felszólítás és a helytelenül való tiltás” (az egyes ember közösségen belüli aktív és pozitív cselekvését írja elő). L. hozzájuk: Goldziher, *Richtungen* 117-177; *EP*, s.v. *muctazila*, VII:783-793 – D. Gimaret (igen alapos áttekintés).

<sup>17</sup> A szufi értelmezéshez l. Goldziher 1912, 14-21; uő *Richtungen*, 180-262; P. Nwyia előbb említett munkája. A szufi exegézis a legtöbbször az allegorizálás módszerével él, amelyet valószínűleg joggal lehet rokonítani az újplatonikus és gnosztikus szemlélettel (az előbbiben a kulcsfogalmak a *záhir*, a „külső” és a *bátin*, a „belső”, az utóbbiban a *to szómatikon/to phainomenon* és a *to pneumatikon*). Goldziher idéz egy tanulságos példát e módszer skrupulusokat nélkülöző jellegére – ezúttal egy *hadith*-értelmezés kapcsán. Amikor a Prófétát megkérdezték volna, hogy mi a különbség az *iszlám*, az *imán* („hit”) és az *ihsán* („helyes cselekvés”) között, az utóbbit úgy határozta meg, hogy „féld Allahot, mintha látnád őt, noha nem látod”; az utóbbi mondattag (*fa-in kunta lá tará-hú*) tagolását nem kevés erőszakkal megváltoztatták (*fa-in kunta lá/tará-hú*), és akkor az értelme: „ha nem vagy (vagyis eléred a *faná'*, a megsemmisülés állapotát), akkor látod meg őt.”

et amo”, majd később egyértelműen „odi” viszonyban keresendő. A Nyugat és az iszlám 19. századi nem éppen barátságos találkozása egyértelművé tette a muszlim értelmiség számára Európa technikai-tudományos-katonai fölényét, amivel szemben csupán az iszlámot lehetett szembeállítani. A Nyugattal való brutális találkozás sokkhatása után keletkezett első koráncommentárok azt igyekeztek még bizonyítani, hogy az iszlám nem akadály a tudományos fejlődésnek és a technikai civilizációnak. Ennek az irányzatnak a figyelemreméltó koránmagyarázataiban Nyugat és agresszív civilizációja még nem az iszlám negatív ellenpólusaként jelenik meg, a commentárok szerzői azt igyekeznek egyebek között bizonyítani, hogy Nyugat nagy felfedezéseit voltaképpen a *Korán* célzások formájában anticipálta, és a természettudományok művelőit ebből következően mindig is elősegítette.

Az első ilyen kísérlet Szayyid Ahmad Khán (1817-1898), a nagyhatású muszlim reformerhez és tudóshoz fűződik,<sup>18</sup> aki urdu nyelven írt terjedelmes commentárjában (ebben urdunyelvű koránfordítást is találunk, ami ekkortájt még ugyancsak újításnak számított, mivel a *Korán*t még vagy félévszázadig nem volt szabad más nyelvre lefordítani), azt az álláspontot képviselte, hogy a *Korán* egyáltalán nem tagadta a természet törvényeit. Munkásságát döntően meghatározta a *Mutiny* (1857) véres leverése. Ahmad Khán ezt követően munkásságát az angolok és az indiai muszlimok kiegyezésének szentelte, és ennek jegyében alapította a mai Aligarhi Muszlim Egyetem elődjét, az Anglo-Oriental College-ot, amely korszerű programjával jelentősen hozzájárult ahhoz, hogy a belőle kinövő egyetemen olyan történezmunkások alakultak ki (Muhammad Habíb, fia Irfán Habíb, M. Athar Ali, Shereen Moosvi, Iqtidár Álam Khán stb.), amely az indiai iszlám kutatásában vallási konnotációktól mentesen hozott létre példamutató munkákat. Ahmad Khán így fejezte ki kora parancsát: „Ma éppen úgy, mint hajdan (vagyis, amikor az iszlám közeli kapcsolatba került a görög szellemiséggel) szükségünk van egy modern *‘ilm al-kalámra* (i. e. racionális teológiára), amelynek segítségével vagy megcáfolhatjuk a modern tudományok tanításait, és aláaknázhatjuk azok alapjait, vagy megmutathatjuk, hogy azok összhangban állnak a muszlim hit tanaival”. Az ő hitvallása az volt, hogy „Allah műve (vagyis a természet és szilárd törvényei) azonos Allah

<sup>18</sup> A róla szóló gazdag szakirodalomból ld. Smith, W. C., *Modern Islam in India. A Social Analysis*, (New Delhi 1985, USHA, 8-26; Hussain, M. H., *Syed Ahmed Khan: Pioneer of Muslim Resurgence*, Lahore 1970, Inst. of Isl. Culture; Malik, H., *Sir Sayyid Ahmad Khan and Muslim Modernization in India and Pakistan*, New York 1986, Columbia Univ. Press; Troll, Ch. W., *Sayyid Ahmad Khan*, New Delhi 1978, Vikas; Wolpert, S., (ed.), *Encyclopaedia of India* 4, Detroit – New York etc. 2006, Thomson Gale, 11-14 (H. Malik). Az általa 1878-ben Aligarhban megalapított – a cambridge-i és oxford-i college-októl inspirált – Anglo-Oriental College (1920-tól Aligarh Muslim University) alakulásához l. Hasan, M., *Negotiating with its Past and Present: The Changing Profile of the Aligarh Muslim University*. In: Hasan, M., (ed.), *Knowledge, Power and Politics. Educational Institutions in India*, New Delhi 1998, Roli Books, 189-220.

szavával (vagyis a Koránnal).<sup>19</sup> A muszlim közösség hangadói először élesen elítélték tevékenységét és urdu szóval *necsarínak* („természethívőnek”) nevezték, ám a nyolcvanas évektől az indiai muszlim közösség elismert vezetője lett.

Voltaképpen még hasonló szellemben fogant a nagy egyiptomi reformista vallástudós, az egyiptomi modernista iskola megalapítója, Muhammad ‘Abduh (1849-1905),<sup>20</sup> és tanítványa és folytatója Muhammad Rasíd Ridá (1865-1935)<sup>21</sup> koránkommentárja, amely először az utóbbi által alapított reformista *al-Manár* című folyóiratban jelent meg. Noha Muhammad ‘Abduh volt az egyiptomi patriotizmus első nagyhatású szószólója, elengedhetetlennek tartotta a nyugati civilizáció mélyreható átvételét. Mivel egyik legfontosabb reformeszmeje az iszlám megtisztítása és eredeti állapotába való visszaállítása volt, a Nyugat és az iszlám szintézisét a teológia területén igyekezett elvégezni. Lévéen, hogy az alapvető hatásokat a neohanbalita Ibn Taymiyya (1236-1328) és Ibn al-Dzsawziyya (1292-1350), továbbá – etikai vonatkozásban – az iszlám vallás megújítója”, al-Ghazáli (1059-1111) eszméitől kapta, a reformokat a maga konzervatív módján képzelte el. Ugyanakkor szerette volna megtisztítani az iszlámot azoktól a torzulásoktól, amelyek mindinkább megakadályozták azt abban, hogy korszerűsödjön. Elvetette hát a gondolatlan utánzást, a *taqlídot*, és az önálló ítéletalkotás, az *idzstihád* újraélesztését követelte; a muszlim közösség új *konszenzusát* (*idzsmá’*) tartotta szükségesnek, amely a Koránra és a korábinál szigorúbb kritériumok alapján megrostált prófétai hagyományra épülne. Elvetette a vallásjogtudók (*fuqahá’*) szórszálhasogatását és a szentek kultuszát. A régi vallásjogot nem tartotta korszerűnek, és új, modern törvények megalkotását tartotta szükségesnek, amelyek a közjót (*maszlaha*) szolgálják. A Korán értelmezésében, amennyiben hagyomány és ráció ellentmondának, akkor az utóbbi szempontjait tartotta fontosabbnak. Véleménye szerint a tudás és a vallás egyáltalában nem zárják ki egymást: a ráció is tévelyeghet, és akkor a vallásra kell hagyatkozni, ami véleménye szerint intuitív tudás az Isten megismerése felé vivő úton. A Koránt teremtettnek tekintette. A szabadakarat és a predesztináció kérdésében ő az előbbi fogadta el, mint ami elengedhetlen a társadalmon belüli morális léthez. Az ő iszlámja tehát az idealizált, racionális vallás, amely elősegíti az állandó haladást és megújulást. Muhammad ‘Abduh – az idealizált elődöket

<sup>19</sup> Idézi J. M. S. Baljon: *EP*, francia verzió, I:297.

<sup>20</sup> L. hozzá: Goldziher, *Richtungen*, 320-344; Hourani, A., *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, Cambridge 1986, CUP (első kiadás: 1962), 130-160 és 161-193 (tanítványaihoz); *EP*, VII: 418-420 (J. Schacht).

<sup>21</sup> L. Goldziher, I. m., 324sq; Hourani, I. m., 222-244; *EI2*, VIII:446-8 (W. Ende – alapos bibliográfiával); az *al-Manár* („világítótörony”, „jeltűz”) folyóirathoz és az ott megjelent *Korán-kommentár*hoz ld. Jomier, J., *Le commentaire coranique du Manár*, Paris 1954; *EP*, VI:360sq (J. Jomier). Az utóbbi a nagy egyiptomi vagy ott működő reformnemzedék (al-Afgháni, Muh. C. Abduh, al-Kawákibi, stb) írásait közölte; 37 év alatt (1898-1935) 34 kötet jelent meg.

reformszellemben felhasználó – irányzata (*szalafiyya*) néhány évtizedig jelentős hatást gyakorolt – különösen az egyiptomi értelmiség egy részére.

A huszas évek jelentették a 20. században az első komoly vízválasztót, amitől kezdve egyre kevésbé lehetett veszélytelenül és következmények nélkül a koránértelmezés kapcsán reformgondolatokat megfogalmazni. Az efféle kísérletek közös jellegzetessége mindinkább két szempont érvényesítése volt: az egyik az, hogy a Korán (vagy legalábbis bizonyos részei) voltaképpen a maga korának gondolkodását, értékrendszerét és tudományát tükrözi, a másik – ezzel összefüggő – gondolat pedig az volt, hogy nemcsak a szöveg, de a recepciója is (tehát a különböző korán-exegézisek) történetileg meghatározott, vagyis nincs abszolút érvényessége sem a szent szövegnek, sem valamely kiválasztott interpretációnak. Az új értelmezések túlnyomó részét immár nem a tradicionális képzésben résztvevő vallástudósok készítik, hanem (persze vallásilag néha ugyancsak tájékozott) orvosok, mérnökök, újságírók stb., akiknek egy része ráadásul már nem-arab muszlim, hanem török, iráni, indiai, indonéz stb. Külön csoportot képeznek az Európában vagy Amerikában – többnyire egyetemi környezetben – élő muszlim értelmiségiek, akik jól elsajátították a nyugati tudományos módszereket és szempontokat. Az iszlám társadalom hagyományos elemeit a nyugati szempontok jelentkezése a koránértelmezésekben csak még jobban szembefordították ezekkel a kísérletekkel.

Az ellenállás az irodalmi jellegű exegézisekkel szemben is megnyilvánult. Ez utóbbira elég, ha két példát hozunk. Az egyik a 20. századi egyiptomi irodalom egyik meghatározó alakjának, Táhá Huszaynnak (1889-1973)<sup>22</sup> a jól ismert esete. Az al-Azharban tanult (noha diplomát ott nem kapó) írónak, irodalomtörténésznek és közéleti személyiségnek már az 1908-ban alapított Egyiptomi Egyetemen kiváló európai tanárai voltak (Carlo Alfonso Nallino, Enno Littmann, stb), majd 1915 után Párizsban olyan mestereknél tanult, mint Durkheim, Lanson és Lévy-Bruhl. Nem csoda, hogy egyik első nagyszabású munkájában, a *Fí's-sí'r al-dzsáhíl*-ban (1926) addig nem feszegetett tabukhoz nyúlt, és amellett, hogy megkérdőjelezte az iszlám világban rendkívül tisztelt és szeretett iszlámelőtti költészet nagyrészének a hitelességét, a Korán bizonyos narratíváinak a történetiségét is kétségbevonta, így azt is, hogy Ábrahám/Ibráhím valóban Mekkában járt volna (a Koránban – 2:125-9; 3:97; 14:35; 22:26-31 – tudvalevően ő és fia, Iszmá'íl alapítják meg a

<sup>22</sup> L. hozzá: Cachia, P., *Táhá Husayn, His Place in the Egyptian Literary Renaissance*, London 1956, Luzac; Brugman, J., *An Introduction to the History of Modern Arabic Literature in Egypt*, Leiden 1984, Brill, 273-277, 360-377 (a vizsgált mű fogadtatásának bibliográfiáját ld. 363, 27. jegyz); Ibrahim, I., Taha Husayn. The Critical Spirit. In: Spagnolo, J. (ed.), *Problems of the Modern Middle-East in Historical Perspective. Essays in Honour of A. Hourani*, Reading 1992, Ithaca Press, 105-118.

Ka'ba-kultuszt). Tudjuk, a szerző megállapításai óriási vihart okoztak,<sup>23</sup> az ügy még a parlamentben is téma lett, és el akarták mozdítani az állásából (még két esztendő múlva is csak egy napig tölthette be dékáni tisztét, mert menesztették, majd nem sokkal utána nyugdíjazták). Hozzá kell tenni, hogy a szerző a mű 1927.

<sup>23</sup> Érdemes megemlíteni, hogy egy évvel korábban zajlott le cAli cAbd ar-Ráziq nagyhatású művének, az *al-Iszlám wa-uszúl al-hukmnak* („Az iszlám és a hatalomgyakorlás alapjai”) a pere, amelynek a során a 24 vallástudóból álló bizottság élesen elítélte a művet, és szerzőjét elmozdították állásából. A munka a kalifátus 1924. évi formális – Kemál Atatürk által történt – eltörlése után jelent meg, és nem kis mértékben annak alapján érthető. A szerző a hatalomgyakorlás (*hukm*) alapjainak (*uszúl*) rögzítése során a vallási szférát élesen elválasztotta a politikaitól. Véleménye szerint Mohamed pusztán vallási küldetéssel lépett föl, s egyáltalán nem egy birodalom megalapítójaként. A kalifátus a maga politikai intézményeivel, úgy mond, egyáltalán nem következik a Koránból és a próféta hagyományból. A politikai uralom gyakorlása szakmai kompetencia kérdése, tehát iszlám-közömbös szféra. Vagyis a vallási törvény *contradictio in adiecto*. A mű egyik legújabb kiadása a per dokumentumaival együtt: al-Qáhira, al-Mu'asszasza al-carabiyya li'd-dirásza wa'n-nasr, 1988. A szerzőhöz, munkájához és annak fogadtatásához l. Hourani, i. m., 183-192; Binder, L., *Islamic Liberalism. A Critique of Development Ideologies*, Chicago – London 1988, The Univ. of Chicago Press, 128-169 („cAli cAbd ar-Ráziq and Islamic Liberalism: The Rejected Alternative”); OEMIW, I:5-7 (E. Davis); Filali-ansary, A., i. m., 95-114. E rendkívül merész munka eszméit érdemes összevetni (legalábbis tendenciákat tekintve) a jeles török szociológus, politikus és költő, Ziya Gökalp (1875-1924) eszméivel, aki – noha már az eredmény idegen volt tőle – egyik fontos ideológiai szálláscsinálója volt Kemál Atatürk felülről jövő radikális reformjainak. Comte, Durkheim és Tönnies hatására kialakult társadalmi modelljében – Durkheim alapján – két társadalmi fokozatot különböztetett meg: a primitívet és az organikusat. Az előbbi rendezőelve a vallás, az utóbbié a politika és a kultúra. A vallás által összefogott társadalmi egység az *umma* (*ümmet*), a vallási közösség, míg a politikum az államban testesül meg, és a kulturális szokások hozzák létre a nemzetet. Tönnies alapján tett különbséget a kultúra és a civilizáció között, és az általa felvázolt elméletben a társadalmi lét különböző mozzanatait vagy a *török nemzeti kultúrához* vagy az *európai civilizációhoz* tartoznak. Így hiába állapítja meg, hogy: „Mi a török nemzethez, az iszlám vallási közösséghez és a nyugati civilizációhoz tartozunk” – az iszlám ebben a felfogásban nem rendelkezik semmi valóságos funkcióval. Ziya Gökalp tehát a fejlődést elméletileg a civilizáció, a kultúra és a politikum szerves egységében képzelte el, ami persze a gyakorlatban azt jelentette, hogy a politikum *felülről* radikálisan megreformálja magát, és megpróbálja megteremteni a legitimitását a később létrehozott *nemzettel*, a *nemzeti kultúrával* és a *nyugati (technikai) civilizációval*. Hogy ez mennyire nem egyszerű, azt bizonyította Törökország – iszlám és a laikus állam között lavírozó – távolról sem eldöntött utóbbi néhány évtizede. Z. Gökalp írásainak válogatott gyűjteményét l. angolul: *Turkish Nationalism and Western Civilization. Selected Essays*, (transl. and ed. by Noyazi Berkes) London–New York, 1959; nézeteinek mélyreható elemzését l. Heyd, U., *Foundation of Turkish Nationalism. The Life and Teachings of Ziya Gökalp*, London 1950; vö. még OEMIW, II:67-69 (C. Kafadar és A. Kuyas). L. a két szerző összehasonlítását Simon R. A közösség konszenzusa és a politikai hatalomgyakorlás. A felülről jövő és az alulról jövő forradalom problémája az iszlámban. In: Uő., *Orientalista Kelet- Közép-Európában. Válogatott tanulmányok*, Szombathely 1996, Savaria Univ. Press, 251-253.

évi „javított” kiadásában (*Fí'l-adab al-dzsáhili* = „A pogánykori irodalomról”) a vitatott állítások élet tompította vagy visszavonta, majd 1933-ban megjelentette az *‘Alá hámis asz-szíra* („A Próféta életének a margójára”), amelyben jelentős mértékben visszakozott korábbi kritikus álláspontjától, és a történetileg kevésbé hiteles történeteket elfogadja, és fontosnak tartja a vallásos érzület számára.

A másik példa, amely hasonló ellenállást és személyes kudarcokat váltott ki, Muhammad Ahmad Khalafallah (1916-1988) disszertációja volt a Koránban szereplő korábbi prófétákról szóló történetekről.<sup>24</sup> Az inkriminált tézisnek már a címe is árulkodó volt: *al-Fann al-qaszszí fí'l-Qur'án al-karím*, amit úgy lehet lefordítani, hogy „Az elbeszélés művészete a nemes Koránban”, vagyis elbeszélésről és művészetről ír a Korán kapcsán. A visszautasított tézist végül a szerző háromszor dolgozta át: az elsőt a várható elutasítás miatt a szerző visszavonta, a másodikat (1947) sem tudta megvédeni, végül a harmadik változat jelent meg félig-meddig titokban 1948-ban. Khalafallah azt bontja ki disszertációjában, hogy a Mohamedet megelőző prófétákról szóló koráni történetek egyáltalán nem akarnak történeti beszámolókká lenni, ezek valójában művészien előadott irodalmi történetek, amelyek a hallgatóság szívére és képzeletére akarnak hatni. Vagyis e narratívákat a művészet eszközeivel kell elemezni és megfejteni, nem pedig a történelem nézőpontjából. Egyéb munkáiban is egészen más szempontokat fogalmazott meg, mint a Muszlim Testvérek és az őket követő fundamentalista csoportok: nála az államiság működése nem vallásilag meghatározott, továbbá az adott közösség érdeke (*maszlaha*) előbbrevaló a holt betűnél, a textusnál (*nassz*).

E reformista és a Nyugattal való együttélést és bizonyosfokú együttműködést nem elutasító kísérletek tipikus muszlim ellenpontozásának tekinthető a „Muszlim Testvérek” (*Dzsam‘iyyat al-Ikhwán al-Muszlimín*)<sup>25</sup> társadalmi modellje, amely az

<sup>24</sup> A szerzőhöz l. OEMIW, II:411sq (W. E. Shepard), Filali-ansary, A., i. m., 9-38 („Peut-on proposer des lectures modernes du Coran?”). A disszertáció által kiváltott heves polémiához l. Jomier, J., Quelques positions actuelles de l'exégese coranique en Égypte révélees par une polémique récente et suscitée par le travail de Khalafallah. In: MIDEO I (1954), 39-72. Későbbi munkáiból érdemes kettőt kiemelni: *al-Qur'án wa'd-dawla* („A Korán és az állam”, Beyrouth, al-Mu‘asszasza al-carabíyya li'd-dirásza wa'n-nasr, 1981), *Mafáhim qur'ániyya* („A Korán fogalmai”, Kuwayt, Mansúrát al-Madzslisz al-watani li'th-thaqáfa wa'l-funún wa'l-adab, 1984 – ez utóbbi írását az motiválta, hogy korunkban eredeti kontextusukból önkényesen kiragadva idéznek valamely mondanivaló érdekében a Koránból, úgy, hogy annak semmi köze nincsen az eredeti értelemezéshez.) Jellemző, hogy ezek a munkák is Egyiptomon kívül jelentek meg.

<sup>25</sup> E mozgalomról szóló bőséges szakirodalom immár klasszikus munkája: Mitchell, R. P., *The Society of the Muslim Brothers*, New York – Oxford 1993, OUP (első kiadás: 1969) – gazdag bibliográfiával; EI2, francia verzió, III:1095-8 (G. Delanoue); OEMIW, s. v *Muslim Brotherhood*, III:183-201 (Nazih N. Ayubi – D. J. Sullivan – Ph. S. Houry – B. Milton-Edwards – G. R. Warburg); A mozgalom rövid elemzését l. írásunkban: Az iszlám fundamentalizmus egyiptomi változata. In: *Orientalista Kelet-Közép-Európában. Válogatott tanulmányok*, Szombathely 1996, Savaria Univ. Press, 197-199.

1966-ban kivégzett Szayyid Qutb (1906. okt. 9 – 1966. aug. 29)<sup>26</sup> nagyhatású politikai pamfletjében, a *Ma' álim fí't-tariq*ban és nagyszabású *Korán*kommentárjában fogalmazódott meg maig ható módon. Tipikus válasznak jellemeztük, hiszen voltaképpen ugyanazt a jelenséget testesítette meg, amely a társadalmi válságperiódusok idején a Próféta halála után már húsz évvel kirobbanó első „polgárháború” (*fitna*)<sup>27</sup> idején a *kháridzsita* és a (Huszayn mártíromságával kiteljesedő) *sí'ita* válaszokat jellemezte. Voltaképpen innen datálhatjuk a fundamentalista mozgalmak jelentkezését, és érthetjük meg jellegüket (vagyis az akut válságok idején visszanyúlni a vélt vagy valóságos kezdetekhez és egyfajta repriminációs vagy retradicionalizáló kísérlettel reprodukálni a még el nem torzult, hamisítatlan kezdeteket). A „Muszlim Testvérek” mozgalma is a múlt század huszas éveiben kialakult válságjelenségekre adott válasz volt (kezdetei 1928-ra nyúlnak vissza), amit a második világháború és következményei tovább mélyítettek. A mozgalom ideológusai (Haszan al-Banná', az alapító, majd különösen Szayyid Qutb) két fő célkitűzést fogalmaztak meg, amely ma is meghatározza a fundamentalista mozgalmak nagyrészét: I. mindenféle idegen hatalommal szembeni ellenállás. Ennek során elítélték az éppen adott politikai uralommal szövetségelt vallási *establishment*et éppen úgy, mint a szufizmust, amely az egyéni megváltást helyezi előtérbe a közösségi helyett.

<sup>26</sup> Ld. Kepel, G., *Muslim Extremism in Egypt. The Prophet and the Pharaoh*, (transl. by J. Rotschild) Berkeley – Los Angeles 1977, Univ. of California Press, 36-69; *OEMIW*, III:400-4 (S. Akhawi); Binder, L., i. m., 170-205; Terjedelmes *Korán*kommentárja (*Fi zilál a-Qur'án al-karím* = „A *Korán* árnyékában”) megbízható kiadása 6 kötetben: al-Qáhira, Dár as-Surúq, é. n.), I. hozzá: Carré, O. *Aux sources des Freres Musulmans radicaux: La lecture du Coran par Sayyid Qutb*. In: *Arabica* 32 (1958), 261-288. Legnagyobb hatású politikai munkája az 1964-ben börtönben írt *Macálim fí't-tariq* („Mérőföldkövek az úton”), amelyet számos nyelvre lefordítottak (angolul: *Milestones*, az én kiadásom a fordító megnevezése nélkül Kuwaytban jelent meg az Intern. Isl. Federation of Student Organs kiadásában: 1398/1978). Szayyid Qutb rendkívül érdekes és tanulságos élete, a váratlan sorsfordulókkal a huszadik századi egyiptomi értelmiségi egyik lehetséges tipikus paradigmája: liberális, reformista fiatalemberként indult, aki pályafutását a *Wafd* párt tagjaként kezdte, irodalmárként először verseket, önéletrajzi jellegű regényeket, esszéket és érdekes esztétikai munkákat írt, majd amerikai útja után (1949-1950) tipikus konverzióval (nem előzmények nélkül) háttal fordított előéletének (szépirodalmi műveit megtagadta), csatlakozott a „Muszlim testvérekhez”, akik között hamarosan nagy tekintélyt vívott ki magának. Tudjuk, a „Szabad tisztek” (Nasszer és társai) először kacérkodtak e mozgalom eszméivel (a pártok feloszlása során egyedül őket kimélték először meg), és Qutb is érintkezett velük, ám az előbbiei hatalomra jutása után a szoros kapcsolat megromlott, és 1954 után Nasszer őket tekintette egyik fő ellenfelének.

<sup>27</sup> L. ezek érdekes és tanulságos elemzését két muszlim szerzőtől, a korábban röviden érintett Táhá Huszayntól (*al-Fitna al-kubrá* 1. *cUthmán*, 2. *cAlí wa-banú-hú*, al-Qáhira 1962-1964, Dár al-Macárif); és a filozófus, ideológiakritikus és történész Hichem Djaittól (*La grande discorde. Religion et politique dans l'Islam des origines*, Paris 1989). Az utóbbi egy korábbi munkájában kritikusan és nem egyoldalúan tette mérlegre az iszlám és Európa kapcsolatát (*L'Europe et l'Islam*, Paris 1978, Éd. du Seuil, angolul: 1985).

2. A közösség szabad választása útján a „kalifai köztársaság” felépítése. A kalifát az egész közösség választja, és a továbbiakban elsősorban tanácsadó testülete (*ahl as-súrâ* – ‘Umar kalifa *súrâ*jának a mintájára) által képviselteti magát. Társadalomszervező programjuk átfogta a társadalom totalitását (Haszan al-Bannâ iszlám definíciója: „Az iszlám dogma és kultusz, haza és nemzet, vallás és állam, szellem és cselekvés, Korán és kard”): újraiszlamisálni akarták a nyugati hatástól eltorzult életszférákat (a divattól, az üdvözléstől, a munka- és pihenési idő beosztásától kezdve az oktatás, a jog és a politika intézményeiig, a családig, a gyermeknevelésig és a nők helyzetéig bezáróan). Új típusú – a muszlim vallásjogra (*sarfa*) épülő, de az új fejleményeket állandóan figyelembe vevő – jogrendszert akartak bevezetni (ezt főleg Szayyid Qutb dolgozta ki). Még egy sajátos iszlámgazdaság kidolgozására is kísérletet kezdtek, amelyben szigorúan szabályozták a magántulajdon határait és a redisztributív állam feladatait. Tudjuk, ezek a célkitűzések hamarosan összeütkezésbe kerültek a nasszeri reálpolitikával, amelyben az iszlámnak csak ideológiai és propagandisztikus helye lehetett. A kezdeti együttműködés már 1954-ben megszűnt, és amikor 1954. október 26-án sikertelen merényletet követtek el Nasszer ellen Alexandriában, több ezer „testvért” letartóztattak, hat vezetőt kivégeztek, és keményen üldözni kezdték a mozgalom tagjait. Ekkor tartóztatták le Szayyid Qutbot is, kíméletlenül megkínozták, és 15 évi börtönre ítélték (ennek nagy részét kórházban töltötte). 1964-ben ugyan az akkori iraki elnök közbenjárására szabadon engedték, ám 1965. augusztusában újra letartóztatták, és két társával együtt 1966. augusztus 29-én felakasztották. Szayyid Qutb ezek után mint az iszlám mártírja számos fundamentalista mozgalom eszméit alapvetően meghatározta (ezek közé tartozott az egyiptomi *al-Fanníyya al-‘aszkaríyya*, az *at-Takfír wa’l-hidzsra*, az Anwar asz-Szádát megölést végző *Dzsihád* és az *al-Dzamá‘a al-iszlámíyya*, de hatása kimutatható az algériai, szudáni, szíriai és jordániai fundamentalista csoportoknál is), műveit pedig számos nyelvre (perzsára, törökre, urdura, stb) lefordították. Jellemző, hogy koránkommentárja bizonyos részeit Khomeyni utódja, ‘Alí Khamenei fordította perzsára. Noha jelentős hatások érték a 20. századi iszlám fundamentalizmus meghatározó alakjától, a (később pakisztáninak tekintett) Szayyid Abú ‘l-‘Alá’ al-Mawdúdítól (1903-1979), Qutb fogalmazta meg legélesebben és minden kompromisszumot elvetve a két fő ellenség (a Nyugat és az – Allah törvényeit nem betartó, ezért – hitetlennek tekintett muszlim vezetők) elleni harcot. Nézetei alátámasztására új fogalmakat alkotott, illetve régi fogalmak merőben új jelentésével élt. Ilyen a *dzsáhíliyya*, amely korábban az iszlám előtti „tudatlanság” korszakát jelentette, vagy az abban gyökerező hitetleneket jelölte, akik makacsul szembeszálltak a Profétával. Qutb azonban mindazokra használja, akik Allah törvényeivel nem törődve, romlásba viszik népüket és önmagukat: „Ez a *dzsáhíliyya* Allah szuverenitása elleni lázadás a földön. Ez az emberre ruhazza Allah egyik legnagyobb attributumát, a szuverenitást, és úrrá tesz egyeseket mások fölött.



Ez most nem a *dzsáhiliyya* egyszerű és primitív formája, hanem az, amely jogot formál arra, hogy értékeket teremtsen, és a kollektív cselekvés szabályait törvénybe foglalja, és hogy megválassza az emberek életmódját Allah előírásainak a semmibe vételével. Az Allah tekintélye elleni lázadás eredménye pedig teremtményeinek az elnyomása lesz.”<sup>28</sup> Ő dolgozta ki a *takfír* és a *hidzsra* fogalmak új jelentését is (tudjuk, az egyik fundamentalista csoport ezt a nevet vette föl<sup>29</sup>). Az előbbi kifejezés a szektaalakulás kezdeteire, az első „polgárháborúra” idejére megy vissza, amikor elsősorban a *kháridzsiták*, a koraiszlám anarchista „puritánjai” tartottak egyeseket bizonyos bűnök alapján hitetlennek (*káfír*). Qutb az Allah egyértelmű törvényeit be nem tartó kortársaira, különösen a politikai vezetőkre, és a velük egy követ fújó vallástudókra alkalmazza a *takfír*, a hitetlennek tartás fogalmát. A *hidzsra* fogalmát is másképpen használja eredeti jelentéséhez (Mohamed és társai Mekkából Medinába menéséhez) képest: nála az igazi hívők visszavonult és tettekre készülő életét jelenti a *dzsáhiliyya* közegében. Ez a visszavonulás azonban csak időleges, mert készülni kell a megfelelő pillanatra, amikor föl *kell* lépni a zsarnok *káfírok* ellen. Ezt támasztja alá a Korán ún. *hákimiyya* verseinek (5:44,45,47) az átértelmezésével: „Allah írása szerint ítélkezzenek ... Akik nem aszerint ítélkeznek, amit Allah leküldött, azok hitetlenek ...” Qutb az eredeti textus *yahkumu* („ítélkeznek”) szavát a szó egy másodlagos értelmében („uralkodik”) interpretálja, és ezzel szankcionálja a nem Allah írása szerint uralkodó elleni kollektív lázadást. Koránértelmezését az jellemzi, hogy minden történetiségtől eltekint (ez utóbbi minden reformista interpretáció közös kiindulópontja), és a Koránt olyan időtlen és univerzális igazságnak tekinti, amelyet hely és idő nem befolyásol, és a későbbiekben sem módosíthat. Ezért nemcsak a nyugati orientalisták kísérleteit tekinti hamisnak, kártékónak és rosszindulatúnak,<sup>30</sup> hanem a korábbi, reformista szellemben készült muszlim *tafszírokat* is, így bírálatainak állandó célpontja Muhammad ‘Abduh és Rasíd Ridá értelmezése.<sup>31</sup> Al-Mawdúdí után leginkább ő volt a múlt század kilencvenes éveig fellépő szélsőséges iszlám fundamentalizmus szellemi atyja, aki a Nyugat elítélése mellett talán még hangsúlyozottabban hirdetett kérérlhetetlen harcot az iszlámon belüli *káfírok* ellen. A kilencvenes évektől kezdve az Uszáma ibn Ládín által létrehozott al-Qá’ida akcióit egyre inkább az irracionális (mert az eszközök hatékonyságát és a győzelem lehetőségét teljesen figyelmen kívül hagyó, tehát

<sup>28</sup> *Milestones* 15,

<sup>29</sup> L. e csoporthoz: Ibrahim, S., *Egypt’s Islamic Militants*. In: Hopkins, N. S. – Ibrahim, S. (eds.), *Arab Society. Social Science Perspectives*, Cairo 1985, The American Univ. in Cairo Press, 1985, 484-507, Simon R., *Az iszlám fundamentalizmus egyiptomi változata*. In: *Orientalista Kelet-Közép-Európában*, 200-208; *OEMIW*, IV:179-181 (J. J. G. Jensen).

<sup>30</sup> L. pl. a 15:1-15-höz írt megjegyzéseit (*Zilál* 2:128). Különösen képtelennek tartja, hogy egyes muszlimok az orientalisták műveit használják fel (*Zilál* 2:102, 414).

<sup>31</sup> Így pl. *Zilál* 1:637 (*Korán* 9:29-35).

nem clausewitzi logikával élő) nyugatgyűlölet határozta meg, és az iszlámra való hivatkozás egyre külsődlegesebb lett, olyan vonatkozási pont, amelynek már nincs szüksége eredeti és „korszerű” koránértelmezésre. Ilyen jellegű tevékenységük inkább negatív módon fejeződik ki, vagyis abban, hogy a reformkísérletek ellen kíméletlenül föllépnek, és ebben az al-Azhar és más hasonló intézmények vallástudói szövetségüknek tekinthetők.

Ezt a mai helyzetet érzékeltetendő – e csupán néhány kísérlet rövid bemutatására szorítókozó dolgozat lezárásaképpen – idézzük föl a mai Egyiptom egyik több mint sajnálatos – elképesztő bírósági ítéletekkel záruló – esetét, amely tanúsította, hogy a szabad vélemény nyilvánítás nehezen kivívott, és voltaképpen mindig csak korlátozottan érvényesülő jogai milyen könnyen visszavonhatóak ma még az iszlám világában. Gondolok itt Naszr Hámid Abú Zayd esetére<sup>32</sup> (ő leginkább fordított utat járt be, mint Szayyid Qutb). Az ő curriculum vitaeje beszédesen példázza a modern koránértelmezés veszélyeit. Az alsó-egyiptomi születésű Abú Zayd (a Tantá környéki Quháfa faluban látott napvilágot) már 8 éves korában kívülről tudta a Koránt. Még serdülő korában csatlakozott a Muszlim Testvérekhez, és rövid időre őt is bebörtönözték 1954-ben (Szayyid Qutb írásai és alakja egy ideig nagy hatást gyakoroltak rá). A Kairói Egyetemen iszlám tanulmányokra specializálódott, és 1976-ban szerezte meg a MA fokozatot. Ezután a Kairói Amerikai Egyetemen és a Pennsylvaniai Egyetemen folytatott posztgraduális stúdiumokat. 1981-ben doktorált (disszertációja: *al-Ittidzšah al-‘aqli fi’ t-tafsír: dirásza fi qadiyya al-madzšaz fi’ l-Qur’án ‘indá’l-Mu‘ tazila*: „A racionális irányzat a koránértelmezésben: vizsgálódás a Korán metaforahasználatáról a Mu‘ tazila felfogásában”), majd 1985-1989 között Japánban az Oszaka Egyetemen volt vendégelőadó. Hazatérése után docens lett a Kairói Egyetemen az iszlám és a retorikai stúdiumok tárgykörében. Tudományos

<sup>32</sup> Munkásságához l. N. Kermani tanulmányát: From revelation to interpretation: Nasr Hamid Abu Zayd and the literary study of the Qur’an. In: Taji-Farouki, S. (ed.), I. m., 169-192 (a tanulmány végén részletes bibliográfia Abú Zayd műveiről, a vonatkozó szakirodalommal és a perrel kapcsolatos beszámolókkal: 191sq). Alapos, pontos és felrázó portrét és beszámolót olvashatunk M. A. Weaver könyvében (*A Portrait of Egypt. A Journey through the World of Militant Islam*, New York 2000, Farrar, Straus and Giroux, 229-256); a szerzőnő minden fontosabb szereplővel interjúkat készített, és igyekezett pontosan felderíteni az ügy hátterét, meggyőzően elemezte a korabeli Egyiptom sajátos érdekhálózatát, és az egyre több *Justizmordot* a megváltozott bírói gyakorlatban. Abú Zayd munkáiból utaljunk néhány olyanra, amelyek az ellene kialakított hangulatkeltésben is bizonyos szerepet játszottak: *Mašhúm an-naszš: dirásza fi culúm al-Qur’án* („A textus értelme. Tanulmány a korántudományokról”, al-Qáhira 1990); *Iskáliyya al-qirá’a wa-aliyya at-ta’wíl* („A koránolvasás kétértelműsége és az értelmezés lemaradása”, al-Qáhira 1990); *al-Khitáb ad-díni. Ru’yá naqdiyya* („Vallási diskurzus. Kritikus látomás”, Bayrút 1992); *Naqd al-khitáb ad-díni* („A vallási diskurzus kritikája”, al-Qáhira 1992, német fordítása: 1996); *an-Naszš, asz-szulta, al-haqíqa: al-fíkr ad-díni bayna irádat al-macrifa wa-irádat al-haymana* („A textus, a hatalom és az igazság: a vallásos gondolkodás a megismerés szándéka és a hatalomgyakorlás akarata között”, al-Qáhira 1995).

munkássága ekkor érett be, és egyre jelentősebb munkákat publikált. A problémák akkor kezdődtek, amikor fölmerült professzori kinevezése. A három fölkért opponens közül kettő pozitív véleményt adott, egy azonban, régi szakmai ellenfele, a Dár al-'ulúm professzora, 'Abd asz-Szabúr Sáhín a lehető legnegatívabb módon elutasította őt. Az ennek nyomán kialakult konfliktusokra (a diákok pl. kiálltak Abú Zayd mellett, néhány újságcikk is megjelent mellette stb.) a nagy társadalmi tekintélynek örvendő ellenfél (ekkor Huszní Mubárak elnök vallási tanácsadója, az 'Amr mecset *imámja*, számos bizottság tagja stb.) úgy reagált, hogy 1993 májusában a mecset szószékéről azzal a váddal illette, hogy aposztata (*murtadd*), ami a *sar'fa* bűnfelfogásában a nagy bűnök (*kabá'ir*) közé tartozik, és a büntetése halál.<sup>33</sup> Néhány héttel később kezdődött a pere, ami egyre abszurdabb formákat öltött. Az egyiptomi közjogban ugyanis – már csak a szabad hit- és vélemény nyilvánítás miatt is – nem létezett ilyen vétség vagy büntetés. Jelezni kell, hogy a bírák természetesen kezükbe sem vették Abú Zayd könyveit (amelyek megvitatása egyetemi belügy kellett volna, hogy legyen), csupán a vádló minősítéseit vették tekintetbe (akik gondoskodtak arról, hogy az ország összes mecsetében kihirdessék Abú Zayd eretnek voltát, míg az al-Azhar vallástudói a bíróságon rendeztek meneteket Abú Zayd ellen). Ellenfelei egyrészt azzal érveltek, hogy 1980-ban, amikor Szádát közeledett az iszlámistákhoz, egy olyan alkotmánymódosítást fogadtak el, hogy az egyiptomi törvénykezés legfőbb forrása a *sar'fa* lehet. A másik egy úgyszólván soha nem használt 9. századi eset felhasználása volt, amelynek során megengedték, hogy bármelyik muszlim vádat emelhet bárki ellen, ha úgy véli, hogy az iszlám ügye veszélyben van (ezt nevezték *hiszbának*). 1994 januárjában az elsőfokú bíróság még fölmentette Abú Zaydot a vád alól. Ellenfelei azonban fellebeztek, és 1995 júniusában a Kairói Feljebbviteli Bíróság hitehagyásban elítélte Abú Zaydot amiatt, hogy szerinte a Korán angyalokra, *dzsinnekre* stb. vonatkozó kijelentéseit

<sup>33</sup> Az iszlám jogban az aposztázia (arab terminusa: *ridda* vagy *irtidád*) fajtái és büntetése voltaképpen hosszabb folyamat során alakult ki, és Goldziher vizsgálódásaiból kiderül, hogy az iszlám második századában még viták folytak e kérdésről (I. Muhammedanische Studien 2, Halle a. S. 1890, 215sq. = Simon R. (szerk.), *Az iszlám kultúrája* I, Bp. 1981, Gondolat, 423-425). A büntetést a Profétának tulajdonított *hadíthra* vezetik vissza (*man baddala dína-hú fa-qtulú-hú* = „aki megváltoztatta a vallását, azt öljétek meg”), s a továbbiakban Nawawí „Negyven *hadíthában*” a 14. prófétai mondásban egyértelműen a muszlim férfira váró halálbüntetést maga után vonó három bűn között szerepel (aki házasság létrehozásánál paráználkodik, az életet az életért elve, és „aki elhagyja vallását és hátat fordít közösségének”), I. *Matn al-Arbacín an-Nawawiyya*, Lahore 1979, Kazi Publ., 59. A büntetés, legalábbis elvileg, szívósan megőrződött máig. Jellemző, hogy amikor Törökországban a *tanzímát* reformok során 1858-ban átvették a francia büntetőtörvénykönyvet, a *sar'ica* törvényeiből egyedül az aposztáziáért járó halálbüntetés maradt meg (I. Coulson, N. J., *A History of Islamic Law*, Edinburgh at the Univ. Press, 1964, 151). A kérdéshez bővebben ld. Hughes, Th. P., *Dictionary of Islam*, Calcutta 1988, Rupa, 16. Figyelemreméltó *case-study*ként az indiai muszlimok körében I. Asaf A. A. Fyze, *Outline of Muhammadan Law*, Delhi 1974, OUP, 174-186.

képletesen kell érteni, továbbá kétségbe vonta a *sarfa* bizonyos rendelkezéseit (így pl. nem helyeselte azt, hogy a nők a bíróság előtt és az öröklésben csak a felét érik a férfinak stb.). Az ítélet azt is tartalmazta, hogy mivel muszlim nő nem lehet nem muszlim férfi felesége, el kell válnia feleségétől, Ibtihál Júnisztól (aki spanyol, francia professzor volt ugyanazon az egyetemen). 1996 augusztusában a Legfelső Bíróság jóváhagyta az ítéletet, és őt tekintélyes bíró azzal támasztotta alá, hogy ugyan az Egyiptomi Alkotmány jóváhagyta a hit szabadságát, ám döntő különbséget kell tenni aközött, amit valaki gondol, és amit leír. Egyúttal kitiltották őt az egyetemről. Már a korábbi bírósági ítélet elhangzása után az al-Azhar vallástudóinak egy csoportja követelte, hogy szerezzenek érvényt az ítéletnek, vagyis a vádlott vagy megbánja és visszavonja állításait (könyvei nyilvános elégetésével), vagy nyerve el jogos halálbüntetését. Az utolsó és fellebezhetetlen ítélet után a házaspárnak sikerült elhagynia az országot, és Hollandiába menekültek, ahol Abú Zayd a Leideni Egyetemen kapott állást. A per hátteréhez tudni kell, hogy ekkor zajlottak a iszlám fundamentalisták támadásai és robbantásai az idegen turisták ellen, amelyekkel Egyiptom gazdaságát akarták tönkretenni. Közben a velük szemben álló értelmiséget igyekeztek megfélemlíteni, vagy ha ez nem ment, akkor merényleteket követtek el ellenük (Farág Fódát, aki nagyhatású könyveket írt Egyiptom szélsőséges iszlámizálódása ellen, 1992 júniusában két *Dzsamá'a iszlámiyya* tag egy tucat golyóval a háza előtt ölte meg; 1994. október 14-én a 82 esztendő Nobel díjas Nagib Mahfúz ellen követtek el egy szerencsére nem halálos merényletet; 'Alá' Hamadot egy évi kényszermunkára ítélték két regénye miatt, és a legnagyobb egyiptomi filmrendezőt Yúsuf Sáhínt perrel fenyegették egyik filmje miatt, mert nem az iszlám szellemében mutatta be az egyik legnagyobb muszlim filozófus, a 12. századi Ibn Rusd üldözését stb.). Sokkal súlyosabb következményekkel járt azonban egyrészt az, hogy a bíróságok jelentős részében megvetették a lábukat, továbbá eléggé megfélemlítették a kormányt, hogy ne merjen erőteljesen fellépni ellenük (tudjuk, 1992-1993-ban a belügyminiszter titkos tárgyalásokat folytatott a fundamentalista csoportok börtönben lévő vezetőivel [a közvetítők között volt Abú Zayd fő ellenlábasa, 'Abd asz-Szabúr Sáhín is], és a kormány kész volt a kompromisszumokra a gazdaságot ért több milliárdos károk elhárítására, a kompromisszumok jelentéktelen része volt Abú Zayd feláldozása is).

Abú Zayd ügye félreérthetetlen figyelmeztetés: az iszlám világban a mélyreható reformok ideje még nem jött el, és még azok az emberi jogok is (hit- és szólásszabadság) visszavehetők, amelyek a második világháborúig tartó „liberális korszakban” valamelyes polgárjogot nyertek.

# ELBESZÉLÉS ÉS ÉRTELMEZÉS HATÁRÁN: AZ ÚJRAÍRT BIBLIA

BALASSA ESZTER

„Végy elő egy másik tekercset, és írd rá az előbbi igéket mind,  
amelyek az előző tekercsen voltak”<sup>1</sup>

A korai zsidóság exegetikai irodalmának különleges műfaja az úgynevezett újraírt Biblia, mely Vermes Géza meghatározása szerint „olyan elbeszélés, mely az Írást követi, de számos kiegészítést és interpretációs fejlődést is tartalmaz.”<sup>2</sup>

Az újraírt bibliai szövegek szerzői a bibliai szöveget veszik alapul, de hozzáadnak vagy elhagynak belőle részeket, illetve megváltoztatják, átrendezik a forrás-szöveg anyagát, hogy ezáltal magyarázzák a szent szöveget, kiküszöböljék annak ellentmondásait, és nem utolsósorban, hogy új értelmezést, új ideológiai keretet adjanak a szövegnek. Így az újraírt Biblia sajátos átmenetet jelent a bibliai szöveg és a kommentár között, hiszen értelmezi a Bibliát, de ezt az értelmezést a szöveg változtatásával végzi el, a magyarázatok és gondolatok beágyazásával az eredeti szövegbe. Ilyen újraírt Biblia a *Jubileumok könyve*, a qumráni *Genesis Apocryphon*, Pseudo-Philón *Liber Antiquitatum Biblicarum* című műve és Josephus Flavius *Zsidók története* című munkájának első tíz könyve. Ezek az írások, amelyek mind a Kr. e. 2. század és a Kr. u. 1. század között keletkeztek, nem csak a bibliai exegézis alakulásának fontos tanúi, hanem a bibliai szövegtörténetnek és a korai zsidóság vallási elképzeléseinek is. Az alábbiakban az újraírt Biblia terminológiai problémáinak bemutatása és jellegzetességeinek felvázolása után röviden ismertetem a műveket, és azoknak egy-egy különleges és további kutatásra érdemes vonását.

Az újírást már a Biblián belül is megjelenik, amely önmagán belül továbbmagyarázza az írásokat, korábbi művet vagy műveket dolgoz át, hogy új eszméket sugalljon a jelenben és a jövő számára. Tipikusan ilyen újraírt szöveg a Krónikák könyve, de újírással találkozhatunk a Teremtés könyvében is, ahol például

<sup>1</sup> Jer 36,28.

<sup>2</sup> Vermes G., *Scripture and tradition in Judaism, haggadic studies*, (Studia Post-Biblica 4) Leiden 1961, 67-126., Vermes G. – Schürer, E., *The history of the Jewish people in the age of Christ 3*, Edinburgh 1986, TTK/Clark, 326.

Hágár elűzésének története kétszer szerepel<sup>3</sup>. A Biblián belül azonban nemcsak aggádikus, hanem halákhikus részeket is átdolgoztak: a Deuteronomium egyes törvényei a Kivonulás könyvében szereplő Szövetség könyvének<sup>4</sup> újraértelmezései.<sup>5</sup> A késő fogság utáni korban a bibliai könyvek szerkesztése befejeződött vagy végső szakaszába ért, tehát már nem voltak tovább bővíthetők, így az újraírás technikáját különálló művekben alkalmazták. A Második Templom korában számos olyan írással találkozunk, amelyek a korábbi mintákat követik, hiszen ugyanaz a céljuk, aktualizálni és érthetővé tenni a bibliai szöveget. Az újraírás feltételezi, hogy az olvasó azonosítani tudja a forrásszöveget, amit átdolgoztak, hiszen éppen a bibliai szöveg adja meg az autoritást az új műnek. Vagyis csak olyan írást lehet újraírni, mely autoritatív műnek számít, hiszen a szerző éppen azért társítja írását a legszentebb szöveghez, mert tekintélyt akar tulajdonítani saját művének is. Ezáltal a szerző világlátása és bibliaértelmezése nem mint forradalmi elképzelés jelenik meg, az új anyag belefoglalása a bibliai szakaszokba a későbbi elképzeléseket elfogadott hitté alakítja, hiszen nem új gondolatokként jelennek meg, hanem a régi szövegekben vannak a már ismert eszmék mellett. Még akkor is, ha néha a bibliai forrással ellentétes anyagot tartalmaznak, a bibliai szövegbe való beágyazás igazolja azokat.<sup>6</sup> Az újraírt szöveg nem akarja helyettesíteni a bibliai szöveget, mert anélkül elvesztené legitimitását.

Annak ellenére, hogy az újraírt Biblia kifejezés használata nagyon elterjedt a korai zsidóság irodalmának bizonyos műveivel kapcsolatban, maga a fogalom nem pontosan tisztázott, többek között azért sem, mert Vermes Géza, a kifejezés megalkotója igen szűkszavúan definiálta, mit is ért rajta. Egyes kutatók joggal vetik fel azt a problémát, hogy amikor még nem volt kanonikus Biblia, és maga a bibliai szöveg is kialakulatlan volt, akkor mit írtak újra. És ha elfogadjuk, hogy létezik az újraírt biblia műfaj, akkor mely szövegeket sorolhatunk ide, és milyen kritériumok alapján? Hiszen számos olyan mű van, mely az Írást követi, de kiegészítéseket és magyarázatokat is tartalmaz.

<sup>3</sup> Ter 16,5-9; 21,9-15.

<sup>4</sup> Kiv 21 – 24.

<sup>5</sup> White-Crawford, S., Reading Deuteronomy in second Temple period. In: De Troyer, K. – Lange, A. (eds.), *Reading the present in the Qumran library: The perception of contemporary by means of scriptural interpretations*, (SBL Symposium Series 30) Leiden 2005, Brill, 127-140.

<sup>6</sup> A targumokban is megfigyelhető később, hogy a rabbinikus törvényekkel ellentétes bibliai helyeket azoknak megfelelően fordítják arámira. Lásd: Levine, E., *The Aramaic version of the Bible*, Berlin – New York 1988, De Gruyter, 142-167.

## BIBLIA

Az újraírt Biblia John P. Meier szerint<sup>7</sup> nem is létezik, mert a korban nem volt Biblia, tehát nem is lehetett azt újraírni. Ha Biblia nem is volt a szó mai értelmében, hiszen kanonikus szövegről csak az 1. század végétől beszélhetünk, azt azért tudjuk, hogy a Bibliának, mint szent iratnak a hármass felosztása már létezett ebben az időben. Erről tanúskodik Sirák fia könyvének bevezetője<sup>8</sup>, a *Septuaginta*ban található Ezdrás negyedik könyve<sup>9</sup> és Josephus Flavius is.<sup>10</sup> Ez utóbbiakban a hármass felosztáson túl 24, illetve 22 konkrét bibliai könyv szerepel.

De ez a felosztás még nem jelenti azt, hogy maguk a szövegek már rögzültek volna.

A qumráni iratok között a Biblia szinte minden könyvének kéziratát megtalálták, ám a leletek arról tanúskodnak, hogy a bibliai szöveg abban a korban még képlékeny volt<sup>11</sup>. A variánsok egy részét természetesen lehet írnofi hibának tulajdonítani, de szándékos változtatásokkal is találkozhatunk, amelyeknek lehetett esztétikai oka, exegetikai célja, és sugallhatott akár célzatos olvasatot is. Ugyanezt a jelenséget figyelhetjük meg a maszoréta szöveg és a szamaritánus Pentateukhosz esetében, és a bibliai szöveg alakulásának tanúja a *Septuaginta* is. Michael Segal<sup>12</sup> mindezek fényében felteszi a kérdést, hogy egyáltalán mi különbözteti meg egymástól a bibliai szövegvariánsokat és az újraírt bibliai szövegeket? Példaként hozza Jeremiás könyvének két változatát, a rövidebb a *Septuaginta*ban található, a hosszabb pedig a maszoretikus szövegben. Ez utóbbiban ismétlések, hozzáadások vannak, és a versek sorrendje is különbözik, például a népek elleni próféciák más-más helyen találhatók.<sup>13</sup> De ennek ellenére az olvasók szemében a két mű ugyanaz volt, mindkettőt a bibliai könyv autoritatív verziójának tekintették. Segal mellett Eugene Ulrich is azt állítja,<sup>14</sup> hogy a Második Templom korában az írnofok aktív

<sup>7</sup> Meier, J. P., The historical Jesus and the historical law: Some problems within the problem. In: *Catholic Biblical Quarterly* 65 (2003), 57.

<sup>8</sup> Előszó Sirák fiától: „a Törvény és a Próféták és a többi atyánktól ránk hagyott könyvek”.

<sup>9</sup> 4Ezd 14,45.

<sup>10</sup> Josephus Flavius, *Apión ellen, avagy a zsidó nép ősi voltáról*, (Prométheusz könyvek 5) Bp. 1984, Helikon, 1984, I. 8, 10-11.

<sup>11</sup> White-Crawford, S., The fluid Bible: The blurry line between biblical and nonbiblical texts. In: *Bible Review* 15 (1999), 34-39.

<sup>12</sup> Segal, M., Between Bible and rewritten Bible. In: Henze, M.(ed.), *Biblical interpretation at Qumran. Studies in the Dead Sea Scrolls and related literature*, Grand Rapids 2005, Wm. B. Eerdmans Co., 13-14.

<sup>13</sup> A héber szövegben a 46-51. fejezetekben, a LXX-ban 25,15-től.

<sup>14</sup> Ulrich, E., Pluriformity in the biblical text, text groups, and questions of canon. In: *The Madrid Qumran Congress: Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls, Madrid 1991, 1992* (Studies on the Texts of the Desert of Judah 11), 23-41.

beavatkozása elfogadott volt, nem tekintették azt a szöveg szentségének meggyalázásaként. A szöveg másodlagos fontosságú volt a műhöz képest, így az írások megengedhették maguknak a változtatás szabadságát.

Mindezek mellett továbbra is kérdés marad a könyvek „kánoni” státusza.<sup>15</sup> Hiszen mint fentebb említettük, az újraírás feltétele az eredeti szöveg tekintélyi volta. A kánon kialakulásának igen összetett problémájára ezen tanulmány keretei között nem térhetünk ki, de Ulrich meghatározása szerint<sup>16</sup> kanonikusnak tekintjük az olyan iratok listáját, amelyeket egy közösség, függetlenül szövegi formájuktól, vallásilag normatív, inspirált szövegnek ismert el.

## ÚJRAÍRT BIBLIA

Ezek alapján kijelenthetjük, hogy igenis létezik újraírt Biblia műfaj, hiszen volt egy iratcsoport, legalábbis Qumránban mindenképp, amit autoritásnak tekintettek, tehát volt mit újraírni. De maga az újraírt Biblia fogalom vagy kategória továbbra sem teljesen világos, és ez abból is látszik, hogy igen eltérő iratokat sorolnak ide. A DJD-ben<sup>17</sup> ezek a szövegek a parabiblikus jelző alatt jelentek meg. Parabiblikus szövegeknek az olyan műveket tekintjük, amelyek szorosan kapcsolódnak bibliai szövegekhez vagy témákhoz, amelyeket újraírnak, vagy szabadon parafrázálnak azzal a céllal, hogy koruk bizonyos kérdéseire isteni tekintéllyel rendelkező válaszokat tudjanak adni. E kategórián belül többféle műfajjal találkozhatunk: újraírt Biblia, bibliai novellák, apokalipszisek és testamentumok. R. A. Kraft parabiblikus vagy pseudepigráf műnek tart minden olyan írást, amely nem része a bibliai gyűjteménynek, és hat típusát különbözteti meg ezeknek, amelyből számunkra most csak az első kettő érdekes. Az első típusba sorolja azokat a műveket, amelyek „tudatosan használnak szentírási anyagokat, átalakítva és kibővítve (újraírt Biblia – Josephus), és amelyek néha új formájukban szentíráshivá válnak (*Diatesszaron*)”. A második típusba tartozó írások pedig „feltehetően használnak szentírási anyagokat, direkt (bibliai szövegekből) vagy indirekt módon (élő hagyományból), de

<sup>15</sup> Xeravits G., Kánon és a holt-tengeri tekercesek. In: *Átalakuló hagyományok*, Bp. 2003, L'Harmattan, 2003, 27-35.

<sup>16</sup> Ulrich, E., Qumran and the Canon of the Old Testament. In: Auwers, J.-M. – de Jonge H. J. (eds.), *The Biblical Canons*, (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 163) Leuven 2003, Peeters, 57-80.

<sup>17</sup> Discoveries in the Judean Desert: Tov, E. (ed.), *The text from the Judean desert: Indices and an introduction to the Discoveries in the Judean Desert series*, (DJD 39) Oxford 2002, Clarendon.



világos utalások nélkül (*Jubileumok könyve*)”<sup>18</sup>. Meg kell jegyeznünk azonban, hogy a *Jubileumok könyve* kanonikus az etióp egyházban, és Qumránban is tekintélyi műnek számított. Josephus pedig a többi újraírt Bibliától eltérően nem csak szóbeli zsidó hagyományokat, hanem görög történetírók műveit és mitológiai forrásokat is használ.

Kraft egyenlőségjelet tesz parabiblikus és pszeudepigráf szövegek közé,<sup>19</sup> holt a parabiblikus írások közül általában csak azokat tartjuk pszeudepigráfnak, amelyeket szerzőik a művek tekintélyének növelése érdekében egy korábban élt híres személy írásának tulajdonítanak. Az újraírt bibliák egy csoportja azonban, ha címükben nem is, tartalmukban annál inkább pszeudepigráf műnek tekinthetők, hiszen a *Jubileumok könyvét* a Jelenlét angyala diktálja Mózesnek a Sináj-hegyen, a *Genesis Apocryphon*ban Ábrahám saját maga meséli el történetét, míg a qumráni Templom-tekercsben maga Isten beszél egyes szám első személyben. Ezek alapján Bernstein az autoritativ/erős pszeudepigráfia példáinak tartja az újraírt bibliákat, de tanulmányában konklúzióként felveti annak lehetőségét is, hogy az újraírt bibliákat exegetikai funkciójuk miatt talán nem is kellene apokrifnak vagy pszeudepigráfnak klasszifikálni<sup>20</sup>.

A pszeudonimitás a korai zsidóság irodalmának szinte egészére jellemző, így az ugyanebben a korban keletkezett deuterokanonikus könyvekre is. Érdekes azonban, hogy míg mindkét iratcsoport a bibliai szövegből indul ki, amely mintát ad azok irodalmi formáihoz is, a deuterokanonikus irodalomból hiányzik a korai zsidóság két olyan jelentős műfaja, mint az apokalipszis és az újraírt Tóra. Xeravits Géza szerint: „Utóbbinak nyilván az az oka, hogy a deuterokanonikus szövegeket

<sup>18</sup> Kraft, R. A., „Parabiblical literature” in early Judaism and early christianity <http://ccat.sas.upenn.edu/rs/rak/courses/735/Parabiblical/intro.htm> (2007.03.31)

További kategóriái: 3. bibliaitól független anyag, a szentírásihoz hasonló tartalommal (4QNabonaid imája, *Paraleipomena Jeremiou*), 4. bibliaitól független anyag a szentírásihoz hasonló formában (*János akta*, 1QHodajot, nem kanonikus zsoltárok), 5. bibliaitól független anyag, amely nem hasonlít a szentírásihoz tartalommal (*Hénoch*, *Sibylla-könyvek*), 6. bibliaitól független anyag, amely nem hasonlít a szentírásihoz formában (*Didakhé*, IQS Közösség szabályzata)

<sup>19</sup> Lange szerint a parabiblikus művek nem pusztán pszeudepigráfiák, mert a létrejött új műnek és biblikus alapjainak kapcsolata sokkal szorosabb, mint a szerzőség utólagos tulajdonításának aktusa. Lange, A., *The Parabiblical Literature of the Qumran Library and the Canonical History of the Hebrew Bible*. In: Paul, M. S. – Kraft, R. A. – Schiffmann, L. H. – Fields, W. W. (eds.), *Emanuel: Studies in Hebrew Bible, Septuagint, and Dead Sea Scrolls in Honor of Emanuel Tov*, (Supplements to Vetus Testamentum 94) Leiden 2003, Brill, 305-321.

<sup>20</sup> Bernstein, M. J., *Pseudepigraphy in the Qumran scrolls: categories and functions*. In: Chazon, E. G. – Stone, M. E. (ed.), *Pseudepigraphical perspectives: The apocrypha and the pseudepigrapha in light of the Dead Sea Scrolls. Proceedings of the second international symposium of the Orion Center for the study of the Dead Sea Scrolls and associated literature, 12-14 January 1997*, (Studies on the texts of the desert of Judah 31) Leiden 1998, Brill, 1-27.

egy már összeállt iratsoporthoz, a protokanonikus Ószövetséghez fűzték hozzá, s ebben a Tóra alapvető kánoni státuszt élvezett, újraírását tehát semmi nem legitimálta.”<sup>21</sup> Terminológiai szempontból fontos, hogy Xeravits nem az újraírt Biblia, hanem az újraírt Tóra kifejezést használja, amely közelebb vihet a műfaj pontosabb meghatározásához. Ez a különbségtétel azért is jelentős, mert ha újraírt Tórát nem is, újraírt bibliai szöveget találunk a deuterokanonikus írásközött: a *Septuagintában* 1Ezdrás címen szereplő mű a már újraírt 2Kronikák könyvének és Ezdrás-Nehemiás könyveinek újraírása.

## AZ ÚJRAÍRT BIBLIA JELLEGZETESSÉGEI

Miután megpróbáltuk egy tágabb kategóriában, a parabiblikus szövegeken belül elhelyezni az újraírt Bibliát, nézzük meg, mik ennek a műfajnak a jellegzetességei, és ezek alapján mely iratok tartoznak ide. Segal a képlekeny bibliai szöveg és az újraírt Biblia közötti határ megállapításakor a következő kritériumokat állítja föl, amelyek csak az újraírt szövegekre jellemzőek, a bibliai szövegvariánsokra nem: új narratív és ezáltal új ideológiai keret, az elbeszélő személyének megváltoztatása, kibővítés mellett rövidítés is, célzatos szerkesztői réteg, illetve, hogy az általa vizsgált újraírt bibliai szövegek (*Jubileumok*, *Templom-tekercs*) „a kanonikus bibliai szövegre is hivatkoznak, és magukat önálló kinyilatkoztatásnak tekintik.”<sup>22</sup> Hozzá kell tennünk azonban, hogy Segal éppen azért, mert a bibliai szövegvariánsokat és az újraírt szövegeket próbálja megkülönböztetni egymástól, felállít egy nyelvi kritériumot is, mivel ha csak a bibliai szöveg egy másolatáról van szó, akkor annak ugyanolyan nyelven kell lennie, mint az eredeti szövegnek. Emiatt ő nem vizsgálja az arámi nyelvű *Genesis Apocryphont*, Josephus görög művét és Pseudo-Philónt sem, mert bár eredeti nyelve héber volt, csak latin fordításban maradt ránk, így nem azonosítható a forrásszöveg, amiből dolgozott, sem pedig az, hogy azt mennyiben változtatta meg.

Alexander<sup>23</sup> tanulmányában abból indul ki, hogy négy művet fogadnak el általánosan újraírt Bibliaként, a *Jubileumok* könyvét, a *Genesis Apocryphont*,

<sup>21</sup> Xeravits G., Deuterokanonikus könyvek: Alapvető kérdések. In: Xeravits G. – Zsengellér J. (szerk.), *Szövetségekrőterében*, (Deuterocanonica 1) Pápa-Budapest 2004, PRTA – L'Harmattan, 11-12.

<sup>22</sup> Segal, M., *Between Bible and rewritten Bible*. In: Henze, M.(ed.), *Biblical interpretation at Qumra*, (Studies in the Dead Sea Scrolls and related literature) Grand Rapids 2005, Wm. B. Eerdmans Co., 21-22.

<sup>23</sup> Alexander, Ph., *Retelling the Old Testament*. In: Carson, D. A. – Williamson, H. G. M. (eds.), *It is written: Scripture citing Scripture*. Essays in Honour of B. Lindars, Cambridge 1988, 99-121.

Josephus és Pszeudo-Philón műveit, és ezek alapján az újraírt Biblia kilenc irodalmi jellegzetességét sorolja fel:

1. Az újraírt bibliai szövegek elbeszélések, amelyek követik a kronológiai sorrendet.
2. Nem bibliai idézeteket emelnek ki, hanem a Biblia szavait foglalják bele a történet újraelbeszélésebe.
3. Feltételezik a héber Biblia ismeretét, és nem akarják helyettesíteni azt.
4. Különbség van az újraírt bibliai szövegek és a Biblia egyes részeinek kibővítése között. Ez utóbbi centrifugális, egy történetet bővít ki, szinte annak felismerhetőségén túl, az újraírt Biblia viszont a Biblia tekintélyes részét lefedi, és centripetális, vagyis újra és újra visszatér a Bibliához.
5. Az újraírt bibliai szövegek általában hűek az eredeti szöveg sorrendjéhez, de tudatosan válogatnak belőle. Keverékei a majdnem szó szerinti ismétlésnek, a rövidítésnek, egyes részek kihagyásának és bővítésének (nem-bibliai anyaggal is). A műfaj számára alapvető jelentőségű a szó szerinti és nem szó szerinti részek közötti egyensúly.
6. A szövegek célja, hogy a Szentírás értelmező olvasatát adják. A szerzők megpróbálják kitölteni a bibliai elbeszélés hiányait és feloldani azokat az ellentmondásokat, amelyek érthetetlenek vagy erkölcstelenek tűnhetnek kortársaik szemében.
7. A narratív forma miatt csak egy értelmezését adják a bibliai szövegnek, ellentétben Philón és a rabbinikus irodalom kommentárjaival, melyek ugyanazt a részletet többféleképpen is értelmezik, vagyis többértékűnek tekintik a szöveget.
8. A narratív forma azt sem engedi, hogy az adott interpretációt további magyarázatokkal lássák el.
9. Az újraírt bibliai szövegek elsőbbséget tulajdonítanak a Bibliának, de tekintettel vannak a nem-bibliai hagyományra is. Céljuk egyszerre exegetikai és eisegetikai: megpróbálják megtalálni az Írás értelmét és megoldani a felmerülő problémákat, de ugyanakkor nem-bibliai anyagot olvasnak bele az Írásba, ezáltal teszik azt érvényessé és óvják meg egyszersmind a hagyomány töredékeit is.

Ezek alapján S. Docherty a József és Aszenet történetet,<sup>24</sup> amely a Ter 41,45 és 50. verseinek újraírása, vagyis József házasságának novellisztikus feldolgozása, nemcsak hogy újraírt Bibliának tekinti, hanem egyenesen az újraírt Biblia mintájának, hozzáátve, hogy nem ért egyet Alexander azon kritériumával, amely különbséget

<sup>24</sup> Docherty, S., Joseph and Aseneth: Rewritten Bible or narrative expansion? In: *Journal for the Study of Judaism*, 35/1, 27-48.

tesz egyes részletek és az egész Biblia újraírása között.<sup>25</sup> Evans a *Genesis Apocryphon* műfajának meghatározása kapcsán azt mondja, hogy az újraírt Biblia tág kategória, amelyen belül megtalálható a targum, a midrás és az újraírt bibliai elbeszélés is,<sup>26</sup> vagyis ő az újraírást a szó konkrét, hétköznapi értelmében használja.

Mindezekből jól látszik, hogy az újraírt Biblia kifejezés pontos definíció híján mennyire szubjektív és képlékeny kategória, és hogy e kérdésben a konszenzus még várat magára.

Az alábbiakban Segal, illetve Alexander kritériumai szerint azokat a műveket kívánom bemutatni, amelyeket egyrészt többé-kevésbé általánosan újraírt Bibliának tekintenek, másrészt pedig amelyeknek vélhetően a Biblia egy vagy több könyvének szisztematikus újraírása volt a célja, nemcsak egy-egy részlet értelmezése. Végül pedig, az egyes művek bemutatása előtt meg kell jegyeznünk azt is, hogy itt csak a korai zsidóság exegézisének e különleges műfajával foglalkozunk, amelynek a helyét a rabbinikus korban átvették a verseket szó szerint idéző és azokhoz több magyarázatot fűző kommentárok. A középkorban azonban ismét találkozunk egy-két ilyen írással, amelyek ezeket a korai műveket veszik alapul, a legismertebbek a *Pirqé di rabbi Eliezer*, a *Széfer ha-jasar* vagy a tévesen Josephusnak tulajdonított *Joszippon*.<sup>27</sup> Az újraírt Biblia műfaja a keresztény irodalomban is megjelenik, szép példája a *Kincsesbarlang*.<sup>28</sup>

## JUBILEUMOK KÖNYVE

A *Jubileumok könyve* az első általunk ismert újraírt Biblia. Kr. e. 160-150 körül íródott héber nyelven.<sup>29</sup> A 19. századig csak patrisztikus forrásokból volt ismert

<sup>25</sup> Ch. Perrot a *Liber Antiquitatum Biblicarum*hoz írt kommentárjában az angol rewritten Bible kifejezés helyett a francia *texte expliqué* és *texte continué* megfogalmazásokat használja. Az előbbinél szerinte az írott bibliai szöveg áll a középpontban, azt akarja megmagyarázni, ilyen a midrás, míg az utóbbinál a szent történelmen van a hangsúly, mely egyrészt a Bibliából, másrészt a hagyományokból ismert. Ez utóbbi kategóriába tartozik Pseudo-Philón műve és a többi hasonló írás. Perrot, Ch., *Pseudo-Philon: Les Antiquités bibliques*, (Sources Chrétiennes 229-230) Paris 1976, Cerf.

<sup>26</sup> Evans, C. A., *The Genesis Apocryphon and the rewritten Bible*. In: *Revue de Qumran* 49-52 (1988), 153-165.

<sup>27</sup> Stemberger, G., *A zsidó irodalom története*, Bp. 2001, Osiris, 126-130.

<sup>28</sup> *A törzsek származásáról, avagy a Kincsesbarlang*, (ford. Ormos I.) (Prométheusz könyvek 8) Bp. 1985, Helikon.

<sup>29</sup> VanderKam, J. C., *A critical text and English translation of the Ethiopic Book of Jubilees*, (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 150-151. Scriptorum Aetiopici 87-88) Leuven 1989, Peeters.

Leptogenesisz (Kis Genesis) címen. Ennek a műnek először egy rövidebb latin verzióját találták meg az 1850-es években, majd nem sokkal később a teljes etióp szöveget is felfedezték, az etióp egyházban ugyanis a Szentírás része. Mindkét fordítás egy azóta elveszett görög változat alapján készült.<sup>30</sup> Qumránban aztán előkerültek a szöveg eredeti héber töredékei tizenöt kéziratban. A mű etióp címe Kufale, vagyis felosztás, és hasonlóan hivatkozik erre a könyvre két qumráni szöveg, a Damaszkuszi irat (CD 16:3) és a *Jeremiás-apocryphon* (4Q384:9) is, mindkét helyen az évhetek és jubileumok felosztásának könyveként említik. Annak ellenére, hogy Qumránban valószínűleg autoritativ műnek tekintették, és nagyon sok, a közösségre jellemző elképzelés megjelenik benne, a kutatók nem-szektás iratnak tartják.<sup>31</sup> A *Jubileumok könyve* sajátos kronológiai keretbe foglalva újra elbeszéli a bibliai történeteket a teremtéstől kezdve a Sináj-hegyhez való megérkezésig (Kiv 12).<sup>32</sup> Az elbeszélés 2450 évet fog át, ami pontosan ötven jubileum. A Levitikák könyvében azt olvashatjuk: „Számlálj továbbá magadnak hét évhetet, azaz hétszer hét, tehát összesen negyvenkilenc esztendőt ... s tedd szentté az ötvenedik esztendőt” (Lev 25.8-10). Az ötvenedik évben vissza kell adni a földet az eredeti tulajdonosának, és el kell engedni a rabszolgákat. Ezzel szemben a *Jubileumok könyve* 49 éves periódusokkal számol. Másrészt viszont érdekes, hogy az elbeszélés éppen ötven jubileumból áll, mert az ötvenedikben hagyják el a zsidók Egyiptomot, és térnek vissza atyáik földjére, tehát ez megfelel a Leviticusban olvashatóknak, csak éppen nem egyénekre, hanem a népre vonatkozóan.<sup>33</sup>

A könyv Izrael Egyiptomból való kivonulásának első évében, a harmadik hónap 16. napjával kezdődik, amikor Isten felhívja Mózeset a Sináj-hegyre. „Mózes negyven nap és negyven éjszaka maradt a hegyen, mialatt az Úr elmondta neki az első és a végső dolgokat, és azt, ami bekövetkezik. Közölte vele az idők felosztását, a törvény és a tanúság szempontjából.”<sup>34</sup> Segal szerint az Exodus 19-24-ben leírt Tóra-adás és a törvények kinyilatkoztatása a *Jubileumok könyvében* a harmadik

<sup>30</sup> A *Decretum Gelasianum* az apokrif iratok között említi egy *Liber de filiabus Adae Leptogenesisis* című művet, James szerint ez Pszeudo-Philón írására vonatkozik, mert az kezdődik Ádám nemzetségtáblájával, amelyben az asszonyok nevei is szerepelnek, de a Leptogenesisis cím miatt sokkal valószínűbb, hogy ez a *Jubileumok könyve* lehetett, mely az ősatyák nevei mellett szintén felsorolja feleségeik nevét is. James, M. R., *The Biblical Antiquities of Philo*, London 1917, 11.

<sup>31</sup> Xeravits G., Kánon és a holt-tengeri tekercsek. In: *Átalakuló hagyományok*, Bp. 2003, L'Harmattan, 34.

<sup>32</sup> Érdekes párhuzam lehet, hogy a legnépszerűbb tannaitikus kori halákhikus midrás (Mekhilla de Rabbi Jismael) éppen Kiv 12-től kezdődik, mert a Teremtés könyvét és az Exodus elejét teljesen aggádikusnak tartották, hiszen Ter-ben a 613-ból csak 3 parancsolat (micva) van.

<sup>33</sup> VanderKam, J. C., The book of Jubilees. In: Freedman, D. S. (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, New York 1992, Doubleday, 1032.

<sup>34</sup> Fröhlich I., *A qumráni szövegek magyarul*, Bp. 2000, Szent István Társulat, 309.

hónap 15. napjára esik, mint ahogy minden más szövetségkötés is, tehát a mű szerzője különálló kinyilatkoztatásként akarta azonosítani írását, mégpedig úgy, hogy az Exodus 25. fejezetétől következő szabályok helyett úgy értelmezte, hogy a negyven napos kinyilatkoztatás tartalma maga a *Jubileumok könyve* volt. Amikor a hetek ünnepeiről van szó, akkor az ünnepre vonatkozó törvényeket nem részletezi, mert „leírtam neked az első törvény könyvében (machafa hagg za-kadami), abban, amit neked írtam, hogy ünnepeld meg idejében, az év egy napján, és elmagyaráztam neked az áldozatait, hogy Izrael gyermekei emlékezzenek rá, és megünnepeljék nemzedékről nemzedékre, ebben a hónapban, minden évben ugyanazon a napon.”<sup>35</sup> Ebből is látszik, hogy a könyv mintegy második kinyilatkoztatásként mutatja be magát.

A Biblia újraelbeszélése csak ezután következik, a Jelenlét angyala diktálja Mózesnek az Úr parancsára. A *Jubileumok könyvében* a bővítések nagy része a törvényekre vonatkozik,<sup>36</sup> de részletesebben írja le például a nephilim történetét, azt, ahogy Noé felosztja a földet három fia között, és ami az összes újraírt szöveg jellegzetessége, hosszasan beszél Ábrahám fiatalkoráról, arról, hogy ő nem volt bálványimádó, mint mindenki a környezetében, és már igen fiatalon az egy Istent imádta, ezért kellett elmennie a káldeai Ūrból. Ezeknek a történeteknek az alapja az a Józsué könyvében található mondat, miszerint: „A folyóvizet túl laktak eleinte atyáitok, Táré, Ábrahámnak és Náchornak atyja, és más isteneknek szolgáltak. Éppen ezért kihoztam atyátokat, Ábrahámot Mezopotámia határaitól.” (Józs 24, 2-3)

A *Jubileumok könyve* szoláris naptárat használ, mint a qumrániak, ellentétben a „hivatalos” zsidóság luniszoláris (holdhónap + napév) naptárával. A 364 napos év megtartása itt a Noéval kötött szövetség része. Azok, akik az újhóldat figyelik, vagyis lunáris naptár szerint élnek, összekeverik a szent és tisztátalan napokat, rosszkor tartják meg az ünnepeket, és így a pogányok útjain járnak, sőt még vért is esznek.<sup>37</sup> Az ünnepek olyan fontos szerepet játszanak a műben, hogy például a szombatot az angyalok is megtartják az égben. De az összes nagy ünnep eredete a pátriárkák korába vezethető vissza, Ábrahám ünnepelte először a sátrak ünnepét (szukkot), Jákob és fiai pedig az engesztelés napját (jom kippur), amikor azt hitték, József meghalt.

Ugyanígy a törvények nagy része is az ósotyák korában született, és fel van írva

<sup>35</sup> Lev 23,15-22. Segal, M., *Between Bible and rewritten Bible*. In: Henze, M.(ed.), *Biblical interpretation at Qumran. Studies in the Dead Sea Scrolls and related literature*, Grand Rapids 2005, Wm. B. Eerdmans Co., 26.

<sup>36</sup> Emiatt gondolják, hogy a mű szerzője pap volt, amire az is utalhat, hogy Lévi szerepe nagyon hangsúlyos: a Bibliában nem említik egy szóval sem, hogy pap lett volna, a *Jubileumok könyvében* viszont „felszentelték és a fölséges Isten papjává tették őt és fiait mindörökre” *Jub.* 32,1 (30,18 is).

<sup>37</sup> *Jub.* 6,32-38.

az égi táblákra, hogy örökké betartsák őket. Ilyen törvények például a bálványimádás és a vérfertőzés tilalma, az idegenekkel való házasság elutasítása vagy a nőkre vonatkozó tisztasági előírások. Káinnal kapcsolatban jelenik meg a szemet szemért, fogat fogért elv, akiről az összes más forrással ellentétben a *Jubileumok könyve* azt írja, hogy úgy halt meg, hogy ráomlott a háza. Ábelt egy kövel ütötte agyon, ezért kellett neki is kő által meghalnia. De olyan törvénnyel is találkozhatunk, amely a pogányok és a hellenizált zsidók ellen irányul. A Paradicsomból való kiűzetésnél Isten felöltözteti Ádámot és Évát, és megparancsolja, hogy soha ne járjanak meztelenül, mint a pogányok. VanderKam szerint a törvények pátriárkák korába való visszavezetésének az is lehetett a célja, hogy bemutassa, hogy ezek már Mózes előtt is megvoltak, mert a hellenizált zsidók úgy gondolták, hogy nem kell betartaniuk például a kósersági törvényeket, mert volt olyan időszak, amikor ezek még nem léteztek.<sup>38</sup>

## GENESIS APOCRYPHON

A *Genesis Apocryphon* (1QGenAp)<sup>39</sup> egy töredékes, összesen 22 hasábnyi arámi nyelvű szöveg, amely a Teremtés könyvének egyes részleteit meséli el Noé születésétől Isten Ábrahámnak tett ígéretéig.<sup>40</sup> A Qumránban talált kézirat keletkezési ideje a Kr. előtti 1. század közepe.<sup>41</sup> A szöveg első kiadói, Avigad és Yadin, akiktől az írás címe is származik, a *Jubileumok és Hénoch első könyve* forrásának tartották,<sup>42</sup> de a paleográfiai vizsgálatok szerint a *Genesis Apocryphon* későbbi írás. A három szöveg biztosan függ egymástól, talán mindegyik egy Noé könyvének nevezett elveszett művön alapul, ennek léte vagy nem léte azonban mai napig vita tárgyát képezi a kutatók között, bár többek között a *Jubileumok könyve* és ez a mű is hivatkozik rá.<sup>43</sup> A *Genesis Apocryphon*ban a másik két művel ellentétben semmi jel nem utal esszénus teológiára, vagyis nem jelennek meg benne az olyan tipikus motívumok, mint például a szoláris naptár. Vermes emiatt és az elbeszélés egyszerűsége és üdesége miatt úgy gondolta, hogy talán a Kr. e. 2. században keletkezett, és ezt a

<sup>38</sup> VanderKam, J. C., The book of Jubilees. In: Freedman, D.S. (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, 1032.

<sup>39</sup> Fitzmyer, J. A., *The Genesis Apocryphon*, (Biblica et orientalia 18/B) Roma 2004.

<sup>40</sup> Ter 15,4.

<sup>41</sup> White, R. T., Genesis Apocryphon. In: Freedman, D.S. (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, 933.

<sup>42</sup> Avigad, N. – Yadin, Y., *A Genesis Apocryphon: A scroll from the wilderness of Judaea*. Jerusalem, 1956 Magnes, 38.

<sup>43</sup> Stone, M. E., The Book(s) attributed to Noah. In: *The Dead Sea Discoveries* 13/1, 2006, 4-23.

művet tartotta a midrás prototípusának.<sup>44</sup> Fitzmyer azonban a *Genesis Apocryphon* is újraírt Bibliának tekinti, amely nagy hasonlóságot mutat olyan művekkel, mint a *Jubileumok könyve* vagy Pszeudo-Philón.

A *Genesis Apocryphon* Noé és Ábrahám történetét meséli el részletesen, jellegzetessége, hogy mindezt nagyrészt egyes szám első személyben teszi. A szöveg hűen követi a bibliai elbeszélést, de sok kiegészítést is tartalmaz. Noé születése előtt apja Lámech azon aggódik, hogy vajon a felesége az ő gyermekét hordja-e, vagy a bukott angyaloktól esett teherbe. Lámech a kérdés tisztázása érdekében felkeresi apját, Matuzsálemet, aki Hénochhoz megy, mert Hénochot az angyalok minden titokba beavatják. A legszebb és legkülönlegesebb része a műnek Ábrahám Egyiptomba való menekülésének kapcsán Sára szépségének leírása, illetve Ábrahám álma a cédrusról és a pálmafáról: „Álmod láttam ekkor én, Ábrahám, azon az éjszakán, amikor beléptem Egyiptom földjére. Ezt láttam álmomban: Íme, egy cédrus és egy pálma,<sup>45</sup> igen szép. És emberek jöttek, hogy kivágják és gyökerestül kiirtsák a cédrust, de meghagyják magában a pálmát. Ekkor felkiáltott és így szólt a pálma: Ne vágjátok ki a cédrust! Hisz egy gyökérből eredünk mi ketten! Megmenekült hát a cédrus a pálma kedvéért, és nem vágta ki.”<sup>46</sup> Ábrahám a cédrus, Sára a pálma. Ábrahámot azért nem ölik meg, mert Sára a bátyjának mondja őt.<sup>47</sup>

Lámech felesége, Batenos sírva próbálja meggyőzni férjét, hogy ő a gyermek apja, Ábrahám egész éjjel zokogva imádkozik, amikor Sárát elviszi a fáraó, és nagyon elszomorodik, amikor Lót elválik tőle, vagyis a *Genesis Apocryphon* szerzője számára nagyon fontos az érzelmek hangsúlyozása, ezáltal teszi élőbbé a történeteket, amellett, hogy nagyon sok párbeszédet is beiktat az eredeti elbeszélésbe. Egyedülálló motívum a *Genesis Apocryphon*ban a Ter 13,17 szószerinti értelmezése, ahol Isten azt mondja Ábrahámnak, hogy keljen fel és járja be a földet, ami az övé lesz. A Bibliában ezután azt olvassuk, hogy Ábrahám elment, és letelepedett Hebronban, itt viszont tényleg elindul és bejárja területének határait a Földközi-tengertől az Eufráteszig, a Perzsa-öböltől Hebronig. Ez az elképzelés később a *Genesis Rabbában* is megjelenik (*GenR.* 41,10) és törvény is születik belőle, amely szerint a földet úgy kell birtokba venni, hogy körbe kell járni.

<sup>44</sup> Vermes G., *Scripture and tradition in Judaism, haggadic studies*, (Studia Post-Biblica 4) Leiden 1961, 124.

<sup>45</sup> Zsolt 92,13-14: „Az igaz virul majd, mint a pálma és terebélyesedik, mint Libanon cédrusa. Az Úr házában vannak elültetve, Istenük udvaraiban virulnak.”

<sup>46</sup> Fröhlich I., *A qumráni szövegek magyarul*, 302.

<sup>47</sup> Ter 12,11-14



## PSZEUDO-PHILÓN

A *Liber Antiquitatum Biblicarum* (LAB), vagyis a *Bibliai régiségek könyve* című írás a Kr. u. 1. századból származik, eredeti nyelve a héber volt, majd lefordították görögre és latinra, ma csak a latin fordítást ismerjük.<sup>48</sup> Egy 14. századi kéziratban szerepel a *Liber Antiquitatum* cím, ami Josephus *Antiquitates Judeaorum*ára emlékeztet, és mivel a keresztények két nagy zsidó íróat ismertek az antikvitásból, Josephust és Philónt, az előbbinek pedig ismerték a hasonló című és műfajú írását, ezért tulajdonították ezt a művet Philónnak.<sup>49</sup> A LAB egy részét „visszafordították” héberre, a középkori Jerahmeél krónikájában, amely Josephusra is támaszkodik.<sup>50</sup>

A *Liber Antiquitatum Biblicarum* Ádámtól Saul haláláig beszéli el a bibliai történeteket, modellje a Krónikák könyve, ugyanúgy megtalálhatók benne nemzetségtáblák, ismeretlen nevek, beszédek, és ott végződik, ahol a Krónikák könyve valójában kezdődik. A mű különös figyelmet szentel Izrael vezetőinek és ezen belül is a bírácoknak, a bibliai Bírák könyvében alig egy versben említett Kenáz történetét például három fejezetben írja le.<sup>51</sup> Máshol viszont átugrik vagy kihagy fontos részeket. Ádám genealógiájával kezdődik, a teremtést egy szóval sem említi, de nem beszél Józsefről sem, az Exodusban szereplő törvények közül csak a Tízparancsolatot írja le, a Leviticust pedig teljesen kihagyja. A *Bibliai régiségek könyve* párhuzamokat mutat *Ezdrás 4. könyvével* és a *2Báruch* (szír Báruch) című művel is, de egyetlen konkrét zsidó csoporthoz sem köthető, a palesztinai zsinagógák népi teológiáját tükrözi.<sup>52</sup> Sok zsidó népi hagyomány itt jelenik meg először, mint például az, hogy Jób feleségül vette Dinát, Jákob lányát,<sup>53</sup> vagy hogy Mózes körülméltelve született.<sup>54</sup> Máshol ismeretlen motívumokkal is találkozhatunk, Ábrahám történetét a szerző összeköti Babel tornyának építésével, Ábrahámot azért vetik tüzes kemencébe, mert nem volt hajlandó részt venni benne<sup>55</sup>. A tüzes kemence motívum alapja a Ter 15,7, ahol Isten azt mondja Ábrahámnak, hogy kihoztalak a káldeai Úrból. A héber szövegben ez úgy szerepel, hogy „me’ur kaszdim”, amit

<sup>48</sup> Pseudo-Philon, *Les Antiquités bibliques*, (éd. Perrot, Ch.) (Sources Chrésiennes 229-230) Paris 1976, Cerf.

<sup>49</sup> Harrington, D. J., Pseudo-Philo. In: Freedman, D. S. (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, 345.

<sup>50</sup> Stemberger, G., *A zsidó irodalom története*, 129-130.

<sup>51</sup> Bír 1,13; LAB 25-28

<sup>52</sup> Harrington, D. J., Pseudo-Philo. In: Freedman, D. S. (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, 345.

<sup>53</sup> LAB 8,7-8. Ez az elképzelés megjelenik a rabbinikus zsidó irodalomban is, ahol egyrészt kétségbe vonják, hogy Jób élt-e valaha, másrészt viszont szintén megemlítik Dinával való házasságát (*Genesis Rabba* LXXX.4).

<sup>54</sup> LAB 9,5. A későbbi hagyomány szerint mások is körülméltelve születtek, pl. Ádám, Sztét, Noé. (*Avot di Rabbi Natan* 2,5)

<sup>55</sup> LAB 6,3-18.

a szerző nem helynévként, hanem úgy értelmezett, hogy a káldeusok tüzeből,<sup>56</sup> az 'ur' szó ugyanis lángot jelent.<sup>57</sup>

A mű sajátos jellemzője, hogy bizonyos történeteket csak később mesél el, mintegy visszatekintésként és példaként, Júda és Támár történetét Mózes apja idézi a zsidó vének emlékezetébe, amikor azok úgy döntenek, hogy inkább ne szülessenek gyermekeik, ha a fáraó a fiúkat megöli, a lányokat pedig egyiptomiakhoz adja feleségül,<sup>58</sup> de Ámrám azt mondja, hogy Támár is inkább vállalta volna a halálbüntetést azért, mert az apósával hált, minthogy idegenhez kelljen hozzámennie. Izsák feláldozását pedig először Bálám említi, majd Debóra fejt ki bővebben,<sup>59</sup> tehát csak a Bírák könyvének újraírásában találkozunk a történettel.

## JOSEPHUS

Josephus Flaviust (37-100) történetíróként ismerjük, ő a legfontosabb forrásunk a Hasmoneus-kortól a Második Templom lerombolásáig tartó korszak zsidó történelméről. A kereszténységben a Testimonium Flavianum<sup>60</sup> szerzőjeként vált híressé, és mindezek miatt a tudomány egészen a 19. század végéig nem foglalkozott a *Zsidók története* című könyvének első tíz fejezetével, amelyben újra elbeszéli a Bibliát a teremtéstől kezdve a babiloni fogságból való hazatérésig. Josephus könyve az egyetlen olyan újraírt Biblia, amelynek ismerjük a szerzőjét, tudjuk róla, hogy farizeus volt, de a többi zsidó irányzatot is jól ismerte.

Ez az egyetlen olyan újraírt szöveg továbbá, amely tényleg az egész Bibliát meséli el újra. Eltér a többi műtől abban is, hogy görögül íródott, és nem feltételezi az eredeti szöveg ismeretét. Ez nem jelenti azt, hogy helyettesíteni akarná a Bibliát, egyszerűen csak tisztában van vele, hogy olvasóközönsége nagyrészt olyan pogány rómaiakból és görögökből áll, akik nem ismerik azt.

Josephus célja megismertetni velük a zsidó tanítást, bebizonyítani a zsidó népi voltát és ezáltal megvédeni a korban egyre erősebb támadások ellen.

Ezért a bibliai történetek valódiságát és az elbeszélések történeti hűségét nem-zsidó forrásokkal támasztja alá, a vízőzön előtti pátriárkák irreálisan hosszú élettartamára nem kevesebb, mint tizenegy szerzőt idéz, akik szintén azt mondják,

<sup>56</sup> A *Genesis Rabba* (XLIV.,3) szerint Mikhaél menti ki Ábrahámot a tűzből, mint ahogyan Dániel könyvében is ő szabadítja ki a kemencéből a három ifjút (Dán 3,28).

<sup>57</sup> Brown, F. – Driver S. R. – Briggs, C. A., *Hebrew and English lexicon of the Old Testament*. Oxford 1951, Calderon Press, 21b.

<sup>58</sup> LAB 9,2-6

<sup>59</sup> LAB 32,2-5

<sup>60</sup> AJ XVIII, 3,3.

hogy az ősök ezer évig éltek.<sup>61</sup> A vízözönnél Deukalion történetét hozza példának, Babel tornyánál pedig a Sibyllára hivatkozik. Mivel az írás alapvetően apologetikus céllal készült, Josephus érthető, de néha meglepő módon, kihagy olyan részeket, amik rossz fényt vetnének a zsidókra. Így nem beszél arról, hogy a kivonulás előtt a zsidó nők aranyat és ezüstöt „kértek kölcsön” az egyiptomiaktól,<sup>62</sup> illetve egy szóval sem említi az aranyborjút. Szintén kihagyja azt a részt, amikor Jákob azt mondja Izsáknak, hogy ő Ézsau, hiszen ezzel becsapja Izsákot, hazudik neki, és ez nem méltó egy pátriárkához.<sup>63</sup> Azokat a helyeket is átugorja, ahol komolyan megkérdőjelezhető a könyvek szerzőjének kiléte vagy keletkezésük ideje.<sup>64</sup> Fontos volt számára továbbá, hogy még jobban hangsúlyozza a nagy bibliai alakokat, ami leginkább Mózesrel kapcsolatban látszik,<sup>65</sup> de Ábrahámról is azt írja, hogy ő tanította az egyiptomiakat csillagászatra és matematikára, e tudományok így jutottak el később a görögökhöz,<sup>66</sup> ami tipikus hellenisztikus zsidó szemlélet, és ellentétben áll a többi újraírt szöveggel, amelyekben Ábrahám egyistenhite áll a középpontban, és amelyek emiatt nem nézték jó szemmel a csillagjósolást. Mózesrel kapcsolatban a csipkebokor történetnél nem beszél arról, hogy Mózes kételkedik saját magában és Istenben is, és sehol nem szól Mózes beszédhibájáról, hiszen egy vezetőnek jó rétornak kell lennie. Ugyanígy Mózesrel kapcsolatban figyelhetjük meg Josephusnak azt a szándékát, hogy miközben a szereplők nagyságát még inkább kiemeli, megpróbálja Isten szerepét minél kevésbé hangsúlyossá tenni, vagyis alkalmazkodik a racionális gondolkodású olvasóinak igényeihez. Mózes többször Isten megkérdése nélkül vagy parancsa ellenére cselekszik, pedig Szám 20,11 szerint éppen emiatt nem léphetett be később az Ígéret földjére. Hasonlóképpen József a fáraó álmát nem isteni sugallatra fejtí meg, hanem saját magától.<sup>67</sup> Emellett a Kivonulás könyvéhez képest sokkal jobban kiemeli Jetró alakját (Kiv 19,1-27), hogy megmutassa, hogy a zsidók tisztelik és szeretik a nem-zsidókat, sőt említi egy máshol nem létező törvényt is, amely szerint tilos más népek isteneit káromolni vagy templomaikat kirabolni.<sup>68</sup> Ezenkívül megpróbál elhallgatni minden olyan részletet vagy próféciát, amelyet esetleg a Római Birodalomra vonatkoztathattak volna, így nem szól arról, hogy Ézsau meg akarta ölni Jákobot, hiszen Ézsaut, vagyis Edomot Rómával hozták kapcsolatba, és ugyanezért Dániel négy királyságról szóló jóvendülésének sem ad értelmezést.

<sup>61</sup> Pl. Hésziodosz, Hekataiosz, Manethón, Bérósszosz.

<sup>62</sup> *AJ* II, 15, 1; Kiv 12, 35

<sup>63</sup> Ter 27, 19

<sup>64</sup> Mózes halála a MTörv 34-ben vagy Józsuéé a Józ 24, 29-ben.

<sup>65</sup> Vö. Philón, *Mózes élete*, Bp. 1994, Atlantisz.

<sup>66</sup> *AJ* I, 8, 2

<sup>67</sup> *AJ* II, 5, 6

<sup>68</sup> *AJ* IV, 2, 1

## ÖSSZEZÉS

Az újraírt bibliai szövegek szerzői, mint láttuk, megpróbálják értelmezni a Bibliát és érthetővé tenni azt az olvasók számára. Mindezt a kor elképzeléseinek és hagyományainak a segítségével teszik, így sok mindent megtudhatunk belőlük arról, hogy a Második Templom korában élő emberek hogyan tekintettek a Bibliára, miféle történeteket ismertek például Noéről vagy Ábrahámról, hogyan értelmezték a törvényeket. Az itt bemutatott művek közül csak kettő, a *Jubileumok* könyve és a *Genesis Apocryphon* volt egy különálló zsidó csoport írása, míg a másik két szöveg, akkor is, ha Josephus Rómában írt, a korabeli zsidóság általános elképzeléseit tükrözi. Mindez azért is nagyon fontos, mert a szóbeli tant, vagyis a szóbeli Tórát, amelyet a hagyomány szerint Mózes az írott Tórával együtt megkapott a Sínáj-hegyen, csak Kr. u. 200 körül, a *Misná*ban rögzítették, és nagyon sok ott megtalálható gondolattal ezekben a művekben találkozhatunk először. Az újraírt Bibliák közül csak Josephus hivatkozik a szóbeli tanításra, aki farizeusként minden valószínűséggel ismerte azt: „a farizeusok szóbeli hagyomány alapján sok parancsot írtak elő a nép számára, amelyek nincsenek fölvéve Mózes törvénykönyvébe. A szadduceusok felekezete elveti ezeket a parancsokat, és azt állítja, hogy csak az érvényes, ami meg van írva a törvénykönyvben, az ősoktól megmaradt hagyomány<sup>69</sup> azonban érvénytelen.” (AJ XIII, 10,6) Az *Apión ellen* című művében pedig azt írja: „Arkhaiológiámat a szent iratok értelmezése alapján írtam meg, hiszen származásomnál fogva pap voltam és járatos ezen iratok tudományában.”(1,10) Ugyanebben a könyvében mondja azt is, hogy minden hetedik napon össze kell gyűlni a törvények meghallgatására és alapos elsajátítására.<sup>70</sup> Ebben a korban már biztosan a liturgia része volt az, hogy a templomban minden egyes tórai vers és minden harmadik prófétai vers után felolvasták annak arámi fordítását, parafrázisát. Josephus minden bizonnyal ismerte ezeket a magyarázatokat,<sup>71</sup> erre utalhat az is, hogy a Biblia újraírásánál többek között azokat a részeket is kihagyja, amelyekről a *Misna Megilla* traktátusában azt mondják a rabbik (*Megilla* 4,10), hogy fel kell őket olvasni a zsinagógában, de fordítani nem kell, ilyen például a Rúben és Bilha viszonyáról szóló rész, vagy az aranyborjú története, amit Josephus sem mond el, illetve vannak olyan részek, amiket sem felolvasni, sem fordítani nem

<sup>69</sup> Az ősök hagyományára az Újszövetség is hivatkozik a farizeusokkal kapcsolatban: Mt 15,2; Mk 7,3-5

<sup>70</sup> Josephus Flavius, *Apión ellen, avagy a zsidó nép ősi voltáról*, (ford. Hahn I.) (Prométheusz könyvek 5) Bp. 1984, Helikon.

<sup>71</sup> Bár a targumok keletkezési ideje bizonytalan, a legelső írott targum a Qumránban talált Jób töredék az 1. századból, az első "hivatalos" targum, a Targum Onkelosz pedig legkorábban a 2. századra datálható; vö. Stemberger, *A zsidó irodalom története*, 74-77.

kell, például a Szám 6,24-27-ben az ároni áldás, ami Josephusnál is hiányzik. Az előbb említetteken kívül is több aggádikus és halákhikus elemben megegyezik műve a később leírt tradícióval.<sup>72</sup> A többi újraírt Bibliában nincs konkrét utalás a szóbeli hagyományra, ennek ellenére valószínű, hogy azok is felhasználták azt a Biblia értelmezéséhez, hiszen a későbbi midrásokban számos olyan elképzeléssel találkozunk, amelyek először ezekben a szövegekben jelennek meg.

Az újraírt Bibliák tehát fontos forrásai a Kr. e. 2. – Kr. u. 1. század zsidó vallástörténetnek, annak a kornak, amelyben a zsidóságnak választ kellett találnia a hellenizmus kihívásaira. Ebből a korból sok mű maradt ránk, de a kor jellegzetes műfajainak (apokalipszis, bölcsességirodalom, testamentumok) mindegyike szűkebb horizontot képvisel, egy-egy téma vagy bibliai alak bemutatására koncentrál. Az újraírt Biblia az egyetlen olyan műfaj, amely egész konkrétan azt mutatja meg, hogyan látták, hogyan értettek magát a szent könyvet ebben a korban.

Arra a kérdésre pedig, hogy miért születtek meg ezek az újraírt Bibliának nevezett művek, egy haszid rabbitól vett idézettel válaszolhatnánk:

„Amíg a Tórát a bölcsek ki nem kutadják, addig nem teljes, hanem csak az egyik fele, ámde kutatásaik révén a Tóra teljes könyvvé válik. Hiszen a Tórát minden nemzedék éppen az adott nemzedék igényei szerint értelmezi, és Isten felnyitja az illető nemzedék bölcséinek szemét, hogy azok Tórájában meglássák a nemzedéküknek megfelelőt.”<sup>73</sup>

Az Írás mellett mindig létezett egy szóbeli hagyomány is, amely az írott szöveg immár megváltoztathatatlan voltát mintegy ellensúlyozta. A szóbeli hagyomány az, amely minden korban aktualizálja az Írást, megpróbál annak alapján választ adni a felmerülő kérdésekre, problémákra. A babiloni fogság utáni korban különleges jelentőséget kapott az exegézis, hiszen a Tóra alapján kellett visszaállítani a megszakadt törvénykezési és kultikus gyakorlatot. De a későbbiekben is mindig az Írás volt az az „élő forrás”, amelyet – persze bizonyos korlátok között – ki-ki a maga elképzelései szerint használhatott fel új gondolatok, sőt sok esetben új törvények alátámasztására is. Az újraírt bibliák szerzői is saját korukhoz, saját céljaikhoz formálják a bibliai szöveget. Műveik különlegessége éppen abban rejlik, hogy mindezt nem az eredeti szövegektől különálló művekben teszik, hanem magába a bibliai szövegbe szövik bele gondolataikat. Persze mindnyájan mást és mást szerettek volna kifejezni ezáltal, a Jubileumok könyve a törvények örökérvényűségének bemutatása céljából visszahelyezi azokat a pátriárkák ide-

<sup>72</sup> Feldman, L.H., *Josephus's interpretation of the Bible*, (Hellenistic Culture and Society 27) 1998, 65-73.

<sup>73</sup> Sedykovi Efraim, Degel Machanech Efraim. 3a lap, 1808. Idézi: Scholem, G., *Kinyilatkoztatás és hagyomány mint vallási kategóriák a zsidóságban*. In: *A kabbala helye az európai szellem-történetben*. Válogatott írások I, Bp. 1995, Atlantisz, 34.

jébe, Josephus a zsidó vallás védelmében apológiát ír, Pszeudo-Philón számára pedig a szent történelem hangsúlyozása a legfontosabb. Mindezek ellenére közös bennük, hogy olyan műveket alkottak, amelyekben a Szentírás és a különböző hagyományok összefonódva alkotnak harmonikus egészet.

# A HATNAPOS TEREMTÉSTÖRTÉNET ÉRTELMEZÉSE

SULYOK ELEMÉR

## ÖSTÖRTÉNET A PENTATUKHOSZBAN

Miután a Pentateukhosznak, Mózes öt könyvének olvasója belépett az „östörténet” (Ter 1 – 11) kapuján, és áthaladt az „ösatyatörténetek” (Ter 12 – 50) előcsarnokán, a kiválasztott nép történetének tágasabb terébe érkezik, ahol mindenekelőtt Mózes működésével szembesül. Ez az ember irányítja Izrael kivonulását az egyiptomi fogságból, és vezeti a népet a Sinaihoz, Isten kinyilatkoztatásának hegyéhez, ahol közvetíti a törvényt, és megalapítja a szentélyt. Negyven évig kormányozza a népet a pusztában, és eljuttatja Kánaán határáig. Isten azonban megtiltja neki, hogy belépjen az ígéret földjére. Ezért halála előtt a kelet-jordániai síkságon utoljára szól még az egybegyűlt néphez (Kiv – MTörv).

A gyanútlan olvasó a világ és az ember teremtésétől kezdve „időrendben” nyomon követheti az üdvösségtörténet kiemelkedő eseményeit. Ha viszont tiszteltben tartjuk a Pentateukhosz szerkezeti egységeinek történeti kialakulását, akkor éppen ellenkező irányba kellene haladnunk az olvasással. A Kiv 1 – 18. fejezettel mint a választott nép történetét megalapozó tudósítással és a köréje lerakódott hagyományréteggel kezdhethetünk (Kiv – MTörv), majd az ösatyáknak a három nemzedék keretébe foglalt „családrégényével” (Ter 12 – 50) folytathatnánk, és végül sort keríthetnénk az ún. östörténetre (Ter 1-11).

C. Westermann háromkötetes Genesis-kommentárjának kitűnő bevezetőjében<sup>1</sup> arra hívja fel figyelmünket, hogy a keresztény hit nem a kezdeti, hanem az „idők teljességében” („Mitte der Zeit”) végbement eseményen nyugszik. De ha Jézus Krisztus az egész emberiség Megváltójaként jelent meg, akkor eljövételének köze van a kezdetekhez is. Ezen újszövetségi analógiát hasznosítva azután arról ír, hogy az Ószövetségnek is megvan a maga „történeti krédóvá” sűrűsödött középpontja, amely nem más, mint az Egyiptomból való szabadulás és a Vörös-tengeren való átkelés történeti ténye. E tény másodlagos, illetve harmadlagos, koncentrikus körökben táguló hullámverése az ösatyák, valamint a kezdetek „története”.

Az imént vázolt, a jelenből a múlt felé haladó irodalmi és teológiai munka,

<sup>1</sup> Westermann, C., *Genesis 1*, Neukirchener Verlag 1983<sup>1</sup>, 1sk.

amely a babiloni fogság után véglegesült, ésszerűnek és elfogadhatónak látszik. Gondoljunk csak arra, létezik egy nép, amely konkrét történeti helyzetekben megbizonyosodik arról, hogy van Istene, aki cselekvő módon belenyúl sorsába, és melléje áll történelmének válságos óráiban. Idők múltán aztán okkal jelentkezik a kérdés: mi volt ennek előtte? Válaszul az ősatyákról összegyűjtött „emlékek” szolgálnak. Majd a végső összkép belső követelményének engedve kiszélesedik a látókör, és a néppé szerveződő Izrael a világ és az ember teremtésében nyeri el megnyugtató alapját.

Persze ez az időben bővülő szemlélet több évszázados érdeklődés gyümölcseként ért be. Az egyetemesség igénye együtt járt Izrael istenképének tisztulásával. Az Egyiptomhoz és a Vörös-tengerhez kötődő tapasztalatok Istene úgy egy, hogy maga mellett megtűri még más népek isteneit. Hosszú időnek kellett eltelnie, és az egész népet próbára tevő csapásoknak kellett bekövetkeznie ahhoz, hogy a legérzékenyebb „teológusok”, mint például Másodizajás a babiloni fogságban, a történelem szövevényében olyan istenkép mintáját vegyék észre, amelyből kiolvashatták: a mi Istenünk állja a szavát, hűséges. Vagyis: velünk- és értünk-valóságának a végső feltétele, hogy nemcsak a mi sorsunkat tartja a kezében, hanem gondja van a többi népre is. Sőt úgy lehet megbízható Istene a történelemnek, ha egyben ő a világ Ura. A kezdetben Szabadítónak felismert Isten tehát egyúttal az ég és a föld Ura. A biblikusok nemhiába beszélnek korábban volt *henoteizmus*ról és később feltisztult, szorosabb értelemben vett *monoteizmus*ról.

E fejlődés állomásai hagyománytörténetileg ugyancsak kibetűzhetők. A Pentateukhosz hitvalló összefoglalásai előtt ugyanis fellelhetjük az ősatyátörténetek bevezető funkcióját. A Józs 24,2-5-ben például a következőképpen: „Ekkor azt mondta Józsue az egész népnek: Így szól az Úr, Izrael Istene: A folyamom túl laktak régen atyáitok, Ábrahámnak és Náhornak az apja, Táré, és más isteneket tiszteltek. De kiveztem atyátokat, Ábrahámot a folyamom túlról, és végigvezettem Kánaán egész földjén. Megszaporítottam utódait, Izsákot adtam neki, Izsáknak pedig Jákobot és Ézsaut adtam; Ézsau-nak a Szeir-hegységet adtam birtokul, Jákob fiai pedig lementek Egyiptomba. Majd elküldtem Mózeszt és Áront, és megvertem Egyiptomot; ezt vittem véghez. Azután kihoztalak benneteket.”

Az Ószövetségben azonban Isten tetteinek olyan összefoglalásaival is találkozunk, amelyek a Pentateukhosz „közepét” jelentő szabadításból kiindulva Isten „kezdeti” műveit is megemlíti. Például a 33. vagy a 136. zsoltárban láthatóvá válik a teremtésen és a szabadításon nyugvó hatalmas boltozat. „Adjatok hálát az Úrnak, mert jó, / [...] Nagy csodákat művelt egymaga, / [...] Bölcsen alkotta meg az eget / [...] Lesújtott Egyiptom elsőszülötteire, / [...] Kihozta onnan Izraelt, / [...] Kettéhasította a Vörös-tengert” (Zsolt 136). Csakhogy a hitvalló összefoglalásoktól eltérő módon az utóbbi zsoltárok himnikus dicsérete nem történeti sorrendet akar megállapítani, hanem Isten mindeneket átölelő gondviselését kívánja megszólal-



tatni. Az őstörténet tehát másképpen illeszkedik be a hatalmas „mózesi” műbe, mint a patriarkák története.

## TEREMTÉSTÖRTÉNET AZ ŐSTÖRTÉNETBEN

Amint az őstörténet helyes megértése feltételezi a Pentateukhosz legtagabb szövegkörnyezetét, úgy a teremtéstörténeté a kerek egésznek tekintett őstörténetet (Ter 1 – 11). Az utóbbi gondolatot C. Westermann nyomán említjük,<sup>2</sup> aki szerint az egyházi hagyományban és tanításban a hangsúly oly módon került az első három fejezetre, hogy az őstörténet maradék részei (4 – 11) méltatlanul a háttérbe szorultak. A világ és az ember nyugati értelmezését a korai időktől egészen a felvilágosodásig az a meggyőződés határozta meg, hogy a Biblia lényeges tudnivalója egyrészt a Genesis első három fejezetében olvasható (teremtés, bűnbeesés), másrészt meg a Jézus haláláról és feltámadásáról szóló tudósításokban (megváltás). Ez a szemlélet, ha kifejezetten nem is, burkoltan azt a látszatot kelti, mintha két, vitathatatlanul döntő „esemény” között lepergő történelem csak afféle „intermezzo”, közjáték volna.

Az őstörténet tüzetes vizsgálatából viszont az a felismerés született, hogy amit a Ter 1 – 3 statikusan megállapít, azt a Ter 4 – 11 dinamikus kibontja, és ezáltal mélyebb értelmezését adja az előbbi szakasznak. Ezt igazolandó csupán néhány megjegyzésre szorítkozunk. A papi forrásnak tulajdonított hatnapos teremtéstörténet (Ter 1,1 – 2,4a), és a jahvista forrásból eredeztetett ún. második teremtéstörténet (Ter 2,4b – 3,24) mondanivalója akkor válik drámai módon teljessé, ha figyelembe vesszük az imént említett két hagyomány anyagából összeszőtt vízözöntörténetet (Ter 6 – 9). Az utóbbi történet felvillantja annak eshetőségét, hogy mindaz, ami Isten szándéka szerint szép és jó – a teremtett világ –, nem a Teremtő szeszélye, de az ember bűne miatt alámerülhet a teremtés előtti káoszba. Jeremiás szenvedélytől izzó szavakkal hirdeti e lehetőséget kortársainak: „[...] bolond az én népem, [...] Csak arra bölcsek, hogy rosszat tegyenek. [...] Ezért gyászol a föld, és elsötétedik ott fenn az ég” (4,22-28). Nem véletlen, hogy a hívő zsidó hajnalhasadtával az új teremtésnek örvendett, és napszálltakor szorongva gondolt a teremtést megelőző állapotra. Mert: „Minden éjszaka, amely formátlanná oldja az alakot öltött teremtést, az ösoszvevisszaság visszanyer bizonyos hatalmat a teremtmények fölött. [...] És minden reggel [...] negisméltódik valami Isten első teremtéséből.”<sup>3</sup>

A két történetet az áldás motívuma is összekapcsolja. A hatnapos teremtéstörténetben az ember teremtése áldással fejeződik be: „Legyetek termékenyek, szaporodjatok, töltsétek be a földet és vonjátok uralmatok alá. Uralkodjatok a ten-

<sup>2</sup> Westermann, C., *Creation*, Philadelphia 1974, Fortress Press, 18-31

<sup>3</sup> Rad, G. von, *Das erste Buch Mose*, Berlin 1956<sup>2</sup>, 40.

ger halai, az ég madarai és minden állat fölött, amely a földön mozog” (Ter 1,28). A vízözön után Noénak és fiainak címezve ismét elhangzik: „Legyetek termékenyek, szaporodjatok és töltsétek be a földet. A föld minden állata, az ég minden madara, a föld minden csúszómászója és a tenger minden hala féljen és rettegjen tőletek: a kezedbe adom őket” (Ter 9,1sk). Mivel Isten áldása, kivált a papi hagyomány teológiája szerint a hétköznapi életben, a növekedésben, a békességben, a termékenységben s az élet kiteljesedésében munkálkodik, ezért az áldás megvalósulásáról is értesülünk. Először a vízözön előtt, az 5. fejezet Ádámtól Noéig tartó, felmenő ágú családfájában, másodsor pedig a vízözön után, a 10. fejezet genealógiájában.

A Ter 1-11 szerves egésze a bűnbeesés-, illetve büntetéstörténetekből ugyancsak kitészik. Ezek a történetek, amelyek a jahvista hagyományból erednek, bemutatják az ember tragikumát. Az ember gyöngye, esendő és bűnös. A papi és jahvista gyökerű történetek együtteséből korántsem idealizált, hanem nagyon reális emberkép bontakozik ki. Amíg a papi irat az ember méltóságát emeli ki (vö. Ter 1,26), addig a jahvista hagyomány ellenkezőleg, méltatlanságát. Eszünkbe juthatnak az Antigoné híres sorai: „sok van, mi csodálatos, / de az embernél nincs semmi csodálatosabb.” Olyan szót (deinosz) használ itt Szophoklész, amely egyaránt jelent csodálatosat és szörnyűségeset. Nos, a jahvista épp az utóbbit hangsúlyozza. Négy ízben is foglalkozik a bűnbeeséssel. Az ember teremtését követő első két elbeszélésben az egyes ember bukik el. Először Istennel (Ter 3,1-24), másodsor az embertárral (Ter 4,2-16) fennálló kapcsolatában. A vízözönhöz kapcsolódó másik két elbeszélésben már az egész emberiség esik bűnbe. Az elsőben (Ter 6,1-4), amely valószínűleg az apokrif *Hénokh és Jubileumok könyvéből* széljegyzetként került a vízözön története elé, majd később a szövegtestbe, az emberi faj biológiai határainak megsértéséről esik szó. A másodikban, a bábeli toronyépítésről szóló elbeszélésben (Ter 11,1-9) pedig a technika korlátainak semmibe vételéről szerzünk tudomást. Az őstörténetben tehát a bűnbeesés elbeszélései nem ugyanannak az egy témának egyhangú ismétlései, hanem olyan változatai, amelyek éppen az ismétlés stíluseszköze által fejezik ki a bűn elburjánzását. Kányádi Sándor szavaival élve: „bűn bűn alól új bünt vedlik.”<sup>4</sup>

## MITOLÓGIA VAGY TERMÉSZETTUDOMÁNY?

A teremtéstörténet „elnevezés a teremtésnek csak a *Ter 1,1 – 2,4a* tartalmazta leírására vonatkozik (hat nap), amely nemcsak a P-forrásnak, hanem az egész Bibliának is a kezdete. Sokszor van szó 1. és 2. teremtéstörténetről; az utóbbin a bűnbeesés történetét értik az exegéták (2,4b – 3,24). Jóllehet a bűnbeesés története

<sup>4</sup> Kányádi S, Halottak napja Bécsben. In: *Szürkület*, Bukarest 1978, Kriterion.

egy töredékes teremtéstörténettel kezdődik (2,4b-7), és az asszony teremtésének etiológiai (okadó) elbeszélést is magába foglalja (2,18-23), valójában mégis nem a teremtés, hanem a bűnbeesés a tárgya.<sup>5</sup>

Mitológia-e vagy természettudomány a teremtéstörténet? Hogy a kérdésre válaszolhassunk, először a szöveg szerkezetét és nyelvezetét kell szemügyre vennünk. A mű fejlécként szereplő verse („Kezdetben teremtette Isten az eget és a földet”) s az utóiratként hangzó 2,4a („Ez a menny és föld teremtésének a története”) keretet (inkluziót) alkot. Mindkét vers említi a „teremt” (bara<sup>1</sup>) igét, valamint az „ég és föld” szókapcsolatot. A történet további, beljebb húzódó, ellentétet összefogó kerete (újabb inkluzió) a kezdeti káoszt sejtető Ter 1,2: „A föld pusztá volt és üres, és sötétség borította a mélységeket, és Isten lelke lebegett a vizek fölött”, valamint a teremtés befejezését (harmóniáját és nyugalomát) kijelentő Ter 2,1-3: „Így készült el a föld és az ég minden bennelévővel együtt. Isten a hetedik napon befejezte művét, amit alkotott. A hetedik napon megpihent munkája után, amit végzett. Isten megáldotta és megszentelte a hetedik napot, mert azon megpihent egész teremtő munkája után.”

A kétszeresen keretezett szövegtest hat hasonló felépítésű „versszakból” áll; hűvös logikával, mérnöki pontossággal megrajzolt szerkezetük van, mégha ezt a későbbi betoldások megbolygatták is, miként C. Westermann állítja. A hat „versszak” panelszerű építőelemei a következők: bevezetés: És Isten szólt (elkiáltotta a neveket); parancs: Legyen...; És lett...; értékelés: És látta, hogy mindez jó; időrendi tagolás: És este lett és reggel.

A teremtésnek nyolc „műve” van. Hogy a nyolc „mű” beilleszkedhessék e feszes keretbe, a harmadik és a hatodik napon két-két teremtő szó hangzik el. Az irodalomkritika számos javítást javall, hogy „kisimítsa” a szöveg egyenetlenségeit, ám egyiküknek sincs meggyőző ereje. A történetnek ugyanis sajátos logikája van. A teremtést sorozatban mondja el, és mindegyiket „időt” teremtő szóval vezeti be (vö. 1,3-5 és 1,14-19). Az első sorozat az „elemek” szétválasztását írja le, a második a terek berendezését. S mindegyik sorozat utolsó napján két „mű” megteremtésére kerül sor. Így az egész teremtéstörténet ekképpen tagolódik: 1-2-3a.3b / 4-5-6a.6b.

Miként a szerkezet, a nyelvezet is fegyelmezett. Nem töredékes, nem siető, hanem célratörő, megépített. Semmi szertelenség, túlláradás. Ám a forma és a tartalom fegyelmező ereje sem feledtetheti velünk, hogy az ókori Közép-Kelet számos teremtésmítoszatát össze lehet vetni bibliai történetünkkel. Elsősorban a mezopotámiai mitológiának a babiloni változatban fennmaradt legteljesebb alkotására (*Enúma elis*) utalhatunk. A két mű rokon vonásai – például a kaotikus vizek, az ég és a föld elkülönítése, a káoszt jelölő szavak etimológiai egyenértékűsége (Tiamat = istennő, tehom = östenger), a világitó testek megteremtését megelőző világoosság,

<sup>5</sup> Haag, H., *Bibliai lexikon*, Bp. 1989, „teremtéstörténet” szócikk.

az események sorrendjében mutatkozó bizonyos egyezések – mintha azt sugallnák, hogy a két teremtéstörténet azonos műfajú.

Persze a mítosz meglehetősen tág irodalmi fogalom. Széles körben terjedő, illetve elterjedt vélemény szerint olyan elbeszélésgyűjtemény, amely az emberi egzisztenciát a világegyetem teljességében alapozza meg és értelmezi. Vonatkozásba hozza a kezdeti idők tökéletességével és a végidők teljességével. A mítosz nem tudományos „történet”, amely szakmai módszerességgel magyarázná a dolgok oksági kapcsolatát. Nem „Kausalitätsbedürfnis”-ből ered, hanem „Lebensbedürfnis”-ből. A bizonyosság egzisztenciális, vitális szükségből származik, vagy még inkább az élet értelmének kereséséből. Az a szerepe, hogy legyőzze a szorongást, és eloszlassa a félelmet. A rítusban éltre keltett, sőt rendszeresen „megünnepelt” mítosz megerősíti a biztonságot. A félénk ember a minden időkből változatlanul fennálló világregendbe vetett hit révén védelemre talál. Amikor a rítusban „végjátssza” e világregendet, akkor olyan szent erőkből részesül, amelyek ősidőktől fenntartják a világot.

A bibliai teremtéstörténet és az ókori keleti mitológiák összehasonlító biblikus és vallástörténeti kutatásai a megkülönböztető vonások alapján tisztázták: miközben a bibliai elbeszélők átveszik az ókori Kelet mitológiájának szemlélet- és gondolkodásmódját, egyben mítosztalanítják őket. A mitológiai „nyersanyag” ésszerűsítése és ugyanakkor történeti keretbe állítása a legmeggyőzőbb jele annak, hogy az Ószövetségben leépül a mitikus gondolkodás. Az utóbbit, amely a természet (látszólag) örök körforgásához igazodik, felváltja a tagolt időközökhöz (hét napból álló hét) alkalmazkodó „történeti” gondolkodás. Igaz, a bibliai szerző felhasznál bizonyos mitológiai fogalmakat, de eredeti rendszerükből kibontva, közvetlen összefüggésükből kivetkőztetve. Ismét az *Enúma elisre* gondolva csupán egy példát említünk. A babiloni mitológia szerint a világ ellentétes természeti erőket megszemélyesítő istenek küzdelméből jött létre: Marduk a legyőzött Tiamat feldarabolt testének egyik feléből megalkotja az égboltot, a másiktól a földet. A Biblia viszont a teremtést egyedül Isten szavának tulajdonítja: „Szólt... és lett”, és a Tiamatra emlékeztető tehom csak őstengerként, vagyis kozmológiai elemként épül be a világmindenségbe. A hatnapos teremtéstörténet tehát nem mítosz, hanem ésszerűen végiggondolt „papi tanítás”; a babiloni mitológia „vallási képzeleinek” izraelita „ellennyilatkozata”.

Ha a mai olvasó a teremtéstörténetet mégis „mitikusnak” érzékeli, akkor többnyire a 19-20. század természettudományos világgépét, valamint a világ és az ember keletkezésének természettudományos elméleteit tartja szem előtt. De az ókori szerző gondolatai egyrészt a nyelv és a grammatika, másrészt a gondolkodásmód és a világgép révén tudtak érthető módon szóhoz jutni. Jó tudnunk, hogy maga az Ószövetség sem kötődik a Ter 1. vagy 2. fejezetében kifejeződő világgéphez, hanem üzenetét másféle szemléletben is megfogalmazza, mint például egyik-másik

zsokltárban vagy a bölcsességi irodalomban. A mondanivaló kifejezési módjait nem akarta mintegy hatalmi szóval közös nevezőre hozni. Bátorító szabadság és kötetlenség ismerszik föl ebben a türelemben.

Arra is gondolnunk kell, hogy a Ter első fejezeteiben a zsidóság teológiai szemlélete és ókori világképe belső egységet alkot, amely sohasem áll az ember birtokában, hanem csak törekedhet feléje. E vállalkozása során tiszteletben kell tartania bizonyos határokat. (A mai természettudomány például nem igényli a végső kérdések megoldását, de a teológia sem tekinti feladatának, hogy állandóan helyesbítse a tudomány eredményeit. Végtére a Biblia nem a természettudomány tárháza.) Mindezekből az látszik, hogy a szerző nem valamilyen tárgyi történésről olvasta le az eseményeket, hanem saját képzelőereje szerint a rendelkezésre álló szemléleti adatok önkényes, egyéni, de azért lehetőleg logikus csoportosításával fogalmazta meg.

## A TEREMTÉSTÖRTÉNET HITVALLÁS

Rosszul értenénk tehát a Ter 1,1 – 2,4a-t, ha mitológiát vagy tudományt keresnénk benne. Hiszen nem olyan igazságokról beszél, amelyeket a vallásos ember a Biblia nélkül is ismerhet, vagy a világirodalom egyéb alkotásaiból is meríthet. Továbbá olyan ismeretekről sem szól, amelyekre magunktól is rájövünk vagy rájöhetünk. Figyelme és érdeklődése másra irányul. Isten tetteire. Isten tettei pedig egyedül az üdvösségtörténetben válnak beszédesekké. A teremtéstörténetet akkor értjük helyesen, ha annak vallomásaként olvassuk, „amit szem nem látott, fül nem hallott, és ember szíve meg sem sejtett” (1Kor 2,9). Vagyis abban az értelmezési közegben talál magára az 1,1 – 2,4a, amelyben az Ó- és Újszövetség prófétai tanúságtételei. E prófétai tanúságtételek mindig úgy szólítják meg a hallgatót, hogy a jelent összefüggésbe hozzák a legtávolabbi múlttal és jövővel.

A teremtéstörténetnek legsajátosabb vonása, hogy a világmindenségről és az emberiségről mint egységes egészről vall. Alapvető témák kerülnek a prófétai kinyilatkoztatás fénykörébe: teremtés és világ, kozmosz és élet, ember és állat, férfi és nő, majd a tőle elválaszthatatlan fejezetekben bűn és bűnhődés, közösség és magányosság, testvériség és ellenségeskedés, halál és vérontás, háború és béke, népek szétválása és egysége. Olyan kérdésekről esik szó, amelyek ma éppúgy időszerűek, mint egykor. Honnan származik mindaz, ami van? Mi az ember titka? Milyen jövő elé tekint az emberiség? Éppen e területen válunk megérintetté és fogékonnyá a teremtéstörténet válaszaira.

A szerző nem *tényeket* közöl a „világmindenségről” és a „különböző fajok” eredetéről, hanem Isten gondviseléséről nyilatkozik. Nem a természetről vagy a kozmoszról beszél, hanem Istenről és művéről. Kitüntetett figyelmet szentel az

embernek és a vele kezdődő történelemnek. Vallja, hogy Isten a világot az ember otthonának szánja. A hétnapos kerettel nem az evolúció periódusaira utal, hanem a világ időbeliségére. A történetiségre gondol, amely kijelöli azt a „terepet”, amelyen az ember fölléphet, munkálkodhat, kialakíthatja kapcsolatait Istennel és emberrel. Erről már a következő fejezetek fognak szólni egyre növekvő érdeklődéssel. E helyütt, az I. fejezetben a „természet”, de még inkább az emberiség és vele együtt az üdvösségtörténet veszi kezdetét. Így valójában nem is azt kérdezzük, *hogyan* keletkezett a világmindenség, hanem azt, hogy *mit* tesz Isten az emberrel?<sup>6</sup>

Iménti fejtegetéseink fényében válik világossá, mit is akar mondani a refrénként ismétlődő megállapítás. „És látta Isten, hogy ez jó”, valamint a fejezet végén az egész teremtést minősítő mondat: „És látta Isten, hogy minden, amit alkotott, igen jó” (1,31). A teremtés Isten szemszögéből jó, aki „mindent mérték, szám és súly szerint” rendezett el (vö. Bölcs 11,20). „E minőség magáról a műről nem állapítható meg minden további nélkül, tehát tudományosan sem. Az ember szemében ugyanis e műben sok minden nem jó, érthetetlen, sőt egy és más iszonyatos. Az a kijelentés azonban, hogy a teremtés Isten szemével nézve jó, felmenti az embert az ítéletalkotás felelőssége alól. A teremtmény nem láthatja át az egészet, következésképpen nem is ítélni meg. De éppen ezért örülhet a teremtésnek. Joga van szívből örvendeznie az érlelődő gabonatóblák láttán még akkor is, ha tudja, hogy valamely más helyen jég verte el az aratást. Szabad és kell együtt örülnie az örvendezőkkal. A teremtés jó volta, ami szép voltát is magába zárja – a héber „tob” melléknév egyaránt jelent jót és szépet – az öröm és dicséret visszhangját akarja kelteni.”<sup>7</sup> Ismétlődő mondatunkban – „És látta Isten, hogy ez jó” – e visszhang már halkán hallható, de a maga teljes erejében majd a zsoltáros ajkán fog felzengeni (vö. Zsolt 148).

Amikor fejezetünk szerzője elérkezik a hatodik nap utolsó „művé”-nek, az *ember megteremtésének* (1,26-31) beszámolójához, szemmel láthatólag egy csapásra megváltozik ábrázolási módja. Szakaszunk elején hiányzik az eddig megszokott, ritmikusan ismétlődő bevezető mondat: „Ezt mondta Isten...” Helyette az ünnepélyes „Alkossunk embert...” hangzik fel, hogy utána az ember küldetéséről, isenképűségéről, férfi-nő mivoltáról értesüljünk.<sup>8</sup>

„Alkossunk embert...” ezzel a fennkölt, ugyanakkor talányos, sok fejtörést okozó felszólítással kezdődik hat versnyi textusunk. Az exegézis története folyamán – a tanakodó többestől a „Nos Rector” típusú „pluralis majestatisis” számos magyarázat vállalkozott a többes számú igealak megfejtésére. Alig hihető, hogy

<sup>6</sup> Vö. Frör, K., *Wege zur Schriftauslegung*, Düsseldorf 1963, Patmos Verlag, 172-75.

<sup>7</sup> Westermann, C., *Az Ószövetség teológiájának vázlatja*, (A Budapesti Református Teológiai Akadémia Bibliai és Judaisztikai Kutatócsoportjának kiadványa 2) Bp. 1993, 90.

<sup>8</sup> A dolgozat e részében felhasználtam korábbi írásom – A papi teremtéstörténet antropológiája. In: Az egység szolgálatában (Köszöntő Békés Gellért 80. születésnapjára), *Katolikus Szemle*, 34 (1994), 167-172 – gondolatmenetét.

közülük bármelyik is komolyan számba jöhetne megnyugtató magyarázatként. Talán mégiscsak arra a mitikus örökséget szívósan őrző képzetre utalhatunk, amely szerint Isten mennyei udvartartásával tanácskozta meg az ember teremtését. Annál is inkább, mert ilyesféle fordulatokkal később is több helyütt találkozunk a Bibliában (vö. Ter 3,22 /?/; 11,7; Iz 6,8; továbbá Jób 1,6 és 1Kir 22,19skk). Ha az utóbbi vélelem mellett döntünk, még nem vonnánk kétségbe annak igazságát, hogy Isten valójában egyetlen beszélgetőtársat keres: az embert.

Az ember feladatot kap, amely kijelöli helyét a teremtésben. Az állatokhoz hasonlóan az ember szintén termékenységre és szaporodásra hivatott, de ezen felül egyedülálló küldetése lesz, hogy uralkodjék a vízi, égi és szárazföldi állatokon. Isten döntését azután a 27.-től a 29.-ig tartó versek részletezik. E versek összefoglalják: mit jelent embernek lenni. Az ember Isten teremtménye. És éppen teremtett mivolta határozza meg képességeinek hatáskörét és egzisztenciájának értelmét. Az előbit, vagyis „mozgási körletét” az áldás körvonalazza, amely – lévén a termékenység belső ereje – összekapcsolja az embert az állatokkal. Még akkor is, ha ezt mindegyik a maga módján valósítja meg. Az áldás azonban az ember esetében nemcsak a nemzést, a foganást és a szülést jelenti, hanem a szaporodás egész folyamatát is, a gyermekek világrahozatalától a felneveléséig.

Ha az áldás – hogy úgy mondjuk – valamiféle „természetes” közösséget teremt az ember és az állatok között, az „uralkodjatok rajtuk”, valamint a „hódítsátok meg a földet” parancsa sajátos feladatot ró az emberre. Azt, hogy az állatok és a világ felett egyfajta királyi méltóságot gyakoroljon. Az ember a föld és lakóhelye királya lesz. Királyi méltósága azonban nem jogosítja fel sem királysága tönkretételére, sem lakóinak leigázására, hiszen a király nem rabló és nem zsarnok. Övé azonban egyrészt a hierarchikus felsőbbtség minden más teremtmény felett, másrészt ő a felelős királyságáért.

Az állatok felett való uralkodással kapcsolatban hangzik el az a különös, minden bizonnyal legvitatottabb kijelentés, miszerint az ember Isten képmására és hasonlatosságára teremtett. Nagy a hajlandóságunk és kísértésünk, hogy e kifejezésekben és metaforákban az ember legkiválóbb adottságait szemléljük, mint például értelmét, beszélőképességét, szellemiségét, jó és rossz között különbséget tevő találékonyságát. De e helyütt ismét a héber szavak jelentése és a szövegkörnyezet a legbiztosabb kalauzunk. A képmás, héberül „celem” – az embert Isten közvetlen közelébe emeli, mivelhogy az antik ember felfogásában kép és annak mása csaknem azonos. Az egyik léte és lényege kifejeződik a másikban – külsődlegesen és bensőségesen. A hasonlóság jelentésű „dömut” viszont inkább a kép és annak mása között fennálló kapcsolatot érzékelteti. Az embernek Istennel való, majdnem teljes azonosságát az utóbbi szó – távolságot tartva – mérsékeli. Az ember Isten közelében van, de mégsem azonos vele, csak hasonló hozzá (vö. Zsolt 8).

Az ember kevéssel áll Isten alatt. Noha halandó és esendő, méltósága van,

amely dicsőség és fenség. Dicsőség – héberül „kabod” – és fenség – héberül „hadar” – olyan szavak, amelyek voltaképp csak Isten királyi fenségét illetik. De Isten királyi méltóságával tüntette ki az embert. És nemcsak a férfit, hanem a nőt is. Ha számításba vesszük a szerző vallási-kulturális környezetét, akkor kiváltképpen figyelemre méltó: férfi és nő „együtt” és „egyenlőképpen” részesedik Isten dicsőségében és fenségében. Az ember nem fajtája szerint – mint a növények és állatok –, hanem férfi és nő mivoltában a Teremtő társaként uralkodik a földön.

Az ember megteremtésével befejeződik a teremtés műve. Előttünk áll a világ a maga egyetemességében és részleteiben. „Így készült el a föld és az ég minden benne levővel együtt” (2,1).

Az utolsó nap mind szerkezetileg, mind tartalmilag elüt az előzőktől. Isten „megpihent” a hetedik napon. Mindennek megvan a maga ideje. Megvan az ideje az alkotásnak, és megvan az ideje a pihenésnek. Hat nap a munkáé, de a hetedik nap szent. Azaz el van különítve a többitől, és az isteni közegehez tartozik, magyarán Istené. Ez a nap más, mint a „hétköznapok”. A hetedik a hat nap „kiteljesedése”. A hetes számhoz a Biblia a „tökéletesség” képzetét is társítja. A hét utolsó napja pihenést és befejezést jelent Isten és a teremtett világ számára. Az istenek pihenésének persze az ókori Közel-Kelet teremtés-mítoszaiban is nagy szerepe volt. Az *Enúma elis* és az *Atrahaszisz* eposz szerint az istenek azért teremtették az embereket, hogy végre nyugalomhoz jussanak. Az emberek átveszik az istenek terheit, hogy az istenek élvezhessék az édes semmittevést. A Biblia szempontja viszont egészen más. A pihenés és harmónia a teremtés befejezését, valamint végső célját érzékelteti. A pihenés nem az istenek és földi képviselőinek (királyok és uralkodók) kiváltsága, hanem minden emberé.

Szerzőnk korában az egyetemes szabbatnak ez a gondolata meghökkentően újszerű lehetett. Izrael közvetlen környezetében ugyanis a munka a szolgálké, a szabad idő pedig a kiváltságosaké volt. Egyébként ez a „rend” tükröződik a teremtés babiloni mítoszában is. Izrael, tudatosítva egykori egyiptomi szolgátságát, szakítani akart ezzel a felfogással. Vallotta a „pihenés és befejezés” minden ember alapvető joga. Hogy e jogot érvényesítse, eredetét a teremtéstörténetben horgonyozta le. A papi szerző világosan kijelenti: a pihenés nem „tunyaság” vagy „otiositas”, hanem a munka „befejezése”. Amint a nappal a munkáé és az éjszaka a pihenésé, szakasztott úgy: hat nap a tevékenységé, és a hetedik a megnyugvásé (vö. Zsolt 127),

„A teremtés napjai – írja C. Westermann – meghatározott cél felé haladnak, egy olyan nap felé, amely különbözik a többitől. A teremtés a világosság és a sötétség elválasztásával kezdődött, és elválasztással is fejeződik be: a hetedik nap megszentelése elválasztja, megkülönbözteti e napot a mindig egyforma napok és évek ritmusától [...] Miként a hét napjai céljuk felé tartanak, akként az emberiség története is célja felé halad. Azáltal, hogy a teremtésbe beépül a megszentelt nap kivételes volta, kirajzolódik a teremtés előtt a cél, amelyet Teremtője mint neki



megfelelőt, elérendőt alkotott. A papi irat szentírója a teremtés ily módon való lezárásával egyben Izrael korai történetére is utal, és a célt a jeruzsálemi istentisztelet megszervezésében látja. A hetes szám a sinai teofániában bukkan fel ismét: és az Úr dicsősége leereszkedett a Sinai hegyre. A felhő hat napig takarta be. A hetedik napon a felhőből szólt Mózeshez (Kiv 24,16).<sup>9</sup>

Továbbá az is megkülönböztető jegye a hetedik napnak, hogy e napon nem hangzik el az „este és reggel...” szókapcsolat. És ez azt jelenti, hogy ez a nap nyitott marad. H. Haag bibliai lexikonjában olvassuk: „Ennek a napnak nincs estéje, mintha örökké tartana. De az örökkévalóságból mégis átnyúlik a mi időnkbe. A hét hetedik napjának ünneplésével az ember részesedik Isten ünnepnapjából, de helytelen volna a szóban forgó séma (7 napos hét) fő teológiai mondanivalóját a szombatra vonatkozó parancs megokolásában vagy emlékezetbe vésésében keresni. Kétségtelen, hogy a szerzőtől [...] nem állt távol a polemizáló szándék. Így föltehető, hogy a szombat fontos dolog volt a szerző számára: magának Istennek a példája szentelte meg. De semmiképpen nem ez volt érdeklődésének voltaképpeni tárgya. Inkább az ember kilétét akarta meghatározni, és a helyét kívánta kijelölni Isten üdvözítő tervében: az a cél e terv szerint, hogy az embert, miután az időben munkálkodott, örök nyugalom várja, amelynek nincs estéje. A Zsidókhoz írt levél szerzője az Újszövetségben megvalósult beteljesedés fényében továbbfejleszti a gondolatot: Nyugalma országába ugyanis csak akkor jutunk el, ha hívők vagyunk [...] A szombati nyugalom tehát még ezután vár az Isten népére. Aki ugyanis belép nyugalma országába, az abbahagy minden munkát, mint ahogy az Isten is abbahagyta a magáét (Zsid 4,3.9-11).”<sup>10</sup>

<sup>9</sup> Westermann, I. m., 91.

<sup>10</sup> H. Haag, I. m., „teremtéstörténet” szócikk.

# PURITÁNOK PONYVÁN

SZIGETI JENŐ

A kereszténység alapja „az Írás”, még akkor is, ha tudjuk, hogy a Biblia (ami könyveket) jelent, szóban született, és leírt formája későbbi, mint ahogyan a benne foglaltak megtörténtek. De hogyan lehet a könyv, a nyomtatott betű hitet őrző, hitet teremtő erő? Közhely már, hogy azok az egyházak, amelyek a reformáció örökösének tudják magukat, a Gutenberg-galaxis jegyében születtek. A magyarországi reformációt is kezdettől fogva a nyomdák gyöngysora koszorúzza, amelyek nemzeti művelődéstörténetünknek is fontos szentélyei.<sup>1</sup> Arról viszont nagyon keveset tudunk, hogy a nyomdákból kikerülő sajtótermékeknek kik voltak az olvasói, ezek hogyan terjedtek, és hogyan befolyásolták a társadalom tudatát. Hogyan éltek hát az emberek a könyvekkel?

A vallásos könyvek olvasásának kérdését már a korábbi kegyességtörténeti irodalom is felvetette. Elég itt Révész Imre<sup>2</sup> vagy Esze Tamás<sup>3</sup> tanulmányaira utalni. A bibliaolvasás gyakorlatával kapcsolatosan is jelentős eszmecsere bontakozódott ki Péter Katalin dolgozata kapcsán.<sup>4</sup> Az „öreg Szikszai”, vagyis a „Keresztyén Tanítások” kiadásainak összegyűjtése is megtörtént.<sup>5</sup> Meggyőződésem, hogy ez a

<sup>1</sup> Botta István, A reformáció és a nyomdászat Magyarországon. In: *Magyar Könyvszemle* 97 (1973), 170-189; Fitz József, *A magyarországi nyomdászat, könyvkiadás és könyvkereskedelem története 2. A reformáció korában*, Bp. 1967, Akadémia

<sup>2</sup> Révész Imre, Régi magyar imádkozók és imádságaik. In: *Protestáns Szemle* 35/2 (1924), 73sokk.

<sup>3</sup> Esze Tamás, A régi magyar református kegyesség múltja. In: *Református Egyház* 9/8-9 (1957), 178-182.

<sup>4</sup> Péter Katalin, A bibliaolvasás mindenkinek szóló parancsa Magyarországon a XVI. században. In: *Theologiai Szemle* 28/6 (1985), 335-338. Hozzászólások: Zsindely Endre, Egymással összefüggő és egymást kiegészítő jelenségek. Uo. 338-340; Barcza József – Szigeti Jenő, A Szentírás jobb és pontosabb megismeréséért. Uo. 341-342.; Fabiny Tibor: A Biblia szerepe a protestánsok műveltségének kialakulásában. Uo. 342-343.; Márkus Mihály, Bibliaolvasás a személyes kegyesség érdekében. Uo. 344-345; Fekete Csaba, Kezembe veszem, olvasom, és arról elmélkedem. Uo. 345-347.

<sup>5</sup> Papp János, A Keresztyén Tanítások eddigi kiadásai. In: *Református Egyház* 9 (1957), 187-189; Papp János, Adalékok a „Keresztyén Tanítások és Imádságok” történetéhez. In: *Egyháztörténet* 5 (1959), 101-113; Miklós Dezső, Szikszai-dokumentumok Debrecenben. In: *Református Egyház* 10 (1958), 344-345.

kérdéskör még további tanulmányokat és főként mélyreható kutatásokat igényel. Most csak néhány további kutatásra utaló szempontot szeretnék megosztani az olvasóval.

Egy szépirodalmi példával kezdem. Baksay Sándor (1832-1915) református püspöknek nemcsak szépirodalmi munkássága jelentős. Kiváló néprajzi dolgozataira – sajnos – ma már kevesen emlékeznek.<sup>6</sup> Most egy szépirodalmi munkájára, talán a legjobb kisregényére szeretnék utalni, amelyet maga is elbeszélései „elsejének” tartott. Ez a „Patak banya.”<sup>7</sup> Mikszáth Kálmán erről a kisregényről írta, hogy Baksay „elbeszéléseinek legcsiszoltabb gyöngye.”<sup>8</sup> Az elbeszélés Kunszentmiklóson 1866-ban készült, és először a Keresztyén Család című lapban jelent meg, benne szülőföldjéről „a szép ligetes Ormánságból” hallott, tanult régi történetet elevenít meg arról, hogy a 18. század „vértelen ellenreformációja” idején<sup>9</sup> hogyan maradt életben az elnyomása ellenére a magyar protestantizmus.

A regény egy képzeletbeli falusi református gyülekezetéről, Domborról szól, amelyik a Carolina Resolutio (1731. március 21.) következtében elveszíti templomát. A tanítót és a lelkipásztort a katolikus földesúr elűzi. A hitben maradás egyetlen útja az élő és hatékony házi istentisztelet volt. A regénybeli árva falu ezzel segít magán. Ilona, az öreg Patak István leánya ezért vigasztalja így édesapját, amikor az elkobozott templomért panaszodik: „Hisz’ azon könnyen segíthetünk, apám uram, azon nem kell a veres barátok után epekedni; mi magunk is tudunk énekelni, imádkozni. Az Isten meghallgatja azt, ha nem a mester kezdi is. Milyen szépen énekelgettünk az adventi estvéken! Kegyelmed még azt is mondta, hogy olyan szépen olvasom a Szentírást, mint egy Tiszteletes. Hát ezután imádkozunk együtt minden estve. Vasárnap pedig délelőtt és délután is. Behívjuk magunkhoz az atyafiakat, meg a szomszédokat. Olyanok leszünk, mint egy kis szentegyház.”<sup>10</sup> A regény szerint korábban is voltak házi istentiszteletek a faluban: „Minden háznép minden estve körülállja fáklyavilágnál a maga asztalát, és úgy ajánlja magát énekléssel, imádkozással a Mindenható gondviselésébe. A mindenütt jelenvaló a maga

<sup>6</sup> Kéky Lajos, *Baksay Sándor*, Bp. 1917; Baksay Sándor, *Összegyűjtött irodalmi dolgozatok 3. Néprajzi dolgozatok*, Bp. 1917; Bottyán János, Baksay Sándor műveinek néprajzi vonatkozásai. In: *Református Egyház 34/5* (1982), 103-106; Tálasi István, Baksay Sándor táj- és népismereti tanulmányai. In: Baksay Sándor, *Szedderindák*, Bp. 1982, A Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya.

<sup>7</sup> Baksay Sándor, *Patak banya* (1866). In: Baksay Sándor, *Szedderindák*, 23-101.

<sup>8</sup> Baksay S., *Szedderindák*, 7-9. Mikszáth, Baksayról szóló írása 1907-ben a Magyar Regényírók sorozat Baksay kötetéhez készült.

<sup>9</sup> A korról: Bucsay Mihály, *A protestantizmus története Magyarországon. 1521-1945*, Bp. 1985, Gondolat, 143-152.

<sup>10</sup> Baksay S., *Szedderindák*, 60.

kibeszélhetetlen jelenlétével betölt minden házat, minden szívet. Milyen szép lesz az! Elvették tőlünk az Isten házát, s ím most az egész falu Isten-háza lett.”<sup>11</sup>

Ezek a házi istentiszteletek a 19. század végéig, a 20. század elejéig hozzátartoztak a protestáns gyülekezetek életéhez, kegyességi gyakorlatához, nemcsak akkor, ha elveszítették templomukat. A családi istentiszteletet már Kálvin szorgalmazta.<sup>12</sup> Jelentőségét igazán a puritanizmus ismerte fel. Révész Imre szerint: „a bibliás és zoltáros magyar református ember és család típusa tulajdonképpen ebben a korszakban alakult ki”<sup>13</sup> A puritán kegyességi irodalom lett a Biblia és a zoltáros könyv mellett a további századokban is a házi istentisztelet alapja, hiszen ezeknek a könyveknek jó része erre a célra készült. A puritán eszméktől befolyásolt prédikátorok egy tudatos irodalmi program megvalósításán dolgoztak. A céljuk az volt, hogy egy jellegzetes bibliás kereszténységet építsenek ki. Elég itt Medgyesi Pál *Praxis Pietatis*ára<sup>14</sup> (1636) vagy a *Lelki ábécé*<sup>15</sup> című könyvére gondolnunk. De megemlíthetjük Köleséri Sámuel (1636-1683) *Józsue szent maga-eltökélése* (1682)<sup>16</sup> című munkáját is, ami lényegében a házi istentiszteletek szervezésének vezérkönyve. Ezt a könyvek bevezetői is elárulják, valamint a kortársak is így tekintettek ezekre a könyvekre. A *Praxis Pietatis* teljes címe is ezt mondja a könyvről, amikor a latin címet így magyarázza: „kegyesség gyakorlás melybe befoglaltatik, mint kelljen a hívő keresztyén embernek az Isten és maga igaz ismeretében nekedni, életét naponként Istennek félelmére intézni, csendes lelkiismerettel költeni és futásának eltöltése után boldogul végezni.” A könyvet Medgyesi István egy latin és magyar nyelvű verssel köszönti, amelyben a többi közt ezt olvashatjuk:

„Nincs oly írás a szent BIBLIA után,  
Mint e kis könyv kegyesség tanításban.  
Ha nem hiszed, olvasd által s azonban  
Megtapasztalsz nagy igazságot szómban.  
Sőt azt mondom (irigység legyen távol!)  
Nem adatott magyaroknak senkitől

<sup>11</sup> Uo.

<sup>12</sup> Corp. Ref. LI. 744. LI. 53; Nagy Sándor Béla, *A református istentisztelet Kálvin felfogása szerint*, (Theologiai Tanulmányok 51) Debrecen 1941, Városi Nyomda.

<sup>13</sup> Révész Imre, *Egy fejezet a magyar református ébredés történetéből*, Debrecen 1943, 7.

<sup>14</sup> Petróczi Éva, *Egy fordítás háttértörténete*. In: *ItK.* (1987) 5-6, 632-649; Fekete Csaba: *A patoki agenda és a Praxis Pietatis*. In: *A Debreceni Egyetem Egyetemi és Nemzeti Könyvtárának Közleményei*, Debrecen 2003, 65-98.

<sup>15</sup> Medgyesi Pál, *Lelki ábécé*, (kiadja: Bácsy Ernő) (Magyar Irodalmi Ritkaságok 46) Bp. 1940. (1. kiad. Gyulafehérvár 1645.) – Ez a kiadás a 4. kiadás (Kercsd 1684. Székely Mihály.) alapján készült. Ld. 24. lap.

<sup>16</sup> Herepei János, Id. Köleséri Sámuel. In: Herepei János, *Apáczai és kortársai*, Bp. – Szeged 1966.

Istenesb könyv, csakhogy olvasásától  
Meg nem szűnjék ember követésétől<sup>17</sup>

Ezt a szándékot erősíti, munkálja a könyv előszava és egész tartalma. Medgyesi másik említett műve, a *Lelki ábécé* – amelyet Lórántffy Zsuzsanna ösztönzésére írt – előszavában így biztatta az olvasót: „próbálják az istenfélő gazdák s gazdaasszonyok e kicsinyen; kétség nélkül hamar hasznát fogják látni. Mert valamíg ez lelki gyakorlást a mi nemzetünk is a háznép közé bé nem viszi, minden sűrű prédikációknak hallgatási többnyire csak ennyi haszonnal lésznek ezután is, mint ekkédig.”<sup>18</sup> Úgy tűnik, hogy ezt az írói szándékot jól megértették az olvasók. A Magyar Tudományos Akadémia könyvtárában őrzött negyedik kiadás borítékklapján egy későbbi kéz a következő versikét írta:

„E könyv regulája  
Kegyesség táblája,  
Idvesség példája.  
E könyvet tanuljad,  
Gyakron megolvassad,  
Soha meg ne únjad,  
Ládádban ne zárjad.  
Szép dicséretet nyersz,  
Semmit el nem vesztesz,  
Mindenben jókat vész,  
És örökkén élsz.”<sup>19</sup>

Több adatunk van arra, hogy a puritán szellemű prédikátorok fáradozása nyomán általános lett a zoltározás és bibliaolvasás mellett a puritán szellemű könyvek olvasása is. Ez az erősen kiépült magánkegyesség az egyik oka annak, hogy a 18. században lényegében nem gyengül meg úgy a magyar protestantizmus, mint például az észak-olasz, az osztrák, a szlovén vagy a lengyel reformáció utódegyházai. Tóth Endre ezt állapítja meg a Carolina Resolutio utáni helyzetről: „Akik nem jutottak el a templomig, azok házi istentiszteleteket tartottak. A rendelet szerint az ilyeneken csak a család tagjai vehettek részt, de azért mások is elmentek olyan házakhoz, ahol volt Biblia vagy zoltár vagy valami kegyes tartalmú könyv. Ha az árvaegyházak népének buzgósága, istenfélelme, egyházszeretete nem lankadt el,

<sup>17</sup> Medgyesi Pál, *Praxis Pietatis azaz Kegyesség gyakorlás. (Debrecen 1636)*, (A Reformáció és ellenreformáció Korának Evangéliumi Keresztyén /Református és Evangélikus/ egyházi Írói 4) Bp. 1936, 3.

<sup>18</sup> I. m. 44.

<sup>19</sup> Medgyesi Pál, *Lelki ábécé*, (1940-es kiadás, ld. 15. jegyz.), 5.

nem pusztult ki, sőt inkább erősödött és mélyült – sokkal inkább, mint a virágzó gyülekezetekben – annak legékesebb bizonyága a türelmi rendelet után épült sok száz templom.”<sup>20</sup>

A házi istentisztelet gyakorlati alapjának kiépítését szolgálta többek közt Borosnyai Nagy Zsigmond (1704-1774)<sup>21</sup> 1736-ban Amsterdamban megjelent, imádságokról és az imádkozásról szóló kézikönyve,<sup>22</sup> amelyhez hasonló alaposágú munka az imádság elméleti kérdéseiről máig nem készült magyar nyelven. Az író szándékát már a könyv címe is elárulja: „Az igaz keresztyén embernek papi tisztiról, annak pedig legnemesebb részéről, úgymint a könyörgésnek tudományáról írt rövid tracta.”<sup>23</sup> Ebben a csaknem 300 oldalas „rövid tractában”, amelyet „édes nemzetének javára készített”, nagy hangsúllyal ír a házi istentiszteletekről és ezen belül az imádság szerepéről. „Vannak olyanok is, akik soha magányosan vagy cselédjeikkel nem könyörögnek, elégnek ítélik lenni, ha napjában egyszer vagy kétszer a templomban megadják az adót”. Borosnyai szerint ez nem elegendő. Szerinte „minden cselédes gazdának és gazdaasszonynak nemcsak magányosan, hanem cselédjével, aki reá bízott, s akiről számot kell adnia, minden nap kell könyörögni és így a maga házát is templommá, sőt magát és minden cselédjét a Lélek templomává kell tenni.” Ennek a módja a házi istentisztelet, melyben „Isten beszédét olvasni, énekelni, imádkozni” kell. Borosnyai Nagy erre a szülői házban kapott példát. Édesapjára emlékezik, aki ugyan soha nem mulasztotta el a templomot, mégis „a maga házából nem csak iskolát tsinált, tanítván mindennap bennünket a tisztességes tudományokra szüntelen; hanem templomot is tsinált, mindennap reggel, s este, étel előtt s étel után könyörögnünk kellett az Úr imádságát, azonkívül az Apostoli Hitnek formáját és a Tíz parancsolatokat elmondottuk, a Bibliát nem csak olvastuk, hanem a Sz. históriákat könyv nélkül el kellett mondanunk. A rövidebb zsoltókat könyv nélkül minden nap el kellett énekelnünk, minden hosszabb zsolnárból pedig, avagy tsak a két első verset könyv nélkül a maga nótája egyes rendiben, néha ötvennyit is el kellett énekelnünk.”<sup>24</sup> Munkásságára hatott a németországi pietizmus megújuló magán vallásossága is.

<sup>20</sup> Bíró Sándor – Bucsay Mihály – Tóth Endre – Varga Zoltán, *A magyar református egyház története*, Bp. 1949, Kossuth K., 222.

<sup>21</sup> Zoványi Jenő, *Magyarországi Protestáns Egyháztörténeti Lexikon*, Bp. 1977, 92-93. Nagyenyedi professzor, aki 1730-1737 között Odera/Frankfurtban, Leidenben, Franekerben, Utrechtben képezte magát, de járt Goringenben, Hardewijkben és Angliában is. Hazatérve haláláig a nagyenyedi Bethlen Kollégium teológiai tanára.

<sup>22</sup> Szigeti Jenő, A XVIII. század első felének magyar protestáns imádságirodalma. In: *A Magyarországi Református Egyház Teológiai Doktorai Kollégiumának Évkönyve*, Bp. 1984, 257-288; Pótor Imre, Borosnyai Nagy Zsigmond (korreferátum), Uo. 289-299.

<sup>23</sup> Fia Borosnyai Pál 1765-ben változatlan formában kiadja, harmadik kiadása 1786-ban jelenik meg.

<sup>24</sup> Borosnyai Nagy Zsigmond, I. m., 145-146.

A dunántúli evangélikusság körében a pietizmus hatására terjedt el és épült ki a házi istentisztelet rendje.<sup>25</sup> A pietizmus kegyességi programja hasonló volt a korábbi puritán gyülekezetépítéshez. Benne is jelentős szerepet kapott a házi istentisztelet. Bárány János (1716-1758) dunántúli evangélikus püspök 1756-os egyházi rendelkezésében sürgette, hogy minden házban legyen Biblia vagy legalább is Újszövetség. Ennek támogatására apjával Bárány Györggyel és Sartorius Jánossal együtt görögéből lefordította az Újszövetséget és 1754-ben (valójában 1758-ban) kiadta, és magyarázatokkal látta el.<sup>26</sup> A magyar pietista kör egész irodalmi tevékenysége a magánkegyesség szorgalmazását szolgálta. Az 1750-es káté előszavában ezt a célkitűzést olvassuk: „De az olyan vakok jegyezzék meg, hogy Isten ígését, akar katekizálással, mindennapi Biblia magyarázattal, akár otthon magányos egybegyűléssel kivált téli napokon, midőn az éjszakák hosszabbak, terjesszék, mint jó és szükséges.”<sup>27</sup> Ez megegyezett a továbbélő későpuritán gyakorlattal. Bárány János így rendelkezett egyházlátogatási utasításában a házi istentiszteletekről: „Minden házigazda igyekezzék az ő házát Istennek templomul szentelni. Nemcsak vásár- és ünnepnapot az említett módon házi istentisztelettel töltvén, hanem a köznapokat is, kivált téli estvén és hajnali órákat ily szent dolgokkal kell rövidíteni és épületessé tenni. Nem lehet annál a háznál áldás és üdvösség, amely istennek nem szenteltetik”<sup>28</sup>

A reformátusokat a hallei gyökerű pietizmus kevésbé érintette, de a pietista kegyességi praxis hasonló volt a puritán gyakorlathoz. A teológiában az ortodoxia uralkodott, de a késő puritán kegyesség számos képviselőjének könyve jelentősen segítette ezt az egyre jobban népivé váló kegyességet. Elég itt Amesius munkáinak hosszú távú hatására gondolunk, később a svájci B. Pictet (1655-1724)<sup>29</sup> – akinek dogmatikája a 18. század közepétől körülbelül fél évszázadon át a sárospataki

<sup>25</sup> Csepregi Zoltán: *Magyar pietizmus 1700-1756. Tanulmány és forrásgyűjtemény a dunántúli pietizmus történetéhez*, (Adattár a XVI-XVIII. századi szellemi mozgalmak történetéhez 36) Bp. 2000, Teológiai Irodalmi Egyesület.

<sup>26</sup> Csepregi Z., I. m., 59-62; a megjelenés idejéről folytatott vita anyaga itt. Valószínű adata 1758. A magyarázatok Johann Reinhard Hedinger német bibliájából (Stuttgart, 1704) valamint Christoph Starke *Synopsis bibliothecae exegeticae in Novum Testamentum* 1-3 (Leipzig 1733-1737) című munkájából valók.

<sup>27</sup> Payr Sándor, *Egyháztörténeti emlékek. Forrásgyűjtemény a Dunántúli Ág. Hitv. Evang. Egyházkerület történetéhez* 1, Sopron 1910, 369; Bárány György kátéja (Lauban 1750); Petrik Géza, *Magyarország bibliográfiája. Bibliographia Hungariae* 2. 1712-1800, 625.

<sup>28</sup> Payr Sándor, *A magyar pietisták a XVIII. században*, Bp. 1898, 39; Csepregi Z., I. m., 264-266.

<sup>29</sup> Pictet Benedek fontosabb Magyarországon megjelent építő jellegű munkái: *A' keresztyén Ethicanak summás veleje*, (ford. Dániel Polixéna) Kolozsvár 1751; *A hétnek minden napjára való könyörgések*, (ford. ?) Kolozsvár 1775, Debrecen 1768, 1793; *Azokkal való vetélkedés, akik minden vallást jónak tartanak*, (ford. Takács Ádám) Pest 1784; *Jó életnek és jó halálnak mestersége*, (ford. Szigeti György) Győr 1786; *Keresztyén erkölcsi tudomány, avagy a szent és kegyes életnek mestersége* 1-4, (ford. Felső-Öri Fülep Gábor) Pozsony 1788. Komárom, 1791;

és a debreceni teológia kézikönyve volt.<sup>30</sup> Az angolszász kegyesség követe Philip Doddridge (1702-1751) volt, akinek két jelentős műve tett maradandó hatást a református kegyességre.<sup>31</sup> A baptista John Bunyan világhíres műve, a Zarándok útja is megjelent 1777-ben magyar fordításban.<sup>32</sup>

Az áhítatos, imádságos könyvek egész sora jelent meg a 18. század folyamán, amelyek közül több jelentős munka még a 19. század népi kegyességében is érezteti hatását.<sup>33</sup> Ezeknek a műveknek összefoglalója, koronája volt Szikszai György jeles munkája a „Keresztyén tanítások és imádságok”, ami a református népi kegyességben páratlan szerephez jutott.<sup>34</sup> Bármilyen különös, ez az 1786-ban kiadott imádságos könyv lett a továbbélő puritán-pietista kegyesség egyik leghathatósabb támasza.

A felvilágosodás ideje a magyar népi kultúra nagy átrendeződésének kora. Az eddig rendelkezésünkre álló adatok egy nagyon különös, további vizsgálatokra szoruló tényre utalnak. A 18. század hetvenes éveitől kezdve megindul egy, a vallásos életben máig nyomon követhető szekularizációs folyamat, ami a népi vallásosságot sem hagyja érintetlenül. Ekkor tört meg a protestáns puritán kegyesség addig töretlennek tűnő hagyománya. Ekkor kezdett tért hódítani a liberálisabb gondolkodású teológia, ami a vallást csupán racionális etikai szabályozórendszernek tartotta. A vallás tartalma változott meg. Kicsiny, de jellemző példa erre a puritán erkölcsű Mándi Márton István (1760-1831) egyik levele, amelyet barátjának, Sárvári Pálnak, a később jeles debreceni professzornak írt, amiben teológiai, oktatási alapelveként a következőket tartotta iránymutatónak: „azt szoktam (ti. tanítványainak) elméjökbe vénsni (amit helyesen tettem), hogy az igazságot kutassák, s hogy fülüket is és

---

*A szent vacsorával való élés napjaira való könyörgések*, (ford. ?) Debrecen 1793; *A nyomorúságban lévőknek keresztyéni vigasztalásik*; (ford. Felső-Öri Fülep Gábor) Pozsony – Komárom 1792.

<sup>30</sup> *Theologia christiana*, (Piskárosi Szilágyi Sámuel rendezte sajtó alá) Debrecen 1759, 2. kiad. u. i. 1879. Ugyancsak fontos teológiai szakkönyve: *Medulla theologiai christiana*, Debrecen 1759, majd 1765, Kolozsvár 1783.

<sup>31</sup> *Az igaz kegyességnek kezdete és előmenetele*, (ford. Tatai Csirke Ferenc) Debrecen 1761; *A Krisztusban való hitünknek erőssége*, (ford. Németh Sámuel) Debrecen 1783.

<sup>32</sup> Szigeti Jenő, *Eighteenth-century Hungarian Protestant Pietist Literature and John Bunyan*. In: M.van Os – G. J. Schutte (eds.) *Bunyan in England and Abroad. Papers delivered at the John Bunyan Trecentenary Symposium, Vrije Universiteit, Amsterdam, 1988*, Amsterdam 1990, VU University Press, 133-142..

<sup>33</sup> Szigeti Jenő, ld. 22. jegyz.

<sup>34</sup> Szabó Aladár, *Szikszai György élete és munkássága*, Bp. 1927; Papp János, *A Keresztyén Tanítások eddigi kiadásai*. In: *Református Egyház* 9 (1957), 187-189. Pótlás: u. i. 212; Papp János, *Adalékok a Keresztyén Tanítások és Imádságok történetéhez*. In: *Egyháztörténet* 5 (1959), 101-113.



lelküket meg ne nyissák senki fia számára, ha csak erős észokokkal meg nem győzik őket.”<sup>35</sup> A puritán gyökerű népi vallásosság nem észokokkal gondolkozott.

Az így kialakult feszültséget növelte az egyházvezetés türelmi rendelet után kialakult új problémája. A presbitériumok egyre inkább a helyi társadalom vezető köreinek lettek a fórumai, és a régi, puritán erkölcsű házi gyülekezetek képviselői kiszorultak belőlük. A lelkipásztorok egyre jobban fennkölt, magas stílusban prédikáltak, ami eltért a régen megszokott egyházi nyelvtől. Az elidegenedés egyre erősebb lett. A régi, puritán gyökerű kegyesség hívei a házi gyülekezetben találták meg hitük támaszát, ugyanakkor pedig az egyre reprezentatívabb templomi istentiszteletek az emberek előtt hitelüket veszítették. A 18. század közepén egyre határozottabb igényt támasztottak a befolyásos világi urak az egyház vezetésére, ami a kúriarchia és a hierarchia közötti harcokhoz vezetett, aminek legjellegzetesebb epizódja Sinai Miklós pere volt.<sup>36</sup> Kevésé figyelt fel viszont arra az egyháztörténetírás, hogy ez a harc azzal járt, hogy a nép kegyesei, akik a „vértelen ellenreformáció” nem könnyű éveit megőrizték az egyházat, kiszorultak az egyház életéből, nemcsak az országos egyházi vezetésből, hanem a helyi gyülekezetek presbitériumaiból is. Ezek egyre inkább a „hétszilvafás nemesek” politizáló fórumai lesznek.<sup>37</sup> Kósa László idézi Szakál Lajos (1816-1875) nevezetes esetét. Szakál jeles költő, Petőfi gyulai házigazdája volt, vármegyei aljegyzőként reformpárti politikus.<sup>38</sup> A gyulai református egyházközség belső viszállyai miatt összehívott egyházközségi gyűlésre a jeles „demokrata” a jegyzőkönyv tanúsága szerint ezekkel a szavakkal nyitott be 1848 januárjában, a március idusa közeledtével: „Mit keres itten a sok paraszt?”<sup>39</sup>

Ez a társadalmi feszültség húzódik meg a papválasztási botrányok mögött, amelyeknek bőséges forrása a 19. századi egyházi és világi sajtó. A hívó pap veszélyes volt a „hétszilvafás nemesek” presbitériuma számára. Késői példa, de éppen ezért jellemző Kecskeméti Ferenc (1855-1916) esete, akit esperese azért állított fegyel-

<sup>35</sup> Csűrös Ferenc, Mándi Márton István pöre. In: *Irodalomtörténeti Közlemények* 22 (1912) 1. 11-38; 2. 175-197; Tóth Endre, *Mándi Márton István*. Pápa 1931; Trócsányi Dezső, *Mándi Márton István tudományos munkássága*, Pápa 1931.

<sup>36</sup> Összefoglalója: Révész Imre, *Sinai Miklós és kora*, Bp. 1959, Akadémia K.

<sup>37</sup> Kósa László, Hétszilvafás nemesek a protestáns egyházakban. In: *Confessio* 15/4. (1991), 30-39.

<sup>38</sup> Rubinyi Móze: Sárosi Gyula levele Szakál Lajoshoz. In: *Kardos Albert Emlékkönyv*. Debrecen 1927, 75-87; Pap Károly, Sárosi Gyula levele Szakál Lajoshoz. In: *ItK.* 44 (1935), 402-405. Életről: Dankó Imre, *Szakál Lajos*, (A Gyulai Erkel Ferenc Múzeum Kiadványai 28) Gyula 1961, 31.

<sup>39</sup> Kósa László, I. m., 75; *A Gyulai Református Egyház Presbitérii Jegyzőkönyve* 2, 238-239.

mi elé, mert tanyasi híveit látogatta, és otthonukban együtt imádkozott velük.<sup>40</sup> A kismemesi presbitérium egyre nagyobb ellenséget látott a puritán hagyományokat őrző kegyességben, ami egyre jobban kiszorult a templomokból. Az új stílusú prédikáció inkább a nemesi gyűlések dikcióihoz hasonlított, mintsem a rongyosra olvasott puritán kegyességi könyvek hitvilágára. A régi házi istentisztelet gyakorlata gyanús szokássá lett. A Debreceni Protestáns Lap egyik cikkírója szerint „különös, hogy a különben oly higgadt, megfontolt, de határozottan cselekvő magyar elme rég túl nem tette magát ezen a cél és ok nélküli szokáson” – ami a cikkíró szerint – „a kor követelményeinek nem felel meg”, hiszen „a buzgalmi gyakorlatok közhelye: a templom”. Ezért teljesen érthetetlennek tartja, hogy „ily alkalmak a szomszédos lakok százainak részvételével történnek meg. Sőt még a távoli városokból is jelennek meg egyesek.”<sup>41</sup> A prédikátor urak tiltása ellenére sem akart felhagyni a nép ezzel az istentiszteleti formával. A Békéscsabán megjelenő *Evangélikus Egyházi Szemle* megállapítása szerint „a házi istentiszteletek közönsége nő, a templomoké fogy.”<sup>42</sup>

Gyanús lett a régi kegyességi irodalom olvasása is. A *Sárospataki Füzetek* 1858/59-es kötetében egy svédországi úti-beszámolóban olvassuk a következőket: „terjed az olvasás, azaz a pietista izgatás, mely az egyház tudománya ellen nyilatkozik, s a laikusokat a Biblia olvasására utasítja, és ezen laikus egyesületek a baptizmusban, melynek számos prozelitát adunk, szilárd szervezetére találnak, mely őket az államegyháztól örökre elidegeníti”. Szemmel látható, hogy a névtelen cikkíró ezt a kritikát a hazai olvasóknak szánja. Célja az, hogy óvja a olvasóit a régi kegyességi irodalom hatásától, „olvasók laikus kevélységétől”,<sup>43</sup> amely az egyház hitbéli állapotát, jelenlegi helyzetét a régi puritán irodalom mértéke alá vonja. Hasonló indokkal szidja egy francia lapszemle ürügyén a *Protestáns Egyház 's Iskolai Lap* a pietistákat: „A' pietismus korcs vallás, sem r. kat, sem protestáns, 's bizony tekintetben a' pauperismus<sup>44</sup> kórkinövése.” Szerinte ez a vallási mozgalom nem más, mint „protestáns jezsuitizmus.”<sup>45</sup> Az otthoni olvasást még a belmissziói irányú Kecskeméti Ferenc is elítélte. Lapjában ezt írta: „Egy békési jó öreg templomos ember serkengette gondatlan barom módjára élő öreg szomszédját, hogy miért nem jár templomba? Ao! – felelte amaz, – hát már minnek járnék. Van

<sup>40</sup> Szigeti Jenő, A békési paraszt-ecclesiológ válsága és a baptista gyülekezet megalakulása (1890-1891). In: Tüskés Gábor (szerk.) „Mert ezt Isten hagyta”. *Tanulmányok a népi vallásosság köréből*, Bp. 1986, Magvető, 444-478.

<sup>41</sup> Scipio, Házi istentisztelet. In: *Debreceni Protestáns Lap*, 1904. okt. 9. 2..

<sup>42</sup> *Evangélikus Egyházi Szemle*, 1895. május, 69-70.

<sup>43</sup> *Sárospataki Füzetek* 1858/59, 710. Svécia. Forrása: AKZ. 1858, 1598-1601.

<sup>44</sup> A „pauperismus”-nak a népi vallásosságot nevezi a cikkíró.

<sup>45</sup> *Protestáns Egyház 's Iskolai Lap* 1845, 691. – a Courrier Francois-ból. – A pietizmusról a lap 1844. máj. 4-i száma ezt írja: „ezt az irányt úgy lehet tekinteni, mint szellemi aszkórt” (411).

nekem könyvem, olvasok itten is. – Ó, mondta a templomos öreg – többet ér az Isten házában egy óra, mint otthon két nap”.<sup>46</sup>

A házi istentiszteleteken „a templomba járó, buzgóbb, jámborabb, istenszeretőbb emberek és asszonyok vettek részt, kivált az esti órákban. Itt isteni megbízással, Szentlélek sugallatával bíró egyének magyarázták az általuk felvett bibliai részeket, vagy pedig elemezték a templomi prédikáció anyagát. Az ilyen gyülekezetekben imádság, éneklés, prédikáció a templomi szolgálat rendje szerint folyt le.” – írja Kirner A. Bertalan, aki kortársa és szemtanúja volt ezeknek a gyülekezeteknek.<sup>47</sup>

Ezeknek a házi istentiszteleteknek rendjét és hitbéli világát Kiss Ferenc (1889-1966)<sup>48</sup> írta meg gyermekkori élményei alapján. „Nagyszalonta túlnyomóan földművelő lakossága nem egyforma buzgósággal ápolta ugyan lelki életét, de az egész lakosságot át- meg átszötte jámbor istenfélő férfiak és asszonyok csendes, nagyon áldásos hatása, és őket az egész 15 ezer lakosú város általában nagyra becsülte. Súlyos betegeknel, halálesetek alkalmával pedig a házakban felállított ravataloknál ezek az élő hitű paraszti férfiak és asszonyok a szomszédok és rokonok köréből összegyülekeztek, énekeltek, imádkoztak, és vagy a Szentírásból, vagy ... könyvekből olvastak fel egy-egy fejezetet, magyarázatokkal kísérvé. Ismétlem, hogy mindez a hitélet a családokban és az összejöveteleken a helybeli papság segítségével folyt.”<sup>49</sup>

Ezek a házi gyülekezetek alkalmi jellegűek voltak. Jelentősebb, állandó gyülekezetek egy-egy karizmatikus képességű prédikáló „szent ember” személye körül alakult ki. Ezekből jó néhányat ismertetett az irodalom. Témánk szempontjából fontosabb ezeknek a gyülekezeteknek a vallásgyakorlása. Kiss Ferenc így folytatja visszaemlékezését: „A gyülekezet szervezete és élete nagyon egyszerű, igazán bibliai volt. Tagság, tagdíj és tagfelvétel nem volt, hanem bárki részt vehetett ott, és szellemi adománya szerint segíthetett, és énekesmeretével, imájával vagy egyes bibliai rész megmagyarázásával. Az összejövetel fő része a Szentírás egy-egy helyének felolvasása, megmagyarázása vagy valamilyen régi bibliamagyarázó könyv egy-egy fejezetének a felolvasása volt. Többször elolvasták elejétől végéig a *Zarándok útját*,<sup>50</sup>

<sup>46</sup> Kecskeméti Ferenc, Miért kell templomba menni? In: *Szabad Egyház* 1891. január 1, 8.

<sup>47</sup> Kirner A. Bertalan, *Békési baptista kronológia*, (kézirat 1956) Baptista levéltár Bp. Kirner A. Bertalan (1884-1973) Sárospatakon ref. Teológiai oklevelet szerzett, a Jénai egyetemen volt ösztöndíjas, majd baptista lett. Életéről: Dr. Somogyi Barnabás, Búcsú a krónikástól. In: *Békehírnök*, 17-18 (1973), 74; Bányai Jenő, A „krónikás” emléke. In: *Békehírnök* 23-24 (1974), 94-95; 25-26. szám, 106-107; 27-28. sz., 114.

<sup>48</sup> Lukátsi Vilma, *Élő kövek. Dr. Kiss Ferenc orvosprofesszor dokumentum jellegű életrajza*, Bp. 1990, Primó Evangéliumi Kiadó (Dr. Szentágothai János előszavával).

<sup>49</sup> Kiss Ferenc, *Magyar parasztproféták*. 2. kiad. In. Broadbent, E. H., *Zarándok gyülekezet*. Evangéliumi Iratmisszió (Bp. 1977?) függeléke, 370.

<sup>50</sup> l.ásd. 32. jegyzet. Révész Imre szerint a 19. század második felében „református paraszti és kispolgári családokban elég sokfelé ismerős volt” (*Egy fejezet a magyar református ébredés történetéből*, Debrecen 1943, 6). Móricz Zsigmond úgy emlékezett, hogy ez volt az első könyv, amit gyerekkorában átélt (*Életem regénye*, Bp. 1939, 188)

sőt az *Adina Levelei*<sup>51</sup> című őskeresztény könyvet is. A Gyülekezet vezetőinek saját tulajdonában volt 8-10 régi, az 1600-as és 1700-as évekből való bibliamagyarázó könyv.<sup>52</sup> Ezek között megemlíti még Weszprémi István (1723- 1799) tudós orvos-történésznek híres, angolból fordított kis könyvét „*A gazdaember könyvecskéje*”<sup>53</sup> címűt, amelyben „különböző alkalmakra (szántás, vetés, aratás, szüretelés stb.) szóló rövid bibliai elmélkedéseket és igazi lelki imákat olvashatunk. Weszprémi a legtöbb fejezetet angolból fordította, de némelyiket ő maga írta, s ezek az utóbbiak még mélyebbek és lelkibbek, mint a fordítottak.”<sup>54</sup>

Ezekben a protestáns parasztyülekezetekben nagy keletje volt a régi puritán szellemű vallásos könyveknek. Így a vásári szentkönyvárusok, nagyon sokszor megrendelésre, újra meg újra kiadták ezeket a műveket. Az 1770-es évekig még a nemes asszonyok napi olvasmányai voltak a bibliai elmélkedések, amit a regények kiszorítottak a napi használatból.<sup>55</sup> A 19. századi vásárokon a paraszt-ecclesiolák házi istentiszteleti felolvasásai miatt még mindig kelendő árú volt a régi, puritán szellemű könyv. Mert a vásári leterített ponyván, a könyves sátorban olyan könyvet kellett árulni, ami hamar vevőre talált. Ez nemcsak a selejtes irodalom volt, hanem a házi gyülekezetek lelki kenyere is, a puritán szellemű könyv.<sup>56</sup> Még az 1930-as években is Biharugrán „esténként összegyűltek komaasszonyok és szomszédasszonyok, és a beszélgetés mellett felolvastak egymásnak a Bibliából, zsoltárt énekeltek, s elbeszélgették az apostolok életét, az akkori időt, az ő sorsukat. Ne gondoljunk itt valami szektaszzerű, hitbuzgó dologra. Egyszerű és tiszta időtöltés volt, ami tartalmat adott a kedves, öreg asszonyoknak, akik kimaradtak a dolgokból.”<sup>57</sup>

A néprajzi irodalom nagyon sok adatot összegyűjtött a vásárokról, ahol rendszer helye volt a könyvárusoknak. A vásárookra vonatkozó gazdag irodalomból csak Dankó Imre néhány írására szeretnék hivatkozni. Írt a debreceni vásári könyvárusokról,<sup>58</sup> aminek vizsgálata témánk szempontjából azért fontos, mert

<sup>51</sup> A 19. század második felében népszerű, hitépitő szándékú, az első keresztények idejében játszódó regény.

<sup>52</sup> Uo. 374. A könyv Szebenben 1768-ban jelent meg és Edward Wood népszerű hittankönyvének fordítása.

<sup>53</sup> Sükösd Mihály, *Tudós Weszprémi István*, Bp. 1958.

<sup>54</sup> Uo. 369.

<sup>55</sup> Somkúti Gabriella, *Ujfalvy Krisztina és könyvtára*, 2001, 391-392; Somkúti Gabriella, *Könyvgyűjtő asszonyok a 18. századi Magyarországon*. In: *Könyvtáros* 41/5 (1991), 290-296.

<sup>56</sup> Benda Kálmán, *A felvilágosodás és a paraszti műveltség a XVIII. századi Magyarországon*. In: *Valóság*. 1976, 54-61.

<sup>57</sup> Bertalan Ágnes, *Asszonyok, lányok Biharugrán*, (A Gyulai Erkel Ferenc Múzeum Kiadványai 42-43) Gyula 1963, 59.

<sup>58</sup> Dankó Imre, *A régi debreceni könyvárusok*. In: *Hajdú-Bihari napló*, 1973. 128. sz. (június 3). 11.

Debrecen volt a későpuritán vallásos könyvkiadás egyik legfontosabb központja.<sup>59</sup> De a sokadalmakban megjelenő könyvadások tevékenységéről a gyulai vásárról írt monográfiájában is megemlékezik,<sup>60</sup> amely segít minket megismerkedni ezzel a régi foglalkozással.

A könyvadások, a könyvkötők vagy papírkereskedők foglalkozása ekkor még nem választható szét. A vásári ponyván egyszerre árultak papírt, bekötött árkusokat, emlékkönyveket, rövidebb-hosszabb nyomtatványokat. Az egyszeri olvasásra szánt füzeteket, rövidebb kalandos történeteket igénytelenebb papírkötésben, ugyanitt árulták az igényesebb kivitelű, hosszú távú használatra készített imakönyveket és más vallásos kiadványokat. Az eladók a nyomdavállalatok voltak. A gyulai vásárban a Dobay cég volt a legnagyobb eladó, míg egy ideig konkurensa a szarvasi Réthy-nyomda<sup>61</sup> volt. „Nagy sátora tömve volt mindenféle könyvvel, legtöbbjét saját maga adta ki. Legkeresettebbek voltak az imakönyvek. Igen sok fogyott például a Dobay-féle kiadásban megjelent *Orgona virágok* című katolikus imakönyvből: Takács Lajos gyulai kántor szerkesztette, és 1900-ig nyolc kiadást ért meg. Dobayék árulták a Debrecenből és Pestről hozott *Keresztényi tanítások és imádságok* című, híres református imakönyvet is, az öreg Szikszait, ahogy erre fel is nevezték (Szerzője Szikszai György után).”<sup>62</sup>

Bármennyire is monopolhelyzetben volt a gyulai vásárban a Dobay cég, mégsem tudta kielégíteni a népi vallásos közösségek felfokozott igényeit. A vásárokon az aradi Gyulai István is mindig árult, és könyvei közül a gyulai német-város katolikusai keresték a *Kirchengestälte für katholische Christen* című imakönyvét, ami már 1874-ig négy kiadásban forgott közkézen.<sup>63</sup> Réthy Lipót és Fia cég, amelyik Szarvasról Nagyváradra költözött, szintén szívesen árult a gyulai vásárban. Számos imakönyv mellett – pl. Nidermayer Ádám eleki kántor által szerkesztett *Maria, die Hilfe der Christen* című imakönyv –, (Arad, 1883) szívesen árult ponyvafüzetet és más történelmi vallásos tárgyú irodalmat. A katolikusok Gyulán különösen szerették Tichy Alajos nagyváradai nyomdájában készült *Krisztus Urunknak, az ő szűz Sz. Anyjától való vég-búcsú vétele* című éneket, amelyet még ötven esztendővel ezelőtt tudtak énekelni a gyulai öregek.<sup>64</sup> Természetesen a protestánsok másféle éneket kedveltek, másféle történelmiakat vásároltak. Ezek közül a legnevezetesebb

<sup>59</sup> Csűrös Ferenc, *A debreceni nyomda története. 1561-1911*, Debrecen 1911; Benda Kálmán – Irinyi Károly, *A négyszáz éves debreceni nyomda (1561-1961)*, Bp. 1961.

<sup>60</sup> Dankó Imre, *A gyulai vásár*, Gyula 1963.

<sup>61</sup> Ballóné Mike Ágnes, *A szarvasi Réthy-nyomda története 1847-1856*. In: *Körös Népe* 6, Békéscsaba 1965, 5-42.

<sup>62</sup> Vö. 5. jegyz.

<sup>63</sup> Dankó Imre 1963, 47.

<sup>64</sup> Nyomtatott Tichy Alajosnál, Nagy-Váradon 1863. Erkel Ferenc Múzeum Adattára: 3890. sz. A „Bágyadt sérelmétől marttyrok” dallamára énekeltek. Egy rövid részlet belőle: Dankó Imre, i.m., 66.

Beregszászi Pál református prédikátornak a török időkben elszenvedett viszonyosságairól szolt.<sup>65</sup>

A nyomdák száma is gyorsan növekedett, ezért a választék gazdag volt. 1817-ben ötvenkét nyomda működött az országban, 1866-ban már százhat, 1900-ban ötszázharmincegy, 1939-ben kilencszázhatvanhat.<sup>66</sup> Ott voltak a vásárban a pesti Bucsánszky cég ügynökei éppen úgy, mint a Rózsa Kálmán és neje cég képviselői. Ők is adtak ki imádságos könyveket, a köznapi kegyességet segítő kiadványokat.<sup>67</sup>

A könyvárusok között árultak a gyulai vásárban a máriaradnai szerzetesek is szentképeket, hitbuzgalmi kiadványokat.<sup>68</sup> Itt kaptak helyet a bibliaárusok is, akiknek működéséről sok adat maradt ránk.<sup>69</sup> A Biblia mellett ők is árultak más hasznos puritán szellemű könyveket. Kirner A. Bertalan leírta, hogy „nagy börtáskával a vállukon, vásárokon is járkálva kínálgatták a Bibliát, az Újtestamentumot, az Ótestamentumot és külön a zsoltókat is. Jó könyvet vegyenek! – hangzottak lépten-nyomon.” Kirner A. Bertalan személyesen is ismert az 1910-es évek elején egy Csürös Sándor nevű árust. „Ez a Csürös árulta Bunyan János üstfoltozó *Zarándok útját*,<sup>70</sup> Defoes Dániel *Robinsonját*,<sup>71</sup> Beecher Stowe híres *Tamás bátyja kunyhóját*.<sup>72</sup> Kecskeméti Ferenc<sup>73</sup> békési ref. lelkész, országgyűlési képviselő: *Új Simeon énekeit*, és *Úri ima* című prédikációit, Kirner A. Bertalan: *Bibliából Bibliáról* c. könyvét,<sup>74</sup> de árulta Kálvin János berámázott faliképét is.”<sup>75</sup>

A régi könyveknek ezek a kései ponyvára kerülő kiadásai sok érdekes, historailag különös történetet takarnak. Csak három példát erre. Bessenyei Sándor (1743-1809) Bessenyei György testvérbátyja, prózában lefordította és két kötetben

<sup>65</sup> Beregszászi Pál, *Keserves sírással zokogó história*, melyet...versekbe szedett... Nyomatja és kiadja Debreczenben Okolicsányi és Társa, 1861. Erkel Ferenc Múzeum Adattára, 3889.

<sup>66</sup> Pogány Péter, *A magyar ponyva tükre*, Bp. 1978, Magyar Helikon, 298.

<sup>67</sup> Pogány P., 296-297; Kovács I. Gábor, *Kis magyar kalendárium történelem 1880-ig*, Bp. 1989, Akadémia.

<sup>68</sup> Lelle József, Radnai búcsú – Szegeden. In. *Népi vallásosság a Kárpát-medencében* III, (szerk. Imre Mária) Pécs 2000, 200-206.

<sup>69</sup> Szigeti Jenő, A 19. századi magyarországi bibliaárusok. In: *Egyháztörténeti Szemle* 6/2 2005, 98-113.

<sup>70</sup> Vö. 32. jegyz.

<sup>71</sup> Vargha Balázs, *Gyermekirodalom*. Bp. 1964, Országos Széchenyi Könyvtár, 19.

<sup>72</sup> Szigeti Jenő, *A Tamás bátyja kunyhója Magyarországon* (kézirat 2003).

<sup>73</sup> Kecskeméti Ferenc (1855-1916) életéről: Szigeti Jenő, A békési paraszt-ecclesiolák válsága és a baptista gyülekezet megalakulása (1890-1891). In. „*Mert ezt Isten hagyta...*” *Tanulmányok a népi vallásosság köréből*, (szerk. Tüskés Gábor) Bp. 1986, 444-478; *Az Úri ima* (prédikációk imával), Békés 1898; *Új Simeon énekei*, Békés 1899.

<sup>74</sup> Vö. 47. jegyz.

<sup>75</sup> Kirner A. Bertalan, *A békési vásár*, (A Gyulai Erkel Ferenc Múzeumi Kiadványai 55-57) Gyula 1964.

Kassán megjelentette Milton *Elveszett paradicsomát*.<sup>76</sup> Gyenge, korszerűtlen fordítás volt,<sup>77</sup> mégis 1911-ben már az ötödik kiadása jelent meg. A váratlan sikernek az volt a titka, hogy mint vallásos olvasmány talált olvasókra. Így a jeles irodalmi alkotás nem túl sikerült prózai fordítása lassan a ponyvára került. Az 1866-os majd 1874-es debreceni, Telegdi K. Lajos által kibocsátott kiadása már az irodalmi köztudat alá süllyedt, nem említi a sajtó, a bibliográfiákból is kimarad. A házi gyűlekezetek kegyességi olvasmánya lesz az angol költőóriás műve. Tanúsítja ezt az ötödik kiadás,<sup>78</sup> amely 313 oldalon változatlanul közli Bessenyei Sándor fordítását, de a 313. oldalra két, egy reggeli és egy esti imádságot tesz,<sup>79</sup> majd a 315. oldalon „Tájékoztatásul” így kommentálja: „Ezen E... című könyv nyomását nem árusítás céljából, hanem többek által felkért Bereczki Mihályné szül. Zsiga Rebeka keresztyén asszony felkérésére határozta el, akinek az ő lelkes keresztyén társnője Andor Mátyásné szül. Boricsa Erzsébet és Kocsor Sándor ígéretet tettek arra nézve, hogy ez a mű újra kiadható legyen, az előfizetők neveit összegyűjtötték. Íme az Úr segítségünkre lett és lehetővé tétetett sokaknak az, hogy eme régi keresztyén hitoktató művet sajtó alá vehettem. Köszönet érte minden előfizetőnek, de különösen Bereczki Mihálynénak, Andor Mátyásnének és Kocsor Sándornak, kik e régi hitoktató mű újra kiadásán, keresztyén lelkiismerettel buzgólkodtak.” Békés 1911. évi május hó 29.-én – Papp József könyvnyomda tulajdonos”. Ezt a gyűjtőív követi, amelyen 179 nevet találunk. A további helytörténeti kutatásoknak kell eldönteni, hogy ezek mögött a nevek mögött milyen vallási közösség vagy közösségek húzódnak meg, akik még 1911-ben is aktívan gyakorolhatták a házi istentiszteleteken való felolvasást.

<sup>76</sup> Szigeti Jenő, Milton *Elveszett paradicsoma* Magyarországon. In: *Irodalomtörténeti Közlemények* 80/2 (1970), 205-213.

<sup>77</sup> Szemere Pál egy 1815. jan. 17.-i levélben így méltatta Kazinczynak: „nehezemre esett az olvasókhoz írt paragrafusait, ezeket a dőjjfel hangos sületlenségeket olvasni.” – Váczy János, *Kazinczy Ferenc levelezése* 12, Bp. 1902, 332. 2831. sz.

<sup>78</sup> *Elveszett és újra visszanyert paradicsom*. Írta M. János. Angolból fordította B.S. (Békés 1911) Papp József könyvnyomda tulajdonos. – OSzK. 80 5316. (Nyomtatvány Növedék Napló 1911/614)

<sup>79</sup> A reggeli imádság: „Édes jó Istenem, aki énrólam így gondot viselsz több teremtéiseid között, tenéked köszönöm, hogy az elmúlt éjjel csendesen nyugodhattam és a mai napra életben, egészségben felvirradtam. Azért ajándékoztad nekem e napot, hogy én ezen annyi jót vigyek véghez, amennyi tőlem telik; elkerüljek mindent, ami nekem, vagy másoknak kárt vagy szomorúságot okozna. Ha én ezekre szívesen igyekezem, tudom és elhiszem, hogy te engem megsegítség, és békességben tölthetem el ezt a napot, nyugodt lélekkel tölthetem el az estvét a te atyai jó voltodból. Ámen.” – Az esti imádság: „Eltöltöttem ismét egy napot, mennyei Atyám, a te segítségével. Örömmel köszönöm tenéked, hogy az elmúlt napon is életemet, egészségemet megtartottad és sokféle jókat adtál nekem. Most is azon reménységgel hajtom le fejemet, a nyugalomra, hogy gondot viselsz énrám és akár éllek, akár meghalok, mindenkor jót tésszsz énvelem, mert te vagy az én Mindenhatóm és legjobb Atyám. Ámen”

A másik példa egy jeles 17. századi káté 19. századi furcsa kiadástörténete. A protestáns népi kegyesség egyik sokat használt, népszerű olvasmánya volt Pápai Páriz Imre (1618-1667) *Keskeny út* című könyve (Utrecht 1647), amely életében három kiadásban jelent meg. Ennek a könyvnek több, mint egy tucat kiadását ismerjük.<sup>80</sup> Most csak a munka utolsó, 1898-as Békési kiadásának kalandos történetére szeretnék utalni. A kiadó Véver Oszkár békési könyvkereskedő volt, aki 1897-ben 350 könyvvel kölcsönkönyvtárat alapított a nagyközségben, sőt „házánk egyedüli zenemű antikváriuma” is az ő tulajdonában volt. Az ügyes üzletember arra számított, hogy a Békés környéki tanyák házi gyülekezetei örömmel fogják fogadni a népszerű puritán könyvet. Az ilyen könyveket szívesen olvasták a házi gyülekezetekben. Véver Oszkár tervét Kecskeméti Ferenc is szívesen támogatta. Lapjában *Az Evangélistában* örömmel üdvözölte a könyv kiadásának tervét, és közzéteszi az előfizetési felhívást. „Mint a régi református könyvek legtöbbszörre, ez is igen jó könyv. Köntösének kissé megújítása mellett igen épületes olvasmány lesz. Amiről ma nem igen divat írni sem beszélni, az emberi természet romlottsága, váltsága, megigazulás, újonnan születés, megtérés stb. alaposan vannak tárgyalva benne. Szívesen ajánljuk.”<sup>81</sup> A ránk maradt előfizetési felhívás szerint az előbbi példához hasonlóan, nem a könyvkiadó kezdeményezhette ennek a könyvnek a kiadását, hanem talán az egyik Békés környéki parasztyülekezet. Az átdolgozó Tóth Sándor református segédlelkész volt, míg a verseket Jámbor Lajos békési költő-tanító faragta át. A belmissziói elkötelezettségű lapok türelmetlenül várták a könyvet, a racionalista beállítottságú cikkírók divatos ruhába öltöztetett múmiának tartották.<sup>82</sup> A vita közben nehezen készült el az előfizetők által várva várt könyv.<sup>83</sup>

Véver Oszkár ekkor azt határozta el, hogy egy olyan olvasókat nyer meg a könyv mihamarabbi megjelenítése érdekében, akik egyre nagyobb befolyásra tettek szert a református házi gyülekezetekben. Ezek a baptisták voltak. A békési baptista gyülekezetnek ekkor már több mint száz tagja volt. A könyv újjászületésről, megtérésről, hitről és bűnbocsánatról szóló tanítása megegyezett a baptista gyülekezet véleményével, hiszen a 19. században induló szabadegyházak a protestáns puritán hagyományok örökösei. Egyedül a keresztségről szóló 23. szakaszt kellett egy kicsit átalakítani azokban a példányokban, amelyek a baptista olvasókhöz kerültek.

<sup>80</sup> Szigeti Jenő, Protestáns népi olvasmányok a XIX. században az Alföldön. In: *Ethnographia* 84/3 (1973), 332-341.

<sup>81</sup> *Evangélista* 1897. május 1, 136.

<sup>82</sup> *Debreceni Protestáns Lap* 1898, 20.

<sup>83</sup> *Evangélista* 1898, 179. Szigeti Jenő, A baptista „Keskeny út”. In: Szigeti Jenő, *És emlékezzél meg az útról. Tanulmányok a magyarországi szabadegyházak történetéből*, Bp. 1981, Szabadegyházak Tanácsa, 91-105.



Ez 1898 tavaszán meg is történt, az átdolgozó egy Sós István<sup>84</sup> nevű baptista prédikátor volt. A botrány kipattant. A kiadó nyílt vallomást tett, amit a sajtóban közétettek, jegyzőkönyvek születtek, így a botrány hamarosan elült. Csak a tanulság maradt: a protestáns kiségyházak a régi puritán kegyesség folytatói. Sikerüket, gyors terjedésüket nagyrészt ennek köszönheték.

A harmadik példa sem kevésbé kalandos történetet takar. Az adventista E. G. White nagy sikerű, vagy 150 nyelvre lefordított *Jézushoz vezető út* (*Steps to Christ*) című könyvének magyar fordítása és terjesztése is jól tükrözi ezt a népi olvasás igényt.<sup>85</sup> Szalay József (1855-1917) nagybecskereki református lelkipásztor a Rottmayer<sup>86</sup> család közreműködésével megismerkedett L. R. Conradival (1856-1939), az egyház első európai misszionáriusával.<sup>87</sup> Conradi 1893 júniusában – meglátogatva Szalayt – megajándékozta az egyik jeles amerikai evangéliumi kiadónál 1892-ben megjelent könyv egyik példányával.<sup>88</sup> A belmissziói gondolkodást valló Szalay rögtön a könyv fordításához látott, ami 1894 októberében megjelent. Szalay József így ajánlotta *A Keresztyén* című lapjában a könyvet. „Mondhatom, hogy ennél még egy jobb, a lelki életet, az élet-kereszténységet kimerítőbben, világosabban tárgyaló munkát még nem olvastam. Ajánlom mindenkinek, mindenkinek ajánlom. Hívő keresztyén társaimnak pedig azt mondom, hogyha másként nem tehetik, adják el kabátjukat és vegyék meg, mert méltó arra. Kinek pedig kabátja nincs, hogy eladja, bírni meg bírni óhajtja, annak a misszió pénztárából megküldöm ingyen.”<sup>89</sup> Amikor a könyv megjelent, Magyarországon egyetlen adventista sem élt. Mégis az első kiadás hamarosan az utolsó példányig elkelt. Olvasói a házi gyülekezetek voltak. Egy Hegedűs Gáborné nevű, derecskei parasztasszony 31 példányt rendelt belőle,<sup>90</sup> és Szalay ránk maradt levelezéséből is tudjuk, hogy ezekben a népies vallásos csoportokban hosszú évekig kedvelt olvasmány volt a téli házi istentiszteleteken ez a kései puritán szellemű könyv. Még az 1960-as évek végén is emlékeztek a derecskei reformátusok a könyvre.

<sup>84</sup> Sós István (1852-1939). – Mészáros Kálmán, Emlékezés Sós István evangélistára – halálának 50. évfordulóján. In: *Békehírnök* 1989/15, 62.

<sup>85</sup> Szigeti Jenő, A „Jézushoz vezető út” Magyarországon. In: Szigeti Jenő, „És emlékezzél meg az útról”, 131-142.

<sup>86</sup> Szigeti Jenő, *Fejezetek a H.N. Adventista Egyház magyarországi történetéből*, Bp. 1985, 41-55.

<sup>87</sup> Heinz, D., *L.R. Conradi a Hetednap Adventista Egyház misszionáriusa, evangélistája és szervezője Európában*, Bp. 2004, Élet és Egészség K.

<sup>88</sup> Ez a példány, szerencsés véletlen folytán ránk maradt, Árokháty Béla (1890-1942) hagyatékából, ki Szalay veje volt, és Szalay Gizella közlése szerint ő örökölte apósa teológiai könyveit. Ráday Könyvtár, Budapest Syst. 2370.

<sup>89</sup> *A Keresztyén* 1894. június, 48. 53.

<sup>90</sup> *A Keresztyén* 1894. július, 56; augusztus, 4; Hegedűs Gáborné, A Jézushoz vezető út könyv bírálata. In: *A Keresztyén* 1894. december, 94.

Bár a vallásos „ponyvák” gyűjtése és vizsgálata az utóbbi évtizedekben örvendően fellendült, még mindig figyelemre méltó Bálint Sándor régi figyelmeztetése: „A vallásos ponyvairodalom még mindig feldolgozatlan, művelődéstörténeti, irodalmi, néprajzi vonatkozásai és tanulságai még tisztázásra várnak. Egy kétségtelen: egészen a legújabb időkig a nyomtatott betűvel terjesztett szellemi javakból a kalendárium, Biblia, imádságos könyv kivételével elsősorban ezek az apró nyomtatványok találtak népünkhöz utat, ezek találták el és elégítették ki népünk igényeit.”<sup>91</sup>

<sup>91</sup> Bálint Sándor, *Sacra Hungaria (Tanulmányok a vallásos népelet köréből)*, Bp. 1944, 208. 2. jegyz.

# A TALMUD

SCHWEITZER JÓZSEF

Blau Lajos (1861-1936) az Országos Rabbiképző Intézet egykori rektora a zsidó tudományok máig világszerte becsült tudósa, több értekezést tett közzé a Talmudról és a vele kapcsolatos irodalomról.

E tárgyú cikkeit és tanulmányait A Talmudról címmel, kötetbe szerkesztette Oláh János a Zsidó Egyetem tanára, s a mű a Gabiáno Print Kft. kiadásában mint a Magyar Zsidó Tudományok sorozat második kötete 2006-ban jelent meg Budapesten.

Blau Lajos után a Talmudról, a nem szakértő, de a tudományokban járatos olvasó számára merész vállalkozás lenne, nélküle írni.

Lelkiismeretünk és ismeretünk határai ezt nem is engedélyezik számunkra.

Az alábbiakban nagyrészt, a fent említett gyűjtőkötetből, azaz Blau Lajos tárgyunkról szóló tanulmányaiból próbálunk egy rövid összefoglalást nyújtani a tisztelt olvasónak.

A zsidóság két nagy alkotása a Héber Szentírás és a Talmud. Utóbbi az előbbinek mintegy magyarázata, s törvény rendszerének kiegészítője.

Anyagára tekintve a talmudi irodalmon belül két nagy csoportot különböztethetünk meg, az egyik a vallástörvény és annak magyarázata, héberül a halácha. A másik nagy csoport a Szentírás etikai magyarázata az aggáda, és ezzel együtt a talmudi szerzők legkülönbözőbb ismereteinek a gyűjteménye. Szó van benne orvosi megállapításokról, természetrajzi megfigyelésekről, földrajzi helyekről, az állat- és növényvilágról, stb. Mindezek azonban nem szisztematikus rendszerességgel találhatóak, hanem az asszocioatív gondolkodás útján. Vagyis megkezdődik egy témáról a beszélgetés, és amint például ma egy asztali beszélgetésnél szokás, egyik témáról asszociációs módon egy másik témára esik a szó.

A modern zsidó tudomány azonban a különféle témákat rendszerré alkotva egységesítette.

A fent említett Blau Lajos például a talmudi jogtudománynak a római jogtudománnyal történő összehasonlításnak volt egyik úttörő kutatója.

A Talmud és az ehhez kapcsolódó irodalmak (midrások, azaz szentírás-magyarázatok stb.) természettudományos anyagát növénytani, állattani és ásványtani

ismereteit az egykori szegedi főrabbi, Lőw Immánuel kezdte meg tudományosan kutatni, míg például a talmudi geográfának az egykori érsekújvári főrabbi, utóbb a Jeruzsálemi Egyetem tanára volt úttörő kutatója, Klein Sámuel.

A fentebb említett aggáda, tehát etikai tartalmú szentírás-magyarázat, mindmáig nagyjelentőségű kutatója a pesti Rabbiképző egykori világhírű rektora és professzora, Blaunak is tanítómestere, Bacher Vilmos volt. Bacher Vilmos kiváló tanítványai közül is kiemelkedett mint az aggádikus irodalom bűvára Heller Bernát, az Országos Rabbiképző Intézet professzora, akinek ez irányú kutatásait összehasonlító irodalomtörténeti kutatásokkal is kiegészítve, nagyszerű eredményekkel folytatta Scheiber Sándor.

Szükségesnek tartottuk fentieket előadni, hogy a szélesebb érdeklődésű körű olvasóközönség is tudomást szerezhessen arról, hogy a pesti Rabbiképző Intézet tanárai és neveltjei (s a névsort még méltó nevekkal bővíthetnők), milyen fontos és maradandó munkálatokat végeztek a talmud-tudomány területén.

Visszatérve alaptémánkhoz, a Talmud elnevezés alatt, amely tulajdonképpen tanulást, tanulmányt jelent, két nagy irodalmi alkotást illetünk közös névvel. Ez a kettő a misna és a gemára.

A misna néven azt a hat nagy fejezetből álló törvénygyűjteményt értjük, amely kb. hét évszázad szellemi munkájának a terméke és az időszámítás utáni második évszázadban Juda pátriárka, a zsidó nép feje, szellemi és politikai vezetője szerkesztette és öntötte végleges formába.

Ez a hat nagy fejezetből álló törvénygyűjtemény a Tóra (Mózes öt könyve), törvényeire alapozva rendszerbe foglalja a zsidó állami lét, a vallásos élet, a családi élet, a kereskedelmi élet és még a mindennapi élet számos problémának tűnő lehetőségeinek a törvényeit. Mondható: teljes jogi kódex. Úgy kell elképzelnünk, hogy ezt a jogi kódexet a tudósok gyülekezetében előadták, majd megvitták, ennek a megvitatásnak az anyaga a gemára, amely analizálja a misnai törvényeket, a misnában megadott törvényi lehetőségek közül az egyiket igazolja, a másikat elveti, tehát a jogi gyakorlat mellett a szerzők állást foglalnak, vagy egyik, vagy másik nézetet kritikai megjegyzéseikkel kísérik.

Míg a misna palesztínai termék héber nyelven, addig a Talmud, amelyről elsőrenden szólnunk, és amely a teljesebb anyagot tartalmazza az ún. Babilóniai Talmud, arám nyelven íródott, kb. i. u. 500-ban fejeződött be.

Ismeretes a palesztínai eredetű misna palesztínai tárgyalása az ún. Palesztínai Talmud, amely nem ölel fel olyan nagy anyagot, mint a babilóniai.

A politikai helyzet, a hadrianusi üldöztetések következtében a Palesztínai Talmud munkálatait be kellett fejezni, és a tudósok az üldözések elől Babilóniába menekültek, ahol folytathatták munkájukat.

A talmudi irodalom mellett meg kell emlékeznünk, azokról az egyes bibliai

könyvekhez szerkesztett magyarázatokról, amelyeket midrás (midrasim), azaz kutatás, magyarázat címen ismerünk.

Ezek a magyarázatok, midrások, főképpen etikai jellegű tanítások, de vannak ú. n. halachikus, tehát vallástörvényi magyarázatokkal foglalkozó midrások is.

A talmudi és a midrásirodalmat (de az ezeket követő más irodalmi műfajokat is) rabbinikus irodalomnak nevezzük.

Ismeretes, hogy a Talmud már évszázadok óta a különböző támadások kereszt-tüzében állott, főként keresztényellenességgel vádolták.

A héberül értő olvasónak Merchavja hatalmas művét ajánljuk, melynek tartalmát már címe pontosan jelzi: *Hátálmud ba-röi hánocrut* (a Talmud a kereszténység tükrében) (500-1248-ig).

A németül értő közönség számára alapvető Stack professzor és követőinek munkássága. Ők nem zsidók, de nem lehet egyik oldalról sem elfogultsággal vádolni őket, objektivitásuk és tudományuk világszerte elismert.

Szólnunk kell még hasonlóképpen röviden a Talmud-ellenes vádakról, amelyek közül ez alkalommal Rohling prágai professzor perére utalunk. Rohling professzor Talmud-ellenes vádjaira (emberellenesség, keresztényellenesség), dr. Bloch Bécs-florisdorfi rabbi felelt, s bebizonyította Rohling vádjainak hamis voltát. Per lett az ügyből, amelyben Rohling alul maradt, azaz a bíróság kimondta, hogy Bloch álláspontja, amely szerint Rohling vádjai nem bizonyulnak igazaknak, helytálló. Vagyis Rohling professzor léte hamis dolgokat állított.

Az uralkodó I. Ferenc József akaratára a vádaskodó professzornak katedrájáról le kellett mondania.

Magyarországon egy Luzsénszky nevű állítólagos író adott ki kisebb füzeteket a hatalmas talmudi irodalomból, amelyekkel Rohlinghoz hasonló vádakot akart kovácsolni a zsidók ellen. Ebből is per lett. Több alkalommal maga Blau Lajos, más ízben Szabolcsi Lajos az *Egyenlőség* főszerkesztője, végül még egy másik alkalommal nagyatyám Hoffer Ármin, a Rabbiképző talmud-professzora volt a bíróság által felkért szakértő. Az előbbi két szakértő véleményei, emlékezetem szerint, megjelentek a sajtóban, nagyatyámé, azt hiszem, nem. Nagyatyám családi körben elmesélte, hogy a Luzsénszky által inkriminált talmudi helyeket a megfelelő talmudi kötetekben fellapozta a bíróság előtt, és a bíróság jóváhagyásával a Talmudot vádoló Luzsénszkyt felszólította arra, hogy az általa inkriminált talmudi helyeket itt a bíróság előtt olvassa el azok eredeti, tehát héber-arám nyelvén, és interpretálja azokat az általa magyarul kinyomtatott módon. Kiderült, hogy Luzsénszky az eredeti nyelven írt Talmud szövegből egyetlen szót sem tudott felolvasni. Véleménye az adott szövegről már csak ezért is alaptalanná vált. Amint Rohling, úgy hű követője Luzsénszky is elmarasztalást nyert a bíróság előtt. Emlékezetem szerint a Luzsénszky-féle hamisított Talmud szövegekből, egy nem éppen illatos csokorra

valót Budapesten 1944 nyarán is kiadtak. Tehát amikor a zsidók deportálása folyt az ország területéről.

Egyéb gondunk volt, semmint a hamisító aljasságaival foglalkozni, de nem árt, ha a téma kapcsán erre a sötét részletre is némi fény derül.

---

# FORRÁS

---

## BÁCSKAY ANDRÁS: Egy mezopotámiai orvosi szöveg

THE UNIVERSITY OF CHICAGO  
LIBRARY

22 10 52

1952

UNIVERSITY OF CHICAGO



# EGY MEZOPOTÁMIAI ORVOSI SZÖVEG

BÁCSKAY ANDRÁS

## AZ ORVOSI SZÖVEGEKRŐL ÁLTALÁBAN

A mezopotámiai orvosi szövegeket tartalmazó agyagtáblák térben és időben meglehetősen szórtaak. Jelentősebb számban a nagyobb asszír királyi könyvtárak (Assur, Kalhu, Ninive) táblái közt találhatóak, kisebb mennyiségben azonban magánarchívumok táblái közt is előfordulnak, kivételes esetben egy-egy szakember privát archívumára is bukkanhatunk. Az egyes esetekben eltérőek voltak a szöveganyag kiválasztásának szempontjai, az asszír királyi könyvtárak esetében egy, az egész országra kiterjedő begyűjtő és másoló tevékenységről volt szó, és a könyvtár állományába kerülés feltétele valószínűleg a kulturális tradíció, a hagyomány áramlatához való tartozás volt. A magángyűjtemények esetében azonban már inkább a táblák valamilyen aktív használata lehetett a szempont, a szakember gyűjteményébe pedig minden valószínűség szerint a valóban használt táblák kerülhettek.

A szövegek időbeli kiterjedését tekintve a legkorábbi, sumer nyelvű szövegek a Kr. e. 3. évezred végéről, a legkésőbbiek a hellenisztikus korból származnak. A táblák időbeni eloszlása azonban nem egyenletes. Csupán néhány táblát ismerünk a Kr.e. 3. évezredből, illetve a Kr. e. 2. évezred első feléből, valamivel többet a Kr. e. 2. évezred második feléből. A táblák döntő többsége azonban a Kr. e. 1. évezredből, az ún. újasszír, újbabilóni és későbabilóni időszakra tehető. A táblák térbeli eloszlása is igen nagy változatosságot mutat, a legtöbb anyag az asszír fővárosokból (Assur, Ninive, Kalhu), a babilóni Urukából és a Habur mentén fekvő Harránból került elő.

Az orvosi szövegeket a kutatók az ún. tudományos szövegek közé sorolják, amelyhez a matematikai, a csillagászati, és a jóslással kapcsolatos szövegek is tartoznak. A mezopotámiai írnoiki kanonizációs folyamat a tudományos szövegek két alaptípusát hozta létre: a lexikális szövegeket, amelyek a mai enciklopédiáknak feleltek meg, valamint az egyes eseteket – az orvosi szövegek esetében az egyes kezelési eljárásokat – ismertető szövegeket. Ezekhez járultak a későbbiek során a kommentárok, amelyek megmagyarázták az érintett szövegben előforduló kifejezéseket.

A listák között betegségeket, gyógynövénylistákat, valamint mágikus kövek, illetve amulettek listáit tartjuk számon, az egyes eseteket ismertető szövegeket pe-

dig gyógyászati vagy terapeuta szövegnek nevezzük. Formailag az ilyen szövegek lehetnek egy-egy betegség kezelését tartalmazó ún. egyedi szövegek, vagy pedig számos kezelést tartalmazó sorozatok.

## A SZÖVEG<sup>1</sup>

A bemutatott tábla egy assuri lakóházból került elő, amely az itt talált számos egyéb táblával együtt egy ráolvasópap otthoni könyvtárát alkotta. Az itt talált szövegek egy, legalább két generáción keresztül összeállított ráolvasópapi könyvtár állományába tartoztak. A táblák írója, Kiszir-Nabú a város és AsszírIA legjelentősebb templomában, Assur isten szentélyében teljesített ráolvasópapi szolgálatot. Ugyanilyen funkciót látott el testvére, Kiszir-Assur, valamint apja Samas-ibni is.

Az alábbiakban bemutatott forrás a terapeuta szövegek csoportjához tartozik. A tábla egy teljes egészében nem ismert első évezredi láz elleni ráolvasássorozat második számú kivonatát tartalmazza. A tábla kolofonjából (a tábla végén található néhány soros szöveg, amely a táblát író írnok nevét, illetve a másolt szöveg „könyvészeti” adatait adja meg) az is kiderül, hogy a táblát egy Ur városából származó tábláról másolták. A tábla szövege a következő:

### ELŐOLDAL

- (1-5) Ha valakit erős láz ragad meg *elikullu* növényt, *erkullu* növényt *amīlānu* növényt, *ankinūtu* növényt, vörös *elikulla* növényt, tengeri moszatot és ökörürüléket törj össze, keverd össze kénnel, adj hozzá olajat, keverd össze, és kend be vele, majd a *li'bu* betegség, amely megragadta, elmúlik.
- (6-8) Ha ugyanaz (a betegség), őz szarvát, friss tamariszkuszt, tengeri moszatot ökörürüléket vízben nyomkodj szét, olajjal keverd el és kend be vele (a beteg)!
- (9-12) Ha ugyanaz (a betegség), *elikullu* növényt, *ilkulla* növényt, vörös *elikullu* növényt, *amīlānu* növényt, tamariszkusz magját, spárga virágát, ként cédrus levéllel keverj el, kend be vele, az erős láz, a *li'bu* betegség, amely megragadta, elmúlik.

<sup>1</sup> A fordítás a következő kiadás alapján készült: Köchler, F., *Babylonisch-Assyrische Medizin* 2, Berlin 1963, 147. szöveg.

- (13-15) Az erős láz kiűzéséhez ... spárgát, tengeri moszatot olajban nyomkodj össze, kend be vele, és meggyógyul.
- (16-20) Ha ugyanaz (a betegség), *kukru* aromát, boróka aromát, *ašû* betegség elleni gyógynövényt, spárgát nyomkodj szét, *saminu* növényt, rókavér növényt, köményt, ként, friss safrányt, fali gyík bőrét gyűjtsd össze, mindezeket főzd meg és tűzön forrald, majd kend be vele, és meggyógyul.
- (21) Ha ugyanaz (a betegség) ... csavarj fiatal kecske szőrébe, és akaszd (a beteg) nyakába.
- (22-23) Az erős láz kiűzéséhez *ilkulla* növényt, *elikullu* növényt, *amiġānu* növényt, nöstény kecske szőrét gypajúszálba (tekerd és akaszd a nyakába!)
- (24) Ha ugyanaz (a betegség), *elikullu* növényt gypajúszálba (tekerd és akaszd a nyakába,) majd céklát áztass vízbe, és igya meg!
- (25-30) Ha valaki állandóan lázas, végy csatornaagyagot, keverd össze csatorna vizével, (és) töröld meg a beteg testét, (és) készíts egy (agyag)szobrocskát a bal halántékára ... végy egy juh ... öltöztess (a szobrocskát) mindennapi ruházatba ... délután ...

A többi nagyon töredékes.

## HÁTOLDAL

Az első két sor nagyon töredékes.

- (3-4) ... majomszört, emberi csontot ... (az amulettet) akaszd a nyakába!
- (5-9) Ha ugyanaz (a betegsége) délidőben ... port ajtófélfá vakolatának porával ... port, ... port, sírhely porát ...-növényt nyomkodj szét, egy faedényben keverd össze, egy kőedényben melegítsd fel, végy egy gyíkot (és) ... tedd hozzá, kend be, dobd el, és recitálj rá a következőképpen:
- (10-16) A ráolvasás (címe a következő): „Ahogy a láz hevül” és „Ahogy az árnyék napközben” „Ahogy a ...”, „Ahogy a ...”, „Ahogy a *pisannu* doboz ...” a betegség nem ... „Ahogy a halott nem változik ... a betegség ... a varázsigét hétszer recitáld felette, és kend be (a gyógyszerrel a beteget)!

- (17-20) A ráolvasás címe a következő: Ninazu isten imája ... *Nīru* csillag ragyogásába helyezd el! Enlil és Ea ráolvasása. Ráolvasások a heves láz kiűzésére.
- (21-25) Az ehhez tartozó rituálé a következő: *nīnū* növényt, ként, *atāišu* növényt, spárgát aszalj meg, nyomkod szét, keverd el olajban, és a ráolvasást háromszor mond el felette, kend be vele, és meggyógyul! Végy ... a gyíkot ... tedd hozzá, sötét szövetbe ... (az amulettet) akaszd a (beteg) nyakába!
- (26-27) A „Káosz tüze, a csata heve” ráolvasássorozat 2. kivonata. Egy uri tábla szerint írta, ellenőrizte Kiszir-Nabu, Nabu megbízottja, Samas-ibni, az Assur templom ráolvasópapjának fia.

## A SZÖVEG ÉRTELMEZÉSE

### A STRUKTÚRA

A tábla a láz különböző típusaira – láz (*ummu*), erős láz (*ummu dannu*), tartós láz (*ummu kajjamānu*) és a *li'bu*-láz – kínál terápiát. A szövegben receptek és amulettek (legalább 12 db), egy ráolvasás és egy kapcsolódó rituálé követi egymást. Az előoldalon receptek sora (7 db) valamint 2 amulett, a hátoldalon 1 vagy 2 amulett, valamint ráolvasás és egy rítusleírás olvasható. A tábla struktúrája a mezopotámiai terapeuta szövegek általános sémáját követi: a táblát paragrafusokra osztották, minden paragrafusban egy-egy kezelést olvashatunk. A paragrafus bevezető szakaszában található a betegség meghatározása, a középső szakaszban a gyógyhatású anyagokból elkészített gyógykészítmény vagy amulett összeállítása és annak alkalmazása áll, ezt követi a befejező szakaszban a beteg sorsára vonatkozó megállapítás (a beteg felépül). Bár a terapeuta szövegekben az esetek túlnyomó többségében nem említik a gyógyítás során recitálandó ráolvasásokat, illetve a kapcsolódó rítust, a tárgyalt szövegben a gyógyító rítus mindhárom eleme jelen van.

A terapeuta szövegek – az ómenekhez hasonlóan – egy bevezetőszakasszal indulnak: „Ha valakinek XY betegsége van”; vagy a tüneteket sorolja fel, és csak ezután következik a betegség meghatározása. Megjegyzendő, hogy a bevezetőszakasz szerepe a szimptomák segítségével éppen a betegség meghatározása. A bevezetőszakaszok általában sematikusak, és majd minden esetben ugyanazt a formulát használják. Ha az egyes betegségekhez többféle kezelési módot is ajánlanak, akkor nem ismétlik meg az egész bevezetőszakaszt, hanem – a tárgyalt szöveghez hasonlóan – ismétlődőjelet (KIMIN) tesznek. A betegség leírását követően következik a kezeléshez szükséges növények, ásványok stb. listája és a materia medica elkészítésének illetve alkalmazásának módja, valamint ebbe a részbe ke-

rülhet a gyógyításhoz előírt rituálé. A materia medica elkészítése több fázisból állt. A szöveg először felsorolja a felhasználandó anyagokat, majd utasításokat adott arra nézve, hogy mit kell csinálni az anyagokkal ahhoz, hogy a kívánt gyógyszerformát kapják eredményül. Ezután – ha szükséges – olyan közvetítőanyagokat rendelt a gyógykészítményhez, amelynek segítségével a gyógyszer könnyen alkalmazható. Végül pedig a gyógykészítmény alkalmazási módját jelölte meg. A befejező szakasz a páciens kilátásait ecseteli, az esetek döntő többségében az „élni fog” vagy a „jól lesz” formula áll a recept végén. Némely esetben a betegség „felemelkedik, azaz megszűnik,” vagy a beteg „megkönnyebbül”. A diagnosztikai ómenekkel ellentétben a receptekben szinte soha sem szerepel a „meg fog halni” kifejezés a betegség kimenetelére vonatkozólag. Az ellentmondás azzal oldható fel, hogy a diagnosztikai ómeneket alkalmazó orvos feladata a betegség diagnosztizálása, míg a receptek a már diagnosztizált betegség kezeléséhez nyújtanak segítséget.

### A GYÓGYHATÁSÚ ANYAGOK

A terapeuta szövegek egyes receptjei általában jelentős számú gyógyhatású anyagot említenek, a tárgyalt szöveg az első receptje hét, a második öt, a harmadik ugyancsak hét, az ötödik pedig kilencféle gyógyhatású anyagot tartalmaz. A gyógyhatású anyagok között gyógynövényeket, köveket és ásványokat, valamint különböző fekáliákat különböztetünk meg. A gyógynövények közt faféléket (pl. tamariszkusz, cédrus, datolyapálma, ébenfa stb.), fűféléket, konyhakerti növényeket (pl. hagymafélék, borsófélék stb.), fűszernövényeket (pl. kömény) és aromatikusan növényeket találunk. A növényeknek mindenféle része alkalmas lehetett a gyógyításra: gyökere, magja, ága, hajtása, gyümölcse, gyümölcsének héja, nedve, olaja. Ezek többsége klasszikus gyógynövény, amelyek mellett a fekáliák csoportjába tartozó gyógyhatású anyagok is (pl. ürülék, gyík bőre) megjelennek. Majd minden receptben köveket (pl. hematit, karneol stb.) és ásványokat (pl. vas, ezüst, arany, kénfélék, timsó stb.) is felhasználtak a gyógyítás során. A kövek szerepe kettős: egyrészt összetörve a materia medica alapanyagai közé tartoztak, másrészt nagyon sok esetben a receptekhez kapcsolódó amulettek alapanyagául szolgáltak. Szinte minden terapeuta szöveg gyógyhatású anyagai között feltűnnek a fekáliák, az állatok belső szerveit (pl. gyomor, epe, máj), váladékát, ürülékét, bőrét, szőrzetét és bizonyos testrészeit (pl. szarv, fej stb.) használták a gyógykészítmény összeállításához. A bemutatott forrásban mindhárom típusú gyógyhatású anyag jelen van.

## A GYÓGYSZEREK ALKALMAZÁSA

Az elkészített gyógyszer testen történő alkalmazása során két főbb típus különíthető el: a belső kezelés (a gyógyszer megivása vagy elfogyasztása, becsepegtetése vagy befújása a páciens testébe a testnyílásokon keresztül) és a külső kezelés (a gyógyszer bekenése, bedörzsölése, illetve borogatás készítése). A kezelések típusától függetlenül a gyógyszeres kezelés célja minden esetben a beteg – a betegség következtében tisztátalanná vált – testrészének elérése volt: a gyógyszer állagát, illetve alkalmazási módját ez a szempont határozta meg. A tárgyalt forrásban a lázat a beteg testének felületén érzékelték, így a kezelések szinte mindegyike kenőcs. A test belsejében érzékelt láz, gyulladás, illetve egyéb betegségek esetében viszont a gyógyszer megivása a jellemző. A gyógyhatású anyagokból készített preparátumot azonban nemcsak a kenőcsként, borogatásként vagy gyógyitalként alkalmazhatták, hanem – ahogy a bemutatott receptben is – amulettként is. Ebben az esetben a gyógyszert egy bőrdarabba helyezték, vagy állati szőrbe göngyölték, és a beteg nyakába akasztották. Fontos leszögezni, hogy a különböző alkalmazási módok nem voltak betegségspecifikusak. A tárgyalt szövegben a láz kezelését a gyógyszer kenőcsként, illetve amulettként való alkalmazásával egyaránt hatásosnak tartották.

## RÁOLVASÁSOK

A terapeuta szövegek receptjeiben ráolvasások is megjelennek. Bár számos terapeuta szöveg egyáltalán nem említ ráolvasást, úgy véljük, hogy ennek inkább csak a szövegek tömörsége lehet az oka. Amennyiben a táblán több terapeuta recept is található, a ráolvasás sokszor a tábla végére kerül, ahogyan ez a tárgyalt szövegben is látható. Ebben az esetben a ráolvasás valamennyi, a táblán említett recepthez alkalmazható volt. A terapeuta szövegek a ráolvasás teljes szövegét sohasem közlik, csupán a ráolvasás címét, azaz kezdősorát adják meg, illetve olyan szöveg is akad, amely még azt sem. A ráolvasásokat többször is elmondták, forrásaink nagy többségében – a bemutatott szövegben is – a ráolvasást háromszor vagy hétszer kellett recitálni a beteg, illetve a gyógyszer felett. Forrásainkból azt is tudjuk, hogy egy gyógyítási rítus során többféle kezelést, illetve több ráolvasást is alkalmazhattak. A terapeuta szövegekben lévő ráolvasások zöme inkább a gyógyszer alkalmazásához és nem az elkészítéséhez kapcsolódik. Ebből, illetve a gyógyszer elkészítése során alkalmazott nyilvánvalóan mágikus elemekből (a gyógyszernek a szabad ég alá, szó szerint a „csillagok alá” történő éjszakai kihelyezése) következtetünk arra, hogy a gyógyszer a beteg testén belüli gyógyító erejét annak az isteni erőnek köszönhette, amelyet az ugyancsak isteni eredetű ráolvasások révén magában hordozott.

## A KAPCSOLÓDÓ RÍTUSOK

A terapeuta szövegek csak ritkán tartalmaznak utalást a gyógyító rítust kísérő, ún. kapcsolódó rítusokra. A bemutatott forrásban azonban két, a gyógyítás folyamatához kapcsolódó rítus is található. A tábla előoldalának egyik paragrafusában egy agyagból készített szobrocskát említi a szöveg, amelyet a rítus során fel kellett öltöztetni, a tábla hátoldalán található másik rítus pedig egy komplett kezelést (egy kenőcs valamint egy amulett alkalmazása) ír le. Az agyagfigura kapcsán hangsúlyozandó, hogy a helyettesítőként szolgáló agyagfigurák alkalmazása a mezopotámiai bajelhárító rítusok egyik leggyakoribb eszköze. A rítusok során az ártó hatást (a varázslót vagy az ártó hatású előjelet, pl. kutyát) megtestesítő figura megsemmisítése (elégetése, folyóba dobása, elásása, állatokkal való felzabáltatása) révén a ráolvasópap elhárítja a páciensét gyöttrő tisztátalan erőket. Az efféle helyettesítő rítus azonban bajelhárító mágikus szövegsorozatok jellemzője, a terapeuta szövegekben ritkán fordul elő. Jóval gyakoribb viszont az amulett alkalmazása, az esetek többségében azonban nem a fentiekben tárgyalt gyógyszer alapanyagú amulettekről, hanem különféle kövekből összeállított láncamulettekről esik szó forrásainkban.

## A GYÓGYÍTÁS FOLYAMATA

A forrás tárgyalása kapcsán megjegyzendő, hogy az ókori mezopotámiaiak betegségekről alkotott felfogása megegyezett az előjelekről alkotott elképzeléseikkel, a beteg testén érzékelhető fizikai elváltozásokat az istenségektől származó előjelnek tekintették, azaz olyan ártó hatású ómennek, amely éppenséggel a páciens testén nyilvánul meg. Fontos leszögezni, hogy nemcsak a testi szimptomákat, hanem a beteg környezetében számos egyéb fizikai, lelki és pszichés körülményt is ominózusnak tartottak, így például a beteg tudatának épsége (pl. felismeri-e a hozzátartozóit) vagy a beteg megszokottól eltérő viselkedése éppen úgy előjelértékű volt a betegség meghatározása során, mint a különböző, azaz a megszokottól általában eltérő állatok feltűnése, illetve viselkedése. A páciens testén lévő ártó hatású előjelek kisugárzására az illető beteggé válik, ezért a babilóniai orvoslás célja ezen folyamat megállítása. Ezzel magyarázható, hogy a mezopotámiai orvosi szövegtörzset alkotó hányadát adó terapeuta szövegek elsősorban valamely testrészhez kapcsolódó betegség kezelését tartalmazzák, illetve, hogy a gyógyszeres kezelés mellett gyakran amuletteket is alkalmaztak, amelynek az volt a célja, hogy az ártó hatású előjeltől megszabadított testrészt, illetve a páciensét megvédje a további hasonló ártalmaktól. A folyamat ugyanis a gyógyszeres kezeléssel még nem ért véget, a gyógyító rituálét végző szakember nemcsak az testi-lelki rossz előjeleket, illetve azok ártó

kisugárzását mérte fel, hanem azt is tisztáznia kellett, hogy minek az előjele az észlelt ómen. Ennek tisztázása azért volt különösen fontos, mivel az ókori mezopotámiaiak a betegséget az istenek által küldött büntetésnek tekintették. A gyógyítás során a beteg testének jeleiből (nemcsak a fiziogonómiai elváltozások, hanem a viselkedés, a közérzet és egyéb lelki tényezők is) a babiloni gyógyító szakember következtetett a baj, a rontás vagy ártó hatás lényegére, azaz meg tudta nevezni. Ezt követően kerülhetett sor az ártó hatás forrásának felkutatására, azaz a küldő istenség, valamely démon vagy egyéb okozó azonosítására, majd a gyógyító rítus lefolytatására. Ebben az összefüggésben a testi előjelnek tekinthető tünetek ugyan összefüggésbe hozhatók konkrét rontásokkal, azaz betegségekkel, ez a kapcsolatrendszer azonban nem azonos a mai orvosi értelemben vett tünet–betegség közti kapcsolatrendszerrel, hiszen ugyanazt a betegséget egymástól nagyon különböző tünetek is jelezheték, sőt sok panasz tünetként és betegségként is megjelenik a terapeuta szövegekben, azaz csak nagyon korlátozott mértékben lehet „valódi” kapcsolatot találni tünet és betegség között.



---

# DISPUTA

---

SOMOS RÓBERT: Kerényi Károly és a filozófia

ADAMIK TAMÁS: A vallás és az antik regény. Protopopova, A.,  
*Epheszoszi Xenophón és az allegória poétikája*, Moszkva 2001.



# KERÉNYI KÁROLY ÉS A FILOZÓFIA

SOMOS RÓBERT

A *Vallástudományi Szemle* 2006/2. száma Disputa rovatában két tanulmány jelent meg. Rónay László Kerényinek a magyar irodalomra gyakorolt hatását elemezte, Adamik Tamás pedig Kerényi *Dionysos*-könyvét és annak recepcióját vizsgálta. E munkákhoz kapcsolódva szeretnék adalékokkal szolgálni Kerényi Károlynak a filozófiához való viszonya kérdésében.

E problémakör vizsgálatát bizonyos megkülönböztetésekkel kell kezdeni. Föl lehet vetni ugyanis Kerényi esetében először munkái filozófiatörténeti hozadékának kérdését, másodsor Kerényi kapcsolatát a hivatásos kortárs filozófusokkal, mindenekelőtt a magyar szellemi élet filozófus-képviselőivel, harmadszor a nemzetközi filozófiai-vallásfenomenológiai irányzathoz való relációját, és negyedszer a számára meghatározó bölcseleti tradícióhoz való kötődésének problematikáját. Nyilvánvaló módon ez a negyedik kérdéskör az, amelyik számunkra a legfontosabb lehet, így az előző három témát inkább csak jelzésszerűen kívánom érinteni pontokba szedve, és az utolsó kérdés perspektívájából szemlélném most az életmű ezen momentumait.

## 1.

Az ókortudós vallástörténész Kerényi Károly természetes módon forrásként is fölhasználta az antik filozófusok műveit, és munkásságukról is kialakított magának egy képet. Az ekként kialakított kép nem jelenti munkásságának centrális részét, inkább kiegészíti azt. Az antik filozófián belül a lélekfilozófia és a természetfilozófia bizonyos típusa tarthatott Kerényi érdeklődésére számot. Ha a kronológiai határokat tartjuk szem előtt, akkor azt mondhatjuk, hogy a preszókratika, Szókratész és Platón időszaka, tehát az a korszak, amikor a görög mitológiai vallásosság még mondott valamit a hellén embereknek. Nem véletlen, hogy Kerényi számára azok a filozófusok voltak érdekesek, akik ezen kronológiai intervallumban működtek.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Egy korábbi, „Kerényi Károly és a platonizmus” című tanulmányomban (*Jelenkor* 1998, 1066-1071.) részletesebben vizsgáltam a kérdést.

Az első lényeges momentum az, hogy szerinte nem várható egzakt eredmény abban a tekintetben, hogy szétválasszuk a szókratészit a platónitól. Ahogy a homéroszi eposzok kapcsán sem lelkesedik a műveket szétdaraboló megközelítések iránt, ugyanúgy egységesnek tekinti a szókratészi és platóni munkásságot. E felfogás azon alapszik, hogy a platóni dialógusok főszereplője néhány kései darab kivételével Szókratész. Ez a Szókratész-Platón problematika Kerényi számára olyannyira fontos volt, hogy a „nagy mitológia” mellett második számú életcélként is megfogalmazódott megírása.<sup>2</sup> Kerényi Szókratész-értékelése meglehetősen különbözik nagy elődjétől, Nietzscheétől. A német filozófus számára Szókratészszel kezdődik a görög tragédiákban föllelhető ideális egyensúly megbillenése az apollóni és dionüszoszi komponens között. Eszerint Szókratész a lapos racionalizmus képviselője. Kerényi inkább a szofisztikához és a preszókratika erisztikus tradíciójához kapcsolja a formális, absztrakt, természetlen érvelési stratégiát. Sőt, úgy látja, hogy ezt sikerült Platón-Szókratésznek meghaladnia. A Menón-paradoxon szókratészi feloldását a következőképp jellemzi: A paradoxon a következőképp hangzik: Hogyan kereshetjük a számunkra ismeretlen igazságot? Ha nem ismerjük, nem tudjuk, hol keressük, s ha megtaláltuk, nem tudhatjuk, hogy ez-e az, amit kerestünk.<sup>3</sup> Kerényi a következőképp kommentálja a vonatkozó részt: „A gondolkodásnak ama szűk horizontján, amelyen belül mozogtak egy szigorú logikai racionalizmus akkori képviselői, mindkét nehézség csak ahhoz az erisztikus tételhez vezetett, hogy az igazság keresése lehetetlenség.”<sup>4</sup> Kerényi szerint Platón talált kiutat és ezt „bölcsek asszonyoktól, férfiaktól és azoktól a költőktől tanulta el, akik az emberi lélek halhatatlanságáról, újjászületéseiről és preexistenciájáról beszéltek.”<sup>5</sup> Kerényi szerint a *Menón*hoz hasonló az eset a *Lakomában*, amennyiben Erósz, a „vágyakozást” nem lehet szépnek nevezni, hisz a szépség után vágyódó szükségképpen híjával kell, hogy legyen a szépségnek: Kerényi megoldása: „Kizárólag a principium contradictionis alapján, azaz a 'tudással rendelkezni' vagy 'nem rendelkezni', a 'szépnek lenni' vagy 'rútnak lenni', illetve az 'isten' és 'halandó' ellentétpárjaiban gondolkodva nem lehet kiutat találni, hacsak nem valamilyen csodálatra méltó tanítással, mint a *Menónban*.”<sup>6</sup> Ez az értékelés nem minden szempontból állja meg a helyét. Szép és csúnya nem kontradiktórikus ellentétek, a „szépnek lenni” párja az ellentmondás elve szerint a „nem-szépnek lenni”, és ez utóbbi differenciálható egy köztes értékre szép és csúnya

<sup>2</sup> „A 'nagy mitológia' még mindig élettervem, de egy 'Sókratész élete' is, az egész – archaikus és klasszikus - görög művelődéstörténet összefoglalásaként.” – írja Thomas Mannhoz 1945 december 19-én kelt levelében. Kerényi Károly – Thomas Mann, *Beszélgetések levélben*, (ford. Szondi Béla) Bp. 1989, 137.

<sup>3</sup> *Menón* 80 D, Kerényi K., A Symposium nagy daimonionja. ford.: Kocziszky É. In: Kerényi K., *Az égi ünnep*, Bp. 1995, 47.

<sup>4</sup> Uo.

<sup>5</sup> I. m., 48.

<sup>6</sup> I. m., 54-55.

között illetve a csúnyára. Hasonlóképpen a Menón-paradoxon platóni megoldását a tudáson belüli differenciálódás teszi lehetővé, és ez teljesedik majd ki Arisztotelész megoldásában a 2. Analitika elején, karöltve a principium contradictionis első szabatos megfogalmazásával. Kerényi öntudatlanul is közelebb hozza Platont ahhoz a mitologikus, vallásos világszemlélethez, amely ellen elsőként épp a filozófusok léptek fel. Platón-értelmezéseinek persze igen értékes hozadéka az, hogy sikerült rámutatni arra a mitologikus, misztériumvallásokban föllelhető anyagra, amely egyik forrását képezi a platóni mítoszoknak. Így sikerül rámutatnia a *Szümposzion* Diotima papnője által nyújtott Erósz-kép és a szókratészi *daimonion* összefüggésére, Porosz és Penia értelmezése, miszerint az előbbi az utakról, illetve kiutakról szóló tudás telítettsége, azaz emlékezet, utóbbi a feledés, a *daimón* szókratészi felfogását élesen megvilágítja.

Hasonlóképpen a Phaidón mitikus háttérének mélyebb megértését segíti elő az 1933-ban publikált *Halhatatlanság és Apollón-vallás* című tanulmánya. Írása elején újra találkozunk egy olyan gondolattal, amely a platóni szigorúan formális érvelés relativizálását fejezi ki: „Platón *Phaidónjának*, a lélekről szóló nagy dialógusnak hatása elől éppolyan nehéz elzárkózni, mint amilyen könnyűnek látszik ugyanazt tenni érvelésével szemben.”<sup>7</sup> Ez az értékelés helyes annyiban, amennyiben Platón érvei bizonyos értelemben hibásak, ugyanakkor némileg háttérbe szorítja azt a tényt, hogy Platón a dialógus során a bizonyítás (*apodeixisz*) igényét többször is hangoztatja, és természetesen a filozófiai-filozófiatörténeti kutatás centrális témáját mégiscsak az érvek jelentik, amelyek a filozófiai vizsgálódások vehiculumát képezik minden korban. Kerényi megragadottságát a dialógus szituációja – Szókratész utolsó óráiról van szó a börtönben – és az a tény okozza, hogy ez egyben egy tágan értelmezett vallásosság lényegi elemeként jelenik meg. E vallásosság, halálos tisztaságvágy, amelynek védnöke Apollón, aki megtestesíti azt a lehetőséget, hogy a plasztikusan érzéki istenvilág fölé emelkedve a filozófus természetfölötti filozófiai élményhez jusson el. A filozófus számára Apollón kettős aspektusából, a farkasszerű halálos-sötét aspektus háttérbe szorul a hattyú-Apollón tisztasága, átlátszósága, láthatatlansága, egyszóval szellemi aspektusa mögé. Kerényi értelmezése meggyőzően magyarzza a kései legendaképződés egyértelműen Apollón felé mutató irányát, és ábrázolja azt az egzisztenciálisan határ-szerű szituációt, amelyben Szókratész valóban az istenek felé fordul.

Már itt megjelenik az a motívum, amely az ideaelméletet is bevonja Kerényi érdeklődési körébe. Persze ő elsősorban az ideák „alakiségát” hangsúlyozza, olyasmit, ami megintcsak összekapcsolja egymással a mitológiai istenalakokat a filozófiai szemlélettel. Kerényi igyekszik tompítani azon Platónnál felbukkanó szembeállítás, amely szerint a *müthosz* egyszerű elbeszélés, míg a *logosz* érvelés. A platóni *logosz* tárgyát mindenekelőtt az ideák képezik, mint változatlan létezők. Kerényi szerint: „A világ

<sup>7</sup> In: *Halhatatlanság és Apollón-vallás*, 110.

idea-arculata: ez az, aminek megpillantása a platonizmus. A görögök megpillantották már Platón előtt: isteneikben. Ha onnan indulunk ki, ahonnan Platón s a tőle oly nehezen elválasztható előfutár, Sókratés természetesen és öntudatlanul kiindult: a görögségből, nem eshetünk abba a tévedésbe, hogy az 'ideát' egyszerűen 'fogalomnak' tartjuk. 'Idea', 'eidos', e két egygyökerű, egyjelentésű görög szó eredetileg annyi, mint 'a megpillantás tárgya' ('idón': 'aki látott'). De nem pusztán testi, hanem szellemi megpillantásé, a megtudásé is ('eidós': 'aki tud'). Nem 'fogalom', hanem tudott, a szellem szemével látott 'alak' az 'idea' helyes fordítása. A görög istenek 'alakok', amint a világ is – Platón szemével nézve –, amennyiben *van*, annyiban: 'alak'.<sup>8</sup> E „Platonizmus” című, 1941-ben a Magyar Filozófiai Társaság körében elhangzott előadásának imént idézett gondolatmenetét a *Die antike Religion* című könyve tovább differenciálja. Kerényi az idea-megpillantás dinamikus aspektusát hangsúlyozza. „Az okoskodás másodrendű és utólagos. Csak az okoskodó koponyák számára van. A meggyőződés mélyebbről fakad. Az első megpillantás és ráemlékezés élményéből közvetlenül.”<sup>9</sup> Az *anamnészisz* és Erósz benső kapcsolata ad lelket ennek a dinamikának, élményszerűségnek, amely a Jó megismeréséhez, megpillantásához vezet. Ez akadályozza meg azt, hogy a platonizmus halovány merev világgéppé, rendszerré váljon.

Az idealitás élményszerűsége, a megismerés útjának szemléletes, Erósz-inspirálta felfokozottsága sajátos platóni keretet nyújt Kerényi egyik legzseniálisabb meglátása számára. A „Mi a mitológia” című írásában Platónhoz kapcsolja a *müthosz* és *logosz* egységes, múzsai művészetként való felfogását. Eszerint a „müthosz” szó kevésbé helyesen jelöli meg azt a valóságot, amelyre gondolunk, mint Platón igei kifejezései: *müthous legein*, *müthologein*, aki ezt a *poiészisz*szel kapcsolja össze. A mítoszok élete épp elmondásukban, variációikban gyökerezik. A dinamikus, élő mitológia pedig magának a kommunikációnak is alapja. Nem nehéz kapcsolatot találnunk ezen eszme és aközött, amit Kerényi a „Könyv és görögség” című tanulmányában Platónról mond; a klasszikus időkben a könyv alárendelt helyzetben áll a szellemi tettel, alkotással és kutatással. Utóbbi dinamikus karakterével szemben a könyv a statikus oldal, erre Platón *Phaidrosz*ának zárótörténete is felhívja a figyelmet: az egyiptomi Theuth isten találománya – az írás – ártalmára van az emlékezőtehetségnek,<sup>10</sup> a személyes, élményszerű kommunikáció helyét foglalja el.

Kerényi Platón-interpretációja itt olyan távlatot nyit meg, amely csak néhány évtizede, a számítógépes kommunikáció elterjedésével tudatosult a filozófiában: a kommunikáció módja alapvető hatást gyakorol magára a filozófiai gondolkodásra, a kognitív beállítódásra. Az az eszméje, miszerint az „idea” a vizualitással való összefüggésben magyarázandó kifejezés – a későbbi – havelocki felfogást előlegezi, miszerint Platón fél lábbal az írásbeliség talaján állva mintegy alakként szemléli a

<sup>8</sup> Platonizmus. In: Kerényi K., *Halhatatlanság és Apollón-vallás*, 472-473.

<sup>9</sup> I. m., 474.

<sup>10</sup> I. m., 220.

szimbólumokat, azaz az írott szöveget.<sup>11</sup> Másfelől a mitológia Platón révén magyarított fogalma elvezet ahhoz az oralitáshoz, amely az isteni történetek igazi közege volt, és amit mintegy helyreállítani igyekszik a nagy mitológiakönyv.

## 2.

Kerényi Károly jelenlétét a magyar szellemi életben évtizedek óta többen is vizsgálták. Mindenekelőtt Szilágyi János György<sup>12</sup> és Lackó Miklós<sup>13</sup> nevét említhetjük ebben az összefüggésben, de természetesen mások is jelentős kutatásokat folytattak e területen. Mégis, e vizsgálódások közül hiányzik Kerényinek a magyar filozófusokhoz fűződő viszonyának szemügyre vétele. Lackó Miklós tanulmányában mindenekelőtt a magyar szellemi progresszió optikájából lajstromozza Kerényi kötődéseit, és – véleményem szerint – eltúlzottan sötét képet fest a magyar intézményes szellemi életéről, mind az akadémiai, mind az egyetemi személyi adottságok tekintetében. A politikai értelemben vett progresszió fogalmát előtérbe állítani és összekapcsolni Kerényi világszemléletével hiba, és általában véve is máig közös hibája a magyar filozófiatörténet írásnak és kultúrtörténet írásnak. Kerényi értékcentrikus módon viszonyult kollégáihoz és ismerőseihez, nem pedig az egyébként is csillámló értelmű „politikai progresszió” szempontjából. Így azután igenis volt kötődése a korabeli magyar konzervatív filozófusokhoz, ugyanis a közös humanisztikus alap összeköti egymással Pauler Ákost, Ivánka Endrét, Techert Margitot, Kornis Gyulát, Brandenstein Bélát, Prohászka Lajost és Kerényit. Ez nyilvánul meg abban, hogy Kerényit fölkéri 1941-ben a Magyar Filozófiai Társaság körében elhangzott előadás megtartására a platonizmus kérdéséről. Az ülés további előadói közül Techert Margit Plótinosz-fordítását Kerényi védte meg a túlzó kritikától, barátja és tanítványa, Kövendi Dénes pedig, aki Platón-fordításairól ismert, szintén kötődött a főntebbi filozófusokhoz. Mindenekelőtt azonban azt kell kiemelni, hogy Kerényinek az „Orphikus lélek” című dolgozata Pauler Ákos emlékére készült emlékkönyvben jelent meg 1933-ban. Jellemzőek Kerényi bevezető megjegyzései: „A Filozófiai Társaság idei közgyűlése után, amikor Pauler Ákos meleg hangulatú együttlétben a Társaság tagjainak egy csoportjával utoljára beszélgetett elméleti kérdésekről, szóba került – senkitől akkor fel nem ismert játéka volt ez a véletlennek – Sokrates utolsó beszélgetésének vallási tartalma is. Pauler Ákost mélyen foglalkoztatták a görögség szellemi életének azok a jelenségei, amelyek az ő vallásos gondolkodásához hasonló magatartást árultak el. A Sokrates előtti bölcsekedők közül ilyesmit próbált kimu-

<sup>11</sup> Havelock, E., *Preface to Plato*, Cambridge Mass. 1963. Vö.: Nyíri K., Wittgenstein és a gépi intelligencia problémája. In: Nyíri K., *Keresztút*, Bp. 1989.

<sup>12</sup> Kerényi Károly emlékezete. In: *Antik Tanulmányok* 20 (1973), 200-210.

<sup>13</sup> Kerényi Károly és a magyar szellemi élet. In: *Szerep és mű*, Bp. Gondolat Kiadó, 248-297.

atni Anaxagorasnál, és ilyesmit sejtett a pythagoreusoknál és az orphikusoknál.<sup>14</sup> Pauler a korabeli szellemi élet konzervatív oldalán helyezkedett el, ám alapos görög filozófiatörténeti tudásán kívül ideológiai pozíciójával is feltétlen támogatója volt a húszas-harmincas években előtérbe kerülő antikvitásra támaszkodó humanizmusnak, ami nyilvánvalóan közös jegye az ő és Kerényi szellemi univerzumának. Persze Kerényi megjegyzése elárulja, őt nem annyira a filozófiai, inkább a vallási elem foglalkoztatta. Ha arra a kérdésre keressük a választ, hogyan viszonyult Kerényi a filozófiai hagyományhoz, akkor egyértelmű az, hogy az ő számára az életfilozófiai irány volt meghatározó. A Thomas Mann-nal folytatott levelezés bevezető elmékedéseiben arról az *entelekheiről* ír, amelyet Goethe 1830-ban a következőképp fejezett ki Eckermann-nal folytatott beszélgetéseiben: „Az egyén makacssága, s hogy az ember lerázza magáról, ami neki nem megfelelő, számomra annak a bizonyítéka, hogy létezik ilyesmi.” És 1828. március 11-én. „Ha az entelecheia erős jellegű, mint minden zseniális alkat esetében, akkor a testet éltetően áthatva nemcsak annak szervezetét erősíti és nemesíti, de szellemi fensőbbiségével folyton azon van, hogy az örök ifjúság kiváltságát érvényesítse.”<sup>15</sup>

Kerényi zsenialitása az ókortudomány, a vallástörténet és a mitológia területén nyilvánult meg. Ami ehhez az entelekheikhez nem volt kapcsolható, azt ő is mintegy „lerázta magáról”.

### 3.

Ha most azt kérdezzük, a filozófiának milyen felfogása volt az, ami hidegen hagyta, akkor válaszunk az lehet, hogy a természettudományi vagy matematikai jellegű absztrakt filozófia, az elvont ismeretelméleti, logikai problematika, minden apriori konstrukció – egyáltalán a filozófiának mindazon oldala, ami a konkrét ember konkrét szemléletiségét, egzisztenciális személyességét nem tekintette külön tematizált vizsgálati területnek. Mivel a filozófiai problematikák sokasága ide tartozik, Kerényi néha pejoratív értelemben használja a „filozófia” szót. „A római Porta Maggiore mellett fölfedezett antik bazilika jelentőségéhez” című dolgozatában például ezt írja: „Hogy pedig itt nem pusztán filozófikus, hanem komoly vallásos értelemben veendő mennybe ragadtatásról ... van szó, azt az épületben talált, véres áldozatokra valló nyomok bizonyítják.”<sup>16</sup> Parmenidész és Platón kapcsán azt emeli ki, hogy „világ-kettéosztásuk – a 'létezés' birodalma egyfelől, a 'nem-létezésé' másfelől – nem pusztán okoskodás eredménye, hanem a görög vallásos

<sup>14</sup> Kerényi K., Orphikus lélek. In: *Athenaeum* 19 (1933). 361.

<sup>15</sup> Kerényi Károly - Thomas Mann, *Beszélgetések levélben*, 33.

<sup>16</sup> Általam idézett kiadás In: *Halhatatlanság és Apollón-vallás. Ókortudományi tanulmányok 1918-1943*, (szerk. Komoróczy Géza – Szilágyi János György) Bp. 1984, 17.



világ-látásé.<sup>17</sup> Ugyanitt, az „Örök Antigoné” lapjain arról beszél, hogy a hegeli vallásfilozófia Antigoné-képe absztrakt, míg az *Esztétikai előadásoké* konkrét, és természetesen az utóbbi ábrázolást fogadja el.<sup>18</sup> Theophrasztosz *Karakterrajzait* botanikus hideg és tudományos embertudományként, „embertelen egzakttsággént” aposztrofálja.<sup>19</sup> A példákat lehetne szaporítani, de azt hiszem, így is egyértelmű, milyen irányban tájékozódott Kerényi. Az életfilozófiai vonalvezetésű bölcsesetek körét is szűkíthetjük, hiszen adataink vannak arra, hogy Kerényi nem vonzódott az önmagát humanizmusként számon tartó marxizmushoz vagy a Sartre-féle ateista francia egzisztencializmushoz,<sup>20</sup> idegen volt számára a materializmus, dicsérő megjegyzései pedig leginkább Nietzsche-ről, Heidegger-ről és Jaspers-ről szólnak, de Heidegger-ből sem annyira a bonyolult fenomenológiai építkezés a lényeg számára, hanem a világnézeti tartalom és a tradícióra történő pozitív hivatkozás a görögök, Nietzsche és Hölderlin kapcsán. Ebben az értelemben a husserli fenomenológia és a vallásfenomenológia is idegen maradt Kerényitől. Ezen a ponton tehát Hanák Tibor megállapításai, amelyek a fenomenológiai filozófia Kerényire gyakorolt hatásának jelentőségét hangsúlyozzák, vitathatók.<sup>21</sup> Jóllehet Kerényi tényleg használja Platon-tanulmányának német változatában alcímként a „fenomenológiai kísérlet” kifejezést,<sup>22</sup> ez nem a logikai problémákra összpontosító husserli fenomenológia módszere, hanem egyrészt heideggeri, másrészt a valláspszichológiában és a vallásfenomenológiában elterjedt, egészen tág értelemben vett deskripció. Egyfelől Kerényihez semmiképpen sem állhatott közel a bonyolult, sőt, néha túlbonyolított fenomenológiai eszköztár, másfelől kívülrekedt szellemi tájékozódásának körén a vallásfenomenológia klasszikus alapműve, Rudolf Otto *A szent* című műve, amely voltaképpen egy keresztény karakterű istenélményt általánosított, pont olyat, ami Kerényi számára idegen maradt.<sup>23</sup>

#### 4.

Az a filozófiai hagyomány tehát, amely igazán közel állt Kerényihez, a fenomenológiából kibontakozó egzisztenciálfilozófia, illetve annak tizenkilencedik századi előzménye volt. Sőt, erősebben és konkrétabban is fogalmazhatunk: Friedrich

<sup>17</sup> Az örök Antigoné. In: *Halhatatlanság és Apollón-vallás*, 165.

<sup>18</sup> I. m., 164.

<sup>19</sup> Humanizmus és hellénizmus. In: *Halhatatlanság és Apollón-vallás*, 255-256.

<sup>20</sup> Károly Kerényi, *Humanismus des integralen Menschen* (1967). Általam idézett kiadás: Werke Bd. V/2. *Wege und Weggenossen* 2, München 1988, 39.

<sup>21</sup> Kerényi és a filozófia. In: *Kerényi Károly és a humanizmus*, Zürich. é. n., Svájci Magyar Irodalom- és Könyvbarátok Köre, 88.

<sup>22</sup> *Platonismus, ein phänomenologischer Versuch*, Liber Amicorum Bruges 1966.

<sup>23</sup> Otto műve Bendl Júlia fordításában magyarul is olvasható. Lásd Pethő Sándor alapos utószavát a kérdéshez (Bp. 1997, Osiris Kiadó).

Nietzsche gyakorolt Kerényire több csatornán keresztül is igen filozófiainak nevezhető erős hatást.<sup>24</sup> Nietzsche dionüszoszi személyiség volt. Ezen állításomra csak egyetlen bizonyítékot hozok, hiszen ezt magától értetődőnek tartom. Az 1886-ból való önkritika-kísérletében Nietzsche kimondja, hogy Zarathustra „dionüszoszi szörnyeteg.”<sup>25</sup> Már célunkhoz is közelebb visz, ha igazolni tudjuk, hogy Kerényi is dionüszoszi figurának látta Nietzschét. És valóban, egy „Bachofen – Nietzsche und Ariadne: Präludien” című tanulmányában „dionüszoszi filozófusnak” mondja.<sup>26</sup> Sőt, továbbmegy, és még Jaspers *Nietzsche*-könyvének azon állításával is vitába száll, mely szerint Nietzsche, ellentétben Hegellel, Schellinggel vagy Bachofennel soha sem látott a mítoszok mélyébe, és ez alól Dionüszosz alakja sem kivétel, hiszen Nietzsche nem megérti a mítoszt, hanem szimbólumként használja fel. Kerényi egyoldalúnak tartja ezt a nézetet, és álláspontja szerint Nietzsche, ha nem is filológusként, de személyes életrésztében igenis hitelesen azonosul Dionüszossszal, ezt igazolják azon megnyilatkozásai különböző írásaiban, amelyekben Dionüszoszként illetve Dionüszoszhoz közelálló alakként, például Thészeuszként szólal meg. Az egymással rokon alakok nem tekinthetők olyan szimbólumoknak, amelyekhez lenne valamilyen kulcsunk megfeleltetéseket eszközölni szimbólum és szimbolizált között.

Kerényi életében egyszer készit kifejezetten és kizárólag Nietzschéről szóló írást. 1963 és 1965 között jött létre a *Der Sprung: Nietzsche zwischen seinem Roman und seinem Evangelium* című tanulmánya, amelynek fő témája Nietzsche megőrzése, illetve halálának vizsgálata.<sup>27</sup> A dolgozat intonációja is sokatmondó: két maszkot mutat be – fotón is – az egyik a berlini Állami Múzeum halotti maszkgyűjteményéből való – hamisítvány, „wildheroischer Philosophenkopf in wilhelminischem Feldherrstil”, a másik „a szenvedéstől és az érzéketlen önmagát túléléstől megtört, szegény ember üressé vált arca,” az Oehler-család tulajdonában lévő eredeti halotti maszk másolata, amely a bázeli Sils-Maria Nietzsche-házban található.<sup>28</sup> A maszknak olyan szerepe van Dionüszosz kapcsán, amiről szólni is fölösleges, hiszen ez az isten emberalakban mindig szakállas maszkban jelent meg.

Az örület kérdésében Kerényi értelmezése azért is figyelemreméltó, mert

<sup>24</sup> Ezt iparkodtam kimutatni „Friedrich Nietzsche és Kerényi Károly” című tanulmányomban, amelyre itt is nagyban támaszkodom: *Acta Academiae Paedagogicae Agriensis* 32 (2005), 278-285.

<sup>25</sup> Friedrich Nietzsche, *A tragédia születése avagy görögség és pesszimizmus*, (ford. Kertész Imre) Bp. 1986, 20.

<sup>26</sup> Werke Bd. V/2. *Wege und Weggenossen* 2, 101.

<sup>27</sup> Említést érdemel még a „Bachofen – Nietzsche und Ariadne: Präludien” című írás: Werke Bd. V/2. *Wege und Weggenossen* 2, 101-132., és a görögországi Nietzsche-kultuszról szóló „Niko Kazantzakis – oder Nietzsches Fortsetzung in Griechenland” című, 1957-59-ből származó tanulmánya. (Werke Bd. V/1. *Wege und Weggenossen* 1)

<sup>28</sup> Werke Bd. V/2. *Wege und Weggenossen* 2, 133.

Zarathustra fő eszméjét, az örök visszatérés gondolatát a megőrlés folyamatán belül úgy helyezi el, hogy az még a normalitás és a fölfokozott valóság területéhez tartozik, azaz, a vízió reális. „Vergil und Hölderlin” című tanulmányában választ kapunk arra a kérdésre is, mit nyilatkozott ki az örök visszatérés gondolata Kerényi szerint: Azt, hogy miképpen nem lehet véletlenszerű a történelem, és hogy egy föltétlen igenlésről van szó a lét (*Sein*) vonatkozásában.<sup>29</sup> A túlcsonduló életigenlés dionüszoszi vonás ugyanúgy, ahogyan maga az örület is. A vízió kapcsán Kerényi hivatkozik arra, hogy Nietzsche Peter Gasthoz írt levelében tudósít arról, hogy folyamatosan komponálja Dionüszosz-dalait (*Dionysos-Dithyramben*).<sup>30</sup> Zarathustra és Dionüszosz azonossága Kerényi számára ugyanúgy evidencia, mint az, hogy Nietzsche „dionüszoszi filozófus”.

Nem szükkölködik a Dionüszosz-vonásokban Kerényi egész élete és munkássága. Maga a tudomány átfordulása művészetbe dionüszoszi vonás. Kerényi ókortudományi kutatásai során a konkrét, az ember szellemi életében pszichikai realitásként is megjelenő világ felé fordul, a vallás és a mitológia diszciplínái irányában tájékozódik. E konkrét, megformált istenalakok benépesítette világ azonban a mai ember számára kevésbé létező, holott eredetileg ezek az istenalakok nem pusztán individuális lelki valóságként léteztek, hanem egy közösség és kultúra összetartó erejének forrását is képezték. Az elveszett közösségi lelki realitás újraalkotása nem nélkülözheti az intuíció képességét, sőt, Kerényi megfogalmazásában a művészi teremtőképességet. A leghatározottabb megfogalmazásban a „Tudósoknak való” című írásában beszél erről: A művészet „...nemcsak az egyik lehetséges vagy esetleges értelme az életnek! Hanem éppen az az értelme, amely az életteljesség függvénye... És ha találunk teljes életet egy tudós munkájában? Ha ma mind több olyan tudós akad, aki tudományosságát a legszorosabb kapcsolatban állónak érzi saját egyéni életével; tudománya és annak igazságai életfilozófiájának magvát alkotják? Kárára van ez a tudománynak? Nem lehet a valóság az, hogy éppen az ilyen fölfokozott 'szubjektivitás', ez a megragadottság a tudomány tárgyától, ez vezet a lényeg megismeréséhez?”<sup>31</sup> Az életfilozófiai attitűd eszerint szoros kapcsolatban áll a tudomány tárgyától való megragadottsággal, amely Frobeniuson át Nietzscheig végeredményben dionüszoszi ihletettség. A tragikusan ihletett életigenlés individualitáson túli dionüszoszi mozzanata fölismerhető Kerényi kései felfogásában, amely a jungi mélypszichológia irracionális, történelem fölötti és egyénen túli vonásait építi be. Kerényi folyamatos vándorútjai a mediterráneum térségében, szoros érzéki kontaktusa a délszaki földdel, növényzettel a „nagy vadász” Dionüszosz Zagreusz bolyongásait idézi.

<sup>29</sup> Werke Bd. V/1. *Wege und Weggenossen* 1, 229-230.

<sup>30</sup> *Der Sprung: Nietzsche zwischen seinem Roman und seinem Evangelium*. Werke Bd. V/2. *Wege und Weggenossen* 2, 141-142.

<sup>31</sup> In: Kerényi Károly, *Halhatatlanság és Apollón-vallás*, 241., vö. 160.

Dionüszosz mindezek mellett a görög vallás legmeghatározóbb figurája. A mitológiai anyagon kívül a misztériumvallások is ezt mutatják. Kerényinek az eleusiszi misztériumokról írt könyvének háttérben maradó, ám mindig jelenlévő főszereplője Dionüszosz,<sup>32</sup> a görög isten, azaz a görög vallás paradigmaticus lelki realitása. A „lelki realitáson” belül van még egy specifikus vonás is Kerényinél, ami saját tudományos és életfilozófiai motivációiban gyökerezik: amennyiben a lélek valóságainak megfelel valami a világban. Ez az eset áll fenn a görög vallásosság esetében; az istenek részei a kozmosznak, saját alakjaik vannak, nem transzcendens létezők, csak abban az értelemben, hogy az őket megjelenítő lelki jelenségeken túl objektív realitásuk van. Ez a realitás antropológiai természetű. Kerényi ugyanis a teológia kulcsát az antropológiában látta. Ezzel szemben a zsidó és keresztény vallás istene a világhoz képest transzcendens, megközelítése pedig a hit révén történik. E hit az irrealitás kifejeződése. Kerényi panteisztikus felfogásának része tehát az istenek plaszticitásának, érzéki formákban való jelenlétének, individualitásának és eseményszerű történéseinek gondolata, amely szoros összefüggésben áll egyrészt azzal a természetességgel, otthonossággal, amely egyik pólusa a görög ember istenekhez való viszonyának, másrészt pedig azzal a ténnyel, hogy az istenekről szóló beszéd nem spekulatív, racionalisztikus teológia, nem is kanonizált szent könyvek értelmezése formájában bontakozik ki, hanem a költészet nyelvén. A költészetben élő és azt éltető mitológia mint folyton újraformálható anyag tehát az életnek értelmet adó művészetben otthonos. Kerényi nem hangsúlyozza elgondolásainak a keresztény hagyománytól elütő mozzanatait. Odáig nem ment el, mint Nietzsche, hogy kihívó módon hirdesse az Antikrisztust. Nyilván nem is gondolta azt, hogy Dionüszosz helyes megjelölése egy ilyen formula lehetne. Tevékenységében azonban a dionüszoszi princípiumnak hódolt.

<sup>32</sup> Karl Kerényi, *Die Mysterien von Eleusis*, Zürich 1962.

# A VALLÁS AZ ANTIK REGÉNYBEN

И. А. Протопопова,

Ксенофонт Эфесский и поэтика иносказания,

Москва 2001, 470 oldal

ADAMIK TAMÁS

I. A. Protopopova „Epheszoszi Xenophón és az allegória poétikája” című monográfiája az alábbi fejezeteket foglalja magában: Bevezetés (11-24), Epheszoszi Xenophón a modern kutatásban: szakirodalmi áttekintés (27-80), Elbeszélés Habrokomészről és Anthiáról: a regény elemzése (83-198), Xenophón Erósza (202-270), Az allegorikus regény (273-390), Befejezés (391-392). Ezután következik a melléklet két rövid témával: A regények fogadása a keresztény kultúrában (393-396), Elbeszélés Habrokomészről és Anthiáról című regény rövid tartalma (397-40). Jegyzetek (401-428), Bibliográfia (429-446). Mutatók: Az idézett helyek (447-453) és a Névmutató (453-464). A szép kiállítású könyvet a rövidítések jegyzéke zárja le (465-470).

1. A *Bevezetésben* négy kérdést exponál a szerző: Honnan származik a „görög regény” elnevezés? Ki olvasta a görög regényt? Mit gondol a modern tudomány a görög regényről? Hogyan értékeli Epheszoszi Xenophón regényét?

Az első kérdésre adott válasz egyszerű: a görögök a közömbös szavakkal nevezték meg az efféle műveket: λόγος, βίβλος, διηγήματα (beszédek, történetek, könyvek, elbeszélések), tehát nem volt sajátos elnevezésük a regényre (11). Majd hivatkozik Protopopova arra, hogy a *Cambridge History of Classical Literature* 19 görög regényt sorol fel, és ebből öt maradt ránk teljesen: Akhilleusz Tatiosz, *Leukippé és Kleitophón története*, Héliodórosz, *Aithiopika*, Epheszoszi Xenophón, *Anthia és Habrokomész*, Longosz, *Daphnisz és Khloé* és Kharitón, *Khaireasz és Kallirrhoé*. Ez az öt regény koherens csoportot alkot, mert témájuk hasonló: a gyönyörű szerelmespár első látásra megszereti egymást, a kegyetlen sors azonban elválasztja őket, és csak szörnyű kalandok, szenvedések után jön a boldog egyesülés. Ezt az öt regényt nevezik görög szerelmi regénynek.

A regény műfaji megnevezésére a nemzetközi szóhasználatban a *roman* szó terjedt el, amellyel a 12. században Franciaországban nevezték azokat a műveket, amelyek a beszélt köznyelven, a *lingua romanán*, nem pedig latin nyelven keletkeztek. A 17. századi francia irodalomtudományban Pierre Daniel Huet adott a regénynek olyan meghatározást, amelyet a görög szerelmes elbeszélésekre is át

lehetett vinni: „a regények – kigondolt szerelmi történetek, művészi prózában írva az olvasók szórakoztatására és okulására” (13).

Ki olvasta a görög regényt? A kérdés megválaszolását nehezíti, hogy az ókori görögök nem vesznek tudomást a görög regényről. Egyetlen utalás a görög regényre a Kr. u. 5. századból való. Szókratész *Egyháztörténetében* találjuk ezt a megjegyzést a papi nótlenség bevezetésével kapcsolatban: „A thesszáliai szokást azonban Héliodórosz vezette be, az ottani Triikka püspöke, akiről azt beszélük, hogy ifjúkorában *erotikus könyveket* írt, amelyeknek az *Aithiopia* címet adta” (5, 22).<sup>1</sup> Protopopova ezután ismerteti azon modern kutatók, elsősorban B. Perry véleményét, akik szerint a középrétegek kulturális és olvasási igényét elégítette ki az antik regény<sup>2</sup> (15). E nézettel azonban szembehelyezi S. Stefens<sup>3</sup> azon megállapítását, hogy az Egyiptomból előkerült papirusztöredékek száma aránylag kevés, mindössze 42, és ez a szám nagyjából megegyezik a filozófiai jellegű papirusztöredékekkel, amelyeknek száma 43. Továbbá kodikológailag e töredékek kiváló papiruszanyaga, igényes írásmódja gazdag vásárlókat tételez fel. Ebből Stefens ezt a következtetést vonja le: a regény nem alacsonyrangú irodalom volt, hanem művelt rétegekhez szólt, olyanokhoz, akik Plutarkhosz *Moraliáját* és Lukianosz műveit olvasták (17). E megállapítás szöges ellentétben áll Szepešsy Tibor által egybegyűjtött irodalomtörténeti adatokkal, amelyek egyértelműen bizonyítják, hogy az ókorban a „hivatalos” ízlés nem fogadta be, méltóságán alulinak tartotta a regényt: „A művelt elit tehát, melyhez Philostratoszt is sorolhatjuk, szemlátomást úgy vélte, hogy magára valamit adó literator nem írhat szerelmi regényt, s hogy a regények írása, sőt, olvasása és kedvelése is műveletlenség, a rossz ízlés, a parlagiasság jele.”<sup>4</sup>

Mit gondol a modern tudomány a görög regényről? E kérdésre adott válaszként Protopopova felsorolja a görög regény kutatásának irányzatait: 1. *Evolúciós irányzat*, amelynek legfőbb képviselője, E. Rohde három műfajban látja a regény forrását: a hellenisztikus szerelmi költészetben, az utazással kapcsolatos utópisztikus irodalomban és a második szofisztika retorikájában.<sup>5</sup> Követői további forrásokat tételeznek fel: E. Schwartz a hellenisztikus történetírást, B. Lavagnini<sup>6</sup> a helyi legendákat és mondákat, Kirpicsnyikov az útleírások és a szerelmi történetek összekapcsolását (17-18). 2. *Mitológiai és misztériumvallási irányzat*, amelynek képviselői szerint az

<sup>1</sup> Szókratész *Egyháztörténete*, (ford. Baán I.) Bp. 1984, Szent István Társulat, 360. Baán István fordításában „szerelmi regény” szerepel, én megtartottam az eredeti „erotikus könyvek” olvasatát.

<sup>2</sup> Perry, B. E., *The ancient romances. A literary-historical account of their origin*, Berkeley-Los Angeles 1967.

<sup>3</sup> Stevens S., Who read ancient novels? In: *The search for the ancient novel*, Baltimore-London 1994, 405-418.

<sup>4</sup> Szepešsy T., *Héliodórosz és a görög szerelmi regény*, Bp. 1987, Akadémiai Kiadó, 12.

<sup>5</sup> Rohde E., *Der griechische Roman und seine Vorläufer*, Leipzig 1876; 2. kiad. 1900.

<sup>6</sup> Lavagnini B., *Le origini del romano greco*, Pisa 1921.

antik regény alapjául valamilyen mítosz szolgál (Kerényi Károly<sup>7</sup>), vagy valamilyen misztériumcselekmény (Reinhold Merkelbach<sup>8</sup>), illetve Olga M. Freidenberg szerint a regény tematikus sémáját a szoláris és a termékenységi mítoszok „öntudatlan át-  
szemantizációja” alkotja (18-19). 3. A *szociológiai-lélektani* irányzat kutatói, B. Perry, T. Hägg,<sup>9</sup> nem fogadják el az evolúciós és a mitológiai irányzat híveinek véleményét, és a görög regény keletkezését szociológiai okokra vezetik vissza. A hellenisztikus korban (Kr. e. 2 – Kr. u. 2. sz.) a gazdasági fejlődés következtében nivellálódik a tömegek műveltségi szintje, és kialakul egy olyan közép réteg, amelynek már vannak bizonyos műveltségi igényei. Ezeket az igényeket elégíti ki az új műfaj, a regény, amelynek középpontjában a magánélet, a családi élet áll. Protopopova ezzel az irányzattal rokonítja Bahtyin elképzelését az antik regény keletkezésének okairól (19-20). 4. A *szinkretista* irányzat B. P. Reardon<sup>10</sup> nevéhez kötődik, aki a különböző iskolák véleményét próbálja egységbe hozni, amennyiben hangsúlyozza, hogy a regény tematikájára hatottak azok a társadalmi, szociológiai tényezők, amelyeket az előbbi iskola képviselői hangsúlyoznak, de az ezoterika, a misztériumvallások, a vallási érzések is komoly értékeknek számítottak a korabeli társadalmakban, és ez magyarázza a vallás előtérbe kerülését a görög regényben. Az utóbbi két évtized kutatásaiban talán éppen e szinkretista irányzat hatására az eklekticizmus és a többféle módszer együttes alkalmazása került előtérbe (20-21).

Ami pedig Epheszoszi Xenophón regényét illeti, egyrészt kevesebb figyelmet fordítottak rá a kutatók, mint a többi antik görög regényre (mindössze két monográfia született róla, G. L. Schmeling<sup>11</sup> és J. N. O’Sullivan<sup>12</sup>), másrészt gyenge, primitív alkotásnak tartják, de ugyanakkor értékeli *kompozíciójának* sajátos harmóniáját és bonyolultságát. A kutatásnak éppen ez az ellentmondásossága indította Protopopovát arra, hogy e témával foglalkozzék. Talán ez az ellentmondás lehet a kulcs ahhoz, hogy a Xenophón szándékát, és tágabb értelemben a görög szerelmi regény eredetének titkát kideríthessük – hangsúlyozza a szerző (22).

2. A *szakirodalmi áttekintésben* Protopopova két nagy csoportba sorolja a korábbi kutatókat, a szimbolisták és a realisták csoportjába. A *szimbolisták* a görög regényben valamiféle rejtett gondolatot tételeznek fel, amelyet az első, a betű szerinti olvasat rejt magában. Ezt az olvasók bizonyos rétegeinek kell megfejtenuik. A realisták azt vallják, hogy ezek a regények fiktív történeteket, kalandokat tartalmaznak, és e

<sup>7</sup> Kerényi, K., *Die Griechisch-Orientalische Romanliteratur in religionsgeschichtlicher Bedeutung*, Tübingen 1927; 3. kiad. Darmstadt 1973.

<sup>8</sup> Merkelbach R., *Roman und Mysterium in der Antike*, München–Berlin 1962.

<sup>9</sup> Hägg, T., *Narrative Technique in Ancient Greek Romances*, Uppsala 1971.

<sup>10</sup> Reardon, B. P., *The Form of Greek Romance*, Princeton, New Jersey 1991.

<sup>11</sup> Schmeling, G. L., *Xenophon of Ephesus*, Boston 1980.

<sup>12</sup> O’Sullivan, J. N., *Xenophon of Ephesus: his compositional technique and the birth of the novel*, Berlin 1995.

történeket szó szerint kell érteni, nem átvitven. A szimbolisták feltételezik, hogy a jelentéseknek több síkja van, és e síkok megvilágítják egymást. Például az utazás reális síkon egyszerűen utazást jelent, de gondolati síkon jelentheti ez az utazás a lélek útját Istenhez. A szimbolikus megközelítés követői abban különböznek egymástól, hogy a jelentés milyen szintjén keresik a rejtett gondolatot (27-28), például Kerényi a mítoszban, Merkelbach a misztériumvallások rítusaiban.

Azzal a feltételezéssel, hogy néhány görög regény témájának alapját, így részben Xenophónnak is, az Iszisz- és Oszirisz-mítosz alkotja, elsőként Kerényi Károly állt elő. Vallástörténészek, így A. D. Nock rögtön reagált Kerényi elképzelésére éppen Xenophón regényével érvelve. E regény cselekménye nem egyeztethető össze az Iszisz és Oszirisz mítoszával. A regény hősnője nem keresi úgy meghalt férjét, mint ahogy a mítosz szerint Iszisz. Ehelyett Xenophón művében van egy hősnő és egy hős, mindegyikük utazik, mindegyikük szenved az elválás miatt, mindegyik azt gondolja, hogy a másik meghalt, látszatra mindegyik meghal, de mindkettőről kiderül, hogy élnek, és ez ismétlődik újra meg újra. Eszerint az első baja ennek az elképzelésnek az, hogy a regényben párhuzamosan cselekszik a két szerelmes, az Iszisz-Oszirisz mítoszában viszont nincs meg ez a párhuzam. Itt kezdettől fogva Iszisz a cselekvő személy, ő keresi a Szét által megölt férjét, Osziriszt. Iszisz célja, hogy keresse férjét, aki passzív marad. Xenophónnál éppen fordítva van: Habrokomész az igazi aktív kereső, Anthia viszont inkább elszenvedti a bajokat: szinte akaratlanul kézről kézre kerül. Keresésnek tulajdonképpen azt a szándékát lehetne nevezni, amikor mérget iszik, hogy a halálban egyesüljön férjével (35-37).

3. A *regény elemzése* című részt azzal a megállapítással indítja a szerző, hogy Augustinus és Origenész szerint a szent könyvek bevezetési szolgálatják a kulcsot a könyvek megértéséhez. E megállapítás igaz a görög regényekre is. Akhilleusz Tatosz és Longosz regénye előszóval kezdődik, mégpedig egy-egy képet írnak le, és leírásuk előrevetíti regényeik cselekményét és szellemiségét. Xenophón egészen másképp kezd: bemutatja főhősének, Habrokomésznek neveltetését: „Habrokomész szépsége napról napra mindegyre csak nőttön-nőtt, s a testi szépséggel együtt virultak benne a lelki javak is. Mert mindenfajta tudománnyal foglalatzkodott: a művészet különféle ágait is művelte, meg a vadászat, a lovaglás, a fegyverforgatás is szokásos gyakorlatai közé tartozott” (1,1).<sup>13</sup> Ez a sok testi és lelki kiválóság elbizakodottá tette az ifjút, és magánál Erósznál is kitünőbbnek tartotta magát, ezért nem is tisztelte: „Még Erószot sem tartotta istennek, sőt mindenestől elvetette, semmire sem becsülte” (1,1).

Protopopova felhívja a figyelmet arra, hogy a korábbi kutatás nem vette észre azt, hogy Xenophón főhősének műveltségét ecsetelve nem saját korának nevelési

<sup>13</sup> Epheszoszi Xenophón, *Anthia és Habrokomész*, (ford. Kárpáty Csilla) Bp. 1975, Magyar Helikon.



eszményét, hanem a klasszikus kor *kalokagathia* eszményét írja le (84). Habrokomész tehát istentagadó, és ennek filozófiai asszociációi vannak (89). Platón *Lakomájában* ugyanis Erósz mint pedagógus a szép testtől a szép lelken keresztül elvezet az isteni szépségig (210e), ezért „minden embernek tisztelnie kell Erósz-t” (212b).<sup>14</sup> Xenophón főhőse mindannak az ellenkezőjét teszi, mint amit a platóni hagyomány tanít. A regény középpontjában tehát az a filozófiai vita áll, amely Xenophón korában immár toposzá merevedett, hogy Erósz isten-e vagy sem. A büszke hős tehát tagadja Erósz, a Szerelem hatalmát, és a regény cselekménye nem más, mint a megsértett isten bosszúja (89-92).

Epheszoszban éppen az Artemisz-ünnepet ülték. A hajadonok felvonulását Anthia vezette, az ifjakét pedig Habrokomész. A városban az volt a szokás, hogy ezen az ünnepen választottak vőlegényt a szüzeknek és menyasszonyt az ifjaknak. A tömeg mindkettőjüket dicsőítette, és efféléket mondtak: „Micsoda pár lenne Habrokomészből és Anthiából! Ez volt Erósz mesterkedésének előjátéka” (1,2). Mihelyt a körmenet a templomba ért, rendje felbomlott. „Ekkor pillantották meg egymást, és rabul ejtette Anthia szívét Habrokomész, és legyőzte Habrokomészt Erósz. Szüntelenül a lányra szegezte s le nem tudta róla venni a szemét, bárhogyan akarta is, úgy leigázta őt az isten. De keservesen gyötrődött Anthia is: kerekre tárult szemén keresztül belészüremlett Habrokomész szépsége, s ő magába szívta, már a szüzi illemmel sem törődve többé” (1,3). Protopopova szerint e jelenet megértéséhez is Platón szolgáltatja a kulcsot: „S amint rátekint, a borzongás hirtelen szokatlan verejtékezésbe és hevülésbe megy át; mert szemén át befogadva a szépség áramlását, felhevül” (*Paidrosz* 251a-b). *Erósz* etimológiáját Platón így értelmezi: „Az *erósz* meg olyan áradás, ami kívülről tör az emberbe, és nem sajátja, hanem a szemén keresztül közelíti meg” (*Kratülosz* 420a-b).

A fiatalokra tehát rátört a szerelem, belebetegedtek, szépségük sorvadozott, de senki sem tudta, hogy miért. A szülők jósokat és papokat hívtak, de senki sem segített. A két apa végül jóslatot kér, és a jóslat kétértelmű szavaiból kideríti, hogy össze kell házasítani a fiatalokat, majd hosszú utazásra kell őket küldeni, amelynek során sok szenvedésen mennek keresztül, de végül Iszisz meg fogja szabadítani őket (1,6):

„Ám szabadítójuk, szent Iszisz elé ha lerakták  
Nílus habjainak partjára busás adományuk,  
végül a kínok után virradnak boldog időkre.”

<sup>14</sup> Platón műveinek magyar fordítását a következő kiadás alapján idézem: *Platón összes művei* 1-3, Bp. 1984, Európa K.

Így is történik. A fiatalok összeházasodnak, versengve szeretik egymást. Ezután a szülők emlékezve a jóslatra, egy hajót fölszerelnek, és kincsekkel és élelemmel megrakva útjára bocsátják (1,10). Kedvező széllel hajóznak Szamoszig, itt áldozatot mutatnak be Hérának. Ezután Rhodoszon kötnek ki, ahol is Héliosznak adnak fogadalmi ajándékot. Innen elindulva már az egyiptominak nevezett tengert szel-desi hajójuk, amikor is eláll a szél, és Habrokomész álmot lát: „A második napon elült a szél, lecsendesült a tenger, lelassult a hajó irama, a hajósok ellankadtak, ivásnak adták a fejüket és lerészegültek – teljesülni kezdtek a jóslatok. Habroko-mész álmában félelmetes asszonyt látott feltornyosulni. Emberfölötti nagy volt, bíborruhát viselt, s amint feltornyosult, úgy rémlett, mintha lángba borítaná a hajót. Az egész hajósnép elpusztult, csak ő evickélt partra Anthiával. Ahogy az álmot látta, nyomban megrettenve várta valami szörnyűség bekövetkezését; s a szörnyűség be is következett” (1,12).

Az álom tüstént valóra vált. A hajót elfoglalják a kalózok, a személyzetet leölik, a hajót felgyújtják. Ezután találkoznak a föníciai ruhás nővel, Manthóval, aki első látásra beleszeret Habrokomészba, de mivel az visszautasítja, azt mondja apjának, hogy Habrokomész megerőszkolta. Az apa feldühödik, kegyetlenül megvereti és tüsszel kínoztatja Habrokomészt (143-145). Az álombeli látomás tehát részletről részletre beteljesedik. Kerényi és Merkelbach értelmezésében – írja Protopopova –, a Habrokomésznek megjelent nőalak Iszisz volt. A leírás egyrészt nem egyeztethető össze Iszisz ikonográfiájával: Isziszt sohasem ábrázolják föníciai ruhában. Másrészt a föníciai ruha Asztartéra vall, a föníciai Aphroditéra, hiszen Mantho is föníciai volt, akinek csábos lénye és féktelen szerelemvágya is megfelel Aphroditének. Továbbá ez az álombeli hatalmas nőalak félelmetes is volt, és ezt az egyiptomi Kinóval kapcsolatban is említi az író. A regény folyamán Anthia többször úgy van ábrázolva, mint Artemisz, Mantho Aphroditéhez idomul, a gyilkos Kino pedig Hekatével azonosítható (146-147).

„A metafora mint elbeszélés” alfejezetben Protopopova kifejti, hogy szerelmesek hajótörésében és fogságba esésében könnyen felismerhetjük, „a szenvedély támadásának” kibontott metaforáját. A hellenisztikus szerelmi költészetben gyakran találkozunk ilyen metaforákkal (például *Anth. Pal.* 5, 190), de azok ott nincsenek kibontva. Ellenben az állatmesében ezek a metaforák elbeszélésekké kerekednek ki, és a szerző ilyen állatmeséhez hasonlítja Xenophón regényét. De hogyan válik a metafora elbeszéléssé Xenophónnál? – teszi fel a kérdést. „A regény elemzése azt mutatja, hogy a képek mozgását Xenophónnál azon epizódok hasonlósága teremti meg, amelyek kompozíciós szempontból azonosak, de eltérő részleteik vannak” (158). Például az első könyv három boldog jelenetének – Artemisz temploma, az esküvő, Rodosz – három baljóslatú jelenet felel meg: a betegség, a jóslat, a fogságba esés (158-159).

A regény tehát „a főhős erotikus nevelésének története.” A boldog nász után

a szerelmespár idegenbe, Egyiptomba indul, amely a szenvedélyek és a halál leg-alacsonyabb rendű világát jelenti. A bolyongás alatt a szerelmeseket elválasztják egymástól, mindkettlen a legborzalmasabb szenvedéseket kénytelenek elviselni, hogy megőrizhessék szerelmük tisztaságát és az egymás iránti hűséget, és közben Erősz legpusztítóbb megjelenési formáival találkoznak. A leszállás és a felemelkedés köre a földrajzi körben is megmutatkozik. A szerelmespár északról, Epheszoszból keletre, Kis-Ázsiába, majd onnan délre, Egyiptomba ereszkedik le, majd lassan kezd emelkedni Szicilián és Itálián, azaz nyugaton keresztül, hogy Rodoszon ismét találkozzék, és végül visszatérjen szülővárosába, Epheszoszba (196-197).

4. A *Xenophón Erősza* című fejezet elején megállapítja a szerző, hogy kétféle Erősz van, az egyik Aphrodité fia, szárnyacskákkal és nyilakkal van fölszerelve, a latinok Cupidónak nevezik, és rengeteget írtak róla, a másik az ősi istenség, akinek külseje és származása homályos és titokzatos. Xenophón regénye e másik Erősz-ről szól (201). Továbbá megállapítja a szerző, hogy az a kor, amelyben Xenophón regénye született, az eklekticizmus és a szinkrétizmus kora, amelyben bizonyos gondolati, filozófiai klisék alakulnak ki, például az érzékelés és a gondolkodás világának szembeállítás, a lélek leszállásának és felemelkedésének gondolata, hármas struktúrák kialakulása: értelem – lélek – test; logosz – eszme – anyag; szellemi – lelki – testi; értelmi – indulati – kívánó, amelynek három hiba (ostobaság, lobbanékonyaság, bujaság) és három erény (okosság, bátorság, mértékletesség) felel meg. E hármasságoknak a görög filozófiai gondolkodásban két forrása van. A vertikális felépítésű hármasság, amelyben minden következő tag alacsonyabb rendű és rosszabb az előzőnél, Platónra megy vissza. Az olyan hármasság viszont, amelyeknek harmadik tagja a két szélsőség közötti középértéket adja, Arisztotelész-re vezethető vissza (204-205).

Azonban e filozófiai klisék nem határozzák meg teljesen e regény tartalmát. A regény tulajdonképpen és allegorikus értelemben szerelmi regény marad, mert fő témája Erősz. Ez az Erősz azonban, akinek a regény főhősei szolgálnak, a szemérmes, a mértékletes Erősz, és szintén Platónra vezethető vissza: „Az igazságosság mellett sajátja a legnagyobb mértékletesség is. A mértékletesség ugyanis elismerten abban áll, hogy uralkodunk a gyönyörökön és vágyakon. Márpedig a gyönyörök nem erősebbek, mint Erősz” (*Lakoma* 196c). A regény allegorikus értelmét így összegezi a szerző: „A hősök cselekedeteinek párhuzamossága a legfontosabb egybeesés Xenophón és az orphikus teológia között. E regény nem egyszerűen felidézi a lélek bukásának általános sémáját és a tisztulások körének végigjárását, amely például megtalálható Platónnál és Apuleiusnál, hanem elmeséli mindkét főhős, mindkét fél megpróbáltatásait tiszta házasságuktól kezdve” (256).

5. Az *allegorikus regény* című utolsó részben Protopopova kimutatja, hogy az allegorikus értelmezés általánossá vált azokban az évszázadokban, amelyekben az antik regény virult. Pogány és keresztény szerzők műveiben egyaránt középponti

szerepet játszott az allegória. Homérosz eposzait, az állatmesét ugyanúgy allegorikusan értelmezték a pogány szerzők, mint a *Bibliát* a keresztények, Órigenésztől Augustinusig. Nem csoda hát, hogy a legtöbb antik regény is a szó szerinti értelem mellett allegorikus értelmet is közvetít, így Héliodóroszé, Akhilleusz Tatiószé, Longoszé, Apuleiusé. Egyedül Kharitón regényében nem fedezhető fel allegorikus értelem – állapítja meg a szerző (391). Éppen az allegorikus értelmezés rokonítja a görög regényt a gnosztikus és az apokrif keresztény életrajzokkal. Ez a rokonság pedig nem külső kölcsönzéssel magyarázható, hanem azzal, hogy „a szerzők ahhoz a közös kulturális réteghez tartoznak, amely hajlamos a szinkretizmusra és az ezoterikára. Ez a kulturális réteg – azt lehet mondani – megteremti a maga poétikáját, – amely ugyan sehol sincs kifejtve, de azért a gyakorlatban aktívan létezik” (392).

6. Minket a továbbiakban az érdekel, mennyit merített Protopopova Kerényi Károly *Die Griechisch-Orientalische Romanliteratur* című, 1927-ben megjelent korszakalkotó könyvéből. Mint fentebb már láttuk, háromszor hivatkozik rá: egyszer csak említi (18), kétszer pedig cáfolja. Az Iszisz-Oszirisz-mítosz hatását Xenophón regényére D. A. Nock recenziójára hivatkozva cáfolja, anélkül azonban, hogy Kerényi monográfiájára pontosan, lapszám szerint hivatkoznék (35). Habrokomész álmát (1,12) elemezve megjegyzi, hogy az álombeli istennő nem lehet Iszisz, ahogyan Kerényi és Merkelbach értelmezik, mert Isziszt sohasem ábrázolták föníciai ruhában. Csakhogy a regény eredeti görög szövegében nem ’föníciai’, hanem ’bíbor, vörös’ szerepel (ἐσθῆτα ἔχουσα φοινικῆν)<sup>15</sup>, ezért fordítja Kárpáty Csilla így: „bíborruhát viselt”,<sup>16</sup> a német fordításokban „in rotem Gewand”,<sup>17</sup> az angolokban pedig „dressed in a bloodred robe”<sup>18</sup> fordítást találjuk. Mivel Propopova egyik hivatkozáskor sem közli Kerényi könyvének pontos lapszámát, ebből arra következtethetünk, hogy csak felületesen ismerte Kerényi könyvét.

E sejtésünket megerősíti az, amit azzal kapcsolatban mond, hogy maguk a görögök hogyan nyilatkoztak a regényről. Csupán annyit jegyez meg, hogy a görögök közömbös megnevezésekkel hivatkoztak e műfajra, továbbá a retorikai traktátusok hallgatnak a regényről, és ebből arra következtet, hogy tévednek azok, akik arra gondolnak, hogy a retorikai minta- és próbabeszédeknek is szerepük lehetett a regény létrejöttében. Egyedül Szókratész *Egyháztörténetét* említi, amely az *erotikus könyvek* elnevezéssel hivatkozik Héliodórosz regényére (11,14-15).

Nos, ha Protopopova Kerényi könyvének első fejezetét ismerte volna, amelynek címe *Die antike Theorie* (1-23), akkor sokkal többet kellett volna írnia arról

<sup>15</sup> Xenophon Ephesius *Ephesiacorum libri V*, (ed. Papanikolaou), Leipzig 1973, Teubner, 14.

<sup>16</sup> Epheszoszi Xenophón, *Anthia és Habrokomész* 18.

<sup>17</sup> Merkelbach, R., *Roman und Mysterium*, 96.

<sup>18</sup> Vö. Reardon, B. P. (ed.), *Collected ancient Greek novels*, Berkeley–Los Angeles–London 1989, 136.

a kérdésről, hogy mit tartottak maguk a görögök és a velük versengő rómaiak a regényről. A retorikai elmélet kezdettől fogva tárgyalta a szónoki beszéd részeit, és különös gondot fordított ennek második részére, az *elbeszélésre* (διήγησις, *narratio*). A C. Herenniusnak ajánlott retorika az elbeszélésnek három fajtáját különbözteti meg. Az első kettő a peres ügyekre jellemző, a harmadikról pedig ezt írja: „A harmadik fajta az, amely távol áll a polgári pertől, mégis érdemes gyakorlatot szerezni benne, hogy annál sikeresebben alkalmazhassuk az elbeszélés fenti két fajtáját törvényszéki beszédeinkben. Ennek az elbeszélésnek két fajtája van, az egyik az események (*in negotiis*), a másik a személyek (*in personis*) körül forog. Az eseményeken alapuló elbeszélés háromféle lehet: mitikus (*fabula*), történeti (*historia*) és valószerű (*argumentum*). A mitikus nem tartalmaz valóságos, de még valószerű elemeket sem, mint a tragédiák témái. A történeti az, ami valóban megtörtént, de korunktól távol eső időben. A valószerű (*argumentum*) olyan kitalált eset, amely megtörténhetett volna, mint a komédiák cselekménye. Az elbeszélés azon válfaja, amely személyek körül forog, legyen fordulatossá, legyenek benne különböző jellemelek; komolyság és könnyedség; remény és félelem, gyanú és vágy, tettetés, szánalom; legyen meg benne a valóság sokrétűsége és a szerencse forgandósága, a váratlan kellemetlenség és a hirtelen öröm, az események szerencsés kimenetele” (1, 8, 12-13).<sup>19</sup>

Az *argumentum*os elbeszélés és az, amely személyek körül forog, teljes mértékben illik az antik regényre, és egyetérthetünk Kerényi Károllyal, aki idézi A C. Herenniusnak ajánlott retorika fenti meghatározását, és ezt a következtetést vonja le belőle: „Also man muß hier eben an πλάσματα denken, welche, nach der gegebenen Beschreibung zu urteilen, nur die 'griechischen Romane' sein können” (2). Kerényi idézi továbbá egy későbbi görög szakíró, Nikolaosz hasonló felosztását, aki az elbeszéléseket (διηγήματα) ugyanúgy osztja fel, mint a Herenniusnak ajánlott retorika szerzője: *müthika*, *isztorika*, *plaszmatika*. A regényeket azonban a *drammata* szóval nevezi meg, de a *plaszmatikához* sorolja őket (2-3).

Hogy igaza van Kerényinek, azt Szepessy Tibor kutatásai is megerősítik, aki az antik regényről írt könyvében úgy, mint Kerényi, külön alfejezetet szentel e témának *A regény antik neve és megítélése* címen. Ebben többek között idézi Iulianus Apostata egyik levelét, amelyben a pogány császár elítéli „a nem-igaz történeteket..., a πλάσμα-akat..., a szerelmi elbeszéléseket”.<sup>20</sup> Szepessy idézi a 'szerelmi elbeszélések' görög eredetijét is ἐρωτικός ὑποθέσεις.<sup>21</sup> A *theszisz* és *hüpotheszisz* fogalomkörét Hermagorasz dolgozta ki a Kr. e. 2. században. A *theszisz* az általános kérdést jelenti, például: „Nősülhet-e a filozófus.” A *theszisz*ből *hüpotheszisz*, azaz ügy, eset,

<sup>19</sup> Cornificius, *A szónoki mesterség. A C. Herenniusnak ajánlott retorika*, (ford. utószó és jegyz. Adamik T.) Bp. 2001, Magyar Könyvklub, 15.

<sup>20</sup> Szepessy T., *Héliodóros és a görög szerelmi regény*, 13.

<sup>21</sup> Uo. 214, 8. jegyz.

elbeszélés lesz, ha konkrét személyhez, időhöz és helyhez kötjük. Ilyen értelemben a Iulianosz császár által említett *erótiké hüpothesisz* szerelmi elbeszélést, azaz a görög szerelmi regényt jelenti. Ugyancsak idézi Macrobiust, aki az elbeszélésnek két fajtáját különbözteti meg, az egyik „az erények valamelyik nemére” buzdít, a másikat pedig „a szerelmesek költött kalandjaival telezsúfolt argumentumok”-nak nevezi, és szerzőiként Petroniust meg Apuleiust nevezi meg.<sup>22</sup> Tehát nincs igaza Protopopovának, amikor kijelenti, hogy az antik retorika nem vett tudomást a görög regényről, mert – mint láttuk – két szempontból is reflektált rá, a *narratio* és a *theszisz* szempontjából.

Mint fentebb láttuk, Protopopova Xenophón regényével kapcsolatban a „leszállás és fölemelkedés földrajzi körét” is megállapítja. E témával kapcsolatban ismét hivatkozhatott volna Kerényire, aki részletesen foglalkozik a „görög regény földrajzi térképével”.<sup>23</sup> Kerényi is hangsúlyozza, hogy a szerelmespár utazásának kiindulópontja Epheszosz, Artemisz istennő székhelye, és sok-sok szenvedés után ugyanide tér vissza a szerelmespár. Az író választását nem földrajzi ismeretei, hanem „az irodalmi tradíció határozta meg” (48). Ennek bizonyítására Kerényi a többi görög regény földrajzi térképét is megrajzolja, és bizonyítani próbálja, hogy e térképen az Iszisszel és Oszirisszel kapcsolatos helyek fontos szerepet játszanak (65). Kerényi hosszasan tárgyalja e témát, mert koncepciójában fontos szerepet szán neki. Hornyánszky Gyula viszont, aki elutasítja Kerényi alapkoncepcióját, azaz az antik görög regénynek az Iszisz-Oszirisz mítoszából való eredeztetését, így kritizálja geográfiáját: „Szerző ügyes gondolattal a görög regény geográfiáját – térképét – rajzolja meg könyvében. Itt a következő szavakkal foglalja össze a szerinte oly sokatmondó végső eredményt: a Nílus és a szíriai-főniciai partvidék a görög regénynek és Osiris εὐρείς-mythosának a közös színtere (65. l.). Ha e közösség csakugyan jelentene valamit, akkor Byblost kellene a görög regény középponti helyének felfedeznünk. Viszont itt Byblos sehol sem szerepel (még Achilles Tatiosnál sem) Tyros, Arados, Sidon, Berytos stb. mellett; ha az oziriszi mondakörtől eltekintünk, Kerényi könyvében Byblost mindössze egy Maspero-idézet hívja emlékünke.”<sup>24</sup>

Fentebb azt is láttuk, hogy Protopopova egy egész hosszú részt szentel Xenophón Erószának. Kerényi szintén jelentősnek tekinti az erotika szerepét a görög regényben. Könyvének 9. fejezetében e témát „Das Erotische” címen tárgyalja (206-228). Az orosz szerzőnek már csak a téma azonosságánál fogva is reflektálnia kellett volna Kerényi gondolataira. Ezt annál is inkább meg kellett volna tennie, mert Kerényi is kiemeli a görög regény főhőseinek és hősnőinek a keresztényekére

<sup>22</sup> Uo. 13.

<sup>23</sup> Vö. Kerényi K., *Die Griechische-Orientalische Romanliteratur*: Drittes Kapitel: Das Geographische (44-66).

<sup>24</sup> *Egyetemes Philologiai Közlöny* 52 (1928), 106.

emlékeztető önmegtartóztatását, szűzies szerelmét (242-243), a Kelemen-regénnyel való kapcsolatát (262-263). Továbbá e fejezetben is felveti a Platón-hatást (254, 124. jegyz.), ahogyan azt tette már könyvének előző fejezeteiben is. Például a 147. oldalon Héliodórosz egyik kijelentésében felfedezi Platón szerelemfelfogását, és annak párhuzamát is idézi a *Phaidrosz*ból és egy másik párhuzamát a *Lakomából* a 140. jegyzetben.

Összegzésképpen tehát megállapíthatjuk, hogy Protopopova értékes monográfiájában kevesebbet hivatkozik Kerényi könyvére, mint az gazdag tartalmánál fogva megérdemelné. Attól ugyanis, hogy Kerényi fő koncepciója az antik regény keletkezéséről kétségbe vonható, marad még annyi fontos vallástörténeti anyag, értékes gondolat és filológiai bravúr könyvében, hogy az utána következő kutatógenerációkat vitára ingerelje és versengésre készítse. Ez az, amire szigorú kritikája ellenére Hornyánszky Gyula is felfigyelt: „Midőn Rohde itt az eredet kérdését felvetette, korábban nem vizsgált alaki sajátosságok alapján a görög regényt kiemelte a szerves történeti élet közösségéből, és a szofista-iskolák falai közé utalta. Kerényi teljes joggal életnek akarta a görög regényt is – minden valótlan vonásainak ellenére is – felfogni és megmagyarázni, s ebben az igyekezetében annak az életnek legalább egy hatalmas megnyilatkozására, a vallásra mutatott rá. Módját ejtette annak is – s ez nem legkisebb érdeme – hogy a vallással együtt mindama népies, meseszerű, legendás, csodás, mondjuk egyszóval: aretalógiai elem is bevonulhatott a regény-probléma megvitatásának körébe, amelyet a Rohde-féle előkelően kimért származtatási elmélet onnan már eleve kizárt.”<sup>25</sup>

<sup>25</sup> Uo. 111.





---

# TUDOMÁNYUNK TÖRTÉNETE ÉS MŰHELYEI

---

S. SZABÓ PÉTER: A filozófiai antropológia adalékai  
a vallási tolerancia fogalmához

RÁCZ BRIGITTA: Hiedelmek, sztereotípiák 'más' vallásról



# A FILOZÓFIAI ANTROPOLÓGIA ADALÉKAI A VALLÁSI TOLERANCIA FOGALMÁHOZ<sup>1</sup>

S. SZABÓ PÉTER

A tolerancia, a mássághoz való megértő, megérteni akaró viszony, alapvető attitűd kialakítása, az erre való törekvés egyre erőteljesebb irányvétele a mai kor szellemi erőfeszítéseinek. Nem kivétel ez alól a vallások területéhez kapcsolódó tolerancia sem, a vallásközi párbeszéd, egyházfői találkozók, fórumok, konferenciák növekvő száma jelzi az elhatározások komolyságát. Ugyanakkor ellenpéldák is vannak. A vallási, etnikai törésvonalak mentén a genocídiumig terjedő rémtettekről adnak hírt időről-időre a kommunikációs eszközök, és a vallási intoleranciának a középkorban tapasztalható kegyetlenségét is felülmúló precedensek borzolják idegeinket. A vallási tolerancia előmozdítására irányuló törekvés tehát folyamatos aktualitást hordoz, elméleti megalapozásának feltérképezése nem szűnő fontosságú, jelentős feladat.

A vallási tolerancia elméleti megalapozásának adalékait tanulmányozónak ma már szerencsére elég gazdag forrásvidékre lehet rányitnia optikáját. Viszonylag új tudományágak, illetve régi tudományok új irányvételei szállítanak folyamatosan figyelemreméltó gazdagságban érveket, következtetéseket. Itt említhető a vallásfenomenológia tudománya, amely hangsúlyozottan értékelésmentes, leíró módszerekre alapozottan tanulmányozza, térképezi fel a vallásokat, keresi azokat a közös elemeket, építőköveket, amelyek értékes adatok minden vallás tanulmányozásánál. A kulturális antropológia ezzel rokon szándékkal, terepmunkával, „sűrű leírással” megalapozott és megformált tapasztalatai hasonló jellegűek és értékűek. De a vallásokat, az embernek a transzcendencia világával való küzdelmének tanulmányozását folytató csaknem minden tudomány említhető itt, hisz szándékaik és eredményeik egyaránt értékesek, fontosak. Ebből a sokirányú, a vallások világához való toleráns viszonyulást, szemléletet, attitűdöt megalapozó vizsgálódási irányvételből most a filozófiai antropológia közelítésmódját jellemzem, a talán legrégebbi tudomány, a filozófia egyik legújabb diszciplináját.

A filozófiai antropológia alábbi jellemzésénél nem is vagy nem csak az „irány-

<sup>1</sup> Előző számunk „tudományunk története és műhelyei” c. rovatában a vallás és a pszichológia kapcsolatával foglalkoztunk; most azt mutatjuk be, hogy a filozófiai antropológia mennyiben segíthet a vallási jelenségek megértésében, a tolerancia kialakításban.

zat” maga az érdekes, bár természetesen az is. De ez egyben törekvés, program is, amely mellett, hogy az embert állítja vizsgálódásai középpontjába, még „emberpárti” is, azaz a legmesszebbmenőkig és a legkövetkezetesebben humanista. Fő törekvésének lényege Heinrich Rickert megfogalmazásában a következőképpen hangzik: kitzüzni „az antropológia elé azt a filozófiai feladatot, hogy az emberi életnek a világban megnyilvánuló egyetemes értelmét felmutassa.”<sup>2</sup> Ez a törekvés elsősorban a társadalmi tartalmakra koncentrál, társadalomközpontú, „az antropológiában a lényeket illetően nem a természeti lény mivoltú ember, hanem a kultúremler jön számításba.”<sup>3</sup> Valamint erkölcs- és értékcentrikus: „az egész embert filozófiailag vizsgálni ... azt jelenti, hogy kapcsolatba hozzuk azon értékek univerzumával, amelyek életének értelmet biztosítanak.”<sup>4</sup>

Anélkül, hogy folytatnám a filozófiai antropológia további törekvéseinek szisztematikus jellemzését, kiemelem azt az egy sajátosságát, amelyet ebben a vonatkozásban – a vallási tolerancia elméleti megalapozásának vonatkozásában – fontosnak, figyelemreméltónak tartok, és ami egyúttal arra is alkalmas, hogy más, hasonló szándékú és igényű tudományágak számára kiindulópontot, alapvető módszertani premisszát jelentsen. Ez pedig az – a történelem hosszú időszakait jellemző szemléletmódokat áttekintve meglehetősen ritka – sajátosság, hogy a metafizikai kérdésekre, a transzcendencia végső kérdéseire adott különböző (egymástól eltérő vallási alapú, vagy agnosztikus, vagy ateista) választípusok tekintetében nem a vagy-vagy típusú, azaz egy válasz mellett döntő és a többit mereven, egyszer s mindenkorra kizáró álláspontra helyezkedik, hanem messzemenően toleráns mindenfajta antropológiai, emberi megoldással szemben. Nyitva hagyja, nem dönti el véglegesen, egyféleképpen a végső metafizikai kérdéseket, pontosabban megengedi, természetesnek, antropológiai realitásnak tekinti a különféle válaszok egyidejű, egyenjogú egymás mellett létezését, magára vonva így természetesen mindazok rosszallását, akik a szóban forgó kérdéseket – szerintük az egyetlen helyes módon – így vagy úgy eldöntötték.

Nyíri Tamás, a közelmúltban elhunyt neves katolikus filozófus jellemzi úgy a kiváltképp Max Scheler, Helmut Plessner, Arnold Gehlen, Michael Landmann stb. nevéhez fűződő, úgynevezett „klasszikus”, tulajdonképpeni „filozófiai antropológiát”, hogy egyrészt „teljességgel agnosztikus és ateista”, másrészt viszont „nem hallgatható el az sem, hogy a filozófiai antropológia implicit és «magától értetődő ateizmusát» nem ritkán a vallás és a vallásos igény jóindulatú megértése kíséri”.<sup>5</sup> Tehát, ebből következően, messzemenően toleráns. Sőt, Nyíri Tamás – azzal együtt, hogy az egész irányzatot ateistának tartja – olyan megállapításokat

<sup>2</sup> Rickert 1987, 179.

<sup>3</sup> Rickert 1987, 192.

<sup>4</sup> Rickert 1987, 196.

<sup>5</sup> Nyíri 1981, 7.

is idéz – bár némiképp szkeptikusan – részint maguktól az irányzat képviselőitől, amelyek arról szólnak, hogy „a filozófiai antropológiának semmiképp sem kell ateistának lennie”, „a klasszikus antropológia nem tekinti magát határozottan ateistának.”<sup>6</sup> Ha kételkedik is a katolikus filozófus a fenti kijelentések valóságtartalmában, annyi bizonyos, hogy a vallás itt nem hamis tudat, torz tükröződés, hibás önértelmezés, hanem autentikus emberi válasz a transzcendencia kihívására. Rickert is ezt erősíti meg: „ha vallásilag hiszünk abban, hogy a lélek személyes kapcsolatban áll a személyes istennel, akkor éppen az egyetemesen gondolkodó filozófiai tudomány nem vitathatja el tőlünk azt a jogot, hogy ragaszkodjunk egy ilyen hithez ... A világmindenség fogalmában helyet kell biztosítanunk ennek is..., a filozófia olyan problémákba is beleütközik, amelyek ... elméletileg sohasem lesznek megválaszolhatók.”<sup>7</sup>

A filozófiai antropológia tehát nem dönti el vagy-vagy alapon a metafizikai kérdést. Az a körülmény, hogy mégis inkább ateistának tűnik – amint ezt Nyíri Tamás is vélelmezi – valószínűleg inkább metodikai megfontolás eredménye, egyfajta „módszertani ateizmus”, épp annak érdekében, hogy pártatlanságát, előítélet mentességét hangsúlyozza, és így kerülje el az intolerancia látszatát. Erre intheti például Rickert meglátása is, aki így ír: „a vallásos ember lényegéből adódóan messzemenően intoleráns ... mihelyt ... elvesztené abbeli meggyőződését, hogy saját vallása vallási értelemben minden más vallásnál értékesebb, igazából megszűnne vallásos ember lenni. Itt nincs «pártatlanság», mint a kultúra más értékterületein”<sup>8</sup>

Természetesen Rickert még nem ismerhette korunk fejlődési folyamatait, azt például, hogy vallásos alapról is lehet a más vallású iránt toleráns álláspontot kialakítani, ahogy például a II. vatikáni zsinat dokumentumai tanúsítják, és – véleményem szerint – ez abban ragadható meg a legpregnansabban, ha egy vallás a saját teológiájában kidolgozott megváltási és üdvözülési lehetőségeket más vallásúak, sőt akár ateisták számára is elérhetővé teszi. Ilyen értelmű megfontolás olvasható ki például a II. vatikáni zsinat *Gaudium et Spes* kezdetű konstitúciójából: „Mivel Krisztus mindenkiért meghalt, és mivel az embernek valójában csak egy végső hivatása van, mégpedig az isteni, vallanunk kell: a Szentlélek mindenkinek módot ad arra – Isten tudja, miképpen –, hogy a húsvét titkában részesedjék”.<sup>9</sup> Ezt a korszakos jelentőségű tartalmat a gondolatot talán elsőként megfogalmazó Karl Rahner a következőképp summázza az „anoním kereszténység” címszó alatt a Herbert Vorgrimmlerrel közösen írt Teológiai kisszótárban: „egy ember Isten kegyelmében akkor is megigazulhat, és ezért az üdvösségét megtalálhatja, ha

<sup>6</sup> Nyíri 1981, 8.

<sup>7</sup> Rickert 1987, 245.

<sup>8</sup> Rickert 1987, 241.

<sup>9</sup> A II. vatikáni zsinat tanítása, 458.

szociológiailag nem tartozik az egyházhoz – feltéve, hogy ez nem az ő bűne –, ha nincs megkeresztelve, sőt, ha úgy véli, hogy magát ateistának kell tartania.”<sup>10</sup> Megjegyzendő azonban, hogy a keleti vallások (hinduizmus, buddhizmus) valószínűleg már jóval korábban eljutottak az ilyen természetű toleráns meglátásokhoz.

Nos, a filozófiai antropológia alapállásának e jelzésszerű felvázolása után érdemes szemügyre venni néhány ebből következő konkrétabb megfontolást. Az első ezek sorában magának a metafizikának, a transzcendenciának az értelmezése, értékelése. Ebben pedig az a lényegi, tartalmi mozzanat, hogy az ember igénye a transzcendenciára és ennek megfelelően a különböző metafizikai, vallási rendszerek kidolgozására antropológiai tény, realitás. Az ember ilyen, az emberek döntő többsége csak ilyen módon tudja normálisan leélni életét. Azok a vélekedések, amelyek a kezdeti – tudatlanságból, erőtlenségből, kiszolgáltatottságból stb. eredeztethető – vallásos korszak után a történelem fejlődésében vallástalan, transzcendencia nélküli korszak eljövételét, a vallás elhalását feltételezték, tévesnek bizonyultak, megbuktak. Az embernek – a filozófiai antropológia szerint – differencia specifikája a transzcendenciával való eszmei, érzelmi, kultikus konfrontáció, az ember ilyen, legalábbis eddigi tapasztalataink ezt mutatják.

A következő tartalmi mozzanat a transzcendencia kihívására adott sokféle emberi válasz megítélése kritériumának kérdése, illetve magának a sokféle válaszadás lehetőségének az elismerése. Az egész problémakör filozófiai antropológiai alapú megközelítésének egyetlen módja a végtelen, határtalan, semmiféle emberi megnyilvánulást ki nem rekesztő, ki nem záró korlátlan tolerancia. A metafizikai kérdéseket, köztük az Isten-kérdést megoldani csak egyféleképpen lehet: antropológiai értelemben parttalaná tenni megválaszolásának módozatait. Azt kell végül tudomásul venni – erre nyit fel talán egyfajta távlatot a filozófiai antropológia szempontja – hogy a világnézeti végső kérdések megválaszolása tekintetében értelmét veszti az igaz-hamis típusú ítéletalkotás. „Az emberi világban egymástól eltérő vallások sokaságát ismerjük – írja Rickert – és mivel mindezek történelmileg meghatározottak, a tudományos antropológia nincs abban a helyzetben, hogy közülük bármelyiket olyan mértékben részesítse előnyben, hogy elméletileg «igaz» vallásnak jelentse ki, míg vele szemben a többit «hamisként» elméletileg lefokozza.”<sup>11</sup> Egyszerűen nincs objektív kritérium. Lehet ugyan, hogy a hívők egy-egy csoportjának szentírás értékű, csalhatatlan vezérfonal a saját kultúrkörben élő hithagyomány, de ugyanez a biztos zsinórmérték nemhogy nem igaz, nem érvényes, hanem egyszerűen érthetetlen a más metafizikai rendszer lelki táptalaján élő hívek tömegeinek. A sokféle válaszfajta autentikussága tehát nem abban keresendő, hogy egy objektíve meglévő transzcendens valósághoz hogyan viszonyulnak, mennyire

<sup>10</sup> Rahner, K. – Vorgrimler, H. 1980, 31.

<sup>11</sup> Rickert 1987, 240.

közelítik meg egy objektíve létező transzcendens lény vagy lények valódi jellemzőit, mert hisz ezen objektív körülmények helyett mindig csak egy másfajta, de ugyan-csak emberi választípus az, amellyel mint kritériummal egybevetethők. Igaz vagy hamis voltuk sohasem látható és láttatható be. Ilymódon elesik minden missziós szempont is, hisz a hittérítőnek saját hitszerű belátásán túl semmilyen más érv nem áll rendelkezésére. A szituáció az emberi nyelvek viszonyához hasonlítható, hiányolhat nyelvi elemeket egyik nyelv a másikban, de ami egy nyelvben nincs meg, az neki nem hiányzik, és funkcióját anélkül is teljes értékűen ellátja.

Megnő tehát ezen a téren a szubjektív kritériumok szerepe, melyek alanya lehet az egyén, de lehet az adott vallást vagy nézetet vallók közössége is. A szóbanforgó nézetrendszer autentikussága elsősorban azon mérhető le, hogy mennyire teszi lehetővé az adott szubjektum normális, minél alapvetőbb, minél humánusabb értékei szerinti életvitelét. Az adekvátság garanciái a szubjektumban keresendők elsősorban. Ha lehetővé teszi ennek lényege szerinti életét, önmegvalósítását, és ugyanakkor nem emberellenes, nem gátol, nem sért másokat, más vallást vagy nézetet, akkor ezt az ő szempontjából autentikusnak kell tekintenünk. Itt, ezen a területen igazán szuverén a személyiség, a szubjektum. Sehol másutt nem lehet ilyen mértékben az. Nincs semmi, ami korlátozná, vagy korrigálná. Ezt a gondolati, lelkiismereti és a legteljesebb értelmű emberi szabadság megingathatatlan alapköveként kell értelmeznünk. Igenis az adott szubjektumban kell keresni az adott válasz adekvátságának kritériumait, és ennek lényege, hogy az adott szubjektum számára a normális egzisztáláshoz szükséges eszmei alapot biztosítsa. Az objektív szempontú, bármilyen külső (tudományos, tekintélyelvű, közmegegyezésen alapuló stb.) kritériumot érvényre juttatni akaró kísérletek megbuktak: legutóbb szinte a szemünk láttára elég szégyenteljesen az erőszakosan propagandisztikus, magát marxista alapúnak mondó vulgáris ateizmus.

További megfontolás, hogy a problémakör igazán toleráns, filozófiai antropológiai alapú megközelítéséből az is következik, hogy a metafizika kérdésfeltevésére adott adekvát és érvényes emberi válasznak kell felfognunk az ateizmust is. Természetesen a hatalmi pozíciókból fakadó agresszivitástól mentes, jó, tiszta szándékú, humanista karakterű ateizmust. Olyan választípusnak kell tekintenünk, amely az ember önmagára eszmélése pillanatától mindmáig a lehetséges válaszadás egy alternatíváját tartalmazza. Amely nélkül szegényesebb lenne az ember intellektuális küzdelmének története a transzcendenciáért, amely kiteljesíti az ember gondolati erőfeszítéseit élete értelme, valamint önmaga és a transzcendencia viszonya körvonalazásában. Ez sem maradhat ki a lehetséges emberi megoldások közül. Olyan törekvése ez az emberi szellemnek, amely az értelmi felfoghatóság kritériumára igen nagy hangsúlyt fektető útkeresés. De amelyik ugyanolyan útkeresés az emberi lét végső céljai és értelme irányába, mint a vallásoké. Sőt a maga nemében igen bátor kísérlet is, hisz nem riad vissza a transzcendencia léte

hipotetikus elvetéséből eredő sokszor iszonyúan sivár, vigasztalan, nem egyszer csüggesztő emberi magámaradottságtól sem. Ez is felfogható egyfajta aszkézisnek, lemondásnak, magába vonultságnak, amikor az ember nem érezvén elégnék a hitszerű elemek konvencionális környezetét, intellektuális „otthonalanságba vonul”, elhagyja a jól megismert transzcendens eszmékből felépített „hazai környezet” komfortosságát.

Az eddig körvonalazott filozófiai antropológiai alapú megfontolásokhoz még az is hozzátartozik, hogy a metafizikai válaszok sokfélesége egy emberi életúton belül is előfordulhat, sőt valószínűleg gyakoribb jelenség, mint gondolnánk. A világnézeti végső kérdésekkel kapcsolatos vitairadalom általában kielélt, stabil nézetek taglalását, illetve ütköztetését írja le, már csak módszerbeli megfontolásokból is, hogy a nézetek minél plasztikusabban, világosabban tanulmányozhatók, érzékelhetők legyenek. Ez az alapállás azonban nem számol egy köztes mezővel, azzal nevezetesen, hogy a kételyek, bizonytalanságok szinte holdudvarként övezik a szilárd meggyőződés-magvakat, és a köztük lévő határ el is mosódhat.

Joseph Ratzinger – a jelenlegi római pápa, XVI. Benedek – írja Lisieux-i Szent Terézről, aki számára a hit, a vallásos meggyőződés „létének magától értetődő adottsága volt”, hogy szenvedésének utolsó szakaszából olyan megrendítően rejtélyes vallomásokat hagyott hátra, amelyek azt bizonyítják, hogy „a hívőt is fenyegeti a bizonytalanság.”<sup>12</sup> De a másik oldalon is megeshet ez. A Martin Buber nyomán hozott példában a tudós materialista, nem hívő tartását töri meg a „talán mégis igaz” hirtelen felmerülő lehetősége.<sup>13</sup>

Valószínű tehát, hogy az egyszer s mindenkorra stabilnak, kiforrottanak tűnő világnézeti alapállások mellett a formálódás, kételkedés folyamatában lévő világnézeti képleteket is figyelembe kell venni. Nem dől el minden esetben a világnézettípus végérvényesen a családba való beleszületéssel, és nem forr ki megváltoztathatatlanra 20-25 éves korra sem, nem kérgesedik be a felnőtté válással, a végleges testméretek kialakulásával, ahogy nem is olyan rég általában a pedagógiai-pszichológiai tankönyvek tanították. Egész életre szóló program ez, beletartozik az egyéni életút is az összes fordulatával, és a megrázó élmények, a halálközelség érzése alapvetően megváltoztathatja a már kiforrottanak vélt nézeteket. E nézetek állandóságát szinte csak a velük kapcsolatos közöny biztosítja.

Mindebből adódik az a praktikus hipotézis, hogy a homlokegyenest ellentétes válaszok szembenálló oldalainak taglalása helyett talán sokkal közelebb viszi egymáshoz a különböző világnézetűeket, ha egymás kételyeihez próbálnak közelhajolni. Így biztosabban felismerhetjük a más világnézetűben is a kételyeivel, dilemmáival küzdő, választ kereső embert, akiben ily módon a rokon, a közös

<sup>12</sup> Ratzinger 1976, 16-17.

<sup>13</sup> Ratzinger 1976, 18-19.



vonások is jobban feltáruznak, felvetődik az ugyanazon úton járás felismerésének lehetősége. Elképzelhető, hogy a tradicionális szembenállás stratégiájának lebontása éppen e kételyek mentén történhet.

Az elmondottakhoz még hozzáfűzném, hogy az itt kifejtett tartalmi megfontolások, nevezetesen, hogy a különböző világnézetű választípusokat nagyfokú toleranciával kell közelíteni, a filozófiai antropológia törekvései mellett maguktól a metafizikai rendszerektől sem idegenek, a különböző vallások gondolatvilágában, teológiai eszméiben is megfogalmazódnak. A kereszténység erre vonatkozó megfontolásait már láthattuk. De nem hiányzik ez a megértő közelítés más vallásokból sem. Az európai ember számára sokszor megdöbbentő, hogy a keleti vallások milyen nagymértékben toleránsak, szinte egybefonódnak bennük az antropológia és a teológia szempontjai. Egészen hajlékony, szinte az egyes ember transzcendencia igényéhez közelhajoló teológiai tendenciáról tanúskodik például a hinduizmusnak az a jegye, hogy az isten „felveszi az imádóik által elképzelt formákat ... amilyennek tűnik, olyanná lesz”,<sup>14</sup> azaz az embernek magának is aktív része van az istenek teremtésében, formálásában. Szinte ateisztikusnak tűnik a tibeti halottaskönyv állandóan ismétlődő figyelmeztetése, amely a túlvilág istenei, démonai közt bolyongó emberi lelket arra inti, hogy mindezt „önnön értelmed önnön villódzásául kell felismerned.”<sup>15</sup> A különböző választípusok egyidejű autentikusságának elismerése fejeződik ki a mai ökumenikus törekvésekben, a vallások és egyházak útkeresésében egymás felé, a hiteles egyházi vezetők megnyilatkozásaiban megragadható rokon tartalomban.

Összegezve az elmondottakat a leglényegesebb közös tartalom talán abban ragadható meg, hogy a világnézeti végső kérdésekre, a metafizika, a transzcendencia kihívására adott eltérő válaszok egységes szempont alá hozhatók a filozófiai antropológia szemléletében, égisze alatt. Nem szükségszerű, hogy az itt jelentkező eltérések, különböző vélekedések, szembenállások éket verjenek az azokat vallók közé, nem szabad, hogy az emberiség nagy és igen nehéz létfeladatai megoldásában a vázolt kérdéskörök megválaszolásában megnyilvánuló világnézeti különbségek akadályozzanak. Ebben az értelemben a jelzett tartalom, a filozófiai antropológia üzenete napjaink egyik legfontosabb és legaktuálisabb intése.

## Felhasznált irodalom

- Rickert, Heinrich, *A filozófia alapproblémái*, Bp. 1987, Európa.  
Nyíri Tamás, *Az ember a világban*, Bp. 1981, Szent István Társulat.

<sup>14</sup> Coomaswamy 1994, 18.

<sup>15</sup> *A Köztes Lét Könyvei* 1986, 59.

*A II. vatikáni zsinat tanítása*, Bp. 1976, Szent István Társulat.

Ratzinger, Joseph, *A keresztény hit*, Bécs 1976.

Rahner, Karl – Vorgrimler, Herbert, *Teológiai kieszótár*, Bp. 1980, Szent István Társulat.

Coomaraswamy, A. K., *Hinduizmus és buddhizmus*, Bp. 1994, Európa.

*A Köztes Lét Könyvei*, Bp. 1988, Európa.

# HIEDELMEK, SZTEREOTÍPIÁK 'MÁS' VALLÁSRÓL

RÁCZ BRIGITTA<sup>1</sup>

„Aki a természet vagy a szellemi élet valamely jelenségének lényegével és fontosságával tisztában akar lenni, nem szabad beélnie azzal, hogy az illető jelenség megnyilvánulási formáinak egyikét megismeri, hanem arra kell törekednie, hogy a különböző országokban és korokban kialakult formáinak sokféleségét áttekintse. Ez vonatkozik a vallásra is.”<sup>2</sup>

Ha a vallásokról van szó, hajlamosak vagyunk azt gondolni, hogy elég sok mindent tudunk róluk, pedig soha nem tudhatunk meg mindent egy vallásról és azt gyakorló népről. Fogalmaink lehetnek, esetleg ismereteink is az adott vallásról és országról, ahol az a bizonyos vallás él, de csak nehezen tudunk megválni a saját sztereotípiáinktól, amelyek más színben tüntetik fel a szemünk előtt az adott vallást. Ezek a sztereotípiák nagyban befolyásolják a gondolkodás módunkat, az attitűdünket, ami igen erős lehet, és nehéz megváltoztatni. Az, hogy hova születtünk, és az, hogy van-e vallásunk, nagyban befolyásolja személyiségünket, fejlődésünket, és a világhoz való hozzáállásunkat. A földrajzi körülmények, a történelem és még sok minden mellett a vallás befolyásolja egy nemzet, egy nép társadalmi életét, berendezkedését.

Két idősebb asszony vélekedéseit, sztereotípiáit hasonlítottam össze először is egymással, azután általánosan elfogadott és bizonyított tényekkel. Az összehasonlításból nyilvánvaló, hogy két generációval előttünk élők hogyan vélekednek, mit gondolnak más vallásúakról, esetleg más népekről, milyen az attitűdjük, és milyen sztereotípiákat fogalmazznak meg maguknak. Mindkét idős asszony több mint 80 éves, és özvegy mind a kettő.

Az első kérdés, amit föl tettem, hogy hány vallást ismer, és ebből hány világvallás. Mindkét idős hölgy azt válaszolta, amit ismer, és ami a saját vallása is egyben. A többi vallás, ami még létezik a Földön, azt nem is tartotta világvallásnak. Mind a ketten a római katolikus, a református és evangélikus vallást említették meg mint világvallást (!). Ez nagyban azt is tükrözi, hogy régen milyen vallásokat

<sup>1</sup> A szerző az egri Eszterházy Károly Főiskola 4. éves hallgatója, az írás szemináriumai dolgozatának szerkesztett változata.

<sup>2</sup> Glasenapp, Helmuth von, *Az öt világvallás*, Bp. 1981, Gondolat K., 5.

tartottak „igazi” vallásnak. A világ többi vallásával nem is foglalkoztak, és ma sem gondolkodnak róluk. A következő kérdés konkrét kérdés volt. Megkérdeztem tőlük, hogy mit gondolnak a hinduizmusról. Erre azt válaszolták, hogy nem igazán ismerik: egyikük azt válaszolta, hogy nem tartja „komoly” vallásnak, a másik pedig még a politikát is megemlítette. Ez igen furcsa, hiszen általában a valláshoz nem feltétlenül szoktuk szorosán hozzákapcsolni a politikát, de neki valahogy ez összekapcsolódott. Arra, hogy hol létezik ez a vallás, mindketten azt felelték, hogy India és Ázsia területén lehet. Ebből a válaszból nyilvánvaló volt, hogy hallottak már róla. Arra kérdésre, hogy milyenek ezek az emberek, az egyikük azt válaszolta, hogy „elmaradtak”, a másikuk pedig azt, hogy „buták”, de indokolni egyikük sem tudta válaszát. Valahogy így alakulhatott ki, hogy azt gondolják még mindig az ázsiai népekről, le vannak maradva az európaiakkal szemben.

A buddhizmusról az egyikük nem tudott semmit, pontosabban azt sem tartotta „komoly” vallásnak, hanem „játékos valaminek” mondta, míg a másikuk a szobraikat hozta fel példának, miszerint a szobraik is szépek, így biztos a vallásuk is szép. Valószínűleg a televízió közvetítette képek megragadták a képzeletét, és ez a kép maradt meg benne a buddhizmusról. A kínai univerzalizmusról nemigen tudtak mondani semmit. Olyan elmaradottnak tartották ezt is, mint az előző kettőt, de az egyikük azt mondta, ő úgy gondolja, hogy az ország különböző részein máshogy gyakorolják a vallásukat, máshogy tartják meg a szertartásaikat. Ebből arra lehet következtetni, hogy ez a vallás nem követeli meg a híveitől a törvények betartását, mint mondjuk az ő vallásában, a kereszténységben. Nem olyan megfogható, nem olyan követhető és átlátható ez a rendszer. Valamint igen harcias népnek gondolták őket, akik ha kell, erővel is megvédik a vallásukat. Ugyanakkor jól fejlődő népnek is gondolták őket, akik lassan, de biztosan „behozzák a lemaradást Európával szemben”. Az egyikük a japánokat is megemlíti, akik nagyon fejlettek, kiindulva az iparcikkekből, amiket gyártanak, és ebből következtet arra, hogy vallásos nép lehet (!), hiszen ilyen jól dolgoznak, és fejlődik országuk, mert aki vallásos, annak jobb élete van, és a megérdemelt jutalma, hogy virágozik az országa. Azt is megemlíti az egyik idős hölgy, valószínűleg azért fejlődik ennyire jól Japán, mert nincs hova terjeszkedniük, kicsi az országuk, kis szigeten élnek.

A következő kérdés a keresztényekről szólt, és ’különbféle vélemények’ születtek, „különállók”, de ugyanakkor a másik idős hölgy szerint mindenhol vannak keresztények, az egész Földet behálózza ez a vallás. Még azt is megemlíti, hogy már összekeveredtek a Föld népei, már bárhol lehetnek keresztények, akár Iránban vagy Irakban. Valószínűleg, ahogy ők használják a keresztény szót, mást jelent mint manapság nálunk a vallásosság. Hiszen már a Japánoknál, és most még az iraki és iráni népnél is beszélnek kereszténységről, csak ott nem Istennek hívják Istent, hanem más nevet adtak neki, mint például Allah. Igazi kereszténység csak Európában van, és kereszténység a fő irányadó.

Tehát a válaszadók nyelvhasználatában más és más lehet egyetlen szó jelentése, és ezeket nem szabad semmibe vennünk. „Ha azt várjuk el egy nyelvtől, hogy minden egyes tényállásnak saját, másikkal össze nem téveszthető nyelvi eseményt feleltessen meg, akkor egyben azt követeljük meg, hogy ne legyenek benne olyan szavak és szerkezetek, amelyek két- vagy többféleképpen érthetők.”<sup>3</sup> Éppen ezért a következő kérdésekben szétosztottam a keresztény vallást olyan típusokra, amelyeket ismernek, esetleg benne élnek évtizedek óta. Ilyen például a római katolikus vagy a református, hiszen ezeket említették a legelső kérdésben világvallásnak.

A római katolikusok szerintük igazi istenfélő, istenhívő emberek, ugyanakkor elfogultak saját vallásukkal kapcsolatban, de mindannyian mélyen hívő emberek. Az egyik hölgy azt is említette, hogy régebben nem volt annyira jó kereszténynek lenni, titkolni kellett, hogy valaki vallásos. Az ő véleménye szerint a katolikusok biztos olvasták a Bibliát, gyónnak, és rendszeresen járnak templomba. A katolikusok sokkal jobban tartják a vallási szertartásokat, ezáltal úgy tűnik a szemükben, hogy jobb hívők is egyben, hiszen ez az „eredeti” vallás, amiből a többi szerteágazott, így például a reformátusok vagy az evangélikusok. A reformátusok az egyikük szerint közömbösek más vallással kapcsolatban, nem foglalkoznak más ügyeivel, azzal, hogy mások hogyan gyakorolják a vallást, csak a saját maguk által meghatározott rend szerint élik vallásos életüket. A másik idős hölgy hivalkodónak és dőlyfösködőnek tartja a reformátusokat, olyanoknak, akik semmiben nem szenvednek hiányt. Ezek szerint mindketten úgy gondolják, hogy a reformátusok sokkal hivalkodóbbak, mint a katolikusok, szabadabban veszik a vallás gyakorlását is. Ez elég furcsa, mert mind a ketten református hitűek, és mindketten ’Istenfélő emberek’, és tartják a vallási szokásokat is, igaz már a maguk módján.

Az evangélikusokról megosztottak a vélemények. Az egyik hölgy azt mondta, hogy nem is ismeri ezt a vallást, ugyanakkor ő is világvallásnak tekintette. A másik idős hölgy pedig úgy gondolta, hogy az evangélikus hitűek „meghunyáskodóbbak” és „szerényebbek”, mint a többi vallás képviselői. Az ő bevallása szerint talán azért, mert kevesebben vannak, mint más vallásúak a kereszténységben belül. Tehát nála az evangélikusok azért szerényebbek, mert kevesebben vannak, mint például a reformátusok. Így összekapcsolódott, hogy ha valamilyen kisebbség létezik, akkor annak visszahúzódónak kell lenni, hiszen a többiek erőfölényüknél fogva rá tudják kényszeríteni az akarataikat.

A következő kérdés a görögkeleti vallásról szólt. Az egyikük azt mondta, hogy nem ismeri, a másik idős hölgy pedig úgy gondolta, hogy ők is, akár a római katolikus vallásúak, erős vallásúak, „olyanok, mint az oroszok, erősek”. Ezzel meg is mondta tudtán kívül, hogy hol is létezik ’igazából’ a kereszténységnek ez a válfaja, és újabb sztereotípiát mondott, miszerint az orosz nép erős nép.

<sup>3</sup> Szende Tamás, *Megérthetjük-e egymást?* Bp. 1987, Gondolat K., 223.

A következő kérdés a zsidó vallásról szólt. Az egyik válaszadó úgy gondolja, hogy nagyon vallásos emberek, akik tartják a szertartásait, követik a vallás által meghatározott törvényeket, mikor és mit lehet cselekedni, enni vagy akár inni. A másik szerint „talán ők a legjobb emberek ..., mert én azokat ismertem jól.”

Az iszlám vallással foglalkozó kérdésre mindketten azt válaszolták, hogy nem tudnak róla semmit, de az egyikük megemlítette, hogy ők olyan „fafejűek”, és a haláluk után következik nekik a jó élet. Úgy gondolja, hogy egy kicsit elvakultak, elfogultak és önfejtűek, hogy mások kárára cselekszenek. Valószínűleg itt a szeptember 11-i amerikai terrortámadásra gondolt, amivel a televízió is, a rádió is és a sajtó is hosszan foglalkozott, és azóta sokszor hallunk az iszlám fanatikusokról, jobban előtérbe került így ez a vallás. Azt, hogy hol van ez a vallás, mindketten nagyjából jól tudták, vagyis Közel-Keleten lévő országokat soroltak föl. Hogy valójában az iszlám vallás szeretetre és megértésre tanít, arról ők mit sem tudnak. Valószínű, hogy a magyar népesség többsége sem ezt gondolja az iszlámról, hanem – ahogy sokszor látják és hallják a médiában – a pusztítást és az intoleranciát asszociálják.

Az utolsó kérdések arra vonatkoztak, hogy ők milyennek vélik a vallásos embereket és a nem vallásos embereket. Mind a ketten azt mondták, hogy jobb és tartalmasabb életet élnek a hívő emberek, és biztos, hogy többen is vannak a világon a vallásos emberek. Ezek szerint ők úgy gondolják, hogy a hívő emberek a hit erejével, valami megmagyarázhatatlan jelenséggel, amiben hisznek, jobbak és tartalmasabb életet élnek azoknál, akik csak itt a földi életükkel foglalkoznak. A vallás felemeli az embert a hétköznapi szürkeségéből, a földi élet néha szomorú és gyakran igazágtalan voltából, reménnyel kecsegtet, hogy jobbá tehetjük földi életünket, lelkünket és szellemünket ápolhatjuk, és a túlvilágon megkapjuk méltó jutalmunkat.

Kérdéseimben csak az öt nagy világvallással foglalkoztam, kiemelve persze azokat a válfajokat, amelyeket a két idős hölgy ismert. A kérdőívben szándékosan tettem fel például azt a kérdést, hogy hallott-e már a kínai univerzalizmusról, hiszen tudtam, hogy valószínűleg sehol sem hallhatta ezt a szakkifejezést, így nem is tudott beszélni róla. Kíváncsi voltam, hogy vajon első hallásra milyen benyomásaik lesznek a szó hallatán, milyen kép alakul ki, ha nem is a vallásról, akkor az adott országról, ahol ez a vallás létezik. A két idős asszony sokszor egyforma választ adott, sokszor pedig egészen más válasz született. Kinek az jutott eszébe, hogy a buddhizmus szép vallás, mert a szobraik szépek, kinek az, hogy a kínaiaknak és japánoknak fejlett az ipari tevékenységük, vagy az oroszok erősek, mert a vallásuk is erős. Érdekes volt látni, az ő szemszögükből látni a világot, és talán jobban lehet érteni őket, hogyan vélekednek az őket körülvevő, mindig mozgásban lévő világról, a sokszor eltúlzott, vallásosnak beállított cselekedetéről, amelyektől hemzseg a sajtó vagy a televízió. Ebből a kérdőívből kiderül, hogy mennyire fontosak a szavak, 'szakkifejezések', hogy milyen jelentésben használjuk őket, és hogy a másik mit

ért rajta. Mennyire vigyázni kell, hogy mit, kinek, és hogyan mondunk, hiszen egészen más és más eredményre juthatunk. A kutatóra is vonatkozhat Szilágyi N. Sándor figyelmeztetése: „A rossz költő pedig olyan, mint a rossz vegyész, aki nem ismeri kellőképpen a szavak vegyi tulajdonságait, nem látja előre, hogy mi lesz a végeredmény, nem céltudatosan adagolja a különböző szó-elemeket, hanem vaktában kotyvaszt össze mindent.”<sup>4</sup>

## KÉRDŐÍV

### *Hiedelmek és sztereotípiák más népekről és más vallásokról*

1. *Hány vallást ismer, és ezekből hány világvallás?*  
„A római katolikus is világvallás, a görög katolikus is, a református is, az evangélikus is, a többi nem nagyon.”
2. *Mit gondol a hinduizmusról?*  
„Én azt nem ismerem, csak most hallom, a politikában. „
3. *Mely országokban létezik ez a vallás?*  
„India, Pakisztán, ezek azt hiszem.”
4. *Milyenek lehetnek ezek az emberek, akik ezt a vallást gyakorolják?*  
„Buták, én szerintem, mert a vallás is olyan, mint a politika, butít.
5. *Mit gondol a buddhizmusról?*  
„Az valami szép lehet, mert a szobrok is szépek. Én szerintem, ennyit tudok.
6. *Hol van ez a vallás, és milyenek lehetnek ezek az emberek, jellemezze őket?*  
„Afrikában. Biztos kedvesebbek, mert minden vallásos ember kedvesebb, mint az átlag ember.”
7. *Mit gondol a kínai univerzalizmusról?*  
„Nem tudok róla semmit.”
8. *Mit gondol ezekről a népekről, ahol ez a vallás létezik, milyenek lehetnek ezek az emberek?*  
„A kínaiak is elfogultak, azok is ölnek a vallásukért, mint a buddhisták, azok se szeretik, ha megsértik őket.”
9. *A keresztényekről mi a véleménye? Mit gondol, milyenek lehetnek ezek az emberek?*  
„Általában normális emberek, mint a legtöbb. Nem olyanok, mint a buddhisták, különállók.”
10. *Általában hol létezik ez a vallás, mely országokban?*  
„Európában, szerte szét, vegyesen.”

<sup>4</sup> *Világunk, a nyelv*, Bp. 2000, Osiris K., 161.

11. *Milyenek a római katolikusok?*  
„Nagyon elfogultak, nagyon vallásosak.”
12. *Milyenek a reformátusok?*  
„Azok mások. Azok közömbösek. Azoknak mindegy, hogy ki micsoda.”
13. *Milyenek az evangélikusok?*  
„Azokat nem ismerem.”
14. *Milyenek a görögkeleti vallásúak?*  
„Azok is nagyon erős vallásúak. Azok olyanok, mint az oroszok, erősek.
15. *Mi a véleménye a zsidókról, milyenek ők?*  
„Azok is vallásosak. Talán a legjobb emberek, én szerintem, mert én azokat ismertem jól. Azok soha nem bántottak senkit sem. El sem vettek senkitől semmit.”
16. *Az iszlám vallásról mit gondol?*  
„Nem tudok róla semmit.”
17. *Hol van ez a vallás?*  
„Afganisztán. Ők is biztos elfogultak, mert minden vallásos ember elfogult.”
18. *Mit gondol milyenek általában a vallásos emberek és pont az ellenkezője, az ateisták?*  
„Nem tudom, talán jobb emberek a vallásosak.”
19. *Kik lehetnek többen, a vallásos emberek vagy az ateisták?*  
„Vallásos emberek biztos többen vannak. „



## KÉRDŐÍV

*Hiedelmek és sztereotípiák más népekről és más vallásokról*

1. *Hány vallást ismer, és ezekből hány világvallás?*  
„Római katolikus, református, evangélikus, ami én környezetemben ismerős, meg hát tudom. Én evangélikus vagyok, ágostai hitvallású evangélikus, de sajnós, hogy ez igen a hivatalos vallásom, de én ahol iskolába jártam ott heten voltunk összesen evangélikusok a 80 gyerek között, és ezért nem jött ki külön az evangélikus hitoktató, hanem a reformátusokhoz csapódtunk evangélikusok, és a református tanító tanított bennünket vallásra, hittanra. Ezt mind a hármat világvallásnak tartom.”
2. *Mit gondol a hinduizmusról?*  
„Nem ismerem, de nem tartom komolynak, pedig egész biztos, hogy nagyon sokan vannak ilyen vallásúak is.”
3. *Mely országokban létezik ez a vallás?*  
„Hát, talán az indiaiaknál, talán ott, meg az ilyen ázsiai népeknél talán jobban van.”
4. *Milyenek lehetnek ezek az emberek, akik ezt a vallást gyakorolják?*  
„Nem hiszem, hogy fényűzőek volnának. Szerintem inkább olyan elmaradottabb népek.”
5. *Mit gondol a buddhizmusról?*  
„Nem tudok semmit róla.”
6. *Hol van ez a vallás és milyenek lehetnek ezek az emberek, jellemezze őket?*  
„Nem tudok róla semmit, de az is valamilyen, az én szememmel nézve, olyan olyan nem komoly vallás, nem komoly, hanem olyan játékos valami csak, de nem tudom, fogalmam sincs.”
7. *Mit gondol a kínai univerzalizmusról?*  
„A vallásról nem nagyon tudok mit mondani, mert a vallásukat olyan elmaradottnak, vagy nem is tudom, úgy olvastam, már az én tudásomban úgy alakult ki, hogy bizonyos osztagok vannak, hát csak én mondom osztagoknak, de egy bizonyos rész vagy esetleg ország rész vagy országnak a része, igen, ilyen vallású meg ilyen szertartásaik vannak, a másik rész meg másforma valami, szóval így tudom elképzelni magamban. Amiket a tévében lát az ember az ilyen kínai sportolókat, azok nagyon kiválóknak tűnnek.”
8. *Mit gondol ezekről a népekről, ahol ez a vallás létezik, milyenek lehetnek ezek az emberek?*  
„A kínaiakkal kapcsolatban, énnekem a kínaiak nagyon olyan elmaradott népek voltak régebben, gyerekkoromban, de mostanában mindig úgy hallja az ember akár a rádióban van szó róla, hogy azok úgy fölíveltek, szóval mindenféle szempontból, különösen ipari dolgokból olyan jól haladtak előre.

A japánok, azok egészen mások, az én szememmel nézve nagyon intelligens népek lehetnek, hogy a mindennapi életük milyen, azt nem nagyon tudom, de így az ipari dolgokban azok nagyon elől járnak mindenféle szempontból. A japánok minden olyan dolgot hamarabb megcsináltak, ilyen ipari dogokat. Lehet, hogy azért, mert olyan kicsi az országuk vagy nem annyira a kicsisége, hanem az, hogy annyira a tengerben vannak, nincs nekik lehetőségük terjeszkedni. Lehet, hogy a vallásuk is befolyásolja őket, én mondom csak istenfélőknek, mert ott nyilván valami más van, de nyilván ők is vallásos emberek. ”

9. *A keresztényekről mi a véleménye? Mit gondol, milyenek lehetnek ezek az emberek?*

„Én azt hiszem, hogy mindenhol van keresztény állam, talán az ázsiai országokat kivéve. Az irakiaknál, irániaknál nem tudom, de biztos ott is van valamennyi, mert már annyira össze van keveredve a világnak a népei, de azért ott nyilván kevesebb, aki mondjuk katolikus vagy református, hanem ott nyilván másban hisznek.”

10. *Általában hol létezik ez a vallás, mely országokban?*

„Európa minden országában a kereszténység a fő.”

11. *Milyenek a római katolikusok?*

„Akik igazán római katolikusok, azok igazán istenhívők szerintem, azok egész biztos gyakran járnak gyónni meg áldozni meg templomba. Csak egy kicsit meg van lazulva a vallás gyakorlása, főleg az utóbbi ötven évben. Lehet, hogy a háború hozta magával, de összekeveredtek a népek. Nagyon föl van hígulva, nem volt fontos a vallás gyakorlása, sőt, az utóbbi években az volt a jó, ha valaki nem vallásos, a kis gyerekeket is csak úgy titokban keresztelték meg. A katolikusok nagyon istenfélő emberek, ha titokban is kellett járni a templomba, a zsoltárokat is meg a Bibliát is biztos olvasgatta. ”

12. *Milyenek a reformátusok?*

„A reformátusok, nem tudom miért, de egy olyan gondolatom van, pedig én is a református vallást tanultam, én jobban reformátusnak érzem magam, mint evangélikusnak. A református nagytemplom nagy, hogy bámulják, csodálják, olyan hivalkodó, dolyfős, hát olyanok az emberek is, az elképzelésük is olyan, meglegedettek, dolyfösködők, nagyoknak érzik magukat, akik semmiben nem szenvednek hiányt. ”

13. *Milyenek az evangélikusok?*

„Az evangélikusok, azok azt hiszem, mindig olyan meghunyászkodóbbak voltak, talán azért, mert kevesebben vannak, talán azért olyan szerények. ”

14. *Milyenek a görögkeleti vallásúak?*

„Azokat nem tudom.”

15. *Mi a véleménye a zsidókról, milyenek ők?*

„Azokat nem tudom, állítólag a zsidók nagyon tartanak szokásokat, az igazi hithű zsidók. Ételeiket is nagyon tartják, milyen nap mit lehet enni, ezeket csak hallomásból tudom. Szertartásos emberek szerintem. ”

16. *Az iszlám vallásról mit gondol?*

„Nem tudok róluk, nagyon ilyen drasztikus elképzelésűek, ők annyira fafejűek, hogy úgy mondjam, hogy beképzelik maguknak, hogyha meghalnak azután lesz az igazán jó életük. ”

17. *Hol van ez a vallás?*

„Azt hiszem, hogy Irak, Irán.”

18. *Mit gondol milyenek általában a vallásos emberek és pont az ellenkezője, az ateisták?*

„Jobbak a vallásos emberek, tartalmasabb életet élnek.”

19. *Kik lehetnek többen, a vallásos emberek vagy az ateisták?*

„Többen vannak a vallásos emberek a világon, mint a nem vallásosak.”



---

# HÍREK

---



# VALLÁSTUDOMÁNY ÉS AZ INTERNET 1.

RÓNAY PÉTER

Senki sem tagadhatja, hogy az internet napjainkban kulcsfontosságú eszközzé lett. Sok százmillió oldal érhető el bárki számára, és ezen oldalakon megszámlálhatatlan mennyiségben sorjázik témérdek tév-, ál- és valós információ egyaránt.

Ahogy az internet kilépett a katonai és a kis, lokális egyetemi hálózatok sorából, úgy telt meg tartalommal is. Nem csoda, hogy az egyes tudományterületek képviselői, felismervén a világháló nyújtotta, majdhogynem korlátlan lehetőségeket, szakportálokat kialakítva igyekeztek a laikusok, diákok és szakértők számára bemutatni tudományágukat, annak kiemelkedő kutatóit, oktatóit és eredményeit.

Azonban, ahogy ez lenni szokott a gyakorlatilag majdnem korlátozásmentes információközlési lehetőségek esetében, a búza mellett a pelyva is megjelent, és így új kihívást adott az interneten böngésző emberek számára: a szelektálás szükségességét – hiszen nincs külső autoritás, aki kiszűrné a hasznos információt a haszontalan közül.

Terveim szerint első alkalommal a főbb szervezetek oldalait veszem sorra, következő alkalommal pedig a vallástudományi kutatást segítő egyéb oldalakat – például elektronikus könyvtárakat, folyóiratokat.

Hazánkban jelenleg három, vallástudománnyal többé-kevésbé foglalkozó oldal található:

RE-DIAL.ORG – „A RE-DIAL Vallástudományi Egyesület kibővített közhasznú tevékenységi körrel 2004. decemberében került bírósági bejegyzésre, munkáját a [szegedi] Vallástudomány Tanszékkal szoros együttműködésben végzi. Tagjai fiatal kutatók, doktoranduszok, egyetemi alkalmazottak, tehetséges végzős hallgatók.

Az egyesület alapvető célja egy független, világnézetileg semleges szellemi műhely létrehozása, amely elősegíti, lehetővé teszi és támogatja a korszerű és legszélesebb értelemben vett társadalomtudományi, kiváltképpen alkalmazott vallástudományi problémák, kérdések megvitatását, kutatását, és a tárgyterülethez kapcsolódó oktatást.” (idézet az oldalról).

[WWW.VALLASTUDOMANY.HU](http://WWW.VALLASTUDOMANY.HU) – Ne tévesszen meg az oldal címe senkit. Bár vallástudományi portálnak tűnik, nem igazán tölti be funkcióját – többnyire egyetemi információk találhatóak rajta, de több menüpont alatt is csak üres oldal tárul az ember szeme elé.

Mindezek miatt szükségesnek találtam, hogy rövid összeállítást közöljek a leghasznosabb, vallástudomány tárgykörébe tartozó internetes hivatkozásokkal, és röviden szóljak az adott oldalról is.

[WWW.VALLASFORUM.HU](http://WWW.VALLASFORUM.HU) – A hazánkban működő másik, a fent említett portált messze felülmúló oldal. Bár nem kimondottan a vallástudománnyal foglalkozik, mégis számos használható információhoz lehet hozzájutni anyanyelvünkön. Többek között vallási témájú, magyar nyelvű tanulmányok, elektronikus könyvek elérhetőségei, és fórum is várja az idelátogatókat.

Tekintve, hogy magyar nyelvű, említésre méltó oldal jelenleg csupán kettő darab van, így a továbbiakban csak idegennyelvű honlapok elérhetőségét áll módomban közölni.

[WWW.ACADEMICINFO.NET/RELIGIONSOC.HTML](http://WWW.ACADEMICINFO.NET/RELIGIONSOC.HTML) – Az Academic Info weboldalon számos linkgyűjtemény található, ez a vallástudományi szervezetek listája. Sajnos több hivatkozás is elavult már.

[WWW.A-ASR.ORG](http://WWW.A-ASR.ORG) – African Association for the Study of Religions (Afrikai Vallástudományi Társaság). Angol nyelvű portál, ahol a társaságról lehet olvasni, konferenciákról, kutatókról és kutatási anyagokról, illetve a tagsági feltételekről.

[WWW.AARWEB.ORG](http://WWW.AARWEB.ORG) – American Academy of Religion (Amerikai Vallásakadémia). Észak-Amerika legnagyobb taglétszámú vallástudományi szervezete. Az oldalon számos szolgáltatás mellett a közelgő konferenciákról is lehet olvasni.

[WWW.SOCIOLOGYOFRELIGION.COM](http://WWW.SOCIOLOGYOFRELIGION.COM) – Association for the Sociology of Religion (Vallásszociológiai Társaság). Fő profilja a vallásszociológia, együttműködik az American Sociological Association-nel és saját periodikájuk is van, a Sociology of Religion (Vallásszociológia): [WWW.ASANET.ORG/SECTION34/JOURNALS.HTML](http://WWW.ASANET.ORG/SECTION34/JOURNALS.HTML), több, mint hétszáz tagot számlálnak.

[WWW.AASR.ORG.AU](http://WWW.AASR.ORG.AU) – Australian Association for the Study of Religions (Ausztrál Vallástudományi Társaság). Az ausztráliai vallástudományi szakemberek legnagyobb szervezete, taglétszáma meghaladja a 300 főt.



[www.ccse.ca](http://www.ccse.ca) – The Canadian Corporation for Studies in Religion (Kanadai Vallástudományi Társaság). A kanadai vallástudományi szakemberek legnagyobb szervezete. Rendkívül hasznos és információban gazdag weboldal.

[PUFFIN.CREIGHTON.EDU/HUMAN/CSRS/CENTERHOME.HTML](http://puffin.creighton.edu/human/csrs/centerhome.html) – Center for the Study of Religion and Society (Vallás- és Társadalomkutató Központ). A Központ érdekessége, hogy bár egy jezsuita egyetem ad nekik otthont, mégis vallásfüggetlen csoportként tudnak működni 1988 óta. Saját folyóiratuk is van, a JRS: [www.creighton.edu/jrs](http://www.creighton.edu/jrs)

[www.cssr.org](http://www.cssr.org) – The Council of Societies for the Study of Religion (Vallástudományi Társaságok Testülete). Fő profilja mellett, mely a tudományos intézmények és önálló kutatók bemutatása, magáról a Testületről is sok információ szerepel az oldalon.

[www.dahr.dk](http://www.dahr.dk) – Danish Association for the History of Religions (Dániai Vallástörténeti Társaság). Elsősorban vallástörténettel foglalkozó, dán és angol nyelvű oldal. Számos periodika is elérhető az oldalról, dán, angol, német és francia nyelvű publikációkkal.

[www.easr.de](http://www.easr.de) – European Association for the Study of Religions (Európai Vallástudományi Társaság). Elsősorban konferenciákról és a társaság tagjairól lehet olvasni.

[HIRR.HARTSEM.EDU/INDEX.HTML](http://hirr.hartsem.edu/index.html) – Hartford Institute for Religion Research (Hartford Valláskutató Intézet). Vallásfüggetlen szeminárium a Hartford Intézetben belül, amely harminckét éve foglalkozik valláskutatással.

[www.iahr.dk](http://www.iahr.dk) – International Association for the History of Religions (Nemzetközi Vallástörténeti Társaság). Az IAHR tagságát több, mint harminc önálló szervezet adja a világ számos országából. Öt évente szerveznek nagy, átfogó konferenciákat, és a közbülső időben területi és specifikus konferenciákat tartanak. Számos publikációt támogatnak, többek között a *Nument* és a *History of Religion*st: [www.brill.nl/m\\_catalogue\\_sub6\\_id7403.htm](http://www.brill.nl/m_catalogue_sub6_id7403.htm).

[www.as.ua.edu/naasr](http://www.as.ua.edu/naasr) – North American Association for the Study of Religion (Észak-Amerikai Vallástudományi Társaság). 1985-ben alakult a szervezet, hogy támogassa a vallás kutatásának történeti, összehasonlító, strukturális, teoretikus és kognitív irányzatait egyaránt. Az általuk támogatott folyóirat a *Method & Theory in the Study of Religion*. Oldalukon számos hasznos információ található a konferenciákról, és a szakpublikációkról is.

WWW.CESNUR.ORG – Organizations for the Study of Specific Aspects of Religion (A Vallás Sajátos Jellemzőit Kutató Szervezetek). Olaszországi kutatóközpont. Oldalukon a közelgő és a megtartott konferenciákról is lehet olvasni.

WWW.PCR-AAR.ORG – The Person, Culture, and Religion Group (Személy, Kultúra és Vallás Csoport) szakemberek csoportja, akik főként valláspszichológiával foglalkoznak, de egyben a kortárs kultúrákkal is.

RRA.HARTSEM.EDU – Religious Research Association (Valláskutató Társaság). Észak-amerikai társaság, amelynek tagjai rendszeresen tartanak konferenciákat a Society for the Scientific Study of Religion (Társaság a Vallások Tudományos Kutatásáért) –nal és folyóiratot is fenntartanak, a Review of Religious Research-ot: RRA.HARTSEM.EDU/REVIEWOF.HTM

WWW.UWGB.EDU/SAR – Society for the Anthropology of Religion (Vallásantropológiai Egylet). Angol nyelvű portál, ahol a Társaságról lehet olvasni, konferenciákról, kutatókról és kutatási anyagokról.

LAS.ALFRED.EDU/~SOC/SSSR – Society for the Scientific Study of Religion (Tudományos Valláskutató Társaság). Az SSSR célja a vallási intézmények és élmények tudományos kutatásának elősegítése és támogatása volt. A tagságot a vallástudomány különböző területeinek szakemberi alkotják.

WWW.WFU.EDU/ORGANIZATIONS/SSJR – Society for the Study of Japanese Religions (Japán Vallásokat Kutató Társaság). Elsősorban Japán vallási hagyományaival, és ázsianisztikával foglalkozó kutatók csoportosulása, létszámuk meghaladja a kétszáz főt.

WWW.INDIANA.EDU/~SSCR – Society for the Study of Chinese Religions (Kínai Vallásokat Kutató Társaság). Az oldalon még dolgoznak, de a lényegi információk már elérhetők – mint amilyen a Journal of Chinese Religions (Kínai Vallások Folyóirata): WWW.INDIANA.EDU/~SSCR/SSCR-ATLA.HTML.

SQER.ORG – Société québécoise pour l'étude de la religion (Quebeci Valláskutató Társaság). Francia nyelvű portál, ahol a Társaságról lehet olvasni, konferenciákról, kutatókról és kutatási anyagokról.

# KÖNYVBEMUTATÓ

## A BIZANTINOLÓGIAI INTÉZETI ALAPÍTVÁNY RENDEZÉSÉBEN

RÓNAY PÉTER

Február 26-án, hétfőn tartotta a Bizantinológiai Intézeti Alapítvány első könyvbemutató estjét a Sapientia Szerzetesi Főiskola könyvtárában, ahol Baán István, Bugár M. István és Nacsinák Gergely András négy könyvet mutatott be, és Baán István röviden bemutatta az Alapítványt és annak figyelemreméltó munkásságát.

Az első könyv *A Nyugat és Bizánc a 8-10. században* címmel jelent meg, és két mű található benne. Az első egy tanulmány Peter Classen tollából, amely méltán nevezhető az „egyetemisták Bibliájának”, mivel az egyik legjobb és legalaposabb tanulmány, mélységeiben tárgyalja a kort és a kettéválás okait, összefoglalva mutatja be a problémákat. A kötet második fele egy kortárs, Cremonai Liuprand beszámolójának újbóli fordítása, hiszen csak egy, több, mint száz éve készült magyar fordítása létezett eddig. Ugyan kissé kilóg az Alapítvány könyvsorozatából, de mint korabeli forrás helyet kellett kapjon.

A Baán István által bemutatott második kötet Jonathan Shepard és Franklin Simon szerzőpáros munkája, *A bizánci diplomácia* volt. Szintén különleges mű, mivel az első számú „monográfia” a világon, amely ezt a témát tárgyalja, célja bemutatni, hogyan is működött ténylegesen a világváros diplomáciája. Azért került idézőjelbe a monográfia szó, mert nem homogén írás, viszont remekül használható alapvető mű.

Bugár István John Meyendorffot és írását, *A bizánci teológia. Történelmi irányzatok és tantételek*et ismertette. A szerző 1926-ban született, francia ortodox teológus volt, akinek magyarul már három és fél könyve jelent meg – az egyiket ugyanis társszerzőként írta. Ez is hiánypótló alkotás, mivel a magyar tudományos élet számára kvázi fehér foltot tár fel. Jól jellemzi a kettősség is: képes a követelményeknek megfelelni, egyszerismind olvasmányos, szakmailag kifogástalan és közérthető is, tankönyv és tudományos ismeretterjesztő mű is egyben. Képes a tudományos igényességet összehangolni a hitbéli meggyőződéssel, a hagyomány elsajátítása mellett is korszerű szemlélettel ír.

Nacsinák Gergely András Alexander Schmemmann, *A nagyböjt* című, a Kairosz Kiadó gondozásában megjelent könyvet ismertette. A kötet célja az élő ortodox hagyományok bemutatása. Elsősorban praktikus dolgokra koncentrálna, a laikus

érdeklődőnek mélyebb ismereteket, az ortodox hagyomány követőinek pedig jobb megértést igyekszik nyújtani amellet, hogy célja az ortodoxia bemutatása a nyugat számára.

A könyvek bemutatása után Baán István emelkedett szólásra. Örömét fejezte ki, hogy ennyien megjelentek a bemutatón, és kérte, hogy az adó 1%-ának felajánlása helyett inkább terjesszük a könyvek hírért, ugyanis az Alapítvány csak Bizánccal foglalkozik, és csupán a könyvek és a befektetők jelentik a bevételi forrását.

Egy idén őszre tervezett bizantinológiai konferencia híre is felröppent, és a laikusok számára is nyilvánvalóvá vált, miért van inkább Alapítvány, mintsem tanszék: annak beindítása ugyanis 50-100 millió forintot igényelne. Ezen összeg híján is igazán sikeresnek nevezhető az Alapítvány működése, hiszen könyvsorozatában, a *Varia byzantina – Bizánc világában* már 13 mű jelent meg, amelyek révén is sikeresen küzdhetnek a magyar köztudatba beágyazódott sematizmusok megszüntetéséért.

A könyvbemutató révén ismét meggyőződhattünk két örök érvényű igazságról: kutatóink felkészültek, írásaik színvonalasak és méltán világhírűek, és hogy a pogácsa mindig bámulatos sebességgel tűnik el a bemutatók végén.

## VALLÁSPOLITIKAI FÓRUM A ZSIGMOND KIRÁLY FŐISKOLÁN

2007. március 27-én a Zsigmond Király Főiskola „Vallás, társadalom, politika” Kutató Központja valláspolitikai fórumot szervezett „Vallás és társadalom” címmel. A fórumot Szili Katalin, az országgyűlés elnöke nyitotta meg, előadást tartott Tamás Pál, az MTA Szociológiai Intézetének igazgatója és Csepregi András, az OKM Egyházi Kapcsolatok Titkárságának vezetője. Az elhangzottakhoz hozzászólt Erdő Péter, bíboros prímás érsek, Ittész János püspök, az Evangélikus Egyház vezetője, Kulin Ferenc, a Károli Gáspár Református Egyetem dékánja és Feldmájer Péter, a MAZSIHISZ eknöke.

A fórum teljes anyagát következő számunkban fogjuk közölni.

---

# RECENZIOK

---



## Az apokrif irodalom határai

Hubai Péter *A Megváltó a keresztről. Kopt apokrifek Núbiából*  
(Bp. 2006) című könyvéről

A 2000-ben Patrisztikus Füzetek címmel indított sorozat nemrégiben újabb darabbal gazdagította a magyar nyelvű patrisztikai szakirodalmat, amely a sorozat címétől eltérően ezúttal egy terjedelmes, több mint 300 oldalas monográfiában dolgozza fel a nemrégiben feltárt kasr el-wizzi kopt kézirat szövegeit. A két iratot tartalmazó kódex – mint azt Hubai Péter, a könyv szerzője többször is megjegyzi (15; 45-48.) – már a hatvanas évek óta ismert volt a kutatás előtt, feltárása, szövegének kiadása azonban egészen 2006-ig váratott magára. Tartalmára vonatkozólag ezidáig a koptológusoknak csupán sokat ígérő sejtéseik voltak, mivel az itt-ott megjelent fotók alapján mindössze annyit lehetett tudni, hogy a kézirat valamiféle apokrif vagy apokrif-jellegű szöveget tartalmaz.

Hubai Péternek azonban 2000-ben sikerült megszereznie az egyiptomi hatóságoktól a kódex publikálásának jogát. Először 2001-ben írt a kézitról, és e cikkében már tartalmi elemzésekbe is bocsátkozott.<sup>1</sup> Hubai írása a nemzetközi szakirodalom érdeklődését felkeltette, mivel a kopt szöveg szemmel láthatóan egy nemrégiben előkerült újabb kopt apokrif, az ún. *Megváltó Evangéliuma* egyébként igen-igen töredékesen fennmaradt szövegével mutatott egyezéseket. Ezen egyezések és párhuzamok miatt a kutatás már régóta várta Hubai szövegkiadását, amelytől sokat remélt a rendkívül romlott és igen nehezen értelmezhető kopt apokrif szövegének jobb megértéséhez, illetve további kutatásához.<sup>2</sup> Eredményei azonban vélhetően csak részben igazolták a nemzetközi kutatás várakozásait, hisz a kasr el-wizzi kódex szövege két különböző szöveget tartalmaz, amelyek közül csupán a második mutat párhuzamokat, illetve néhány mondatra vagy szókapcsolatra kiterjedő szó szerinti egyezéseket a *Megváltó Evangéliuma* töredékeivel. Ezek azonban valószínűleg nem elegendők ahhoz, hogy e rendkívül különös narratív-

<sup>1</sup> Hubai P., Unbekannte koptische Apokryphe aus Nubien (vorläufiger Bericht). In: Györi H. (éd.), „Le lotus qui sort de terre.” Mélenages offerts à Edith Varga, Bp. 2001, 309-323.

<sup>2</sup> Vö. Emmel, St., Preliminary Reedition and Translation of the Gospel of the Saviour: New Light on the Strasbourg Coptic Gospel and the Stauros-Text from Nubia. In: *Apocrypha* 14 (2003), 9-53: 23-30 és Emmel, St., Ein altes Evangelium der Apostel taucht in Fragmenten aus Ägypten und Nubien auf. In: *Zeitschrift für Antikes Christentum* 9 (2005), 85-99.

vájú szöveg szerkezetét, terjedelmét és teológiáját megvilágítsák. De maradjunk a núbiai kódexnél és szövegeinél.

Hubai Péter könyvéből teljes képet kaphatunk a kéziratról, a kötet bevezetője mindenre kiterjed a kódex paleográfiai, művészettörténeti és nyelvi elemzésétől (51-81) egészen a szöveg teológiai vizsgálatáig, illetve az egyes hasonló jellegű kopt szövegekhez való viszonyának részletekbe menő bemutatásáig. Szövegkiadása pontos és korrekt, amennyiben az egyes vitatható szöveghelyeket a kíváncsi olvasó a kódexnek a kötet végén (1-34) található kiváló minőségű fotói alapján maga is ellenőrizheti. A két irat fordítása – amennyire ez kopt szövegek esetében lehetséges – szabatos és modern, Hubai Péter magyarjában csupán néhány, lehet, hogy csak számomra vitatható megfogalmazással találkoztam.<sup>3</sup> A gyakorlatilag szinte a kötet felét, mintegy 90 oldalt (168-255) kitevő nyelvi és tárgyi kommentár pedig szinte minden, az olvasóban felvetődő vagy egyáltalán felvethető kérdésére kitér, és ezekre igyekszik is korrekt és visszafogott módon választ is adni.

A kötetet a szentírási helyek mutatója mellett (287-293) a kopt szövegkiadásoktól nemzetközileg is elvárt grammatikai mutató (272-281), illetve a koptban használt görög szavak jegyzéke (283-285) után a két irat német nyelvű fordítása (303-308), illetve egy paleográfiai táblázat (310) zárja.

A szövegeket bemutató és elemző, több mint nyolcvan oldalas bevezetőben (83-166) Hubai különböző szempontokból teszi vizsgálat tárgyává a két művet. A két irat bemutatása után (83-116) sorra veszi azok kanonikus bibliai könyvekhez való viszonyát (117-128), majd összehasonlítja őket más kopt nyelvű apokrifekkel (147-160), végül eredetükkel és lehetséges datálásukkal foglalkozik (161-166).

Elemzéseinek végén a két szöveg provenienciájának és datálásának kérdésében egységes és határozott álláspontra jut. Magát a kódexet kodikológiai, paleográfiai és művészettörténeti érvek alapján a 9. század közepére datálja (64; 161), így nyilvánvaló, hogy a két szöveg keletkezési ideje csakis egy ennél korábbi időszakra tehető. Mivel azonban a *Megváltó szavában* egy igen sajátos trinitárius formula fordul elő („Dicsőség neked, óh, Atya a Fiúban, oh, Fiú az Atyában a Szent Lélekkel egyetemben...” /35/), melyhez Hubai kizárólag Ikoniumi Amphilokhosz (†394) és Ciprusi Epiphániosz (†413) műveiben talált párhuzamokat, úgy véli, a szövegek valamikor a 4. század vége körül, de bizonyosan még a 6. század előtt keletkezettek. „Addigra ugyanis a hagyomány megszilárdul, és sokkal több dol-

<sup>3</sup> Így például nem annyira szerencsés a *parrhészia* kifejezést (171) „nyílt szó” jelentésben magyarra fordítani, a magyarban ugyanis, amely inkább a latin liturgikus nyelvvel került kapcsolatba, ahol ezt a terminust *fiduciaként* fordítják, talán jobb lenne „bizodalom” vagy „bátorság” jelentésben fordítani, és jelentéséhez legalább egy rövid magyarázatot fűzni. Vö. Engels, L. J., *Fiducia*. In: *Reallexikon für Antike und Christentum* 7 (1969), 876-877. Továbbá szerintem a kódex 18. lapjának 7-9. sorában szereplő ΜΠΤΗΡΩ ΝΝΔΙΚΑΙΟC ΜΝΝΡΕΦΗΝΟΒΕ (32-33.) szókapcsolatot „az igaz és a bűnös mindenség” helyett helyesebb lenne „az összes igaz és bűnös” gyanánt magyarra fordítani.



got zár ki, mint a korábbi korok még kiforratlan szellemi közege” (164-165). A két irat keletkezési helye gyanánt pedig a kódex Núbiai eredete nyomán Egyiptomot feltételezi (164).

A szövegek műfaji besorolása és irodalomtörténeti értékelése azonban korántsem tűnik ilyen egyértelműnek. Az első iratot, amely egy a Megváltó és apostolai között a Mennybemenetel előtt az Olajfák hegyén lezajlott, a kereszt eszkatológikus jelentőségét bemutató dialógust örökít meg, Hubai egyértelműen apokrifnek, „Húsvét utáni” apokalipszisnek, formailag pedig „Dialogevangéliumnak” tartja (85).

A második irat, amelynek Hubai a *Megváltó tánca* címet adta, Krisztusnak a megfeszítettése előtti éjszakán az apostolok körében énekelt keresthymnusait örökíti meg. A *Megváltó tánca* műfaji meghatározását Hubai már problematikusabbnak látja, és mivel a szöveg egyelőre csakis a kaszr el-wizzi kódexből ismeretes, – igen óvatosan – csupán „hymnuszok laza füzere” gyanánt értelmezi, amely számos, különböző eredetű szöveget „abszorbeál”, mint például a kanonikus evangéliumokból ismert mondatokat, „vagy mondjuk az újonnan megismert Megváltó Evangéliumból származó kisebb egységeket” (85). Ehhez később azt is hozzáteszi, hogy „egy liturgus (vagy redaktor)” „(nyilván már létező) hymnusz, vagy hymnuszok sorait szerkesztette úgy, ahogy szerinte azt a liturgia megkívánta” (134). Hubai szerint tehát a második irat valójában liturgikus szöveg, amelyet valamely keresttel kapcsolatos ünnepen olvashattak (recitálhattak), és szerinte ez a kerest-ünnep köti össze a két szöveget is egymással, amelyeket valószínűleg „a bekötés által meghatározott sorrendben olvastak és használtak” az ünnepen (116). Ezen óvatos megfogalmazás ellenére azonban – amint az a kötet alcíméből („Kopt apokrifek Nubiából”) is kiderül – valójában mindkét szöveget apokrifnek, sőt a könyv fülszövege szerint „két apokrif evangéliumnak” tartja, amelyekben „számunkra teljesen ismeretlen Jézus-kép őrződött meg”.

A két szöveg közlésének, fordításának és kommentálásának révén Hubai Péter nemzetközileg is jelentős publikációval gazdagította a hazai patrisztika és a koptológia szakirodalmát. Néhány kifejtetlenül maradt, illetve a kötet szerzője által egyáltalán nem érintett, ám mégis fontosnak tűnő problémára azonban mindenképp fel kell hívunk a figyelmet. Ezek egy része ugyanis olyan, a nemzetközi szakmában is uralkodó tisztázatlan kérdés, amelynek tudatosítása és behatóbb vizsgálata nagyban megkönnyítheti e szövegek értelmezését és azonosítását.

Ezek a problémák vagy inkább sztereotípiák, amelyeket a kutatás egyfajta örökldő hiányosságaiként is értelmezhetünk, leginkább két területen jelentkeznek. Egyrészt abban, hogy e szövegek kutatói általában kizárólag a Biblia kanonikus könyvei, illetve a *hagyományosan* apokrifként értelmezett iratok felől próbálják e különös, a Szentírás kánonjától nemegyszer alapvetően eltérő történeteket, dialógusokat megörökítő szövegeket megközelíteni, és egy igen jelentős műfajt, a kerestény homiletikát egyszerűen figyelmen kívül hagyják. Jóllehet – mint

majd látni fogjuk – nagyon gyakran homiletikus, prédikáció-jellegű szövegek is őrizhetnek olyan, általában az apokrif iratokra jellemző történeteket, dialógusokat, amelyekkel biblikus forrásokban nem találkozunk. Éppen ezért egy-egy első pillantásra apokrifnek látszó szöveg vizsgálata során – főleg, ha az illető szöveg töredékes vagy esetleg műfaja, címe, szerzője ismeretlen – mindenképp érdemes a homiletikus szövegeket is bevonni az összehasonlításba.

A másik a szakirodalomban szintén igen gyakran megfigyelhető jelenség, hogy a szövegek elemzői sokszor nem számolnak az általuk vizsgált szöveg korában már mindennapi élet szerves részét képviselő liturgikus hagyománnyal. Számos esetben ugyanis bizonyos exegetikai vagy terminológiai jellegű kérdéseket – az előzőekben vázolt megközelítési mód szerint – szigorúan a Biblia és a modern filológia felől vizsgálnak, és ezek segítségével csupán félmegoldásokra, esetleg bonyolult, félrevezető eredményekre jutnak, míg ha ugyanezeket a problémákat a liturgikus hagyomány felől közelítenék meg, egy csapásra világossá válhatna az elemzett szöveg értelme.

Ez a két, a nemzetközi szakirodalomban igen gyakran tetten érhető megközelítési mód Hubai Péter művében is megfigyelhető. Holott – véleményem szerint – e két, a szerző által ugyan gyakran emlegetett, de behatóan nemigen vizsgált terület, a homiletikus irodalom és a liturgikus hagyomány bevonásával mindkét szövegről többet tudhatnánk meg. A következőkben néhány jellemző példával szeretném ezt szemléltetni, először a kaszr el-wizzi kódex első szövege, a *Megváltó szava a keresztről* című irat kapcsán.

### *Az első irat – a Megváltó szava*

A mű szövege – mint erről Hubai többször is beszél (47; 88-90 stb.) – a kopt mellett egy ónúbiai nyelvű kódexben is fennmaradt, amelyben a *Megváltó szava* egy másik, a keresztet litániaszerűen magasztaló írással együtt maradt fenn. Erről a második szövegről már a 20. század elején bebizonyították, hogy valójában egy Aranyszájú Szent János neve alatt fennmaradt görög homília (CPG 4252)<sup>4</sup> ónúbiai fordításából való részlet. Érdekes módon – mint ezt Hubaitól megtudjuk (91-93) – ugyanez a homiletikus eredetű „keresztlitánia” egy másik, szintén erről a környékről származó, ugyancsak ónúbiai nyelvű kódexben is megtalálható, ahol már egy magát egyenesen homiliának nevező szöveg közepén találkozunk vele, amelyet a kéziratban egy önmagát szintén „homiliának” mondó írás („beszéd a fáról” /CPG 3602/) követ.

<sup>4</sup> Itt és a következőkben az idézett patrisztikus írásokat minden esetben a szakirodalomban elfogadott bibliográfia (Geerard, M., *Clavis Patrum Graecorum* 1-3; Supplementum. Turnhout 1983-1998, Brepols) sorszámozása szerint idézzük.

Nem csoda tehát, ha az olvasó e kontextus ismeretében szinte önkéntelenül is arra gondol, hogy valamiféle homiletikus szöveggel áll szemben. Ezt a benyomást azután tovább erősíti a szöveg bevezetése is, ahol a homíliáknál szokásos „szeret-  
teim” megszólítással találkozunk. Ezek után már Hubai sem tudja megkerülni a szöveg homíliaként való értelmezésének lehetőségét (84), ám azt gyorsan el is veti, mivel „azzal nehezen egyeztethető össze a szöveg végén olvasható pluralis 1. személy: «Amikor meghallottuk ezeket, mi apostolok»”. És ezzel a homiletikus szövegekkel való összevetést be is fejezi, holott a többes szám első személy pusztán előfordulása nem zárja ki egyértelműen a szöveg homiletikus jellegét. Elég, ha itt csupán egy nagyon jellemző példára, a 7. századi Szaloniki János egyik beszédére utalunk (CPG 7924), amelyben a püspök Mária elszenderedését írja le, és a történet a homília kontextusán belül a kopt szöveghez hasonló záradékkal („Mikor mi, apostolok ezeket láttuk és hallottuk, elmentünk és hirdettük a világban”) fejezi be, és így tér rá beszédének a hallgatóságot megszólító részére.<sup>5</sup> Hasonló szöveghellyel egyébként kopt forrásokban is találkozunk, így például egy Római Evodiusnak tulajdonított, ugyancsak Mária elhunytáról szóló homíliában ugyanezt a kifejezést látjuk viszont, amikor a prédikátor az események leírásának végén megjegyzi: „mikor mindezt hallottuk, dicsőítettük Istent, felálltunk és imádkoztunk”.<sup>6</sup> Nagy kár tehát, hogy Hubai ezen apró formai sajátosság miatt feladja a homíliákkal való további összevetést, mivel ha kicsit tovább vizsgálta volna a görög és kopt nyelvű homiletikus irodalmat, számos megválaszolatlan kérdésére kaphatott volna választ.

Így például a kereszt eszkatológikus szerepének problémájára, amellyel – úgy tünik – nemigen tud mit kezdeni, amikor a szöveg azon részét értelmezi, amelyben Péter azt kérdezi: „Miért van az, hogy magaddal fogod hozni ama napon a dicső kereszt jelét” (184-188). A homiletikus hagyomány ugyanis Krisztus azon kijelentését, amely szerint a végítéletkor „feltűnik az Emberfiának jele az égen” (Mt 24,30), hagyományosan a keresztre értelmezi.<sup>7</sup> A *Megváltó szava* tehát – egyébként a Hubai Péter által idézett (185-186) többi szöveghelyhez hasonlóan – valószínűleg éppen ezért mondja azt, hogy a kereszt az utolsó napon az Üdvözítő előtt halad. Ez ad magyarázatot arra a Hubai által ugyancsak megválaszolatlanul hagyott kérdésre,

<sup>5</sup> Jugie, M., *Homélie mariales byzantines*, (PO 19) 396.

<sup>6</sup> Shoemaker, St. J., *The Sahidic Coptic Homily on the Dormition of the Virgin Attributed to Evodius of Rome: An Edition of Morgan MSS 596 & 598 with Translation*. In: *Analecta Bollandiana* 117 (1999), 241-283: 277 és passim.

<sup>7</sup> Ennek legékezebb bizonyítéka, hogy az általános exegetikai álláspontot leghívebben tűnő rövidített Szentírás-kommentárok, az ún. *katénák* a Mt 24,30-at általában mind a kereszt vonatkozásában magyarázzák. Vö. pl. egy 10. századi katéna-kéziratban, ahol a vershez a következő kommentárt fűzték: „Akkor azután a kereszt is megjelenik az égen, napnál is jobban fényeskedvén. Megmutatja egyszersmind tulajdon sebeit a zsidók megfeddésére.” Márfi S. ford. In: *Codex Graecus Quattuor Evangeliorum e Bibliotheca Universitatis Pestinensis cum interpretatione Hungarica*. Pest: Emich 1860, 99.

miért beszél a szöveg ebben a kontextusban kifejezetten a „kereszt *jeléről*”,<sup>8</sup> hisz – szerintem – a kopt szöveghely helyütt nyilvánvalóan az „Emberfia jelének” megjelenésére utal. Mivel azonban ebben a versben a kereszt szó szerint nem szerepel, Hubai ezt a szöveghelyet egyáltalán nem is vonja be kommentárjába.<sup>9</sup>

Ugyancsak ezekben a forrásokban találunk magyarázatot vagy inkább párhuzamot a keresztnek a szöveg által hangsúlyozott eszkatológikus funkciójára is, miszerint a Megváltó akkor azért hozza majd magával keresztjét, hogy „felfedje gyalázatukat,” és „fejükre helyezze törvénytelenységüket” (31). A szöveg e magyarázata egyáltalán nem tűnik egyedinek, hisz már Jeruzsálemi Szent Cirill 350 körül íródott katekézise is részletesen beszél róla.

A kereszt fényformájú jele jár a király előtt, célozva arra, akit előbb megfeszítettek, hogy lássák azok, akik azelőtt átszúrták, és a cselvető zsidók törzsről-törzsre szomorkodjanak mondván: Ez az, akit megverték, ez az, akinek arcát leköpdözték, ez az, akit kötelekkel megkötözték, ez az, akit keresztre feszítettek, ez az, akit előtte megvetettek. Hová meneküljünk színe elől?<sup>10</sup>

A kopt szöveggel való hasonlóság szinte akaratlanul is szembeötlő, amikor a katekézis a *Megváltó szavához* hasonlóan felsorolja a Megváltó szenvedéseit, mégpedig a kophoz hasonló, Hubai által „inkorrektnek és illogikusnak” tartott előadásmódban (189), amely valóban nem egyeztethető össze a kanonikus evangéliumok leírásával, hisz valószínűleg nem is az a célja.

Ugyanebben a formában értelmezi a keresztjelenést Aranyszájú Szent János valamivel későbbi kommentárja is, aki szerint „a jelen a keresztet értjük, hogy a zsidók majd felismerjék, kit szúrtak keresztül.”<sup>11</sup>

Egy Szír Szent Efrém neve alatt fennmaradt homília (CPG 4013) pedig már a kopt szöveghez hasonló bevezetéssel szól a keresztről:

Halljátok, szeretteim, mekkora a kereszt ereje, milyenek az erényei, milyen javakkal töltötte be életünket ... Mert a kereszt Krisztus második eljövételkor újra meg-

<sup>8</sup> Vö. 187, ahol HP a következőképpen fogalmaz: „A szöveg nem pusztán a keresztet, hanem a kereszt *jelét* említi, ami csak akkor intelligibilis, ha konkrét jelentése van, valamire utal”. Ezért Hubai kénytelen itt valamiféle „csillagkeresztre” vagy „asztrális szimbólumra” gondolni, ahelyett, hogy a szöveghely tradicionális értelmezéséből indulna ki.

<sup>9</sup> Egyetlen egyszer idézi (187), ám akkor is csupán annak magyarázatául, hogy „az Emberfia az ég felhőin jön el”.

<sup>10</sup> Jeruzsálemi Szent Cirill, *Catecheses ad illuminandos* 15,22. Vanyó L. ford. In: *Jeruzsálemi Szent Cirill összes művei*, Bp. 1995, 175.

<sup>11</sup> Joannész Khrüszosztomosz, In *Matthaeum Hom.* 77,3 (PG 58), 698.

jelenik majd ... és bevilágítja az egész földkerekséget, egyik végétől a másikig, s jobban fénylik majd, mint a nap, hogy így jelezze előre az Úr Krisztus eljövetelét.<sup>12</sup>

Láthatjuk tehát, hogy a görög szöveg érdekes módon a *Megváltó szavának* elején olvasható incipithez („Megváltónk igéje ... a hatalmáról és nyílt szaváról és az életviteléről a dicsőséges és meglevenítő keresztnek. Az Isten békéjében. Szerettem!...”: 25). Nyilvánvaló tehát, hogy a „szerettem” megszólítást nem kell – ahogy egyébként ezt Hubai is megjegyzi (122) – az apostoli levelek felől megközelíteni. A fent idézett példák alapján ugyanis sokkal érdekesebb lenne a már az elemzések kezdetén elvetett homiletikus irányból vizsgálni.

Annál is inkább, mert ha tovább vizsgáljuk e hagyományt, további még érdekesebb párhuzamokra is bukkanhatunk. Egy valószínűleg a 8. századból származó, Leó, konstantinápolyi presbiternek tulajdonított homília ugyanis már egészen részletesen beszámol a kereszt eszkatológikus megjelenéséről. Elmondja, hogy az ítélkező Krisztust és a keresztfát látva Pilátus miként szabadkozik, hogy ő bizony megmondta a zsidóknak, hogy nem szabad megfeszíteni az Urat, és ezt hallva a zsidók is rettegve menekülnek az ítélet elől.<sup>13</sup>

A hagyomány tehát a 4. századtól, Jeruzsálemi Szent Cirill katekizisétől egészen a 8. századig, Leó presbiter homíliájáig folyamatosan jelen volt a keleti keresztény homiletikus tradícióban, amely újra és újra, hosszabb vagy rövidebb formában feldolgozta és megjelenítette azt. Nyilvánvaló tehát, hogy a *Megváltó szava* ebben a hagyományban gyökerezik, és mégha a kopt szövegnek a kereszt ítélkező szerepéről mondott kijelentései egyedinek tűnnek is, az irat szemmel láthatólag a kereszt, az „Emberfia jelének” eszkatológikus funkcióját igyekszik egy sajátos módon megmagyarázni. Mégpedig úgy, hogy a magyarázatot magának az Üdvözítőnek a szájába helyezi, és egy apokrif „extra-kijelentés” formájában hozza azt a hívők tudomására. Ez a sajátos módszer a kopt irodalomban – érdekes módon és a kutatás által mindeddig fel nem tárt okból – igen gyakran előfordul, különösen a kopt nyelvű homíliákban. Ezekben ugyanis szinte mindig találkozunk hasonló narratív vagy dialogikus részletekkel, amelyek az éppen tárgyalt eseményeket (bibliai részleteket, perikópákat stb.) mondják újra, gyakran alaposan kibővítve vagy megváltoztatva azokat. A legérdekesebb azonban az, amikor e homiletikus szövegekben apokrif jellegű „extra-kijelentéseket” tartalmazó részleteket találunk.

Így például a Szűz elszenderedésének történetét egy Római Evodiusnak tu-

<sup>12</sup> *De signo crucis quod apparebit in coelo*. In: Assemani, G. B.: *Sancti Patris Nostri Ephraemi Syri opera Graece et Latinae*, Romae 1742, 144.

<sup>13</sup> Maisano, R., *L'Apocalisse apocrifia di Leone di Costantinopoli*. ( [Nobiltà dello spirito (nuova serie) 3.] ] Napoli 1975, Morano, 1975, 90-93, 646-787 sorok.

lajdonított beszédben,<sup>14</sup> vagy az Atya és a Fiú furcsa mennyei beszélgetését az emberiség megváltásáról két különböző helyen, egy Szalamiszi Epiphanosznak (CPG 3803),<sup>15</sup> illetve egy Alexandriai Theodosziosznak (CPG 7151) tulajdonított homíliában.<sup>16</sup> Nem csoda tehát, hogy éppen ezekben a szövegekben bukkanunk a *Megváltó szava* legszorosabb *terminológiai és formai* párhuzamaira is.

Egy Szent Atanáz neve alatt fennmaradt kopt prédikációból (CPG 2184) például megtudhatjuk, mit jelenthet az a Hubai által megmagyarázatlanul hagyott kifejezés, hogy az Úr a végítéletkor a zsidók „fejére helyezi törvényszegésüket” (191). A minden valószínűség szerint a nagyhét egyik napjára szánt prédikáció ugyanis részletesen beszél az Utolsó Ítéletről, és többek között elmondja, hogy az ítélet kezdetén „a bűnösök homlokára jelet tesznek, amely fekete lesz”.<sup>17</sup> Ez a szöveg hely ugyan első pillantásra nem mutat kapcsolatot a *Megváltó szavával* mondottakkal, ám ha a kérdéses helyen megvizsgáljuk a homília kopt szövegét, azt találjuk, hogy az pontosan ugyanazt a szót (ⲪⲒⲬⲚⲦⲁⲓⲡⲈ) használja, mint a *Megváltó szava* kopt szövege, amelyet Hubai „fej”-nek fordít.<sup>18</sup> Ez alapján tehát úgy tűnhet, hogy a helyes fordítás nem „fejükre helyezem” (amellyel egyébként maga Hubai sem tud mit kezdeni),<sup>19</sup> hanem inkább „megjelölöm törvénytelenységüket homlokukon”. Ez utóbbit ugyanis a fajúmi dialektusban íródott, a végítéletről szintén tudósító mű, az ún. *Mihály Arkangyal beiktatásának könyve* is megerősíti, ahol szintén arról hallunk, hogy az ítéletkor az angyalok „jelet tesznek minden bűnös homlokára”.<sup>20</sup>

Különösen érdekes továbbá, hogy Atanáz homíliájában Jozafát völgye is megjelenik mint a végítélet helyszíne,<sup>21</sup> sőt ugyanezzel a képpel találkozunk *Mihály Arkangyal beiktatásának könyvében* is.<sup>22</sup> Sőt a *Megváltó szavához* hasonlóan Krisztus mindkét műben szent tagjainak nevezi apostolait<sup>23</sup> éppen úgy, mint a Hubai-féle kopt szöveg (35; 207).

<sup>14</sup> Shoemaker, St. J., The Sahidic Coptic Homily on the Dormition of the Virgin Attributed to Evodius of Rome: An Edition of Morgan MSS 596 & 598 with Translation. In: *Analecta Bollandiana* 117 (1999), 241-283.

<sup>15</sup> *Encomiastica from the Pierpont Morgan Library*, (CSCO 544) Lovanii 1993, 28-30.

<sup>16</sup> Kuhn, K. H., *A Panegyric on John the Baptist Attributed to Theodosius Bishop of Alexandria*, (CSCO 268) Lovanii 1966, 8-13.

<sup>17</sup> Bernardin, J. B., A Coptic Sermon attributed to St. Athanasius. In: *JThS* 18 (1937), 113-128: 126.

<sup>18</sup> ⲠⲚⲀⲔⲬⲬ ⲚⲚⲈⲮⲬⲀⲚⲬⲠⲠⲒⲁ ⲪⲒⲬⲚ ⲦⲈⲮⲘⲈ ⲠⲠⲒⲁⲓⲡⲈ Hubainál (30).

<sup>19</sup> 191: „hogy milyen konkrét képzet, vagy szokás rejtezik az idióma mögött, azt nem tudom”.

<sup>20</sup> Müller, D. G., *Die Bücher der Einsetzung der Erzengel Michael und Gabriel* (CSCO 225), Louvain 1962, 15: ⲚⲈⲈⲔⲬⲬ ⲚⲠⲮⲠⲠⲒ ⲪⲒⲬⲚⲦⲁⲓⲡⲈ, ugyanazzal az igével (ⲔⲬ), mint Hubainál.

<sup>21</sup> Bernardin, *A Coptic Sermon*, 128

<sup>22</sup> Müller, D. G., *Die Bücher der Einsetzung*, 15

<sup>23</sup> Bernardin, *A Coptic Sermon*, 128: a Megváltó mondja, „támadjatok fel, szent tagjaim (ⲚⲀⲠⲈⲘⲈⲐⲐ ⲈⲦⲠⲮⲘⲠⲠⲠⲠ)”, illetve Müller, D. G., *Die Bücher der Einsetzung*, 15; 17; 25.

A szöveg *formai* párhuzamait, azaz a Megváltó szavában leírt Olajfák-hegyi, mennybemenetel előtti dialógus analógiáival szintén találkozunk homiletikus szövegekben. Egy bizonyos Nápolyi Arkhelaosznak tulajdonított, Gábiel arkangyalt magasztaló homíliában például a következő részlettel találkozunk:

Átvizsgálván a szent könyveket kezünkbe került egy régi könyv, amelyben szent atyáink, az apostolok művei voltak. Ezt elolvastuk, s a művek (szüntagma) között a következő helyre bukkantunk: „Történt, hogy mikor a szent apostolok az Olajfák hegyén voltak, Krisztus Istenünk megjelent előttük, és feltárta nekik a nagy és rejtett titkokat (misztérium), miközben mellette állt Mihály és Gábiel, akik nagy és kimondhatatlan dicsőségben voltak. Péter ekkor válaszolt és ezt mondta a mi Urunk Jézus Krisztusnak: Jóságos (agathosz) Megváltóm (szótér), rejtett és életteli beszédek hallattál velünk, és elmondtad nekünk mindazt, ami lesz. Most azt szeretném, Uram, hogy mondd el nekem és apostoltársaimnak, ki ez a két szépséges ifjú, aki hatalmad mellett áll. A jóságos (agathosz) Megváltó (szótér) ezt válaszolta mondván: Ó, testvéreim, akiket az egész világból kiválasztottam...”<sup>24</sup>

A Megváltó ezután feltárja előttük, hogy „a két szépséges ifjú” Mihály és Gábiel arkangyal, akik már többször viselték követségét a világban. Ezen a ponton azután János áll elő, aki azt kérdezi, csak ez a két kiválasztott angyal létezik-e. Mire a Megváltó azt válaszolja, hét arkangyal van, ám e kettő a legkiválóbb mind közül, akik jobbán állnak és orcája előtt járnak. Ezután elmondja nekik, mikor kell a két főangyal ünnepét megtartani, majd „miután a Megváltó ezeket elmondta, békét adott nekik, és nagy dicsőséggel felment a mennyekbe.” Ezután a szerző, Nápolyi Arkhelaosz folytatja prédikációját, és elbeszéli, hogy az elbeszélése megindulva miként emelt díszes templomot Gábiel angyalnak, és ott milyen csodák történtek.

A két „extra-kijelentés” közötti hasonlóság igencsak szembeötlő. Mindkettő a Mennybemenetel előtt az Olajfák hegyén játszódik, mindkét esetben nagy és csodálatos misztériumokat jelent ki a Megváltó,<sup>25</sup> akit mindkét forrás alapvetően csak ezzel a névvel illet. Mind a két esetben Péter a kérdező fél, akinek még a kérdése is csaknem ugyanazzal a nyelvi formulával van kifejezve mindkét szövegben.<sup>26</sup> Ami pedig különösen hasonlóvá teszi a két iratot az, hogy mindkettőben valamely egyházi hagyományra kérdeznek rá. A *Megváltó szavában* a keresztre és annak

<sup>24</sup> De Vis, H., *Homélie coptes de la Vaticane*, (Cahiers de la Bibliotheque Copte 6) Louvain 1990, Peeters, 251-252.

<sup>25</sup> Vö. *Megváltó szava* 5 (25.): „Elmondta nekik a fölfoghatatlan misztériumokat, mennyieket és földieket.”

<sup>26</sup> ἈΓΓΕΡΟΥΩΩ ΝΧΕ ΠΕΤΡΟΣ ΠΕΧΛΑΧ ΜΠΕΝΧΣ ΙΗΧ ΠΧΣ a homíliában (De Vis, *Homélie*, 250), illetve ἈΓΟΥΩΩΒ ΝΟΙ ΠΕΤΡΟΣ ΕΥΧΩ ΜΜΟC ΧΕ ΠΕΝΧΘΕΙC ΑΥΩ ΠΕΝΝΟΥΤΕ... a *Megváltó szavában* (28.).

teológiai, eszkatológikus jelentésére, míg a homíliában a Megváltó a főangyalokat mutatja be, és isteni autoritásával maga jelöli ki ünnepüket. Így az olvasóban az a gyanú alakul ki – legalábbis Arkhelaosz homíliája esetében mindenképp –, hogy a szerző mintha csupán legitimálni kívánta volna az egyháza által nyilván már széles körben megtartott arkangyal-ünnepeket, és ennek érdekében még attól sem riadt vissza, hogy egy fiktív történet keretében egy „apokrif” kijelentést helyezzen magának Krisztusnak a szájába. Ezért véleményem szerint hiba lenne az Arkhelaosz által leírt történetben egy újabb kopt apokrifet keresni.

Nagyon hasonló részletre bukkanunk egy másik, ezúttal Aranyszájú Szent Jánosnak tulajdonított homíliában is. A prédikáció, amely valójában egy Keresztelő Szent Jánost magasztaló dicsőítő beszéd, ún. enkómium, a szerző a Keresztelő életének és halálának elbeszélése után a következőt írja:

Történt egyszer, hogy mikor Jeruzsálemben voltam, ... átvizsgáltam a könyveket, ami igen nagy öröömre volt, és találtam köztük egy kis öreg kötetet, amely az apostolokról szól és ez volt benne: „Történt pedig egyszer, hogy mi, az apostolok összegyűltünk a Megváltó körül az Olajfák hegyén azután, hogy Ő feltámadt a halottak közül ... És sokat beszélt nekünk Keresztelő Jánosról és arról a dicsőségről, melyet Ő adott neki. Mire mi azt mondtuk neki: Mit tegyünk, hogy helyesen tanítsunk János felől...”<sup>27</sup>

A tanítványok – immáron jól ismert – kérdésére azután az Üdvözítő egy felhőt rendel szolgálatukra, és együtt felemelkednek a Mennyekbe, ahol a harmadik Mennyszághoz érve, ahol János lakozik, a Megváltó megmutatja apostolainak a Keresztelő dicsőségét. Ezután János segítséget ígér mindazoknak, akik az ő közbenjárását kérik, majd az Úr újra magához veszi tanítványait, és a részlet a következőképpen zárul:

„Ekkor visszavitt bennünket az Olajfák hegyére. Megállt és imádkozott velünk, majd így szólt hozzánk: Békesség nektek. Mikor pedig ezt mondta, nagy dicsőséggel felment a Mennyekbe.”<sup>28</sup>

Ezen a ponton aztán a prédikátor újra felveszi a homília fonalát, és egy „szeretteim” megszólítás után egyenesen a hallgatósághoz fordul.<sup>29</sup>

A történet tehát – bár tárgya különbözik az eddigiektől – szerkezetében és

<sup>27</sup> CPG 5150.3: Budge, E. A. W., *Coptic Apocrypha in the Dialect of Upper Egypt*, London 1913, 137.

<sup>28</sup> Budge, E. A. W., *Coptic Apocrypha*, 143.

<sup>29</sup> Budge, E. A. W., *Coptic Apocrypha*, 143: „Így hát szeretteim, látjátok, hogy senki sem hasonlítható a Keresztelőhöz...”.



funkciójában mégis alapvetően hasonló. Itt is egy Olajfák-hegyi, más forrásból nem ismert „extra-kijelentésnek” vagyunk tanúi. Az apostolok itt is az egyház tanításának egyik fontos, ám nehezen érthető elemére kérdeznek rá, azaz, hogyan lehetséges, hogy „nem támadt asszonytól születettek között nagyobb Keresztelő Jánosnál; de aki a legkisebb a mennyek országában, nagyobb nála (Mt 11,11)”. A kérdésre adott ortodox választ azonban a prédikátor nem maga fogalmazza meg, hanem – szintén a tanítás legitimálása érdekében – egyszerűen Krisztus szájába adja, aki ezúttal nem pusztán egy „extra-kijelentés”, hanem egy „extra-reveláció” formájában közli azt apostolaival.

Persze lehetséges az is, hogy az Arkhelaosz és Pszeudo-Khrüszosztomosz által hivatkozott könyvek valóban apokrif iratok lehettek, és az elbeszélte történet egyáltalán nem a szerző fikciója. A példák azonban még akkor is meggyőzően bizonyítják, hogy a kaszr-el-wizzi kódex kopt szövegeinek, de legalábbis a *Megváltó szavának* elemzéséből a homiletikus jellegű forrásokat egyáltalán nem szabadna kizárni. Hiszen ha valóban apokrif szöveggel állunk szemben, akkor könnyen lehet, hogy párhuzamaihoz, esetleg azonosításához is a fent bemutatott homíliák segíthetnek hozzá, mivel lehetséges, hogy valamelyik beszéd éppen ebből az iratból őrzött meg egy másik vagy épp a kaszr-el wizzi szöveggel azonos részletet.

Komolyan számolnunk kell azonban a másik lehetőséggel is. Azzal, hogy a *Megváltó szava* voltaképpen egy, az Arkhelaosznál és Keresztelő János homíliában olvasható történetekhez hasonló legitimáció, azaz a kereszttről szóló tanítás isteni eredetét bizonyító, az előzőekhez hasonló fiktív történet, egy homília „retorikai fogása”, amelyet – éppúgy, mint a núbiai kódexben vele együtt hagyományozódott, Pszeudo-Khrüszosztomosz-homíliából átvett *Kereszt-litániát* – egyszerűen kiemelték kontextusából és önállósítottak. Persze ez utóbbi hipotézist csak a kopt homiletikus korpusz alapos elemzésével lehet bizonyítani, de cáfolni is.

A szöveg jobb megértéséhez, illetve eredetének és műfajának pontos behatárolásához tehát mindenképp fontos lenne a keresztrel kapcsolatos kopt nyelvű homiletikus irodalom beható vizsgálata, ezt azonban a könyvben hiába keressük. Igaz, az egyik ilyen homília, Jeruzsálemi Szent Cirill kereszttről szóló prédikációja (CPG 3602) kapcsán, amely az egyik núbiai kódexben a *Kereszt-litániát* követi, a szerző mintegy érintőlegesen még meg is jegyzi, hogy az „témájában, kegyességében és nem egy tárgyi utalásában igen közel áll az általunk vizsgált művekhez” (92), ám az elemzést sajnos sem ezen, sem más homíliák szövegével kapcsolatban nem folytatja tovább.

Mivel azonban a kopt irodalom – amint az például Orlandi bibliográfiájából kitűnik<sup>30</sup> – kifejezetten gazdag a keresztrel kapcsolatos művekben,<sup>31</sup> mielőtt a

<sup>30</sup> Orlandi, T., *Coptic Bibliography*, Roma 1991, Centro Italiano Microfiches.

<sup>31</sup> Vö. pl. egy eddig még fel nem használt, ám érdekesnek tűnő forrást: Spiegelberg, W., *Koptische Kreuzlegenden. Ein neues Bruchstück der koptischen Volksliteratur*. In: *Recueil des Travaux* 23 (1901), 206-211.

*Megváltó szavával* kapcsolatban a végső szót kimondanánk, mindenképp érdemes lenne az irat szövegét összevetni a kereszttel kapcsolatos kopt homíliákkal.

### *A második irat – A Megváltó tánca*

Hasonló, de korántsem ennyire egyértelmű a helyzet a második irat, az ún. *Megváltó tánca* esetében. Természetesen a *Megváltó szavával* kapcsolatban mondottak alapvetően erre az iratra is vonatkozhatnak, hiszen – mint ezt Hubai is megjegyzi – alapjában véve mindkettő a keresztről szóló „extra-kijelentés”, csupán szerkezetükben és a leírt narratívában térnek el egymástól. Mégis a második irat tartalma sokkal egyedibbnek, különlegesebbnek tűnik, mint az elsőé, hisz itt táncról, a kereszthez szóló himnuszokról hallunk.

A problémát azonban még bonyolultabbá teszi az a tény, hogy éppen ehhez a szöveghez találunk párhuzamokat a nemrégiben újra felfedezett *Megváltó Evangéliuma* töredékei között. Ezek azonban túl rövidek ahhoz, hogy a két szöveg egymáshoz való viszonyát pontosan megvilágítsák (114; 147). Hubai a két szöveg részletes – ám sajnos csak kopt nyelven, magyar fordítás nélkül közölt – összevetésének eredményeképpen is visszafogottan csupán annyit jegyez meg: „Elképzelhető egy korábbi, de mára már elveszett forrás, melyből mindegyik merített, s lehetséges az is, hogy egy közös egyházi-theológiai-liturgiai atmoszféra az, mely nem mint írott forrás, hanem mint közös gondolatvilág áll mindegyik mögött” (114, 182. jegyz.).

Ezt az „egyházi-theológiai-liturgiai atmoszférát” azonban láthatólag igencsak homályban hagyja. Természetéről a továbbiakban sem tudunk meg túl sokat. Igaz, Hubai később beszél a szöveg feltételezhető „Sitz im Leben”-jéről, és megjegyzi, hogy „egy tényleges liturgia tükrképét tartjuk kezünkben”, amely vagy „a nagyhét és annak liturgiája, a narratíva szűzsége alapján nagycsütörtök” vagy valamely más kereszt-ünnep, „a fénykereszt Keleten népszerű ünnepe (május 7.) vagy a szent kereszt megtalálásának ünnepe (szeptember 14.)” szertartásaihoz kapcsolódhat. (106-107).

A felvetés azonban nem egészen pontos. A keleti egyház ugyanis hagyományosan négy keresztünnepet tart számon, két naptári, azaz állandó és két mozgó ünnepet. A két utóbbi a nagyböjti időszakhoz kapcsolódik, az egyik a böjtt harmadik vasárnapjához, az ún. „Kereszthódolás vasárnapjához”, míg a másik Krisztus szenvedéséhez, nagypéntekhez kötődik. A két naptári ünnep pedig éppen fordítva van ahhoz képest, amit Hubai ír. A „fénykereszt ünnepe”, azaz a Szent Kereszt felmagasztalásának Nyugaton is jól ismert emléke szeptember 14-re, míg a keresztfa megtalálásának Nyugaton és Keleten egyaránt ugyanazon a napon tartott ünnepe május 7-re esik.<sup>32</sup>

<sup>32</sup> Az ünnepekről lásd: *Bibliotheca Hagiographica Graeca* 3, Bruxelles 1957, Société des Bollandistes, 81.

Egyiptomban is ezt a két állandó ünnepet tartják, a szeptemberit ugyanakkor, mint Nyugaton, Thot hónap 17. napján, azaz szeptember 14-én, míg a májusit kicsit hamarabb, Paremhat hónap 10-én, azaz március 6-án tartják.<sup>33</sup>

Hasonló a helyzet a szerzőnek a kereszt egyik, a *Megváltó* szavában előforduló jelzőjével, az „életetadó” (*zoopoion*) kifejezéssel kapcsolatos eszmefuttatása esetében is. A szó magyarázatában ugyanis mindjárt érvelése elején kijelenti, hogy „a «megelevenítő», «éltető» szokásosan nem a kereszt jelzője”, holott a görög egyházi hagyományban, különösen pedig a liturgikus költészetben, a hatodik századtól fogva a *zoopoion* szinte állandó jelzője a keresztnek,<sup>34</sup> sőt ilyen formában még kopt himnuszokban is előfordul.<sup>35</sup> Éppen ezért teljesen feleslegesnek látszik Hubai hosszú emendálási kísérlete, amelynek során az „éltető” jelzőt a szövegben nem is szereplő Szentlélekre akarja vonatkoztatni, feltételezve annak szövegromlás miatti kihullását (171-174).

Ugyancsak a liturgikus hagyomány figyelmen kívül hagyásáról tanúskodik a ΧΟΡΕΥΕ ige értelmezése is. Igaz ugyan, hogy egy helyen a szerző megjegyzi, hogy szerinte a szövegben „himnusz és körtánc szinonimaként szerepelnek” (99), a kifejezést mégis következetesen „tánc” jelentésben fordítja (39), sőt a kaszr el-wizzi kódex második iratának címét egyenesen ez alapján adja. Természetesen mindaz, amit a János-aktában olvasható Krisztus-körtáncsal kapcsolatban mond – bár kár, hogy a szöveg egyébként meglevő magyar fordítása helyett annak német verziójára hivatkozik (216-217)<sup>36</sup> – valóban meggyőzőnek tűnik. A két szövegben leírt jelenet, Krisztusnak az elfogatása előtti éjszakán a tanítványok körének közepén énekelt himnuszai, az apostolok Ámen-válaszai és a himnuszok szerkezete ugyanis tényleg hasonlóknak látszik (vö. 132-135). Mégis érdemes lett volna megemlíteni, hogy a χορευώ ige a görög liturgikus nyelvben – homiletikus és himnikus kontextusban egyaránt – viszonylag gyakran előfordul, és szemmel láthatólag többnyire nem „tánc”, hanem inkább „örvendezés”, „dicsőítés”, „ujjongás”, illetve az ezeket kifejező ének jelentésében fordul elő. Leggyakrabban talán a 5-6. század fordulójától

<sup>33</sup> Basilios, *Veneration of the Cross*. In: *The Coptic Encyclopedia* 2, 660. Ill. lásd még: Basset, *Le synaxaire arabe-jacobite (rédaction copte)*, (PO 1), 275-277 (a szeptemberi ünnepről); (PO 16), 213-215 (a márciusi ünnepről).

<sup>34</sup> Vö. pl. Ps.-Athanasziosznál (PG 28, 633; 693) vagy Psz.-Khrisztosztomosznál (PG 52, 835; PG 62, 747-748) illetve Ciprusi Alexandernél (akire egyébként egy rejtélyes utalás formájában Hubai is hivatkozik /162. 252. jegyz./) PG 87, 4016-4080 passim. Illetve a liturgikus költészetben: Debiasi Gonzato, A: *Analecta Hymnica Graeca* 1, Roma 1966, 22, ill. passim.

<sup>35</sup> „Áldott a mi Istenünk, Jézus és az ő életetadó (éppen a *Megváltó* szava által használt ΝΡΕΥΤΑΝΖΟ szóval) keresztje”. In: *The Coptic Liturgy of St Basil*, Cairo 1993, Dar Nafie Printing, 113.

<sup>36</sup> A magyar fordítás a népszerű, Telosz-kiadó féle apokrif-sorozatban jelent meg (*Az apostolok csodálatos cselekedetei* Bp. 1996, Telosz, 5-40, a himnusz: 15-17.), ezért furcsa, hogy a szerző nem ismeri.

találkozunk vele, így például az Aranyszájúnak vagy Nüsszai Gergelynek tulajdonított homíliákban,<sup>37</sup> de leginkább mégis himnikus kontextusban, a 6. századi Romanosz Melodosz,<sup>38</sup> illetve az őt követő himnográfusok műveiben fordul elő.<sup>39</sup> Így joggal vetődik fel a kérdés, nem lehetséges-e, hogy a szerző által Krisztus táncaként interpretált kifejezés voltaképpen – ahogyan arra Hubai maga is utal (99) – egyszerűen csak örömeiket, ujjongást, azaz valójában himnuszt jelent.

E hipotézis megerősítéséhez azonban – éppen úgy, ahogyan cáfolatához is – a kopt liturgia himnikus emlékeinek beható vizsgálatára volna szükség. Utána kellene nézni, hogy a kopt nyelvű himnuszoköltészet vajon használja-e a χορεύω igét, illetve annak főnévi χορεία alakját, és ha igen, akkor milyen jelentésben. Hisz lehetséges, hogy ez némiképp módosíthatja a szerzőnek a szövegről mint *táncról* alkotott alapkoncepcióját is.

Ugyancsak érdekes tanulságokkal szolgálhatna a kopt liturgia keresztthimnuszainak számbavétele is. Fontos lenne tudni, hogy a *Megváltó táncának* himnuszai, illetve azok részletei vajon előfordulnak-e valamilyen formában a kopt liturgikus hagyományban. Hubai ugyanis nagyon mértéktartó és igen elgondolkodtató elemzésében megjegyzi, hogy szerinte a második irat „himnuszok laza füzérét mutatja” (85), amelyeket a „liturgus (vagy redaktor)” a nyilván már létező elemekből az aktuális liturgikus igényeknek megfelelően egységes narratívává alkotott (134). Az érdekes felvetés további bizonyítására azonban nem találunk érveket, semmit sem tudunk meg a „redaktor” esetleges módszereiről, sem az aktuális liturgikus igényekről vagy a szövegek lehetséges liturgikus felhasználásáról, holott Hubai

<sup>37</sup> Vö. pl. Montagna, D., *La lode alla Theotokos nei testi greci dei secolidecoli IV-VII*. In: *Marianum* 24 (1962), 368, ahol a teremtés örvendezik a Szűz szülése miatt vagy egy igen érdekes példa egy az Aranyszájú neve alatt fennmaradt kereszt-homíliából: (CPG 4539), ahol az egyház a keresztet magasztalva „kimondhatatlan örvendezéssel örvendezik” (χορεύε χορείαν τὴν ἀνεκκλάητον: PG 52, 836). Míg egy másik helyen (PG 43, 428.) szintén az egyház, illetve egy harmadik homíliában Keresztelő János az anyaméhben (PG 60, 758.) örvendezik ezzel az igével.

<sup>38</sup> A passióról írott himnuszában például a versszakok végének refrénjeiben használja, mikor azt írja le, miképpen szenved a Megváltó, és „egyedül csak Ádám örvendezik (χορεύει)” Vö. Grosdidier de Matons, *Romanos le Mélode. Hymnes* 4, (SC 128) Paris 1967, Cerf, 202-231. Illetve Krisztus születéséről szólva a teremtés örvendezésének leírására használja: Maas, P. –Trypanis, C. A., *Sancti Romani Melodi cantica: cantica dubia*, Berlin 1970, De Gruyter: 83. himnusz 12-13.

<sup>39</sup> Vö. pl. a 7. századi Krétai Szent András egy kánonjával, ahol az egyház és Sion örvendezését fejezi ki. (Vö. Maisano, R., *Un inno inedito di S. Andrea di Creta per la domenica delle palme*. In: *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 6 (1970), 523-571: 412 és 631. sorok.). A 9. századi Casia egy halotti kánonjában az üdvözült lélek „örvendezik az angyalokkal” (Vö. Krumbacher, K., *Kasia*. In: *Sitzungsberichte der bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosoph.-phil. und hist. Kl.* 3.1 (1897), 347-356: 217. sor.), illetve az *Analecta Hymnica Graeca* kötetekben passim.

egyébként gondolatébresztő hipotézisét szerintem csak ezen a módon lehetne megnyugtatóan igazolni.

Ha azonban valóban egy, az illető egyházi közösség által használt „himnuszok laza füzérével” állunk szemben, amelyet egy tudatos szerkesztés során alakítottak egységes narratívává, akkor a *Megváltó tánca* esetében is ugyanazzal a jelenséggel állunk szemben, amelyet már az előző irat, a *Megváltó szava* kapcsán is érintettünk. Azaz, hogy a szöveg szerkesztője egy már létező egyházi vagy liturgikus hagyományt, illetve gyakorlatot oly módon kíván legitimizálni, hogy a himnuszokat magától a Megváltótól eredezteti – éppúgy, mint Arkhelaosz az arkangyalok ünnepeit – mégpedig azzal a módszerrel, hogy fiktív kerettörténetbe ágyazott himnikus monológot ad Krisztus szájába.

Ez esetben azonban komolyan felvetődik a kérdés, vajon tényleg apokrif iratokkal állunk-e szemben vagy sem. Hiszen, ha mindkét szövegről bebizonyosodna, hogy a 4-6. századból (ahogyan azt Hubai véli /165/), vagy esetleg későbből (az általam hozott párhuzamok nyomán talán inkább a 6-7. századból) származó, tudatos írói szerkesztés nyomán létrejött irodalmi művekről, esetleg azok egyes részleteiről van szó, amelyekben – mintegy a meggyőzés sajátos eszköze gyanánt – a szerkesztő többszörösen is a Megváltót és apostolait szólaltatja meg, akkor az „apokrif” megjelölés jogosultsága igencsak megkérdőjelezhető volna. Hisz vajon van-e jogunk „apokrif irat” gyanánt értelmezni egy 6. századi teológus prédikációját, amelyben – mint azt a fent idézett esetekben láthattuk – leírja az Atya és a Fiú között a Mennyországban lezajlott beszélgetést vagy éppen – sajátos retorikai fogással élve – egy apokrifnak feltüntetett jelenetben próbálja meg legitimálni egyházának, közösségének valamely hagyományát. Vajon apokrif iratnak kell-e tekintenünk az ilyen elbeszélést? Vagy talán, ha eredeti homiletikus kontextusában találkozunk vele, akkor nem, és ha önállóan látjuk viszont, akkor igen? De hát mi a különbség? Vajon nem ugyanarról a szövegről van szó mindkét esetben? Esetleg az a döntő, hogy milyen korú a szöveg? És ha 3-4. századi forrásban találkozunk egy ilyen jellegű motívummal, akkor az még minden bizonnyal apokrif, ám ha a 6-7. századi szövegben látunk hasonló elemeket, akkor már nem? Talán a szövegek nyelve a döntő, és ha valami koptul maradt fenn, nagy valószínűséggel apokrif iratnak tekintendő, és ha mondjuk egy magyar nyelvemlékben találkozunk vele (mint például a mennyei dialógus leírásával a 14. századi *Königsbergi Töredékben*),<sup>40</sup> akkor már bizonyosan más műfajú szöveggel állunk szemben?

Mindezek olyan kérdések, amelyeknek az „apokrif irodalom” terminusának alapos átgondolására kell készítenünk a kutatókat. Arra, hogy a jelenleginél sokkal világosabban próbálják meg körülhatárolni, pontosan mit is kell értenünk az

<sup>40</sup> Vö. minderről Tóth P., Dramatikus homília Gábriel elküldéséről. In: *Katekhón* 2007/1 (megjelenés alatt).

„apokrif” megjelölésen, nehogy végül azzal kelljen szembesülnünk, hogy a fogalom értelmezése pusztán konvenciókon, évszázadokra visszanyúló sztereotípiákon, beidegződéseken és nem a szövegek irodalom- és teológiatörténeti vizsgálatán nyugszik.

Hubai Péter könyve ezekre a nemzetközi kutatásban is meglevő, sőt számos problémát és félreértést is okozó kérdésekre hívja fel a figyelmet – igaz, csupán közvetve, érvelésének, felvetéseinek továbbgondolása által. Hubai maga, annak ellenére, hogy a szövegek elemzésekor még azt a hipotézist képviselte, hogy az iratok liturgikus használatra íródtak, és így is kerültek egymás mellé, a kötet címében és fülszövegében már mindkét szöveget egyértelműen „apokrif evangéliumnak” tartja, sőt az előszóban egyenesen úgy fogalmaz, „ritkán adatik meg kutatónak, hogy az ókori kereszténység Jézus-hagyományának egy teljesen ismeretlen irata kerüljön kezébe” (7).

A két álláspont között érezhető némi ellentmondás talán azzal magyarázható, hogy a cím és a fülszöveg valószínűleg a nagyközönség számára íródott, amelynek figyelmét egy új apokrif megjelenése könnyebben magára vonja.<sup>41</sup> Ha azonban valóban a szélesebb olvasóközönség megnyerése volt a cél, furcsa, hogy miért választott a szerző gyakran még a szakmabeli olvasót is komoly nehézségek elé állító formai módszereket. Sajátos szerkesztési és helyesírási elvei miatt ugyanis könyve sokkal nehezebben hozzáférhető, mint amennyire ezt egyébként valóban izgalmas témája lehetővé tenné. Kár, hogy a „theológia” (10), „evangéliumi stichos” (131), „analogon” (77), „salve” (84), „eschatológikus” (87), „Sitz im Leben” (93), „sakramentális” (103), „liturgus” (134) és hasonló kifejezések sokasága kedvéért, illetve a lefordíthatatlanul hagyott számtalan kopt (pl. 148-152), görög (133), illetve angol és német nyelvű szöveghely sugallta tudományosságért feláldozza művének könnyed és közérthető stílusát, és így a szélesebb olvasóközönséget gyakorlatilag kizárja eredményeinek megismeréséből.

Mindennek ellenére azonban Hubai Péter könyve valóban nagy szakmai felkészültséggel írott, komoly igényességgel megszerkesztett munka, amely méltán tarthat igényt nemzetközi érdeklődésre is. Így csak remélni tudjuk, hogy a szerző munkáját hamarosan valamely idegen nyelven is közzéteszi, és ígéretes kutatásait tovább folytatja, a szöveggel kapcsolatos újabb eredményeiről pedig mind a külföldi, mind a hazai közönséget tájékoztatja majd.

Tóth Péter

<sup>41</sup> Lásd például a nemrég elhíresült Júdás evangéliumával kapcsolatos médiakampányt. Minderről, ill. a szövegről magáról részletesen lásd: Dehandschutter, B.: *A Júdás-evangélium: az evangéliumok recepciójának egy jellegzetes esete a gnosztikus szövegekben*. In: *Katekhón* 8 (2006), 272-284.

## Zsengellér József könyve a Bálám-motívum hatástörténetéről

### *Bálám könyve 1. A Numeri 22-24 ókori hatástörténete*

BP. 2006, KÁROLI REFORMÁTUS EGYETEM DOKTORI ISKOLÁJA

– L'HARMATTAN, 333 OLD.

A szerző egyetemi tanár, a Pápai Református Teológia Ószövetségi Tanszékének professzora. Doktori értekezését (*Gerizim and Israel, Northern Tradition of the Old Testament and the Early History of the Samaritans*, Utrechtse Theologische Reeks 38) a samaritanus közösség és a bibliai irodalom tárgyköréből írta és védte meg 1998-ban Utrechtben. Azóta számos tanulmánya jelent meg magyarul, németül és angolul. A samaritanus nyelv és történelem szakértője, aki az ottani ásatások helyét többször felkereste. A fentebb említett Hittudományi Egyetemen működő „Simeon Kutatóintézet a hellenisztikus és római kori zsidóság és kereszténység kutatására” alapítója és vezetője, az ott megjelenő „Simeon könyvek” című intertestamentális tanulmányok egyik szerkesztője.

Az alábbiakban az Evangélikus Hittudományi Egyetemen megvédett habilitációs dolgozatát (*Bálám könyve I. A Numeri 22-24 ókori hatástörténete*) kívánjuk bemutatni, amely 2006-ban jelent meg 333 oldalnyi terjedelemben, a Károli Református Egyetem Doktori Iskolája és a L'Harmattan Kiadó együttes gondozásában. A samaritanusok története kutatása közben kezdte érdekelni a dolgozat témája. Olyan monográfiát tervezett, amely az Izrael megátkozásával megbízott, de végül azt megáldó pogány Bálám prófétáról fennmaradt zsidó, samaritanus, keresztény és arab iratok napjainkig tartó értelmezését dolgozza fel. Ismerte ugyan T. Greene, *Balam and His Interpreters. A Hermeneutical History of the Balaam Traditions* (Atlanta 1992) című könyvét, de úgy tartotta, hogy ennek szerzője saját magyarázatát egy nem igazolható vezérgondolatra fűzte fel, írása nem mentes a tárgyi tévedésektől, ezenkívül túlságosan amerikai stílusú. Zsengellér József ezért készítette el a Bálám motívum ókori irodalmi változatainak feltárását, amelyet később a téma középkori értelmezés-történetével kíván folytatni.

Az anyagot a gadameri hatástörténeti módszer („a horizontok összeolvadása”) alkalmazásával újra interpretálta, amely eljárást például U. Luz sikeresen használt Máté evangéliumáról írt négykötetes kommentárjában. Ami a Bálámról szóló hagyományanyag elrendezését illeti, a diakronikus (történeti) megközelítést választotta a szinkronikus (egyidejű) módszerrel szemben, hiszen nem kész eredményeket kívánt megszerezni, hanem a folyamatos változásokat akarta be-

mutatni. Mégis végig fellelhetőek írásában a képzetek, fogalmak, teológiai nézetek összefüggései.

Az alaphagyományok bemutatásával kezdi. Elsőnek Numeri 22-24 exegézisét végzi el, ennek során a textuskritikán kezdve a szöveg nyelvtani problémáihoz, műfaji kérdéseire, valamint strukturális elemzéséhez jut el, nem titkolva a történet teológiai problémáit sem. Ezután a Kr. e. 8. századból való Deir 'Alla-i Bálám szöveggel foglalkozik, ami kánaáni dialektusban maradt fenn egy épület falán, és ami eredetileg „Bálám intelmeinek könyve”-ként szerepelhetett. Ezután tér rá a Numeri 22-24-gyel párhuzamos bibliai (ószövetségi) hagyományokra. Ezek: Szám 31,8; 31,16; MTörv 23,5-6; Józs 13,22; 24,9-10; Mik 6,5 és Neh 13,2. Ezek az ószövetségi Bálám történettel párhuzamos szövegek nem egységesítik a korábbi hagyományokat, inkább „mélyítik a már megismert tradíciók Bálám-portréi közti különbséget”. Utalásokat, a moábiták elleni háborúkról szóló tudósításokat, próféciákat tartalmaznak. Nem függenek a Numeri fentebb megjelölt alapszövegétől, hanem annak főszereplőivel kapcsolatos külön hagyományokat örökítenek meg.

Ezután a könyv mintegy száz oldalon (39-141) tárgyalja a szerzője által „poszt-biblikus zsidó szövegeknek” nevezett, Bálámmal kapcsolatos írásbeli dokumentumokat, valamint a mögöttük feltételezhető hagyományt. A „posztbiblikus” jelző nemcsak kronológiai jellegű, hanem a kanonikus Ószövetség lezárása után, a Kr. e. 4-3. századtól a Kr. u. 1 század végéig született zsidó iratokat is tartalmaz, köztük olyanokat, amelyeket a zsidóságnak csak egyik vagy másik csoportja fogadott el, sőt magába foglalja a héber Biblia görög fordítását és részleteket Máté evangéliuma és a Jelenések könyvéből. A nem kanonikus (apokrif) könyvek közül *Énókh könyve*, a *12 Pátriárka Testamentumából* Lévi és Júda Testamentuma tartoznak ide, valamint parafrázisok, fordítások (*Septuaginta*, *Samaritánus Pentateukhosz*, Holt-tengeri tekercsek), görög nyelven író zsidó vallásfilozófusok (Alexandriai Philón, Pseudo-Philón) és történetírók (Josephus Flavius) művei, sőt a szerző itt tárgyalja Máté evangéliuma és a Jelenések könyve egyes elemeit is. Mint mondja: „Az egyes teológiai témák, gondolatok, hagyományok több szálon, több hagyományozó kör révén fejlődtek tovább, hol egybeolvadtak, hol ismét elágaztak” (40). Ezeket a változásokat nyomozza Zsengellér József ebben a könyvében, felmutatva, hogy a posztbiblikus zsidó irodalomban Bálám személye egyszer a megvesztegethetetlen próféta, máskor a pogány látnok, harmadízben Bálák király rossz tanácsadója szerepét nyerte el, nem egyszer gonosz erők eszköze és még sok más, lehetséges magatartástípus képviselője. Közösségek, érdekek, különféle korszakok látásmódjai befolyásolták jellemrajzát és szavait, hol pozitív, hol meg egészen negatív formában.

A konkrétumokból csak ízelítőt tudunk adni. *Énókh 1. könyvében* például a Ter 5,18-25 nemzetségtáblázatában szereplő szentéletű ember fiktív próféciáinak legitimitását szolgálja Bálám alakja. A LXX-nak a héber Bibliához képest kimutatható eltéréseiben a Bálám ábrázolásban ez a rejtélyes pogány személy már nemcsak



az őt megbízó Bálák király és az Úr akarata között vergődik, hol engedelmes, hol bűnös módon, hanem „Istennek a világgal való eszkatológikus tervébe kerül bele” (54). A holt-tengeri szekta által használt tekercsek Bálám-jövendölése szövegében (Szám 24,17) már nemcsak két jelképes alak szerepel: a papi (csillag) meg a királyi (pálca), hanem egy harmadik is, aki pozitív eszkatológikus személy. A dolog másik oldalához tartozik viszont, hogy a qumráni iratok egyik töredékében (4Q339) Bálám a hét hamis próféta egyikeként szerepel. *Lévi Testamentumában* a bálámi jövendölés már nem a Numeri 24,17 kettős alakját mutatja fel, hanem egyetlen üdvöt hozó személyről ír, nem csoda, hogy ezt a későbbi keresztény átdolgozás a Messiásra vonatkoztatta.

Alexandriai Philón *De vita Mosis* című könyvében hosszú, összefüggő részek foglalkoznak Bálámmal. Szerepük többnyire az, hogy Mózes élete kontrasztjává legyenek. A résztémák: Mózes és Bálám mint ember és mint próféta. Mózes „a legnagyobb és a legtokéletesebb férfi volt (1,1), viszont Bálám „nem nemes és szilárd lelkületből, hanem inkább ravaszkodásból” akarta elhárítani Bálák király azon akarata teljesítését, hogy átkozza meg Izráelt. Mózeszt Isten maga tanította (1,80), Bálám azonban a maga erejéből lett „a jóstudomány minden fajtájának avatott szakértője” (1,264). Philón úgy látta, hogy az isteni lélek szólt Bálám által, amikor jót jövendölt Izrael népének, de nem kapcsolta ki a pogány jövendömondó személyiségét, hiányosságait. Mózes esetében ellenben az isteni léleknek ez a „módszere” csak fokozta a próféciái és tanításai értékét. Néhány elemzés (Samaritánus Pentateuchus, Pseudo-Philón, Josephus Flavius, Targum Onkelosz) bemutatását elhagyva, most Zsengellér Józsefnek azt a szép felfedezését ismertetem, hogy az Újszövetség első könyve, azaz Máté evangéliuma mindjárt az elején említi a keleti bölcsek történetében (2,1-14) az őket vezérlő csillagot, amelyről már Bálám jövendölt (Szám 14,17), az Újszövetség végén pedig a Jelenések könyve (Jel 22,16b) szerzője maga Jézus nevezi magát „fényes hajnalcsillagnak”. Ezt a szép inklúziót nem tudom, hogy felfedezte-e már valaki őt megelőzően?

A szerző ezután a Bálám-téma 2-6. századi rabbinikus és keresztény irodalmában követi Bálám alakját. A rabbinikus iratoknak (Jeruzsálemi és Babiloni Talmud, Misna, Palesztinai Targumok, halákhikus és aggádikus Midrások) szinte egészét figyelembe veszi. A JerT Taanit traktátus 4,7n68d a Bar Kochba (a Csillag-fia) felkeléséhez szolgáltat érdekes adatokat. R. Akiba a Szám 24,17 alapján Bar Kochbában vélte megtalálni a felkelés ideológiai alapját. A mozgalom leverése utáni rabbinista teológia viszont erőteljesen szembefordult ezzel a „veszélyes” magyarázattal, „a Numeri 24,17 értelmezése lekerült a rabbinikus magyarázatok napirendjéről”. A Misnában már a „gonosz” jelző tapad Bálám nevéhez. Ugyanekkor a keresztény szerzőknél felértékelődött Bálám szerepe, az apostoli és egyházi atyák Szám 24,17-et Jézusra vonatkoztatták. Ignatiosz „Mt 2,1-12 alapmotívumát, a csillag megjelenését” (144) Krisztus születésére vonatkoztatja (1Ef 192). Júdás levelében

(11. v.) és az 1Pt 2,15-16-ban egészen negatív Bálám értelmezéssel találkozunk, az eretnekek elítélésével kapcsolatban. Jusztinosz az első keresztény teológus, aki megállapítja a betlehem, és a Szám 24,17-ben megjövendőlt csillagok azonosságát. Ezt a gondolatot fűzi tovább Irenaeus, aki szerint „Bálám próféciája köti össze a két szövetséget” (159). Összesíti a pozitív és negatív Bálám tradíciót, akit, amíg isteni lélek használja, valódi prófétának kell tekintenünk, de amikor elhagyja őt, akkor gonosz jóssá válik. Tertullianusnak igen jó véleménye volt Bálámról, az isteni látnokról. Szerinte „Bálám próféta a teremtő Isten szolgálója, akinek maga Isten sugallta a mondanivalót”(163).

Szerzőnk minden jelentős egyházatyát sorra vesz, és ismerteti a Bálám-történetről adott tanításukat. Megállapítja, hogy eleinte (kb. a 2. századtól) inkább testimonium-gyűjteményekre támaszkodva vizsgálták szerepét. De a legkiemelkedőbb egyházatyák, Órigenész, Nüsszai Gergely, Theodorétosz és Jeromos egyben igazi exegéták is voltak, akik a Bálámmal kapcsolatos szövegeket analizálták. Foglalkoztak megtérése és üdvössége kérdésével, a lélek és a próféta kapcsolatával, Krisztusra vonatkozó próféciái értelmezésével és a napkeleti bölcsekkel (mágusokkal) való kapcsolatával. Érthető, hogy a samaritánus-szakértő monográfiája ennek az irodalomnak Bálámmal kapcsolatos részleteire is kitér. Megállapítja az idevonatkozó, kevesek által ismert samaritánus szövegeknek mind a zsidó, mind a keresztény szerzőkkel kimutatható kapcsolatát.

A hatalmas anyag szakszerű feltárása és értékelése mellett a könyv erényei közé tartozik, hogy minden egység előtt ismertetést ad annak szerzőjéről, a fejezetek végén pedig összefoglalja kutatási eredményeit. Nyelvismerete (héber, arám, samáriai, görög, latin) következtében a tárgyalt szövegeket túlnyomó részben saját fordításában adja, itt-ott vitába szállva egyéb fordításokkal. A vonatkozó szakirodalommal állandó párbeszédben áll, ebbe az olvasókat is bevonja. Nem fél kritikussá megjegyzéseket tenni ismert szakemberek véleményéről, például 185-186, 198, 232-233. Lábjegyzetei, citátumai gondosak. A csatolt ikonográfia és szöveggyűjtemény önmagában is értékes. A szerző külön érdeme, hogy miközben a Bálám-tradíció történeti változásait mutatja be, a háttérben kirajzolódnak a bibliai hagyományozás és hatástörténet erővonalai, törvényszerűségei, amelyeket nem elvontan, hanem a Bálám-tradíció példáján tár elénk ennek az értékes könyvnek az írója.

*Bolyki János*

Burger, Maya – Calame, Claude (éd.),  
*Comparer les comparatismes. Perspectives sur l'histoire  
et les sciences des religions,*

(HISTOIRE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS 2)  
PARIS, EDIDIT – MILANO, ARCHÈ 2006.

A kereszténység által meghatározott kultúrkörben az egyetemek teológiai fakultásai, illetve az önálló hittudományi intézmények (szemináriumok) elsődleges szerepe hosszú időn keresztül az egyházi személyzet (papok, lelkészek) utánpótlásképzésében rejtett. Szerkezeti felépítésük és tanrendjük is ezt tükrözte, és ennek feleltek meg. Különböző társadalomfejlődési okok miatt (felsőoktatás tömegesedése, női emancipáció, hivatások csappanása, a lelkipásztori tevékenységek sokrétűsödése), különösen a 20. század második felében, elindult egyfajta nyitási folyamat a laikusok és az érdeklődő nagyközönség irányába. Ezt azonban még mindig a felekezeti kötődés és részben az egyházi szolgálatvállalás jellemezte. Ellenben napjainkban az egyetemi teológiai fakultások létszám- és legitimációs problémákkal küzdenek, hiszen tevékenységükben az egyházi személyzetképzés egyre kevésbé játszik szerepet. Átalakulni kényszerülnek tehát egy szekularizált és vallási szempontból pluralista társadalmi környezetben. Elszigetelődésüket elkerülendő a vallástudomány/vallástörténet irányába igyekeznek nyitni. Kérdés azonban, hogy egy felekezeti elköteleződés által meghatározott teológiai környezetben miképpen valósítható meg a vallások – és főképpen a saját (többnyire valamilyen keresztény) felekezet – értéksemleges vizsgálata. A fejlődés és az átszervezések által érintett Lausanne-i Egyetemen a Département Interfacultaire d'Histoire et des Sciences des Religions (DIHSR) szervezésében 2004. november 27-én tartott tanulmányi nap – és a jelen kiadvány –, ha csak közvetve is, de valamiképpen ezt a dilemmát igyekszik megjeleníteni. Egyáltalán nem véletlen tehát, hogy a bevezetőt jegyző szerkesztők, M. Burger és C. Calame, (*L'histoire et les sciences des religions: démarches comparatives*, 5-8), tudatosan kihangsúlyozzák a történeti és kulturális beágyazódást, a távolságtartó és kritikus szemléletet, az interdiszciplinaritást, illetve a többes számot („histoire et sciences des religions” versus „study of religion”). Ugyanakkor azt is tisztázzák, hogy a vallásokat tanulmányozó tudományos és történeti megközelítésnek nem célja és nem tárgya sem a vallásközi párbeszéd, sem pedig a vallások teológiája, amelyek értelemszerűen a teológia tárgykörébe tartoznak.

A vallások tanulmányozása összehasonlító módszerének (komparatizmus)

szentelt kötet tulajdonképpen elméleti és esettanulmányi okfejtéseken keresztül igyekszik megértetni a módszer modern mibenlétét: az időben és térben egymástól távol eső kulturális/vallási jelenségek hasonlóságai és különbözőségei alapján véve a sajátosságokat domborítják ki.<sup>1</sup>

Y. Bubloz mindjárt az első tanulmányban (*Le comparatisme en histoire des religions: entre tremendum et fascinans*, 9-16), arra keresi a választ, hogy „mit, illetve hogyan hasonlítsunk össze”? Közismert, hogy a komparatizmus szorgalmazása, a 19. század második felében mindenekelőtt a Max Müller nevéhez fűződik.<sup>2</sup> Elgondolása a nyelvészetben már kipróbált módszertanban gyökerezett, ahol az összehasonlítás a filológia (a nyelv tudományos tanulmányozása) és a retorika (a helyes és szép beszéd) szétválasztását, a fantazmagórikus 'ősnyelv' keresésének felhagyását, illetve a nyelvről való gondolkodás elindulását eredményezte. Müller a vallások tanulmányozását is ehhez hasonló kritikus szellemben gondolta el. Y. Bubloz szerint a komparatizmus évtizedeken keresztül erről szólt, egészen addig míg G. Dumézil és C. Lévi-Strauss a strukturalizmus, M. Eliade pedig a fenomenológia (szerintem egyfajta újpogány, burkoltan zsidó- és keresztényellenes kriptoteológia) irányába önkényesen el nem vitték. Nem véletlen tehát, hogy a komparatizmussal szemben komoly és erőteljes ellenállás alakult ki. Joggal kifogásolták egyetemes igényét és a benne rejlő totalitarizmust. Ennek következtében a tudományosság kritériumai az időben és térben jól behatárolt kutatások (szaktanulmányok) irányába mozdultak el, és komoly fenntartások jelentkeztek minden általánosító elmélettel szemben. Francia nyelvterületen a komparatizmus szinte mondhatni hitelét veszítette, és még mindig nagyon erős a bizalmatlanság. Ezzel szemben az olasz vallástörténeti iskola továbbvitte M. Müller elképzelését. Ez mindenekelőtt R. Pettazzoni érdeme, aki 1924 és 1959 között volt a Római Egyetemen a vallástörténet tanára, s aki a komparatizmus révén azokat a sajátos és eredeti vonásokat igyekezett kidomborítani, amelyek szerepet játszottak a vallási rendszerek kialakulásában és fejlődésében. R. Pettazzoni a vallási hagyományokat „dinamikus fejlődési folyamatoknak” tekintette („minden *phainomenon* egy *genomenon*”), és vallotta a történetiségüket. A római iskola (pl. U. Bianchi, E. De Martino, A. Brelich, D. Sabbatucci) ezért is nevezhető „egyediesítő történeti komparatizmusnak” (*comparatisme historique singularisant*), amely a hasonló problémákra a civilizációk által megfogalmazott sajátos válaszokat igyekszik vizsgálni, kiemelve eredetiségüket. Az angolszász kultúra érdekes módon

<sup>1</sup> A módszerrel kapcsolatosan még lásd Th. A. – Wilson, B. C. – Hanges, J. C. (eds.), *Comparing Religions: Possibilities and Perils?* (Numen Book Series. Studies in the History of Religions 113) Leiden 2006, Brill.

<sup>2</sup> Müller, M., *Introduction to the Science of Religion. Four Lectures Delivered at the Royal Institution in February and May 1870*, London 1873, Longmans, Green and Co.

soha nem viszolygott az általánosításoktól.<sup>3</sup> Ez azonban nem jelenti azt, hogy az általánosat kereső komparatizmus bírálata ne volna megtalálható benne. Ez a bírálat főképpen Jonathan Z. Smith nevével fonódott össze, aki azonban nem vetette el az elméletet, hanem azt elsősorban egy, a vitákban kikristályosodott és a kutatók által „megalkotott és átmeneti megértési modellnek” tekintette. Ily módon a kötet szerzői – elsősorban a francia nyelvterület vallástudományi/vallástörténeti viszonyait szem előtt tartva – a M. Eliade által eléggé lejáratos komparatizmus tudatos felvállalása révén tulajdonképpen a megközelítések sokrétű lehetőségeire is felhívják egyben a figyelmet.

N. Gasbarro a tanulmányában (*Quelle comparaison en histoire des religions après Lévi-Strauss?*, 19-40) szintén módszertani elemzést kínál, vázolja az olasz vallástörténeti iskola 20. századi fejlődését, amely egyfajta paradigmaváltást is tükröz. A vallások történetének tanulmányozása ugyanis elvezet a civilizációk összehasonlító története szükségességének a felismeréséhez, hiszen a vallás alkotó eleme a civilizációnak; anélkül – és attól függetlenül – nem létezik. Ennek a paradigmaváltásnak a huntingtoni ideológia („civilizációk összecsapása”) által meghatározott korunkban kétségtelenül társadalmi hasznossága is van.

Az elméleti és módszertani felvezetést követően a kötet több, a tudományos igényű művelt komparatizmus lehetőségeit bemutató (eset)tanulmányt tartalmaz. Ph. Bornet két, földrajzilag egymástól távoli kulturális környezetben – a hinduizmus és a rabbinikus judaizmus keretében – tárgyalja a vendégszeretet és az áldozatbemutatás szövegekben fellelhető leírásait (*Entre rabbis et brahmanes. Exercices de comparaison*, 41-74). Az esetenkénti fogalmi tisztázást és vizsgálatot lezáró végkövetkeztetéseiben a szerző az „interkulturális” komparatizmusra fekteti a hangsúlyt, és főképpen a sajátosságokat domborítja ki; vagyis nem gyárt egyetemes igényű holisztikus elméletet. Ugyanakkor pedig arra is felhívja a figyelmet, hogy a vallások tanulmányozásánál ideje kilépni a keresztényközpontú szemléletből, hiszen a teológiailag erősen meghatározott fogalomhasználat nem biztos, hogy összhangban van a más vallásban is fellelhető gyakorlattal, illetve annak vallási magyarázatával és tartalmával.

A. W. Geertz tudományelméleti fejtegetésében, az imára – mint tudományos kategóriára – fekteti a hangsúlyt, amely a legismertebb és legelterjedtebb vallásos jelenség anélkül, hogy vele kapcsolatban bárminemű elfogadható analitikus tipológia született volna (*Étude comparée des religions: réflexions sur la science*,

<sup>3</sup> Ebben minden bizonnyal az játszik szerepet, hogy nincsenek közeli történelmi tapasztalatai a totalitarizmusról, miközben az angolszász mentalitásban megtalálhatóak az egységesítő és az általános érvényességet szorgalmazó birodalmi gondolkodás elemei. Lásd pl. Armitage, D., *The ideological origins of the British Empire*, (Ideas in Context 59) Cambridge 2000, University Press; Ferguson, N., *Empire. The rise and demise of the British world order and the lessons for global power*, New York 2003, Basic Books.

*les universaux et la condition humaine*, 75-111). Szerinte a vallásokat azért nehéz világos tipológiák alapján osztályozni, mert az összehasonlítás leegyszerűsítésekhez és anakronizmusokhoz vezet(het). A Miatyánkot és a hopi indiánok hagyományait röviden elemezve azonban arra igyekszik rámutatni, hogy a szimbolikus rendszerek elemzése valamiféleképpen mégis osztályozható, ami hozzájárulhat a tudás fejlesztéséhez és önmagunk (egyéni és közösségi emberi mivoltunk) jobb megértéséhez.

Y. Bubloz a szerkezeti hasonlóságok és különbözőségek hangsúlyozása révén egyrészt Szent Ágoston, másrészt pedig az újplatonikus Porphüriosz megváltásának eredetiségét és sajátosságát domborítja ki (*Augustin et Porphyre sur le salut: pour une comparaison analogique et non apologétique du christianisme et du néo-platonisme*, 113-140). Ennek keretében vizsgálja az emberről alkotott felfogásukat, az emberi szenvedés okairól megfogalmazott magyarázatukat, illetve azokat az eszközöket, amelyekkel a szenvedést igyekeznek orvosolni.

U. Heidmann a heurisztikus eljárásként felfogott „differenciált komparatizmus”-t (*Épistémologie et pratique de la comparaison différentielle. L'exemple des (ré)écritures du mythe de Médée*, 141-159) négy ismeretelméleti alapelvre alapozza. Ezek: 1) az összehasonlítandó tárgyak vagy történések különbségeinek a felismerése; 2) egy pertinens összehasonlító tengely felépítése; 3) az összehasonlítási kritériumok meghatározása és összehangolása; 4) az összehasonlítandó tárgyak vagy történések nem alá-fölé rendelt (vagyis hierarchia-mentes) viszonyba állítása. A tanulmány második része a Rhodoszi Apollóniosz, Seneca és Sylvia Plath (1932–1963) által meg-, illetve újrafogalmazott Médeia-mítosz összehasonlítása révén tulajdonképpen az elvek gyakorlatba ültetésének a bemutatását kínálja. Ebből az összehasonlításból mindenekelőtt az tűnik ki, hogy a mítosz minden esetben olyan sajátosság jelentéstartalmakat hordoz, amelyek semmiféle *egyetemes* jelentésre nem egyszerűsíthetők le.

M. Burger az India és a „Nyugat” közötti kulturális kölcsönhatást vizsgálja (*Une posture inversée: le yoga global*, 161-188). Miközben ugyanis elterjedt (mintegy globalizálódott) az indiai jóga – amiben kimagasló szerepet játszott Swami Vivekananda (1863–1902) –, addig a jógik az 1920-as évektől kezdődően hagyományaikat mintegy szembesítették a modern tudománnyal. Ennek egyik legérdekesebb terméke az indiai keresztény jógik, Salvarajan Yesudian (1916–1998) – aki 1937-ben orvosi tanulmányok folytatása céljából érkezett Magyarországra, és egészen 1948-ig maradt –, és a szabadkőművességben, a rózsakeresztességben, a teozófiában, valamint az indiai hagyományokban is jártas magyar ezoterika, Elisabeth Haich (1897–1994) találkozása és együttműködése. Az 1941-ben Budapesten megjelent közös munkájuk, a *Sport és Jóga* európai viszonylatban – német fordításban – három év alatt 100.000 példányban kelt el. 1948-ban, mivel a kommunista hatalom betiltotta a jógát, a páros Svájcban (Zürich) telepedett meg. A történet érdekessége, hogy

S. Yesudian tulajdonképpen A. Haich révén fedezte fel a hinduizmust, és ébredt rá a saját indiaiságára. M. Burger elsősorban azt igyekszik érzékeltetni, hogy a komparatizmus hatékonyan segíthet annak megértésében, hogy az indiai és az európai kultúrák és hagyományok közötti kölcsönhatások eredményeképpen miképpen jöttek/jönnek létre kreatív szintézisek.

E. Pace, Talal Asad (*Genealogies of Religion*, Baltimore 1993) nyomdokán haladva – és a weberi fogalomrendszerrel dolgozva –, a genealógia módszerét használja az iszlám és a kereszténység összehasonlításában (*La méthode généalogique pour une possible comparaison entre le christianisme et l'islam*, 189-207). A vizsgálódás célja elemezni a kommunikálás erejét kihasználó „mozgó” (és karizma-hordozó) vallási személy (*personnalité mobil*) – történetesen Jézus és Mohamed – mozgalmát egészen addig, míg ki nem épül egy hitrendszer (teológiával és rituális gyakorlattal).

A kötet utolsó tanulmányában C. Calame újra visszatér a módszertani fejtegetésekhez (*L'histoire comparée des religions et la construction d'objets différenciés: entre polythéisme gréco-romain et protestantisme allemand*, 209-235). Az antropológiai nézőpontot előtérbe helyezve mindenekelőtt a látásmód mozgathatóságának (több szempontúságának) szükségességét emeli ki. Szerinte ugyanis amennyiben a vallástörténetben a megközelítési mód függ mind a kiválasztott tárgytól, mind pedig a történész antropológus paradigmájától, csakis ily módon kerülhető el a teológiai perspektíva abszolutisztikus buktatója.

A módszertanilag és tartalmilag igen gazdag tanulmánykötet, amelynek minden egyes tanulmányát tartalmaz válogatott bibliográfia egészíti ki, a szerzők elérhetőségének a megadásával zárul, mintegy sugallva a szakmai eszmecsere felkínált lehetőségét. Mivel magyar viszonylatban most van kialakulóban egy vallástudományi/vallástörténeti szakmai közeg, érdemes fontolóra venni azt a közhelyet, hogy a tudomány csakis a vitára nyitott és pezsgő szellemi közegben képes fejlődni. Ehhez pedig mindenképpen szükséges a fogalmaknak, módszereknek, látásmódoknak, eredményeknek az időközönkénti felülvizsgálata, ütköztetése lehetőleg a nemzetközi folyamatok tükrében; ideálisan azokba tevőlegesen bekapcsolódva.

Hazai viszonylatban a vallástudomány/vallástörténet művelői különböző szakterületekről – és hátterekkel – jönnek, ami egy időben hátrány és előny. Előnye elsősorban a lehetséges interdiszciplinaritásban, az együtt dolgozásban, a szemléletek sokrétűségében rejlene. A minőségi és teljesítményi normarendszerek mostani kialakulási folyamatában azonban nagyon nagy a veszély, hogy olyan filozófiai és teológiai – esetleg ideológiai, egyházpolitikai és személyi – kritériumok és megfontolások érvényesülnek, amelyek egy alig-alig versenyképes, sajátágosan belterjes és nemzetközi viszonylatban holtvágánynak számító magyar vallástudományi eredményeknek.

Jakab Attila

Voigt Vilmos

*A vallás megnyilvánulásai (Bevezetés a vallástudományba,)*

Bp. 2006, TIMP KIADÓ, 342 OLD.

Ez a könyv Voigt professzor előző, a *Vallástudományi Szemle* 2006/2. számában ismertetett munkájának folytatása. Ez is annak az egyetemi előadássorozatnak az írott formája, amely a budapesti Eötvös Loránd Tudományegyetem Folklore Tanszékén hangzott el. Ez a könyv a vallásos élmény vizsgálata után azt a célt tűzi ki maga elé, hogy a vallás megnyilvánulási formái között teremtsen rendet. Végző soron a vallástudománynak ez a feladata. Nem iskolásan rendszerező, hanem gondolkodni tanító, inspiráló könyv ez. Bevezet a vallástudomány jellegzetes vizsgálati módszereibe. A vallás megvallott hit, ami téri és idői világunk változásaival együtt módosul. Ennek megértése, tudományos vizsgálata nélkül társadalmunk valóságának egy lényeges eleme marad homályban. A vallások világában jelentős társadalmi, történeti különbségek mutatkoznak. A vallástudománynak az a feladata, hogy megkeresse az egységesen vizsgálható szempontokat, ami segít megtalálni a sokféleségben az egységet.

A csaknem három és félszáz oldalas könyv első fejezete arra a kérdésre keresi a választ, hogy hogyan nyilvánul meg a vallás? A vallásfenomenológia lényegében a vallás megnyilvánulási formáival foglalkozik. Azt vizsgálja, hogy a transzcendens hogyan jut kifejezésre, vagyis a szent. Megnyilvánulása nagyon sokszor szimbolikussá válik, a különböző kultúrák „tudatalattijává” lesz. Az összehasonlító vallástudomány éppen azt a célkitűzést próbálta megvalósítani, hogy a térben és időben egymástól távol eső vallások megnyilvánulási formáit értelmezze. Ez nem jelenti szükségszerűen azt, hogy egymásból eredeztetnék a hasonló vallásos jelenségeket, de a mögöttük meghúzódó tartalom megértése szempontjából a vallásos jelenségek megértése fontos tanulságokat rejteget. Ez különösen az inkulturáció vizsgálata szempontjából fontos. De nemcsak a vallásfenomenológia teszi vizsgálat tárgyává a vallás megnyilvánulási formáit, hanem a vallásetnológia is, amely döntően a vallásos jelenségek legtökéletesebb összegyűjtésére és értelmezésére törekszik. Voigt könyve E. E. Evans-Pritchard (1902-1973) munkásságának bemutatásával illusztrálja ennek a tudományos módszernek a használhatóságát. Az ő munkássága hidat képez a komparatív vallástudomány és az empirikus vallásetnológiai terepmunka között. Ha a vallás megnyilvánulásait meg akarjuk



ismerni, akkor a vallás leírását, magyarázását és értelmének vizsgálatát egyformán el kell végeznünk, mert csak így kapunk sokoldalúan értékelhető képet erről az egyetemes emberi jelenségről.

Minden vallástudományi vizsgálódás egyik központi kérdése az ember spirituális valóságának az értelmezése. Ennek érdekében az ember lélekhitét, ennek fejlődési fokozatait kell vizsgálat tárgyává tennünk. Lényegében minden kultúra az embert látható és nem látható részből álló valóságnak tekinti. Megkülönbözteti a spiritualitásunkat materiális lényegünktől. Ennek a gondolatnak a kialakulását sokszor vulgárisan leegyszerűsítve próbálják értelmezni, pedig ez az ember ősi, nagyon bonyolultan megközelíthető tudáskincséhez tartozik. Az emberi kultúra legrégebbi emlékeiben is kifinomodott formában tükröződik a lélekhit, ami sok hiedelmet és szokást befolyásolt és befolyásol egészen máig. Voigt könyve meggyőző példák egész során át mutatja be ennek a bonyolult rendszernek a meglétét különböző ősi kultúrák emlékenyagán, amelyek elvezetnek a kereszténység fogalmi készletének, hite megfogalmazásának kialakulásáig.

A vallás is tükrözi a tér és idő rendjéhez kötődő emberképünket. Már az időszámítási rendszereknek is van vallásos tartalma, elég itt a keresztény, a mohamedán vagy a zsidó időszámítási rendszert példaként hozni. Ugyancsak a vallások sajátos ünnepei is tagolják az időt. Ugyanígy a szent helyek is kötik spirituális létünket a materiálishoz, a fogható világhoz. Ha például az „édeni állapotokról” beszélünk, akkor ebben az ősi időiség és az emberi lét (édeni) ideális helyzete egyszerre tükröződik. A vallási jelenségek vizsgálata szempontjából mindig lényeges, fontos a téri és idői viszonyok tisztázása. Bennük a spiritualitás szoros szövetségre lép az élet materiális jelenségeivel. A vallás topografikus megnyilvánulásának alapja a világkép, ami szinte minden kultúrában tud a túlvilágról, az alvilágról, égről és a földalatti világ valóságáról egyaránt. A magyar folklór irodalmából is sok példát hozhatunk a népi pokol- és menyországekpről. Voigt könyve itt is gazdag példaanyagot kínál a túlvilági dolgokban tájékozódni akaróknak. Nem árt ez a tájékozódás, hiszen újpogány mitológiáink, a Csillagok háborúja vagy Harry Potter csodás kalandjai ugyanezekkel a toposzokkal építkeznek. A világ megismerése szempontjából fontos volt a szent hely ismerete, ami az a pont volt, ahol a materiális és a spirituális világ találkozott egymással. Elsősorban az volt a szent hely, ahol az istenség megjelent. Ezt jelölte meg, tette „használhatóvá” a szent építmény, a templom, amit a legtöbb vallás a világ közepének tart. A szent tér és az idő összekapcsolódik. Az idő egy meghatározott pontján a szent kiváltképpen megnyilvánul. Ebben a minősített pillanatban értelmet kap a múlt, ami kihat a jövőre. A tér és az idő egyes részei elválaszthatatlanok egymástól. A vizuális és a verbális környezet is befolyásolja a vallásos élményt.

Minden vallás legfontosabb megnyilvánulási formája az az ember, aki a spirituális titkok tudója, vagyis a vallás szolgája. Ez nem mindig a pap, hanem az a

vallásos specialista, aki lehet varázsló, jós, orvos, történész, hangszeres előadó, szertartásmester vagy akár a törzsfőnök is, akinek hatalmát az égi erők garantálják. A specialisták három csoportját szokás megkülönböztetni. Az első csoportba azokat sorolják, akik bizonyos vallásos funkciókat látnak el, de benne élnek a közösség mindennapi életében. A második csoportba a papok tartoznak, akik az „evilági” életben élnek, de attól bizonyos pontokon elkülönülnek. A harmadik csoport ehhez képest szigorúbb feltételek mellett él: szerzetesként kivonul a világból, és csak az istenségnek szolgál. A vallás specialistái mindenféle társadalomban fontos szerepet töltenek be a közösség vezetésében, a szokások, a kultúra alapvető értékeinek továbbításában. Öröködnék az étkezési, tisztasági tabuk felett, és ők a közvetítők az istenség és az ember, a materiális és a spirituális világ között. Értékeket közvetítenek, és sajátos értelmiségi funkciót látnak el a társadalomban.

A magyar vallástörténeti kutatásnak egyik kulcskérdése a sámánizmus feltárása. Budapest a világszerte folyó sámánizmus-kutatás központja. Az utóbbi évtizedekben hatalmas méretekben megnőtt nemzetközi irodalom különbözőképpen határozza meg a sámánizmust. Van, aki sámánizmusnak tartja mindazokat a jelenségeket, amelyben az eksztázisba kerülő varázsló a szellemekkel kapcsolatba kerül. Mások csak a szibériai sámánizmust nevezik így, a többi hasonló jelenségre más szót keresnek. Van egy közbülső megoldás is, amit Diószegi Vilmos és Hoppál Mihály képviselnek, amely szerint minden transzban utazó, megváltozott tudatállapotban lévő varázsló sámán, de ennek a vallásrendszernek a különböző kultúrákban különböző tartalma van. Így a sámánizmus nem egy vallás, hanem egy vallásos jelenség, ami sokféle vallásban megnyilvánulhat. Voigt könyve ehhez szolgáltat gazdag példatárat. Ehhez különböző eszközök, szertartások kapcsolódnak. Alapja egy sajátos animista lélekhit és hiedelemvilág, ami a szibériai népek hitvilágában számos formában bontakozik ki. Sok érdekes adatot találunk arra, hogy ez a jellegzetes, nagyon elterjedt hitvilág hogyan vált vallásrendszerre, és hogyan hatott az európai műveltségre. A magyar ősvalláskutatás példáján mutatja be a könyv, hogy a magyar vallási kultúra igen régóta európai jellegű, amiben zárványként megmaradtak az ősi keleti elemek. A könyvnek egy külön testes fejezete foglalkozik a magyar ősvalláskutatással, felvázolva ennek a nagyon szerteágazó kérdésnek a tudománytörténetét, a rá vonatkozó terminológiai problémákat. Ez talán a könyvnek a legérdekesebb, legtöbb értékes adatot idéző szakasza.

A vallások megnyilvánulásai a társadalom egyetemes fejlődéséhez kapcsolódva jelennek meg. Ezért a vallások társadalomtörténeti formáira is figyelemmel kell lenni a vallástudományi kutatásaink során. Ami él, fejlődik, alakul a történelem során. Még az istenek is útra kelnek, és különböző kultúrákban jelennek meg. A világvallások története erre számos példát ad. Voigt könyve a pszichoanalízis vallástudományi elméleteinek vizsgálatán keresztül elemzi a vallás társadalomtörténeti jelentőségét. Freud és Jung idevonatkozó munkásságának példái nyomán

jut el arra a következtetésre, hogy „Freud minden etnológiai és vallástudományi, Jung minden művelődéstörténeti és vallástudományi érdeklődése ellenére sem tudja jellemezni a vallások különböző csoportjait, ezek általános rendszerét” (131). Más úton kell továbblépni. A társadalom egyetemes fejlődésén belül kell megérteni a vallást, figyelembe véve azt, hogy más a vallás és más a vallásosság. A vallás egy ideológia, amihez különböző fokozatokban kapcsolódhat a vallásos ember, miközben közösségeket alkot, szokásokat követ. A vallásosság így lesz a mindennapi életünk elidegeníthetetlen része.

A vallások sem statikus képződményei a társadalomnak, fejlődnek és sajátos önmozgásuk van. A társadalmi elfogadottság szempontjából sem egyformák a vallásfelekezetek. Más a társadalmi szerepe, „küldetése” egy hivatalos, államilag elismert vallásfelekezetnek, és más egy éppen most levált kis csoportnak vagy új vallásos közösségnek, amelynek tagjai másként szeretnék a mai ember mai kérdéseire választ adni, mint a történelemben korábban kialakult vallások. Voigt könyve ebben a fejezetben a „szekta” szó különböző jelentésbeli árnyalatait járja körül. Nyugat-európai és orosz példákat sorol a könyv a különböző vallások és eszmék szektafogalmára. Az adatokban gazdag fejezet jól tükrözi a szekta kissé pejoratív ízű fogalmának terminológiai bizonytalanságát. A vallástudománynak máig megoldandó feladata az új vallásrendszerek születésének, továbbosztódásának és életjelenségeinek, az új vallások életjelenségeinek vizsgálata.

Voigt Vilmos könyve, mint ahogyan ez egy jó tankönyvhöz illik, tovább mutat önmagán. Irodalomjegyzéke – amely zárójeles alcíme szerint „önálló olvasmányként is használható” – a további munka alapjait adja meg. A könyv rövid utószava egy újabb fontos feladatra, a vallás és az erkölcs összevető vizsgálatára buzdít. A szentek kultusza és a vallási fanatizmus kérdése is nagy érdeklődésre számot tartó téma, ahol a könyvben foglaltakat tovább lehet építeni. Kedvcsinálónak Henri Desroche professzor messianizmusokat vizsgáló könyvének két érdekes eredményét idézi.

Voigt Vilmos könyvei a jelenkori vallásokra vonatkozó szegényes irodalmunkat gazdagítják. Bizonyára jelentős segítséget adnak az oktatásban és a továbbgondolkodásban. És mi más lehetne egy könyvnek a célja, mint éppen ez.

*Szigeti Jenő*



---

---

# 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 a tervek szerint eleinte évente két alkalommal (félévenként) jelenik meg, később, remények szerint sűrűbben. Az alapító jogokat a budapesti Zsigmond Király Főiskola gyakorolja.

2. Annak ellenére, hogy a folyóirat egy intézmény égisze alatt jelenik meg, kezdettől szélesebb alapra helyezkedve értelmezi önmagát. Sokak véleménye szerint világos ugyanis, hogy egy felekezetszemleges vallástudományi folyóirat fontos hiánypótló a magyar folyóiratok palettáján. Eddig a vallástudomány különböző területei jobbára a különböző vallások, felekezetek által indított orgánumban jelentek meg, a szemleges, „világi” fórum, szerteágazó okok miatt több évtizede hiányzik, holott egyre növekvő igény van rá.

3. A folyóirat publikációs lehetőséget, véleménycseré 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 kierlelt 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*

---

**KÖVETKEZŐ SZÁMUNK TARTALMÁBÓL:**

**SZIMBÓLUMOK (TANULMÁNYOK)**

**VALLÁSPOLITIKAI FÓRUM A ZSKF-EN**

**BESZÉLGETÉS TÖRÖK LÁSZLÓ AKADÉMIKUSSAL**

---

---

---

## ÚTMUTATÓ SZERZŐKNEK ÉS SZERKESZTŐKNEK

Az idézés módja lábjegyzetben (példák):

Hahn I., *Róma istenei*, Bp. 1974.

Vanyó L., *Az ókeresztény egyház és irodalma 2: A 4-8. század*, Bp. 1999, 649.

Rubenson, S., *The letters of St. Antony. Monasticism and the making of a saint*, (Studies in Antiquity and Christianity) Minneapolis 1995.

Rubenson, S., Origen in the Egyptian monastic tradition of the fourth century. In: Bienert, W. A. – Kühneweg, U. (Hrsg.), *Origeniana septima. Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts*, (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovanensium 137) Leuven 1995, 319-337.

Kákósy L., Probleme der Religion im römerzeitlichen Ägypten. In: *ANRW* 18/5 (1995), 2894-3049.

Wessetzky V., Mercurios legendájának kopt kéziratrodéke. In: *Antik Tanulmányok* 4 (1957), 89–96.

Ha már előfordult, lehet rövidítve, évszámmal: pl. Hahn 1974, 153.

Angol címben nem használunk minden főnévnél nagybetűt.

Lábjegyzetek egy cikkben 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 mentsék bele a fájlba, amikor leadják a cikket. Ennek módja: a Menüben Fájl → Mentés másként → Eszközök → Mentési beállítások → Truetype betűtípusok beágyazása (az alatta levő két lehetőséget nem kell kipipálni). Ezzel a módszerrel a használt karakterek átmennek, anélkül, hogy az egész fontkészletet küldeni kellene.

Kérjük, hogy semmilyen stílust se alkalmazzanak, még sorkizárt se legyen.

A szerzőktől egész rövid bemutatkozást kérünk: szakma (pl. klasszikus filológus, régész, teológus, stb.), munkahely, kutatási terület, elérhetőség (e-mail elég).

Kérjük szerzőinket, hogy írásaikat a fentiek figyelembe vételével adják le.  
Köszönjük!

Budapest, 2006. 06. 03.

*A Vallástudományi Szemle szerkesztősége*

Magyar  
TUDOMÁNYOS AKADÉMIA  
KÖNYVTÁRA



---

# A FOLYÓIRAT MEGVÁSÁROLHATÓ

## Budapest

Püski Kiadó Kft. Könyvesház

1013 Bp. Krisztina krt. 26.

GONDOLAT Könyvesház

1053 Bp. Károlyi Mihály u. 16.

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.





600 Ft

ISSN 17836-4062



9 771783 640622