
VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE

XV. ÉVFOLYAM 4. SZÁM

2019

KÁROLI GÁSPÁR REFORMÁTUS EGYETEM

VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE
VALLÁSTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT
MEGJELENIK ÉVENTE NÉGYSZER
Tizenötödik évfolyam, 2019/4. szám

A folyóirat megjelenését támogatja a Nemzeti Kulturális Alap.



Kiadja: Károli Gáspár Református Egyetem, Budapest,
együttműködésben a Magyar Vallástudományi Társasággal
Alapító főszerkesztő: Bencze Lóránt
Főszerkesztő: S. Szabó Péter
Főszerkesztő-helyettes: Horváth Orsolya

Szerkesztők:

Adamik Tamás (Disputa)
Németh György (Forrás)
Pecsuk Ottó (Tanulmányok)
Kovács Ábrahám, Sarnyai Csaba Máté (Tudományunk története és műhelyei)
Bakos Áron (Hírek)
Szeiler Zsolt (Recenziók)

Szerkesztőbizottság:

Bugár István, Matthew D. Eddy, Fröhlich Ida, Heidl György, Hoppál Mihály,
Horváth Géza, Kendeffy Gábor, Máté-Tóth András, Mezei Balázs, Ruzsa Ferenc,
Schweitzer József, Sepsi Enikő, Szentpétery Péter, Szigeti Jenő, Török László,
Vassányi Miklós, Voigt Vilmos, Zentai Tünde, Zsengellér József

Olvasószerkesztő: Szathmári Éva

A Szerkesztőség címe:

Budapest, Reviczky utca 4.

Tel: 1/483-2900

e-mail: vallastudomanyiszemle@kre.hu

A folyóirat online elérhető: www.kre.hu/vallastudomanyiszemle

Kéziratokat nem őrzünk meg és nem küldünk vissza.

ISSN 1786-4062

A kiadásért felel: Horváth Géza

A sorozat kötetei megrendelhetők, illetve 15% kedvezménnyel
megvásárolhatók: L'Harmattan Könyvesbolt
1053 Budapest, Kossuth L. u. 14–16., tel.: 267-5979
harmattan@harmattan.hu; www.harmattan.hu

A tipográfiai tervet Pintér Zoltán készítette, a nyomdai előkészítést
Molnár Andrea, a nyomdai munkákat a Robinco Kft. végezte.

Felelős vezető: Kecskeméthy Péter

TARTALOM

S. SZABÓ PÉTER: Előszó	5
TANULMÁNYOK	
KÓKAI-NAGY VIKTOR: A szabadság Epiktétosznál és Pálnál	9
KOLTAI KORNÉLIA: 17. századi protestáns peregrinusok héber üdvözlőversei. A Frankfurt am Main-i <i>carmenek</i> (1626) – szövegközlés, fordítás és elemzés	33
MONTSKÓ BENJÁMIN: A <i>Toledot Jesu</i> Huldreich verziója	74
FORRÁS	
NÉMETH GYÖRGY: Ménodotos a samosi Héra-szentélyről	101
DISPUTA	
ADAMIK TAMÁS: A Szent László-legenda retorikai elemzése	109
TUDOMÁNYUNK TÖRTÉNETE ÉS MŰHELYEI	
BARCSA KRISZTINA: Vallástudományi élet Szegeden – Összefoglaló a Szegedi Egyetem Vallástudományi Tanszékének legfrissebb tevékenységéről	125
HÍREK	
Összefoglaló a II. Interdiszciplináris Vallástudományi Hallgatói Konferenciáról (Bodzásné Csényi-Nagy Krisztina – Szugyczki Zsuzsanna)	131
Ismét Magyarországon adott elő Hans Joas (Miklovicz Attila)	134
Konferencia az Eucharisztiairól (Szigeti Jenő)	139
Beszámoló a Magyar Vallástudományi Társaság <i>Vallás és megújulás</i> című konferenciájáról (Lőrinczi Petra)	141
RECENZIÓK	
Teresa Obolevitch: <i>Faith and Science in Russian Religious Thought</i> , Oxford, Oxford University Press, 2019 (Szalay Máttyás)	147
Babits Antal: <i>Határtolt – határtalanság. Maimonidész istenkeresései</i> , Logosz Kiadó, Budapest, 2015 (A. Gergely András)	152
Voigt Vilmos: <i>Finnugrisztika, filológia, folklórisztika</i> , Debreceni Egyetemi Kiadó, 2018 (Szigeti Jenő)	157

ELŐSZÓ

S. SZABÓ PÉTER

2019/4. számunkkal lezárjuk folyóiratunk működésének tizenötödik évfolyamát. Ilyenkor kicsit megáll az ember, valamelyest megelégedettséggel nyugtázza az eltelt időszak eredményeit, a megjelentetett számokat, visszapillant az elmúlt másfél évtizedre. De ennyi elég is a megelégedettségből.

Mostani számunk *Tanulmányok* rovatának első írása egy napjaink közéleti megnyilatkozásaiban, vitáiban is aktuális témát, a szabadság értelmezését veszi vizsgálat alá. Jócskán visszamegy az időben, az időszámítás szerinti első századig, annak fordulójáig és nem kevésbé nagy jelentőségű szerzők gondolatait taglalja, mint Pál apostol és Epiktétosz. Második tanulmányunk három 17. századi héber nyelvű üdvözlőverset elemez protestáns szerzők tollából és a sokrétű elemzés nyomán feltárja, hogy milyen nyelvi, műfaji-stiláris, verstani-technikai, vagy tematikai sajátosságok jellemzik őket. Harmadik tanulmányunk egy 1705-ben, Leidenben napvilágra került verzióját elemzi egy folklorisztikus elbeszélés-hagyománynak, amely Jézus életét zsidó szemszögből mutatja be, úgy, hogy az evangéliumok polemikus, parodikus változatát adja.

Forrás rovatunkban Németh György professzor egy talán kevésbé ismert szerzőtől közöl írást, aki feltehetően a késő hellenisztikus vagy a római korban élt. A bemutatott samosi Héra-szentély a görög világ egyik legtekintélyesebb kultuszközpontja volt, hisz a hagyomány szerint az istennő a szigeten született.

Disputa rovatunkban Adamik Tamás professzor most a Szent László-legenda retorikai elemzését közli. Egyúttal bemutatja a retorikai elemzések szempontjait, módszereit, menetét is. Arra a következtetésre jut, többek között, hogy az elemzett legenda műfaja „dicsérő bemutató beszéd”, stílusa ehhez illő, amely „magasztos szavak csiszolt és ékes szövevényéből áll”.

Tudományuk története és műhelyei rovatunkban a szegedi egyetem Vallástudományi Tanszékének tevékenységét mutatja be a szerző. Jó lenne, ha ezzel hagyományt teremtene, évi negyedik, évet is záró számainkban, melyekben kínálkozik az összegzések lehetősége, szívesen közölnénk hasonló írásokat, melyek a különböző felsőoktatási intézményekben, tudományos műhelyekben folyó munkáról, eredményekről, sikerekről számolnának be.

A Hírek rovatban közölt írások három konferenciáról és egy előadásról számolnak be. Hírt adnak többek közt a Magyar Vallástudományi Társaság idei konferenciájáról is, amely a *Vallás és megújulás* címet viselte és sok érdekes előadás elhangzására, vitájára adott lehetőséget. *Recenziók* rovatunkban ismert szerzőink – Szalay Mátyás, A. Gergely András és Szigeti Jenő – könyvismertetéseit olvashatják olvasóink érdekes tudományos munkákról.

TANULMÁNYOK

A SZABADSÁG EPIKTÉTOSZNÁL ÉS PÁLNÁL¹

KÓKAI-NAGY VIKTOR

ABSTRACT

Freedom in Epictetus and Paul

In this paper, I compare the concept of freedom in the works of two almost contemporary thinkers of antiquity. For Epictetus, freedom consists of being in absolute harmony with the universal order and preservation of one's integrity. For Paul, „freedom” has a negative demarcation. Even though he regularly teaches about freedom from death, law, and sin, he also thinks that it is important to take seriously some other features of the term that have not yet been thoroughly investigated. There is a positive meaning of freedom in Paul. This is a freedom that only the genuinely free people can possess and practice: voluntary renunciation. In modernity, the fundamental insights of antiquity are interpreted as a consistent program of human emancipation. But we have to realize that freedom also has an ascetic aspect, both among the stoic philosophers and in the Apostle Paul.

BEVEZETÉS

A szabadság kérdése mit sem veszített aktualitásából napjainkban. A modern kor egyik legalapvetőbb vívmányának gondoljuk minden ember jogát a szabadsághoz, ugyanakkor meglehetősen keveset foglalkozunk annak tartalmával. Ebben a tanulmányban azt szeretnénk bemutatni, hogyan gondolkodott Epiktétosz az első század fordulóján erről a kérdésről, majd azt a kérdést szeretnénk körüljárni, hogy Pál apostol miként szól a szabadságról. Pontosabban egy olyan aspektusát szeretnénk megvizsgálni a szabadság fogalmának, amelyre ez ideig nem fordított

¹ A Kampenben megrendezésre került Comenius Konferencián (2018. 04. 18–21.) elhangzott előadás (*Theology in the World of Ideologies: Authorisation or Critique?*) átdolgozott magyar fordítása.

elegendő figyelmet a teológiai kutatás. Természetesen az apostol messze nem foglalkozott akkora részletességgel a szabadság kérdésével, mint a filozófus. Éppen ezért Epiktétosz szabadságfogalmára inkább úgy tekinthetünk vizsgálatunk során, mint háttérre, amelynek segítségével megkísérelhetjük felvázolni, milyen szemüvegen át látta Pált a művelt pogány olvasó.

A szabadság ebben a korban már egyre kevésbé volt megfeleltethető a polisz teljes jogú polgárának egykori szabadságával. A fogalomra erőteljesen rátelepedett a politika.² Az uralkodó személye a hellenizmus korában egyre inkább úgy jelent meg, mint a béke és szabadság garanciája a birodalomban.³ A császár fokozatosan megistenült, amely folyamat mélypontját Caligula (Kr. u. 12–41) és Domitianus (Kr. u. 81–96) uralkodásában éri el. Ennek fontos támasza volt az ehhez kapcsolódó politikai propaganda, amelynek alapeleme volt a szabadság garantálása az alattvalók számára. Ezzel párhuzamosan, köszönhetően a cinikus-sztoikus filozófiának, megjelenik a szabadság személyes felfogása, amely a magát önként a természet törvényeinek alávető egyén életében megvalósuló szabadságot tekintette valódinak.⁴ A szabadság gondolata egyre hangsúlyosabban individuálissá vált, és annak közösségi jellege háttérbe szorult. Egyetérthetünk Samuel Vollenweiderrel abban, hogy a korabeli gondolkodást leginkább a sztoikusok határozták meg,⁵ miközben az is kijelenthető, hogy elég könnyen átjárható volt a határ a különböző filozófiai iskolák között,⁶ és képviselőik is szabadon átvettek különféle gondolatokat más

² A szó: „szabadság, függetlenség” eredetileg politikai tartalmat hordozott, és azon személyek körét jelölte, akik teljes jogú polgárai voltak a görög polisznak. Később ehhez új jelentéstartalmak társultak: a polisz szabadsága, a görögség szabadsága és végül a szabadság fogalma a filozófia problémájává vált. A poliszban a szabadság alapvetően arra utal, hogy nem egy türannosz uralkodik a városon, az egyén életében pedig arra, hogy nem volt rabszolga. Függetlenség és autonómia szemben a heteronómiával – lásd Kurt NIEDERWIMMER: „eleutheria”. EWNT, 1, Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz, Kohlhammer, 1980, 1052–1058, 1053–1054. „Az etikában a külső, a törvényi vagy a fizikai szabadságot a türannoszok hatalmától és a rabszolgaságtól felváltja a belső, a pszichológiai szabadság: hogy valaki szabad lehessen, nem lehet saját szenvedélyei rabszolgája, vagy saját külső, anyagi javak iránt érzett vágyai türannoszának alávetett személy.” – Susanne BOBZIEN: *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1998, 338.

³ A folyamat rövid leírásához lásd Günther HANSEN: „Herrscherkult und Friedensidee”. in J. Leibold – W. Grundmann (szerk.): *Umwelt des Urchristentums I.*, Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1967, 127–142.

⁴ Vö. Udo SCHNELLE: *Die ersten 100 Jahre des Christentums, 30–130 n. Chr.*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2015, 46–51; Heinrich SCHLIER: „eleutheros”. *ThWNT*, Stuttgart, Kohlhammer, 1935, 484–500: 489.

⁵ Lásd Samuel VOLLENWEIDER: *Freiheit als neue Schöpfung*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1989, 16; továbbá Adolf BONHÖFFER: *Epiktet und das Neue Testament*, Gießen, Verlag von A. Töpelmann, 1911, 98–101.

⁶ Vö. Johan C. THOM: „Popular Philosophy in the Hellenistic-Roman World”. *Early Christianity*, III, 2012, 296–320: 280–285. Így például, az 1–2. század folyamán gyakorta nem lehetett

iskolák nézeteiből, integrálva azokat saját tanításukba. Mindazonáltal a sztoikus szabadságfogalom sajátosságának tekinthető, amikor a szabadságot úgy értik, mint belesimulást isten teremtett rendjébe, integrálódást a kozmoszba.⁷ A sztoa a valóság isteni struktúrájából indul ki, és alapvetésként fogadja el, hogy az istenség a létezés minden formájában benne van, folyamatosan jelenlévő, ugyanakkor megragadhatatlan. Ha az embernek sikerül megtalálnia a helyét ebben a rendszerben, akkor szabaddá válhat. A politikai szabadságfogalomból tehát világszemlélet formálódik. Ez a fajta belsőségessé válás kiválóan megismerhető Epiktétosz (kb. Kr. u. 55–135) gondolatainak keresztül. Azért ideális alany erre a célra, mert egyfelől őt tekinthetjük a „szabadság sztoikus evangéliuma leglelkesebb és legékesszólóbb hirdetőjének”,⁸ másfelől írásai, amelyekben több helyen is részletesen tárgyalja a szabadságfogalom tartalmát, Steiger Kornélnak köszönhetően könnyen tanulmányozhatóak minden érdeklődő számára.⁹

A korai sztoicizmusban a szabadság a pszichológián belül helyezkedett el. „Az volt a feladata, hogy megőrizze a morális felelősség lehetőségét. [...] Epiktétosz számára, [...] elsődlegesen gyakorlati célt szolgált. Az etikán belül kapott szerepet.”¹⁰ Rodrigo S. Braicovich viszont úgy véli, hogy Epiktétosz a felelősség problémáját az ok-okozat (és nem a moralitás) kérdésre redukálja és az ítélet–büntetés problémáját, mint zavaró tényezőt, teljesen száműzi érveléséből. Ez pedig arra utal, hogy nem a zsidó-keresztyén etikában megszokott kérdésre keresi a választ (ti. hogy mikor kapunk dicséretet vagy büntetést), hanem azt a kérdést szeretné megválaszolni, hogy mi vezetett bennünket odáig, hogy egy bizonyos módon cselekedjünk.¹¹ Ezt látszik

különbséget tenni a cinikusok és a sztoikusok között – vö. SCHNELLE (2015): 47–48. Ez azt is jelentette, hogy egy-egy filozófia fogalmat több iskola is közösen használt – vö. Maximilian FORSCHNER: „Epiktets Theorie des Freiheit in Verhältnis zur klassischen stoischen Lehre (Diss. IV 1)”. in Vollenweider S. – Baumbach M. – Ebel E. – Forscher M. – Schmeller Th. (szerk.): *Epiktet, Was ist wahre Freiheit?*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2013, 100k.

⁷ Rudolf BULTMANN: „Der Gedanke der Freiheit nach antiken und christlichem Verständnis”. in Uő: *Glaube und Verstehen*, 4, Tübingen, Mohr Siebeck, 1965, 42–51: 44–45; lásd továbbá SCHLIER (1935): 489; BOBZIEN (1998:1): 330; FORSCHNER (2013): : 97–118: 98–99.

⁸ Günther HANSEN: „Philosophie, Stoa”. in J. Leibold – W. Grundmann (szerk.): *Umwelt des Urchristentums I.*, Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1967, 354–364: 363.

⁹ Epiktétosz műveit Steiger Kornél fordításában idézzük: EPIKTÉTOSZ: *Összes művei*, Budapest, Gondolat Kiadó, 2016.

¹⁰ BOBZIEN (1998:1): 337–338; lásd továbbá Myrto DRAGONA-MONACHOU: „Epictetus on Freedom: Parallels between Epictetus and Wittgenstein”. in Th. Scaltsas – S. Mason (szerk.): *The Philosophy of Epictetus*, Oxford, University Press, 2007, 112–139: 113. A cinikusok is radikális etikaként értelmezték a filozófiát, de míg ők csak az etikát dolgozták ki, a sztoikusok egy komplex tudományos rendszert, amely mindenekelőtt a logikát, a nyelvfilozófiát, az ismeretelméletet és a fizikát foglalta magában. SCHNELLE (2015): 46–47: 49.

¹¹ Rodrigo Sebastián BRAICOVICH: „Freedom and Determinism in Epictetus’ Discourses”. in *The Classical Quarterly*, LX, 2010. 202–220: 218. a téma kifejtéséhez lásd 214–217.

alátámasztani az, hogy Epiktétosz szerint a jótett jutalma és a gonosztett büntetése önmagában van.¹² Mindez pedig alapvetően meghatározza a szabadságról alkotott véleményét, hiszen az ember szabadsága cselekedetében valósul meg.

EPIKTÉTOSZ MEGÁLLAPÍTÁSAI A SZABADSÁGRÓL

I.1. A SZABADSÁG EREDETE

Általánosan kijelenthető, hogy a szabadság minden élőlény, így az ember alaptermészetének is része (vö. Dis 4.1.25–28). Ez a legfőbb jó mindenekfelett (Dis 4.1.52), amelynek felismeréséhez az embernek be kell látnia lehetőségeit és határait. A szabadság pedig elsődlegesen szabad döntést jelent (lásd Dis 4.12.8–11; 1.12.9), továbbá: „Szabad az, aki úgy él, ahogy akar, akit sem kényszeríteni, sem akadályozni, sem erőszakkal rávenni valamire nem lehet, akinek késztetéseit nem béklyózza semmi, törekvései célt érnek, ha valamit hárít, nem botlik mégis belé.” (Dis 4.1.1) Szabad döntés pedig az, hogy a saját akaratunk egyezzen isten akaratával, a késztetéseinket pedig az istennek rendeljük alá. (Dis 4.1.89k,98)¹³ A szabadság tehát az univerzális isteni akarat megvalósítása a bölcs életében, amelybe betekintést a törvény általi neveléssel nyerhet, amely a teljes életet átfogó módon szabályozza. Mivel pedig a szabad ember isten barátja, ezért önként engedelmeskedik istennek. (Dis 4.3.9) Ez azt jelenti, hogy bármi történjen is az emberrel, arra úgy tekint, mint istentől rendelt sorsra, és ekként fogadja el azt.¹⁴ Rudolf Bultmann kritikusan megjegyzi ehhez kapcsolódóan, hogy Epiktétosznál csupán egy üres frázis, hogy isten szolgálai szabadok, mivel a szabadság egyáltalán nem azt jelenti, hogy valaki szabadon cselekedhet, hanem azt, hogy (szabadon) lemond a szabad cselekvésről. Az ember tehát nem szabad.¹⁵ Itt azonban érdemes megjegyeznünk, hogy az ember szabadsága adott esetben még az istentől sem függ: „a szabad választásomat még Zeus sem képes legyőzni” (Dis 1.1.24). Ugyanakkor az is tény, hogy a „szabadnak lenni” képességét istentől kapjuk (Dis 1.19.9), amit azért vagyunk képesek egyáltalán felismerni értelmünkkel, mert rokonságban állunk vele, „az ember saját, valódi

¹² Lásd EPIKTÉTOSZ: i. m., 345.

¹³ Lásd ehhez Tad BRENNAN: „Fate and Free Will in Stoicism”. in D. Sedley (szerk.): *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2001, 259–286, 265, továbbá Suzanne BOBZIEN: „The Inadvertent Conception and Late Birth of the Free-Will Problem”. *Phronesis*, XLIII, 1998, 133–175; 139. Az istenhez, mint etikus létezőhöz lásd BONHÖFFER: i. m., 358–363.

¹⁴ FORSCHNER: i. m., 114.

¹⁵ Rudolf BULTMANN: „Das religiöse Moment in der ethischen Unterweisung des Epiktet und das Neue Testament”. *ZNW*, XIII, 1912, 97–110. 177–191: 180.

énje isten kiadásával, isten részével azonos”.¹⁶ Mindezt a Logosz garantálja, amely éppen úgy benne lakozik a világban, mint az emberben.¹⁷ Ugyanakkor önmagában az a tény, hogy az emberben benne van a Logosz, még nem jelenti, hogy ez egy automatikusan, közvetlenül működő erő lenne, ehhez az embernek gyakorolnia és fejlődnie kell.¹⁸ Epiktétosznál a szabadság alaptermészetünk része, függetlenséget és belső (döntési) szabadságot jelent, valamint a teremtés rendjének elfogadását és önkéntes csatlakozást ehhez.

I.2. AZ EMBER SZABADSÁGA

A belső szabadság csak azokat a döntéseket érinti, amelyek tőlünk függenek, rajtunk állnak (*eph' hémin* – vö. Dis 1.22.10k.). Ezt a szabadságot alapvetően nem külső tényezők akadályozzák – például más személyekkel való konfrontáció –, hanem sokkal inkább belső gátjai vannak: hiba, szenvedély, rossz hajlam stb. A szociális, a politikai szabadság, vagy éppen a rabszolgaság teljesen irreleváns ennek a szabadságnak a szempontjából.¹⁹ Ennél sokkal fontosabb, hogy az ember különbséget tudjon tenni a rajtunk múló dolgok és azok között, amelyek felett nincs hatalmunk (vö. Frag 4; Dis 1.1, 18.12; 4.1.62–80). Az első csoportba, a rajtunk múló dolgok közé csak azok sorolandóak, amelyek minden körülmények között teljes bizonyossággal a hatalmunkban állnak.²⁰ A második csoporthoz tartozó dolgokon ezzel szemben nem tudunk változtatni, de éppen ezért nem is kell ezen fáradoznunk, vagy aggódnunk miattuk. Ennek megfelelően felelősséggel sem tartozunk miattuk. (Dis 1.11.32–38) A nem tőlünk függő dolgok „az individuum mindazon tulajdonai, tulajdonságai és életeseményei, amelyekhez nem kizárólag neki magának van közvetlen hozzáférése, hanem fennáll annak a lehetősége, hogy a szükségszerűség, a fátum vagy a véletlen – akár személytelenül, akár más személyek tevékenységén keresztül – beleszól alakulásukba.”²¹ Az embert csak belső értékei, a tévedhetetlen erkölcsös cselekvés, a háritás és az önmagán végzett munka teszik szabaddá és boldoggá, döntéseit pedig

¹⁶ Samuel VOLLENWEIDER: „Lebenskunst als Gottesdienst. Epiktets Theologie und ihr Verhältnis zum Neuen Testament”. in S. Vollenweider – M. Baumbach – E. Ebel – M. Forscher – Th. Schmeller (szerk.): *Epiktet, Was ist wahre Freiheit?*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2013, 119–162: 146; vö. BULTMANN (1912): 98–100, 102–105; lásd továbbá BONHÖFFER: i. m., 341–342.

¹⁷ Vö. HANSEN (1967:2): 357–557; továbbá THOM: i. m., 286.

¹⁸ BONHÖFFER: i. m., 28. a témához lásd még Epiktétosz i. m., 328, továbbá Manfred LANG: „Lebenskunst und Kohärenz. Beobachtungen anhand von Epiktet und dem Römerbrief”. in F. W. Horn – U. Volp – R. Zimmermann (szerk.): *Ethische Normen des frühen Christentums*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2013, 207–224.

¹⁹ DRAGONA-MONACHOU: i. m., 127.

²⁰ BOBZIEN (1998:1): 332. lásd továbbá Uő. (1998:2): 160–161.

²¹ EPIKTÉTOSZ: i. m., 363, bővebben 336–337.

két dolognak kell meghatározni: istennek magának, illetve azoknak a dolgoknak, amelyek a hatalmában állnak.²² A döntéseit a szabad választás (*proaireszisz*) segítségével hozza meg. Epiktétosz ezt a „képzetek kezelésének képességével azonosítja (4.5.23), ami annyit jelent, hogy a törekvés, a háritás, a késztetés, az elutasítás és az összes velük rokonítható emberi képesség, azaz a tőlünk függő dolgok összessége a *proaireszisz* hatáskörébe tartozik (1.1.12), annak funkciójaként működik (1.22.10).”²³ Ugyanakkor felvetődhet a kérdés, hogy valódi szabadságról beszélhetünk-e ebben az esetben. Tegyük fel, garantálva van, hogy semmilyen külső tényező, esemény nem határozza meg a cselekedeteinket, de még mindig ott vannak a kényszerítő belső meghatározottságaink, amelyek – feltehetően – ugyancsak kivonják magukat a ráció tökéletes irányítása alól. Vagyis a szabadság lehetősége nem a belső meghatározottságtól való eltávolodásban van (amit képtelenség is lenne megvalósítani), hanem abban, ha a belső meghatározottságunk helyes módon irányít bennünket.²⁴ Két premissza van tehát, amely alapján az ember szabadon élhet: vágyakozzon a helyesre és kerülje a hamisat – törekedjen az elérhetőre és ne háritsa az elkerülhetetlent. Ez ésszerűen hangzik, de csak azok a törekvések ésszerűek, amelyek beteljesedése minden időben az erre törekvő kezében van. „Ezeknek a tőlünk függő motívumoknak az összességét nevezi Epiktétosz szabad választásnak.”²⁵ Mindazonáltal erre a szabadságra csak abban az esetben tehetünk szert, ha egy cselekvéshez csak az akaratunkra van szükségünk. Amennyiben ebbe bármi más involválódik az akaratunkon és a késztetésünkön kívül, már akadályokba ütközhet az ember: „Én csak a késztetésről mondtam, hogy nem akadályozható. Ahol a testre van szükség, és annak együttműködésére, már régóta hallod, hogy az egyáltalán nem a sajátod.” (Dis 4.1.73; lásd továbbá 1.22.10–15.) Vagyis csak a lélek áll teljes mértékben a rendelkezésünkre, a testünk nem. Epiktétosz még a képzeteket sem csupán a tőlünk függő dolgok körébe sorolja, noha többségében ebbe tartoznak. A nem tőlünk függő dolgok képzetét rögtön el kell utasítanunk – tanítja –, a tőlünk függőket pedig meg kell vizsgálnunk. „Jóváhagyással egyedül a lelket evidenciájánál fogva megragadó, igaz képzetet illethetjük (3.8.4). Ez az eljárás a képzetek helyes kezelése”.²⁶ Ezért a következő szabályt kell követnünk: „[...] ha törekvésed a szabad választásod hatáskörébe tartozó dolgokra vonatkozik, amelyek helyénvalóak és

²² LANG: i. m., 215.

²³ EPIKTÉTOSZ: i. m., 365. „Az ítéleteinket érzések és impulzusok határozzák meg, és ítéleteinkből érzések és impulzusok erednek. A *proaireszisz* éppen úgy forrása a véleményünknek, mint annak következménye” Forschner: i. m., 112 (Braicovich alapján).

²⁴ VÖ. BRAICOVICH: i. m., 213.

²⁵ EPIKTÉTOSZ: i. m., 336; vö. továbbá HANSEN (1967:2): 361. FORSCHNER: i. m., 100.

²⁶ EPIKTÉTOSZ: i. m., 362, lásd továbbá 339, valamint BOBZIEN (1998:2): 332–333.

mindig kéznél vannak, akkor arányos és rendezett a törekvésed is. Nem törekszel olyasmire, ami kívül esik választásod határárkörén, olyasmire, amiben az észszerűtlen, a heves, a mértéktelen számára nyílik tér.” (Dis 4.1.84; vö. Ench 1.4)

I.3. AZ EMBER FELADATA

Epiktétosz arra törekedett, hogy meghatározza azon dolgok (aktivitások, viselkedések) körét, amelyek semmilyen körülmények között nem akadályoztathatóak, vagy ronthatóak el az egyén életében valamilyen külső hatás következtében. Ebbe magától érthető módon a más emberekkel való találkozás is beletartozott,²⁷ akik felett, megint csak logikus módon, semmiféle hatalommal nem rendelkezünk (Dis 1.12.18), éppen ezért nem is kell fáradoznunk azon, hogy megváltoztassuk őket.

Ami az emberek iránti szeretetet illeti: az igazi filozófus senkitől nem függ, hanem megőrzi szabadságát (vö. Dis 3.24.64–66). Ha viszont ennyire csak saját gondolataink függetlenségében bízhatunk, és ha elfogadjuk, hogy a környezetünket, a másik embert megváltoztatni nem tudjuk, akkor nem jelenthetjük-e ki, hogy Epiktétosznál semmiféle cselekvés nem jelenik meg, amelyet az etika követelne meg az embertől, ez sokkal inkább egyfajta passzivitás, visszahúzódás az embernek saját magába. „Ez egy tisztán negatív etika.”²⁸ Mások ezzel szemben azt hangsúlyozzák, hogy ez a meggyőződés nem vezet valamilyen elkülönüléshez a világgal szemben, vagy visszahúzódásra a saját szubjektivitásba,²⁹ hiszen a bölcs elhagyva egoizmusát az isten által irányított világhoz, az univerzumhoz csatlakozik. „Minden sztoikus etika alapja az ember helyének megtalálása az univerzum nagy rendszerében. Elbúcsúzásuk Platón transzcendens ideavilágától és az arisztotelészi formák változtathatatlanságától megnyitotta számukra a lehetőséget a kozmosz mint önmagát szervező rendszer dinamikus, monisztikus szemléléséhez.”³⁰ A bölcsnek be kell látnia, hogy a külső dolgok: teste, javai, családja, vagyona és társadalmi pozíciója; tehát mindez nem állnak rendelkezésére (lásd Dis 3.24.68k). „Epiktétosz számára kizárólag a mentális cselekvés [...], ami tőlünk függ, amiben szabadok vagyunk. Ezekben a mentális cselekvésekhez kötődő választásokban nem korlátoz, és nem kényszerít semmi.”³¹ Az ember életét pedig a gyakorlat kell hogy jellemezze: elméleti tudását átültetni a mindennapokba, mert maga a tanítás nem számít, egyedül annak

²⁷ BOBZIEN (1998:2): 332; vö. BRENNAN: i. m., 274–275.

²⁸ BULTMANN (1912): 102.

²⁹ Az elszigetelődés valós problémaként jelent meg a sztoikusoknál, amelyre már Cicero rávilágít, lásd EPIKTÉTOSZ: i. m., 330.

³⁰ VOLLENWEIDER (1989): 39.

³¹ FORSCHNER: i. m., 117.; vö. BULTMANN (1965): 46.; lásd továbbá SCHNELLE, Udo: „Paulus und Epiktet”. in F. W. Horn – U. Volp – R. Zimmermann (szerk.): *Jenseits von Indikativ und*

megvalósítása (vö. Dis 3.13.23; 3.28.78–80; Ench 46.49).³² Mindezt figyelembe véve, megállapítható, hogy ha nem is a teljes passzivitás jellemzi az ideális gondolkodó magatartását, azt nem nagyon befolyásolja a másik ember. Nemigen van tekintettel a másakra vagy a környezetére, csupán saját magára koncentrál. Pontosabban megfogalmazva: a másik iránti aggodásban a filozófus megfelel a kozmikus, közösséget teremtő *nomos*nak, ami együtt jár azzal, hogy követi a *nomoszt* annak befelé (önmagára) irányuló szeretetében is.³³ A sztoikus filozófiának megfelelő módon élés garanciája tehát egyértelműen az önmagunknak tetszeni akarás, az elégedettség saját magukkal és kiválóságuk bizonyítása.³⁴ „Küzdj hát magaddal, kényszerítsd magad a tisztességes magatartásra, az önbecsülésre és a szabadságra!” (Dis 4.9.11) Ezt látva azonban korántsem biztos, hogy vigasztal bennünket az a sztoikus felismerés, hogy ez nemcsak az emberre igaz, hanem minden élőlényre, ezeknek a „természettől adott elsődleges készítetése (*hormé*) a saját integritása megőrzésére irányul: közelít a számára jó tárgyak és helyzetek felé, a rossz tárgyak és helyzetek pedig menekülésre készítetik”.³⁵ Ebből a meggyőződésből következik, hogy a filozófus életét, mint saját tulajdonát szemléli, és bízik abban, hogy ő maga képes felismerni, mit kívánnak tőle az istenek (lásd Dis 1.9.24k; 2.6.9k; 3.24.4–8; 4.1.89k). Ahogyan a korai sztoicizmus, úgy Epiktétosz számára is egyértelmű volt tehát, hogy nincsenek többé olyan dolgok, amelyek a szabad bölcstől, vagy amelyek az átlagembertől függenének. A bölcs csupán abban különbözik az utóbbiaktól, hogy tud erről.³⁶

Az ember feladata ezért képezni magát, hogy egyre jobbjá váljon, egyre jobban illeszkedjen a világ rendjébe, és ennek megfelelő döntéseket hozzon a mindennapokban. Vagyis nem a világot formálja át, hanem saját magát alakítja a világhoz. Ebben az „önképzésben“, az értelem pallérozásában segít a filozófia. „[...] a képzés éppen annak a megtanulását jelenti, hogy minden egyes dolgot úgy akarjak, ahogy az végbe szokott menni” (Dis 1.12.15, lásd továbbá 1.12.17–19; 2.17.17–22; 4.1.63). Epiktétosz a legnagyobb kihívásnak a kísértések, az élet utáni vágy és a kívánságok legyőzését tekinti. „Ilyen hát az igazi atléta, aki az efféle képzetekkel szemben edzi magát. Állj helyt, nyomorult, hogy magával ne ragadjon! Óriási a küzdelem, istenhez méltó a feladat, a díj pedig királyság, szabadság, derűs nyugalom, zavartenség.” (Dis 2.18.27k)

Imperativ. Kontexte und Normen neutestamentlicher Ethik, Tübingen, Mohr Siebeck, 2009, 137–158: 149–150.

³² Lásd SCHNELLE (2009): 152.

³³ VOLLENWEIDER (1989): 55; vö. BONHÖFFER: i. m., 20–25, továbbá 364.

³⁴ Vö. LANG: i. m., 216.

³⁵ EPIKTÉTOSZ: i. m., 326.

³⁶ Vö. BOBZIEN (1998:1): 337, 342; továbbá DRAGONA-MONACHOU: i. m., 119–122, 134.

„A filozófia terápiás és emancipációs funkciót tölt be; megóv az indulatoktól, megszabadít a láncainktól, amelyek az »idegenhez« kötnek.”³⁷ Ez a folyamat leginkább egy nemes harchoz hasonlítható és azt megjeleníteni kiválóan alkalmas a sportoló képe, akinek lemondása, önsanyargatása a győzelem elérése érdekében példa lehet a filozófia útjára lépő ember számára (vö. Dis 3,15). Az indulatok legyőzésével érheti el a filozófus a hön óhajtott célt, elégedettnek lenni önmagával: „hogyan az isten szépek lásson! Arra vágyakozol, hogy tiszta légy, tiszta éned és az isten társaságában időzve!” (Dis 2.18.19) Azzal pedig már Epiktétosz tisztában volt, hogy a döntéseinket nem vezetheti önös érdekünk:

„Örült vagy, meghibbantál. Nem tudod, hogy a szabadság nemes és értékes dolog? De találokra azt kívánni, hogy éppen azok a dolgok következzenek be, amelyeket én történetesen a legjobbnak ítélek, az nem nemes magatartás, de éppenséggel a legszegényesebb. [...] Mäskülönben semmi értéke nem volna annak, hogy tudunk valamit, ha minden az ember kívánságaihoz alkalmazkodna.” (Dis 1.12.12,14)

Sőt azt is kijelenti, hogy „A szabadságot nem a vágyak kielégítésével, hanem korlátozásával szerzed meg” (Dis 4.1.175). Csak a gyenge, képmutató, gyáva emberek gabalyodnak bele saját elvárásaikba, ösztöneikbe és vágyaikba. Az embernek az a feladata, hogy elképzeléseit és ösztöneit értelmével kontrollálja, mert csak így lesz képes saját kozmikus helyét és feladatát felismerni.³⁸

I.4. SZABADSÁG ÉS SZOLGASÁG

Nem meglepő, hogy Epiktétosznál a szabad ember ellenpólusaként a rabszolga jelenik meg.³⁹ A filozófus könyörtelenül szembesíti olvasóit a ténnyel, hogy ha valaki nem (rab)szolga, korántsem automatikusan szabad: „Ügy véled, a szolgasághoz semmi köze annak, ha akaratunk ellenére, kényszerítve, nyögve teszünk valamit?” (Dis 4.1.11) Bármilyen magas rangban élje is valaki a mindennapjait, ha egy másik ember (szerelme, felette álló hatalmasság stb.) vagy éppen saját vágyai megkövetelhetnek tőle valamit, kényszerű engedelmességre bírják, akkor „Szolga leszel [...] a szolgák közt, még ha tízezerszer lesz is konzul belőled...” (Dis 4.1.173) A valódi szabadság a helyes életvezetés tudása (vö. Dis 4.1.62k). A rabszolgaságot

³⁷ FORSCHNER: i. m., 111.

³⁸ Lásd HANSEN (1967:2): 356, 360–361; továbbá BOBZIEN (1998:1): 338–339.

³⁹ A rabszolgaság kérdéséhez általában ebben a korban lásd: Eva EBEL: „Ein ehemaliger Sklave spricht über Sklaverei und Freilassung. Zum sozialgeschichtlichen Hintergrund von Epiktets Diatribe über die Freiheit”. in S. Vollenweider – M. Baumbach – E. Ebel – M. Forscher – Th. Schmeller (szerk.): *Epiktet, Was ist wahre Freiheit?*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2013, 79–96.

tehát elfogadja, nem illeti kritikával, de egy olyan filozófiai gondolkodásra mutat rá, amely az ember számára társadalmi helyzetétől függetlenül lehetővé teszi, hogy szabad legyen. Természetesen a rabszolgaság önmagában ettől még nem erény, sőt Epiktétosz egyértelművé teszi, hogy noha minden rabszolga szabad szeretne lenni, amikor elnyeri a hón áhított szabadságot, akkor döbben rá, hogy semmit nem tud kezdeni azzal. (Dis 4.1.33–36) Ezen helyek vizsgálatából az is kiderül, hogy a tradicionális szabadságértelmezésben a kényszer és a szolgaság a szabadság és az önkéntesség ellentétei:

„Szabad az az ember, akit semmi sem akadályoz, akinek minden kéznél van, amit akar. Akit viszont akadályozni, kényszeríteni, meggátolni vagy akarata ellenére valamibe belevinni lehet, az szolga. És kit nem akadályoz semmi? Aki semmi tőle idegen dologra nem vágyik. És mik az idegen dolgok? Amelyeknek nem tőlünk függ sem a birtoklása, sem a nem birtoklása, sem az, hogy milyen állapotban és hogyan birtokoljuk őket. Következésképpen idegen a testünk, a tagjaink, és idegen a vagyónunk is.” (Dis 4.1.128–130)

Ugyanezen logika mentén a rabszolga is szabad lehet, ha ezen fentebbi szabályok szerint tud élni (lásd Diogenész példáját – Dis 4.1.152–158; illetve Epiktétosz maga is példa lehet erre, aki rabszolgaként élte le élete egy részét). Egy igazi filozófus a legelkeserítőbb körülmények között is képes megőrizni belső szabadságát. Másfelől, ha ilyen körülmények között úgy dönt, és lehetősége nyílik rá, hogy „életének végét vessen, akkor ezt isten akaratával teljes összhangban teszi”.⁴⁰ Nyilvánvalóan az ember lemondása a saját életéről az utolsó lemondás, és Epiktétosz is csak a legvégső esetben tartja elfogadhatónak. Mindazonáltal a lemondás képességét nagyra értékeli, és azzal is tisztában van, hogy az ember egyik legnagyobb gyengesége, ha mindenhez ragaszkodik, amit a sajátjának gondol. Megtanulni elengedni hosszú folyamat eredménye, ami gyakorlást igényel, ezért is javasolja tanítványainak a következő módszert:

„Ezt a gyakorlatot végezd reggeltől estig! Kezd a legkisebb dolgokon, amelyek a leginkább vannak veszélynek kitéve: a cseréptálon, a kelyhen, és azután térj át ilyen módon a ruházatodra, a kutyádra, a lovadra, birtokodra; majd önmagadra, testedre, tagjaidra, gyermekeidre, asszonyodra, testvéreidre! Nézz szét jól magad körül, és vesd el mindezeket magadtól. Tisztítsd meg nézeteidet; semmi se kötődjön hozzád, ami nem a tiéd, semmi se legyen hozzád nőve, és semmi ne okozzon fájdalmat, ha elveszik tőled. És önmagad edzése közben, ahogy a tornacsarnokban, mondogasd

⁴⁰ BONHÖFFER: i. m., 7.

mindennap – no, nem azt, hogy filozófus vagy, ez a cím talán túlzás volna –, hanem hogy hamarosan fölszabadulsz; mert hisz ez az igazi szabadság.” (Dis 4.1.111–113)

A dolgokról való lemondás, a függetlenség tehát sokkal nagyobb értéként jelenik meg, mint azok birtoklása. De nem csupán a birtoklást kerüli a sztoikus, hanem az érzelmeket, indulatokat⁴¹ (aggodalom – Ench 12.1; harag – Ench 20; gondoskodás, szánalom – Ench 16) és a vágyakat is,⁴² ugyanakkor a cselekvő segítséget kötelességének tartja.⁴³ Mindaz tehát, ami szabad függetlenségét gátolná elvetendő és kerülendő, mert ez szolgává teszi az embert.

I.5. ÖSSZEFOGLALÁS

Összességében elmondhatjuk, Epiktétosz szabadságról alkotott felfogása számos ponton a mai felfogásunk kritikája lehetne, például amikor arról értekezik, hogy a szabadság nem a vágyak kiélése, hanem azok korlátozása; hogy a szabadság nem egyenlő önös érdekeinkkel. És ha idealisztikusnak hat is értekezése a lelkében szabad rabszolgáról, biztosan tudnánk mi is példát mondani a környezetünkben a jogilag ugyan szabad, de valójában rabszolga emberekre. Ugyancsak levonhatjuk a következtetést, hogy Epiktétosznak az ember és a mulandó viszonyáról megfogalmazott gondolatai, kiválóan illenek a kortárs keresztyén gondolatiságába, „nem nagyon akad olyan terület, ahol teljesebb lenne az egyetértés Epiktétosz és az Újszövetség között”⁴⁴ –, elég, ha csak a megemésztő rozsdára és molyra gondolunk, vagy a tolvajok által elrabolható kincsekre. (Mt 6,19–21) De a lemondás indoklásában a filozófus nem a jövőre tekint, hanem kizárólag a jelenre, mivel úgy véli, hogy a múlt és jövő metszéspontjában, tehát csak a jelenben válik láthatóvá isten akarata. „Ez a jelen, amelybe belépni mindenekelőtt az embert illeti meg, az *egyetlen reális idő*.”⁴⁵ Mindez furcsán hat a keresztyén kultúrában szocializálódott mai olvasónak, aki noha abban egyetérthet a bölcs filozófussal, hogy a cselekvés ideje a jelenben van, mindezt az eljövendőre tekintettel teszi. Ugyancsak kérdéseket vet

⁴¹ „Az indulatok, érzelmek minden tekintetben a hamis elgondolások eredményei. Az értelem feladata és ezzel a filozófiáé, hogy az értelem semmiféle érzelmet, indulatot ne hagyjon előtérni.” SCHNELLE (2009): 150; lásd továbbá FORSCHNER: i. m., 109–110; EPIKTÉTOSZ: i. m., 329.

⁴² A vágyaink, amelyek külső dolgokra irányulnak, rabszolgává tesznek bennünket. Itt nem létezik semmiféle különbségtétel, például, hogy a szerény vágyak boldoggá tehetnek, csak a teljes lemondás létezik. BULTMANN (1912): 101.

⁴³ HANSEN (1967:2): 362; lásd továbbá SCHLIER (1935): 491.

⁴⁴ BONHÖFFER: i. m., 349. lásd továbbá 351.

⁴⁵ VOLLENWEIDER (1989): 46 (kiemelés nála).

fel ugyanezen szemüvegen át nézve a másikért végzett cselekvésről, a másik ember és a világ iránt érzett felelősségről való lemondás, amely Epiktétosznál lehetővé teszi a szabad döntést.

II. A SZABADSÁG FOGALMA PÁLNÁL

II.1. SZABADSÁG A BIBLIÁBAN

Az görög szabadság (*eleutheria*) fogalmának megfelelő héber kifejezés nem található a Bibliában. „Az Ószövetségben a megszabadítás eseményét értelmezik a megmenteni és megváltani igék.”⁴⁶ A megszabadítás példája az, hogy Isten megszabadítja népét, Izráelt az egyiptomi szolgaságból, a rabszolgaság ellentéte pedig a „szabadnak lenni”. De ez soha nem vált a rabszolgák felszabadításának analógiájává.⁴⁷ A megszabadításra használt héber kifejezésnek, más szövegösszefüggésekben „megváltás” a jelentése. Ezek alapján a Septuaginta azokat az igéket (*ga'al* – kivált, megvált, visszavásárol és *padah* – kivált, pénzen megvált, váltságdíjat fizet), amelyek Isten szabadító tettét írták le népe életében, egységesen a *lythrusthai* (old, megold pl. kötelet; átv. ki-, megvált) igével fordíthatta.⁴⁸ A Septuaginta akkor használja az *eleutheria* kifejezést, ha a rabszolgák szabadon bocsátásáról szól, és átvitt értelemben, amikor Isten cselekedetéről beszél, azaz a szó alapvetően politikai-üdv történeti; s ezzel vallási dimenziót nyer. Ez két hagyományágra bomlik: a nép megszabadításának reménységére és az egyén bűnöktől nyert szabadságának reménységére.⁴⁹ Ebből adódóan majd csak a jövőben valósulhat meg tartósan a várva várt szabadság. Ami pedig a szabadság politikai dimenzióját illeti, az szorosan összekapcsolódott a vallási szabadság kérdésével (lásd Makkabeusok vagy a zélóták mozgalmát), és az Exodus eseményében paradigmátikus módon megjelenő megszabadítást úgy értelmezték, mint Isten megváltását.⁵⁰ Említést kell tenni még a döntés szabadságáról is, amely a Törvény iránti engedelmségben nyilvánul meg, ugyanakkor soha nem nyer filozófiai karaktert, hanem úgy értelmez-

⁴⁶ Hans Werner BARTSCH: „Freiheit im AT und NT”. in *TRE*, 11, Berlin / New York, de Gruyter, 1983, 497–498; 506–511: 497.

⁴⁷ Vö. VOLLENWEIDER (1989): 123–124.

⁴⁸ Roman HEILIGENTHAL: „Freiheit im Judentum”. *TRE*, 11, Berlin / New York, de Gruyter, 1983, 498–502, 499.

⁴⁹ Az apokaliptikában az egyén döntési szabadságán van a hangsúly, aminek paradigmája Ádám alakja volt. „Ebben a korai zsidóság Istenbe vetett hitének mélyre ható individualizmusa jelent meg, amikor csak a törvényhez fűződő viszony döntött arról, hogy valaki megtartatik-e az eljövendő időben és nem az empirikus Izraelhez tartozás.” VOLLENWEIDER (1989): 159.

⁵⁰ A Makkabeusok korához lásd VOLLENWEIDER (1989): 138–140; a zélóták szabadságfogalmához: Uo. 144–145.

hető, mint a saját teológiai tradíció újrainterpretálása az új tapasztalatok alapján.⁵¹ A Törvény megtartása teszi lehetővé az ember számára, hogy Istenhez tartozzon, vagyis megszabaduljon minden más hatalomtól, amely ebben gátolná.⁵² Az Újszövetségben elsőként Pál lesz az, aki az *eleutheria* kifejezésnek speciális tartalmat adva evangéliuma egyik fontos fogalmává teszi azt.⁵³ Az előzményeket látva nem lehet kétségünk afelől, hogy szóválasztásában meghatározó volt a görög filozófia hatása, miközben a kifejezés tartalmában a zsidó gondolkodás éppen úgy megjelenik, mint a görög és mindezt a Krisztus esemény fényében mutatja be.

II.2. PÁL SZÓHASZNÁLATA

Pál volt az első, aki a szabadítást mint egy lezárt eseményt mutatta be igehirdetésében, vagyis azt céljában, az ember váltságában ragadta meg.⁵⁴ A fogalom páli alkalmazásának kutatástörténetét áttekintve azt láthatjuk, hogy az apostol szóhasználatát alapvetően három témához kapcsolódva vizsgálták: szabadság a haláltól, a törvénytől⁵⁵ és a bűntől.⁵⁶ Kijelenthető, hogy a páli szabadságfogalom mindezt magában hordozza, de Wayne Coppinsszal⁵⁷ egyetérthetünk abban, hogy olyan vonásait is komolyan kell vennünk a kifejezésnek, amelyek eddig kimaradtak a kutatásból, vagy amelyeknek nem szenteltek elég figyelmet. Ebben az írásban mi is a páli szóhasználat egyik ilyen

⁵¹ VOLLENWEIDER (1989): 146, részletesen 146–154.

⁵² Vö. Guido BALTES: „Freiheit vom Gesetz’ – eine paulinische Formel?“. in A. D. Baum – D. Häußner – E. L. Rehfeld (szerk.): *Der jüdische Messias Jesus und sein jüdischer Apostel Paulus*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2016, 300.

⁵³ Lásd ehhez DEÁK Angéla: „A szabadság önként vállalt szolgátság. Pál apostol szabadságteológiája”. *Református Szemle*, CII.I, 2009. 85–91: 87–88.

⁵⁴ Vö. BARTSCH: i. m., 508.

⁵⁵ A törvényhez kapcsolódóan említést kell tennünk azok álláspontjáról, akik túl sablonosnak és ebből adódóan pontatlannak gondolják a törvénytől való szabadságról beszélni Pál teológiájában. Lásd ehhez Udo SCHNELLE: *Paulus. Leben und Denken*, Berlin – New York, de Gruyter, 2003, 579–598. Részletesen a témához BALTES: i. m., 265–314.

⁵⁶ Ezt a klasszikusnak mondható felosztást veszi alapul H. Schlier, éppen úgy, mint K. Niederwimmer, amikor a szabadság témáját tárgyalják szócikkeikben (lásd 1935. 1980.). A kutatástörténet áttekintéséhez lásd Wayne COPPINS: *The Interpretation of Freedom in the Letters of Paul*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2009: 18–45; rövid áttekintés in Deák: i. m., 88–91. Igazat kell adnunk M. Konradtnak, aki éppen azt hangsúlyozza, hogy ha a szabadság eszkatológiai és pneumatológiai meghatározottságát tartjuk szem előtt, akkor nem elegendő csak egy szempontra figyelve *valamitől* való szabadságról beszélni. Matthias KONRADT: „Die Christonomie der Freiheit. Zu Paulus’ Entfaltung seines ethischen Ansatzes in Gal 5,13–6,10”. *Early Christianity*, I, 2010, 60–81: 69).

⁵⁷ „Sokkal inkább olybá tűnik, hogy [Pál] képes volt ezt [a szabadságot] egyfajta ernyőfogalomként használni, ami számos kapcsolódó jelenséget meghatározhatott.” COPPINS: i. m., 160, lásd továbbá 158.

pozitív tartalmára szeretnénk felhívni a figyelmet. Sőt, talán úgy is fogalmazhatunk, hogy az ember által gyakorolt szabadság, a gyakorlatban megvalósuló szabadság pozitív tartalmat hordoz, mégpedig a lemondás szabadságát, amely a másik ember számára nyitja meg a szabadság, a szabad kibontakozás lehetőségét.

A lemondás szabadságának témáját Pál az 1. Korinthusi levélben bontja ki. Olvasva a levelet könnyen belátható a 8–10. fejezetek összetartozása, amelybe talán a 9. fejezet nem illik bele teljesen, mert ebben az egyén, és nem a különböző csoportok cselekvéséről tanít az apostol. A 8. és 10. fejezetekben Pál azt a problémát fejt ki, hogy a gyülekezeti tagoknak lehet-e fogyasztaniuk a pogány isteneknek szentelt áldozati húsból, vagy sem, illetve részt vehetnek-e a pogány isteneknek szentelt áldozati étkezéseken, lakomákon. Az apostol tanítását úgy összegezzük, hogy noha az étel vallási szempontból semleges, azaz nem teremt közösséget idegen istennel, hiszen – elfogadva az erősek érvelését – a bálványok nem is léteznek, ennek ellenére tekintettel kell lennie mindenkinek azokra a testvérekre, akiket ennek fogyasztása megbotráncoltathat, illetve akik még nem jutottak el erre a felismerésre. Vagyis a szabadságukat alá kell vetniük ennek a korlátozásnak. (1Kor 8,9; 10,23) Ugyanakkor, a hitükben erőseknek is tisztában kell lenniük azzal, milyen kísértést és veszélyt jelenthet számukra, ha a hús fogyasztásakor esetleg visszaköszön a múltjuk, ezért azt mint az isteneknek áldozott húst veszik magukhoz. (1Kor 10,28 – *hierothytos*⁵⁸) A szabadságot tehát Pál nem kérdőjelezi meg, de látja annak veszélyét is, amikor az ember szabadsága tárgyának hatalmába kerülhet. A megoldás tehát: az erősek lemondhatnak a szabadságról, mert tekintettel vannak a másokra; vagy mert ezáltal elkerülik, hogy ők maguk pogány múltjuktól megkísértessenek. A 9. fejezetben az apostol ugyanezt a kérdést fejt ki, de más perspektívát alkalmaz, más oldalról világítja meg a problémát. Ez elterjedt módszer volt a korabeli retorikában, és *digressiónak* nevezték.⁵⁹ Ebben a fejezetben az apostolok hatalmáról (*exusia* – 9,4k.12) beszél,⁶⁰ amelyről képes lemondani a gyülekezet érdekében, ugyanakkor felmutatja: „nem köteles azt tenni, amit mások elvárnak, vagy megkövetelnek tőle”.⁶¹

⁵⁸ A kifejezés jelentése: megszentelt áldozat. Az összes többi esetben Pál bálványoknak szentelt húsról beszél (*eidólothytos*), amiben éppen azon van a hangsúly, hogy bálványoknak szentelt, tehát nem valódi isteneknek. A témához lásd KÓKAI-NAGY Viktor: „A bálványok hatalma az 1. Korinthusi levélben, Kálvin értelmezésének összevetése a mai álláspontokkal”. in *Collegium Doctorum*, 2017/1, 62–75.

⁵⁹ Raymond F. COLLINS: *First Corinthians*, Collegeville – Minnesota, The Liturgical Press, 1999, 329. Más véleményít képvisel Gerhard DAUTZENBERG: „Der Verzicht auf das apostolische Unterhaltsrecht. Eine exegetische Untersuchung zu 1 Kor 9”. *Biblica*, L, 1969, 212–232: 213.

⁶⁰ Feltehetően Pál ezt a hatalmat nem csak, illetve alapvetően nem az apostoli tisztból adódó hatalomként értelmezte, hanem személyes befolyást értett alatta, amit példaadásával ért el. Vö. Albert J. HARRILL: „Paul and Empire: Studying Roman Identity after the Cultural Turn”. *Early Christianity*, II, 2011, 281–311: 300.

⁶¹ COPPINS: i. m., 159.

II.3. AZ 1KOR 9 VIZSGÁLATA

Rögtön az első versben megjelenik az *eleutheria* kifejezés: „Nem vagyok szabad?”⁶² Pál ezzel a kijelentéssel a közvetlenül ezt megelőző versre utal vissza: „Ezért tehát, ha az étel megbotránkoztatja testvéremet, inkább nem eszem húst soha, hogy őt meg ne botránkoztassam.” Pál egyértelművé akarja tenni: lemondása nem lemondás valamiről, hanem lemondás valamiért... Nem pusztán a hús fogyasztásáról van tehát szó, hanem arról a jogról és hatalomról,⁶³ amely megilleti az apostolokat (9,3–6) és amelyre a maga részéről nem tart ígényt (vö. 1Thessz 2,5–10). Az állítás indoklása két szinten történik: egyfelől a keresztyén (4–5.14) és a zsidó (7–10.13), másfelől a hellenista (24–27) hagyományból vett hasonlatokkal és példákkal.⁶⁴

„De nem azért írtam nektek ezeket, hogy *velem* is így történjék ezek után.” (9,15b) Innentől kezdve egyes szám első személyre vált az apostol, személyes karaktert adva ezzel érvelésének. Amikor tehát Pál bebizonyította, hogy őt is megilletik az apostoli jogok, a 15. verstől kezdődően egyértelművé válik, hogy az apostol számára csak annyiban fontosak itt ezek a jogok, amennyiben az ezekről való lemondással példaként szolgálhat a gyülekezetnek.⁶⁵ A lemondás és nem annak tárgya⁶⁶ válik meghatározóvá. Ez pedig annyira hangsúlyos az apostol számára, hogy inkább meghalna,⁶⁷... mintsem hogy le kelljen mondania erről a lemondásról. Csupán ez lehet dicsekvése tárgya a jelenben. Miért annyira fontos ez Pál számára? Mert az

⁶² A bibliai idézetek a Revideált új fordítású Szentírásból származnak (RÚF 2014).

⁶³ „A hellenizmus világában a jogok gyakorlása együtt járt a szabadsággal. »Szabadság« (*eleutheria*) és »jog/ok« (*exusia*) ugyanahhoz a szemantikai mezőhöz tartoztak. Szinte csereszabatos fogalmaknak tekinthetők” COLLINS: i. m., 329. Pál olyan problémákat tárgyal ezekben a fejezetekben, amelyek a hellenista populáris filozófiában is a szabadság fogalmához kapcsolódóan kerültek megvitatásra: bér / jutalom, kényszer, szolgaság. Ehhez társulnak olyan speciális keresztyén témák, mint az apostol hatalma, a misszionáriusok elszállásolásának, vagy éppen a törvénynek a kérdése. Vö. VOLLENWEIDER (1989): 203.

⁶⁴ Lásd DAUTZENBERG: i. m., 215; másfajta felosztást találunk Wilhelm PRATSCHER: „Der Verzicht des Paulus auf finanziellen Unterhalt durch seine Gemeinden: Ein Aspekt seiner Missionsweise”. NTS, XXV, 1979, 284–298: 285.

⁶⁵ Lásd Wolfgang SCHRAGE: *Der erste Brief an die Korinther*, 2, Zürich / Neukirchen Vluyn, Benzinger / Neukirchener, 1995, 318. És nem, ahogyan G. Dautzenberg véli, miszerint az apostol itt arról beszélne, hogyan él szabadságával és teljhatalmával (i. m., 213). De nem is az apostol hatalmának különleges jellegzetességéről van szó, ahogyan Ch. Wolff gondolja in Christian WOLFF: *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 1996, 188.

⁶⁶ Vö. WOLFF: i. m., 185. Ehhez kapcsolódóan szoktak utalni a Fil 4,10kk-re, miszerint ettől a gyülekezettől (talán egyedülként?) anyagi támogatást is elfogadott az apostol (vö. PRATSCHER: i. m., 285–288). Ez a tény azonban csak még egyértelműbbé teszi, hogy itt éppen nem az anyagi támogatásról van szó, hanem az erről való lemondás fontos a szerző számára.

⁶⁷ Az érvelés itt megszakad a szövegben, ami kétségtelenül a szerző erős felindultságának, érzelmi kitérésének jele a retorikában. COLLINS: i. m., 347.

evangélium⁶⁸ hirdetésében minden kezdeményezés Istentől ered, Pál nem szabad akaratából teszi mindezt (*ekón*), hanem kényszerből (*akón*). Csupán a rabszolgát (vö. 1Kor 4,1–5), nem kell megfizetni a szolgálataiért,⁶⁹ ezért csak lemondását teheti hozzá, mint saját részét, mint az emberi részt az evangélium hirdetéséhez (9,18.23). Pál dicsekvése⁷⁰ (9,15, vö. 2Kor 11,10) és bére⁷¹ (9,18) az a tény, hogy nem veszi igénybe hatalmát (9,4–6.12), mert számára az evangélium hirdetése kényszer, kötelesség (*ananké*).⁷² Számára tehát a hatalmáról/jogáról való lemondás semmiképpen nem jelenti szabadsága vagy hatalma korlátozását,⁷³ hanem éppen fordítva: az a valódi hatalom jele, ha valaki képes lemondani erről.

Különösen a következő versek (9,19–23) válnak nagyon érdekessé kérdésfeltevésünk szempontjából, mert itt nyeri el az apostol szabadságfogalma sajátos jellegzetességét. A 19. versben a 9,1 gondolatához kapcsolódik a „magamat mégis

⁶⁸ Itt már nem a gyülekezetről, vagy a rá rótt teherről van szó, hanem Pál lemondásáról az evangéliumért, aminek indoklása is az evangélium sajátosságaival történik. Lásd DAUTZENBERG: i. m., 228. Az egész érvelést meghatározza az „evangélium” kifejezés: 1Kor 9,12.18.23.27.

⁶⁹ A sáfárság / gondnokság (*oikonomia*) egy olyan szolgálat, amelyben a döntések meghozatalában a rabszolgának van valamennyi mozgástere, ebből adódóan pedig saját felelősséggel rendelkezik (vö. Lk 12,42–44), és ezért akár még bérezést is kaphat, de ez korántsem volt kötelező érvényű és széles körben elterjedt szokás. Ugyanakkor, mint titulus, általánosan ismert volt, és egy olyan városi hivatalnokra utalt, akinek nem volt meghatározva a konkrét feladatköre – lásd ehhez Horst KUHLLI: „oikonomos”. *EWNT*, 2, Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz, Kohlhammer, 1981, 1218–1222: 1219–1220.

⁷⁰ A *kauchasthai* szócsoport különösen gyakorta jelenik meg Pálnál és nagyon hangsúlyos a Korinthusba írt levelekben. Eddig negatív melléközöngével jelent meg az első levélben belül (pl. 1,29,31; 3,12; 4,7; 5,6), de itt egyértelműen pozitív jelentéssel bír: ennek a dicsekvésnek az alapja nem csupán a megélhetésről való lemondás, hanem (az adott körülmények között lemondással járó) megvalósítása apostoli küldetésének oly módon, hogy az evangélium semmiféle hátrányt ne szenvedhessen el. PRATSCHER: i. m., 296; vö. továbbá WOLFF: i. m., 199.

⁷¹ A bér / jutalom kifejezés (*misthos*) ugyancsak ismert a filozófiai vitákból, itt a megélhetés biztosítására vonatkozik a gyülekezet részéről. VOLLENWEIDER (1989): 205. Arról pedig már a sztoikus filozófia tanúskodik, hogy az anyagi függetlenség és a szabadság mennyire szorosan összetartoztak. Vö. G. STRECKER – U. SCHNELLE – M. LANG (szerk.): *Neuer Wettstein*, (2/1.), Berlin / New York, de Gruyter, 1996, 320–321.

⁷² *ananké*: kényszerű állapot, amelyben nincs lehetősége a szabad döntésnek. Kifejeződik benne az a meggyőződés, hogy Isten feltételek nélkül bízza meg az embert feladatával, amely minden gondolatát és cselekedetét kitölti. (August Strobel: „ananké”. *EWNT*, 1, Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz, Kohlhammer, 1980, 185–190: 188). A görög gondolkodásban is gyakorta úgy jelenik meg, mint amiben az istenek akarata lesz nyilvánvalóvá. (Vö. VOLLENWEIDER [1989]: 207). Ugyanez a kifejezés a rabszolgák életkörülményeit is tükrözi, akik ki vannak szolgáltatva mások akaratának (Collins: i. m. 348).

⁷³ Lásd Andreas LINDEMANN: *Der erste Korintherbrief*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2000, 209; továbbá COPPINS: i. m., 65.

mindenkinek⁷⁴ szolgájává tettem⁷⁵ kijelentés, és korábbi önábrázolását foglalja össze. Mindennek célját az apostol abban határozza meg, hogy minél többeket megnyerjen (*kerdainó*⁷⁶ – 9,19–22) és megmentsen (*sózó* – 9,22). Ezekben a versekben Pál négy példát felmutatva fejt ki, hogyan valósítható ez meg: életvitelünkben alkalmazkodhatunk másokhoz, életük részévé válhatunk, függetlenül attól, hogy ezek a személyek zsidók, törvény alatt állók, törvény nélküliek vagy gyengék.⁷⁷ A csoportoknak alapvetően az a feladata, hogy példaként álljanak előttünk: még ennyire eltérő közösségek esetében is lehetőség van arra, hogy a misszió sikere érdekében alkalmazkodjon hozzájuk az evangélium hirdetője. Ami azonban talán még ennél is fontosabb, hogy nem üzenetét áldozza fel az apostol, és még csak nem is változtat az evangélium tartalmán, hanem saját személyét alakítja hallgatóságához.⁷⁸ A 9,21-ből pedig az is egyértelművé válik, hogy az apostol saját személyét nem tekinti sem törvény alatt állónak, sem törvény nélkül élőnek, hanem Krisztus törvénye szerint létezőként határozza meg (*ennomos Christu* – vö. Gal 6,2). Itt egyértelműen kimondatik ismét, hogy a hatalomról, a jogról és szükség esetén a saját egzisztenciáról való lemondás az egyetlen lehetősége az embernek, hogy része lehessen az evangéliumban. (9,23)

Roppant hangsúlyos, amikor Pál arról beszél, hogy noha szabad, rabszolgává tette magát mindenki számára. Valóban igaz, hogy ebben a korban antagonisztikus ellentétben állt ez a két kifejezés egymással, de hogy valóban ez lenne – ahogyan sokan vélik⁷⁹ – a bizonyítás legfőbb érve, abban már egyáltalán nem lehetünk biz-

⁷⁴ Kérdésként merül fel az egzegézisben, hogy itt „mindennek” vagy „mindenkinek” kell fordítani a *pantón* alakot. Találós W. Schrage megoldása: a korabeli görögül beszélő olvasó feltehetően együtt hallotta ebben a mondatban mindkét jelentést (i. m., 337).

⁷⁵ Ez azonban nem jelenti azt, hogy Pál saját szabadságáról is lemondott volna, ahogyan azt H. Schlier állította (Heinrich SCHLIER: „Über die christliche Freiheit”. *Geist und Leben*, I, 1977, 178–193: 192), az apostol szabadságát lemondásában is megőrizte.

⁷⁶ A *kerdainó* ige a keresztyén misszió *terminus technicus*a, amely ugyanakkor a rabbinikus szóhasználatához is szorosan kapcsolódik. Lásd ehhez David Daube: „kerdainó as a Missionary Term”. *HTR*, XL, 1947, 109–120.

⁷⁷ A. Lindemann négy különböző csoportra gondol (i. m., 212), mások a gyengék mellett csak törvényhez hű zsidókat és pogányokat sejtene a négy megnevezés háttérben: például W. Schrage úgy véli, hogy a 20b csupán egy retorikai szempontból szükséges ismétlés, amelynek célja az érthetőbbé tétel és a fokozás (i. m., 342).

⁷⁸ WOLFF: i. m., 202. Olyan véleménnyel is találkozunk, hogy Pál opportunistá lett volna a siker érdekében. Ezen vélemények áttekintéséhez lásd Henry Chadwick: „All Things to All Men”. *NTS*, I, 1955, 261–275.

⁷⁹ W. Schrage úgy véli, hogy sehol másutt nem annyira egyértelmű a páli szabadságértelmezés dialektikus megfogalmazása, mint itt (i. m., 337). H. Schlier pedig egyenesen úgy gondolja, hogy a keresztyén szabadság a mások szolgálatában valósul meg (1935, 498; vö. 484). Lásd továbbá VOLLENWEIDER (1989): 403. Ezzel szemben W. Coppins azt hangsúlyozza, hogy „Pál soha nem teszi a szabadságot egy cselekvés tárgyává. Miközben szól arról, hogy a hit a szereteten keresztül

tosak. Jóllehet a gyülekezetben mindazok a különbségek és ellentétek, amelyek a világban megvannak, már nem játszanak többé szerepet (1Kor 7,21k; 12,13; Gal 3,27k), de legalábbis relatívvá válnak,⁸⁰ ugyanakkor a társadalmi viszonyokat alapvetően meghatározó „szabad – (rab)szolga” ellentét továbbra is érvényben marad Pál számára.⁸¹ Inkább arra kell gondolnunk, hogy a rabszolgaság képe itt, mint végső lehetőség jelenik meg, és nem azonosítható a szabadsággal, ahogyan azt Samuel Vollenweider véli.⁸² Ha mások megnyeréséről és megmentéséről van szó,⁸³ akkor még az az ár sem túl magas, hogy rabszolgává legyünk.⁸⁴ Másfelől, a keresztyének létmódjának hangsúlyozásával – tudniillik hogy Krisztus szolgálai (7,22 – *dulos*) és egymás szolgálai a szeretetben (Gal 5,13⁸⁵ – *duleuó*) – azt akarja egyértelművé tenni⁸⁶ Pál, miért nem jár fizetség az evangéliumért folytatott munkáért (9,17 – *oikonomia*, vö. 4,1–2). A szolgaság és szabadság valóban éles kontrasztban állnak Pálnál, amire

munkálkodik (Gal 5,6), soha nem állítja explicit módon, hogy a szabadság a szolgálatban, vagy bármi hasonlóban realizálódna.” (i. m., 45); további érvek ezen megállapítás mellett i. m., 169–174.

⁸⁰ Lásd COPPINS: i. m. 57–58.

⁸¹ Ezt a határt Pál csak Filemonnak írt levében lépi át, amikor arra kéri Filemont, hogy Onészi moszt tekintse testvérének és bánjon is úgy vele (Filem 16). Ugyanakkor azt is látunk kell, hogy Filemont mégiscsak mint a rabszolga urát szólítja meg, és azt sem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy a felszabadítás lehetősége széles körben ismert és elterjedt gyakorlat volt ekkoriban. Továbbá a korszellemet átíró szeptuaginta filozófiában is szilárd meggyőződésnek jelent meg, hogy a mindenkiben egyaránt benne levő közös Logoszból kiindulva valóban nincs különbség görög és barbár, szabad és rabszolga között. HANSEN (1967:2): 363. Azt se felejtjük el, hogy Pál egészen hasonlóan nyilatkozik a nőkről is. Lásd ehhez BONHÖFFER: i. m., 165–166. a rabszolgák kérdéséhez i. m. 171–172.

⁸² VOLLENWEIDER (1989): 245: „Eltérően az antik filozófiától és különösen a szeptuagintától, Pál számára a megvetett rabszolgaság Isten szemében méltósággá válhat (1Kor 7,24c), amit meghatározó módon a Krisztus-eseménytel tesz összehasonlíthatóvá (vö. Fil 2,6). Ebből kiindulva a szabadság azonosítható a rabszolgák szolgálatával az embereknek és Istennek.”

⁸³ Ez a kijelentés azonban nem korlátozható csak a misszióra, a gyülekezet mindennapi életét is ez kell hogy meghatározza. Peter RICHARDSON: „Pauline Inconsistency: I Corinthians 9:19–23 and Galatians 2:11–14”. *NTS*, XXVI, 1980, 347–362: 350k.

⁸⁴ Mint szabad és megváltott keresztyének (vö. Róm 8,2; Gal 3,13; 4,5) önként szolgálhatunk. Szabadságunk „megszabadítás saját magunktól és szabaddá válás a felebarátért” (Günther BORNKAMM: „Die christliche Freiheit“. in *Uó: Das Ende des Gesetzes*, 1, München, Kaiser Verlag, 1963, 133–138: 135.

⁸⁵ Az azonban továbbra sem eldönthető kérdés, hogy itt a szeretet kapcsán a szabadság lételeméről, annak helyes gyakorlásáról, vagy szükségszerű korlátjáról van-e szó. Lásd ehhez M. Konrad cikkét.

⁸⁶ Egyetérthetünk W. Coppins következtetésével, aki a szabadság-szolgalat összefüggéséről (az 1Kor 7,17–24-hez kapcsolódóan) megállapítja, Pál szabadságról alkotott véleménye nem foglalható össze a hagyományos hármas felosztás alapján: szabadság a haláltól, a törvénytől és a büntől. Vö. i. m., 61.

Krisztus maga hozható fel példaként (lásd Fil 2,7k; Róm 15,1–3),⁸⁷ itt mégsem erről a kontrasztról beszél. A célja sokkal inkább felmutatni, hogy az embernek még mások szolgálatát is vállalnia kell, ha az evangéliumról⁸⁸ és a misszióról van szó.⁸⁹ Pál tehát arról beszél, hogy minden hatalmáról és erejéről lemond a cél érdekében, illetve arról – a 8. fejezet alapján – hogy ebben a címzeteknek is követniük kell a példáját,⁹⁰ amire később a 11,1-ben is utal.

Mások az érvelés legfontosabb elemének a törvényt tekintik. Pál négy csoportját említi az embereknek, akik között a törvény alapján tesz különbséget. Cáfolhatatlan, hogy számára a törvény és a törvénytől való szabadság, pontosabban az „idegen törvénytől”⁹¹ való szabadság központi kérdés volt, és már a klasszikus görög gondolkodásban szorosan összetartozott ez a két fogalom.⁹² És nyilván, ha Pál ennyire hangsúlyosan szól a törvényhez tartozásról, akkor ezt komolyan is kell vennünk. S. Vollenweider kifejti, hogy a törvénytől való szabadság valódi újdonság volt az akkori olvasónak, függetlenül attól, hogy zsidó vagy görög volt az illető,⁹³ ez azonban nem jelenti azt, hogy az ember mindenféle törvény nélkül folytathatná életét. Inkább arról van szó, hogy a törvénynek is meg kell újulnia, Krisztus törvényévé

⁸⁷ Vö. DAUTZENBERG: i. m., 224–225; KONRADT: i. m., 71–72.

⁸⁸ Lásd DAUTZENBERG: i. m., 219.

⁸⁹ Egyértelmű, hogy a szeretet is (1Kor 8,1.3) fontos szerepet játszik ebben (vö. James D. G. DUNN: *The Theology of Paul the Apostle*, Michigan / Cambridge, Eerdmans, 1998, 660. 705. – hasonlóan a Galata levélben – vö. Karl KERTELGE: „Freiheitsbotschaft und Liebesgebot im Galaterbrief“ in H. Merklein (szerk.): *Neues Testament und Ethik: FS. für R. Schnackenburg*, Freiburg / Basel / Wien, Herder, 1989, 326–337: 333; lásd továbbá Konradt cikkét), de itt Pál egyértelműen a misszióról beszél.

⁹⁰ LINDEMANN: i. m., 213. W. Schrage az egész fejezetet példának tekinti: „Pálnak követésre kell buzdítania a korinthusiakat, ahogyan többek között a 4,16-ban és a 11,11-ben is,” (i. m., 280).

⁹¹ KONRADT: i. m., 67.

⁹² Lásd ehhez SCHLIER (1935): 484–487; részletesen KONRADT: i. m., 75–77. A törvény kifejezésben megjelenő különbségekhez lásd BONHÖFFER: i. m., 154–155.

⁹³ „A sztoikus szabadság-fogalom éppen a törvényhez fűződő szinte intim viszonyával tünteti ki magát, és ezzel nem csupán feltűnő ellentéte a páli felfogásnak, hanem a zsidó szabadság fogalomhoz áll egészen közel.” VOLLENWEIDER (1989): 82. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy az isteni törvény és a leírt törvény ugyanaz lenne (vö. VOLLENWEIDER [1989]: 87–96). Hasonló módon a zsidóság sem ismeri a szabadság fogalmát a törvénnyel szemben, és végképp nem a törvény nélkül. Lásd VOLLENWEIDER (1989). 168–169. A sztoikusoknál a törvény egy immanens erkölcsi világrendet jelöl, aki pedig megelégszik ezzel a törvénnyel, az tudatlan marad. Amikor Epiktétosz isteni törvényről beszél, a filozófiái erkölcsöt érti alatta, „ami abban áll, hogy az ember őrzi a sajátját és a máséval nem törődik (többek között Dis 2.16.27), vagyis minden alantas egoizmusról lemond, és kizárólag magasabb meghatározottságának, belső nyugalmanak, szabadságának és méltóságának él.” BONHÖFFER: i. m., 155.

kell válnia. Mindazonáltal a Pál későbbi leveleiben (lásd Gal 5,1–15;⁹⁴ Róm 6-8⁹⁵) kikristályosodott véleményét erről a kérdéstről még nem feltétlenül kell beleolvasnunk ebbe a szövegbe. Sőt, inkább fordítva tűnik logikusnak. Inkább azt kell feltételeznünk, hogy az a szabadoság, amely az 1Kor 8 és 10,23–33 alapján könnyedén tekinthető a „Lélek birtokosai” csoport felsőbbrendűsége kifejeződésének,⁹⁶ és ennek a szabadoságnak a gyakorlata állhat a háttérben annak a reakciónak, amellyel Pál szembesül a Galata levélben a gyülekezet részéről, ahol ettől a szabadságtól megrettenve, a törvény követeléseinek szigorú betartására hajlottak a zsidókeresztény misszionáriusok hatására. Éppen ezért itt helyénvalóbbnak tűnik a törvényt általános értelműnek tekinteni: mivel az ókori ember számára elképzelhetetlen volt törvény nélkül élni, Pál érvelésének középpontjában a szabadság paradox alkalmazása áll a törvénnyel szemben. Függetlenül attól, mit értünk törvény alatt.⁹⁷ Vagyis ez a perikópa sokkal inkább ellenérv azzal szemben, hogy itt a szabadság beleillene a hagyományos „szabadság a törvénytől” sémába.⁹⁸

A fejezet végén (9,24–27) két sportéletből vett kép jelenik meg (versenyfutás – lásd még Fil 2,16; 3,13k; ökölvívás – csak itt a páli leveleken belül). Véleményünk szerint ezekkel a képekkel Pál azt akarja kifejezni, hogy a sportoló képes lemondani számtalan dologról,⁹⁹ hogy egy mulandó koszorút nyerjen, amelyet ráadásul csak egy ember nyerhet meg,¹⁰⁰ akkor mennyivel értékesebb egy múlhatatlan koszorú, amelyet minden keresztény elnyerhet? Ha pedig az út ehhez lemondáson keresztül vezet, akkor ezt el kell fogadnunk, sőt saját magunkat kényszeríteni és engedelmessé tenni (*dulagógeó*), ha erre van szükség – ahogyan erre Pál élete a példa számunkra.¹⁰¹ Itt tehát nem az aszkézisen van a hangsúly, hanem a saját magunk felett gyakorolt

⁹⁴ Lásd ehhez BORNKAMM: i. m., 134–135; továbbá KONRADT: i. m., 73–81. Más éppen arra hívja fel a figyelmet, hogy a törvény ezen a helyen sem a szabadság ellentéte. A szabadsággal szemben azok a hatalmak jelennek meg (Gal 4,3.8), amelyek uralni képesek az ember életét. Pál sokkal inkább attól a tévedéstől óv a Gal 5,2-4-ben, hogy az ember a törvény cselekedeteinek megtartása által akarja elérni az üdvösséget, ezzel elveszítve a kegyelmet (BALTES: i. m., 298–299).

⁹⁵ Szemben S. Vollenweider véleményével (1989): 402: „A törvénnyel szembeni szabadság a középpontja Pál eleutheria-értelmezésének (Gal4k; Róm 6-8; 1Kor 9k; 2Kor 3)”, pontosítani kell, milyen törvényről szól az apostol ebben az összefüggésben. Valószínűbb, hogy a szabadság megvalósulását éppen Isten törvényéhez köti (vö. BALTES: i. m., 281–283). Lásd még az érveket Vollenweider álláspontjával szemben COPPINS: i. m., 164–169.

⁹⁶ KERTELGE: i. m., 334–335; vö. KONRADT: i. m., 76.

⁹⁷ COLLINS: i. m., 354. továbbá BULTMANN (1965): 50.

⁹⁸ COPPINS: i. m., 160. vö. továbbá BALTES: i. m., 303.

⁹⁹ Az antik világban széles körben ismert volt, hogy a sportolóknak a siker érdekében számos dologról le kellett mondaniuk. (lásd Dis 3.15.2–4. 9; STRECKER – SCHNELLE – LANG: i. m., 325–326; továbbá a témához SCHRAGE: i. m., 365–366.

¹⁰⁰ Vö. Dis 3.15.4.

¹⁰¹ Lásd COLLINS: i. m., 328.

hatalmon, hogy uralkodni tudjunk magunkon.¹⁰² Vagyis a szabadság egyik fontos aspektusa az ember radikális önfeladása, annak tudása, „hogyan éppen azzal nyerünk, ha elveszítjük magunkat”¹⁰³.

II.3. ÖSSZEFOGLALÁS

Pál szabadságfogalmának tárgyalását a szakirodalomban meghatározza a bűntől, haláltól, a világtól és a törvénytől való szabadság. Mi arra tettünk kísérletet, hogy az 1Kor 9 alapján rávilágítsunk egy fontos aspektusára az apostol fogalomhasználatának: a lemondás szabadságára. Pál a lemondásban találja meg saját lehetőségét hozzájárulni az evangélium hirdetéséhez. Mivel Krisztus evangéliumának forrása Isten, aki elhívja erre az evangélium hirdetőjét, ebben az embernek nincs szerepe. Saját részét azzal teheti ehhez hozzá, ha képes lemondani az őt megillető jogokról és lehetőségekről, ha ezzel az evangélium ügyét szolgálhatja. Ez a lemondás szabadsága.

III. PÁL ÉS EPIKTÉTOSZ

Jól látható, hatalmas hagyatékában a filozófus Pálhoz mérten számos aspektusát tárgyalja a szabadságnak. Nem kerülheti el a figyelmünket az sem, hogy számos hasonló kijelentést tesz az apostol a szabadságról szólva. Ez egyébként tökéletesen beleillik missziós módszerébe, amely hallgatósága előismereteire épít, ismert fogalmat használ, amelyet új tartalommal tölt meg. A szakirodalom ezt az új tartalmat széles körben tárgyalja Pál szabadságfogalmához köthetően a bűn, halál és törvény témájában. Ugyanakkor a lemondás szabadságával nemigen találkozunk.

Epiktétosz is tud arról, hogy a szabadság egyik fő jellemvonása a lemondás, de számára ennek a lemondásnak a fő célja az isteni akarat elfogadása, belesimulás a természet rendjébe; lemondás a nem tőlünk függő dolgokról – amibe éppen úgy beletartozik saját testünk, mint a másik ember –, hiszen ezekért felelősséggel sem tartozunk. A szabadság tehát úgy valósul meg, hogy lemondunk mindarról, ami nem rajtunk áll. Vagyis a szabadság megvalósulása alapvetően befelé irányul, a saját integritás megőrzésére. Ebből fakadóan, a rabszolga is lehet szabad, mert a szolgaság csak a testére vonatkozik. Az ember feladata pedig az, hogy képezve

¹⁰² „Ez a lemondás újra és újra abban a harcban realizálódik, amit saját egoizmusunk ellen folytatunk.” WOLFF: i. m., 198.

¹⁰³ BULTMANN (1965): 49; lásd továbbá SCHRAGE: i. m., 367.

magát ebben egyre jobbra váljon, amiben a kísértések, az élet utáni vágy jelentheti a legnagyobb akadályt. Ugyancsak jellegzetes vonása ennek a szabadságfogalomnak, hogy a jelenre mint egyetlen valós időre koncentrálnak.

Abban Pál is egyetért Epiktétossal, hogy a tárgyi világról, a kényelemről, a jogairól le kell mondania az embernek, mert ez a saját része, amelyet hozzátehet az evangélium hirdetéséhez. De az apostol számára szó sem lehet arról, hogy a másik emberről lemondjon, hiszen éppen a másik megmentése az evangélium hirdetésének célja. Sőt, lemondását inkább hátrahúzódként éli meg, amivel a másik embernek teret ad. Végül, de nem utolsósorban, Pál soha nem a jelent szem előtt tartva törekszik a szabadságra, éli meg szabadságát, hanem egyértelműen a jövőre tekintve. Az apostol az eljövendő üdvösség perspektívájában hirdeti meg az ember szabadságát, és tanít a lemondásról, amely hozzásegíthet bennünket a múlthatlan koszorú elnyeréséhez.

FELHASZNÁLT IRODALOM

- BALTES, Guido: „Freiheit vom Gesetz’ – eine paulinische Formel?“. in Baum A. D. – Häußer D. – Rehfeld E. L. (szerk.): *Der jüdische Messias Jesus und sein jüdischer Apostel Paulus*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2016, 265–314.
- BARTSCH, Hans-Werner: „Freiheit im AT“. in *TRE*, 11, Berlin – New York, de Gruyter, 1983:1, 497–498.
- BARTSCH, Hans-Werner: „Freiheit im NT“. in *TRE*, 11, Berlin – New York, de Gruyter, 1983:2, 506–511.
- BOBZIEN, Susanne: *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1998:1.
- BOBZIEN, Susanne: „The Inadvertent Conception and Late Birth of the Free-Will Problem“. *Phronesis*, XLIII, 1998:2, 133–175.
- BONHÖFFER, Adolf: *Epiktet und das Neue Testament*, Gießen, Verlag von A. Töpelmann, 1911.
- BORNKAMM, Günther: „Die christliche Freiheit“. in Uő: *Das Ende des Gesetzes*, 1, München, Kaiser Verlag, 1963, 133–138.
- BRAICOVICH, Rodrigo Sebastián: „Freedom and Determinism in Epictetus’ Discourses“ in *The Classical Quarterly*, LX, 2010, 202–220.
- BRENNAN, Tad: „Fate and Free Will in Stoicism“. in Sedley D. (szerk.): *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2001, 259–286.
- BULTMANN, Rudolf: „Das religiöse Moment in der ethischen Unterweisung des Epiktet und das Neue Testament“. *ZNW*, XIII, 1912, 97–110, 177–191.
- BULTMANN, Rudolf: „Der Gedanke der Freiheit nach antike und christlichem Verständnis“. in Uő: *Glaube und Verstehen*, 4, Tübingen, Mohr Siebeck, 1965, 42–51.
- CHADWICK, Henry: „All Things to All Men“. *NTS*, I, 1955, 261–275.
- COLLINS, Raymond F.: *First Corinthians*, Collegeville – Minnesota, The Liturgical Press, 1999.
- COPPIN, Wayne: *The Interpretation of Freedom in the Letters of Paul*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2009.
- DAUBE, David: „kerdainw as a Missionary Term“. *HTR*, XL, 1947, 109–120.
- DAUTZENBERG, Gerhard: „Der Verzicht auf das apostolische Unterhaltsrecht. Eine exegetische Untersuchung zu 1 Kor 9“. *Biblica*, L, 1969, 212–232.
- DEÁK Angéla: „A szabadság önként vállalt szolgáltság. Pál apostol szabadság-teológiája“. *Református Szemle*, CII.1, 2009, 85–91.

- DRAGONA-MONACHOU, Myrto: „Epictetus on Freedom: Parallels between Epictetus and Wittgenstein”. in Scaltsas, Th. – Mason S. (szerk.): *The Philosophy of Epictetus*, Oxford, University Press, 2007, 112–139.
- DUNN, James D. G.: *The Theology of Paul the Apostle*, Michigan / Cambridge, Eerdmans, 1998.
- EBEL, Eva: „Ein ehemaliger Sklave spricht über Sklaverei und Freilassung. Zum sozialgeschichtlichen Hintergrund von Epiktets Diatribe über die Freiheit”. in Vollenweider S. – Baumbach M. – Ebel E. – Forscher M. – Schmeller Th. (szerk.): *Epiktet, Was ist wahre Freiheit?*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2013, 79–96.
- EPIKTÉTOSZ: *Összes művei* (ford. Steiger K.), Budapest, Gondolat Kiadó, 2016.
- FORSCHNER, Maximilian: „Epiktets Theorie des Freiheit in Verhältnis zur klassischen stoischen Lehre (Diss. IV 1)”. in Vollenweider S. – Baumbach M. – Ebel E. – Forscher M. – Schmeller Th. (szerk.): *Epiktet, Was ist wahre Freiheit?*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2013, (97–118).
- HANSEN, Günther: „Herrscherkult und Friedensidee”. in Leipold J. – Grundmann W. (szerk.): *Umwelt des Urchristentums I*, Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1967:1, 127–142.
- HANSEN, Günther: „Philosophie, Stoa”. in Leipold J. – Grundmann W. (szerk.): *Umwelt des Urchristentums I*, Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1967:2, 354–364.
- HARRILL, Albert J.: „Paul and Empire: Studying Roman Identity after the Cultural Turn”. *Early Christianity*, II, 2011, 281–311.
- HEILIGENTHAL, Roman: „Freiheit im Judentum”. *TRE*, 11, Berlin – New York, de Gruyter, 1983, 498–502.
- KERTELGE, Karl: „Freiheitsbotschaft und Liebesgebot im Galaterbrief”. in Merklein H. (szerk.): *Neues Testament und Ethik: FS. für R. Schnackenburg*, Freiburg – Basel – Wien, Herder, 1989, 326–337.
- KONRADT, Matthias: „Die Christonomie der Freiheit. Zu Paulus' Entfaltung seines ethischen Ansatzes in Gal 5,13-6,10”. *Early Christianity*, I, 2010, 60–81.
- KÓKAI-NAGY Viktor: „A bálványok hatalma az 1. Korinthusi levélben, Kálvin értelmezésének összevetése a mai álláspontokkal”. in *Collegium Doctorum*, 2017/1, 62–75.
- KUHLI, Horst: „oivkonome,w”. *EWNT*, 2, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz, Kohlhammer, 1981, 1218–1222.
- LANG, Manfred: „Lebenskunst und Kohärenz. Beobachtungen anhand von Epiktet und dem Römerbrief”. in Horn F. W. – Volp U. – Zimmermann R. (szerk.): *Ethische Normen des frühen Christentums*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2013, 207–224.
- LINDEMANN, Andreas: *Der erste Korintherbrief*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2000.
- NIEDERWIMMER, Kurt: „eleutheria”. *EWNT*, 1, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz, Kohlhammer, 1980, 1052–1058.
- PRATSCHE, Wilhelm: „Der Verzicht des Paulus auf finanziellen Unterhalt durch seine Gemeinden: Ein Aspekt seiner Missionsweise”. *NTS*, XXV, 1979, 284–298.
- RICHARDSON, Peter: „Pauline Inconsistency: I Corinthians 9:19–23 and Galatians 2:11–14”. *NTS*, XXVI, 1980, 347–362.
- SCHLIER, Heinrich: „eleutheros”. *ThWNT*, Stuttgart, Kohlhammer, 1935, 484–500.
- SCHLIER, Heinrich: „Über die christliche Freiheit”. *Geist und Leben*, L, 1977, 178–193.
- SCHNELLE, Udo: *Paulus. Leben und Denken*, Berlin – New York, de Gruyter, 2003.
- SCHNELLE, Udo: „Paulus und Epiktet”. in Horn F. W. – Volp U. – Zimmermann R. (szerk.): *Jenseits von Indikativ und Imperativ. Kontexte und Normen neutestamentlicher Ethik*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2009, 137–158.
- SCHNELLE, Udo: *Die ersten 100 Jahre des Christentums, 30-130 n. Chr.*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2015.
- SCHRAGE, Wolfgang: *Der erste Brief an die Korinther*, 2, Zürich – Neukirchen Vluyn, Benzinger – Neukirchener, 1995.

STRECKER, G. – SCHNELLE, U. – LANG, M. (szerk.): *Neuer Wettstein*, (2/1.), Berlin – New York, de Gruyter, 1996.

STROBEL, August: „ananké”. *EWNT*, 1, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz, Kohlhammer, 1980, 185–190.

THOM, Johan C.: „Popular Philosophy in the Hellenistic-Roman World”. *Early Christianity*, III, 2012, 296–320.

VOLLENWEIDER, Samuel: *Freiheit als neue Schöpfung*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1989.

VOLLENWEIDER, Samuel: „Lebenskunst als Gottesdienst. Epiktets Theologie und ihr Verhältnis zum Neuen Testament”. in Vollenweider S. – Baumbach M. – Ebel E. – Forscher M.– Schmeller Th. (szerk.): *Epiktet, Was ist wahre Freiheit?*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2013, 119–162.

WOLFF, Christian: *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 1996

17. SZÁZADI PROTESTÁNS PEREGRINUSOK HÉBER ÜDVÖZLŐVERSEI: A FRANKFURT AM MAIN-I CARMENEK (1626) – SZÖVEGKÖZLÉS, FORDÍTÁS ÉS ELEMZÉS¹

KOLTAI KORNÉLIA

ABSTRACT

Hebrew Greeting Poems of 17th Century Protestant Peregrines. The carmens of Frankfurt am Main (1626) – edition of the texts, translation and analysis

The poems which I will present in my study, published in 1626 in Frankfurt am Main, represent a specific type of the altogether 55 Hebrew poems available to us for the NKFIH project entitled 'Hebrew Carmina Gratulatoria of the Hungarian Peregrines in the 17th Century'.²

The *carmens* of Frankfurt are to be found in a celebratory Latin publication, which bears the title 'GAMHLIA Nuptiis augustissimis Serenissimi ac Potentissimi Domini D. Gabrielis', dedicated to Gábor Bethlen and Katalin of Brandenburg, in honor of their wedding.

In my study, I will present the greeting poems from the pen of the peregrines István Gyarmati, Gáspár Debreczeni S. and Nicholao Arcino, each with a brief introduction to the author's career. First, I will give the *carmens*' primary literal transcriptions. I will then publish an orthographically and grammatically corrected version, with additional notes. The translation following the principle of literality will be attached to this normalized reading, and will also be accompanied by a text-critical apparatus. In addition to explanatory comments attached directly to

¹ Jelen tanulmány az NKFIH K-125486 számú kutatási pályázathoz kapcsolódik (vezető: Zsengellér József, munkatársak: Bíró Tamás, Götz Andrea, Juhász Szandra, Koltai Kornélia).

² No. K 125486, leader: József Zsengellér, co-workers: Tamás Bíró, Andrea Götz, Szandra Juhász, Kornélia Koltai.

the Hebrew text and to the Hungarian equivalent, each chapter will end with a summary comprehensive analysis in which I will pay close attention to the questions of prosody.

BEVEZETŐ

A *carmina gratulatoria* című projekthez rendelkezésünkre álló, jelenleg összesen 55 héber nyelvű vers sajátos típusát képviselik a tanulmányomban bemutatásra szánt, Frankfurt am Mainban kiadott költemények.³

A „frankfurti anyagot” három *carmen* alkotja, melyek a legtöbb üdvözlőverstől több tekintetben is különböznek. Egyrészt olyan városban kerültek kiadásra, amely nem szerepelt a hagyományos magyar 17. századi peregrinus-célpontok között. A versek megírásának az apropóját ezúttal tehát nem a nyilvános doktori védések vagy disputációk szolgáltatták, mint általában, hanem egy fejedelmi frigy: Bethlen Gábor és Brandenburgi Katalin esküvője, amely Kassán, 1626. március 2-án kötött.⁴ A vizsgálat tárgyát képező versek abból a szempontból is sajátosak, hogy három különböző szerzőtől származnak, különféle vonatkozásokban eltérő színvonalat is képviselnek, de ugyanabban a kötetben, a fejedelmi kézfogó tiszteletére dedikált latin nyelvű ünnepi kiadványban kaptak helyet, amely a *GAMHLIA Nuptiis augustissimis Serenissimi ac Potentissimi Domini D. Gabrielis* címet viseli.⁵ A kötet lelőhelye a Sárospataki Református Kollégium, a versek jelzete: RMK III. 1399.

Tanulmányomban a három költeményt egyenként mutatom be, a következő módszerrel: Néhány szóban beszélek az egyes szerzőkről, majd feltüntetem a *carmen*ek primer átírását, ahogyan a nyomtatvány/szkennelt változat alapján rekonstruálni

³ A témában eddig megjelent irodalom: ZSENGELLÉR József: „Carminae Gratulatoriae Hebraicae: Héber üdvözlő versek a 17. századból”, in: Koltai Kornélia (szerk.): „A szívnek van két rekesze”: *Tanulmánykötet Prof. Dr. Schweitzer József tiszteletére 90. születésnapja alkalmából* (Studia Hebraica Hungarica 2–MTA Judaisztikai Kutatócsoport ÉRTESÍTŐ 19) Budapest, L’Harmattan – Magyar Hebraisztikai Társaság, 2012, 341–351. A cikk publikálása, illetve a projekt kezdete óta további 6–7 új verssel gazdagodott a repertoárunk.

⁴ Ld. TARJÁN M. Tamás rövid összefoglalóját az esküvőt megelőző időszak történelmi háttéréről, a frigy külpolitikai megalapozottságáról, magáról a házasságról és az azt követő trónutódlási kérdésekről: http://www.rubicon.hu/magyar/oldalak/1626_marcius_2_bethlen_gabor_es_brandenburgi_katalin_eskuvoje/ (Letöltés: 2019. november 27.) Beható, részletekbe menő, korabeli dokumentumokat feldolgozó stb., tudományos megközelítéshez vö. KÁRMÁN Gábor: „Egy diplomáciai zsákutca: Bethlen Gábor házasságkötése Brandenburgi Katalinnal”, *Aetas* 30,3 (2015), 9–36.

⁵ A kiadvány rekordja: <https://opac.oszk.hu/Record/OSZK-2921898#details> (Letöltés: 2019. november 27.)

lehet. A betűhív átírást követően egy helyesírási és nyelvi-grammatikai szempontból javított változatot is közzéteszek, jegyzetekkel kiegészítve. Hogy jól lehessen követni a szövegkritikai, valamint a forrástextusként szolgáló Héber Bibliával kapcsolatos észrevételeimet, az üdvözlővers félsorait vagy sorait megszámozom, és a számok mellé illesztem a vonatkozó annotációkat. A szó szerintiség elvét követő fordítást ehhez a normalizált olvasathoz csatolom, ugyancsak jegyzetapparátus kíséretében. A közvetlenül a héber szöveghez, valamint a magyar megfelelőhöz fűzött magyarázatokon kívül minden fejezetet egy összefoglaló, átfogó elemzéssel zárok, amelyben nagy figyelmet szentelek a verstani kérdéseknek is.

GYARMATI ISTVÁN ÜDVÖZLŐVERSE – RMK III. 1399

A SZERZŐRŐL

A *GAMHLIA*-kötetben az első héber nyelvű üdvözlővers Gyarmati Istváné. A szerzőről nagyon kevés információ áll rendelkezésünkre.⁶

1594-ben született, talán Szatmáron járt iskolába,⁷ peregrinációja első állomása 1619-ben Olmüc volt, 1623-ban a Wittenbergi Egyetemre iratkozott be,⁸ a következő esztendőben már az odera-frankfurti egyetemet látogatta.⁹ 1625 áprilisában Franekerbe, majd még ez év novemberében Oxfordba tette át a székhelyét,¹⁰ 1626 júliusában pedig ismét egy holland egyetemet választott: Leidenben folytatta a tanulmányait.¹¹

⁶ Ezúton szeretném hálás köszönetemet kifejezni Dr. Baráth Béla Levente teológus egyháztörténész professzornak (DRHE), aki számos ponton segítséget nyújtott a tanulmányút rekonstruálásában, és értékes szakirodalmakat ajánlott a figyelmembe.

⁷ „Rector Emericus K. Thasnadi, anno 1612 et 13 parte; (...) Stephanus Giarmathi, senior, satis fecit”, vö. BURA László: *Szatmári diákok 1610-1852* (Fontes Rerum Scholasticarum V.) Szeged, JATE, 1994, 12.

⁸ Ld. ASZTALOS Miklós: „A Wittenbergi Egyetem magyarországi hallgatóinak névsora 1601–1618”, *Magyar protestáns egyháztörténeti adattár* 14 (1930), 119.

⁹ Mint Stephanus Germantinus U[ngarus], iratkozott be 1624-ben, vö. ZOVÁNYI Jenő: „A Magyarországi ifjak az Odera melletti frankfurti egyetemen”, *Protestáns Szemle* 1 (1889), 185.

¹⁰ A Bodley Könyvtár vendégkönyvébe 1625 novemberében írta be a nevét, vö. GÖMÖRI György: „Magyarok a régi Oxfordban a kollégiumi számadáskönyvek és könyvtári vendégkönyvek alapján”, *Irodalomtörténeti Közlemények* 99,2 (1995), 190.

¹¹ Vö. BOZZAY Réka – LADÁNYI Sándor: *Magyarországi diákok holland egyetemeken 1595-1918* (Magyarországi diákok egyetemjárása az újkorban 15), Budapest, ELTE Levéltára, 2007, 44, 221.

Bethlen Gáborral vagy mint tanulmányai patrónusával ápolta szoros viszonyt, vagy a fejedelemhez egyébként, diplomáciai-politikai kapcsolat fűzte.

BETŰHÍV ÁTÍRÁS

Maga a *carmen* tizenkét soros, és látszólag két oszlopba rendeződik, valójában egy metszet szeli ketté a sorokat. Minden második sort mondatvégi, illetve sorvégi írásjel zár, amely ugyanazon szótag: az istennév, a teofór-elem után következik. A tulajdonnév belsejében elhelyezkedő istennév külön is ki van emelve egy hosszú elválasztó vonallal, melyet én most pontozással helyettesíték.

Az üdvözlővers az alábbi írásképet mutatja:

מברך הלולים	מאד טוב אל אליים
וְשָׂרִים מִיָּד.....אל:	לֹא־מִמְּשָׁלִים קִם
מְלָכִים אֲדִירִים	אֲשֶׁר קִם הַגְּבֻרִים
אֲרֻצֹּת וְשָׁר.....אל:	בְּחִירִים הַשָּׂרִים
לֵךְ יְתֵן אֹרֶה	גְּדוּלָה הוּא מְשָׁרָה
מְקַרָּא גְּבֻרִי.....אל:	אֲשֶׁר כֵּן בְּגִבּוּרָה
צָרִיקוּ מִיֹּמֶר	אֲלֵהֵינוּ יָאֵר
יְכַתֵּר אֹרֵי.....אל	וּבֵיתוֹ מְכַתֵּר
כְּנִיתִים כְּנִיָּה	כְּנִיָּה אֲשֶׁתָּה
וּבְתֵי רַפָּ.....אל:	סָבִיב שְׁלֹתָנָה
קָרַב מִבְּחִיל כְּבֵד	אֲלֵהֵינוּ כְּבֵד
בְּעֵזוֹ חֲזָקִי.....אל:	וְאֵת צְרוֹת אֲבֵד
יְתַנְּאֵל עֲבָרִי.	

JAVÍTOTT VÁLTOZAT

A szavak, szószerkezetek és gondolati egységek elhatárolása szintjén egyáltalán nem bonyolult, a vers, a szöveg nehézségét inkább az adja, hogy a nyelvi realizáció számos ponton eltér a bibliai héber grammatikai-szintaktikai szabályoktól, részben nyomdászati, helyesírási, részben tényleges nyelvtani hibáknak köszönhetően. A *carmen* megértéséhez ezért is van szükség egy felülvizsgált, javított, normalizált változatra.

A grammatikailag pontos variánst a szerzői intenció rekonstruálásával készítettem el:

2. [מְבָרֵךְ] הלולים	1. מֵאֵד טוֹב אֶל אֱלִים
4. וְשָׂרִים מִיכָאֵל:	3. לֹאֵם קָם מִמְשָׁלִים
6. מְלָכִים אֲדִירִים	5. אֲשֶׁר קָם [הַגְּבָרִים]
8. אֲרָצוֹת יִשְׂרָאֵל:	7. בְּחִירִים] הַשָּׂרִים
10. לָךְ יְהוֹן אוֹרְהָ	9. [גְּדוּלְהָ] הוּא מְשָׁרָה
12. מְקַרְא גְּבָרִיאֵל:	11. אֲשֶׁר כֹּן [בְּגִבּוֹרְהָ]
14. צְרִיקִיו [מִיזְמֵר]	13. אֲלֵהִינוּ יָאֵר
16. [יְכַתֵּר] אוֹרִיאֵל:	15. וּבִיתוֹ מִכְתָּר
18. כְּזִיתִים בְּנִיד	17. [כְּגִבּוֹן] [אֲשֶׁתְּהָ]
20. [וּבְתִי] רְפָאֵל:	19. סָבִיב [שְׁלֶחְנָךְ]
22. קָרֵב [מְבַהֵיל] כָּבֵד	21. אֲלֵהִינוּ כָּבֵד
24. בְּעֵזוֹ [תִּזְקֹאֵל]:	23. וְאֵת-צְרוֹת אֲבֵד
נִמְנָאֵל עֲבָרִי	

SZÖVEG- ÉS FORRÁSKRITIKAI JEGYZETEK

Láthatjuk, számos ponton belenyúltam a szövegbe – ezt jelzik a szögletes zárójelek. Kritikai jegyzeteimben megindoklom a javításaimat, érvelek az általam javasolt formák mellett, valamint azokat a nyelvi jelenségeket is górcső alá veszem, melyek pontatlanok, hibásak a szövegben, de korrigálásuk magában a versben meghaladta volna a felülvizsgálati hatáskörömet. A jegyzetapparátus keretei közt azonban nemcsak a hibák feltárására nyílik lehetőség, hanem a nyelvtanilag helyes alakok dokumentálására is.

Amint említettem, számozással teszem hozzáférhetővé az utat a jegyzetek és a szöveg közt, az alábbi sorszámok tehát visszautalnak a vers számozott félsorainak nyelvi adataira.

1. A felütés mindjárt egy nyelvtanilag hibás forma: a fokmértékhatározó ugyanis mindig a melléknév után áll, tehát itt szórendi csere volna szükséges a grammatikai-szintaktikai szabályok alapján, helyesen tehát: **טוֹב מְאֵד**.

2. Az eredetihez képest javítottam a pontozást, a szögletes zárójelek között a normalizált, grammatikailag helyes változatot tüntetem fel. A héber **הַלְוִלִים** – ’örömmünnepe’, ’hálaadás’ jelentésű főnév a Héber Bibliában, mint itt is, mindig többes

számban fordul elő. S habár a konkrét előfordulások (Bír 9,27 és Lev 19,24)¹² nem támasztják alá, a bibliai héberben a kollektívumként funkcionáló szavak állhatnak egyes számú jelzővel, állítmánnyal, az egyes számú állítmány és formailag többes számú alany egyeztetése jelen esetben tehát nem tekinthető hibának.

3. A nem túl frekvenciátal לְמַשְׁלָל ('előljáró' stb.) előfordulása a Héber Bibliában: 1Krón 26,6; Dán 11,3 és Dán 11,5.

4. A rímként, sőt, refrénként szolgáló szavak tulajdonnevek, mégpedig teofór tulajdonnevek, melyek utótagjában az לְאֵל istennév fordul elő. A tizenkét soros költeményben így megjelenik a négy főangyal (Mihály, Gábrriel, Rafael, Úriél – NB: csak az első kettő fordul elő a Héber Bibliában), Izrael népének neve, valamint Ezékiel prófétái – bár ez utóbbi névváltozat kissé problémás, még az általam javasolt javítás fényében is, ld. lent. Miháél (mint angyal) előfordulása a Héber Bibliában: Dán 10,13.21; 12,1.

5. A nyomtatott verzióhoz képest javítást hajtottam végre: a *dages forténak* látszó pontot kivettem, és beírtam „más helyre”, ti. a határozott névelő mögé, ahol viszont kötelező a jelenléte. Azonos morfológiai megvalósulását a רַב־רֵאִים ('férfi') szónak (plur. רַב־רֵאִים) a Jer 41,26-ból tudjuk adatolni. Gábrrielt a Héber Bibliában ugyancsak Dániel könyve említi: Dán 8,16; 9,21.

7. Feltüntettem egy *dages lénét* a fonetikai szabályok figyelembevételével.

8. A tudatosan 6-os szótagszámú felsor az „országok” többes számú szó használatával jön ki, tehát a bevett אֶרֶץ־יִשְׂרָאֵל ('Izrael országa / földje') kifejezés helyett itt szándékosan szerepelteti a szerző a többes számot, ráadásul *status absolutus*ban.

9. Módosítást végeztem a pontozásban: magánhangzó-változtatással, egy *dages léne* és egy *dages forte* betoldásával. Továbbá megjegyzendő, hogy ismét egyeztetési nehézségek jelentkeznek a felsorban. Az elvont, egyes számú, nőnemű főnevek mellett ugyanis egy hímnemű egyes számú személyes névmás („ő”) áll. Ilyen típusú inkongruencia viszont a Héber Bibliában nem szokott előfordulni. Figyelem! Az 1Krón 29,11-ben a גְּבוּרָה ('nagyság') mellett a גְּבוּרָה ('erő') is feltűnik, éppúgy, mint itt (igaz, a *carmen*ben egy sorral lejjebb), mely főnevek egyetlen szintagma két tagját alkotják, úgyhogy jó okunk van azt feltételezni, hogy az említett szöveghely a szerző számára közvetlen forrás gyanánt szolgált. A חַיָּלִים ('hatalom') nőnemű elvont főnév pedig az Ézs 9,5–6-ra vezethető vissza.

10. Az אֲרָצֵי ('világosság' stb.) főnév előfordulási helyei a Héber Bibliában: Zsolt 139,12 (NB: a אֲרָצֵי – 'megvilágít' igével együtt, vö. a *carmen*ben néhány sorral lejjebb!) és Eszt 8,16.

11. A pontozásból töröltem egy *dagest*. A רַב־רֵאִים ('erő' stb.) szóválasztással a szerző nyelvi leleményének ad hangot: Gábrriel arkangyal nevének gyökmássalhangzóit

¹² Tanulmányomban a Héber Biblia könyveire a RÜF 2014 szerinti névhasználattal, illetve rövidítéssel utalok. A Tóra könyvei esetében alternatívaként megadom a latin elnevezésüket is.

adja vissza, a tulajdonnév köznévi eredetével játszik. Az elvont főnév forrás-locusai a Héber Bibliában (a fõnt hivatkozott szószerkezeti manifesztáción kívül): 2Móz/Ex 32,18; Jób 39,19; Zsolt 89,14 és Péld 8,14.

12. A szokatlan képzésű מְקֻרָּא ('elhívatott' – *pu'al*, participium) forráshelye: Ézs 48,12.

13. Az אֶרְאֵנִי üdvözlõversbeli megjelenési formája: ti. *hif'il jussivusi* alakja ('világítsa meg'), a Num 6,25-ban és a Zsolt 67,2-ben fordul még elõ.

14. Ilyen formában, מְלֹךְ ('-ból/-bõl') prepozícióval nincs adat az eredetileg főnévi szófajú יוֹתֵר / יוֹתֵר ('fõléný', 'elõny', 'többlet' stb.) kifejezésre a Héber Bibliában (amely egyébként bizonyos szerkezetekben grammatikalizálódott formában jelenik meg), a versben használt alak tehát innovációnak tekinthetõ. Helyreigazítottam továbbá a pontozást, az eredeti nyomtatványban *e*-ként megjelenõ magánhangzót é-re változtattam. Az alig használatos יָרֵיחַ ('üreg', 'föld alatti rejtkehely') főnévre a Bír 9,46-ban és a Bír 9,49-ben, valamint az 1Sám 13,6-ban találunk adatokat.

15. A כִּתּוֹן ('korona') perzsa eredetű kölcsönszót Eszter könyve reprezentálja: Eszt 1,11; Eszt 2,17 és Eszt 6,8.

16. Ismételten a pontozást vizsgáltam felül, és a helyes alakot szögletes zárójelben közlöm: jelen esetben egy félhangzót korrigáltam é-re. A פִּי'עַל ige *pi'él* igetõrzsben a Héber Biblia korpuszában csupán három alkalommal jelenik meg, a Bír 20,43; Zsolt 22,13 és Jób 36,2 szöveghelyeken, 'körülvesz' és 'vár' jelentésekben, de egyetlenegyszer sem mutatkozik úgy, mint itt, *imperfektum* alakban.

17. Jelen esetben radikálisabban beavatkoztam a helyesírásba: ezúttal az eredeti nyomtatványban szereplõ középsõ mássalhangzót kellett egy másikra cserélnem, az értelmes szóhasználat kívánalma, valamint a kontextus, sõt, parallelizmus szempontrendszer alapján, így kaptam meg a מְדַבֵּר ('szõlõ') főnevet. Továbbá az אֶפְסָדָּךָ ('feleséged') birtokos személyjeles névszó nyomtatványban, *e*-vel megjelenõ alakváltozatát, amely a pauzális variánsa a szónak, revideáltam, és egy ún. kontextuális formát alkottam, a többi felsor- és sorvég analógiájára, tehát a szóban az *e*-t egy félhangzóra cseréltem.

18. A szükséges *dages lénét* elhelyeztem a szó eleji *begadkefat*ban.

19. A מְשַׁלְּחָנֶךָ ('asztalod') kifejezésben az elõzõhöz hasonló megfontolások alapján ugyanazt a cserét hajtottam végre, ld. elõzõ mj.

20. A בְּתֵימִים ('házak') rendhagyó többes számú főnév hangtani szabályai szerint vizsgáltam felül a magánhangzó-állományt a verssorban megjelenõ *status constructus*ban.

22. A קָרָב ('háború') arámi eredetű jövevényszó sem a leggyakoribb kifejezések egyike a bibliai korpuszban. Hat helyen dokumentált az egyes számú elõfordulása (tipikusan a kései, fogság utáni könyvekben-szövegekben): Zak 14,3; Dán 7,21; Zsolt 78,9; Péld 9,18; Jób 38,23; Zsolt 144,1. A מְרַמֵּס ('rémiszt/õ') *hif'il* participiumának elsõ magánhangzóját a hangtani szabályok értelmében *a*-ra helyesbítettem, az

eredeti *i* helyett, valamint a ן-et ן-re cseréltem. Az ige *hif'ıl* igetörzsben három szöveg helyen maradt fenn, ezek között nincs participium-alak: 2Krón 26,20; Jób 23,16 és Eszt 6,14.

24. Az Ezékiel-névváltozat első vokálisát „állítottam helyre” a Héber Bibliában előforduló magánhangzó-állomány figyelembevételével. A Héber Bibliában ugyanis a név a következő alakvariánsokban jön elő: יהִיָּקִיָּיָּהּ, יהִיָּקִיָּהּ, יהִיָּקִיָּהּ, valamint יהִיָּקִיָּהּ. A próféta neve tehát a verssel ellentétben a Bibliában nem a köznévi eredetű יָּהּ-t, hanem a tulajdonnévként funkcionáló személyes, nemzeti istennevet hordozza: יהִיָּ / יהִיָּ. Ha az eredeti névváltozatot megtartotta volna a szerző, a rím nem jött volna ki – a rím tehát fontosabb szerepet tölt be a költeményben, mint a történelmi hűség, legalábbis a név vonatkozásában.

Végezetül lássunk egy rövid statisztikai összeggést a szerző által potenciálisan használt bibliai forrásokból!

Vizsgálataim azokra a kifejezésekre terjedtek ki, amelyek nem tartoznak a bibliai alapszókincshez („az általános műveltséghez”), amelyek ritkábban fordulnak elő a korpuszban, s amelyek éppen ezért konkrét forrásként szolgálhattak Gyarmati számára. A *carmen* lexémáinak, szintagmáinak háttéréül szolgáló Héber Biblia könyvek, illetve fejezetek gyakorisága a következő: A legtöbbször megidézett könyv Dániel könyve, ezen belül is a Dán 7-12, amely fejezetegységre összesen nyolcszor tudjuk a versben használt kifejezéseket visszavezetni (NB: az angyalok nevei ezen belül öt szöveg helyen fordulnak elő). Különösen is figyelemre méltó, hogy Dániel 11. fejezetére a szerző kétszer is reflektál különféle szóválasztásaival. Ezt követi a gyakorisági sorban a Zsoltárok könyve, amelynek egymástól eltérő fejezeteit hatszor evokálja, majd Eszter könyve a maga ötszöri forráslehetőségével. Eszter könyvének 6. fejezete ráadásul két ízben is kiindulási alapot feltételez a szóválasztáshoz. A Bírak könyve mint valószínű forrás is frekvenciát, kiváltképp a 9. fejezet, amely az összes négyszéri forráslehetőségéből hármat tesz ki. Jób könyvében is négy fejezetben (23., 36., 38. és 39. fejezet) leljük fel a szerző által használt kifejezéseket, az Ézsaiásra visszavezethető szókinccs pedig három fejezet esetében lehetséges, amelyek közül kettő a 9. fejezetben ölt testet. A Krónikák könyveinek szavai is megelevenednek a *carmen*-ben: a Krónikák első könyvét kétszer (26. és 29. fejezet), a második könyvét pedig egyszer (26. fejezet) véljük a háttérben felfedezni. A Példabeszédek könyve is kétszer (8. és 9. fejezet) szolgált feltehetően a szerzőnek ötletadóul. További kiindulási bázist jelenthettek egy-egy nyelvi adattal a Tóra könyvei: 2Mózes/Exodus (32. fejezet), 3Mózes/Leviticus (19. fejezet); 4Mózes/Numeri (6. fejezet: Ároni áldás); valamint 1Sámuel (13. fejezet); Jeremiás könyve (41. fejezet) és Zakariás könyve (14. fejezet).

Fontos külön is kiemelni, hogy bibliai idézetet nem találunk a versben.

FORDÍTÁS

Elérkeztünk a fordításhoz. Következzék tehát a héber üdvözlővers nyers magyar fordítása, melyet a fenti szöveg- és forráskritikai megfontolások figyelembevételével készítettem el.

Nagyon jó az istenek Istene,
felkelt egy nép, előljárók
Aki felkelt, a férfiak,
kiválasztottak, a fejedelmek,
Nagyság ő, hatalom,
aki így erőben
Istenünk világítsa meg
és házát, koronánál is jobban
Mint szőlőtő, olyan a feleséged,
asztalod körül,
Istenünk súlyossá tette
és elpusztította (az) ellenségeket
Héber, Natanél [= Isten adta].

áldott örömmünnep,
és fejedelmek – Miháél.
méltóságos királyok,
országok – Izráél.
neked fényességet ad,
elhívatott: Gábriél.
a föld alatti termeit, fölöttébb,
kerítse be – Úriél.
mint olajfák, fiad,
és házai Rafaélnek.
a rémisztő nehéz háborút,
erejével – Ezékiél.

FORDÍTÁSTECHNIKAI ÉS A CÉLNYELVI SZÖVEGGEL
KAPCSOLATOS MEGJEGYZÉSEK

Jelen fordítás kapcsán nincs sok technikai észrevételem, igyekeztem szorosán, szó szerint közvetíteni a héber nyelvű verset.

Két kisebb veszteséget szeretnék most csupán említeni, melyek a fordítási folyamat során keletkeztek. Rafaél főangyal neve a héber birtokviszony miatt a magyarban birtokos ragot kapott, így nem jön ki a rím, jóllehet az eredetiben – az eltérő struktúra okán – szépen megjelenik. További veszteség a fordításban, hogy míg a héberben az aláírásként funkcionáló „héber” jelző mint nyelvi játék egyaránt lehet a név jelzője, de utalhat a vers nyelvére is (igaz, nem teljesen pontosan), addig ez a nyelvi játék nem igazán érvényesül a magyar nyelvű tolmácsolásban.

ELEMZÉS

Helyesírás

Elégge hibás a szöveg, de az egy-két grammatikai-szintaktikai hibán kívül főként nyomdahibára utaló jelenségek figyelhetők meg. Tipikusak a *dagesek* felesleges kitételei, valamint elhagyásai azokon a helyeken, ahol fonetikailag indokolt volna a használatuk-jelölésük, továbbá a faringális ɥ (*h*) és laringális ɦ (*h*) keverése.

Tartalmi tényezők

A tartalom játék a névvel: a versen végigvonuló angyal-motívum ihletője ugyanis a vőlegény-fejedelem, Bethlen Gábor keresztneve.

A szerző a frigy-örömnünetet, mint felütést, a motívumok élére helyezi, majd először a „közéletet” tárja elének: Izrael Isten-adta erejét dicsőíti, felsorolja, felvonultatja az elit képviselőit és dicsőíti hatalmukat, miközben a mennyei patrónusokat is megeleveníti a vezető személyiségek, notabilitások társaságában. A két világ párhuzamos említése folyamatos feszültséget teremt: a mennyei világ, az égi „vezetőréteg” leképezése a földön állandó ellentétét képezi mennyei tükörképének.

A vers 2. részében szólítja meg (E/2) az üdvözlővers címzettjét, és kéri rá és háza népére Istentől a kiemelt figyelmet – immáron közvetlenül Hozzá fordulva, míg az ünnepeltet egy hirtelen váltással E/3. személybe teszi. A közélet tehát beszűkül: a fókusz a magánszférára kerül. Biblikus képekkel, hasonlatokkal él az (újdonsült) feleség és a (születendő?) fiak magasztalása, valamint a családi idill megfestése során.

A vers végén (utolsó két sorában) a szent háborút idézi a költő, Isten harcos, ellenségeket legyőző attribútumára utal. A verset ez a képsor zárja. A vers vége így – különösen is a babilóni fogság próféta-papjának, Ezékielnek az említésével (ha jól olvasom a nevet, amely a megszokottól eltérő formában van feltüntetve) – a reményé. Még ellenséges közegben, még elhurcolt fogolyként is érezhető Isten jelenléte, aki elküldi követét, Ezékielt, hogy vigaszt és útmutatást nyújtson a nehéz időkben. Isten megszabadít a fogságból, és diadalmat arat az ellenségen, nincs ok a csüggedésre!

A költő a dicséret és magasztalás mellett üdvözlőversében leginkább a reménynek ad hangot: ez az üzenete, útravalója a most boldog, ünnepi eseményt ülő, ámde a külső veszélyekkel folyamatosan szembenéző, az erdélyi hadak élén álló fejedelem számára.

Verstani megfontolások

Tizenkét soros a költemény, minden második sor rímel egymással, sőt, amint többször is említettem már, ugyanazon rím cseng össze minden páros sorban: a teofór 'él, amely tehát népnév, angyalnevek és prófétai személynév végződése is egyszersmind.

A tizenkét sor is felező tizenkettes sorokból áll, sorközépi metszettel hat-hat szótag és azon belül is négy-négy ütem alkot egy verssort. A felező, négyütemű tizenkettes ritmusképlete: 3|3||3|3.

Továbbá három félsor is rímel egymással, minden egyes 'él-végződés előtt. A rímképlet tehát bravúros, és láthatólag a rímeknek, ritmusnak, szótagszámnak minden nyelvi és grammatikai szempont alá van rendelve. Figyelem! Az *e* (*szegol*) és az *é* (*céré*) egy kategóriát alkot a rím szempontjából, ami esetleg arra utalhat, hogy egyformán ejthették ki!

A rímképlet, követve a héber jobbról balra haladó irányt, s minden egyes félsorvéget önálló rímként kezelve, az alábbi módon ábrázolható:

A A	← ↓
B A	
C C	
B C	
D D	
B D	
E E	
B E	
F F	
B F	
G G	
B G	

Nyelvi sajátosságok

Bár látszólag egyszerű a nyelvezet, amely a bibliai szókinszre megy vissza, valójában a kevés szóból álló költemény szavainak nagy része a Héber Bibliában is csak ritkán dokumentált. Sőt, egy-két olyan kifejezés is található a *carmen*ben, amelyek nemcsak a kevésbé frekvenciált bibliai előfordulások közé tartoznak, hanem még jelen használatukban nyelvtanilag-alaktanilag is eltérnek azoktól. Ilyen pl. a הִי'ֵל *hif'él* igetörzsi szerepeltetése, illetve a פִּי'ֵל *pi'él* igetörzsben való képzése. A megértést továbbá számos, különböző természetű hiba nehezíti.

Mivel a bibliai háttér (azok a forrásszövegek, amelyekben a *carmen* szavai, kifejezései megtalálhatók) eléggé széles spektrumot fed le (a Tórától kezdve a Prófétákon át az Írásokig, vagy műfajilag az elbeszélésektől a költői szövegeken át a bölcsességirodalomig stb.), arra következtethetünk, hogy Gyarmati István eléggé jártas lehetett a Héber Bibliában, vagy legalábbis sűrűn forgatta, és tudta, hogy mit hol keressen benne.

Összességében elmondhatjuk, hogy a költemény az eddig vizsgált *carmenek* átlag-színvonalát hozza a koherencia, a nyelvi megformáltság, valamint a bibliai forrásszövegek adekvát használata tekintetében, poétikai tekintetben viszont a legjobbakkal vetekszik.¹³

DEBRECZENI S. GÁSPÁR ÜDVÖZLŐVERSE – RMK III. 1399

A SZERZŐRŐL

Debreczeni Simonides Gáspár Debrecenben született 1602-ben. Itt járt iskolába, felsőbb osztályokba 1618-ban lépett.

Külföldi tanulmányútja során 1623-ban az odera-frankfurti, 1625 áprilisától a franekeri, májusától pedig a leideni egyetemet látogatta, majd kisebb kitérőt követően 1626-ban újból beiratkozott Leidenbe, 1630-tól pedig a Cambridge-i Egyetem hallgatója volt.

Peregrinációja végeztével előbb rektor, majd lelkész lett Nagyváradon, de „1637-re vagy halála, vagy távozása következtében megürült a helye”.¹⁴

BETŰHÍV ÁTÍRÁS

A kötetben található héber üdvözlőversek közül Debreczeni *carmene* a leghosszabb és egyszersmind a legigényesebb is.

A szerző apró részletekbe menően dolgozta ki koncepcióját, és nyelvi-verstani stratégiáját precízen követve, láthatóan időt és energiát nem sajnálva vetette papírra versét. Igényességét, átgondolt eljárás módját mutatja, hogy a fejedelmi kézfogó alkalmából írt köszöntésnek címet is szánt, valamint az alfabetikus szisztéma keretébe foglalt sorokat betűkkel látta el.

¹³ A projektben az immár rendelkezésünkre álló teljes leideni és londoni anyagot személyesen, hasonló részletességgel, alapossgal vizsgálat tárgyává tettem, valamint az utrechti anyag túlnyomó részét is. Különbéféle konferenciák alkalmával ismertettem eddigi eredményeimet, két tanulmányom megjelenés alatt áll.

¹⁴ Életrajzi adataihoz ld. ZOVÁNYI Jenő: MAGYARORSZÁGI PROTESTÁNS EGYHÁZTÖRTÉNETI LEXIKON, Budapest, A Magyarországi Református Egyházi Zsinat Irodájának Sajtóosztálya, 19773, <http://digit.drk.hu/?m=lib&book=3&p=595> (Letöltés: 2019. november 27.) Németalföldi egyetemi tanulmányaival kapcsolatos adatait ld. BOZZAY – LADÁNYI: *i. m.*, 44, 219.

תחנה

בְּקוֹלוֹת:	אֲשֶׁר יִשְׁמַע	א אָדוֹן עוֹלָם
תְּפִלוֹת:	מְהֵרָה הֵּ-	וּמְבַלְתָּ
זְמִירוֹת:	אֲזַמְרָךְ	ב בְּכָל-רֶגֶב
טְהַרּוֹת:	תְּנוּנִים כֵּן	ג לְנֹצֵחַ ת־
אֱלֹהִים:	כָּכֵר אִישׁ הֵּ-	ד גְּמֻלָּה כִּי
תְּקַאִים:	וְנִשְׂא כֵּן	ה הָלוֹ הַמְלִיךְ
מְהֵרָה:	בְּתַרְנֵה לֹוֹט	ו דְּאָנָּה אִךְ
גְּבִירָה:	נְתַנּוּ הֵּ	ז וְעַתָּה הֵּא
וְעוֹדָךְ:	בְּרוּב טוֹבָךְ	ח הַלּוֹם בֵּא אֵל
בְּיָדְךָ:	שְׁמֹרוּ נָא	ט תְּמַל עָלוֹ
אֲמוֹנוֹת:	רְצוֹתֵנוּ	י וְשִׁלְמוּ י־
צְדָקוֹת:	תְּבוֹנָתֵם	יא לְגַדֵּל כִּי-
אֱלֹהִים:	עֲבוֹר נְצַח	יב זְמִירוֹת ב־
אֲמוּנִים:	אֲזַמְרָ אֵל	יג לְשִׁמְךָ אִךְ
לְעַלְמֵם:	אֲגַדְלָהּ	יד תְּמִידָתְךָ
אֲשֵׁלֵם:	תְּסֻדִים תּוֹם	טו וְרַבִּים הֵּ-
אֲשַׁבַּח:	אֲמָרוֹת הוּא	טז טְהוֹרוֹת הֵּ-
וְנִבְחָ:	תְּשׁוּרוֹת שִׁיר	יז וְאִקְרָבָךְ
עָלֵיהֶם:	בְּעַת יַגֵּן	יח יְמִינְךָ כָּל-
תְּחַמִּיהֶם:	יְהִנֶּה ת־	יט וְחִסְדְּךָ
מְמִיּוֹת:	מְכוֹנּוֹ קַ	כ כְּלוֹלוֹת עַל-
סְלִיחוֹת:	תְּתַנְּנוּ	כא וְעוֹזָה בְּיוֹם
בְּמִשְׁךָ:	קִדְשֵׁם אִךְ	כב לָךְ נָא הֵּ
יִמְלֹךְ:	הִנֵּה מַלְכָּה	כג לְמַעַן י־
לְקַיֵּם:	רְךָ אֶכֶן	כד מְצוּרִים עוֹ-
נְשׂוֹאִים:	וְאֵת-חֶרֶב	כה וְתַסִּיעֵי
תְּמִיד:	כָּרֵב הֶרֶ-	כו נְכֻסִים נָא
בְּטוֹבָךְ:	זְרוּ שְׂדֵי	כז מְאֹד רוּב נְ-
בְּלִבּוֹ:	וְאֵת-תְּקִמָּה	כח סִפְחַ הַשֶּׁכֶּל
וְאִשְׁתּוֹ:	יְמִי-מְלֹךְ	כט וְנִמִּים עַל-
בְּהִילוֹ:	וְרַדְדָה ב־	ל עֲדִי-עַד סֶף
לְבָרְכּוֹ:	אֱלֹהֵינוּ	מ וּבֵא עִמָּה
אֱלֹהֵם:	לְמַעַנְךָ	מא פִּרְעָהּ
סְלִיחָה:	מָה כִּי הֵּ-	מב מְהֵרָה עַ
בְּצַדִּיק:	וְיִשָּׁר הוֹשַׁע	מג צְבָאָיו הֵּ-
בְּנִזְק:	וְאֵל יְפוֹל	מד וְאֵל יְבוֹל
בְּשֵׁרוֹם:	וְשִׁמְחֵנוּ	מה קֶרֶב עַד נָא
בְּמַרוֹם:	וְשׁוֹבֵינוּ	מו בְּחִיל כְּבֹד

אָמנים	הָלִים נְ-	רָפָא נָא אֵל	ר
יִשְׂרָאֵל:	דָּךְ אֵת דּוֹר	וַיִּשְׁמַר נְ-	וַיִּשְׁמַר נְ-
תְּהִלָּה	לְמַעַן ב-	שָׁמַע נָא אֵל	ש
תְּפִלָּה:	מִדְּנֵרוֹן	לְעֵלַם ש-	לְעֵלַם ש-
לְקַנָּם	תְּנוּק מֵעַל	תְּכַנְתּוּ	ת
אֲנָשִׁים:	וְתַן חוֹפֵר	אֲשֶׁר תְּסֻד	אֲשֶׁר תְּסֻד

JAVÍTOTT VÁLTOZAT

Mivel a terjedelmi adottságok folytán a hibalehetőségek száma is megnő, ezúttal – ha lehet fokozni – még nagyobb szükség van a korrigált, normalizált változat közlésére, mint a rövidebb versek esetében.

Mivel azonban a szöveg- és forráskritikai megjegyzések ehhez az olvasathoz járulnak, a gazdaságosság érdekében most a héber betűk látják el a számok szerepét – különös tekintettel arra, hogy a héber betűk valóban rendelkeznek számértékekkel is.

A szövegben végrehajtott javításaimat ismételten szögletes zárójelekkel jelzem.

A látszólag három oszlopba rendezett, valójában soronként két metszettel megtört, összesen 24 sorból álló költemény helyesírási és nyelvtani szempontból felülvizsgált variánsa a következő:

¹⁵[תְּחִנָּה]

בְּקוֹלוֹת	אֲשֶׁר יִשְׁמַע	א אֲדוֹן עוֹלָם
תְּפִלוֹת:	מִהֲרָה ה-	וְקִבְלָתְךָ
זְמִירוֹת	אֲפִרְךָ	ב בְּכָל-]רֶחֶב[
טְהִירוֹת:	תְּנוּנִים כֵּן]לְנִצָּח[ת-
אֱלֹהִים	כְּבָר אִישׁ ה-	ג גְּמִלְךָ כִּי
תְּלֵאִים:	וְנִשְׂא כֵן]הִלּוּא[הַמְּלִיךָ
מִהֲרָה]בְּהֲרָדָה[לוֹט	ד]דְּאָגָא[אֵךְ
גְּבִירָה:	נְתַנּוּ ה	וְעַתָּה הֵא
וְעוֹדְךָ	כְּרוֹב טוֹבְךָ	ה הָלוֹם בֵּא אֵל
בְּנִדְךָ:	שְׁמֹרֵנוּ נָא	תְּמַלֵּךְנוּ
אֲמוֹנוֹת	רְצוֹנָנוּ	ו וַיִּשְׁלַמְנוּ נְ-
בְּדִקּוֹת:	תְּבִינָתָם	לְגַדְלֵנוּ כִּי-

¹⁵ A cím pontozatlanul van a nyomtatványon feltüntetve, szemben magával a verssel, amely viszont tartalmaz magánhangzókat. Kiegészítettem tehát ezt az eredetileg csak mássalhangzókból álló szót is magánhangzókkal.

אֱלֹהִים	עֲבוּר נֶצַח	ז זְמִירוֹת ב-
אֲמוּנִים:	אֲזַמְרָא אֶל	ז' לְשִׁמּוֹךְ אֶף
לְעֵלָם	אֲנִדְלָה	ח [חֲמוּדָתְךָ]
אֲשֶׁלֶם:	חֲסִדִים [תוֹם]	ח רְבִיבִים ה-
אֲשַׁבַּח	אֲמָרוֹת הוּא	ט טְהוֹרוֹת ה-
: [נִבְחָח]	תְּשׁוּרוֹת שִׁיר	וּאֶקְרָבְךָ
עֲלֵיהֶם	בָּעֵת יָגֵן	י יִמְיִנְךָ כָּל-
חֲתִימָהֶם:	יְהִינָה פ	וְחֲסִדְךָ
מִמִּיּוֹת	מִכּוֹנֵי ק	כ כְּלוּלוֹת עַל-
סְלִיחוֹת:	חֲתָנָתוֹ	וְעוֹנָה בְּיוֹם
בְּמִשְׁךָ	[קְדוּשִׁים] אֶף	ל לָךְ נָא ה
וּמְלָךְ:	הִנֵּה מַלְכָּה	לְמַעַן י-
לְקוּמִים	רָרָה אֶכֶן	מ מְצוּרִים עוֹ-
: [גְּשׁוּאִים]	וְאֶת-חֲרָב	וְחֲסִיעֵי
חֲמִידָךְ	כָּרַב [הֶר-	נ נְכֻסִים נָא
בְּטוּבְךָ:	זָרוֹ] שְׂדֵי	מֵאֵד רוּב [נ-
בְּלִבּוֹ	וְאֶת-חֲקֻמָּה	ס סִפְחַת הַשֶּׁכֶל
וְאֲשִׁיתוֹ:	יָמֵי-מְלָךְךָ	וְיָמִים עַל-
[בְּהִילוֹ]	[וַיְרִדְהָ] ב-	ע עֲדֵי-עַד [סוּף]
לְכַרְכוֹ:	אֱלֹהֵינוּ	וּבֹא [עֲתָה]
אֱלֹהֵי	לְמַעַנְךָ	פ [פְּרַעְהוּ]
סְלִיחָה:	מָדָּכִי ה-	מְהֵרָה ע
בְּצִדְךָ	וְיֵשֶׁר הוֹשַׁע	צ צְבָאוֹי ה-
בְּנִימְךָ:	וְאֵל יִפּוֹל	וְאֵל יִבּוֹל
[בְּשָׂרִים]	וְשִׁמְחֵנוּ	ק קָרַב עַד נָא
בְּמָרוֹם:	וְשׁוּבֵינוּ	בְּחִיל כְּבֹד
אֲמָנִים	חֲלִים נְ-	ר רָפָא נָא אֵל
: [יִשְׂרָאֵל]	דָּךְ אֵת דּוֹר	וְיִשְׁמַר נְ-
[תְּהִלָּה]	[לְמַעַן] [ב-	ש [שְׁמַע] נָא אֵל
תְּפִלָּה:	מָדָּךְ נְדוֹן	לְעֵלָם ש-
לְקוּמִים	חֲזַק מֵעַל	ת [תְּכַוְנֵנוּ]
אֲנָשִׁים:	וְחֵן חוֹפֵף	אֲשֶׁר חֲסִד

SZÖVEG- ÉS FORRÁSKRITIKAI JEGYZETEK

Elöljáróban annyit jegyeznek meg, amire fent már utaltam, hogy az alfabetikus rendszer sajátosságait kihasználva ezúttal a héber betűk szolgálnak sorvezető gyanánt, a héber betűk utalnak vissza a kérdéses sorokra. A könnyebb eligazodás

kedvéért a betűk mellett azok hagyományos számértékét is feltüntettem, valamint a javított, vagy egyéb szempontból megjegyzésre érdemes, konkrét nyelvi jelenségeket külön is kiemelem.

ב / 2. A כִּהַר ('vihar') a Héber Bibliában megszemélyesítve, tehát tulajdonnévként, nem pedig köznévi értelemben fordul elő, ld. Ézs 30,7; Ézs 51,9; Zsolt 89,11; 87,4; Jób 9,13; 26,12; néhol egyenesen Egyiptom gúnyneveként is szerepel (Ézs 30,7; Zsolt 87,4), vö. BDB 923. Persze, hogy jól olvasom-e a szót, az nem egyértelmű. Az eredeti nyomtatványon feltüntetett magánhangzó-állomány biztosan nem jó, mert igei alakot mutat. Sajnos, nehezíti a helyzetet, hogy a laringális ה (h) és a faringális ח (h) szinte egyformán néz ki tipográfiailag, tehát nem kizárt, hogy itt a szerző szándéka szerint כִּחַר-nak ('szélesség', 'nagy kiterjedés') kellene állnia, jöllehet azzal sem kapunk érthetőbb szöveget.

ל / 3. NB: a רָרָר ('már') csak a Prédikátor könyvében fordul elő, nagyon kései kifejezés! Továbbá a רָרָר ('fölmagasztaltatott') alak az én rekonstrukció, mivel a nyomtatványon (digitális másolaton?) ezen a helyen egy kis hibásodás történt, így nem látszik jól se a magánhangzó-állomány, se a mássalhangzók. A vele egy szerkezetet alkotó רָרָר ('dísz', 'ékesség') kifejezéshez vö. Énekek 7,2.

ת / 4. A רָרָר ('aggodalom' stb.) esetén, bár a nyomdai változatban a ל (g) helyett határozottan ת (n) látszik, elvettem az eredeti megoldást, a két mássalhangzó hasonlósága miatt. A ת megtartásával ugyanis egy arámi kifejezést kapnánk (kb. „mert én”), ami sem a szorosabb kohézióba nem illik bele, sem pedig a magánhangzók szempontjából nem stimmel. A רָרָר ('reszketés', 'félelem') alak rekonstrukciója folyamán az eredeti kifejezést két ponton is javítottam: egyfelől a magánhangzó-állományt, másfelől a ל (v) konzonánst cseréltem ת-re (d), részben azért, mert nem találtam a nyomtatott verzióra előfordulási adatot, részben pedig a szorosabb szövegösszefüggésre tekintettel. Továbbá a רָר ('íme') rámutatószóval kapcsolatban azt kell megjegyezni, hogy mindösszesen kétszer adatolt a Héber Biblia korpuszában: az 1Móz 47,23-ban és Ez 16,43-ban. NB: Dán 2,43-ban szintén előfordul, az arámi nyelvű szövegrészben! Végezetül még ebben a sorpárban található a רָרָר is, amelynek igei végződését nem tárgyi szuffixumként, hanem részeshatározóként értelmezem ('neki adta'), és a sor végén elhelyezkedő főnevet interpretálom tárgyként. Ugyanakkor, ha jól értem a sor mondattanát, grammatikailag-szintaktikailag indokolt volna egy tárgyi prepozíció a határozott névelővel ellátott főnév elé, ami viszont nincs feltüntetve.

ה / 5. A birtokos szuffixum a רָרָר ('jóságod') kifejezésben arra utal, hogy a szó pauzális alakban szerepel – meghagytam ezt a formát, ugyanis feltehetőleg szándékosan van így, nem a nyomda vagy nyomdász hibájából, más üdvözlőversek írói is előszeretettel élnek a pauzális alakokkal, nem beszélve a jelen költeményben előforduló gyakoriságáról.

ו / 6. אִרְצוּתְנִי? (kb. 'kegyesen fogadja azt') rendkívül szokatlan, heterogén alak, példa az esetleges kontaminációra: ha a רָצָה ('elégedett', 'kegyesen fogad' stb.) igéből eredeztetjük, és az első oszlopban egy imperfectumi prefixumnak véljük az elválasztott mássalhangzót, akkor a 3. személyű imperfectum és a T/1. vagy E/3. m. tárgyi suffixumos *infinitivus constructus* (azaz *nonfinit* alak) keveredik a feltüntetett formában. A suffixumot a tágabb szövegösszefüggést figyelembe véve E/3. m.-ként értelmezem.

ח / 8. Mivel a אֲרִמְזוּתָּךְ ('értékesség') birtokos suffixummal ellátott névszóban eredetileg nemcsak a megnyúlt pauzális pontozás, hanem a szabályok alapján egy további magánhangzó sem helyes, ezért mindkettő javítását végrehajtottam. Jelen *cohortativusi* forma: az אֲרִמְזוּתָּךְ ('naggyá tegyem') is pauzális alakként van feltüntetve, de ezt a formát megőriztem. Érdekes megoldás továbbá a szerző által itt használt רַבִּים הַקְּדִים ('sok/nagy kegy'), a mondatban ugyanis nem alany-állítmányi viszonyként jelenik meg, ha jól értelmezem. Eszerint tehát: elől áll a mennyiséghatározó vagy számnév (többes számban), mint jelző, és mögötte a határozott névelős jelzett szó (szintén többes számban), de e *genitivus partitivus*-típusú szerkezet meghatározó tagja nem *status constructus* mutat (bár a számnevek esetén ez nem számít ritkaságnak a Héber Bibliában).

ט / 9. אֲמַרְוֹת טְהוֹרוֹת ('tiszták a szavak') szintagmához vö. Zsolt 12,7, ahol fordított sorrendben és egyeztetve, tehát jelzős szerkezetként szerepel. Jelen szöveghelyen, ha jelzős szerkezetként értelmezném a szintagmát, hibás megoldásra jutnék, tekintettel arra, hogy se a sorrendiség nem volna szabályos, se a határozottság-alapon történő egyeztetés nem működne, így csakis alany-állítmányi viszony jöhet szóba a melléknév és a főnév közt, tehát mellérendelői szintagmaként funkcionál. A sorpárt lezáró וְזִבְחָה ('és áldozat') esetén apró hangtani korrekciót tartottam szükségesnek a *waw* hangsúlyos szótag előtti pozíciójából adódóan.

י / 10. אֲמַיְנִי? ('jobbod') pauzális alak, máskülönben nőnemű volna a végződés. Ha tovább megyünk a versben, találunk egy szabálytalan, hibás képzést, mégpedig: כָּל-בָּעֵת. A -בָּ ('-ban/-ben') prepozíciónak ugyanis a כָּל ('minden', 'egész', 'összes') névmás előtt kellene állnia: בְּכָל-עֵת ('minden időben'). A Héber Bibliában az 'idő' jelentésű főnév gyakran a távolra mutató névmással mint kijelölőjelzővel együttesen fordul elő: בְּעֵת הַהִיא ('abban az időben'). A יִגְן עַל־יָהֵם ('körülveszi őket') kifejezés potenciális forrásszövegeként ld. Zak 9,15. Végül utolsó említésre érdemes szó a 10-es számértékű sorpárban, a אֲמַיְנִי ('kegyelmed'), amely szintén pauzális alak, s amelynek vokalizációját szintén nem vizsgáltam felül.

כ / 20. אֲמַיְנִי? 'jegyesség', 'eljegyzés' jelentésű kifejezés csupán egyszer fordul elő a Héber Bibliában, ugyanígy többes számban (de birtokos suffixummal ellátva), tehát *hapax legomenon*, vö. Jer 2,2. אֲמַיְנִי ('egyenesség', 'becsületesség') elvont főnévre is mindösszesen egyetlen adatunk van a Héber Bibliában, a Tórá-

ban, ahol is mondattani értelemben határozói szerepet tölt be, vö. 3Móz/Lev 26,13. A **בְּיֹם הַתְּנִתָּו** ('esküvője napján') birtokos szerkezetet ld. Énekek 3,11. A **קְלִיחוֹת** ('megbocsátások') mint isteni *epitheton* előfordul: Neh 9,17.

ל / 30. A „szentek” szó magánhangzó-állományát itt kissé megváltoztattam, így jött ki a **הַקְּדוֹשִׁים**.

מ / 40. A jelen **נִשְׁכַּחְתֶּם** ('elfelejtettek' – passzív participium) alakváltozat már javított forma, ugyanis a nyomtatott verzió szerinti **י** (*ó*) magánhangzós kifejezés számomra nem adott ki grammatikus és értelmes szót. Az értelmes és grammatikus kifejezéshez a mássalhangzók megőrzése mellett a magánhangzó-állományban kellett végezni módosítást, mégpedig a lehető legkisebbet: zárt **י** (*ú*) vokálissá alakítottam a féligzárt **י** (*ó*) hangot. Ám hogy az egész szövegrészt felruhazza-e értelemmel a javított olvasat, már más kérdés.

נ / 50. A **הַרְחֵמֵי** ('irgalmad') több ponton problémás kifejezés. Egyfelől jelen esetben ismét nehéz megállapítani, hogy **ר** (*r*)-e vagy **ד** (*d*) az első gyökmássalhangzó (én, ugye, **ר** [*r*]-nek olvastam). Másfelől pedig annak ellenére, hogy a grammatikai szabály szerint egy szuffigált forma soha nem kaphat határozott névelőt (többszörös, redundáns határozottságot eredményezne ugyanis, amit „nem tűr” a nyelv), itt a birtokos szuffixumos főnév névelővel van ellátva. Igazság szerint tehát azt is javítani (törölni) kellene (nem tettem tehát)! Továbbá, amennyiben a **רַב** ('nagyon sok?') szerkezet első szavának utolsó betűje **ד** (*d*), nem pedig **ר** (*r*) (én így vettem), akkor a fokmértékhatározót kell felismernünk benne. Viszont semmiképp sem jön ki a héber szerkezet, ugyanis a „nagyon sok” fordított sorrendben képezendő héberül, és az sem árt, ha melléknévvel történik a fokozás (**רַב**), nem pedig főnévvel (**רַבִּי**)! Egyértelműen a magyar nyelvi logika érvényesülését lehet a szerző által használt kifejezésben tetten érni.

ס / 60. A **הַשְׂכֵּל... בְּלִבּוֹ** ('megértést... szívéhez') kapcsán ld. Jer 3,15, ahol szintén nem egymás mellett, mind a két szó megtalálható. A *hif'il infinitivus absolutus*ban álló ige főnévi értelmet kap még számos helyen a Héber Bibliában, ezért én is így interpretálok. Jellemző megjelenési formája, hogy más, bölcsességi fogalom szinonimájaként tűnik föl, miként az üdvözlőversünkben is, vö. BDB 968. Ha a **הַשְׂכֵּל** mondattani szerepe tárgy (ld. a fordításomat), akkor a szintaktikai szabályok értelmében tárgyi prepozíciót kellene, hogy kapjon, miként – immáron helyesen – a következő, vele paralel kifejezés is.

ע / 70. Az **עֵדִי-עַד** ('mindörökké') tipikusan költői kifejezés, vö. BDB 723. A **סוֹף** ('végső') lexemával kapcsolatban fontos információ, hogy a nyomtatványban szereplő alakot nem tudtam értelmezni, tehát ez már egy felülvizsgált variáns, ugyanis a **סוֹפָה** gyökből derivált főnevek alakilag (a magánhangzó tekintetében) és jelentésileg sem illenek ide (ld. **סוֹף** 1. 'tál', 'medence', 'serleg' 2. 'küszöb'), csakis a **סוֹף**-ból származó **סוֹף** 'vég' állhat itt, vö. továbbá az **עַד-סוֹף** ('végig', 'végéig') kifejezést: Préd 3,11. A jelen **וַיִּרְדָּה** ('uralkodj') esetén az eredeti magánhangzókat

megváltoztattam, beleértve a *waw* kötőszó vokalizációját is. A sor végén álló **בְּהִילֵךְ** ('sietve') adverbiummal kapcsolatban meg kell állapítani, hogy arámi kifejezés, a Héber Biblia korpuszában is előfordul: Ezsd 4,23, valamint biblián kívüli arámi szövegekben is, ld. JASTROW 142. A nyomtatványon elmosódott magánhangzóit kicsit kiegészítettem az átírásban. Végezetül az **עֲתָה** ('most') határozószóban a módosításom eredményeként az eredetiben rövid magánhangzó immáron helyesen hosszú lett.

פ / 80. A **פְּרַעְהוּ** ('hagyd őt') felszólító módú szuffigált alakban csupán egyetlen magánhangzó-változtatást hajtottam végre, a tárgyi szuffixumból adódó nyílt szótagba kerülés okán.

צ / 90. A **הִיְשַׁר** ('egyengessd') igehasználat szempontjából fontos, hogy a **יִשַׁר** gyök ('egyenesnek lenni') *hif'íl* igeörzsi előfordulása nagyon ritka, egészen pontosan két adatunk van csak rá a Héber Bibliából: Péld 4,25 és Zsolt 5,9. Ez utóbbi előfordulás ráadásul alá is támasztja Debreczeni alakhasználatát, noha ő kissé keveri a **פ"פ** és **פ"ו** képzést, a BHS pedig alternatív morfémaként közli a **פ"פ**-változatot a **פ"ו**-alak mellett. Továbbá: a Héber Bibliában a **קָרַן** ('sérülés') főnév szintén csupán egy szöveghelyen található meg, tehát *hapax legomenon*, vö. Eszt 7,4, ahol ráadásul ugyancsak a **בֶּן** ('-ban/-ben') prepozícióval együtt jelenik meg, és határozói szerepet lát el a mondatban.

ק / 100. Az **עַד נָא** ('mostanra', 'mostanáig', 'most?') kifejezés létjogosultságát a Héber Bibliában nem támasztja alá semmi, noha a **נָא** buzdítószócška szokott különféle partikulákkal együtt előfordulni, vö. BDB 609. Mindenesetre változatlanul hagytam. A **שָׁרִים** ('énekesek') megoldás azonban átirat, azaz kénytelen-kelletlen felrúgtam az eredeti hívórimet, mert sehogyan sem jött ki **י**-s (ó) hangalakkal értelmes szó. Megoldásomban tehát a szóvégi mássalhangzó a hímnemű névszói többesszám részét képezi. Végezetül álljon itt két bibliai *locus*: a 2Kir 18,17 és az Ézs 36,2, melyekre úgy tekinthetünk, mint a **בְּהִילֵךְ** ('erős hadsereg') kifejezés hátterében meghúzódó bibliai szöveghelyek, mint a kifejezés potenciális forrásszövegei.

ר / 200. Az itt megjelenő **שָׁרִים** ('énekesek') szóalakban az eredetihez képest egyetlen magánhangzót cseréltem le: a nyílt szótagban álló rövidet hosszúúra.

ש / 300. Egész sorra vonatkozó megjegyzés: mivel a magánhangzók nagyon rosszul vagy nem megfelelően felismerhetők a nem túl jó minőségű nyomtatványon /szkennelt képen, ezért pótolnom és módosítanom kellett néhány helyen a vokalizációt. A **נִדְוִן** ('lakozik?') kapcsán viszont bizonytalan, hogy pontosan mire gondolt Debreczeni, mert a **נִדְוִן** ige *nif'al* igeörzsből két helyen is jelen van a Héber Bibliában, ráadásul egyszer participiumban, éppúgy, mint itt is (vö. 2Sám 19,10), de más jelentésben: 'harcolni', 'vetélkedni'. Ugyanakkor a másik előfordulás az istennévvel kapcsolatos, és hagyományosan a 'lakozik', 'marad', 'tartózkodik' jelentést rendelik mellé (vö. BDB 192), vö. 1Móz/Gen 6,3.

ת / 400. A תַּכְּנִיתָ ('lakóhelye') a fonetikai szabályok alapján egy *dages léne*-kiegészítést kapott. S az utolsó megjegyzésem a normalizált átirat szövegével összefüggésben: a מַעַל ('fönt') esetében nem egyértelmű a pontozás, akár מַעַל ('valamin fölül') is lehetne, de azért döntöttem a fenti olvasat mellett, mert nincs névszó, amelyre mint prepozíció, vonatkoztatni lehetne.

Röviden megállapíthatjuk, hogy számos helyen bele kellett nyúlni a szövegbe, vagy nyomdai és helyesírási, vagy grammatikai okok miatt.

Forráskritikai észrevételeimet összegezve: sok bibliai könyv – a szókinccse vonatkozásában – folyamatosan tetten érhető a *carmen*ben, ilyen pl. Mózes első könyve (konkrétan is az 1Móz/Gen 47,23 a אֶלֶף kapcsán), a Zsoltárok, Eszter könyve, a Prédikátor és az Énekek éneke. De további szöveghelyek is megnevezhetők a szerző egy-egy szóválasztásából kiindulva: Ez 16,43 (szintén a אֶלֶף-vel hozható összefüggésbe), 2Kir 18,17 és Ézs 36,2 (כַּבֵּד לְבַיִתִּי). Nem ritkák a *hapax legomenon*ok sem: Jer 2,2 (כָּל־לֹאֵת); 3Móz/Lev 26,13 (קִוְיָמְיָתִי); Eszt 7,4 (בְּגִיָּקִי). A Héber Biblia tehát, ha nem is közvetlen idézetek forrásaként, de egy-egy kifejezés ihlet- és ötletadó háttéréként komoly szerepet játszik Debreczeni S. Gáspárnál is, néha „szóról szóra”, azaz az eredeti toldalékokkal és szerkezeti formában köszön vissza a Héber Biblia-beli kifejezőkészslet.

FORDÍTÁS

A továbbiakban lássuk, hogyan lehet átültetni az üdvözlőverset magyarra. Természetesen ezúttal is az a fordítói elvem, hogy formálisan követem az eredeti szöveget, tehát szoros megfelelőt nyújtok.

Az akrosztichont visszaadni értelemszerűen nem tudom, ezért a héber betűket, mint a szerkezeti struktúra biztosítékát, megtartom a magyar sorpárok élén is. Ezáltal a fordítástechnikai megfontolásoknál ismét lehetőség nyílik arra, hogy a héber *alefbét* töltsse be a hivatkozások jelzéseinek szerepkörét.

A hármas tagolást sem tudom tartani, tehát a szótagszám, metrum és egyéb verstani jellemzők a *Könyörgés* esetében is áldozatul esnek a magyarításnak, a fordítási folyamat veszteségeként könyvelhetők el. A kerek zárójeles, a magyar határozott névelőt tartalmazó bővítmények viszont ezúttal is azt jelzik, hogy a magyar nyelvi rendszer szerint szükséges volna az adott ponton a jelenlétük. A héberben ugyanakkor a költői szövegekben nem túl gyakoriak a névelők, tehát az eredeti megfelelő helyein nem számít hibának vagy mulasztásnak a hiányuk (még egyszer hangsúlyozom: csakis a poétikus műfajnak köszönhetően).

Könyörgés

- ⌘ Világ Ura, aki hallgat (a) hangokra [=szavakra],
és elfogadtad gyorsan az imákat.
- ⌘ Minden viharban Hozzád éneklek énekeket,
mindörökké, így könyörögve; tisztákat.
- ⌘ A bánásmódotnak megfelelően, mert már az Isten embere,
nemde királlyá tette, és ő fölmagasztaltatott ékességgel.
- ⌘ Bizony: félelem, rettegésbe csomagolt sietség,
de most íme, neki adta az erőt.
- ⌘ Gyere ide, Isten, nagy jóságodban, és még
szánd meg őt, védelmezd, kérlek, a kezeddél!
- ⌘ És a békeáldozatát fogadja el tőle, hogy (a) hitet
növelje, mert értelmük igazság.
- ⌘ Énekeket, (a) fenséges Isten kedvéért,
bizony a Te nevednek éneklek, Igaz Isten!
- ⌘ Értékességedet növelem mindörökké,
és a sok kegyességet teljesen visszafizetem!
- ⌘ Tiszták a szavak, ő [maga az], dicsőítem,
és felajánlok neked ajándékokat, dalt és hálaadást.
- ⌘ Jobbod minden időben körülveszi őket,
és kegyelmed, Uram, alattuk van.
- ⌘ Jegyesség az ő szilárd helyén, egyenesség,
légy erős az esküvője napján, megbocsátó!
- ⌘ Tiéid legyenek a szentek, bizony, (a) kincsek közt,
azért, hogy királynő és király legyen.
- ⌘ Ostromzárakat támassz, igazán, hogy megalapozd,
majd távolítsd el, és (a) pusztasággal [együtt] legyenek elfelejtve!
- ⌘ A kincsek, biz', oly nagy számban vannak, mint a kegyelmed,
nagyon sok a Mindenhatónak szánt felajánlás, a te jóságodban.
- ⌘ Illessz megértést és bölcsességet a szívéhez,
és napokat a király és a felesége napjaihoz.
- ⌘ Mindörökké, a végsőkig, és uralkodj gyorsan,
és jöjj most, Istenünk, megáldani őt!
- ⌘ Hagyd őt, Tenmagadért, Isten,
sietve, magaddal, a megbocsátás okán.
- ⌘ Seregeit egyengessd, mentsd meg igazságban,
és ne hulljon el, és ne essen el sérülésben!
- ⌘ Lépj közel most, és örvendeztesd meg őt, énekesekkel,
erős hadsereggel, és helyezd vissza őt (a) magasságba.

𐤒 Gyógyítsd meg, Isten(ünk), (az) igaz betegségeket,
 és őrizze meg kezéd a feddhetetlenek nemzedékét!
 𐤒 Hallgass meg, Isten(ünk), (a) könyörgés miatt,
 mindörökké maradjon a te neved imádság!
 𐤒 Ami a lakóhelyét illeti – odafönt(ről) erősen tartsd fenn,
 akinek kegyelme és jóindulata körülveszi (az) embereket.

FORDÍTÁSTECHNIKAI ÉS A CÉLNYELVI SZÖVEGGEL KAPCSOLATOS MEGJEGYZÉSEK

𐤒 / 2. Bár a „könyörögve” héber megfelelője prepozíció nélküli főnév (תְּהַנִּינִים), határozói *accusativus*ként felfogva határozóként funkcionálhat a mondatban, ráadásul (véleményem szerint) csak ilyen minőségében lehet elemezni-fordítani, hogy értelmes mondatot kapjunk. A sorvégi melléknév (itt állítmány: „tisztákat”) az előző sorban szereplő „énekek” szóra utal vissza. NB: a héber תְּהַנִּינִים (pl. תְּהַנִּינִים) hímnemű főnév, tehát morfológiai szempontok szerint egyeztetni Debreczeni.

𐤒 / 3. „A bánásmód” eredeti héber szava: בְּמִוֶּלֶךְ, amely ’bánásmód’-ot, ’viszonzás’-t, ’jutalma’-t, ’kárpótlás’-t jelent. Alapjelentése tehát: ’valamivel egyenértékű viszontcselekedet’. Hogy ez negatív vagy pozitív konnotációjú, a kontextusból dől el, amely viszont jelen esetben nem áll rendelkezésünkre.

𐤒 / 4. A „sietség” háttérben egy főnévi kifejezés áll (מְהֵרָה) melyet most főnévként is értelmeztem, szemben a korábbi ’gyorsan’ jelentésű határozószói megfeleltetéssel.

𐤒 / 6. Zavaró a verssorban a hirtelen személyváltás, most Isten 3. személyben jelenik meg. Az „elfogadja tőle” héber megfelelője a felszólító mód mellett *sima* jövő idő is lehet,¹⁶ én mégis a felszólító mód mellett döntöttem, mert a magyarban az egyszerű jövő idő kijelentő módjában nem érződik az a kettősség, amely a héberben jelen van: olyan erős a felszólítás, hogy elővételeződik, meg is fog történni. A sorvégi kifejezést *enjambement*-ként értelmezem, melynek jelentése szó szerint: ’hűségek’, ’hitek’. NB: a többes számú, elvont, nőnemű fogalmak gyakran egyes számban értendők, tehát a fordítás nem rugaszkodik el a héber megfelelő jelentésétől.

𐤒 / 7. A „fenséges Isten” fordítást eredményező kifejezés eredeti héber תְּהַנִּינִים-tagját mint *status constructus*t fogtam fel, az egész szerkezetet pedig jelzős szerkezetként (*genitivus qualitatis*), mégpedig egy *epitheton ornans*ként. Az „igaz Isten” háttérét alkotó szintagmát szintén *genitivus qualitatis*ként interpretáltam.

¹⁶ Ld. a vonatkozó annotációkat a *Szöveg- és forráskritikai jegyzet*eknél.

ו / 8. A „neked” helyett esetleg: „érted”. A héber szuffixum ugyanis nemcsak *dativus* értelmű lehet, tehát nemcsak részeshatározóként funkcionálhat, hanem célhatározóként is: ’valakiért’, ’valaki érdekében’-jelentésben.

י / 10. Az „alattuk van”-kép valami olyasmit akar kifejezni, hogy kegyelmével megágyaz nekik.

כ / 20. „Jegyesség”-nek fordítottam az eredeti héber szót (כָּלִילִית), hacsak nem a ’minden’, ’egész’ jelentésű gyökkel (כָּלֵל) próbál itt Debreczeni operálni, amely esetben: „tökéletesség” értendő. A kontextusba beleillene, de a szó kissé másként nézne ki, és nem lenne többes számú nőnemű előfordulási adat sem rá, vö. כָּלִילִי (’teljes’, ’egész’). Valamint érdemes megemlíteni, hogy a következő sor élén álló „légy erős” helyett a szövegösszefüggésbe inkább az ’adj erőt’ jelentés illeszkedne, de mivel *qal*ban szerepel az eredeti héber ige (אָזַע – ’erősnek lenni’), nem lehet így fordítani, nem lehet kauzativként értelmezni.

ל / 30. A „kincsek” kapcsán megjegyzendő, hogy az eredeti מְשֻׁנָּה (’vonás’, ’nyom’) metaforikus értelemben valamilyen értékes tárgyat vagy dolgot jelöl, vö. BDB 604. További fontos adalék, hogy a „legyen” háttérben meghúzódó héber létige egyes számú hímnemű prefixummal áll, a magyarban, mivel nincsenek nemek, ez a rendhagyó egyeztetés nem jelenik meg.

מ / 50. Az általam „Mindenhatónak szánt felajánlás”-nak fordított szerkezet eredetije nagyon problémás. Egyrészt a nyomtatványon hibás, alig olvasható, elmosódott írással van dolgunk, másrészt a szerző láthatóan a מ betűvel játszik (amely az akrosztichonban aktuálisan a verssor-pár első betűjét teszi ki), a nyelvi játék tartalmi vonatkozása pedig nehezen megfogható. A személyek közti állandó oda-vissza váltást redukálандó, a ’felajánlás’ jelentésű szó (מְנִיָּה) birtokos szuffixumát én a Mindenhatóra vonatkoztattam, és az említett megoldással próbáltam értelemmel felruházni a szintagmát. S tettem ezt úgy, hogy egyes sémi nyelvekben, pl. az arámiban (és nyelvtörténeti korszakokban) valóban kedvelt forma a duplán jelölt birtokos viszony, még ha a bibliai héberben nem is.

נ / 80. A „megbocsátás okán” héber ekvivalense szó szerint: „mert a megbocsátás”.

ס / 90. A „hulljon el” eredeti igéje (נָבַל) a növények elvirágzására, elhervadására vonatkozik, én igyekeztem semlegesebb kifejezést találni, amely implikálja a levélhullást is.

פ / 100. Az „öt”-ként értelmezett héber tárgyi szuffixum a sorpárban mindkét-szer formailag-morfológiailag inkább a T/1-et mutatja, de a kontextusba nehezen ágyazható a többes szám első személy. Én, élve az alaki egybeesés lehetőségével, inkább az E/3. m. változat mellett tettem le a vokсот. NB. a „helyezd vissza” igéje, a שָׁבָה *qal*ban intranszitiv (’visszatér’ stb.), de van tranzitív használata is – igaz, csupán állandósult szószerkezetben, vö. BDB 998. A fordítás során a szószerkezet alaptagjaként szolgáló ige jelentését vettem figyelembe.

𐤒 / 200. A „betegségeket” helyett feltehetően inkább személyekre gondol a szerző, de az általa használt kifejezés az elvont főnévi 𐤒𐤒-re megy vissza.

𐤙 / 300. A „miatt” (𐤙𐤚𐤒) esetében nagy valószínűséggel verstani (szótagszám-beli) szempontok állnak a költői választás háttérében: egy plusz szót kellett betoldani, s végeredményként a „könyörgés” nem a „meghallgatás” tárgya lett, hanem az oka.

𐤒 / 400. Itt ismét nagyon nehézkes a héber szöveg, nagy kérdés, hogy ki a grammatikai és/vagy logikai alany. Az is kérdés, hogy miért vált a szerző ismét nagyon gyorsan másik alanyra, illetve, hogy az *imperativusi* igealakot tranzitívnak véli-e, miközben egyébként intranszítív. Az ellentmondásokat úgy kíséreltem meg áthidalni, hogy szervesen mondatrészként értelmeztem a sor elején álló alanyt, és a maradék *finit* és *nonfinit* igék alanyának Istent tettem meg. Az utolsó sor élén álló „akinek” héber eredetije (𐤒𐤙𐤒) pusztán vonatkozó névmás, mindenféle partikula és prepozíció nélkül. Nem egyértelmű, hogy mit akar vele Debreczeni. A magam részéről fenntartottam a bizonytalanságot: birtokos jelzőként adtam meg, melyet egyaránt lehet az ünnepeltre, tehát Bethlen Gáborra, de az Istenre is vonatkoztatni.

ELEMZÉS

Helyesírás

A nyomtatvány, illetve a rendelkezésemre álló digitális másolat eléggé rossz minőségű.

Néhány helyen teljesen elmosódott a szöveg, ha azonban egyértelműen ki lehet találni a szót, ez nem nagy gond, viszont az esetek többsége nem ilyen.

További nehézséget jelent, hogy egyes héber betűk nyomdai kivitelezése nagyon hasonlít egymásra. A 𐤒 (*r*) és a 𐤒 (*d*) teljes mértékben összekeverhető, szinte meg-egyeznek a tipográfiájuk – ugyanez mondható el a faringális 𐤒-ről (*h*) és a laringális 𐤒-ről (*h*) is. Néha a 𐤒 (*n*) és a 𐤒 (*g*) megkülönböztetése is gondot okoz.

Műfaji előzmény-párhuzam

A vers felütése, a legelső szókapcsolat (átírással: *Adon olam*) a zsidó liturgia fontos részét képező *Adon olam*-ima kezdetével esik egybe.¹⁷ Azok számára, akik a 17. században járatosak voltak a zsidó hagyományban, ez a felütés egyértelmű utalást jelentett a mindennapi reggeli liturgikus költeményre.¹⁸ De mit kell tudni erről a zsidó liturgiában oly fontos énekről?

¹⁷ A liturgikus költemény (*píjjut*) kezdősora tehát a „cím” maga.

¹⁸ A *píjjut* a 15. századtól jelen van a zsidó hétköznapi reggeli liturgiában, vö. A. Z. IDELSOHN: *Jewish Liturgy and Its Development*, New York, Dover Publications, 1995, reprint, 74.

Az *Adon olam*, szorosabb műfaji meghatározással élve, egy himnusz, amely az askenázi tradícióban húsz sorból áll, melyek két részre tagolódnak, s az őket felépítő szavak négy plusz négy, azaz nyolc szótagot alkotnak. Metrikus költeményről, dalról van tehát szó, amely öt strófában ölt testet, egyenként négy-négy sorral, melyek rímelenek egymással. A költeményben minden második sor ugyanazt a rímet tartalmazza, és egyazon versszakban az első, valamint a harmadik sor is rímel, tehát kereszttrimes strófák építik fel.

Az ima a 14-15. századtól része a zsidó zsinagógai gyakorlatnak – ám hogy mikor, hogy alakult a státusza, különös tekintettel a számunkra releváns 17. századi holland gyakorlatra, nem lehet pontosan rekonstruálni, a különböző gyülekezetek napjainkban is más-más helyen, más-más dallammal stb. illesztik a liturgiába. Az askenázi közösségekben hétköznapi reggeli, illetve szombati (a *Jigdállal* együtt, vagy a *Jigdál* helyett) nyitó imaként,¹⁹ vagy ros ha-sanakor és jom kippurkor a reggeli istentisztelet kezdő énekeként találkozhatunk vele. Haláleset bejelentésekor is szokták recitálni a zsinagógákban. A szefárdi rituálékban hosszabb verziói ismertek.

A költemény Isten teremtői és uralkodói nagyságát magasztalja, amely az egész világ felett kizárólagosan érvényesül, valamint E/1-ben a beszélőnek (lírai alteregónak) a gondviselőbe vetett bizalmáról vall, hálaadó imádság keretében.

Hogy tekintélyt biztosítsanak a népszerű *píjjut*nak, szerzőként Slomo ibn Gabirolt (1021-1058) vagy Rav Hai Gaont (939-1038) szokták megnevezni, de sokan egészen az 1. században élt bölcs rabbiig: Johanan ben Zakkajig vezetik vissza a keletkezéstörténetét.²⁰

Tartalmi tényezők

A Bethlen Gábor és Brandenburgi Katalin esküvőjére írt „könyörgés” megőrzi az *Adon olam* ünnepélyes, emelkedett jellegét, ám az eredeti / párhuzamos zsidó imától az különbözteti meg, hogy Istennek nem a teremtői nagyságát és világhatalmát magasztalja, hanem szinte kizárólagosan a gondviselői, szerető és segítő énjét domborítja ki. Ahogy tehát a cím is jelzi: nem himnusz, hanem „könyörgés” – mégpedig a jóságos Istenhez, oltalomért, hogy áldja meg és támogassa az ünnepeltet.

Az *Adon olam*ban megjelenő királyi attribútumok itt is felbukkannak ugyan, de jellemzően nem Istennel társítva, hanem a földi uralkodóra, a fejedelemre ruházva a hatalmat és az azzal járó pompát: „*nemde királlyá tette, és ő fölmagasztaltatt*

¹⁹ „(...) sok közösségben a sábbáti esti ima után (...) [az *Adon olamot* – kieg. KK] éneklik. Néhány közösségben viszont a *Jigdál* kezdetű dalt”, vö. BALLA Zsolt (ford., kiad.): *Sziddur Somér Jiszráel. Sábbáti imakönyv Ansenáz rítus szerint*, Budapest, 20162, 55.

²⁰ További részletekhez ld. MACY NULMAN: *The Encyclopedia of Jewish Prayer. Ashkenazic and Sephardic Rites*, New Jersey, Jason Aronson, 1993, 7–8.

ékességgel”, „*de most íme, neki adta az erőt*” „*Mindörökké, a végsőkig, és uralkodj gyorsan*” – jóllehet ez utóbbi felszólítás mind Istenre, mind Bethlenre vonatkozhat: az Isten-király olvasatot az időhatározó, a Bethlen-fejedelem olvasatot pedig a módhatározó támasztja alá, bár az időhatározó („*Mindörökké, a végsőkig*”) a hatalom-átruházás verbális kifejezőeszköze is lehet.

A költő számos helyen mint E/1. személyű hálaadó és gyakorló, buzgó hívő jelenik meg a versben. Annál is inkább szükség van arra, hogy hangsúlyozza az Istennel elkötelezett és jámbor életmódját, hogy fedezetül szolgáljon számára a sok könyörgéshez. De mit is kér az uralkodóra Istentől frigye alkalmából? Spirituális megerősítést és támogatást: „*szánd meg őt, veddelmezd, kérlek, a kezded!*”, „*És a békeáldozatát fogadja el tőle, hogy (a) hitet/növelje*”, „*Illessz megértést és bölcsességet a szívéhez*”, „*és jöjj most, Istenünk, megáldani őt*”. Fizikai segítséget: „*és napokat a király és a felesége napjaihoz*”, „*Seregeit egyengess, mentsd meg igazságban,/és ne hulljon el, és ne essen el sérülésben!*”, „*örvendeztesd meg őt, énekesekkel,/erős hadsereggel, és helyezd vissza őt (a) magasságba*”. „*Ami a lakóhelyét illeti – odafönt(ről) erősen tartsd fenn*”. A kérések meghallgatásához Isten bűnbocsátó és kegyes természetére is apellál: „*Hagyd őt, Tenmagadért, Isten,/sietve, magaddal, a megbocsátás okán*”, „*akinek kegyelme és jóindulata körülveszi (az) embereket*”.

A *carmen* témájáról, műfajáról és formai felépítéséről kijelenthetjük, hogy kiváló választás az ünnepélyes, fényűző alkalomra: egyaránt hordozza a bibliai poézis, valamint az *Adon olam* posztbiblikus zsidó himnusz stíluslemeit is.

Verstani megfontolások

A *Könyörgés* technikai és nyelvi értelemben is igen bonyolult, nehéz munka eredménye. Debreczeni S. Gáspár, a szerző ugyanis akrosztichonos megoldást választ, a héber *alefbét*-rendhez igazítva írja meg üdvözlőversét.

Az akrosztichon terjedelmileg rendkívüli kihívást jelent – ráadásul egy-egy betűhöz két sor tartozik, igaz, a második sor már tetszőleges betűvel nyit –, és emellett még tartani kell a betűrendet, vagyis csak olyan szó lehet a sor elején, amely az aktuális betűvel kezdődik. Mindeközben nem sérülhet a kohézió, a szövegösszetartó erő, valamint számos poétikai, verstani szempontnak is meg kell felelni. Ezek közül egyetlen előírást is nehéz betartani, nemhogy mindegyiket!

Az alfabetikus akrosztichon előzménye a Héber Biblia költői szöveghagyományára, elsősorban a Zsoltárok könyve (Zsolt 9.; 10.; 25.; 34.; 37.; 111.; 112.; 119.; 145), nyomokban Náhum 1. fejezete, a Példabeszédek könyvének „Derék asszony dicsérete”-egysége (Péld 31,10-31), valamint Jeremiás siralmi (JSir 1-4). Rímet ugyanakkor ezek a költői textusok nem tartalmaznak, a legfőbb versszervező erejük a gondolatritmus: a *parallelismus membrorum* adja lírai belső lüktetőerejüket. Az *Adon olam* viszont már rímes (a rím bevezetését a 6. sz.-i palesztinai *pijjut*-költőnek,

Jannajnak tulajdonítjuk), tehát verstani szempontból is ötvözi Debreczeni e kétféle, ókori, illetve kora középkori költői tradíciót. De nézzük meg közelebbről, milyen rímekből és metrumokból épül fel a „könyörgés”!

Szigorú értelemben az ugyanazon betűhöz tartozó sorpár rím, tehát párosrímeket tartalmaz a *carmen*, néhol azonban a párosrím kiterjed a következő sorpárra, bokorrímmé alakulva át. Egy-két helyen nem tökéletes a rím, pl. ִ (ó) és ִ (ú), vagy é és i cseng össze egymással, illetve a ִ-vel megjelölt (8.) sorpár esetén konkrétan meg is bicsaklik. Az egyes sorok három részre tagolódnak: négy, négy és három szótag szerint, tehát mindegyik sorban két metszet található, összesen tizenegy szótagot alkotva (ritmusképlet: 4|4|3), amely háromütemű eljárással a költő jelentősen elrugaszkodik az *Adon olam* metrikai képletétől. Ráadásul a héber ABC 22 betűjéhez igazodik, s valamennyi betű esetében két sorral számol, tehát 44 sort ír. A sorokon belüli metszetekkel a szavakat néhol kettétöri – a szótagszám precíz kivitelezése érdekében –, melynek eredményeképp az íráskép meglehetősen szokatlan formát ölt.

Fontos adalék, hogy a szótagszám a mai bibliai (egyetemi) héber kiejtés szerint jön ki, amely részben a modern Izrael állam hivatalos szefárdi kiejtésére támaszkodik. A szótagszám-vizsgálat alapján kijelenthetjük tehát, hogy a napjainkban forgalomban lévő, nemzetközi grammatika-tankönyvekben előírt ejtéshez hasonló, vagy azzal szinte megegyező lehetett a 17. századi peregrinus hebraista szerző ejtése, már ami a szótagokat alkotó önálló magánhangzói státuszt illeti. Természetesen, hogy milyen minőségben ejtették ezeket a magánhangzókat, arról pontos tudásunk (átírásunk) nincs, ám a rímek nyilván e téren is eligazítanak valamelyest.

Nyelvi sajátosságok

A vers nyelvezetére a bibliai szókincs jellemző, mégpedig oly módon, hogy a Héber Bibliában alig használatos, vagy mindösszesen egyszer előforduló kifejezések, *hapax legomenonok* is megjelennek a *carmenben*. Az üdvözlőverset felépítő szókincs nem korlátozódik a Héber Biblia egyetlen könyvére vagy egyetlen műfajára: a Biblia legkülönbözőbb könyveiben meg lehet találni a felhasznált kifejezéseket, mégis, az emelkedett, ünnepélyes, költői műfaji sajátosságokból adódóan leginkább a Zsol-tárok könyve, valamint különféle prófétai könyvek szókészlete elevenedik meg.

Bonyolult nyelvtani, grammatikai formák nincsenek, alig találunk pl. a *qaltól* eltérő, egyéb ige-törzsben képzett igealakokat stb. A szöveg nehézségét az adja, hogy laza szintaktikai és szemantikai kapcsolatok hálózata szövi be a verset – amely eljárásnak egyébként megvan az előzménye akár a bibliai költészetben, akár a *pijjud*-költészetben –, és ezért olykor kifejezetten nagy erőfeszítésbe kerül a rendelkezésre álló nyelvi adatokból az értelmes és releváns gondolatíságot (üzenetet, mondanivalót), a mögöttes fogalmíságot felfejteni. De megéri.

Amellett ugyanis, hogy első ránézésre is látható, technikai értelemben mennyire akkurátusan, tudatosan építkezik a szerző, a költemény megértésével, elemzésével még tovább erősödik az igényes kivitelezésről alkotott benyomásunk. Debreczeni nem használ szó szerinti idézeteket, nem a legegyszerűbb szókészlettel (pl. alapszókinccsel) operál, műfaji, poétikai és stílusjegyek tekintetében a meghatározó műfaji előzményekből merít, és mindvégig szem előtt tartja a *carmen* megírásának apropóját: folyamatosan reflektál az ünnepi eseményre.

Az általam eddig vizsgált, 17. századi üdvözlőversek között a *Könyörgés* mind nyelvi-verstani, mind tematikai és strukturális tekintetben igen színvonalasnak tekinthető, a legjobbakkal közt helyezkedik el.

NICOLAO ARCHINO ÜDVÖZLŐVERSE – RMK III. 1399

A SZERZŐRŐL

A *GAMHLIA*-kötet utolsó, azaz harmadik héber nyelvű költeménye „Nicolao Archino” tollából származik.

A személy azonosítása azért sem egyszerű feladat, mert több névváltozata is ismert. „Egy »Nicolaus B. Arki« nevű theologus diák az 1623. I. félévére a frankfurti egyetemre iratkozik be;²¹ ha azonos azzal, aki 1623. december 17-én franekeri hallgató lesz (a névsorban »Nicolaus C. Acsi«!),²² a B. és C. monogramm (*sic!*) közül az egyik téves.”²³ További névváltozata: Archinus Miklós, ismét a franekeri peregrinációjával összefüggésben fordul elő.²⁴

Tehát az biztos, hogy az 1626-os kötetben önálló héber nyelvű *carmen* is jegyző utolsó szerzőnk Odera-Frankfurtban és Franekerben egyaránt megfordult, s mindkét egyetemre 1623-ban iratkozott be. Bethlen Gáborral hasonló viszonyban lehetett, mint Gyarmati és Debreczeni.

²¹ Vö. ZOVÁNYI Jenő: (1889), 184.

²² C. Arsi Nicolausként közli a franekeri beiratkozottak között BOZZAY-LADÁNYI: i. m., 41.

²³ CZEGLE Imre: „Amesius korai magyar tanítványai – Ismeretlen franekeri disputációk 1624-1625-ből”, *Acta Universitatis Szegediensis de Attila József Nominatae: Acta Historiae Litterarum Hungaricum*, 10-11 (1971), 113.

²⁴ Mint a cseh szerzők-diáktársak által írt latin nyelvű epigrammák egyik címzettje, vö. GÖMÖRI György: „Cseh költők versei franekeri magyarokhoz”, *Magyar Könyvszemle*, 109,1 (1993), 91.

BETÚHÍV ÁTÍRÁS

A 24 soros, egy strófába sűrített, térbeli kihagyás nélküli nyolcas sorokból álló és egyetlen rímet tartalmazó költemény a következőképpen maradt fenn:

דהרות

אֲשִׁירָה שִׁירוֹת נִכְבְּדוֹת
 וְאַסֶּנֶה נָא בְלִמֵי חֵידוֹת:
 אִיךָ יִצְמְרוּ הָאִישִׁים אֲשֵׁרוֹת
 עַל־מִנְהַג עַל־דְּבַרְת אַמּוֹת:
 יִהְיוּ שְׁנַיִם אַחַת גּוֹפּוֹת
 עַל־חֶקֶת אֶדוֹן וְאַמוֹנוֹת:
 כְּאֵלֵהִים גַּם בּוֹ הַמְצִאוֹת
 וַיְהִי פֶלֶא מִכְּלַחֲתַנּוֹת:
 אֶדוֹן יָעַר כַּח הָאֶהָבוֹת
 עוֹשֵׂי תוֹרוֹת גַּם בְּטַחּוֹת:
 כֹּה לְמֶד מוֹלְדֵת וּמִרְבוֹת
 מִשְׁפָּטִים גַּם הַמּוֹשְׁעוֹת:
 כֹּה כְּלַחֲפִץ גַּם כְּלַמּוֹלְדוֹת
 צָרָף טִיָּה גַם כָּל חֲדוֹוֹת:
 שֶׁגַל הִיָּתָה הָעֵינן סְעִפּוֹת
 וְאַמוֹנוֹת כְּנִים הַבְּנוֹת:
 שֶׁגַל כְּנִתָּה בֵּית לְתַבְּנוֹת
 מִרְבֵּה אֶת־הוֹנִים פְּתַנּוֹת:
 שִׁמְתָה לֵב אִישׁוֹ לְשִׁמְחוֹת
 הַצִּילָה מֵאוֹן כְּלַדְּבָרוֹת:
 כֹּה אֶדוֹן הַצִּיג אֶת־חֵיוֹת
 מֵעַן יִשְׂאוּ יַחַד הוֹוֹת:
 כֹּה חָתַן גַּם פֶּלֶא אֶהָבוֹת
 עוֹלָם וְעַד יִהְיוּ חֵיוֹת.

JAVÍTOTT VÁLTOZAT

A javított változatban főként az eredetiben szereplő magánhangzókat írom felül, illetve az eredetiben nem szereplő magánhangzókkal és *dages lénekkel* egészítem ki a verset. Mivel egyszerű a szókincs, és a nyelvtani szerkezetek sem mutatnak bonyolult megoldásokat, egyéb korrekciók nem nagyon fordulnak elő.

A jegyzetelés gördülékenysége és átláthatósága okán ismételten számokkal látom el a sorokat, ne tévesszen meg senkit, mert két sorpár tartozik össze. Következzék tehát a revideált olvasat, amelyben a szögletes zárójelek jelzik az aktuális revíziót!

²⁵[דְּהָרוֹת]

1. אֲשִׁירָה שִׁירוֹת נִכְבְּדוֹת
2. [נֶאֱמָרָה] נָא בְּלִתי חֵידוֹת:
3. אֵיךְ יִצְמְרוּ הָאִישִׁים אִשׁוֹת
4. עַל־מִנְהַג עַל־[דְּבָרָת] אַמּוֹת:
5. יִהְיוּ [שְׂנִימ] אַחַת גּוֹפּוֹת
6. עַל־[חֲקָת] אָדוֹן [נֶאֱמָרוֹת]:
7. [בְּאֵלֵהִים] [גַּם] [בּוֹ] הַמְצִיאוֹת
8. נִהְיִי [כִּלְהָ] מִקַּל־[חֲתָנוּת]:
9. אָדוֹן יַעַר [כֶּסֶךְ] [הָאֶהָבוֹת]
10. עוֹשֵׂה תוֹרוֹת גַּם בְּטַחֲחוֹת:
11. [כֹּה] לִמְד מוֹלְדָת [וְנִמְרָבוֹת]
12. [מִשְׁפָּטִים] [גַּם] הַמוֹשְׁעוֹת:
13. [כֹּה] כָּל־חֲפָצַי [גַּם] [כָּל]־מוֹלְדוֹת
14. צָרָךְ סִיָּה [גַּם] [כָּל] חֲדוֹת:
15. שֶׁגַּל הִיָּתָה הָעֵינַי סַעֲפּוֹת
16. [נֶאֱמָרוֹת] בְּנִים הַבְּנוֹת:
17. שֶׁגַּל [בְּנִתָּה] בֵּית [לְתַבּוּנוֹת]
18. מִרְבָּה אֶת־הוֹנִים פְּתָנוֹת:
19. שְׁמִתָּה לֵב אִישׁוֹ לִשְׁמַחֲחוֹת
20. הַצִּילָה מֵאוֹן [כָּל]־[דְּבָרוֹת]:
21. כֹּה אָדוֹן הַצִּיג אֶת־חַיּוֹת
22. מֵעַן יִשְׂאוּ יַחַד [הוֹת]:
23. כֹּה חֲתָן גַּם כִּלְהָ [אֶהָבוֹת]
24. עוֹלָם נֶעַד יִהְיוּ חַיּוֹת.

SZÖVEG- ÉS FORRÁSKRITIKAI JEGYZETEK

A héber szöveg jó néhány pontján javítani kellett, de, ahogyan már említettem, számos emendáció ugyanazokra a hibákra, ún. típushibákra vezethető vissza (legyenek azok helyesírási vagy hangtani jellegűek).

²⁵ Ahogyan Debreczeni költeménye (*Könyörgés*) esetében is láttuk, Arsi/Arki versének címe sincs magánhangzókkal ellátva. A pontozás tehát az én kiegészítésem.

Az egyik ilyen jellemző sajátosság, hogy a magánhangzók helyenként nincsenek kitéve. Ha ezt a szerző tudatos döntésének vesszük (ami az intenció ellenére hibának minősül a szó klasszikus értelmében), akkor feltűnő, hogy az így némának minősülő hangok, vagy nem ejtett szótagok a sor nyolc szótagos olvasatát teszik lehetővé.

De nézzük akkor részletesen is, milyen változtatásokat kellett tennem a nyelvtani szabályok értelmében, illetve, hogy mit kell tudni a Héber Biblia-beli vagy egyéb lehetséges forrásokról!

Mindjárt a címmel kezdeném: a **וַיִּתְּנֶנּוּ** egy archaikus bibliai költemény, a Debóra-ének (Bír 5.) onomatopoeitikus szava, amely a vágató lovak lábdobogását imitálja, jelentése: 'vágatások'. S bár *hapax legomenon*, a Bír 5-ben kétszer is előfordul ugyanott: a Bír 5,22-ben. A hangutánzás a költői nyelv kifejezőeszköze, nem véletlen tehát, hogy ez ősi győzelmi himnusz is, amely az izraeliták kánaániták felett aratott diadalát hivatott megénekelni, bővelkedik az ilyen „hangeffektekbén”.

S hogy a címmel mit akar Arsi/Arki üzeni? Feltehetőleg mindenekelőtt a célközönség műveltségére támaszkodik, hiszen aki járatos a Héber Bibliában, az tudhatja, hogy a Debóra-éneket idézi, valamint azt is, hogy mit jelent maga a szó. A címmel tehát kijelöli a műfaji kereteket: a *carmen* nem más, mint a menyegzőjével triumfáló fejedelem győzelmi éneke, egyúttal pedig a vers technikájára és metrikájára is utal: a sorok olyan ütemhangsúlyosan épülnek fel, és olyan ritmikusan követik egymást, akár a vágató lovak a Debóra-ének „harci ütközetében”.

A nőnemű többes szám pedig a vers jellemző rímét mutatja előre.

Most pedig vegyük górcső alá a *carmen* verssorai szerint!

2. A verssor első szavának első mássalhangzója – a *gutturális* א ('alef') – alá a sima *s^ewa* helyett *s^ewa compositumot* illesztettem, a vonatkozó hangtani szabályok alapján.

3. A **וַיִּתְּנֶנּוּ** ('megköt', 'kapcsolódik') ige egyáltalán nem fordul elő jelen formában, vagyis *hof'al* igetörzsben a Héber Biblia korpuszában, de mivel a *hif'il*-előfordulása atesztált, elvben képezhető a passzív igetörzsi pár szerinti használata is, csak adatkincsünk nincs rá. Úgyhogy ez az alak, amennyiben hinni lehet a vokalizáció szándékoltságában és helyességében, a szerző grammatikailag és szemantikailag motivált innovációja, vö. BDB 855. Az ugyanitt található **וַיִּתְּנֶנּוּ** – általam 'férfiak'-ként detektált alak – rendhagyó, késői többes szám, mindösszesen három előfordulása ismert: Ézs 53,3; Zsolt 141,4; Péld 8,4. Figyelem! Az **וַיִּתְּנֶנּוּ** ('nők', 'asszonyok') itt látható, rendhagyó többes számára is találunk adatot: az Ez 23,44-ben, igaz, ott *defektív* módon érhető tetten. Nyilvánvalóan a rím kényszeríti a szerzőt e rendhagyó alakváltozat használatára.

4. Egy *dages lénét* tettem a szókezdő 7-be, mert az hiányzott, illetve meg kell állapítani, hogy a két azonos funkciót, azonos szinten betöltő, ugyanazon prepozícióval ellátott kifejezés közé kellene egy *waw* kötőszó, amely feltehetőleg a szótagszám-szabályok miatt maradt el.

5. A גופות ('testek') előfordulása többes számban: 1Krn 10,12, jóllehet ismét *defektív*, azaz hiányos formában jelenik meg a Héber Biblia szöveghelyén, szemben a *carmen*-beli megjelenésével. Figyelem! A גופות felülírja a Héber Bibliából idézett mondat קִשְׁפָּ- kifejezését, a rím miatt! Vö. 1Móz/Gen 2,24. Egyetlen emendáció történt egyébként a verssorban: egy magánhangzót tüntettem fel ott, ahol a nyomtatványban vagy a szkennelt változatban nem volt.

6. A קקק ('bevés', 'eldönt') igeigekből derivált nőnemű főnév alakjából (NB: tórai kifejezés!) hiányzott a *dages forte* (amely a *gemináta*-eredetét jelzi), beírtam, valamint a „szokás szerint” elnagyolt szimpla *s^ewát* lecseréltem *s^ewa compositum*-ra, az טמננות ('szilárdságok', 'húségek') *gutturális* (ℵ) alatt (többes számban ld. Péld 28,20). Az ורן ('Úr') kapcsán megjegyzendő, hogy a 7 (*d*) helyett akár 7 (*r*) is olvasható, annyira hasonlít a két betű nyomdai megjelenítése egymáshoz: ez esetben 'frigyláda', 'szekrény' a jelentése, metonimikusan magára a Tórára is utalhat.

7. A fonetikai szabályok alapján az utolsó szó kivételével mindegyikben hangtani korrekciókat hajtottam végre (*dages lénét*ket és bizonyos vokálisokat állítottam helyre).

8. Nehéz értelmezni a verssort, egyrészt, mert a כלה ('menyasszony') nőnemű, a létige viszont előtte hímnemben szerepel, másrészt a תתננת ('esküvők'-et) megelőző מן prepozíció jelentése (elsődlegesen): '-ból/-ből'. Talán azt akarja Arsi/Arki mondani, hogy minden esküvőn van egy menyasszony Isten törvénye szerint. NB: a תתננת vokalizációja és *dagesei* között ismét rendet raktam. A kifejezés az Énekek 3,11-et evokálja.

9. E verssorban is csak a szokásos felülvizsgálatokat hajtottam végre: *dages lénét*ekkel egészítettem ki a *begadkefat*okat a szükséges fonetikai helyzetekben, illetve magánhangzókkal láttam el a mássalhangzókat, ugyancsak szükség esetén. Az עור ('felébred') gyökből képzett *hif'íl imperfectum*i formát *jussivus*nak olvastam: יעור ('ébressze fel'), mivel hiányzik a szó írásképeiből egy *'-mater* (*j/i*). Az egész kép (szóválasztásaival) erőteljesen felidézi az Énekek 3,5-es szakaszát. Ugyanakkor lehetséges, hogy nem 7 (*r*) az utolsó mássalhangzója a tőnek, hanem 7 (*d*), melyek majdnem egyformák a nyomtatványban. Ez esetben is *hif'íl jussivus* az ige, csak más gyökből eredeztethető, amelynek értelemszerűen a jelentése is más: 'tanúskodni'.

10. A verssorban két olyan ige is található, amelyek csupán egyszer fordulnak elő a Héber Bibliában. Ilyen *hapax legomenon* az ערש ('sietni', 'segítségre sietni'), a Jóel 4,11-ből, a *carmen*ben megjelenő módon (*qal imperativus*, többes hímnem),

valamint a בְּטָחוֹת ('biztonság'), amely szintén ebben az alakban adatolt, a Jób 12,6-ban. NB: a szótár eleve csak a többes számú alakváltozatát tünteti fel a vonatkozó szócikkben, vö. BDB 105.

11. Két megjegyzés: se a לְמֶדֶד, se a תְּרַבּוֹת nem szerepel a Héber Biblia korpuszában. Ez utóbbira תְּרַבּוֹת formában van adat ('ivadék', 'szaporulat'), de csak egy (4Móz/Num 32,14), tehát *hapax legomenon*. Mindkét szó a szerző innovációjának tekinthető, az utóbbi többes számú formát egészen biztosan a rímnek köszönhetjük. A verssorban a szokásos javításokat eszközöltem *dages lénék* és a vokálisok terén.

12. A szóban forgó sorban két *dages léne*-pótlást tettem.

13. A צָרָה ('szükség') arámi kifejezés a Héber Bibliában *hapax legomenon*, egyetlen előfordulása: 2Krón 2,15, vö. BDB 863.

15. A דְּעֵינָּהּ ('ágak forrása') grammatikai szempontból hibás kifejezés! A *status constructus*ban álló szó ugyanis soha nem kaphat határozott névelőt, lévén függő viszonyban, meghatározott pozícióban.

16. Ismét módosításokat hajtottam végre a vokalizáción, illetve a *dages lénék* terén. Figyelem! A héber אֶמְנָה ('hűség', 'szilárdság') kifejezés nőnemű elvont főnév, jelen verssorban/mondategységben kizárásos alapon állítmányi szerepet tölt be. Így azonban a nominális mondategység szokatlan formát ölt, hiszen hímnemű főnévvel is kell egyeztetni („fiak”), ráadásul az alany és az állítmány épp egymás mellé kerül. További probléma, hogy miért csak „a lányok” kap névelőt. Alternatív olvasat: a „hűség” mégsem állítmány, hanem egy birtokos szerkezet *nomen regense* – bár ez a megoldás, ahogy jeleztem, még több sebből vérzik. A kifejezésre, ahogy fent is volt már róla szó, találni példát, vö. Péld 28,20.

17. A לְתַבּוּנוֹת בֵּיתֵי szintagmában kétszeres a birtokviszony-jelzés, ami nem megfelelő, belenyúlni ugyanakkor drasztikusan nem akartam. Így csak megemlítem, hogy a szabályos grammatikai-szintaktikai szerkezethez vagy a „ház” szót kellene *status absolutus*ba tenni: בֵּיתֵי, vagy a prepozíciót kellene elvenni a főnév elől, és ráadásul ez esetben nem sérülne a szótagszám sem (a szó eleji félhangzó ejtése miatt). Ezúttal is elláttam *dages lénék*kel a verssorban előforduló *begadkefatokat*, és szükség esetén pótoltam a magánhangzó-állományt. A szókincs, valamint a fogalmak a bölcsességirodalomból ismerősek, vö. pl. Péld 9,1 stb.

18. Jelen verssorban az אֵת tárgyi prepozíció úgy van kitéve, hogy maga a főnév nem határozott. Ráadásul az ugyancsak nem határozott, vele azonos szinten, azonos kategóriát betöltő főnév pedig nincs ellátva tárgyi prepozícióval. Helyesen két határozott névelős főnév, két tárgyi prepozíció és egy kötőszó kellene hogy szerepeljen.

20. A verssor második szava egyaránt lehet a jelen אֵן ('erő', 'vagyon'), de az אָן ('baj', 'bűn' stb.) is. Ez utóbbi esetén *status constructus*-forma jöhet szóba, amely itt grammatikailag-szintaktikailag nem indokolt. Tehát ha 'vétek'-jelentést

6. az Úr rendelkezése és hűségek alapján.
7. Isten által, sőt, [csakis] általa vannak a parancsolatok,
8. és menyasszony születik minden esküvőből.
9. Az Úr ébressze erővel a szerelmeket,/ tanúskodjék erővel a szerelmekről, /
10. siessetek (a) törvényekhez és (a) biztonsághoz.
11. Így [történik] (az) utód és (az) ivadék tanulása:
12. törvények mellett a szabadító cselekedeteken [át].
13. Így minden élvezet és minden utód is:
14. (az) élőlény szükséglete mindenféle öröm is!
15. (A) hitves volt az ágak forrása,
16. és hűségek: fiak és a lányok.
17. (A) hitves építette (az) értelmek házát,
18. megszorította (a) vagyonokat, köntösök(et).
19. Megörvendeztette a férje szívét, vidámságok révén,
20. megmentett erőből / (a) büntől / minden dolgot.
21. Így (az) Úr létrehozta (az) élőlényeket,
22. azért, hogy együtt viseljék (a) pusztításokat / vágyakat /
23. Így (a) vőlegény, (a) menyasszony is, [és a] szerelmek,
24. mindörökkön örökké éljenek!

FORDÍTÁSTECHNIKAI ÉS A CÉLNYELVI SZÖVEGGEL
KAPCSOLATOS MEGJEGYZÉSEK

Mivel a három vers közül ez a *carmen* tekinthető a legszorosabb tekintetben az aktuális ünnephez kötődőnek, és ily módon a leginkább koherensnek, a legfeszesebb tematikájúnak is, egy-két szöveghelytől eltekintve nem fűznék bőséges magyarázatot a fordításomhoz.

1. A „tiszteletteljes” (héberben: תִּכְבֶּדוּת) szó szerinti jelentése: ’tiszteletre méltó’, de mivel az „énekek” vonatkozásában jelenik meg, helyénvalóbbnak véltem így fordítani, meghagyva a lehetőségét annak, hogy nem az „énekek”, hanem azok referátuma, az ünnepelt maga a tiszteletre méltó.

2. A „[fennen]” kiegészítést azért gondoltam fontosnak betenni, mert a magyarban a „hirdetni” tárgyias ige, amely intranzitív formában hiányosnak tűnik. A héber megfelelő (הִירְבֵּן) szintén tárgyias, de a héber szöveggörnyezetben jobban érvényesül a visszautaló jelleg, az anaforikus referencia, implikátum.

6. A „hűségek” jó bizonyíték arra, hogy a rím bizony nagy úr (héberben: אֱמֻנָה!)

8. A „születik”-megoldással kénytelen voltam az eredeti ’vált’, ’lett’ kifejezést (״הָיָה״) kissé felülírni, remélhetőleg a szerző szándékának megfelelő módon. Az egyeztetés, valamint a helyesírás nehézségeire ld. a *Szöveg- és forráskritikai jegyzetek* releváns, 8-as passzusát.

9. A kétféle verzió, nevezetesen az „ébressze”, valamint a „tanúskodjék”, az ige egy betűjének kétféleképpen lehetséges rekonstruálására megy vissza, ld. a vonatkozó megjegyzést a javított héber verzióhoz írt jegyzetek között, a 9-es pontban.

10. A „törvények” (תּוֹרָה) és a „biztonság” (בְּטָחוֹן) főnevek az eredetiben prepozíció nélküliek, de mint határozói *accusativusok* állhatnak a mondat eleji felszólító módú főige bővítményeként, én legalábbis így interpretáltam.

12. Mivel az eredeti verssorban szimplán egymás mellé lettek elhelyezve a szavak, megoldásommal igyekeztem szintaktikailag és szemantikailag is újraértelmezett mondatot leképezni. A „mellett” a héber ׀ (״is’, ’sőt’, ’ráadásul’) partikula jelen, újragondolt mondatban aktualizált fordítása. Ugyanakkor szögletes zárójelben még egy kiegészítés is szükséges, hogy célnyelven teljesen összeálljon a grammatikus mondat, és világos legyen a mondanivaló.

13. Sajnos, jelen esetben nem tudtam hogyan összekapcsolni a két nem szinonim, de egymással grammatikailag és morfo-szintaktikailag teljesen egyenrangú kifejezést: az „élvezet”-et (״הֵנַחֵם״) és az „utód”-ot (itt többes szám: מוֹרְדֵי, amely azonban még ’leszármazás’-t, ’születés’-t is jelent). Mindenesetre a sorpár (tehát ez a sor a következő sorral együtt) khiasztikus elrendezést mutat.

16. Alternatív fordítás a fenti jegyzet fényében: „és fiak hűségei: a lányok” (?). Elégé valószínűtlen!

18. A „köntösök” kapcsán megjegyzendő, hogy a díszes öltözékre mint a pompa külsőséges jeleire célozhat itt a szerző, vagy esetleg konkrétan a királyi ház női viseletére, hiszen a Héber Bibliában Támárral, Dávid király lányával összefüggésben is előkerül a „díszes köntös” (vö. 2Sám 13,18-19).

20. Az „erőből” alternatívája „(a) büntől” – íme a két lehetséges variáns, attól függően, hogy hogyan pontozzuk az eredeti héber megfelelőt. Nyelvi háttérükről, jelenvaló esélyeikről ld. fent, a 20-as jegyzetben megírtakat.

22. Szintén mindkét variációt szükségesnek tartottam közölni, a szó kétféle jelentésének megfelelően.

ELEMZÉS

Helyesírás

Sok szó esett már róla. Azt gondolom, hogy ebben a „mezőnyben” nem számít rossznak, a betűk jól olvashatók, és a magánhangzó-hiány háttérben is nemegyszer tudatosság rejlik: metrikai okok húzódnak.

Ugyanakkor feltűnő, hogy *s^cwa compositum* egyáltalán nem szerepel a versben (amely egyébként ejtendő, így viszont némának minősül), valamint, hogy a *dagesek* előfordulása (mind a *lénéké*, mind a *fortéké*) eléggé *ad hoc* jellegű.

A \daleth (*r*) és a \beth (*d*) hasonló megformáltságú, de ha kitapasztaljuk, mi a különbség köztük, használatuk konzekvensnek tűnik.

Tartalmi tényezők

A felütésben és mindjárt a vers kezdetén Arsi/Arki megjelöli a tárgyat: ünnepélyes „éneket énekel” a fejedelmi esküvőről, melyhez a Héber Biblia hagyományos költői képeiből válogat és tradicionális verbális kifejezőkészséteiből merít.

A költeményben valóban végig a férfi és nő kapcsolatát, a két házasulandó fél menyegzőjét élteti-ünnepli, nem kalandozik el tárgyától. A nászról mint fizikai beteljesülésről olyan szavakkal és kifejezésekkel vall, mint „egy testté”, „utód”, „ivadék”, „vágy”, „élvezet”, „öröm”, melyek az 1Mózes/Genesis és az Énekek éneke pozitív, életigenlő, néhol kifejezetten erotikus felhangjait idézik. A testi egyesülés tematikája mégsem válik egyeduralkodóvá, mert a költő szépen, szellősen viszi végig ezeket a képeket, tompítva az élüket azzal, hogy egy nagyobb kontextusba ágyazza, amely magát az életet dicsőíti, mely a teremtő Isten akaratából jött létre. A Példabeszédek könyve mint potenciális szövegforrás (akár „A derék asszony dicséretének” hatásával is számolva) ugyancsak a szellemiekre és a spirituálisra tereli a testiekről a figyelmet.

Arányos költeménnyel van tehát dolgunk, amely nemcsak tematikailag jól felépített, hanem strukturálisan is: a két soros bevezető mellett szép keretet alkot a kétsoros befejezés is, amely az adott eseményre reflektál, de nem is akárhogy! Még arra is van érzéke és tudása a szerzőnek, hogy költeményét a frissen házasodott menyasszony és vőlegény számára egy jókívánsággal zárja.

Verstani megfontolások

A vers a maga 24 sorával közepes hosszúságú, és a sorai is közepes hosszúságúak a maguk nyolcas szótagszámával.

Mégis: ugyanazon névszói, nőnemű, többes számú végződést (\aleph -) mint rímet szerepeltetni, nem egyszerű feladat, amely feladatot egy-két esettől eltekintve kiválóan old meg a szerző. Az önrím vagy tiszta rím tehát 24-szer mutatkozik meg, jelenléte töretlen. A nyelvi kisebb botlások vagy diszharmóniák is éppen abból adódnak, hogy a rím fontosabb a nyelvtannál, nevezetesen: egyszer egy szóalak magánhangzója szenved a rím miatt csorbát, másutt a grammatikai nemi egyeztetés sínlyi meg, megint másutt az értelem rovására történik a rím tűzön-vízen való keresztülvitele.

A költemény továbbá felező nyolcas sorokból épül fel, amelyek kétszer két négyszótagos ütemre oszlanak, s metszetüket bár nem segíti térbeli elrendezés, mégis jól érződik az ütemhangsúly a sorokban. Ritmusképlete: 4|4. A szerző számára, ha választani kell, ez a verstani sajátosság is láthatóan előbbre való a nyelvtannál.

Amint a másik két *carmennél*, itt is kétsoronkénti tagolást szándékol a költő adni a megszakítás nélkül írt versének. Látszólag tehát nincsenek önálló versszakok, valójában azonban bizonyos szintű elkülönítés mégis megvalósul, s ebben a bikólon az alap.

Nyelvi sajátosságok

A *carmen* nyelve viszonylag jól érthető, még annak ellenére is, hogy a *hapax legomenonok* túlreprezentáltak jelennek meg benne.

Az egyszerűbb igei állítmányok mellett, melyek között a létige *waw consecutivum*os formája is feltűnik, jellemző a nominális mondategységek nagy száma, amikor tehát névszó tölti be az állítmány szerepét. A nominális mondatok expresszív erővel bírnak, az ígétnen verssorok nyújtotta expresszív hangvétel pedig kiválóan illeszkedik a „vágató” metrikájú ütemhangsúlyos verselésbe.

A szerző dicséretére váljék, hogy feszesen őrzi a kohéziót, tehát nem ír csak úgy bármit, a hely kitöltése végett – az üresjáratok mellébeszéléssel történő kihatásánálása egyébként elég gyakori jelenség az üdvözlőversek esetében. Ugyanakkor tapasztalunk bizonyos hanyatlást a nyelv színvonalában, a vers második felében megjelennek ugyanis az ismétlések: elsősorban a הַיִּי (‘így’) partikula szemantikailag indokolatlan, szótagkitöltő (beszélt nyelvet idéző, hezitációs szignál jellegű) felbukkanásaira gondolok.

Összességében a *carmen* héberének színvonala közepes, nem bonyolult, de nem is kisiskolás, s ezt a nívót egy-két grammatikai hiba ellenére (melyek főként a verstani szabályok betartásából adódnak) egészen a vers második feléig jól tudja tartani a szerző, 12 sor után azonban már kissé elfárad, legalábbis ami a szókincs változatosságát illeti.

BEFEJEZÉS

Tanulmányomban három héber nyelvű üdvözlőverset ismertettem, melyek ugyanarra az alkalomra íródtak, és ugyanabban a latin nyelvű kötetben jelentek meg, egyéb, főként latin nyelvű üdvözlőversek társaságában, melyeket Debreczeni S. Gáspár kivételével más magyar szerzők költöttek. Debreczeni a héber nyelvű *carmenje* mellett ugyanis még egy görög és egy latin nyelvűért is felelős.

A három „frankfurti” vers annyiban hasonlít egymáshoz, hogy önálló alkotások, tehát nem bibliai idézetekből lettek összeollózva, ugyanakkor mindegyik szókinccse a Héber Bibliából merítkezik. Különböznek azonban a szorosabb értelemben vett tematika, nyelvi megformáltság, forráshasználat és verstani sajátosságok terén.

Első szerzőnk cím nélküli, ám aláírással ellátott költeményét a fejedelem főangyali neve ihlette: Gyarmati Istvánt e névegybeesés arra a játékra inspirálta, hogy Bethlent magát is főangyali természettel ruházza fel, és egyéb arkangyal, valamint ’él-re végződő, azaz az istennével felruházott szent csoport (Izrael) és személy (Ezékiel) körében említse. A versben az égi és a földi, a béke és a háború képei egymásnak feszülnek, de az ellentétpárokat végül a szerző feloldja a remény képében, így teremtve meg a pozitív végkifejlet lehetőségét.

Nyelvileg nem túl erős alkotás, a helyesírási és grammatikai hibák sem nagyon tudhatók be magasabb szempontoknak, ráadásul bizonyos szavak, szóképzések közvetlenül a Héber Bibliából lettek áttemelve. Verstanilag ugyanakkor igen magas színvonalat képvisel: kifinomult ritmus- és rímképlet jellemzi, melyek miatt technikai értelemben a legjobb üdvözlőversek között tarthatjuk számon.

A második vers szerzője, Debreczeni S. Gáspár a *Könyörgés* címmel, valamint a felütéssel: a legelső szókapcsolattal (*Adon olam*) kijelöli költeményének műfaját és funkcióját: Isten gondviselő hatalmát dicsérve szüntelen áldásért és segítségért folyamodik Hozzá, az ünnep alkalmából, a fejedelem testi-lelki épsége érdekében. A *carmen* nyelvi és műfaji-formai előzményeiként a Héber Bibliában található poétikus – különösen is alfabetikus akrosztichont tartalmazó – szakaszok, valamint az azonos kezdetű posztbiblikus zsidó ima szolgálnak.

Nyelvi és verstani szempontból is jelentősnek tekinthető az alkotás, még a hibák és a közvetlenül a Héber Bibliából kiragadott néhány kifejezés ellenére is, hiszen tekintetbe kell venni az arányokat a terjedelem függvényében. Külön említésre méltó a tipográfiai kivitelezés: a szigorú metrikai-strukturális kötöttség (a háromütemű 4|4|3-ritmusképlet) térbeli leképezése, és a héber betűrend szerinti, kétsoronkénti tagolás finom, precíz megvalósítása.

A kötetben utolsó helyet elfoglaló héber vers Nicolaus Arsi/Arki tollából való. A *Vágtatások* címet viselő *carmen* témáját tekintve ugyan a másik két vers emelkedettségét, transzcendens magaslatait nem éri el, azonban a versírás apropójául szolgáló esemény minden egyes mozzanatát kibontja, méghozzá „rohamtempóban”. A teremtéstörténet és az Énekek éneke képeivel magasztalja a férfi-női kapcsolatot, és hódol konkrétan is az aktuális menyegzőnek – s teszi mindezt 24 felező nyolcas soron keresztül, egyetlen rímmel, a Héber Biblia archaikus költeményének diadalomittas hangján.

Még ha nyelvileg nem is átütő minőségű (e tekintetben a három vers között körülbelül közepén helyezkedik el, figyelembe véve azt is, hogy hibái a verstani

szabályok számlájára írandók), innovációi, valamint lüktetése, szövegösszetartó ereje, finom erotikus szimbolikája és a külső eseménnyel való állandó dialógusa méltó helyet biztosít e *carmennek* is a legjobb üdvözlőversek sorában.

Konklúzióként leszögezhetjük, mindhárom alkotás figyelemre méltó valamilyen szempontból, vagy nyelvi, vagy műfaji-stiláris, vagy verstani-technikai, vagy tematikai vonatkozásban, így csakis elismeréssel adózhatunk e 17. századi protestáns peregrinusaink héber nyelvi és poétikai tudása, valamint kreativitása előtt.

BIBLIOGRÁFIA

FORRÁSOK, SEGÉDKÖNYVEK

- BALLA Zsolt (ford., kiad.): *Sziddur Somér Jisráel. Sábáti imakönyv Anskénáz rítus szerint*, Budapest, 2016².
- BDB = BROWN, F. – DRIVER, S. R. – BRIGGS, CH. A.: *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament...*, based on the *Lexicon of William Gesenius* (reprint), Oxford, Clarendon Press, 1951.
- BHS = ELLIGER, Kurt – RUDOLPH, Wilhelm ET AL. (eds.): *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1990⁴. BibleWorks 7.0.
- JASTROW, Marcus: *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature, I-II* (reprint), New York, Pardes Publishing House, 1950.
- RÚF = *A Magyar Bibliatársulat Revideált Új Fordítása* Budapest, Kálvin János Kiadó, 2014. <https://abibliamindenkie.hu/>.

SZAKIRODALOM

- ASZTALOS Miklós: „A Wittenbergi Egyetem magyarországi hallgatóinak névsora 1601–1618”, *Magyar protestáns egyháztörténeti adattár* 14 (1930), 111–174.
- BOZZAY Réka – LADÁNYI Sándor: *Magyarországi diákok holland egyetemeken 1595–1918* (Magyarországi diákok egyetemjárása az újkorban 15), Budapest, ELTE Levéltára, 2007.
- BURA László: *Szatmári diákok 1610–1852* (Fontes Rerum Scholasticarum V.), Szeged, JATE, 1994.
- CZEGLE Imre: „Amesius korai magyar tanítványai – Ismeretlen franekeri disputációk 1624–1625-ből”, *Acta Universitatis Szegediensis de Attila József Nominatae: Acta Historiae Litterarum Hungaricum*, 10–11 (1971), 107–127.
- GÖMÖRI György: „Cseh költők versei franekeri magyarokhoz”, *Magyar Könyvszemle*, 109,1 (1993), 88–92.
- GÖMÖRI György: „Magyarok a régi Oxfordban a kollégiumi számadáskönyvek és könyvtári vendégkönyvek alapján”, *Irodalomtörténeti Közlemények* 99,2 (1995), 190–198.
- IDELSOHN, A. Z., *Jewish Liturgy and Its Development* (reprint), New York, Dover Publications, 1995.
- KÁRMÁN Gábor: „Egy diplomáciai zsákutca: Bethlen Gábor házasságkötése Brandenburgi Katalinnal”, *Aetas* 30,3 (2015), 9–36.

- NULMAN, Macy, *The Encyclopedia of Jewish Prayer. Ashkenazic and Sephardic Rites*, New Jersey, Jason Aronson, 1993.
- TARJÁN M. Tamás: 1626. március 2. – Bethlen Gábor és Brandenburgi Katalin esküvője, http://www.rubicon.hu/magyar/oldalak/1626_marcus_2_bethlen_gabor_es_brandenburgi_katalin_eskuvoje/.
- ZOVÁNYI Jenő: „A Magyarországi ifjak az Odera melletti frankfurti egyetemen”, *Protestáns Szemle* 1 (1889), 178-202.
- ZOVÁNYI Jenő: *Magyarországi protestáns egyháztörténeti lexikon*, Budapest, A Magyarországi Református Egyházi Zsinat Irodájának Sajtóosztálya, 1977³, <http://digit.drk.hu/?m=lib&book=3&p=595>.
- ZSENGELLÉR József: „Carminae Gratulatoriae Hebraicae: Héber üdvözlő versek a 17. századból”, in Koltai Kornélia (szerk.) „A szívnek van két rekesze”: *Tanulmánykötet Prof. Dr. Schweitzer József tiszteletére 90. születésnapja alkalmából* (Studia Hebraica Hungarica 2–MTA Judaisztikai Kutatócsoport ÉRTESÍTŐ 19), Budapest, L’Harmattan – Magyar Hebraisztikai Társaság, 2012, 341-351.

A TOLEDOT JESU HULDREICH VERZIÓJA

MONTSKÓ BENJÁMIN

ABSTRACT

The Huldreich Version of Toledot Yeshu

In this paper, I analyze a late version of *Toledot Yeshu*, namely, the Huldreich version, published by Johann Jacob Huldreich at the beginning of the 18th century. The *Toledot Yeshu* is a folkloristic narrative, which was circulated throughout the Middle Ages and Modernity, presenting the life of Jesus from a Jewish perspective, and displaying a polemical and parodistic version of the gospels.

In this late version, I argue, Jesus and more precisely his humanity, mortality and physical weaknesses are the main target of mocking. I selected three sections from the manuscript Amst. H. Ros. 442 from the Huldreich version, which deals with the aspects of the corporeality of Jesus. It makes some taunting remarks, and targets various dogmas and elements of Christianity.

Firstly, it is the portrayal of the birth of Jesus which questions the validity of two Christian dogmas, the virgin birth and the incarnation. Secondly, the portrayal of the death of Jesus, sharply contradicting the narrative of John 20:1-31, denies that Jesus was indeed raised from the dead, and he was the Son of God. Thirdly, the text deals with the particularly negative portrayal of Mary, which is different from the other *Toledot Yeshu* versions.

I will argue that the Huldreich version is using its wide-range palette of mockery against Christianity, emphasizing the physical aspects of the human Jesus, and calling into question his divine nature.

BEVEZETÉS: A TOLEDOT JESU KELETKEZÉSE, VERZIÓI ÉS KUTATÁSA

Jelen írásban a *Toledot Jesu* egyik kései, Johann Jacob Huldreich által, a 18. század elején (1705-ben) kiadott verzióját, mint polemikus és parodikus szöveget elemzem, mely élcelődésének fő céltáblájává Jézus emberi mivoltát, ebből fakadó halandóságát és testi gyengeségeit teszi.

A *Toledot Jesu*¹ egy, az egész középkoron és újkoron keresztül cirkuláló folklorisztikus elbeszélés-hagyomány, mely Jézus életét zsidó szemszögből mutatja be, úgy, hogy az evangéliumok polemikus és parodikus változatát adja. Maga a szövegkorpusz első lejegyzett változatai azok a 8–9. századi, arámi nyelvű kéziratok, melyeket a kairói Ben Ezra zsinagógában találtak meg.² Michael Sokoloff szerint eredetük a babilóniai zsidó közösségekre vezethető vissza, az 1. évezred közepére, mivel babilóniai eredetű szavakat, idiómákat és nyelvtani jellemzőket tartalmaznak.³ Ez a hagyomány különböző verzióival együtt a 9. század környékén érkezhetett Európába, mivel először ekkor tesz róla említést Agobard, Lyon püspöke (826 körül), majd valamivel később követője, Amulo.⁴

Úgy tűnik, hogy a 13. századra a *TJ* teljes narratívává bontakozik ki. Ez nagyjából megegyezik a ma ismert strasbourgi verzióval, mely igen elterjedté vált az érett és a késő középkorban. Ekkorra a keresztény hitre áttért zsidók segítségével keresztény körökben is terjedni kezdett a *TJ*. Először Raimundus Martini 13. századi (1278) *Pugio Fidei adversus Mauros et Iudaeos* („A hit töre a mórok és zsidók ellen”) című zsidóellenes munkájában lelhető fel egy fordítás,⁵ mely az ún. Askenázi A verzió kezdetlegesebb változata volt. Ugyanennek továbbgondolt variánsa található meg Thomas Ebendorfer 15. századi művében.⁶ Ezek a művek ugyan még latinul íródtak, de Luther Márton 1543-as, zsidók ellen írt, *Vom Schem Hamephoras und vom Geschlecht Christi* című műve már német fordítást tartalmaz.⁷ 1681-ben pedig Johann Christoph Wagenseil *Tela Ignea Satanae* című zsidóellenes polemikus művében immáron nyomtatott változattal találkozunk, mely tartalmazza a héber

¹ Alább rövidítem: *TJ*. Címének jelentése: „Jézus származása”.

² SCHÄFER, P.: „Agobard’s and Amulo’s Toledot Yeshu”. in M. Meerson – P. Schäfer – Y. Deutsch: *Toledot Yeshu. The Life Story of Jesus Revisited. A Princeton Conference*, 48, Tübingen, Mohr Siebeck, 2011.

³ SOKOLOFF, M.: „Date and Provenance of the Aramaic Toledot Yeshu”. in M. Meerson – P. Schäfer – Y. Deutsch: *Toledot Yeshu. The Life Story of Jesus Revisited. A Princeton Conference*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2011, 25.

⁴ SCHÄFER, P. (2011): 31.

⁵ Raimundus Martini: *Pugio fidei adversus Mauros et Iudaeos*, Lipsiae & Francofurti, 1687.

⁶ Thomas Ebendorfer: *Falsitates Judeorum* („A zsidók hazugságai”). Kiadta: CALLSEN, B.: *Das jüdische Leben Jesu, Toldot Jeschu*, Wien, Boehlau Verlag, 2003.

⁷ Luther Márton. *Vom Schem Hamephoras und vom Geschlecht Christi*. Wittenberg, 1543.

szöveget és annak latin fordítását.⁸ 1705-ben Leidenben, szintén nyomtatásban pedig napvilágra kerül egy addig ismeretlen variáns Johann Jacob Huldreich zürichi teológus művében, mely hamarosan a tanulmány vizsgálatának nagyjítója alá kerül.

A *TJ* arámi töredékes változatai tekinthetőek a legkorábbinak, s ez meglátszik a történetben szemügyre vehető nagyfokú különbségekben, melyek elválasztják őket a későbbi héber verzióktól. Ezek közül csak néhányat emelnék ki: hiányzik a születés-történet, Jézus fiatalságának és tanítványságának időszaka, a Név eltulajdonításának története; Jézus kihallgatásánál még Pilátus mint politikai vezető (*hegemon*)⁹ van jelen Tiberius császár mellett, a későbbiekben Helena királyné vagy Heródes király. Keresztelő Jánost említik, viszont Máriát nem, továbbá a hangsúlyt Jézus kihallgatására, elítélésére és halálára helyezik. Ezt a korai csoportot Riccardo di Segni Pilátus-csoportnak nevezte,¹⁰ mivel ő a központi szereplő, a Meerson–Schäfer-féle kritikai kiadás pedig – melyet magam is elfogadok –, az I. csoportba helyezi, mely a geniza-töredékek mellett már újabban kiadott kéziratokat is tartalmaz.¹¹

A Meerson–Schäfer kiadás szerinti, ún. II. csoport, vagy di Segni megnevezése szerint Helena-csoport,¹² amelyben a központi alak Helena királynő, eléggé diverz, mivel a legtöbb verziót és kéziratot tartalmazza. Ez a csoport már nagy hangsúlyt helyez Jézus származására, kiemelve, hogy illegitim kapcsolatból született; büszke és arrogáns fiatal volt; varázserejét a Kimondhatatlan Névnek a Templomból való eltulajdonításával szerezte meg; erejét arra használta fel, hogy magát Messiásként és Istenként tüntesse fel, és arra, hogy a zsidókat eltérítse a helyes hittől. A zsidó vezetők felhatalmaztak egy bölcset, Júdást, felruházván a Név erejével, hogy egy égi harc során megküzdhessen Jézussal, mely mindkettejük lezuhanásával végződik. Jézus elmenekül, majd számárháton tér vissza Jeruzsálembe, azt állítva, hogy ő a Messiás. Végül elfogják és bűnei miatt halálra ítélik, felakasztják, és szégyenteljes halált hal. Továbbá a *TJ* elmeséli a Jézus testének eltűnése körüli konfliktust a zsidók és Jézus követői (a keresztények) között: míg Jézus tanítványai azt állítják, hogy feltámadt, addig a zsidók tudják, hogy valójában halott. Ezeket az eseményeket követve, Jézus

⁸ WAGENSEIL, Johann Christoph: *Tela Ignea Satanae. Hoc est, arcani & horribiles Judaeorum adversus Christum & Christianam religionem libri anekdotoi; Sunt vero: R. Lipmanni Carmen memoriale. Liber Nizzachon vetus autoris incogniti. Acta Disputationis R. Jezielis cum quodam Nicolao. Acta disputationis R. Mosis Nachmanidis cum Fratre Paulo Christiani et Fratre Raymundo Martini. R. Isaaci liber Chissuk Emuna. Libellus Toldos Jeschu*, 1681.

⁹ A héber szavak átírásakor a LACZKÓ Krisztina – MÁRTONFI Attila: *Helyesírás*, Budapest, Osiris, 264. oldalán található átírási táblázatot követtem. Ahol fontosnak véltem, a héber szavak eredeti alakját is feltüntettem.

¹⁰ DI SEGNI, R.: *Il Vangelo del Ghetto*, Róma, Newton Compton, 1985, 29; 30–33.

¹¹ MEERSON, M. – SCHÄFER, P. (kiad.): *Toledot Yeshu. The Life Story of Jesus. Two Volumes and Database, Vol. I. Introduction and Translation, "Classification"*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2014, 28–29.

¹² DI SEGNI (1985): 33–40.

követői ellenségessé válnak a zsidókkal szemben, akikről azt állítják, hogy megölték a messiásukat. A konfliktus megoldására megbíznak egy zsidó bölcset (Johanant, Simon Kéfát vagy Abba Sault),¹³ aki békét teremt a zsidók és a keresztények között, külön törvények és ünnepek adásával választva el őket.

Az utolsó, ún. III. csoportot egyetlen szövegváltozat, a Huldreich verzió képviseli.¹⁴ Mivel nagymértékben eltér az eddigi *TJ* variánsoktól, di Segni helyesen különítette el egy harmadik csoportba,¹⁵ habár a megnevezés nem túl helytálló, hiszen más verzióban is feltűnik Heródes alakja,¹⁶ ezért helyesebb a III. csoport megnevezés, mely jelzi a verzió egyedi jellegét. A H. jobban hangsúlyozza Jézus illegitim voltát, Mária eddig pozitívan lefestett portréját sem kíméli, az egész születéstörténet tulajdonképpen Máté evangéliumának tökéletesen megfordított mása. Továbbá Jézus nem a Név eltulajdonításával szerzi varázserejét, hanem különös módon mesterétől, Jehósua ben Perahjától tanulja ki a Név titkát és a *Merkava* misztikus tanításait. Ezen kívül még sok más megkülönböztető jellegzetessége van, de ezek az elemzés során úgyis szóba kerülnek majd. Most erre térünk rá.

A HULDREICH-FÉLE VÁLTOZAT: KIADÁSA, VERZIÓI, KELTEZÉSE

1705-ben, Leidenben (*Lugdunum Batavorum*),¹⁷ nyomtatásban került napvilágra ez a verzió, Johann Jacob Huldreich (*Huldricus*) zürichi teológus művében, *Szefer Toldot Jesua HaNocri* (latinul *Historia Jeschuae Nazareni*)¹⁸ címmel. A mű magát a héber szöveget és latin fordítását tartalmazza, ellátva H saját kommentárjával is. Az előszóból annyit tudunk meg, hogy a kiadó maga zürichi (*Tigurino*) keresztény

¹³ Johanan (=Keresztelő János valószínűleg) a Kései Keleti verzióban, Simon Kéfa (=Péter, a Kéfa arámi szó és sziklát jelent, akárcsak a görög Petrosz) az Askenázi A verzióban, Abba Saul vagy Elijáhu (=Pál, Saul Pál zsidó neve volt, mielőtt megtért) a Kései Jemeni A verzióban.

¹⁴ Habár a Meerson–Schäfer-féle kritikai kiadás beleveszi a Wagenseil és a Szláv A (4 féle) verziókat is, igazából a II. és III. csoport között helyezkednek el, de közelebb állnak a II. csoporthoz, hiszen megjelenik bennük Helena (a Szláv változatban Heródes is) királynő, s inkább ő játssza a „főszerepet”, nem a bölcsek, míg a Huldreichban egyértelműen a bölcsek, s legfőképpen Júdás. Továbbá nagyrészt a II. csoport változatainak cselekményét követik, ld. a III. csoporthoz: MEERSON – SCHÄFER (2014): 35–37. Huldreich a továbbiakban: H.

¹⁵ DI SEGNI (1985): 40–41.

¹⁶ Így az Itáliai A (Leipzig BH 17 1–18) verzióban.

¹⁷ Leiden városának latin neve.

¹⁸ A mű teljes címe: *Historia Jeschuae Nazareni, a Judaeis blaspheme corrupta, ex Manuscripto hactenus inedito nunc demum edita, ac versione et notis (quibus Judaeorum nequitiae propius deteguntur, et authoris asserta ineptiae ac impietatis convincuntur) illustrate a Joh. Jac. Huldrico, Tigurino.*

tudós volt.¹⁹ A héber nyelvű kéziraton kívül, melyet H adott ki, további ötöt ismerünk, az ún. Huldreich-csoportot (Frank249, az Amst442 és az Amst504), melyből három nagyjából megegyezik a H kiadásával.²⁰ Ezek közül az összes kézirat kivétel nélkül későbbi, mint maga a H-féle nyomtatott kiadás. Ennélfogva nem ismerjük a kiadás eredeti kéziratát, maga a kiadó rejtélyesen csak ennyit említ az előszóban: „...amelynek kéziratát egy alkalommal egy zsidó embertől kaptam”.²¹ A kézirat tehát elveszett, s sajnálatos módon az eredetije sem ismert.²² A verzió nevét kiadójáról kapta, mert az ő kiadásában található először ez a változat. Krausz Sámuel ezenkívül megfigyelte azt is, hogy a H-féle kiadás egyezik a Brentz-féle kézirattal, mely a *'Jüdischer abgestreifter Schlangenbalg'* című 1614-es művében szerepel, melyből H közvetlenül vagy közvetetten meríthette saját verzióját.²³ Adina Yoffie szerint a két verzió nem teljesen egyezik, hiszen a Brentz-féle verzió számos olyan elemet és részletet tartalmaz,²⁴ mely a H-féle variánsban nincsen benne.²⁵ Yoffie felveti annak a lehetőségét is, hogy esetleg maga H írhatta, mely ezen ismeretek fényében nem lenne meglepő, de ha maga írta volna, valószínűleg nem szerkesztett volna hozzá saját maga kommentárt.²⁶ Magam úgy gondolom, lehetséges, hogy egy korábbi változatot alakíthatott át, hiszen úgy tűnik, mintha a korábbi *TJ* verziók lennének összeszerkesztve külön narratívává. A H jól ismeri a korábbi variánsok nagy részét, és azokat tudatosan alakítja át a saját narratívájának megfelelően. Ezt persze egy zsidó szerkesztő is megtehetette, s lehetséges, hogy H csak végső formába öntötte. Továbbá, nagyon jól ismeri az egész újszövetségi irodalmat, tisztában van a keresztény beavatási szertartással, a kereszteléssel, továbbá a szerzetesség intézményével is. Persze ezek csak találgatások, hiszen az újkorban járunk, s a könyvnyomtatás elterjedésével a zsidóság nagy része már megismerhette az újszövetségi irodalmat,

¹⁹ Johannes Jacobus Huldricus: *Sefer Toledot Yeshua ha-Notzri Historia Jeschuae Nazareni, Dedicatio*, első lap.

²⁰ MEERSON – SCHÄFER (2014): 239.

²¹ Johannes Jacobus Huldricus: 5.

²² KRAUSZ S.: *Das Leben Jesu nach Jüdischen Quellen*, Berlin: S. Calvary, 1902, 33.

²³ Uo.

²⁴ YOFFIE, A: "Observations on the Huldreich Manuscript of the Toledot Yeshu". in M. Meerson – P. Schäfer – Y. Deutsch. *Toledot Yeshu*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2011, 65.

²⁵ Így pl. a *TJ* verziókban szereplő, oly híres „égi csata” az egyik legnépszerűbb történet a *TJ* történetei közül, mivel az összes verzió tartalmazza, kivéve a H-t, amely valamilyen oknál fogva kiveszi saját narratívájából, és egy teljesen új jelenetsort kreál helyette, melyben szintén Júdás és Jézus a főszereplő, de kettejük vetélkedését egészen más kontextusba helyezi: egy anekdotikus jelenetben a furfangos Júdás megeszi Jézus és Péter elől a sült libát. Érdekes módon ezzel a cserével a H itt inkább kerüli a testiség hangsúlyozását.

²⁶ YOFFIE (2011): 65.

sőt egyéb keresztény szerzők műveit is olvashatta. De mindenesetre az valószínű, hogy H is rajtahagyta kéznyomát a művön. Ezt megerősíti a kézirat H által említett eredetének homályossága, másrészt a kiadás forrásául szolgáló kézirat hiánya is.

A változat keletkezése maga is vita tárgya: a kutatók megegyeznek abban, hogy ennek a verzióknak a keletkezését egy kései időpontra kell tenni, abban viszont már nincs egyetértés, hogy pontosan mennyire kései a szöveg. Krausz Sámuel véleménye szerint a 12–13. században keletkezhetett legkorábban, a Német-római Birodalomban, mivel utal Worms zsidó közösségére és a „*császár országá*”-ra, valamint a latin nyelv használatára, mely az európai környezetet és a nyugati keresztény kultúra ismeretét sejteti.²⁷ Továbbá a megszokott *Jesu* névalak helyett a szokatlanabb, latin Jézus névváltozatot használja.

További nyomok azonban arra engednek következtetni, hogy a H legalább az érett középkorban keletkezhetett. Az egyik ilyen elem, melyet Yoffie is megemlíti tanulmányában, hogy a H ellenséges érületű Máriával szemben, ellentétben a többi *TJ* verzióval.²⁸ Yoffie szerint, aki Peter Schäfer véleményét idézi, a Mária-kultusz tetőpontját Nyugaton a 13. században érte el, főként Franciaországban, s ezért ebben a korban válhatott ki a zsidóságból ilyen ellenérzést.²⁹ Azonban a Wagenseil verzió, mely ugyanekkor, az érett középkorban kezdett el terjedni Nyugat-Európa-szerte, pozitívan tünteti fel Máriát.³⁰

A H ennél későbbi lehet: ha maradunk annál a feltevésnél, hogy német földön keletkezett, és tudjuk, hogy Mária-ellenes vonulatú, akkor leginkább a késő középkorra, illetve a kora újkorra gondolhatunk. A reformáció előtt a Mária-kultusz virágkorát élte a német területeken. Egy nürnbergi látogató beszámolója szerint egyetlen templomban több mint húsz Mária-szobrot is látott.³¹ Ez a nagyfokú Mária-tisztelet bizonyára az utcákon sétálgató zsidó emberekben is ellenszenvet válthatott ki, mely megváltoztathatta addigi véleményüket az ártatlan Mária-képet illetően. Továbbá, nemcsak a katolicizmust megreformálni kívánó mozgalom, a reformáció igyekezett a Mária-kultuszt keretek közé szorítani, ellenezve a szentek kultuszának túlbujánzását, hanem magáról a katolikus oldalról is érkeztek korábban kritikus hangok a Mária-kultusz, különösen a zarándoklatok ellen, melyeket Jean Gerson és Erasmus humanisták írásaikban botrányosnak és zavarbaejtőnek neveznek.³²

²⁷ KRAUSZ (1902): 16–18.

²⁸ YOFFIE (2011): 67.

²⁹ Uo., 68.

³⁰ LD. MEERSON – SCHÄFER (2014): 'Wagenseil', 'Conception of Yeshu' és 'Disclosure', 286–289.

³¹ HEAL, B.: *The Cult of the Virgin Mary in Early Modern Germany: Protestant and Catholic Piety, 1500-1648*. "The Counter-Reformation Cult", Cambridge, Cambridge University Press, 2007, 23.

³² WALLER, G.: *The Virgin Mary in Late Medieval and Early Modern English Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, 100.

Ezeknek az adatoknak a fényében nem olyan meglepő a H (a zsidók) Máriával szembeni elutasítása, akinek kultusza egyre inkább tért hódított a késő középkori/kora újkori Németországban, s a barokk idején újabb csúcspontjára érkezett.

Van még egy későbbi elem, mely szintén a H német területen való, kései keletkezésére enged következtetni. Ez a Mária temetéséről szóló rész, mely említést tesz Mária sírfeliratáról. Ennek szövege megegyezik egy, a 17. századra datálható jiddis kézirat szövegével. Ebből arra lehet következtetni, hogy a H ismerhette ezt a jiddis változatot, s innen kölcsönözhetette a Mária-ellenes hagyományt.³³ Mindenesetre ezek az adatok mutatják, hogy a H-t legalább a 15–16. századra lehetne datálni, egészen a 18. századig bezárólag, hiszen az sem biztos, hogy nem maga H szerkesztette véglegesen össze a szöveget.

A HULDREICH POLÉMIÁJA

A *TJ* polémiának nevezhető,³⁴ mely noha nem racionális észérvekkel, pontról-pontra próbálja cáfolni a keresztény hittételeket, de vitába száll az evangéliumokkal. Jézus exegetikai szintű polémiákat folytat a zsidó bölcsekkel, melyek a középkori és kora újkori zsidó-keresztény disputákat idézik.³⁵

Az elmondható, hogy a H nem áll egyedül a testiséget kihangsúlyozó polémiák között. A beszennyezés és a tisztátalanság problémája ugyanis nem csak a zsidóságot foglalkoztatta, hiszen mint kedvelt, hatásos eszköz népszerű volt a középkori polémiákban mindkét fél szempontjából: mind zsidó, mind keresztény,³⁶ sőt muszlim részről³⁷ is. Tudjuk, hogy a keresztény, zsidóellenes polémiák is előszeretettel alkalmaztak illetlen és obszcén képeket a másik valláshoz tartozók káromlására. Ez mindegyik vallás(félekezet) polemikus palettáján fellelhető volt. Így a H Jézusról alkotott képe már kevésbé tűnik megbotránkoztatónak.

³³ YOFFIE (2011): 69.

³⁴ Mielőtt megkezdődött volna tudományos igényű kutatása, a *TJ*-t sokáig a polémia eszközeként használták fel különböző zsidóellenes művekben, ld. MEERSON – SCHÄFER (2014): 3–18.

³⁵ Ld. pl. az 1263-as barcelonai disputát: ROTH, C. "The Disputation at Barcelona (1263)". *The Harvard Theological Review*, 43/2. (1950. április), 117–144. A szöveg angol fordítását ld. CHAVEL, C. B. (ford.): *Nahmanides: The Disputation at Barcelona*, Ramban, New York, Shilo Publishing House, 1983.

³⁶ Ld. pl. Luther Márton 1543-as *Vom Schem Hamephoras* c. zsidóellenes értekezését, melyben a zsidókat úgy mutatja be, mint akiket egy anyadisznó (Judensau) táplál, a Talmudot pedig a disznó ürülékével azonosítja.

³⁷ Így pl. 9. századi al-Dzsáhib (777–869) *al-Radd 'ala l-nasara* („A keresztények ellen”) c. keresztényellenes polémiájában kifejti, hogy a keresztények piszkosak, mert körülmetéletlenek és disznóhúst fogyasztanak, ld. LINDSAY, J. A.: *Daily Life in the Medieval Islamic World*, Westport, Greenwood Press, 2005, 119.

A H polémiájában Jézusnak az emberi mivoltából fakadó testi tökéletlenségeinek hangsúlyozásakor isteni mivoltát kívánja degradálni, az isteni szférától eltávolítva és a földi profanitás világába száműzve őt. Látjuk majd, hogy az evangéliumi, főként a jánosi Jézus-portré kerül mély ellentétbe a H parodikus Jézus-képével: a sokszor obszcén, profán és materiális jelenetek abszurdá és komikussá teszik Jézusnak az „Isten Fia” címre való igényét.

A H polemikus céllal használja fel a testiség szimbolikáját narratíváján belül, hogy negálja a legfontosabb keresztény hittételeket és magát Jézus isteni mivoltát. Emellett élesen szembeállítja a kiszemelt szöveg a jánosi narratíva spirituális emelkedettségét a maga szándékosan profán karnalításával, hogy ezzel a kiaknázott humorforrással paródiája legyen főként János evangéliumának.

Másfelől azonban ez az ábrázolásmód nemcsak polémiaként, hanem a keresztény polémiák elleni, egyfajta, a zsidóságot ért inzultációkkal és üldözésekkel szembeni védekező-mechanizmusként is felfogható a középkori Európában. Ezek magában a *TJ*-ban is lenyomatot hagytak: a Jézus halála utáni részek, melyek a zsidók szenvedéseit szemléltetik, akiknek nincs békéjük a keresztények háborgatásai miatt, a középkorban uralkodó állapotoknak hű lenyomatai.

A *TJ* H verziója ugyan *polemikus* célból készült, de elsősorban belső körnek lett szánva, melynek hallgatósága maga a zsidóság volt. Zsidók és családjaik népmeseként szóban hagyományozták tovább és tovább egymás között, létrehozva a *TJ* hagyományát színessé tevő különböző verziókat.³⁸ Sohasem szánták a keresztényeknek, sem más kívülálló olvasóközönség számára, egyrészt, mivel félték, hogy tartalmuk kitudódik, másrészt, a maguk szórakoztatására írták ezeket a történeteket. Sokáig tartotta magát az a nézet, mely szerint a *TJ* és sok más zsidó polémia védőmechanizmusként szolgált a keresztény Európa külvilágának nyomására. A kereszténység antijudaizmusa vette körül a zsidóságot, mely a zsidóság elleni írásokban és üldöztetésekben nyilvánult meg, a keresztes hadjáratok alkalmával vagy a fekete halál tombolásának idején fellobbanó zsidóüldözések idején,³⁹ de, mint kiderült, ez nem minden esetben és korban volt igaz.⁴⁰ Jóllehet a *TJ* a keresztényekkel szembeni, defenzív polemikus feleletként is felfogható, azonban látható az érem másik oldala is: hiszen ahol és amikor a H valószínűleg keletkezett, nem

³⁸ Ld. a *TJ* mint folklorisztikus mű (Volksbuch) mélyreható elemzését: YASSIF, E. "Toledot Yeschu. Folk-Narrative as Polemics and Self-Criticism." in M. Meerson – P. Schäfer. *Toledot Yeschu. The Life Story of Jesus. A Princeton Conference*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2011, 101–135.

³⁹ Ld. FOA, A.: *The Jews of Europe after the Black Death* (ford. Andrea Grover), Berkeley: University of California Press, 2000.

⁴⁰ Ehhez ld. LASKER: "The Jewish Critique of Christianity: In Search of a New Narrative." in *Studies in Jewish-Christian Relations*, VI., 2011, 4–5.

volt rossz a zsidóság helyzete.⁴¹ A H inkább olyan polémia, mely ugyan a keresztény hittételeket veszi célba, de azt nem komoly támadásként teszi, hanem, mint polemikus paródia, főként nevetségessé kívánja azokat tenni, s ezáltal kíván szórakozni és gúnyolódni⁴² a keresztény evangéliumokon.⁴³ Másfelől a H önálló elbeszélés is, mely alapelemeit ugyan az evangéliumokból veszi át, de azokat átalakítva magáévá teszi, és saját, zsidó történetet alakít ki belőlük. Látható, hogy nem mindig a körülmények súlyosbodása határozzák meg egy polémia megírásának szándékát és célját, az lehet egyszerűen maga a szórakoztatás, a feszültségek levezetése is, vagy egyszerűen a kulturális és szellemi fölény hangsúlyozása, szembehelyezkedés az uralkodó vallás (vagy uralkodó ideológia) ellen – melynek ma is fontos eszköze a paródia.

METODOLÓGIA

Három részt választottam ki a *TJ* H verziójának Amst. Hs. Ros. 442 kéziratából, melyek Jézus testi mivoltának különböző aspektusairól szólnak, csipkelődéseik pedig mind különböző keresztény hittételeket vesznek célba.

Az *első* Jézus születése, mely egyszerre két alapvető keresztény hittételt állít pellengérré: a szüztől való születést (*conceptio immaculata*) és a megtestesülést (*incarnatio*).

A *második* Jézus halála, melynek elbeszélése leutánozza Jn 20,1–31 narratíváját, és élesen szembemegy vele. Mindkettő a *hitet* hangsúlyozza, de amíg János azokhoz a hitetlenkedőkhöz szól, akik nem hitték, hogy Jézus valóban feltámadt, ezért Isten Fia volt, addig a H ezt kifordítva azokhoz a hitetlenkedőkhöz szól (a keresztényekhez), akik nem hitték, hogy Jézus valóban meghalt, s ezért nem lehetett az Isten Fia.

A *harmadik* Mária H-ban megjelenő, a *TJ* verzióktól eltérő, különösen negatív ábrázolásával foglalkozik, melynek vizsgálatával annak miéértjére keresem a választ.

⁴¹ Minden bizonnyal a 14–18. század között (ld. lejjebb a datálás kérdésénél, 2–3.) keletkezhetett német földön, amikor viszonylag jó körülmények között élhetett a zsidóság. A zsidóság helyzetéről a késő középkori és kora újkori Német-római Birodalomban, ld. FOA (2000): 156–161.

⁴² Ugyanakkor a H felfogható önparódiaként is, vegyük Júdás alakját, akinek ravaszágát és árulását meg sem próbálja tagadni, vagy Jézus kivégzésének jelenetét, melyben elismeri, hogy Jézust a zsidók, zsidó eljárással és zsidó ítélet szerint végezték ki, vö. b*Szanhedrin* 43a, ld. SCHÄFER, P.: *Jesus in the Talmud*, Oxford: Princeton University Press, 2007, 63–74.

⁴³ Ennek legjobb példája Máté születéstörténetének paródiája, mely teljesen az ellenkezőjébe fordítja át az evangéliumi beszámolót. Ez az egyetlen hosszabb jelenet, mely Mátét parodizálja, nem Jánost, ennek oka pedig, hogy Jánosnál nem találjuk meg a születéstörténetet, helyette inkább egy gyönyörű prologust a Logoszról (vö. Jn 1,1–18).

Az alábbiakban a H e három szegmensét szeretném nagyító alá venni s rámutatni arra, hogy a keresztények elleni eszköztárában milyen fontos szerepet szánt Jézus testi mivoltának hangsúlyozására, mellyel igyekezett minél jobban élni, kiemelve Jézus emberségét, ezáltal megkérdőjelezve isteni természetét.

A JÉZUS ELLENI POLÉMIA

JÉZUS SZÜLETÉSE, ILLEGITIM VOLTA ÉS TISZTÁTALANSÁGA

A H születéstörténetének fókusza Jézus illegitimitására összpontosul. Célja annak láttatása, hogy Jézusban már megfogadásától kezdve a hűtlenségnek és Izrael félrevezetése szándékának jelei mutatkoztak illegitim származása miatt. Anyját, Máriát házasságtörő asszonyként mutatja be, ezáltal a többi verzióhoz képest negatívan festi le ott, ahol jámbor, istenfélő, a törvényeket betartó, gazdag és gyönyörű eszményi zsidó nő képe tárul elénk.⁴⁴ E verzió is megemlíti Mária szépségét, de ezzel véget érnek a pozitívumok. A H több ponton is ellentmond az evangéliumoknak: 1. Mária nem Júda törzséből származik, mint Máténál, hanem Benjáminéból,⁴⁵ 2. Máriának már van egy Papposz ben Jehuda nevű férje, – akit a Talmud is megemlít⁴⁶ –, amikor Jézust szüli, de nem férjétől, hanem házasságot törve a „hitvány” Joszef Pandera ha-Nocritól, 3. a zsidó böjt, Jóm Kippur idején fogan meg benne Jézus, 4. Mária nem szűz, házasságon kívül szüli fiát, ezért Jézus illegitim (házasságon kívül született) gyermek, zsidó terminológiával *mamzer* (מַמְזֵר).

A Jézus születéséről szóló részben a H a *banim zenunim* kifejezéssel illeti Jézust és testvéreit, mely Hósea szóhasználatát idézi. E szókapcsolat Hós 2,3-ban a paráznaság metaforájaként utal Izrael hűtlenségének leírására, mely azonos az Istenhez való hűtlenséggel, vagyis a bálványimádással.⁴⁷ Tertullianus szerint⁴⁸ a bálványimádás magában foglalja a paráznaságot (*stuprum*) és a házasságtörést (*adulterium*).

⁴⁴ Így az itáliai A és B kéziratokban jámbor és a törvényeket betartó asszony, a Szláv A kéziratban pedig gazdag, gyönyörű zsidó nő, aki palotában lakik, és a királynő rokona. Ld. MEERSON–SCHÄFER (2014).

⁴⁵ Egyedül a H kéziratban szerepel – ld. 1r 4, Huldreich, MEERSON – SCHÄFER (2014): 305 –, talán azért, hogy alakját negatívvá tegye, ismerve Benjámin törzsének szörnű tettet a Bírak könyvéből, ld. Bír 19–21.

⁴⁶ b*Szanhedrin* 67a és b*Sabbat* 104b, ld. SCHÄFER (2007): 16–18.

⁴⁷ Ld. pl. BOTTERWECK, J. G.: *Theological Dictionary of the Old Testament*. 9. kötet, Grand Rapids, M., Eerdmans, 1998, 116–117.

⁴⁸ Tertullianus: *De idololatria*, I. 4. in WASZINK, J. H. (ford.): *Tertullian. De idololatria*, Leiden, Brill, 1987, 23.

Ehhez hasonlóan a Héber Biblia⁴⁹ is a paráznság megjelölést használja, amikor a bálványimádást kárhoztatja. A rabbinikus hagyomány a bálványimádást szintén a paráznság (*zenut*) metaforikus képével emlegeti: a bálványimádók, amint a paráznalkodók, a hűtlenség, az elpártolás megtestesítői. Így a Misna szerint a bálványimádók nem érintkezhetnek zsidókkal, például egy zsidó nő nem léphet kapcsolatba olyannal, akivel szemben felmerül a paráznság gyanúja.⁵⁰ A bibliai nyelvezet a paráznalkodás szót használja arra, amikor Izrael idegen istenek után megy (*zana*) (vö. Ex 34,16, Num 15,39–40), s a bálványimádás, amint a házasságtörés, a súlyos bűnök közé sorolandó a HB törvénykezési részében (Ex 32,21; 30,31).

Hósea az, aki a paráznság/bálványimádás metafora jól kidolgozott és szemléletes metaforákkal megrajzolt képét adja.⁵¹ A H a hóseai szóhasználattal arra kíván utalni, hogy Jézus illegitim származása már implicit módon sejteti hűtlenségét Izrael Istene és Mózes törvényei iránt, azt, hogy Izraelt félrevezeti és bálványimádásba taszítja. Hósea értelmezésével előrevetíti Jézus elpártolását és hűtlenségét (mely benne van törvénytelen származása miatt), és az Izraelben végbemenő szakadást. Ehhez járul hozzá, hogy Mária házasságtörő tette főbenjáró bűn, melyért a Deut 22,22–24 szerint megkövezés jár. Ezért Máriának és szeretőjének menekülnie kell Heródes elől, aki elrendeli megkövezésüket. Ez éles ellentétben áll Máté gyermekségtörténetével, mely szerint Heródes féltékenységből üldözi Jézus szüleit, s emiatt menekülnek Egyiptomba. Továbbá a csodás születés örömhíre (*euangelion*) profanizálódik, s ellentétébe csap át: Izraelben megvetendő, utálatos dolog (*nevala*)⁵² történt,⁵³ mivel Mária házasságot tört, és törvénytelen fiaat szült Joszef Pandera ha-Nocrinak.

Elmondható, hogy a H polemikus állítása, mely szerint Jézus parázna nő (*szota*) fia és *mamzer*, szembemegy az evangéliumokkal, és aláassa az Újszövetség legfontosabb üzenetét, mely szerint Jézus Isten Fia. Másfelől a hóseai idézetet, mely Izrael paráznalkodására és hűtlenségére vonatkozik, a H nem Izraelre vonatkoztatja, hanem magára Jézusra, aki Istentől és Izraeltől eltávolodva a bálványimádás felé fordul. Jézus tehát a gyermekség-evangéliumok csodás születéstörténetével szemben teljesen profán körülmények között születik meg, Józseftől és Máriától: a jesájai jövendölésen (Jes 7,14) alapuló, Máténál található örömhír (*euangelion*), mely szerint a szűz fogan és fiút szül – *nevalavá*, gyalázatos dologgá torzul, mivel

⁴⁹ A továbbiakban: HB.

⁵⁰ Vö. m*Avoda Zara* 2:1

⁵¹ Ld. WOLFF, H. W.: *Hosea*, Philadelphia: Fortress Pres, 1974, 24–29.

⁵² A héber *nevala* szó jelentése 'értelmetlenség', 'esztelenség', de 'szégyen'-t és 'gyalázat'-ot is jelent, ld. BROWN, F. – DRIVER, S. R. – BRIGGS, C. A.: *Hebrew and English Lexicon, With an Appendix Containing the Biblical Aramaic: Coded with the Numbering System from Strong's Exhaustive Concordance of the Bible*, Peabody, Hendrickson Publishers, 1996, 615.

⁵³ Ez párhuzamba vonható Dina meggyalázásának történetével (Vö. Gen 34), amelyben a hívatta Hámor erőszakot követ el az izraelita Dinán, s erre a *nevala* ('gyalázat') szót használja a HB, habár itt nem házasságtörésről van szó.

Mária önként szöki meg egy „gaztevő”-vel és házasságot tör. A H pedig tovább fokozza a profanizációt, és távol visz a szentség szférájától: Mária *Jóm Kippurkor*, az engesztelés napján, az önmegettartóztatás idején követte el a házasságtörést.

A H Jézus illegitim mivolta (*mamzer*) mellett kiemeli tisztátalanságát is, mivel menstruáló nő (*nidda*) fiaként jött világra. Ez pedig a bölcsek számára tisztéletlenségéből következik. A zsidó hagyomány szerint a menstruáló nővel való együttélés kétszeres tisztátalanságnak számított: egyrészt súlyos *rituális* tisztátalanságnak (Lev 15,24), másrészt *erkölcsi* tisztátalanságnak (Lev 18,19), mivel a tiltott, szexuális tisztátalanságok között is fel van sorolva. Ennek megfelelően a Misna szerint az a férfi, aki tudatában van a nő állapotának, és együttél vele, annak *karet* (a rossz rész kivágatása a közösségből) a büntetése, és ha mindketten tudatosan vétkeznek, akkor mindkettejük büntetése *karet*.⁵⁴ A menstruáló nő és maga a menstruációs vér is rituálisan tisztátalannak számított, ez pedig nemcsak Máriát, hanem magát Jézust is tisztátalanná tette, aki Máriában testesült meg. Mivel Mária így kétszeresen tisztátalannak számított – egyszer rituálisan, mert Jézus fogantatásakor menstruációs időszakában volt, másszor pedig morálisan is, mert házasságot tört⁵⁵ –, elfogadhatatlan volt a zsidók számára, hogy Isten benne testesült és fogant meg.⁵⁶

Ugyanakkor a születéstörténet nemcsak az evangéliumokkal polemizál, hanem bizonyos fokig a *TJ* többi verziójával is. Ha Mária alakjára tekintünk, a többi verzió istenfélt és erkölcsös Mária-képéhez képest a H-é egy becstelen asszonyé, aki önként tör házasságot és szöki meg szeretőjével. Továbbá a hóseai *banim zenunim* (Hós 2,6) kifejezés nem Jézus szájából hangzik el, hanem H Jézust és testvéreit illeti vele.⁵⁷

A H polémiája céltáblájául tűzi ki a szűzi születést, s vitatkozik azzal a keresztény állítással, mely szerint Mária nem ismert férfit, így Jézus a Szentlélek közreműködésével, de Mária méhében fogant meg, tehát Isten Fiaként tekintenek rá. A zsidóság viszont nem ismerte el Jézus isteni mivoltát, és igyekezett ezt cáfolni: 1. Jézus nem szűztől született, az csupán kitaláció volt annak elfedésére, hogy Mária házasságtörést követett el;⁵⁸ férje, Papposz ben Jehuda ezt akarta elkerülni, mikor elzárta feleségét,⁵⁹ hogy ne „paráználkodjanak” vele (vö. Máténál József először

⁵⁴ Vö. m*Keritot* 1:1.

⁵⁵ Ld. m*Szóta* 1:5.

⁵⁶ Azonban azt is láthatjuk, hogy nemcsak a zsidóság polemizált az inkarnáció ellen, hanem pogányok, manicheusok és különböző keresztény szekták is, így a gnosztikusok. Ld. CUFFEL, A.: *Gendering Disgust in Medieval Religious Polemic*, Notre Dame, IN, University of Notre Dame Press, 2007, 6–13, 56–66.

⁵⁷ Ld. „Huldreich”, in Meerson – SCHÄFER (2014): 306.

⁵⁸ Vö. Origenész: *Kelszosz ellen*, 1. 28, in SOMOS R. (ford., 2008): 51.

⁵⁹ b*Gittin* 90. Ld. SCHÄFER (2007): 17.

gyanakszik, mikor tudomást szerez Mária megfogadásáról⁶⁰), 2. Mária menstruációs időszakában fogant meg Jézus, aki a tisztátalannak (*tame*) számító vér által beszenyeződött,⁶¹ ezáltal a szenttől távol került.

A bibliai tisztasági rendszerben két ellentétpár a meghatározó: a szent és a profán (*kados – hol*), melyek az isteni szféra és a földi világ viszonyát fejezik ki, valamint a tiszta és tisztátalan (*tohar – tame*), melyek elkülönítésére íródtak a tisztasági törvények. Ezek elhatárolására azért volt szükség, mert ahhoz, hogy a szenttel érintkezésbe lépjen a profán, tisztának kellett lennie, mivel a szent lényegéből adódóan tiszta, ezért sohasem léphet kapcsolatba a tisztátalannal. Ha valami/valaki tisztátalan lesz, összeegyeztethetlenné válik a szenttel, ezért el kell különíteni attól. A szenthez, az isteni szférához való közeledés/közelség feltétele ugyanis az ember tisztasága. Ezek alapján, ha a H koncepcióját nézzük, Jézus nemcsak, hogy a szenttől, az isteni szférától kerül távol, hanem magától a tisztaság állapotától is, mivel anyja tisztátalan állapotban szülte. Így Jézus nem csupán isteninek, hanem rituális értelemben tisztának sem tekinthető, s így kapcsolatba sem léphet a szenttel. Ennélfogva az *inkarnáció* keresztény doktrínája, mely szerint Jézus, az Isten Fia megtestesült a Szentlélek erejéből, Szűz Máriától, és emberré lett, a szent és a profán, az isteni örök tisztaság és az emberi tisztátalanság összeférhetetlenségéből adódóan nem állja meg a helyét a H nézőpontja szerint.

JÉZUS HALÁLA: A FELTÁMADÁS TAGADÁSA

A H szerint Jézus emberi életét is Istenhez méltatlan módon, szégyenteljesen fejezi be: hamis prófétaként és istenkáromlóként ítélik el. A történet szerint Júdás ravasz csellel Jeruzsálemben csalja, másodjára csapva be Jézust, mikor elhitei vele, hogy egy *Pura*⁶² nevű fogadós lánya apjának, Karkamosznak a testvére, akinél szállást kapnak. Jézus tanítványaival megissza a bort, melybe *Pura* a feledékenység vizét⁶³ keveri,

⁶⁰ Mt 1,19–20.

⁶¹ CUFFEL (2007): 117–131.

⁶² Egy középkori zsidó tradíció szerint *Pura* (vagy *Potah*) a feledés angyala, aki ellen mágikus ráolvasásokkal védekeztek, hogy a gyermeknek ne törölje el az emlékeit, amelyet havdala alkalmával olvastak fel a folyóparton. A H-ban a fogadós *Pura* az, aki belekeveri Jézus borába a feledékenység vizét. Ld. FINE, L.: *Judaism in Practice: From the Middle Ages through the Early Modern Period*, Princeton – Oxford: Princeton University Press, 2001, 115.

⁶³ A feledékenység vize (*mé sikhaha*) talán a jánosi élő víz ellentéte lehet, mely Jézus tanításának és kinyilatkoztatásának a szimbóluma, a megváltás kegyelme és így az örök élet, amely örökre eloltja a hívő szomját. A HB-ban (pl. Péld 13,14; 16,22) és a rabbinikus hagyományban (pl. *Peszikta de Rav Kahana*, Piszka 11) a Tóra maga az élő víz, az örök élet forrása, a H szerint ezzel szemben Jézus szava és tanítása feledésre van ítélve, így nem lehet azonos az örök élettel.

így elfelejti a Név kombinációit,⁶⁴ tehetetlenné válik, és elfogják. A kivégzés szinte teljesen megegyezik a Talmudban szereplő történettel (b*Szanhedrin* 43a), – szemben a többi verzióval, melyek ignorálják –, mely szerint 40 nappal Jézus kivégzése előtt hírvivőket küldenek ki, akik kihirdetik, hogy mentő körülmény hozható fel Jézus védelmében. Azonban, amint a Talmud is leírja, senki sem érkezik a védelmére, így Peszah estéjén felakasztják. Hasonlóan, a H szerint a Szanhedrin Jézus kivégzése előtt konzultál a többi tartománnyal, hogy kiderítse, ártatlan s felmenthető-e. A kihallgatás procedúrája szerint országszerte kikérdezik a provinciális bíróságok véleményét, s két provincia, *Germaiza* és *Wermaiza* (Worms) kivételével támogatják kivégzését.⁶⁵ Peszah idején érkeznek Jeruzsálembe Jézus elítélésére. Ugyan Mózes törvényei szerint az istenkáromlót meg kell kövezni (Lev 25,14–16), Jézust mégis felakasztják. Ez a tradíció egyedi a *TJ* hagyományban, mely a talmudi elbeszélést veszi alapul és bővíti ki, ellenben a többi *TJ* verzió önálló hagyományt dolgoz ki: egy fának nem nevezhető, bizonyos *keruv* nevű növényre akasztják fel, melynek jelentése bizonytalan.⁶⁶

Júdás, miután este leveszi Jézus testét a fáról, kertjének csatornájában rejti el, hogy beteljesüljenek a bölcsek szavai, miszerint „*mindenki, aki a bölcsek szavait kigúnyolja, forró ürülékben fogja végezni.*”⁶⁷ A H a Babiloni Talmud *Gittin* traktátusából (56b–57a) idéz, mellyel azt kívánja bizonyítani, hogy az istenkáromlóra a törói törvények és a rabbinikus hagyomány elutasítójára ez a sors vár. Továbbá az ürülék tisztátalannak számított: a Deut 23,12–14 szerint a táborhely szentsége folytán azon kívül kellett elásni az ürüléket, ahova a tisztátalan dolgok nem juthattak be, s nem kerülhettek kapcsolatba a szenttel. Ugyanis maga Isten is a táborral együtt vándorolt, s a tisztátalannak szent térben tartózkodása az Isten jelenlétének eltávozását okozhatta. Az, hogy Jézust a Talmud és maga a H is az ürülékkel hozza kapcsolatba, jelzi, hogy távol áll a tisztaságtól, ezzel pedig a beszennyezhetetlen és tökéletes isteni állapottól.⁶⁸

⁶⁴ A Tetragrammaton kombinációit (*ciruf*) a gyakorlati kabbalában alkalmazták, melyet az elméleti kabbala támogatói elítéltek, sötét mágiaként és a démonokkal való lepaktálásként tartották számon, ld. SCHOLEM, G.: *Kabbalah*, London, Plume, 1978, 182–189.

⁶⁵ „*Germaiza*” a Német-római Birodalomra, „*Wermaiza*” pedig Wormsre utal a Huldreichban.

⁶⁶ A szó jelentése: ’káposzta’. Az, hogy Jézust egy ilyen növényre akasztották fel, arra a hagyományra vezethető vissza, miszerint Jézust egy zöldségeskertben temették el, ld. Tertullianus: *De Spectaculis*, 30, in *Tertullian: Apology and De Spectaculis* (Ford. Goold, G. P), Cambridge, MA: London, Harvard University Press; William Heinemann, 1931, 298. Maga János is tesz rá utalást, hogy Jézust egy kertben temették el, vö. Jn 19,41. Ehhez ld. MEERSON – SCHÄFER (2014): 96–100.

⁶⁷ b*Gittin* 56a–57b, ld. SCHÄFER (2007): 82–94.

⁶⁸ Peter Schäfer arra hívja fel a figyelmet, hogy Jézus büntetése, mely szerint a pokolban kell szenvednie, emberi ürülékben, kapcsolatban áll Jézus azon evangéliumi kijelentésével, mely szerint nem a kezek, hanem a szív tisztasága a fontos. A Talmud erre ironikusan reagál: hogyha

Továbbá a H, mikor Jézust „*eltiport holttest*”-ként (Jes 14,19) és „*halott kutya*”-ként (1Sám 24,13) említi, jelentős mértékben ellentmond a keresztény hit középpontjának, mely az Újszövetség szerint a kereszténység alapvető hittétele: „*Ha nincs föltámadás, akkor Krisztus sem támadt föl. Ha pedig Krisztus nem támadt fel, nincs értelme a mi tanításunknak, és nincs értelme a ti hiteteknek sem.*” (1Kor 15,13–14). A H tehát alapjaiban tagadja a keresztény hitet. Ugyanis ha Jézust halott, nincs keresztény hit, sem kereszténység, Jézus pedig hamis próféta, nem pedig Isten Fia, erre pedig az a bizonyíték, hogy Jézus teste a szennyel teli csatornában fekszik. H szerint Ai emberei/a keresztények nem hiszik el, hogy Jézus halott, és azt a tévhitet terjesztik, hogy feltámadt. Júdás a hitetlenkedőknek bebizonyítja, hogy Jézus hamis próféta, megmutatva nekik a holttestét.

E jelenetben felfedezhetjük a jánosi evangéliummal szembeni éles polémiát és azon gúnyolódó paródiát, mely a H-ra jellemző. A keresztények hitetlenkednek, mert nem hiszik, hogy Jézus halott; Jánosnál pedig Tamás az, aki hitetlenkedik, mert nem hiszi el, hogy Jézus feltámadt. A párhuzam a *hitetlenség* abban, ami valójában megtörtént: Jánosnál Jézus valóban feltámadt, Tamás mégis hitetlenkedik; a H-ban Jézus valóban halott, Ai emberei mégsem hiszik el. A H átveszi a János evangéliumában oly fontos hit szerepét és eltorzítja: „*Hittél, mert láttál!*” – ez a jánosi feltámadás-elbeszélés kulcsmondata, és ez lesz H-é is. Júdás levelet küld Ai népének, melyben leírja, hogy Jézus halott, és holtteste az ő kertjének csatornájában hever. Majd így fejezi be: „*Gyertek Jeruzsálembe és lássátok a ti hamis prófétátokat! Íme, ő egy eltiport holttest, és halott kutya.*” Jánosnál szintén bizonyítékra van szükség, hogy Jézus valóban feltámadt, és teste ép: Jézus még a sebeit sem rejtja el előle, hogy valóban lássa, meghalt, de feltámadt. A fejezet végén János leírja, hogy ezeket a dolgokat feljegyezték, hogy azt higgyék, Jézus a Messiás, az Isten Fia. A H a Messiást „*holttest*”-re, az Isten Fiát pedig „*halott kutya*”-ra torzítja, hangsúlyozva ezzel szégyenletes halálát, mely Istenhez méltatlan.

A MÁRIA ELLENI POLÉMIA: MÁRIA ALAKJA A HULDREICHBAN

Máriáról és életéről az evangéliumok kevés információt közölnek. Az újszövetségi levelek még a nevét sem említik, noha később, a középkortól kezdve már nagy tiszteletnek örvend. Mária az evangéliumokban megjelenik az angyali üdvözlés jeleneténél (Lk 1,26–38), Máté és Lukács gyermekség-evangéliumában, ahol József

Jézus szerint csak az tisztátalan, ami a szájon át távozik, akkor nyugodtan ülhet a tisztátalan ürülékben. Ld. SCHÄFER (2007): *Jesus in the Talmud*, 91.

jegyeseként a Szentlélek által megfogon, és életet ad Jézusnak (Mt 1–2, Lk 1–2). Márk és János viszont nem említi Jézus születését, így Máriát sem. Míg Márknál csak két rövid megjegyzést hallunk róla (3,31–35 – nem említik név szerint, és 6:3 – Jézust Mária fiának nevezik), Jánosnál két fontos jelenetben is feltűnik Mária alakja: a kánai menyegzőnél (Jn 2,3–5.12) és Jézus keresztre feszítésénél (Jn 19,25–27). Továbbá megjelenik egyszer az Apostolok Cselekedeteiben is (ApCsel 1,14), ám a páli levelek nem tesznek róla említést.

Mégis látható, hogy a késő ókortól kezdve Mária alakja a keresztény hit számára egyre fontosabbá válik, és egyre nagyobb szerepe lesz a keresztény rituáléban is. Emellett az Űszövetségbe be nem került apokrif iratok is említést tesznek Máriáról, tovább bővítve életének részleteit. Így Jakab protoevangéliuma megemlíti Mária születését és gyermekkorát,⁶⁹ továbbá a *Liber Requiei Mariae* említést tesz haláláról, temetéséről és mennybemeneteléről is – noha csupán etióp fordításban maradt ránk.⁷⁰ Az 5. századi *De Transitu Mariae* című mű viszont, melyet egy ismeretlen szerző adott ki Szárdeiszi Melitó nevében, összefoglalja ezt.⁷¹

Ezen alapokon fejlődik ki a mariánus teológia: az 5. században az epheszoszi zsinaton (431) elfogadják Mária Istenanyaságát (*Theotokosz*), így Mária Istenszülővé válik. Az 553-as II. konstantinápolyi zsinaton akceptálják a marianológia újabb alapidoktrínáját, Mária örök szüziességét (ἀειπαρθενος – *aeiparthenosz*).⁷² Mária a liturgiában is egyre fontosabb szerepet tölt be: életének legfőbb eseményeit belefoglalják a liturgikus kalendáriumokba.⁷³

Zsidó oldalról Mária alakja ambivalensnek ítéelhető meg. Míg a Talmud beszámolója alapvetően negatív Máriát illetően, akit házasságtöréssel gyanúsít,⁷⁴ addig a *TJ* voltaképpen nem ilyen ellenséges vele szemben.⁷⁵ A korai verziók nem foglalkoznak

⁶⁹ SCHNEEMELCHER, W. (kiad.): *New Testament Apocrypha*, Vol. I., Louisville – London, Westminster John Knox Press, 2005, 426–430.

⁷⁰ SHOEMAKER, S. J.: *The Ancient Traditions of the Virgin Mary's Dormition and Assumption*, Oxford University Press, 2006, 290–350.

⁷¹ Uo., 290–350.

⁷² FAHLBUSCH, E. (kiad.): *The Encyclopedia of Christianity*, 3. kötet, Grand Rapids, M./Leiden – Boston: Eerdmans/Brill, 2005, 'Mariology' címszó, 404.

⁷³ A négy fő Mária-ünnep már a 7. században bele lett foglalva az egyházi liturgikus kalendáriumba: 1. Jézus bemutatásának és Mária megtisztulásának ünnepe, melyet február 2-án tartanak, Magyarországon az ünnep népi eredetű neve Gyertyaszentelő Boldogasszony; 2. Jézus fogantatása, március 25-én, az ünnep magyar népi eredetű neve Gyümölcslőtő Boldogasszony; 3. Szűz Mária születésének ünnepe, szeptember 8-án, magyar népies nevén Kisboldogasszony; 4. Mária mennybevétele, augusztus 15-én, magyar népies nevén Nagyboldogasszony, mely egyben Magyarország védőszentjének a napja is.

⁷⁴ Ld. a *bSabbat* 104b és a *bSzanhedrin* 67 talmudi beszámolóit, melyekről fentebb már szót ejtettünk a H születéstörténete kapcsán. Ld. SCHÄFER (2007): 16–18.

⁷⁵ A *TJ* verzióinak születéstörténetéhez ld. MEERSON – SCHÄFER (2014): 45–56.

Jézus születésével, így Mária sem jelenik meg bennük. Ám a 15. századtól kezdve már felbukkan a születéstörténet, tekintve, hogy Európában ekkorra már milyen erős és elterjedt volt a Mária-kultusz.⁷⁶

A *TJ* születéstörténete tehát csak későbbi fejlemény. A korai keleti és jemeni kéziratok még nem foglalkoznak vele, először a 16. századi bizánci kéziratban lelhető fel (valószínűleg nyugati hatásra). Nyugaton, az Agobard-féle verzióban, de még a 13. századi Raimundus Martini-féle változatban sincs benne, először a 15. századi Ebendorfer-féle kéziratban bukkanunk rá.⁷⁷ A születéstörténet tehát láthatóan fokozatosan fejlődött ki a középkor folyamán a zsidó-keresztény vita kiéleződésével. Ennek fő színtere Európa volt, így itt alakultak ki a születéstörténet legkidolgozottabb variánsai a kései, 17. századi Wagenseil, a 18. századi Huldreich és a De Rossi-féle kéziratokban.

Mária karaktere a *TJ*-ban, mely kétségkívül polemikus mű, alapvetően pozitív felhangú. Istenfélő, fiatal zsidó nő, aki Betlehemben él, és akit egy jámbor, a Tórában járatos fiatalember, a Dávid házából származó Johanan jegyez el. Gonosz szomszédja, Jozsef Pandera azonban egy szombat este, Johanan távollétében, erőszakot követ el rajta, amikor épp a női tisztátalanság állapotában van. A történet szerint Mária jegyesére, Johananra gyanakszik, ezért megfeddi őt. Végül kiderül az igazság, de Johanan a szégyen elől Babilóniába menekül, Mária pedig életet ad Jézusnak, akit *Jesuának* nevez el. Mikor kiderül, hogy Jézus illegitim módon született meg, egy menstruáló nő (*nidda*) illegitim gyermekeként (*mamzer*) bélyegzik meg, emiatt Galileába menekül. Mária alakja inkább tragikus, mintsem komikus, hiszen nem saját akaratából követett el házasságtörést. Mária ellenkezik, mikor Jozsef közeledik feléje, mégis akaratán kívül erőszak áldozatául esik. Habár a *TJ* alapvetően pozitívan közelíti meg Mária alakját, ellentétben az evangélium többi szereplőjével, mégis bizonyos fokú elutasítást érzünk Mária iránt, hiszen a *TJ* tagadja, és polemizál a szűzi születés ellen. Mária nem szeplőtelenül foganja meg Jézust, ráadásul tisztátalan állapotban. Ezzel két alapvető keresztény hittételt cáfol meg: Jézus isteni mivoltát, hiszen a *TJ* szerint két ember kapcsolatából született, ráadásul úgy, hogy anyja idegen férfival hált, amikor tisztátalan állapotban volt; és Jézus szűzi születését.

A H ennél polemikusabb képet láttat Máriáról. Mária öntudatosan tör házasságot szeretőjével, akivel karöltve menekül el. Továbbá a Talmudhoz hasonlóan⁷⁸ a H szerint is rossz életű nő, akinek a férje Papposz. Papposz elzárja őt, nehogy erőszaktevők paráználkodjanak vele, ami jelzi, hogy Mária romlott jelleme férje számára is

⁷⁶ Erről alább bővebben lesz szó.

⁷⁷ Ennek oka pedig a Nyugaton, a középkor elején még kevésbé kifejtett Mária-kultusz lehet, szemben a keleti Mária-kultusszal, de erről alább még bővebben esik szó.

⁷⁸ Ld. b*Sabbat* 104b és *Szanhedrin* 67a. ld. SCHÄFER, P. (2007): 16–18.

ismert volt.⁷⁹ Végül azonban egy éjszakai, „romantikus” szöktető jelenetben Jozsef Panderával együtt elmenekül, először Egyiptomba, majd Názáretbe, ahol újabb illegitim gyermekeket szül neki.⁸⁰ A történet végén Mária temetéséről olvashatunk, akit együtt temetnek el gyermekeivel, a következőt vésvé sírfeliratára: *„Azokban a napokban Mirjam,⁸¹ Jézus⁸² anyja meghalt, a király (ti. Heródes) elrendelte, hogy temessék el őt a fa alatt, melyre Jézust felakasztották, Jézus testvéreit és lánytestvéreit pedig a király megparancsolta, hogy akasszák fel. Felakasztották őket, majd ráírtak a sírkőre: Itt lettek fellógatva a paráznaság gyermekei,⁸³ anyjuk pedig közējük lett eltemetve. Szégyen rájuk!”⁸⁴*

Láthatóan a H nem csupán a szűzi születést és Mária Istenanyaságát, hanem mennybemenetelét is cáfolja.⁸⁵ Mária már nem a TJ többi verzióinak jámbor, ártatlan alakja, aki erőszak áldozatául esik. A H hangvétele vele szemben nyíltan polemizáló: pozitív alakja negatívvá válik, karaktere ellenkezőjébe fordul, ami az ún. *ellentörténet*nek a jellemzője.⁸⁶ A H Jézus születésének eseményeit megfosztja csodás elemeitől, és profán történetként mutatja be. Jézus születésében nincs semmi csodás és természetfeletti, a szűztől való születés története azért lett kitalálva, hogy leplezze a botrányos történetet.⁸⁷ A TJ tehát polemikus hangvételű antinarratíva: olyan történetet mesél el, mely következetesen tagadja, és az ellenkezőjére fordítja egy másik elbeszélés eseményeit, szereplőit, és tagadja annak állításait. Ezt a történetet elsődlegesen a zsidó-keresztény vita síkján lehet elhelyezni. A zsidók sokféle eszközzel próbáltak szembehelyezkedni a keresztényekkel: a keresztény Biblia-exegézis ellen ellen-exegézissel, az evangéliumok ellen pedig antievangélium volt a megfelelő eszköz.

⁷⁹ E jelenet egyértelműen a Mt 1,19 paródiája: *„Férje, József igaz ember volt, nem akarta a nyilvánosság előtt megszégyeníteni, ezért úgy határozott, hogy titokban bocsátja el.”* (SZIT fordítás). H-nál viszont Jozsef nem a férj, hanem a csábító neve.

⁸⁰ Az, hogy Jézusnak testvérei voltak, az evangéliumokból is világosan kiderül, ld. pl. Mk 3,31–35; 12,46.

⁸¹ A Mária név héber megfelelője.

⁸² A H itt a Jézus név szokásos héber megfelelője, a *Jesua* helyett a latin változat, a Jézus héber átírását használja.

⁸³ Vö. Hós 23 szóhasználatát.

⁸⁴ Héberből fordítva, fordítását ld. H 4r 28, MEERSON – SCHÄFER (2014): 320.

⁸⁵ Erről a részről most hely hiányában nem esik szó.

⁸⁶ Az ellentörténetről mint polémiáról ld. BIALE, D.: *”Counter-History and Jewish Polemics against Christianity: The Sefer toledot yeshu and the Sefer zerubavel”*. *Jewish Social Studies, New Series*, 6/1 (1999), 130–145.

⁸⁷ Kelszosz illetve ezzel a váddal a keresztényeket (aki zsidóktól vette át), hogy Jézus szűzi születése csupán kitaláció volt, ld. Órigenész: *Kelszosz ellen*, I. 28. in SOMOS R. (ford., 2008): 51.

A TJ-hez hasonló *ellentörténet* a 7. században, a bizánci-perzsa háború idején keletkezett zsidó apokaliptikus mű, a *Szefer Zerubbabel* („Zerubbábel könyve”),⁸⁸ mely keresztényellenes polémiaként is olvasható.⁸⁹ David Biale szerint ez a mű igen markáns ellentörténete Jézus szűzi születésének. E szövegben két zsidó messiás-alak szerepel: az efraimi messiás,⁹⁰ akit legyőz az antimessiás, *Armilosz*,⁹¹ és a dávidi szabadtó, vagyis *Menahem*,⁹² Ammiél fia, aki végül Armiloszt fogja legyőzni, az efraimi messiást, Nehemia ben Husiél pedig feléleszti. Az antimessiás a *Szefer Zerubbabel* keresztényellenes polémiájában maga Jézus, akit a zsidó messiás fog legyőzni, s Jézus helyett vele fognak beteljesedni a messiási próféciák.

Ami számunkra fontos, hogy a *Szefer Zerubbabel*ben feltűnik a messiás anyja, *Hefciba*⁹³ is, egy harcos női alak, aki a zsidók ellenségei ellen vezeti csatába az övéit. Zerubbábelt látomásában a „szégyen házá”-ba, az egyházba vezetik, ahol gyönyörű női szobrot⁹⁴ pillant meg, Szűz Máriát. Ez a szobor a Sátánnal együtt ad életet az antikrisztusnak, Armilosznak, aki seregeit a zsidók ellen vezeti, ezeket a

⁸⁸ Zerubbábel, Júda kormányzójának látomása, akire dávidi leszármazása miatt messiásként tekintettek, a Második Szentély felépítésével lett megbízva. Zerubbábel látomásában Ninive nagy városa tárul fel, mely Rómára, a nagy városra utal. Ha a *Szefer Zerubbabel* keletkezési idejét tekintetbe vesszük, Róma egyértelműen Konstantinápolyra, a második Rómára asszociál.

⁸⁹ BIALE (1999).

⁹⁰ A szenvedő efraimi messiás (*masiah bar Efraim*) alakja a rabbinikus irodalomban bukkan fel először. A Targum Toszeftot Ezékiel 12,10 szerint az efraimi messiás szintén harcban fog elesni, amint a *Szefer Zerubbabel*ben, csak itt Góg ellen, mégpedig Jeruzsálem kapuinál, miután a dávidi messiás majd feléleszti. Ld. MITCHELL, D. C.: „Messiah bar Ephraim in the Targums”. *Aramaic Studies*, 4/2. (2006), 221–241.

⁹¹ Armilosz apokaliptikus alak, antimessiás vagy antikrisztus, akinek neve Romulus, Róma alapítójának nevéből ered, s akinek személye összetett. Valószínűleg Krisztus, az antikrisztus és a római császár képének kombinációjából keletkezhetett, aki magában egyesíti Rómát és a kereszténységet mint a zsidóság fő ellenfeit. Armilosz alakjához ld. DAN, J.: „Armilus: The Jewish Antichrist”. in P. Schäfer – M. R. Cohen: *Toward the Millennium: Messianic Expectations from the Bible to Waco*, Studies in the History of Religions, Vol. 77, 1998.

⁹² Menahem (jelentése ’vigasztaló’, a *nhm* ’vigasztalni’ jelentésű gyökből) mint messiás-alak a talmudi irodalomban fordul elő, így pl. a *bSzanhedrin* 98b-ben, ahol a messiás lehetséges neveiről folyik vita, ezek egyike a Menahem, valamint a *jBerakhot* 17a-ban. Mint Hizkijja fia, a Babiloni Talmudban fordul elő: *bSzanhedrin* 98b.

⁹³ Hefciba Hizkijja felesége és Manassé anyja volt a HB szerint (vö. 2Kir 21,1).

⁹⁴ Szó szerint márványkövet (*even sajjis*) egy szűz képében (*bi-demut issa betula*), mely világosan utal Szűz Máriára. A márványkő a szobrok alapanyagára utal, mely a bizánci korban elterjedt szobrászati alapanyag volt, császárportrék és természetesen szentek szobrai is, így Mária-szobrok is készültek belőle. Ld. a zsidó vádat a keresztényeket illetően, miszerint bálványimádók, valamint kép- és szoborimádók. A *bSzanhedrin* 107b szerint Jézus tévútra térése után felállított egy téglát, melyet tisztelni kezdett. Ld. HORNBURY, W.: *A Critical Examination of the Toledoth Yeshu*, 1970, PhD disszertáció. Univerity of Cambridge, 1970.

dávidi Messiás és Hefciba fogja legyőzni az apokaliptikus harcban. A Jeruzsálemi Talmudon⁹⁵ és a Siralmak Rabbán⁹⁶ kívül ez az egyetlen szöveghely, mely említést tesz a messiás anyjáról, Hefcibáról.

Armilosz születésénél a szűzi születés elleni polemizálást vehetjük észre: a gyönyörű női bálványszobor egyértelműen Máriát szimbolizálja, aki az egyházban, a „szégyen házá”-ban van, s aki a Sátánnal együtt hálva életet ad Armilosznak. Mária a *TJ* beszámolóihoz hasonlóan gyönyörű, de csábító női bálványszobor képében jelenik meg. A *Szefer Zerubbabel*ben tehát, egyszerre két anya-alak is felbukkan, akik ellentétes oldalon, egy-egy messiásnak az anyjai: az egyik a dávidi messiásnak, a másik pedig az antimessiásnak, Armilosznak az anyja. Mária mint bálványszobor és csábító – a *TJ* H verziójának Máriáját juttatja eszünkbe, aki szintén rossz életű nőként van bemutatva, méghozzá bibliai alapokon (Hós 2,3!) – kapcsolja össze a bálványimádást a házasságtöréssel és paráznasággal. Ennélfogva mindkettő összefüggésbe hozza a kereszténységet a bálványimádással, s Mária szűzi alakját parázna nővé változtatja, aki illegitim kapcsolatból szüli meg gyermekét, Jézust – vagyis Armiloszt. Mindkettő *ellentörténet*ként, keresztényellenes polémiaként fogható fel, mely Mária alakját pozitívról negatívra változtatja. Mindkettő szent szöveget változtat obszcén narratívává: a *Szefer Zerubbabel*ben maga a Sátán az, akivel Mária együtt hál, ez pedig a lehető legtávolabb van attól a jelenettől, amely szerint Mária a Szentlélek által fogan. A *Szefer Zerubbabel* Mária-portréja Peter Schäfer szerint a Bizánci Birodalomban folyó erős és szilárd Mária-kultusszal szembeni zsidó polemikus reakció lehet, „amely csúcspontját ekkor érte el Keleten”.⁹⁷ Schäfer véleménye szerint éppen ez lehet az oka a Babiloni Talmudban fellelhető polemikus Mária-képnek is, mely a keleti keresztények Mária-kultuszával szemben polemizál, míg a *TJ*-ban éppen az ellenkezőjét láthatjuk – ugyan polemizál, de Mária-képe alapvetően pozitív felhangú, ennek oka pedig a Nyugaton kevésbé kifejtett Mária-tisztelet lehet.

A H is obszcén képekkel polemizál a születéstörténet ellen. Mária parázna nő, aki házasságot tör, és a paráznaság gyermekeit szüli meg. Másfelől azonban a *Szefer Zerubbabel* Mária-képe is nevezhető ambivalensnek,⁹⁸ hiszen ott van benne a Mária

⁹⁵ *jBerakhot* 2:4. Ld. SCHÄFER, P.: *The Jewish Jesus. How Judaism and Christianity Shaped Each Other*, Princeton – Oxford, Princeton University Press, 2012, 214–218.

⁹⁶ *Siralmak Rabba* 1:16 § 51, akinek karaktere éppen ellentétes a harcos-szabadító Hefciba alakjával, ugyanis mikor a történet szerint a szél elragadja a gyermeket, nem törődik többé vele. A szöveg fordítását ld. NEUSNER, J.: *Lamentations Rabbah. An Analytical Translation*, Atlanta, Scholars Press, 1989, 179–180.

⁹⁷ SCHÄFER, P. (2004): *Mirror of His Beauty. Feminine Images of God from the Bible to the Early Kabbalah*, Princeton University Press, 2004, 9. fejezet: ”Counter-evidence: Mary and the Jews”, 214.

⁹⁸ Ugyanilyen ambivalens képet mutat a zsidók részéről a 6. század második feléből egy leírás, az ún. „Piacenzai Zarándoklat”, melyben a zarándok beszámolója szerint a názáreti zsidó

felé mutatott pozitív zsidó viszonyulás is, ugyanis Hefciba is megfeleltethető Máriának, aki szintén a messiás anyja, s nagy szerepe van a megváltásban.⁹⁹ Hefciba annak a dávidi messiásnak az anyja, aki Jézus messiási szerepkörét olvasztja magába, és aki Jézus helyett a bibliai messiási próféciaikat beteljesíti. Egyfelől ott van benne az elutasítás Máriával szemben, aki bálványimádásra csábít, aki a Sátánnal hál együtt, és akitől óvakodni kell; másfelől ott van a harcoss messiás-anya képében, aki mint szabadító-megváltó pozitív, vonzó, s akivel a zsidóság szimpatizál.¹⁰⁰ Valami hasonló ambivalencia fogalmazódik meg a *TJ* verzióiban is. Mária ugyan nem Istenszülő, és nem volt szűz Jézus megfogadásakor, a *TJ* mégis bizonyos fokig szimpatizál vele. A *TJ* Máriát gyönyörű, erkölcsös zsidó nőként mutatja be, és polémiája inkább Jézust veszi célba, hogy tagadja isteni és messiási mivoltát.

A H-nál azonban a Máriáról festett kép végig negatív, szemben a *TJ* többi verziójával. Ez a Máriával szembeni negatív attitűd csak a későbbi, középkori polemikus szövegekben bukkan fel, akkor, amikor a Mária-kultusz Nyugaton is erősödni kezdett. A *Szefer Nizzahon Jasan* című polemikus mű, mely 1300 körül született német földön, Máriáról vulgáris és obszcén képekben beszél, hogy cáfolja Jézus szűzi születését, s a H-hoz hasonlóan a testiség polemikus fegyverét használja fel, hogy bebizonyítsa: a tisztátalanság vérében gyermekének életet adó nő nem méltó a szenttel való kapcsolatra.¹⁰¹ A *Nizzahon* láthatóan igyekszik minél nagyobb ellentétet kialakítani a szent, az istenség fogalma és a tisztátalan, fizikai kontaktus között – amint a H is teszi. Így ez a *TJ* verzió e polémiák közé sorolható, mivel nyíltan szembehelyezkedik Máriával. Ez kétségkívül az egyre erősödő Mária-kultusz iránti ellenérzés, akárcsak a *Szefer Zerubbabelé* a bizánci korszak Mária-kultuszával szemben.

asszonyok számára Mária szépsége egy ajándék, emiatt csodálattal jegyzi meg, hogy nem veszett el a szeretet zsidók és keresztények között, s ez a provincia (Palesztina) olyan, akár a Paradicsom. Ld. MÜNZ-MANOR, O.: "Carnavalesque Ambivalence and the Christian Other in Aramaic Poems from Byzantine Palestine". in *Jews in Byzantium: Dialects of Minority and Majority Cultures* (Kiad. Robert Bonfil, Oded Irshai, Guy G. Stroumsa, Rina Talgam), 2012, 840.

⁹⁹ Azt a katolikus teológiai koncepciót, mely szerint Máriának is szerepe van a megváltásban, *Corredemptrix*nek, magyarul Társmegváltónak nevezzük. Mária címeként nem vált ugyan dogmává, de használták a kifejezést, mely szerint Mária mint Társmegváltó, azzal, hogy életet adott a Megváltónak, Krisztusnak s azzal, hogy szenvedett vele a keresztre feszítésénél (Jn 19), hozzájárult az ember megváltásához. Ehhez kapcsolódik egy másik címe Máriának, a *Mediatrix*, magyarul Közvetítő, mely Máriának a megváltásban játszott közvetítő szerepére utal. Ehhez ld. YARNOLD, E. SJ: "Co-redemptrix". in *Mary for Earth and Heaven: Essays on Mary and Ecumenism* (Kiad. William McLoughlin és Jill Pinnock), 2002, 232–247.

¹⁰⁰ SCHÄFER (2004): 215.

¹⁰¹ BERGER, D.(ford. komm.): *The Jewish-Christian Debate in the High Middle Ages. A Critical Edition of the Nizzahon Vetus*, Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, 1979, 44, 137, 151, 174 etc.

Ugyanakkor mégis azt látjuk, hogy a már késő középkorba, kora újkorba eső Wagenseil-féle változat nem változtatja meg a véleményét Máriáról, továbbra is ugyanaz az ártatlan Mária-kép áll előttünk. A trienti/trentói zsinat után a Mária-kultusz még árnyaltabbá, színesebbé és erőteljesebbé válik:¹⁰² a barokk katolicizmus nagy hangsúlyt fektet a szentek tiszteletére, különösen Máriáéra, s a mindennapokat is erős vallásosság itatja át, melynek középpontjában Mária átható kultusza áll. Különösen nagy szerepe van a már emlegetett egyházi kalendáriumban, melyben számos ünnepet szentelnek élete különböző eseményeinek.¹⁰³ Ezenkívül egyre fontosabbá válnak a zarándoklatok, melyeket többnyire a Mária-kultusz inspirál, s melyek csúcspontjukat a 18. századra érik el. Továbbá különféle kongregációk alakulnak tiszteletére, ebben nagy szerep jut a jezsuitáknak. Ugyanakkor német földön, ahol valószínűleg a H keletkezett – ezzel kapcsolatban már utaltunk a nürnbergi látogató beszámolójára –, már a reformáció előtt is nagy hatású a Mária-kultusz.¹⁰⁴ A Mária-kultusz ellen mind a reformáció, mind a katolicizmus oldaláról érkezett kritika, főképp a zarándoklatok miatt, melyekkel kapcsolatban szintén utaltunk Jean Gerson és Erasmus elutasító véleményére.¹⁰⁵ Így éppenséggel nem meglepő a H Máriáról festett negatív portréja, akinek kultusza a késő középkori és kora újkorban Németországban virágzik, a barokk korban pedig tetőpontjára hág. Emellett a H, mint azt már korábban említettük, sokat merít a korai hagyományokból, s ez az a verzió, mely a legszeleesebb körben használja fel a Máriával szemben nyíltan polemizáló talmudi hagyományanyagot.

KONKLÚZIÓ

A H központi témája Jézus emberi mivolta, annak minden tisztátalanságával együtt, mely nem fér össze az isteni szférával, amely szent, és nem érintkezhet a tisztátalannal. A H verzió olyan Jézus-képet láttat, melyet teljesen megfoszt isteni mivoltától azáltal, hogy a testiség és tisztátalanság különböző fokozataival hozza kapcsolatba, melynek során teljesen emberré degradálja. Jézus Istenhez méltatlan módon születik, él és fejezi be életét: 1. törvénytelen gyermekként születik meg, egy

¹⁰² Ld. GREYERZ, K.: *Religion and Culture in Early Modern Europe, 1500-1800*, (ford. Thomas Dunlap) Oxford: Oxford University Press, 2008, 46-48. Továbbá: HEAL, B. (2007): 148–207.

¹⁰³ Így késő középkori német kalendáriumok hét Mária-ünnepet írnak elő, melyből négy még kora középkori, 7. századi eredetű volt: Mária születése (szept. 8.), az angyali üdvözet (márc. 25), Mária megtisztítása (febr. 2), és mennybevétele (aug. 2). További három késő középkori, 14–15. századi eredetű: Mária bemutatása a Templomban (nov. 21), a látogatás ünnepe (Erzsébeté Máriánál, júl. 2) és Mária megfogása (dec. 8), ld. HEAL (2007): 25.

¹⁰⁴ Ld. a keltezésnél: HEAL (2007): 23.

¹⁰⁵ Ld. szintén ott: WALLER (2011): 100.

nidda státuszban levő, házasságtörő asszonytól, melynek során ő is tisztátalanná válik; 2. mikor Jézus tiszteletlenséget mutat Izrael törvényeivel és a bölcsekkel szemben, a rabbik kiderítik, hogy igaz volt, amit korábban feltételeztek: hogy Jézus származását tekintve *mamzer* és *ben nidda*; 3. szégyenteljes halált hal, és emberi halandósága révén nem támadhat fel. Másrészt a H, a korábbi verziókkal ellentétben, Máriáról is negatív képet fest, s ennek célja, hogy cáfolja Jézus szüzi születését és inkarnációját, valamint kiemelve törvénytelen származását és tisztátalanságát.

A H narratívájában tehát Jézus emberi mivolta és halandósága feszültségben áll Isten örökkévalóságával és halhatatlanságával. Jézus emberi teste és halandósága az, ami élesen elválasztja őt az isteni szférától, ennél fogva arra való igénye, hogy ő az Isten Fia, valamint a megígért Messiás, a H polemikus-parodikus narratívája szerint komikussá és abszurdá válik.

FELHASZNÁLT IRODALOM

PRIMÉR FORRÁSOK

- Ebendorfer, Thomas: *Falsitates Judeorum* („A zsidók hazugságai”). Kiadta: CALLSEN, B. *Das jüdische Leben Jesu, Toldot Jeschu*. Oldenbourg, 2003.
- Huldricus, Johannes Jacobus: *Sefer Toledot Yeshua ha-Notzri Historia Jeschuae Nazareni a Judaeis blaspheme corrupta, ex Manuscripto hactenus inedito nunc demum edita, ac versione et notis (quibus Judaeorum nequitiae propius deteguntur, et authoris asserta ineptiae ac impietatis convincuntur) illustrate a Joh. Jac. Huldrico, Tigurino*, kiadva: 1705.
- Luther Márton: *Vom Schem Hamephoras und vom Geschlecht Christi*, Wittenberg, 1543.
- Martini, Raimundus: *Pugio fidei adversus Mauros et Iudaeos*, Lipsiae & Francofurti, 1687.
- Tertullianus, Minucius Felix (szerz.) – GOOLD, G. P. (kiad.): *Tertullian: Apology and De Spectaculis. Minucius Felix: Octavius*, Loeb Classical Library, 250. (latin kiadás), 1931.
- Wagenseil, Johann Christoph: *Tela Ignea Satanae. Hoc est, arcani & horribiles Judaeorum adversus Christum & Christianam religionem libri anecdotoi; Sunt vero: R. Lipmanni Carmen memoriale. Liber Nizzachon vetus autoris incogniti. Acta Disputationis R. Jechielis cum quodam Nicolao. Acta disputationis R. Mosis Nachmanidis cum Fratre Paulo Christiani et Fratre Raymundo Martini. R. Isaaci liber Chissuk Emuna. Libellus Toldos Jeschu*, 1681.

SZAKIRODALOM

- BERGER, D. (ford., komm.): *The Jewish-Christian Debate in the High Middle Ages. A Critical Edition of the Nizzahon Vetus*, Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, 1979.
- BIALE, D.: „Counter-History and Jewish Polemics against Christianity: The Sefer toldot yeshu and the Sefer zerubavel”. *Jewish Social Studies. New Series*, 6/1, 1999.
- BOTTERWECK, J. G.: *Theological Dictionary of the Old Testament*. 9. kötet. Grand Rapids, M.: Eerdmans, 1998.

- BROWN, F. – DRIVER, S. R. – BRIGGS, C. A.: *Hebrew and English Lexicon. With an Appendix Containing the Biblical Aramaic: Coded with the Numbering System from Strong's Exhaustive Concordance of the Bible*, Peabody, Hendrickson Publishers, 1996.
- CHAVEL, C. B. (ford.): *Nahmanides: The Disputation at Barcelona, Ramban*, New York, Shilo Publishing House, 1983.
- CUFFEL, A.: *Gendering Disgust in Medieval Religious Polemic*, Notre Dame, IN, University of Notre Dame Press, 2007.
- DAN, J.: „Armilus: The Jewish Antichrist.” in P. Schäfer – M. R. Cohen: *Toward the Millennium: Messianic Expectations from the Bible to Waco*, Studies in the History of Religions, Vol. 77, 1998.
- DI SEGNI, R.: *Il Vangelo del Ghetto*, Róma Newton Compton, 1985.
- FAHLBUSCH, E. (kiad.): *The Encyclopedia of Christianity*, 3. kötet. Grand Rapids, M./Leiden – Boston: Eerdmans/Brill, 2005.
- FINE, L.: *Judaism in Practice: From the Middle Ages through the Early Modern Period*, Princeton – Oxford, Princeton University Press, 2001.
- FOA, A.: *The Jews of Europe after the Black Death* (ford. Andrea Grover), Berkeley, University of California Press, 2000.
- GREYERZ, K.: *Religion and Culture in Early Modern Europe, 1500-1800* (ford. Thomas Dunlap), Oxford, Oxford University Press, 2008.
- HEAL, B.: *The Cult of the Virgin Mary in Early Modern Germany: Protestant and Catholic Piety, 1500-1648*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- HERFORD, R. T.: *Christianity in Talmud and Midrash*, London, Williams & Norgate, 1903.
- HORBURY, W.: *A Critical Examination of the Toledoth Yeshu*, PhD disszertáció, University of Cambridge, 1970.
- KRAUSZ S.: *Das Leben Jesu nach Jüdischen Quellen*, Berlin S. Calvary, 1902.
- LACZKÓ Krisztina – MÁRTONFI Attila: *Helyesírás*, Budapest, Osiris, 2004.
- LASKER, D.: „The Jewish Critique of Christianity: In Search of a New Narrative”. *Studies in Jewish-Christian Relations*, VI., 2011.
- LINDSAY, J. A.: *Daily Life in the Medieval Islamic World*, Westport, Greenwood Press, 2005.
- MEERSON, M. – SCHÄFER, P.: (kiad.). *Toledot Yeshu. The Life Story of Jesus. Two Volumes and Database. Vol. I. Introduction and Translation*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2014.
- MITCHELL, D. C.: „Messiah bar Ephraim in the Targums”. *Aramaic Studies*, 4/2., 221–241, 2006.
- MÜNZ-MANOR, O.: „Carnavalesque Ambivalence and the Christian Other in Aramaic Poems from Byzantine Palestine”. in *Jews in Byzantium: Dialects of Minority and Majority Cultures* (Kiad. Robert Bonfil, Oded Irshai, Guy G. Stroumsa, Rina Talgam), 2012.
- NEUSNER, J.: *Lamentations Rabbah. An Analytical Translation*, Atlanta, Scholars Press, 1989.
- NEUSNER, J.: *The Components of the Rabbinic Documents: from the whole to the parts: Vol. 1, Sifra, Part I*. Atlanta, Scholars Press, 1997.
- ROTH, C.: „The Disputation at Barcelona (1263)”. *The Harvard Theological Review*, 43/2. (1950. április).
- SCHÄFER, P.: „Agobard's and Amulo's Toledot Yeshu”. in M. Meerson – P. Schäfer – Y. Deutsch: *Toledot Yeshu. The Life Story of Jesus Revisited. A Princeton Conference*. Tübingen, Mohr Siebeck, 2011.
- SCHÄFER, P.: *Jesus in the Talmud*, Princeton – Oxford: Princeton University Press, 2007.
- SCHÄFER, P.: *Mirror of His Beauty. Feminine Images of God from the Bible to the Early Kabbalah*, Princeton University Press, 2004.
- SCHÄFER, P.: *The Jewish Jesus. How Judaism and Christianity Shaped Each Other*, Princeton – Oxford, Princeton University Press, 2012.
- SCHNEEMELCHER, W.: (kiad.) *New Testament Apocrypha. Volume One: Gospels and Related Writings*, Louisville – London, Westminster John Knox Press, 2005.

- SHOEMAKER, S. J.: *The Ancient Traditions of the Virgin Mary's Dormition and Assumption*, Oxford University Press, 2006.
- SOKOLOFF, M.: "Date and Provenance of the Aramaic Toledot Yeshu". in M. Meerson – P. Schäfer – Y. Deutsch: *Toledot Yeshu. The Life Story of Jesus Revisited. A Princeton Conference*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2011.
- SOMOS R.: (ford.) Órigenész: Kelszosz ellen, Budapest, Kairosz, 2008.
- YARNOLD, E. SJ.: "Co-redemptrix". in *Mary for Earth and Heaven: Essays on Mary and Ecumenism* (Kiad. William McLoughlin és Jill Pinnock), Leominster, Gracewing, 2002.
- YASSIF, E.: "Toledot Yeshu. Folk-Narrative as Polemics and Self-Criticism". in M. Meerson – P. Schäfer – Y. Deutsch: *Toledot Yeshu. The Life Story of Jesus. A Princeton Conference*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2011.
- YOFFIE, A.: "Observations on the Huldreich Manuscript of the Toledot Yeshu". in M. Meerson – P. Schäfer – Y. Deutsch: *Toledot Yeshu. The Life Story of Jesus Revisited. A Princeton Conference*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2011.
- WALLER, G.: *The Virgin Mary in Late Medieval and Early Modern English Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.
- WASZINK, J. H. – VAN WINDEN, J. C. M. (ford.). *Tertullian. De idololatria*. Leiden: Brill, 1987.
- WOLFF, H. W.: *Hosea*, Philadelphia, Fortress Pres, 1974.

FORRÁS

MÉNODOTOS A SAMOSI HÉRA- SZENTÉLYRŐL

NÉMETH GYÖRGY

Menodotus of Samos wrote a „List of Remarkable Things on Samos”, one of the records of which was the temple of Hera. There only are two extant fragments of this work surviving in Athenaeus. The paper provides a translation and an interpretation of these two passages.

BEVEZETÉS

Alois Tresp száz évvel ezelőtt önálló kötetbe gyűjtötte össze a görög kultuszokról író szerzők töredékeit, és rövid kommentárokkal látta el azokat. A kötet három részből áll: az attikai kultuszokról író szerzők töredékeiből, a nem attikai kultuszokról szóló töredékekből és a nem helyhez kötött töredékekből. A legtöbb idézet olyan kézikönyvekből származik, mint a Suda lexikon, vagy olyan összefoglaló munkákból, mint Pausanias útleírása vagy Athénaios A lakomázó bölcsek című nehezen meghatározható műfajú terjedelmes írásából. Az alábbi két forrás az amúgy ismeretlen Ménodotos A samosi Héra-szentély látványosságai című, elveszett könyvből származik.¹ Mindkettőt Athénaios őrizte meg a 14. illetve 15. könyvében. Az első a pávák feltételezett samosi eredetével foglalkozik. A pávafajták, a kongói páva kivételével, Ázsiában őshonosak, onnan terjedtek szét. A forrásban talán az indiai eredetű kék páváról lehet szó, amely perzsa közvetítéssel kerülhetett Samosra. A samosi Héra-szentély szoros kapcsolatokat ápolt Kis-Ázsiával, így a görögök közül szinte elsőként is megismerkedhettek ezzel a színpompás madárral. A ménodotosi beszámoló végén van egy megjegyzés, ami alapján következtethetünk a szerző korára. A samosi érmék pávaábrázolásai csak a Kr. e. 2. században jelentek meg,

¹ TRESP: i. m. 151–158.

így Ménodotos biztosan nem élhetett a 2. század előtt. Athénaios, aki idézi a töredékeket, a Kr. u. 2. században alkotott, így meghatározhatjuk, hogy a kultuszokról beszámoló szerző a késő hellenisztikus vagy a kora római korban élt.

A második, hosszabb töredék a Tonaia ünnep nevének eredetével, és a károk fűzfavesszőből készült koszorúinak történetével foglalkozik. Ennek a történetnek az első fele, a Tonaiáról szóló rész, korábban megjelent Hegyi Dolores könyvében, de a fűzfakoszorúk eredetmagyarázata nem.² Ez indokolta a teljes töredék lefordítását és megjelentetését.

A samosi Héra-szentély a görög világ egyik legtekintélyesebb kultuszközpontja volt. A samosi hagyomány szerint az istennő a szigeten született. A hatalmas területű szentély az antik Samos várostól hat kilométerre fekszik. Az istennő templomának ma már csak egy oszlopa áll. A szentély ásatásai során kiderült, hogy a kultuszhely története legalább a Kr. e. 8. századig visszavezethető, de egyes nyomok azt valószínűsítik, hogy a késő bronzkorban is létezett itt valamiféle kultusz. A szentély talaja a feltörő források miatt nagyon nedves. Az agyagos föld épségben megőrizte az elefántcsontból, sőt fából készült kisebb fogadalmi ajándékokat. Ménodotos is a szentély ősi voltára utal azzal a megjegyzésével, hogy az alapításában a nymphák is részt vettek. Az archaikus fogadalmi emlékek közül kiemelkedik a Kr. e. 6. századi, 5,25 méter magas kuros-szobor (meztelen atlétát ábrázoló szobor), amelyet a combjába vésett felirat szerint Ischés, Rhésis fia állított az istennő tiszteletére. A leletek közül megemlíthető Polykratés tyrannos édesapjának, Aiakésnak az ülő szobra, valamint Polykratés nagyapjának, Brychónnak a bronz üstje.³ Polykratés építkezései közül ma is látható a hatalmas kikötői körgát (amelynek csak az alapjai származnak a tyrannos korából) és az 1 km hosszú, egy hegy belsejében fúrt vízvezeték, az ún. Eupalinos-alagút.⁴ A szentély központi temploma többször is elpusztult, egyszer Nagy Sándor születésének évében. Az utolsó, római kori kisebb templomot az 5. században lerombolták, és köveiből keresztény templomot építettek.

MÉNODOTOS TÖREDÉKEI

„A samosi Ménodotos A samosi Héra-szentély látványosságairól írt könyvében írja, hogy „a pávák Héra szent madarai. És talán valóban ott alakulhattak ki először, és ott tenyésztették őket, majd onnan terjedtek át más területekre, ahogyan a kakasok Perzsiában és az úgynevezett gyöngygyűzők Aitóliában. Ezért mondja Antiphánész a *Féltestvérekben*:

² HEGYI: i. m. 93–94.

³ TÖLLE-KASTENBEIN: i. m. 30–35.

⁴ TÖLLE-KASTENBEIN: i. m. 63–71.

A Héliost nevében őrző városon
 van fönix, míg Athénak baglyai, s Ciprus
 nevel galambokat. Hát Samoson Hérát
 arany madársereg, mint mondják, ellepi,
 azok csodás és nézni szép pávák, bizony.

Ezért is van a samosi pénzérmén egy páva. A gyöngytyúkokról Ménodotos is megemlékezik, és mi is be fogunk számolni róluk.”

Athénaios 14, 655a

„A samosi Ménodotos A samosi Héra-szentély látványosságairól írt könyvében írja, hogy Admétének, Eurystheus lányának, miután Argosból Samosba menekült, megjelent Héra. Minthogy Admété hálát akart adni az istennőnek, hogy megmenekült, vállalta a Héra-szentély felügyeletét. A szentély ma is létezik, és eredetileg a lelexek és a nymphák építették. Amikor az argosiak értesültek a történekről, feldühödtek, és lepénzelték a kalózkodásból élő tyrrhén hajósokat, hogy rabolják el a faszobrot, mivel azt hitték, hogy ha ez megtörténik, a samosiak minden bajukért Admétét fogják okolni. Amikor a tyrrhének kikötöttek Héra kikötőjében, kiszálltak, és azonnal hozzáfogtak a dologhoz. A templomnak akkoriban még nem volt kapuja, így könnyen leemelték a szobrot, a tengerhez hurcolták, és betették a bárkájukba. Miután eloldották a köteleket és felhúzták a horgonyt, nem tudtak elindulni, bármit is próbáltak tenni. Megértették, hogy valami isteni erő gátolja őket, ezért a faszobrot kiemelték a hajóból, visszavitték a partra, árpalepényeket készítettek, a szobor köré helyezték azokat, majd elhajóztak.

Admété másnap reggel észrevette, hogy a faszobor eltűnt. Azonnal keresésére indultak, és meg is találták a tengerparton. A barbár károk azt hitték, hogy a szobor maga menekült oda, ezért egy fűzfa törzséhez kötötték, a leghosszabb ágakat pedig kétfelől lehajlítva teljesen köbekötötték. Admété kibontotta, a megfelelő szertartással megtisztította, majd visszaállította a talapzatra, ahol korábban is állt. Azóta minden évben kiviszik a faszobrot a tengerhez, tisztító szertartást tartanak és árpalepényeket tesznek melléje. Az ünnepet Tonaiának nevezik, mivel azok, akik először indultak a szobor felkutatására *nagyon szoroson (eutonós)* összekötötték.

Azt is elbeszélik, hogy a károk, babonás félelmükben az isten Hyblai jóshelyéhez fordultak, hogy megkérdezzék a történekről. Apollón azt felelte, hogy olyan önkéntes áldozatot kell hozniuk az istennőnek, ami nem okoz nekik semmilyen fájdalmas sebesülést. A régebbi időben ilyenrel sújtotta Zeus Prométheust a tűzlopás miatt, miután eloldozta őt a leggyötrelmesebb bilincsekből. Amikor Prométheus beleegyezett, hogy egy fájdalommentes, önkéntes büntetésnek veti alá magát, a leghatalmasabb isten azt a parancsot adta neki, hogy vegyen fel egy koszorút. Így történt, hogy a Prométheusnak elrendelt koszorú valamivel később elterjedt az emberek között, akik jótettének köszönhatték a tűz ajándékát. Ekkor Apollón is

ezt a szokást rendelte el a károknak, hogy készítsenek fűzfavesszőből koszorút, és vegyék a fejükre, mert az istennőt is ilyen vesszőkkel kötözték meg. A többi fajta koszorú viselését megtiltotta nekik, a babér kivételével. Ezt a fát ugyanis csak azoknak adta ajándékkul, akik az istennőt szolgálják. És azoknak, akik ennek a jóslatnak engedelmessé válnak, semmilyen kárt nem kell szenvedniük, ameddig az ünnepeken ezt a vezeklést ajánlják fel az istennőnek. A károk önként követték a jóslat előírását, és felhagytak a korábbi koszorúk viselésével. Az egész nép fűzfavessző koszorút hordott, de az istennő szolgálói babérm koszorút viselnek mind a mai napig.”

KOMMENTÁR

a pávák Héra szent madarai – ezt a pénzérmék ábrázolásain kívül más források is megerősítik, pl. az argosi Héra szentélyről beszámoló Pausanias 2, 17, 6: „A fogadalmi ajándékok közül a következőket érdemes megemlíteni. Az egyik oltár domborműve Hébé és Héraklés nevezetes lakodalmát ábrázolja. Ez ezüstből készült, drágakövekkel ékesített aranyból van viszont az a páva, amelyet Hadrianus császár ajánlott fel, hiszen a páva közismerten Héra szent madara. Látható itt még egy aranykoszorú és egy bíborköpeny is; ezek Nero fogadalmi ajándékai.” Muraközy Gyula fordítása

ahogyan a kakasok Perzsiában – a kakas a görögökhöz valóban perzsián keresztül érkezett, még Aristophanés is „perzsa madárnak” nevezi (*Madarak* 460). Valójában Indonéziában háziasították, és sokáig nem élelmiszernek tekintették, hanem a kakasviadalok főszereplőjét.

Antiphanés a *Féltestvérekben* – Antiphanés az athéni közép komédia egyik legjelentősebb szerzője. Egyetlen darabja sem maradt fenn, de 130 darabjának a címét ismerjük. A *Féltestvérek* (Homopatriois) egy apától, de különböző anyáktól származó fiúkat jelentett.

A Héliost nevében őrző városban – az egyiptomi Héliopolis.

Ciprus nevel galambokat – ciprus volt Aphrodité szülőhelye, a galambok pedig az ő kedves madarai.

Ezért is van a samosi pénzérmén egy páva – a Kr. e. 200-as években jelenik meg a páva a samosi éremverésben, és Gallienus (ur. 260–268) császár idején utoljára.⁵

⁵ GARDNER: 18.

Admétének, Eurystheus lányának – Eurystheus az argolisi Tiryns királya Héraklész féltestvére volt. Héraklész azonban nem egy embertől, hanem egyenesen Zeustól származott. Héraklész ezért sújtotta a féltékeny Héra haragja. Rákényszerítette a hőst, hogy Eurystheus parancsára végezze el tizenkét munkáját, amelyik bármelyikébe belepusztult volna egy földi hős. A király halála után Admété, aki Héra argosi papnője volt, Samosra menekült, de magával vitte az istennő ősi, fából készült szobrát. Az argosi hagyomány szerint Héra Argosban született, ezért dühödtek meg az argosiak a szobor elrablása miatt.

a lelexek és a nymphák építették – a történetíró megjegyzése a szentély ősi voltát támasztja alá. A nymphák forrásistennők voltak, így az állandóan nedves talajú szentély joggal állhatott a fennhatóságuk alatt. A lelexek mitikus népe Homéros szerint a trójaiak oldalán harcolt (Ílias XXI, 86). Hérodotos a károkkal azonosítja őket, feltehetőleg tévesen (I. 171).

a kalózkodásból élő tyrrhén hajósokat – a tyrrhének, vagyis etruszok a korai hagyomány szerint veszedelmes kalózkodók voltak (Homéros: *Dionysos himnusz*, 7–8.).

árpalepényeket készítettek – az árpalepény (psaiston) a vértelen áldozat gyakori felajánlása (Aristophanész: *Plutos*, 138; 1115). Az árpadarát olajjal és mézzel gyúrták össze.

a barbár károk – a kis-ázsiai kária lakói, a mítosz szerint Samos őslakói. Nyelvük a luwi nyelvcsaládba tartozott. Kultuszközpontjuk Mylasában volt.

egy fűzfa törzséhez kötötték – görögül *lygosnak* hívják a növényt. A *lygost* magyarul fűzfavesszőnek fordítják, pedig valójában barátcserjének (*Vitex agnus-castus*) kellene. A hagyomány szerint Héra egy barátcserje bokor alatt látta meg a napvilágot, ezért használják éppen ezt a növényt a károk. A barátcserje vesszője olyan hajlékony, mint a fűzfavessző. A barátcserja virágos hajtását a sárgatesthormon stimulálására és a premenstruációs tünetegyüttes enyhítésére használják.⁶

a megfelelő szertartással megtisztította – a rablók beavatkozása rituálisan tisztátalanná tette a szobrot. Ezt a *miasmát*, tisztátalanságot csak megfelelő szertartással lehetett elhárítani.⁷

⁶ DÁNOS: 308–309.

⁷ A rituális megtisztításra több példát hoz NÉMETH : 169–175

Az ünnepet Toniaiának nevezik, mivel azok, aki először indultak a szobor felkutatására *nagyon szorosan (eutonós)* összekötözték – a tonaia jelentése inkább kifeszített, a magyarázatként hozzáfűzött *eutonós* azonban valóban jelenthet megkötözöttet.

az isten Hyblai jóshelyéhez fordultak – Hybla nevű város három is volt Sziciliában, de a károk biztosan nem mentek el olyan messze jóslatért, hiszen ennél még Delphoi is közelebb lett volna. Tresp javaslata a szöveget Hyllualára javítani, ami Apollón káriai jóshelye volt.⁸

Prométheust a tűzlopás miatt – Prométheus az embereken akart segíteni, amikor ellopta az istenektől a tüzet. Zeus büntetésül a Kaukázus sziklájához láncolta. Vö. Aischylos: *Leláncolt Prométheus*.

készítsenek fűzfavesszőből koszorút – valójában barátcserje vesszőjéből.

A többi fajta koszorú viselését megtiltotta nekik, a babér kivételével – a babérkoszorú viselése számos rítusban kötelező volt, pl. az andaniai misztériumokban.⁹

FELHASZNÁLT SZAKIRODALOM

DÁNOS BÉLA: *Farmakobotanika. A gyógynövénytan alapjai*, Budapest, Argumentum, 2002.

GARDNER, PERCY: *Samos and Samian Coins*, London, MacMillan, 1882.

HEGYI DOLORES: *Görög vallástörténeti chrestomathia*, Budapest, Osiris, 2003.

NÉMETH GYÖRGY: „Kürénéi törvény a rituális tisztaságról». *Vallástudományi Szemle*, II, 2006/2, 169–175.

TÖLLE-KASTENBEIN, RENATE: *Herodot und Samos*, Bochum, Duris Verlag, 1976.

TRESP, ALOIS: *Die Fragmente der griechischen Kultschriftsteller*, Gießen, Verlag von Alfred Töpelmann, 1914.

⁸ TRESP: 157.

⁹ HEGYI: 106: „Koszorúk. A szent férfiak koszorút viseljenek, a szent nők pedig fehér *pilost*, az újonnan beavatottak pedig *stlengist*. Amikor a szent férfiak kihirdetik, tegyék le a *stlengist*, és valamennyien babérkoszorút tegyenek fel.”

DISPUTA

A SZENT LÁSZLÓ-LEGENDA RETORIKAI ELEMZÉSE

ADAMIK TAMÁS

1. Arisztotelész a beszédet a kommunikációs folyamat szempontjából így határozza meg: „A beszéd három dologból áll össze: a beszélőből, amiről beszél, és akihez beszél; a beszéd célja ez utóbbira irányul, azaz a hallgatóra” (*Rét.* 1, 3; 1358b).¹ Kenneth Burke szerint ugyanezt teszi a művész: „Így mi feltételezzük, hogy a művész, akit hagyunk egy ideig gyötrődni azzal, hogy kifejezze önmagát, nemcsak egy üzenettel fedezi fel önmagát, hanem egy vággyal is, hogy hatásokat gyakoroljon hallgatóságára.”² Tehát irodalmi művek esetében is feltételezhetjük, hogy létrejöttükben ez a három tényező játszik szerepet, vagyis az író ír valamit, azt valamilyen szándékkal teszi, és valakinek szánja. Egy hatékony írás- vagy beszédmű létrehozásának szabályrendszerét évszázadokon keresztül a grammatika és a retorika tanította; e két tudomány szabályrendszer abban is segíthet bennünket, hogy a mások által ezen szabályrendszerrel írt beszédeket és egyéb irodalmi alkotásokat jobban megértsük.

A retorikai elemzés sajátos jellegét világosabban látjuk, ha M. H. Abrams modelljének keretében szemléljük: „A mű három külső tényező viszonylatában helyezkedik el: az univerzum, a szerző és a hallgatóság viszonylatában” – írja Abrams. Ha a műre koncentrálnunk, vagyis azt önmagában vizsgáljuk, és mindvégig a művön belül maradva, ún. szoros olvasással haladunk előre benne, akkor az objektív kritika, vagyis az új kritika (*new criticism*) eljárását követjük. Ha az univerzum viszonylatában vizsgáljuk, vagyis azt kutatjuk, hogyan utánozza, képviseli a világot vagy a valóságot, ez az utánzó kritika (*mimetic criticism*). Ha a szerző szempontjából kutatjuk a művet, azaz a műből a szerző felé haladunk, és az alkotás lélektani folyamatai után érdeklődünk, az expresszív kritika (*expressive criticism*) módszerét követjük. Ha viszont a mű és közönsége viszonylatában elemezzük a művet, nevezetesen,

¹ Arisztotelész: *Rétorika*. Fordította, a bevezetést és a jegyzeteket írta Adamik T., Budapest, Telosz Kiadó, 1999, 38.

² B. KENNETH: *Counter-statement*. Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1968, 54: „This, we will suppose that the artist, whom we have left for some time at the agonizing point of expressing himself, discovers himself not only with a message, but also with a desire to produce effects upon his audience.”

ha azt vizsgáljuk, hogyan hat olvasóira vagy hallgatóira, ez a pragmatikus kritika (*pragmatic criticism*). Lényegében ez utóbbit nevezhetjük retorikai kritikának, retorikai elemzésnek is.³

Adamikné Jászó Anna a nemzetközi szakirodalom alapján⁴ összeállította a *retorikai elemzés 12 pontját*:

- „1. A retorikai szituáció megállapítása;
2. a műfaj (beszédfaj) megállapítása, a retorikai szituáció és az ügyállás függvényében;
3. annak megállapítása, hogy logikai és/vagy érzelmi dominanciájú az érvelés: logosz és/vagy éthosz, pathosz;
4. a szerkezet (diszpozíció) elemzése;
5. a gondolatmenet induktív és/vagy deduktív voltának megállapítása;
6. külső és vagy belső érvek alkalmazása;
7. a toposzok vagy az általános érvforrások alkalmazása (meghatározás, összehasonlítás, viszonyok, körülmények);
8. a speciális érvforrások alkalmazása: a beszédfajták érvei;
9. annak megállapítása, hogy van-e a szövegben érvelési hiba vagy manipuláció;
10. a stílusnemek és a stílusere nyek szerinti elemzés; a stílusere nyek kapcsán a stílusere nyek és funkciók elemzése;
11. az előadásmód elemzése: hangzó szöveg esetén beszéd és testbeszéd; leírt szöveg esetében az interpunkció, a grafémaalakzatok és tipográfia funkciójának elemzése;
12. a hallgatóságra tett hatás és a szónok éthosza.”⁵

2. A beszéd- és írásművek létrejöttében jelentős szerepe van a retorikai szituációnak. Lloyd F. Bitzer szerint a retorikai szituáció személyek, események, viszonyok összessége, és az a kényszer, amely a szónokot vagy az író művének megalkotására készíti.⁶ Madas Edit így írja le azt a retorikai szituációt, amelyben a Szent László legenda keletkezett: László király „Szentté avatását III. Béla király (1172–1196) kezdeményezte III. Coelestin pápánál 1192-ben. Testének felemelésénél, június 27-én, jelen voltak a pápa legátusai is, Gregorius de Chrescentio kardinális és kísérelője, Perugiai Bernát. [...] Szent László fő ünnepe az elevatio napja lett. [...] A szentté avatás után új, liturgikus rendeltetésű szövegek egész sorára lett szükség: misekönyörgésekre, legendára a zsolozsma olvasmányaihoz, a zsolozsma énektételeire (himnusra, an-

³ Vö. M. H. ABRAMS: *The Mirror and the Lamp*. New York, Norton Library Edition, 1958, 15.

⁴ E. P. J. CORBETT: *Rhetorical Analyses of Literary Works*. New York, Oxford University, 1969, XI–XXVIII.

⁵ ADAMIKNÉ JÁSZÓ ANNA: *Klasszikus magyar retorika. Argumentáció és stílus*, Budapest, Holnap Kiadó, 2013, 497.

⁶ L. F. BITZER: „The Rhetorical Situation,” *Philosophy of Rhetoric*, 1, 1968, 1–14.

tifónákra, reszponzóriumokra és szekvenciára. A szent király erényeit, uralkodásra való alkalmasságát (*idoneitas*) felmutató, nagy érudícióra valló szövegegyüttes a XII. század végére el is készülhetett Váradon.⁷

Bartoniek Emma szolid érvekkel igazolta azt, „hogya legenda és a krónika közös részletei a krónikából jutottak át a legendába, azaz a legenda összövege forrásul használta a krónikát.”⁸ Csóka Lajos azonban 1967-ben kiadott könyvében éppen az ellenkező eredményre jutott: a legendát tekintette a krónika forrásának.⁹ Gerics József *Krónikáink és a Szent László-legenda szövegkapcsolatai* című tanulmányában cáfolja Csóka Lajos véleményét, és igazolja Bartoniek Emma felfogásának helyességét.¹⁰

Mezey László „a korai László irodalmat alkotó szövegeket” két részre osztja. „Az egyikbe tartozik a Gesta és a tőle függő Krónika; a másik rész pedig a liturgikus szövegek, a historia rhythmica, himnusz, szekvencia, miseszövegek és a legendák alkotják. Ez utóbbiak – szám szerint ketten – egymástól olyan mértékben függenek, hogy az események előadását szinte kerülő előadásmóddjuk, a jellemzések szinte feltűnő stiláris és módszerbeli és főként szövegszerű egyezése, a legendák azonos rendeltetését sejteti. Ez a rendeltetés a legendszövegek eredeti őrzési és hagyományozási helyét egy, a karbeli zsolozsmázásnál használt, tehát a monostoregyházak kórusában őrzött *lectionarium chori*-ban jelöli meg.”¹¹ E kérdéskör részletes tárgyalását lásd Fodor Adrienne *László legendák a XV–XVI. századi magyarországi breviáriumban* című tanulmányában.¹² E legendák tehát nem az eseményeket mutatják be, hanem László jellemét, a királyságra való alkalmasságát és szent jellegét bizonyítják. A legendák klerikus szerzői „a grammatika és a retorika által szolgáltatott eszközökkel élve igyekeztek a hősüket elfogadtatni. Az inventio, a találékonyság, tehát maga a középkori értelemben vett szerzői munka meg főleg ebben állt: az ars szabályainak figyelembevételével megtalálni az elfogadható mondanivaló szép megformálást leginkább szolgáló kifejezéseket, az ilyeneket szolgáltató szövegeket” – írja Mezey László¹³

⁷ MADAS Edit: *Középkori prédikációk Szent László királyról, Sermones de Sancto Ladislao rege Hungariae*, Budapest, Romanika Kiadó, 2008, 13.

⁸ *Scriptores Rerum Hungaricarum tempore ducum regumque stirpis Arpadianae gestarum I–II*, Edendo operi praefuit E. Szentpétery, Budapest 1937–1938 (A továbbiakban SRH.) II, 509–511.

⁹ CSÓKA L.: *A latin nyelvű történeti irodalom kialakulása Magyarországon a XI–XIV. században*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1967.

¹⁰ GERICS J.: „Krónikáink és a Szent László-legenda szövegkapcsolatai”. In: Hováth J. – Székely Gy. (szerk.): *Középkori kútfőink kritikus kérdései*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1974, 113–136.

¹¹ MEZEY L.: „Athleta Patriae, Szent László legkorábbi irodalmi ábrázolásának alakulása”. in Mezey L. (szerk.): *Athleta Patriae. Tanulmányok Szent László történetéhez*, Budapest, Szent István Társulat, 1980, 21–22.

¹² Uo., 57–72.

¹³ Uo., 24–25.

Gondolatmenetét így fűzi tovább: „M. Cassiodorus a retorika igénybevételenek három lehetséges okát és ebből következően három főműfajt (genus) jelöl meg, demonstrativum, deliberativum, iudiciale (azaz bizonyító, elhatározásra indító, ítélkezési). Ezek ismét így oszthatók fel két-két alfajra: az első in laude és in vituperatione (dicséret vagy korholás), azután: in suasionem és in dissuasionem (rábeszélés vagy lebeszélés), in accusationem et defensionem (vád vagy védelem), vagy in praemii petitionem et negationem (jutalom kérése vagy megtagadása). E felosztás tagjai közül a legenda a genus deliberativumba és annak in laude osztályába kerülhet.”¹⁴ Mezey László helyesen állapítja meg Szent László legendájának retorikai műfaját: *genus demonstrativum*, a helyes magyar terminussal ’bemutató beszéd’. Az idézett részlet utolsó mondatában a *genus deliberativum* sajtóhiba, elírták a *genus demonstrativumot*. Az említett három beszéd-fajtát – bemutató, tanácsadó és törvényszéki – még Arisztotelész különítette el és határozta meg a háromféle hallgatóság alapján.¹⁵ Mezey fogalmazása félreérthető, mert úgy tűnik belőle, mintha Cassiodorus különítette volna el a három beszéd-fajtát.

Arisztotelész kezdeményezését folytatta a hellenisztikus retorika, amikor kidolgozta a három stílusnem tanát. Ennek első megfogalmazását az ún. *Rhetorica ad Herennium*ban, vagyis A. C. Herenniusnak ajánlott retorikában találjuk meg, amely a Kr. e. nyolcvanas években keletkezett: „Három stílusnem van – én formának nevezem –, minden helyes beszéd ezeket alkalmazza: az egyik a fennkölt, a másik a közepes, a harmadik az egyszerű. A fennkölt az, amely magasztos szavak csiszolt és ékes szövevényéből áll. Közepes az, amely alacsonyabb, de mégsem a legalacsonyabb rendű és a leghétköznapibb szavakból áll. Egyszerű az, mely leereszkedik a legáltalánosabban használt tiszta köznyelvig” (4, 8, 11).¹⁶ Ha a három stílusnemnek e rövid meghatározását egybevetjük Szent László király legendájával, tüstént gyanítjuk, hogy az fennkölt stílusban van írva. Ezt a sejtésünket megerősíti a fennkölt stílusnem azon meghatározása, amely a fennkölt stílusnem szemléltetésére adott példát vezeti be: „Fennkölt stílusú a beszéd, ha minden gondolat kifejezésére a fellelhető legékesebb szavakat alkalmazzuk, akár alapjelentésükben, akár átvitt értelemben, és ha olyan emelkedett gondolatokat választunk, amelyeket a fokozásnál és a szánalomkeltésnél szoktunk hasznosítani, és ha olyan gondolat- és szóalakzatokkal élünk, amelyeknek súlya van” (4, 8, 11).¹⁷ E második meghatározás szerint a fennkölt stílusban írt szövegnek emelkedett gondolatokat kell tartalmazniuk, és

¹⁴ Uo., 25.

¹⁵ Arisztotelész: i. m., 38–39.

¹⁶ Cornificius: A. C. Herenniusnak ajánlott rétorika, latinul és magyarul, fordította, utószóval és jegyzetekkel ellátta Adamik T., Budapest, Akadémiai Kiadó, 1987, 84. (Rövidítése a tudományos irodalomban: Rhet. Her.)

¹⁷ Uo., 84.

e meghatározás után következő példa arra is rávilágít, mire vonatkoznak ezek az emelkedett gondolatok: a hazára, a haza biztonságának megőrzésére. *Szent László király legendája* is ezzel kapcsolatos, következősképpen fennkölt stílusban íródott.

3. A fentiekben láttuk, hogy *Szent László király legendájának* műfaja dicsérő bemutatató beszéd, a stílusa pedig e műfajhoz illő fennkölt stílus, „amely magasztos szavak csiszolt és ékes szövevényéből áll.” Most pedig azt vizsgáljuk meg, hogy legendánk esetében hogyan érhető tetten „a magasztos szavak csiszolt és ékes szövevénye”. E kérdéssel igen behatóan foglalkozott egykori professzorom, Horváth János Árpád-kori-kori latinnyelvű irodalmunk stílusproblémái című monográfiájában. Művének első felében több mélyenszántó fejezetben tárgyalja az Árpád-kor stílusproblémáit külföldön és Magyarországon,¹⁸ utána pedig sorra veszi az említett korszak magyarországi latin nyelvű irodalmának alkotásait, többek között Szent László király legendájának is szentel egy fejezetet *Legenda S. Ladislai regis* címen.¹⁹

Rögtön az első bekezdésben megállapítja Horváth János, hogy a legenda „írója látható kedvteléssel alakítgatja mondatait úgy”, hogy az egyes kólonok hasonlóan végződjenek. Már az első fejezet közepén, „amikor Magyarországnak I. Béla uralma alatt bekövetkező felvirágzásáról szól az író, rímes prózában fogalmazza meg mondanivalóját:

*In cuius quoque tempore Ungaria /
magis ditior quam antea /
c e p i t libertatis c a p u t plenis copie cornibus extollere super ethera, /
cunctasque fere regiones evincere divitiis, honore et gloria.*

A legenda magyar szövegét Kurcz Ágnes fordításában közlöm: „Minden korábbi állapotánál gazdagabban Magyarország azidétt kezdte szabadságának fejét a bőség telt szaruival az egekig emelni, s gazdagságában, rangban és dicsőségben szinte valamennyi vidéket legyőzni.”²⁰

Az idézett részlet négy kólonból áll, és a kólonokat lezáró szavak rímelnek egymással: *Ungaria, antea, ethera, gloria*. Horváth János más alakzatokat is észrevesz

¹⁸ HORVÁTH J.: *Árpád-kori latinnyelvű irodalmunk stílusproblémái*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1954, 7–69.

¹⁹ Uo., 188–195.

²⁰ ÉRSZEGI G.: *Árpád-kori legendák és intelmek*. A válogatás, a bevezető tanulmány, a jegyzetek és a szöveggyűjtés Érszegé G. munkája, fordította Csóka J. G., Érszegi G., Kurcz Ágnes, Szabó F. Budapest, Szépirodalmi Kiadó, 1983, 95.

e körmondatban, ezt írja ugyanis: „Az író mesteri módon, mondhatni merészen használja az adnominatiót a *cepit* és *caput* szavakban, amelyre a *copie cornibus* szavak alliterációjával is figyelmeztet.”²¹

Ahogy a legenda írója halad előre a szövegben, egyre merészebben alkalmazza a rímeket rövidebb sorokban; például a 3. fejezetben, Szent László jellemzésében, ahol a rímek a király életszentségre, az igazságosságra való törekvését emelik ki:

*Illustratus enim sancti spiritus gratia,
arridentis sibi atque blandientis mundi gloriam /
caducam reputans et transitoriam, /
esurivit atque sitivit iustitiam, /
ut ad eternam feliciter perveniret patriam. /*²²

Kurcz Ágnes fordításában: „Megvilágosította ugyanis a Szentlélek kegyelme: a rá mosolygó és hízelgő világi dicsőséget esendőnek és átmenetinek vélte, az igazságot szomjúhozta és éhezte, hogy az örök hazába szerencsésen eljusson.”²³

A 3. fejezet második felében a hasonló grammatikai végződésekből és a szavak parallelisztikus elhelyezéséből adódó rímes sorok egyaránt tekinthetők rímes prózának és versnek:

*Erat enim copiosus in caritate, (13 szótag)
longanimis in paciencia, (10 szótag)
pietate rex serenus, (8 szótag)
gratiarum donis plenus, (8 szótag)
cultor iustitie, (6 szótag)
patronus pudicitie, (8 szótag)
consolator afflictorum, (8 szótag)
sublevator oppressorum (8 szótag)
miserator orphanorum, (8 szótag)
pius pater pupillorum. (8 szótag)*²⁴

Kurcz Ágnes fordításában: „Mert bőkezű volt az ínségben, nagy türelmű a tűrésben, derűs király a kegyességben, a kegyelem ajándékaival teljességben, az igazság gondozója, a szemérem pártfogója, meggyötörtek vigasza, elnyomottak támasza, árvák megkönyörülője, gyöngék gyöngéd gyámszülője.”²⁵

²¹ HORVÁTH: i. m., 188.

²² Uo., 189.

²³ ÉRSZEGI: i. m., 96.

²⁴ HORVÁTH: i. m., 190.

²⁵ ÉRSZEGI: i. m., 96.

Az idézett részlet határozottan két részre oszlik. Az első 6 sor rímes próza, amelynek sorai három kivételével eltérő hosszúságúak. A második négy sor azonos hosszúságú, tehát 8 szótagból álló iszokolonok, amelyek verset alkotnak, ez az ősi magyar felező nyolcashoz hasonló.²⁶ Mindkét részt alliteráló sor zárja le: az első részt a *patronus pudicitie*, a második részt pedig a *pius pater pupillorum* alliteráló szószerkezet. Horváth János szerint ez a vers nem a legenda sajátja: „Ez a verses részlet azonban nem a legendaíró alkotása, hanem forrásából való egyszerű átvétel. A részlet ugyanis (a ritkított sorok) megvan a krónikában is. A krónikák u. i. *nem a legendából* vették át e sorokat, hanem éppen fordítva (vö. SRH. I. 517).²⁷”

4. Mint fentebb láttuk, a *Rhetorica ad Herennium* szerzője szerint a fennkölt stílusnem „magasztos szavakat” (*verba gravia, ornatissima verba*) használ (4, 8, 11).²⁸ E magasztos szavak használata a legenda teljes terjedelmében, azaz mind a 13 fejezetében kimutatható. A legenda *in medias res* ezzel a tételmonddal kezdődik:

„*Beatus rex Ladislaus ex illustri prosapia regum Ungarie exortus elegantissime effulsit*” (1).²⁹ – „Boldog László király kiragyogva kimagaslott Magyarország királyainak fényes nemzetségéből.”³⁰ A tételmondat kifejtése az alábbi hat részben történik meg:

1. Származása királyi (1. fejezet), már csecsemőként kimutatta eljövendő nagyságát (2. fejezet), ifjúként pedig fokozatosan gyarapodott erényben, lelki és testi erőben (3. fejezet).
2. Hogy ekkora erényesség és erő rejtve ne maradjon, Isten akaratából előbb herceggé, majd királlyá választották, de nem koronáztatta meg magát, a királyi jelvényeket maga előtt vitette. Mint alázatos király hatalmas volt kegyességben, és kiváló bőkezűségben (4–5. fejezet).
3. Királyként Isten segítségével nagyszerű tetteket hajtott végre: legyőzte a Magyarországra törő besenyőket; szentté avattatta István királyt és fiát, Imrét, továbbá Gellért vértanút, András és Benedek remetéket (6. fejezet).
4. A sok jóért, amelyet Istentől kapott, elhatározta, hogy Jeruzsálembe megy; de mielőtt elindult volna, a csehek ellen kellett vonulnia, hogy helyreállítsa a békét. Itt azonban súlyos betegségbe esett és meghalt (7. fejezet).

²⁶ Vö. ARANY J.: „A magyar nemzeti vers-idomról”. in Arany J.: *Prózai művek 1*, Sajtó alá rendezte Keresztúry Mária, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1962, 226.

²⁷ HORVÁTH: i. m., 190.

²⁸ Cornificius: i. m., 206.

²⁹ A legenda szövegét a következő kiadásból idézem: „Legenda S. Ladislai regis”. Praefata est, textum recensuit, annotationibus instruxit Emma Bartoniek, in *SRH* 1938, II, 515–527.

³⁰ ÉRSZEGI: i. m., 95.

5. László király meghagyta, hogy Váradon temessék el; a testét szállító hívei azonban igen elfáradtak, és a közelebbi fehérvári egyház mellett döntöttek. Míg aludtak, a kocsi, amelyen a király teste feküdt, elindult önmagától Várad felé. Látván e csodát, kísérete Váradon temette el (8. fejezet).
6. Már a temetésén nagy csoda történt: a körülállók közül valaki azt mondta, hogy a test bűzlik, ezért hátracsavarodott az álla. Mikor beismerte tévedését, meggyógyult (9. fejezet). Később egy katona nagy szükségbe jutott, és el akarta adni azt az ezüst csészét, amelyet László király adományozott apjának. Az ispán azonban kapzsiságból azt hazudta, hogy a csészét a katona tőle lopta el. Végül a csészét a szent király sírjára helyezték. Az ispán el akarta venni a csészét, de összeesett (10. fejezet). Ily nagy csodák hatására 1192-ben László királyt szentté avatták (11. fejezet).

A fenti 6 rész László király jellemzését tárja elénk; történelmi eseményeket csak annyiban említ, amennyiben azok hozzáadnak valamit a király jellemzéséhez. A jellemzést a szerző tudatosan a klasszikus latin szókészletével, pontosabban szólva, az aranykori szerzők, Cicero, Caesar, Vergilius, Horatius stb. szavaival adja elő.³¹ Ez a törekvése minden fejezetben kimutatható. Később császárkori és középkori szavakat és szókapcsolatokat csak akkor alkalmaz, ha használatuk feltétlenül szükségesek mondanivalójának kifejezéséhez.³²

Az 1. fejezetben ilyen szavak fordulnak elő, mint: *exordior* (Verg. *Aen.* 4, 625), *effulgeo* (Verg. *Aen.* 5, 133), *inclitus* (Verg. *Aen.* 6, 562), *clarissimus* (Cic. *Brut.* 191), *exsto* (Hor. *Sat.* 1, 5, 55), *adaugeo* (Caes. *Civ.* 3, 58, 4), *eniteo* (Cic. *Mur.* 32), *libertatis caput extollere* (Cic. *Planc.* 33), *plenis copie cornibus* (Hor. *Carm. Saec.* 59–60),³³ *evincere* (Verg. *Aen.* 2, 630), *discordia* (Verg. *Aen.* 12, 583), *insignitus* (Cic. *De or.* 2, 358) stb.

Később császárkori vagy középkori szót csak akkor alkalmaz, ha az a világosság végett feltétlenül szükséges. Az 1. fejezetben 1 ilyen szó fordul elő: *uterinus*, az *uterus* (i. m.), 'anyaméh' főnévből képezve, jelentése: anyai részről való testvér: *Frater autem eius uterinus Magnus, rex gloriosus Geysa*. Az *uterinus* melléknév először A *Codex Iustinianus*ban fordul elő: 5, 61, 21; *Codex Theodosianus* 9, 42, 9.

³¹ A Szent László-legenda szókészletének minősítését a következő szótár adatai alapján állítottam össze: Félix GAFFIOT: *Dictionnaire latin-français*. Nouvelle édition revue et augmentée sous la direction de Pierre Flobert, Paris, Hachette-Livre, 2000.

³² Vö. Cornificius: i. m., 4, 39, 51: *Descriptio nominatur, quae rerum consequentium continet perspicuam et dilucidam cum gravitate expositionem*. – „A leírás érthetően, világosan és nyomatékosan adja elő az egymásból következő dolgokat.”

³³ Vö. GERICS: i. m., 126.

A 2. fejezet klasszikus szavai: *praefero* (Cic. *S. Rosc.* 87), *innumerabilis* (Cic. *Brut.* 266), *describo* (*Rhet. Her.* 4, 39, 51), *praesagium* (Ov. *Met.* 6, 510), *alludo* (Cic. *De or.* 1, 240), *elegans* (Cic. *Off.* 1, 104), *surgo* (Verg. *Aen.* 6, 453) stb.

Egy késő császárkori szó szerepel a Ladislaus név etimológiájában: *Prima vero sillaba nominis eius laus est per paragogen*. Mezey László e mondat alapján megállapítja: „A legendaíró Martianus Capellától nyerte a szükséges ismeretet, ez a terminus használatából tűnik ki. [...] M. Capella retorikájában ezt olvassuk: *Derivatione quoque fiunt verba, quae grammatici paragoga nominarunt, ut dicimus: 'floreā rura' 'campique ingentes ossibus albent', quod satis crispa flexione Horatius 'albicant' dicit*” (5, 511, Willis).³⁴

A 3. fejezet klasszikus szavai: *incrementum* (Cic. *CM* 52, *notitia*; Cic. *Cael.* 75), *cultor* (Hor. *O.* 1, 34, 1), *adrideo* (Cic. *De or.* 1, 134), *caducus* (Cic. *CM* 52), *albesco* (Cic. *Ac.* 2, 105), *areo* (Verg. *B.* 7, 57), *adfluo* (Cic. *Off.* 1, 153), *diadema* (Cic. *Phil.* 2, 85), *mancipo* (Cic. *Par.* 35) stb.

E fejezetben több (késő) császárkori szó is előfordul: *transitorius* (Aug. *Doctr.* 1, 35, 39), *radicor* (Col. 4, 3, 2; Sidon *Ep.* 5, 10, 4), *praeeminentia* (Mamert. *Anim.* 1, 6; 3, 15), *phisonomia leonis*, *preventus* (Cael.-Aur. *Chron.* 1, 4, 73).

A 4. fejezet klasszikus szavai: *utpote* (Cic. *Att.* 2, 24, 4), *occultum lateret* (Cic. *Sen.* 13), *providus* (Cic. *Div.* 2, 117), *novicius* (Cic. *Sest.* 78), *perfungor* (Cic. *CM*, 77), *perniciosus* (Cic. *Clu.* 4), *cesso* 1 (Cic. *Prov.* 15), *detineo* (Caes. *C.* 3, 75, 4), *vendicare* (Cic. *Off.* 1, 2), *corono* (Cic. *Leg.* 2, 63), *defero* (Cic. *De or.* 3, 227), *praesum* (Cic. *Verr.* 3, 180), *queo* (Cic. *Fam.* 14, 1, 5), *insatiabilis* (Cic. *Tusc.* 1, 44), *erectus* (Cic. *Phil.* 4, 11), *verax* (Cic. *Div.* 1, 38), *iustitia*³⁵ (Cic. *Fin.* 5, 65), *misericordia* (Cic. *Tusc.* 4, 18).

Késő császárkori szó is előfordul: *ducatus* (Suet. *Tib.* 19, és bibliai), *adimpleo* (Col. 12, 43), *indesinens* (Ennod. *Ep.* 6, 10).

³⁴ MEZEY: i. m., 26. A paragoge értelmezését lásd BOLLÓK J.: „Ladislaus (Egy középkori etimológia és tanulságai”. in Mészáros T. (szerk.): *Philologia Nostra*. Bollók J. összegyűjtött tanulmányai, Budapest, ELTE Eötvös József Collegium, 2013, 311–313. Bollók közli Donatus meghatározását: *Paragoge est appositio ad finem dictionis litterae aut syllabae, ut magis pro mage, aut potestur pro potest. Donatusszal egyidőben Charisius De paragogis címen tárgyalja, és így határozza meg: Sunt quaedam verba quae paragoga appellantur quaeque ex primitivi verbi declinatione et mutationem et adiectionem litterarum capiunt et nihilo minus idem significant, interdum variant, velut lacesso ex eo quod est lacero. Ars grammatica III, 6, 335, Barwick, 1964. Tehát nem biztos, hogy a legenda szerzője Martianus Capellától vette a paragoge szót; kölcsönözhetette a 4. századi grammatikusoktól is, Donatustól vagy Charisiusától.*

³⁵ GERICHS: i. m., 121: „Kitűnik viszont az is, hogy a legenda mégsem pius rex voltát tartotta a legjellemzőbb tulajdonságának. Mindenekelőtt igazságos voltát emelte ki feltűnően, kettős értelemben is. Isten-szeretetének ecsetelése közben ugyanis előadja róla, hogy »kinek.kinek megadta, ami az övé.«” Majd ugyanezen az oldalon a 29. lábjegyzetben megállapítja, hogy e meghatározás a *Rhet. Her.* 3, 2, 10-re vezethető vissza: *Iustitia est aequitas ius suum uni cuique tribuens pro dignitate cuiusque*. Ez az idézet is bizonyítja, hogy a legenda szerzője forrásként használta a *Rhet. Her.*-t.

Az 5. fejezet klasszikus szavai: *armatus* (Liv. 33, 3, 10), *largitas* (Cic. Nat. 2, 156), *ecclesia* (Plin. Ep. 10, 110, 1), *monasterium* (Sidon. Ep. 4, 25, 5), *locupletatus* (Cic. Agr. 2, 68), *elemosina* (Tert. Virg. 13, 2), *fundo* (Verg. Aen. 5, 759), *enarro* (Cic. Div. 1, 55), *ordino* (Cic. Inv. 1, 19), *munificus* (Cic. Off. 2, 64), *iugiter* (Apul. Mund. 30), *prolixus* (Varr. R. 1, 9, 5), *thorus* (Verg. Aen. 5, 388), *exedra* (Aug. Civ. 22, 8, 23), *consuetudo* (Cic. Off. 1, 118), *cubicularius* (Cic. Verr. 3, 8), *introspecto* (Pl. Most. 936), *glorificatus* (Tert. Anim. 26, 4), *sublevo* (Cic. Att. 10, 4, 3), *consortia* (Liv. 4, 5, 5), *supernus* (Greg. -M. Ezech. 2, 5, 4).

Többnyire klasszikus, de néhány esetben késő császárkori keresztény szerző szókészletéből merít: *glorificatus* (Tert.), *monasterium* (Sidon), *supernus* (Greg.-M).

A 6. fejezet szókészletete: *latrunculus* (Cic. Prov. 15), *irrumpto* (Caes. G. 4, 14, 3), Caes. C. 1, 15, 3), *solitudo* (Cic. Verr. 5, 171), *manduco* Varr. R. 3, 7), *periclitator* (Caes. G. 6, 34, 8), *avello* (Cic. Verr. 4, 48), *imploro* (Cic. Verr. 5, 129), *bubalus* (Hier. Am. 3, 6, 12), *obvio* (Hier. Ep. 5, 1), *feritas* (Cic. Off. 3, 32), *animal* (Cic. Ac. 2, 37), *amministro* (Cic. Phil. 5, 31), *eligo* (Cic. Tusc. 3, 33), *placitum* (Verg. B. 7, 27), *divinitus* (Cic. De or. 1, 202), *auctor universitatis celi* (Cic. Verr. 5, 131), *impetro* (Cic. Arch. 25), *salus* (Cic. Rep. 1, 51), *unicus* (Cic. Cael. 79), *revelo* (Apul. M. 9, 26), *acceptus* (Cic. Verr. 1, 100), *virginitas* (Cic. Nat. 3, 59), *posteritas* (Cic. Lae. 15), *canonizari* (Orig. Matth. 18, 28, 3).

A szókészlet többsége klasszikus, csak néhány szó későbbi: *bubalus* (Hier.), *obvio* (Hier.), *revelo* (Apul.), *canonizari* (Orig.).

A 7. fejezet szókészlete: *votum* (Cic. Nat. 1, 36), *contingo* (Cic. Nat. 2, 122), *indicium* (Cic. Cat. 3, 13), *sollicitus* (Sen. Ep. 76, 30), *retribuo* (Cic. Com. 44), *statuo* (Cic. Prov. 10), *splendor* (Cic. Flac. 28), *figura* (Cic. Fin. 5, 35), *sustineo* (Cic. CM 33), *late longue* (Cir. Or. 72), *convoveo* (S. C. Bacch. 13), *preceptor* (Gell. 1, 13, 8), *urgeo* (Cic. Tusc. 3, 61), *expeditio* (Caes. G. 5, 10, 1), *reformo* (Sen. Ep. 25, 1), *egritudo* (Cic. Tusc. 3, 27), *destituo* (Curt. 8, 6, 20), *dissolutio* (Cic. Phil. 1, 21), *immineo* (Cic. Tusc. 1, 91), *extollor* (Cic. Fam. 12, 25, 7), *eucharistia* (Tert. Orat. 19, 2), *fideliter* (Cic. Off. 1, 92), *migro* (Cic. Tusc. 1, 82), *exspectatio* (Cic. Att. 3, 15, 3), *plango* (Ov. Met. 11, 75), *chorea* (Verg. Aen. 9, 615).

A szókészlet zöme itt is klasszikus, kivétel csak a *reformo* (Seneca), a *preceptor* (Gellius) és az *eucharistia* (Tertullianus).

A 8. fejezet szókészlete: *corpus* (Cic. Fin. 1, 55), *transfero* (Cic. Dom. 62), *mando* (Caes. G. 3, 11), *ardor* (Cic. Planc. 95), *caniculae* (Sidon. Ep. 2, 2, 2), *fidelis* (Tert. Apol. 46, 16), *hesito* (Caes. G. 7, 19, 2), *arbitrium* (Cic. Fam. 1, 9, 23), *declino* (Lucret. 2, 250; Liv. 1, 28, 6), *diversorium* (Cic. Fam. 7, 23, 3), *tristitia* (Cic. De or. 2, 72), *gravatus* (Cic. Lae. 15), *currus* (Cic. Att. 13, 21, 3), *subvectio* (Caes. G. 7, 10, 1), *animal* (Cic. Nat. 2, 122), *iter* (Cic. Phil. 2, 25), *ultra* (Cic. Phil. 2, 1), *contristo* (Cael. Fam. 8, 9,

5), *valde* (Cic. Att. 13, 21, 3), *discurrere* (Caes. C. 3, 105, 3), *versus Waradinum* (Cic. Att. 16, 10, 1), *miraculum* (Cic. Nat. 1, 18), *confessor* (Tert. Scorp. 11, 3), *sepultura* (Cic. Tusc. 1, 102), *reduco* (Caes. G. 7, 22, 2).

A szókészlet többsége klasszikus, csak néhány császárkori szót találni: *preceptor* (Gellius), *fidelis* (fn. hívő), *confessor* (Tertullianus), *caniculae* (Sidonius Ap.).

A 9. fejezet szókészlete: *predictus* (Quint. 8, 3, 33), *humanitas* (Cic. De orat. 1, 53), *exhibeo* (Cic. Att. 2, 1, 2), *assisto* (Caes. Gal. 6, 18, 3), *circumstans* (Liv. 25, 39, 16), *feteo, foeteo* (Plaut. As. 894), *fragrantia* (Val. -Max. 9, 1, ext. 1; hapax), *retorqueo* (Hor. Ep. 2, 1, 191), *exhibeo* (Cic. Off. 3, 112), *miserabiliter* (Cic. Tusc. 1, 96), *mentum* (Cic. Verr. 4, 94), *flecto* (Caes. G. 4, 33, 3), *eiulo* (Cic. Tusc. 2, 19), *sano* (Cic. Nat. 3, 70), *avello* (Cic. Verr. 4, 48), *occalesco* (Cels. 4, 31, 3), *cutis* (Planc. Fam. 10, 18, 3), *beatifico* (Augustin. Civ. 7, 30, Vulgata), *electis suis sese participat* (Liv. 3. 12, 5), *transfiguro* (Sen. Ep. 6, 1; Ambr. Fid. 4, 10, 124), *sublimo* (Tert. Marc. 3, 7), *corregno* (Tert. Iud. 8, 10), *invoco* (Cic. Nat. 2, 68), *solatium* (Cic. Tusc. 2, 59), *impendo* (Verg. G. 3, 124), *sanctitas* (Cypr. Ep. 51, 1), *pauperculus* (Plaut. Poen. 536), *recupero* (Cic. Mur. 50), *simplicitas* (Cassian. Coll. 15, 3, 1), *visu privatus* (Cic. Phil. 3, 14), *inaudito modo* (Cic. Rep. 2, 12), *visitata* (Cic. Fin. 5, 94), *dampnum* (Cic. Brut. 125), *lugubris* (Cic. Tusc. 1, 30), *coagulatus* (Plin. 23, 117), *vocifero* (Varr. R. 3, 9, 5), *cursito* (Rhet. Her. 4, 4), *vulgaritas* (Porph. Hor. P. 47), *insvetus* (Cic. Att. 2, 21).

A szavak zöme aranykori, csak néhány ezüstkori vagy későbbi bukkan fel köztük: *transfiguro* (Seneca, Ambrosius), *occalesco* (Celsus), *coagulatus* (Plinius), *sublimo*, *corregno* (Tertullianus), *sanctitas* (Cyprianus), *vulgaritas* (Porphyrio), *beatifico* (Augustinus), *simplicitas* (Cassianus).

A 10. fejezet szókészlete: *urgeo* (Cic. Rab. Post. 2), *necessitas* (Cic. Fam. 4, 9, 2), *scutella* (Cic. Tusc. 3, 46), *pius (rex)* (Cic. Leg. 2, 15), *comes* (Cod. Iust. 10, 32, 64), *venalis* (Cic. Off. 3, 58), *expono* (Liv. 9, 35, 6), *illicio* (Cic. Tusc. 4, 12), *confingo* (Cic. Verr. 2, 90),

legittimo fine (Cic. Phil. 11, 26), *confidens de meritis* (Apul. Plat. 2, 20), *comprobo* (Cic. Pomp. 69), *presumo de se* (Aug. Conf. 6, 8, 13), *cado velud mortuus* (Cic. Tusc. 1, 36), *vehementer* (Cic. Phil. 8, 16), *attonitus* (Liv. 10,41, 4), *resurgo* (Hor. O. 2, 17, 14).

A szókészlet többsége aranykori, csak néhány késő császárkori szót találunk: *comes* mint méltóság (Codex Iustinianus), *confido de* (Apuleius), *presumo de se* (Augustinus).

A 11. fejezet szókészlete: *creatura* (Tert. Apol. 30, 3), *consors* (Cic. Brut. 2), *canonizatum* (Orig. Matth. 18, 28, 3), *obnoxius* (Sall. Cat. 14, 6), *derogo* (Cic. Flacc. 9), *illumino* (Cic. Nat. 2, 119), *paralyticus* (Plin. 20, 85), *langvor* (Cic. Div. 2, 128), *attritus* (Cic. Verr. 4, 94), *invocatio* (Quint. 6, 1, 33), *canonizatio* (a LLMH szerint itt szerepel először Magyarországon), *careo* (Cic. Brut. 279), *in directo* (Varr. R. 7, 15),

sollemnitas (Gell. 2, 24, 15), *rutilo* (Verg. *Aen.* 8, 529), *preventus* (Cael.-Aur. *Chron.* 1, 4, 73), *canonicis orantibus* (Silvest. *Ep.* 158), *mundo* (Coll. 12, 3, 8), *circumadiacens* (Augustin. *Trin.* 15, 24), *exhibeo* (Cic. *Flac.* 35), *patrocinium* (Cic. *Fin.* 2, 67), *fastidium* (Cic. *Lae.* 54), *prolixitas* (Arn. 7, 46).

A szókészlet zöme aranykori; csak kevés késő császárkori szót találni: *paraliticus* (Plinius Maior) *creatura* (Tertullianus), *canonizatus* (Origenes), *canonicis orantibus* (Silvester pápa, 4. sz.), *preventus* (Caelius Aurelianus.), *circumadiacens* (Augustinus).

5. A fenti fennkölt szavakból a legenda szerzője gyakran alkot szó- és gondolatalkazatokat, továbbá szóképeket. Szóalakzat például a már fentebb látott rím, amelyet az ókori retorikák *homoioptótonnak* és *homoioteleutonnak* neveznek, vagy az *alliteráció*, amely terminust a humanista Pontanusnak köszönhetjük, az ókori elnevezése *homoeoprophoron* volt.³⁶

A 2. fejezet első négy szava megismétli az 1. fejezet első három szavát: *Beatus itaque rex Ladislaus*. Azzal, hogy rögtön a legenda elején az első két szakaszt a *beatus rex Ladislaus*sal kezdi a szerző, azt szuggerálja olvasóinak és hallgatóinak, hogy szent és király ez a Ladislaus. A hasonlat gondolatalkazataival pedig már az égbe emeli: „*Ladislaus tanquam de syderibus novum sydus exortus*” – „László király, a Boldog, akár a csillagok közül támadt új csillag”, „*qui 'speciosius forma pre filiis hominum' [...] describitur*” – „akit úgy írnak le, mint aki szebb az emberek fiainál”; a csecsemő rendkívüli szépsége az isteni szándék kifejezője. Ezt bizonyítja a Ladislaus név híres etimológiájával, a meghatározás általános érvével.³⁷

A 3. fejezet elején a *virtus* szó többszöri ismétlésével találkozunk: „*Crevit itaque puer et virtutibus ante diem ei contingentibus superatis et in incrementa de virtute in virtutem proficiens, cum ad primum virtutis gradum ascendisset, habita veri dei notitia, Christianae fidei cultor factus eximius, puro mentis affectu devotissime Christo servire studuit*”. – „Megnőtt tehát a gyermek, a korát megelőzően osztályrészül kapott érdemekkel kiemelkedett, a gyarapodásban erényről erényre haladva – miután az erény első fokára hágott –, az igaz Isten ismeretében a keresztény hit rendkívüli tisztelője lett, Krisztusnak szolgálni lelke tiszta vonzalmával igen buzgón törekedett.” Ezt a szóalakzatot a *Rhet. Her.* atinul *traductió*nak nevezi, és így határozza meg: „A *traductio* lehetővé teszi, hogy amikor ugyanazt a szót gyakrabban alkalmazzuk, nemcsak hogy ne sértse az ízlést, hanem még ékesebbé is teszi a beszédet; így »Aki számára az életben semmi sem kellemesebb az életnél, az nem képes az életet erényesen leélni.«³⁸ Szövegének fenségét tovább dúsítja a Szentírásból vett kifejezésekkel: Mt 5, 6; Jn 1, 2; Eph 2, 22; 1. Kor 3, 12.

³⁶ Vö. H. LAUSBERG: *Handbuch der literarischen Rhetorik*. München, Max Hueber Verlag, 1960, §, 1246, 885.

³⁷ Uo., § 111, p. 77; § 392, p. 215.

³⁸ Cornificius: i. m., 221.

A 4. fejezetben Lászlót akarata ellenére előbb herceggé, majd királlyá választják. E jelenetet így vezeti be: „*ne tantum decus occultum lateret, ne tanta virtus quiesceret otiosa*” – „hogy ekkora ékesség lappangva ne rejtézzék, ne pihenjen tétlenül ekkora erényesség” ... „*aderat iam tempus opportunum, quo scilicet Deus et electum suum declararet, et populum suum talis patroni virtute protegeret et exemplis erudiret*” – „eljött az alkalmas idő, hogy Isten választottját egyrészt megmutassa, másrészt népét ilyen pártfogó erényével védelmezze és példájával oktassa.” Ez a leírás emlékeztet Alkuin *De vita sancti Martini* című művének azon jelenetére, amelyben Márton Tours püspökévé választják: „*ne lucerna Domini modio tecta lateret, dulcissimis abstractus est sedibus, multorumque precibus alligatus, electus est in episcopum Turonicae civitatis, ubi plurima sanctorum insignia gessit virtutum, et multa caelestia vitae dogmata sparsit* (6).”³⁹ – „nehogy az Úr lámpása vékától letakarva rejtve maradjon, elhurcolták igen kedves otthonából, sokak könyörgésével lekötelezték, Tours városának püspökévé választották, ahol a szent erényeknek igen sok csodáját tette, és az égi élet sok tanítását hintette el.”

Szovák Kornél szerint „a királykenő rítus kora középkori mintája a püspök-szentelés mintája volt”, amelynek lényeges eleme volt az ellenkezés. A leendő püspök ellenkezése nem szerénységének, hanem keresztényi alkalmasságának (*idoneitas*) bizonyítéka volt. „I. Leó császárnak egy 469. évi, a *Codex Iustinianus*ban hagyományozódott ügylevele szerint egyenesen megkövetelték a jelölttől, azzal a megokolással, hogy az illető »tulajdonképpen nem méltó a papságra, ha nem akarata ellenére szentelték fel« [...] Eszerint csak olyat tekintettek alkalmasnak a papi, illetve püspöki hivatalra, aki eleve elutasította magától ennek elvállalását.”⁴⁰

Ugyanebben a fejezetben a fejezetben található László király erénykatalógusa, amely szintén hasonló a püspökké választott Márton erénykatalógusához. Lászlóé így hangzik:

„*Erat itaque benignus in affectu, providus in consilio, verax in sermone, constans in promissione, iustus in iudicio, serenus in corripiendo, in examinandis autem iudiciis non tam iudicare quam iudicari timuit, sibi que magis terribile iudicium imminere credebatur quam hiis, qui ab eo iudicabantur* [...] *pius rex*” (Leg. s. Ladislai, 5).

Mártoné pedig így:

„*Humilis in habitu, iucundus in sermone, devotus in praedicatione, verax in iudicio, venerabilis in moribus, pervigil in orationibus, assiduus in lectione, constans in vultu, pius in affectu, honorabilis in ministerio sacerdotali, infatigabilis verbi Dei seminator, impiger acceptam Domini sui pecuniam multiplicare; cum gaudentibus gaudens, cum lugentibus lugens, omnibus omnia factus*” (Vita s. Martini 6).⁴¹

³⁹ Alkuin: „Vita sancti Martini”. in *Patrologia Latina*, 101. kötet, 660. hasáb.

⁴⁰ Szovák K.: „Szent László alakja a korai elbeszélő forrásokban.” *Századok* 134. évf. 1. sz./2000, 143.

⁴¹ Alkuin: i. m., 660.

E két fejezet tematikája is azonos, de a tematikán kívül szóbeli és motívumbeli egyezések is vannak. Például mindkettőjükkel látványos csoda történik a templomban. László éjjel egyedül imádkozik a templomban, csodálatos módon felemelkedve lebeg a levegőben (*mirabiliter in aera lubevatum*;⁴² *Leg. s. Ladislai*, 5). Amikor pedig Márton misézett a templomban, hirtelenül egy tűzgömb fénylett fel a feje fölött (*globus igneus subito de vertice fulsit illius*; 8).⁴³

Haláluk körülményeiben is vannak hasonlóságok. Mindketten bizonyos ügyek elintézése közben halnak meg. László háborús ügyek elintézésére Csehországba megy, és ott hal meg váratlanul, s halálát előre meg is mondja („*ubi reformata [...] pace [...] egritudine repentina correptus [...] indicavit dissolutionem sui corporis*” [7]). Márton is vidékre ment, hogy a civakodó szerzetesek között békét teremtsen, és miután ezt megtette, meghal („*pace inter clericos restituta, [...] convocatis discipulis, indicavit eis iam adesse tempus resolvendi spiritus eius a corpore*” [14]).⁴⁴ Mindkét életrajz rövid, s terjedelmük azonos hosszúságú: Szent László életrajzát is 11 kaputra osztották ugyanúgy, mint Alkuin Szent Márton életrajzát stb. Alkuin *Szent Márton élete* című írása tehát hatott a *Szent László-legenda* megfogalmazására. A hasonlóság alapja nyilvánvalóan az lehetett, hogy mindkettő hosszú ideig katonáskodott.

⁴² Ugyanez történik Szent Ferencsel: *Jókai-kódex*, XIV–XV. század. A nyelvemlék betűhű olvasata és latin megfelelője. Bevezetéssel és jegyzetekkel ellátva közzéteszi P. Balázs J. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1981, 146: „*Frater leorol mykoron latta uala zent ferencket fewlttewl fel emeletlenny.*”

⁴³ Alkuin: i. m., 661

⁴⁴ Uo., 663.

TUDOMÁNYUNK
TÖRTÉNETE ÉS MŰHELYEI

VALLÁSTUDOMÁNYI ÉLET SZEGEDEN – ÖSSZEFOGLALÓ A SZEGEDI TUDOMÁNYEGYETEM VALLÁSTUDOMÁNYI TANSZÉKÉNEK LEGFRISSEBB TEVÉKENYSÉGEIRŐL

BARCSA KRISZTINA

A Magyar Tudományos Akadémia által támogatott, jelenleg hat fős Convivence – Vallási Pluralizmus Kutatócsoport idén kezdte meg működését a célból, hogy a jelenkor kulturális és vallási pluralizmus sajátosságait, jellegzetességeit vizsgálja és értelmezze, illetve a kutatási eredmények függvényében megoldási stratégiákat és döntés-előkészítési ajánlásokat dolgozzon ki. Célja, hogy válaszokat találjon a kortárs, vallási pluralizmust érintő diskurzus főbb sajátosságaira, illetve meghatározza, hogy ezen sajátóságok milyen módon és mértékben határozzák meg a közép- és délkelet-európai régió társadalmának együttélését. Az MTA részére benyújtott kutatási terv alapján a kutatócsoport az alábbi célkitűzéseknek kíván eleget tenni. Vizsgálni kívánja (1) a társadalmi integrációt támogató és gátló vallási feltételeket és a társadalmi mikroközösségek pluralizmusra való nyitottságát, a flexibilitás határait. Külön figyelmet fordít (2) a történelmi emlékezet és a társadalmi identitás összefüggéseire, mint régióspecifikus sajátosságra, nem hagyva figyelmen kívül a vallásüldözés 20. századi és jelen formáit. A kutatócsoport további célja az ezekre vonatkozó (3) tágabb elméleti keretek kidolgozása, a folyamatok (4) interdiszciplináris eszközökkel történő vizsgálata, beleértve a társadalom és mikroközösségeinek integráló képességeit és készségeit, a kihívások diskurzusait és praxisait, valamint a (5) pluralizmussal megjelenő identitáskonstrukciókat. Elemzi e folyamatok (6) egyéni és társadalmi identitások konstrukciójára gyakorolt hatásait, továbbá vizsgálja (7) az etnikumok és a hagyományos vallási közösségek, a nem bevett és nem hagyományos vallási közösségek, illetve az új spirituális irányzatok és a szekuláris világnézetek saját értelmezéseit, kegyességi hagyományait, valamint ezek kulturális és intézményes kölcsönhatásait. Végül elemzi (8) a vallási sokszínűség közegében

zajló társadalmi együttélést értelmző és szabályozó történelmi hagyományokat, a kortárs kihívásokra adott válaszokat a vallási hagyományok és intézmények, a közgondolkodás és a jogi szabályozás területén.

A MAVALLKA (Magyar Vallási Közösségek Adatbázisa) 2015 óta elérhető az interneten, a *Tudás-ipar igényeit kiszolgáló felsőoktatási szolgáltatások megalapozása a Dél-Alföldi régióban* (TÁMOP-4.2.1.D-15/1/KONV-2015-0002) című projekt keretében valósult meg. Létrehozásának elsődleges célja, hogy elérhetővé tegye a magyarországi vallási közösségekre vonatkozó publikus adatokat, megkönnyítse az azokhoz történő hozzáférést. Az adatbázis olyan adatokat tartalmaz az országban működő vallási közösségekről, mint elnevezése, a bennfoglaló felekezet, jogi státusa, hivatalos képviselőjének neve, elsődleges telephelye, településenkénti telephelyei, honlapja és elérhetőségei. Az adatbázis a listás megjelenítés mellett lehetővé teszi az adatokban történő keresést, a felekezetek és település szerinti szűrést, emellett külön térképes megjelenítési felülettel is rendelkezik.

A MAVALLKA nyílt, bárki számára elérhető és felhasználható adatokat és tudást közvetít, mely az ismeretterjesztés mellett felhasználható például az oktatásban vagy a társadalomtudományi kutatómunka során. Az adatbázis komoly segítséget jelenthet mind a kutatások időmenedzsmentjében, mind az adatok összehasonlításában, mivel nemcsak összegyűjti és egy helyen tartalmazza, de szolgáltatja és böngészhetővé, illetve kereshetővé teszi a magyarországi vallási közösségekről felkutatható általános és specifikált információkat.

A szegedi Vallástudományi Tanszék 2016 óta szoros együttműködésben a szervezőkkel minden nyáron kutatást végez az Everness Fesztiválon, mely mára az egyik legnagyobb hazai életmódfesztivállá nőtte ki magát. A rendezvény a tudatos életvitel mellett többek között foglalkozik a testi és lelki egészséggel a felvonultatott programjai, előadásai és workshopjai keretében. Ennek nyomán a rendezvény egyik kikerülhetetlen összetevője a vallási és spirituális dimenzió, melynek vizsgálatára a fent említett kutatás elsődlegesen fókuszál. A fesztiválon készített megfigyelések és a kielemezett kérdőívek eredményei több tanulmányban is publikálásra kerültek.⁴⁵

A tanszék továbbá aktívan részt vesz a Szegedi Tudományegyetem által elnyert, *Az intelligens, fenntartható és inkluzív társadalom fejlesztésének aspektusai: társadalmi, technológiai, innovációs hálózatok a foglalkoztatásban és a digitális gazdaságban* című, EFOP-3.6.2-16-2017-00007 számú projekt egyik résztemájának megvalósításában, mely az identitás és a radikalizálódás összefüggéseit vizsgálja.

⁴⁵ Szilárdi Réka – Heidl Sára: „Fesztiválvallás 2.0”, in: Szilárdi Réka (szerk.): *Vallásdömping: Ezoterika, spiritualitás és New Age az alkalmazott valláskutatás perspektívájából*, Szeged, Magyarország: Szegedi Tudományegyetem, Vallástudományi Tanszék, (2017), 157. Heidl Sára: „Vallási dimenziók az Everness Fesztivál résztvevőinek körében”, in: Szilárdi Réka (szerk.): *Vallásdömping: Ezoterika, spiritualitás és New Age az alkalmazott valláskutatás perspektívájából*, Szeged, Magyarország: Szegedi Tudományegyetem Vallástudományi Tanszék, (2017), 133.

A kutatási projektek mellett jelenleg két további képzésfejlesztési munkafolyamat zajlik a tanszéken. A *Szegedi Tudományegyetem oktatási és szolgáltatási teljesítményének innovatív fejlesztése a munkaerőpiaci és a nemzetközi verseny kihívásaira való felkészülés jegyében* című, EFOP-3.4.3-16-2016-00014 számú projekt keretében több kurzus is MOOC típusú kurzussá⁴⁶ kerül átalakításra, melynek nyomán ezen tanórák tartalmi ismeretei a személyes kontakt órákon felül otthonról is elsajátíthatóakká válnak különböző videóleckéken és olvasóleckéken keresztül. Emellett a projekt keretén belül 2019 szeptemberétől tananyagfejlesztői workshopot indítunk, melynek célja olyan angol és magyar nyelvű MOOC kurzusok készítése, amelyek színvonala követi a nemzetközi trendeket – ezáltal lehetőséget biztosítva az egyik legnagyobb MOOC szolgáltató oldalra, a *Coursera*-ra történő kikerülésre.

Emellett a *Duális és kooperatív képzések és azokat támogató szolgáltatások fejlesztése a Szegedi Tudományegyetemen* (EFOP-3.5.1-16-2017-00004) című projekt keretében a szegedi magyar nyelvű vallástudomány mesterszak kooperatív képzéssé fog alakulni. Ennek köszönhetően a szak különböző szakmai partnerekkel és cégekkel közös kooperációban kerül meghirdetésre és oktatásra, ezáltal munkatapasztalatot adva, illetve javítva a végzett hallgatók elhelyezkedési lehetőségeit és munkaerőpiaci versenyképességét.

A Somogyi-könyvtár Stefánia Fiókkönyvtár-klubja és az SZTE BTK Vallástudományi Tanszéke együttműködésében a szegedi vallástudományi doktori programban részt vevő hallgatók kezdeményezésére 2019 szeptemberétől vallástudományi témájú, ismeretterjesztő előadás-sorozat indul a 16-20 éves korosztály számára, az előadásokat havi rendszerességgel fogják megtartani. Ezek célja hétköznapi nyelvezettel bemutatni olyan, az említett korosztály számára is vonzó kérdéseket, melyeket a vallástudomány diszciplínája érint és vizsgálata tárgyává tesz.

Tavaly májusban került megrendezésre immár 13. alkalommal az 1995-ben alapított ISORECEA (*International Study of Religion in Eastern and Central Europe Association*) két évente esedékes konferenciája – ezúttal Szegeden, a szegedi Vallástudományi Tanszékkal közös szervezésben. A konferencia címe az *Un(b)locking religion* elnevezést kapta, témájában a kortárs vallástudományi és világpolitikai kérdések mellett a megváltozott kelet-európai vallásosság bemutatására koncentrált. A rendezvényre 17 európai országból, valamint az Amerikai Egyesült Államokból, Kanadából és Oroszországból több, mint 80 előadó érkezett. Az előadásoknak a szegedi MTA SZAB Székház adott otthont.

2019 júniusában a CEU Center for Religious Studies és az SZTE BTK Vallástudományi Tanszék közös szervezésében valósult meg Szegeden a *Sacred Locations*:

⁴⁶ A MOOC (*Massive Open Online Course*) mozaikszó egy olyan távoktatási formát jelöl, melynek célja minél szélesebb körben elérhetővé tenni a felsőoktatást. Összetételét tekintve általában videó- és olvasóleckékből áll, melyeknek célja minél több interaktív elemet integrálni a tanulási folyamatba.

Spaces and Bodies in Religion címmel szervezett vallástudományi PhD hallgatói konferencia. Az eseményen megközelítőleg 20 hallgató tartott előadást, a nyitó *keynote* előadást Carste Wilke tartotta *Social Spaces and the Topography of the Divine: Reading the Landscapes of the Song of Songs* címmel, míg a záró *keynote* előadás Dr. habil. Sándor Klára részéről hangzott el *Religion: Nurture and Nature* címmel.

Az I. Interdiszciplináris Vallástudományi Hallgatói Konferenciát 2018 áprilisában azzal a céllal hívta életre az ELTE Vallástudományi Tanszékének Hallgatói Képvisellete, hogy minden évben rendszeresen, de változó helyszínen a vallástudománnyal vagy annak határterületeivel foglalkozó hallgatók bemutathassák jelenlegi kutatási témáikat. Idén, 2019 májusában, a Szegedi Tudományegyetem Vallástudományi Tanszékének hallgatói vállalták a konferenciasorozat második alkalmának megszervezését és lebonyolítását. Az egynapos konferencián körülbelül 20 előadó volt jelen.

A tanszék gondozásában a következő kiadványok jelentek meg az elmúlt három évben:

1. Máté-Tóth András – Nagy Gábor Dániel: *Scientologen in Deutschland*, Szeged, Magyarország: SZTE BTK, Vallástudományi Tanszék, 2017.
2. Szilágyi Tamás (szerk.): *Vallás és erőszak: elméleti koncepciók és a globális terrorizmus felemelkedése a 21. Században*, Szeged, Magyarország: SZTE BTK, Vallástudományi Tanszék, 2017.
3. Szilárdi Réka – Barcsa Krisztina (szerk.): *A fikciótól a kultuszokig*, Szeged, Magyarország: SZTE BTK, Vallástudományi Tanszék, 2017.
4. Szilárdi Réka – Szugyiczki Zsuzsanna (szerk.): *Metszet és perspektíva: Tanulmányok az alkalmazott valláskutatás területéről*, Szeged, Magyarország: SZTE BTK, Vallástudományi Tanszék, 2017.
5. Dinka Marinović Jerolimov – Máté-Tóth András (ed.): *Unblocking Religion: Studying Religion in Today's Central and Eastern Europe*, Szeged, Magyarország: SZTE BTK, Vallástudományi Tanszék, 2018.
6. Szilárdi Réka (szerk.): *Vallásdömping: Ezoterika, spiritualitás és New Age az alkalmazott valláskutatás perspektívájából*, Szeged, Magyarország: SZTE BTK, Vallástudományi Tanszék, 2018.
7. Barcsa Krisztina – Fülöp Tiffany (szerk.): *II. Interdiszciplináris Vallástudományi Hallgatói Konferencia – Absztrakt kötet*, Szeged, Magyarország: SZTE BTK, Vallástudományi Tanszék, 2019.

HÍREK

ÖSSZEFOGLALÓ A II. INTERDISZCIPLINÁRIS VALLÁSTUDOMÁNYI HALLGATÓI KONFERENCIÁRÓL

Szeged, 2019. május 18.

BODZÁSNÉ CSÉNYI-NAGY KRISZTINA – SZUGYICZKI ZSUZSANNA

Az I. Interdiszciplináris Vallástudományi Hallgatói Konferenciát még 2018 áprilisában azzal a céllal hívta életre az ELTE Vallástudományi Tanszékének Hallgatói Képviselője, hogy a vallástudománnyal vagy annak társtudományaival foglalkozó hallgatók és fiatal kutatók számára minden évben rendszeresen, de változó helyszínen fórumot biztosítson aktuális kutatási témáik bemutatására.

Idén, 2019. május 18-án második alkalommal került megrendezésre a konferencia. A rendezvénynek, melyen hat magyarországi felsőoktatási intézmény alap- és mesterszakos, valamint doktori képzésben részt vevő hallgatói képviseltették magukat, ez alkalommal a Szegedi Tudományegyetem Vallástudományi Tanszéke adott otthont. A rendezvényt Gyenge Zoltán, a Bölcsész- és Társadalomtudományi Kar dékánja nyitotta meg. Beszédében kiemelte, hogy fontos a mai világban a vallás kutatása, a vallásközi párbeszéd elősegítése, ezért példásnak tartotta a diákok kezdeményezését.

A konferencián két szekcióban, összesen tizenkilenc előadás hangzott el. A délelőtti folyamán az első szekcióban először az új vallási mozgalmak kutatómódszertanáról és a vizsgálatok nehézségeiről volt szó, az előadó, Nemes Márk a saját tapasztalatai alapján felmerült problémákat elemezte. Ezt követően Heidl Sára az *event religion* koncepciójának a magyarországi vallási fesztiválokra vonatkozó vizsgálatáról adott elő, majd Miklovicz Attilát hallgathattuk meg a szekularizáció és popkultúra viszonyáról, az előadás elsősorban a fiatalok körében népszerű filmekre és sorozatokra (pl. Marvel filmek) reflektált. A szekcióban elhangzó délelőtti előadásokat egy, a vallásközi párbeszéd kialakulásával és Thomas Merton misztikájával foglalkozó prezentáció zárta, Szugyiczki Zsuzsanna előadásában.

A második szekcióban az iszlámmal és a zsidósággal kapcsolatos előadások hangzottak el. Fodor István arról tartott előadást, hogy az ISIS propagandájában

hogyan mutatkozik meg a média és ideológia viszonya, különös tekintettel arra, hogy a terrorista szervezet hogyan használta a vallásos média eszközeit saját interpretációinak terjesztésére. Botye Bence az albán iszlám jellegzetességei mutatta be, kitérve a szűfizmusra és a balkáni helyzet sajátosságaira is. Ezt követően a pesti zsidóknak az Orczy-házban helyet kapó első zsinagógáiról hallhattunk, amelyekről Dombi Gábor adott elő, kifejtve e zsinagógáknak a 18–20. századi zsidó vallási életre gyakorolt hatását. Az előadó végül Tuna Rita Bacher Simonnak a „magyar és erdélyhoni izraeliták egyetemes gyűléséhez” írt alkalmi költeményeit elemezte, melyek héber nyelvű változatai a zsidó vallási ünnepek eszmevilágába engednek betekintést.

Az ebédszünetet követő első előadásában Tegzes Nóra a keresztséget mint a megtérő ember átmeneti rítusát vizsgálta, ezt követte Gyuris István Viktornak a csíkszentdomokosi otthonokban található szakrális tárgyak helyével és szerepével foglalkozó néprajzi kutatásának összefoglalója. Szűcs Bernadett egy keresztény apokrif szövegben (*Józsefnek, az ácsnak a történetében*) fellelhető óegyiptomi motívumokkal foglalkozó előadása után Ljubanic Ádámnak a komparatív teológia vallásközi párbeszédben játszott szerepével foglalkozó prezentációja zárta a szekciót.

Három színes és rendkívül különböző témájú előadást hallhattunk a következő szekcióban. Az elsőt, mely a *Collegium Iovis Cerneni* címet viselte, Szabó Ernő mutatta be, aki azt vizsgálta, miért nem lehet temetkezési vallásként értelmezni Iovis Cerneni kultuszát. Ezt követően Balogh Gyula a Krúdy Gyula műveiben olvasható boszorkányhiedelmeket elemezte vallástudományi megközelítésből. Mindezekon kívül a Ceres-kultusz átmeneti rítusairól is hallhattunk Magdus Tamás előadásában, aki bemutatta, milyen sokrétű szerepet játszottak ezek a rituálék az ókori Rómában. Tóth Péter *Mimézis mint az elme meghosszabbítása* címet viselő előadásában valláseméleti szempontból vizsgálta René Girard mimetikus elméletét. Végül Barcsa Krisztina *A vallásról szóló ismeretek oktatásának relevanciája a pszichológia képzésben* című prezentációja következett, amelyben az előadó kifejtette, miért lenne fontos integrálni a pszichológiaképzésbe a vallástudományt.

A szekciók levezető elnökei az SZTE Vallástudományi tanszékének oktatói és óraadói: Máté-Tóth András, Szilárdi Réka, Porció Tibor és Szilágyi Tamás voltak.

A konferenciát Máté-Tóth András, az SZTE BTK Társadalomtudományi Intézetének és Vallástudományi Tanszékének vezetője zárta le. Beszédének végén köszönetet mondott a főszervezőnek, Barcsa Krisztinának és a szervezőknek, Hegedüs Gabriellának, Szugyiczki Zsuzsannának és Tóth Péternek.

Összességében elmondható, hogy kiváló előadások hangzottak el a konferencián, és a szervezők is nagyszerű munkát végeztek. Külön említést érdemel, hogy egy olyan interdiszciplináris konferencián vehettünk részt, amely a vallástudomány kapcsolódási pontjaiból kiindulva a történelemtudományon keresztül az irodalomtudományig több, eltérő területen tevékenykedő hallgató kutatásába és

munkájába engedett bepillantást. Az eseményen körülbelül harminc-negyven fő vett részt, nemcsak a szervezők és előadók, hanem érkeztek hallgatók Szegedről és Budapestről is, így lehetőség nyílt a szélesebb körű vitákra és kapcsolatépítésre is. Az előadók absztraktjaiból online elérhető kötetet adtak közre,¹ továbbá megjelenés előtt áll az elhangzott előadásokból készülő tanulmánykötet is.

¹ A kötet elérhető a következő linken: https://www.academia.edu/39167235/II._Interdiszciplin%C3%A1ris_Vall%C3%A1studom%C3%A1nyi_Hallgat%C3%B3i_Konferencia_-_Absztrakt_k%C3%B6tet (Letöltés: 2019. november 25.)

ISMÉT MAGYARORSZÁGON ADOTT ELŐ HANS JOAS

Budapest, 2019. október 9–10.

MIKLOVICZ ATTILA

2019 októberében ismét Magyarországon járt korunk egyik legnevesebb és legelismertebb német vallásszociológusa, Hans Joas. A Vatikáni Joseph Ratzinger – XVI. Benedek Alapítvány és a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Kara (PPKE HK) meghívásából érkezett *A közép-európai országok társadalmi, gazdasági és spirituális helyzete az Egyház társadalmi tanítása tükrében* című konferenciára, illetve *A szent ereje: a varázstanodás narratívájának egy alternatívája (Die Macht des Heiligen: Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung)* című könyve alapján tartott mesterkurzust a PPKE Hittudományi Karán. Tudósításomban igyekszem mind a konferencián, mind a mesterkurzuson elhangzott előadások főbb gondolatait összefoglalni.

Hans Joas a vallásszociológia professzora, a berlini Humboldt Egyetem Vallásszociológia Tanszékének professzora, 2002 és 2011 között az Erfurti Egyetemen működő Max Weber Centre for Advanced Cultural and Social Studies igazgatója, a Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften rendes tagja. Kutatási területe a társadalomfilozófia, főleg az amerikai pragmatizmus és historizmus, a vallásszociológia, a háború és az erőszak témája, valamint az értékek változása a modern társadalmakban. Az Új Ember kiadó 2019-ben adta ki Robert Spaemannal közös, *Imádság ködben* című könyvét.²

A konferencián az *Európai értékek – Analitikus kategória, avagy polemikus fogalom?* című előadását azzal kezdte, hogy a jelenlegi közbeszédben mindegyik politikai oldal használja az európai értékek kifejezést, de mint sok egyéb általános fogalomnak, ennek is számos megközelítési módja van. Példaként hozta fel, hogy a II. világháború után a náciizmus miatt sok német próbálta eldobni nemzeti identitását, és igyekezett „európaivá” válni, azaz szimbolikusan elkülönülni a terhelt múlttól, és pozitív identitásban mutatkozni.

² Az életrajzi rész forrása: <https://ratzinger.hu> (Letöltés: 2019. november 10.).

Joas az európai értékek három aspektusára hívta fel a figyelmet. Az első, hogy a kereszténység a morális univerzalizmus egy formája. Itt megjegyezte, hogy a kereszténység két legfőbb összetevője az univerzalizmus és a perszonalizáció. Mivel a morális univerzalizmus tulajdonképpen mindenkire egységesen érvényes és mindenki számára üdvözítő erkölcsi értékrendet takar, hozzátette, hogy minden ezt hirdető vallás vagy filozófia ebbe a kategóriába tartozik. Ennek tükrében ide sorolta a buddhizmust, a konfucianizmust, az iszlámot, de Emmanuel Kant vagy Jürgen Habermans egyes nézeteit is. Karl Jaspersre hivatkozott, aki szerint a világ a morális univerzalizmus pluralitása, és tulajdonképpen a náciizmus, a sztálinizmus vagy akár az anti-univerzalizmus is a morális univerzalizmus kategóriájába eshet, hiszen saját értékrendjüket bárkire alkalmazhatónak és érvényesnek tekintik. Itt Joas kiemelte, hogy a keresztény univerzalistáknak össze kell fogni minden morális univerzalistával, ezzel szemben a morális partikularizmust el kell utasítaniuk. Ezt a kijelentését a totalitárius rendszerek vonatkozásában később természetesen árnyalta.

A második aspektusa egyrészt az emberre jellemző *self-realization* korról-korra változó modelljeire hívta fel a figyelmet, így arra, hogy az 1950-es években a „szervező ember” volt az az általános modell, amellyel a legtöbben szívesen azonosultak, míg az 1970-es években a „művész” töltötte be ugyanezt a szerepet. Az európai értékek kapcsán az európai modell része az emberi jogok és a demokrácia tisztelete. Keresztény emberként a Szentírás szellemében az emberi jogokat és a demokráciát úgy kell kezelni, mintha azokról már az evangélium is beszélne, hiszen ezek kiolvashatók annak soraiból. A kereszténységet nem mint valami eleve elrendelt dolgot kell tekinteni, hanem a keresztény értékekbe bele kell építeni az emberi jogokat.

Harmadik aspektusként Joas professzor utalt arra, hogy a 20. század Európájában jelen volt a totalitarizmus és a kolonializmus. Ennek kapcsán felvetette a kérdést, hogy a keresztényeknek vajon támogatniuk kell-e az olyan totalitárius rendszereket, mint a náciizmus vagy a fasizmus, illetve fel kell-e lépniük a kolonializmus ellen. Joas válasza erre a felvetésre, hogy kerülni kell az ellenségképek teremtését, valamint nem szabad csatlakozni az ilyen rendszerek által kreált ellenségképekkel szembeni fellépéshez.

Joas ezután a fenti elveket néhány aktuálpolitikai kérdésre alkalmazva fejtette ki véleményét. Felhívta a figyelmet arra, hogy a morális univerzalizmus jegyében született globális humanitárius törekvések mellett ne mulasszuk el segíteni a közvetlen környezetünket sem.

Másnap délelőtt egy jelentősen szűkebb, de annál lelkesebb hallgatóság várta Joas professzort a PPKE Böcsészettudományi Karának Mikszáth téri épületében, ahol

A *szent ereje* című könyvéhez kapcsolódóan tartott mesterkurzust. A szervezők tekintettel voltak a résztvevők igényére, ezért a program a professzor hozzávetőleg negyven perces előadása után még kétszerennyi időt hagyott a diszkusszióra.

A könyv egyelőre csak német és holland nyelven érhető el, az angol kiadást 2019 novemberére tervezte az Oxford University Press, illetve a francia kiadás megjelenése is várható a közeljövőben. Tekintettel arra, hogy a szervezők tervei szerint a mesterkurzus felvétele elérhető lesz, most csak néhány fontosabb gondolatot emelnék ki a kétórás programból.

Joas professzor a könyv terjedelme és az idő behatároltsága miatt három, a könyvhöz kapcsolódó nézőpontját fejtette ki előadásában. Elsőként a könyv születésének háttéréről szólt, amely nem része a műnek. Mint elmondta, arra a kérdésre kereste a választ, hogy a vallástudomány empirikusnak tartott diszciplínái közül a vallás története, szociológiája, antropológiája és pszichológiája milyen alapon nyilváníthatja kijelentéseit tudományosnak, hiszen még a magukat teljesen függetlennek nevező kutatók is ritkán mentesek az előzetes feltételezésektől, amikor a vallás területéről van szó.

Motivációjának szintén része volt, hogy alaposabban körüljárja az elmúlt évtizedek szekularizációs téziseit. E körben kifejtette, hogy megfigyelése szerint ma már csak a szociológusok 5–10 százaléka követi az eredeti felvetést, hiszen például napjainkban már sokkal jobban értjük az USA vallási felépítését, ahogyan azt is, hogy Európában miért alakult ki jelentős különbség az egyes országok vallási be rendezkedése között, illetve komoly vallási újjáéledés észlelhető például Koreában, az iszlám és a kereszténység erősödik Afrikában stb.

Később hozzátette, hogy maga a szekularizáció definíciója sem irreleváns, hiszen számos aspektusa van ennek a fogalomnak. Megjegyezte, hogy ő hét különböző kritériumot adott meg, így például az állam és egyház szétválasztását vagy a vallá ssosság hanyatlását, de a kanadai filozófus, Charles Taylor rögtön ezek publikálása után egy nyolcadikat is megnevezett, tehát nagyon fontos, hogy tisztázzuk az adott helyen milyen értelemben hivatkozunk a fogalomra.

Európára visszatérve elmondta, hogy miközben szekularizációról jellemzően az elmúlt néhány száz év távlatában vitáznak a vallástudósok, Európa már az 1700-as évek előtt is meglehetősen szekuláris volt. Ez nyilván az antiklerikalizmusnak is betudható, de még inkább annak, hogy a kereszténységnek nem volt komoly alternatívája, leszámítva a zsidó kisebbséget vagy néhány helyen az iszlámot. Ez változott meg a 18. században a kereszténység dominanciájának csökkenésével. Itt Joas utalt Charles Taylor elméletére, amely szerint a keresztény világnézet mellett kialakult egy határozott szekuláris alternatíva (*secular option*). Kifejtette, hogy ő maga is a szekuláris alternatíva fogalmát kedveli, hiszen ez jól bemutatja, hogy nem mindenkire gyakorolt egyforma hatást a változás: eltérő mértékben élhettek ezzel a különböző korszakok és területi sajátosságok függvényében is.

Motivációjának következő összetevője Max Weber varázstalanodás koncepciójának elemzése volt. Joas meglátása szerint ez még komolyabb kihívás volt, hiszen míg a szekularizációs tézis csak az elmúlt néhány évszázadot öleli fel, addig Weber elmélete szerint a varázstalanodás már az Ószövetség prófétáival elkezdődött.

A varázstalanodás kifejezésének szisztematikus felkutatására és elemzésére irányuló kísérlete során Weber mindössze tizenhét alkalommal használta a kifejezést, és csupán 1913-tól, életének utolsó hét évében. Miután mind a tizenhét szöveghelyet felkutatta, s azokat kontextusuk figyelembevételével alapos filológiai vizsgálatnak vetette alá, Joas megállapította, hogy Weber maga is különféleképpen használta ezt a kifejezést. A különböző jelentéstartalmakra Joasnak különféle szavakat kellett alkotnia, így például az angol *demagification*, *detranscendentalization* és *desacralization* szavakat.

A varázstalanodás egyik jelentése kapcsán megjegyezte, hogy például a vallások (köztük a kereszténység) értékrendje úgy csökkentheti életünkben a varázs szerepét, hogy míg az értékrend elfogadása előtt rendjén valónak számított például rontást kérni valakire Istentől vagy egy transzcendens hatalomtól (varázslat), addig az értékrend elfogadása után ez már nem fogadható el. Joas konklúziója, hogy mivel Weber maga is több különböző jelentéstartalmat kapcsolt a varázstalanodás fogalmához, óvatosnak kell lennünk, amikor további elméleteket kívánunk alapozni erre a meghatározásra.

Végül a harmadik nézőpont, amelyet a könyv utolsó fejezeteiben taglal, egy társadalomtudományi elmélet alapja, amelynek kifejtésén mind a mai napig dolgozik. Az ehhez kapcsolódó első gondolata, hogy mindig léteznek új módok a szakralizációra. Ez azt jelenti, hogy tárgyak, emberek, ideák erősödnek meg szakrálisaként. Példaként hozta fel a nacionalizmust, amelyben a nemzet válik sokkal szakrálisabbá, mint korábban volt, illetve azt az időszakot, amikor bizonyos emberek számára Marx művei egyfajta szentírássá váltak. Jelenkorunkban például az emberi jogok szakralizálódtak, amelyben az egyén emelkedett fel, mint szent és sérthetetlen, és ezáltal vált például a rabszolgaság vagy a kínzás elfogadhatatlanná.

Joas elméletének második gondolata a transzcendenshez kapcsolódik. Joas társadalomtudósként azon az állásponton van, hogy a transzcendens nem szükséges sajátja minden vallásnak, csak bizonyos vallásoknak. Ennek fényében az a kérdés válhat érdekessé, hogy miként született a transzcendens elképzelése és miért.

Az elmélet harmadik gondolataként azt fejtette ki, hogy fennáll annak állandó veszélye, hogy mivel az emberek szakralizálnak különféle dolgokat, egyúttal közelebb is érzik magukat ezekhez a szakrális dolgokhoz, s ennek nyomán a többieket viszont egyfajta módon kirekesztik. Ez a veszély különösen fenyegeti azokat a csoportokat, amelyek univerzális kijelentéseket fogalmaznak meg: milyen mértékben tekinthetik magukat felsőbbrendűnek saját kijelentéseik által? Ez nemcsak vallásos csoportokra

érvényes, hanem világi univerzalista csoportokra is, így például a kommunistákra. Joas szerint ennek a veszélynek a transzcendens lehet az ellenszere, hiszen odahelyez valami nagyobb dolgot a saját univerzalista elképzelésünk mellé.

Joas több fontos gondolatot megfogalmazott a diskusszió során feltett kérdésekre válaszolva. Az egyik ilyen, hogy nem ideák teremtenek intézményeket, hanem olyan emberek, akik nehézséget találnak az ideák megvalósításában. Ezért alakultak a buddhista kolostorok, az athéni akadémiák vagy a Katolikus Egyház. Viszont óvatosnak kell lenni akkor, amikor a saját univerzális igazságunkat próbáljuk valakinek átadni, mert az emberek nem szeretik, amikor valaki le kíván ereszkedni hozzájuk, hogy átadja az igazságot. Továbbá ügyelni kell arra, hogy a morális univerzalizmusból könnyen nőnek ki ideológiák, amelyek aztán politikai programmá válhatnak.

Külön figyelemre méltó volt, hogy Joas professzor előadásai során mindvégig mennyire törekedett arra, hogy az összes résztvevő számára érthető maradjon, még akkor is, amikor más tudósok vagy gondolkodók munkásságára hivatkozott. Tanulságos a valláskutatók számára, hogy mennyire hangsúlyozta a kifejezések adott szövegkörnyezetben használt definíciójának pontos meghatározását. Reméljük, mielőbb lehetőségünk lesz ismét Magyarországon hallgatnunk őt!

KONFERENCIA AZ EUCHARISZTIÁRÓL

Szeged, 2019. október 10–11.

SZIGETI JENŐ

A Szegedi Tudományegyetem Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszéke másodjára hirdetett interdiszciplináris konferenciát a 2018. évi sikeres rendezvény után, „Eucharisztia és Úrvacsora a magyarországi vallási kultúrában” címen. A konferencia Szegeden, 2019. október 10-11-én került megrendezésre. A konferencia abban volt a szokásoktól eltérő, hogy a rendezők különböző tudományágakban dolgozó, érdeklődő kollégák jelentkezését várták. Az egyház- és rendtörténet, a liturgiátörténet, az áhítattörténet, az irodalomtörténet, a zenetörténet, a művészettörténet (több ága: festészet, szobrászat, ötvösművészet, textilművészet stb.), a heortológia, a vallási néprajz stb. területén dolgozó kutatók előadásainak szerettek volna helyet adni. A rendezvény megpróbálta átfogni az úrvacsora és az Oltáriszentség tiszteletének formáit a középkortól napjainkig a mindenkori Magyarország területére vonatkozóan.

A konferenciára, amelyet Gyulai Endre nyugalmazott megyéspüspök és Barna Gábor professzor úr nyitott meg, huszonhárom előadó jelentkezett. A nyitóülésen bemutatták Szelestei Nagy László *Eucharisztia és úrvacsora a 16-18. századi Magyarországon* című új monográfiáját. Az előadások többsége a római katolikus népi vallásosság újabban megélnékelő, eucharisziával kapcsolatos kutatásaiból mutatott be érdekes, újszerű esettanulmányokat. Előadást hallottunk az elsőáldozási szokásokról, az úrnap ialtárok díszítéséről, a szentmisén kívüli áldozás gyakorlatáról. Erőteltjesen jelen volt a régi magyar irodalom ezzel kapcsolatos témáinak vizsgálata. Az imádságos könyvek, a régi liturgikai munkák jelentős adalékokat adnak az elmúlt korok hitvilágának megismeréséhez. A görög katolikus és a keleti szertartású kereszténység eucharisziához kapcsolódó szokásairól is több tanulmány szolt, de az unitárius liturgika egyik fontos emléke – Valentinus Radecius agendája – kapcsán is hallhattunk kutatástörténetileg is érdekes beszámolót. Sőt, olyan kuriózumnak számító, régi bibliai szokás szimbolikájáról is, mint az utolsó vacsora lábmosási jelenete. Több Erdélyben végzett kutatásról is hírt adtak az előadások, jelentősen gazdagítva a résztvevők ismeretét.

Reménységünk szerint az előadások szerkesztett szövege hamarosan nyomtatott formában is megjelenik a Szegedi Tudományegyetem Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszékének könyvsorozatában, amelyben eddig is számos, forrásértékű, remek publikáció látott napvilágot.

BESZÁMOLÓ A MAGYAR VALLÁSTUDOMÁNYI TÁRSASÁG VALLÁS ÉS MEGÚJULÁS CÍMŰ KONFERENCIÁJÁRÓL

Budapest, 2019. október 19.

LŐRINCZI PETRA

Október 18-án került megrendezésre a Magyar Vallástudományi Társaság éves konferenciája, melynek ezúttal a Magyar Nemzeti Múzeum adott otthont impozáns dísztermében. Idén a vallás és megújulás témájában hallhattunk előadásokat. A témák a tavalyi konferenciához hasonlóan igen sokszínűek voltak, összesen négy szekcióban tizennégy előadó hozott változatos nézőpontokat a halál, az újjászületés, a vallás viszonyáról és szimbólumairól.

Hidas Zoltán nyitotta meg konferenciát, továbbá elnökölte az első szekciót. Megnyitó beszédében az újjászületés toposzának kérdését járta körül. Az első szekció Maróth Miklós *Arab teológusok Krisztus természetéről* című előadásával nyílt meg, melyben a Szentháromság és Mária istenanyasága körül folyó vitákról és az ezekben elhangzó érvelésekről hallhattunk. Ezt Sarnyai Csaba Máté *Az átsugárzó kereszténység. Kúhár Flóris és Juhász Vilmos vallástörténetének összevetése* című, az említett két tudós vallástudományi munkásságáról, munkáik módszertani háttéréről szóló előadása követte. Végül Valerio Severino *Materials for a History of the MVT: A Research Project* című angol nyelvű, a Magyar Vallástudományi Társaság történetéről szóló előadását kísérhettük figyelemmel. A szekció végén vitára is sor került, amelyben Maróth Miklós előadása kapta a legnagyobb figyelmet. A hallgatóság leginkább Cirill személyiségére volt kíváncsi, de hallhattunk kérdéseket és hozzászólásokat a hasonlatokon keresztül történő teológiai érvelések témájában is.

A rövid kávászünetet követően, Szilágyi Zsolt elnöklése alatt kezdetét vette a második szekció. Elsőként Frazer-Imregh Monika *Újplatonikus eszmék beáramlása a nyugati keresztény teológiába és filozófiába a 15. században. Marsilio Ficino és a világszellem fogalma a De vita coelitus comparandában* című előadását hallhattuk, melyből megtudhattuk, miként vezette vissza az európai gondolkodásba Ficino az újplatonizmus gondolatait, és miként bukkan ismét fel a világszellem fogalma a

mágia térnyerésével együtt a reneszánszban. Ezt követően Horváth Orsolya „*Szabadságra lettünk elhívva*”. A *szabadság mint folytonos újjászületés Luther első Galata kommentárjában* címmel tartott előadást. Ebben Luther szabadságfogalmáról és Luthernek az első Galata kommentárhoz fűződő meglátásairól, valamint ahhoz fűződő belső viszonyáról hallhattunk. Ez az előadás Maróth Miklós előadásához hasonlóan nagy érdeklődést váltott ki a hallgatóságból a szekciót követő vita során. Végül Újvári Edit Újjászületési szimbólumok: a csoport *fennmaradásának, valamint az egyén halhatatlanságának reprezentációi* című előadása zárta a második szekciót. Ebben a vallásokban megjelenő újjászületés-szimbólumokról értesülhetünk, így egy rövid betekintést kaphattunk a halálnak és a halál utáni létnek a különböző kultúrákban felmerülő kérdéseiről és reprezentációiról.

Az ebédszünetet követően Horváth Orsolya vezetésével vette kezdetét a harmadik szekció. Schiller Vera *Alvilágba leszállás, alvilágból felemelkedés* címmel a görög mítoszok és az ezekben megjelenő újjászületés-motívumok kérdését járta körül. Ezután Fodor Krisztina Dóra *A szerzetesi életmód megújító ereje a Kr. u. IV. századi társadalomban, különös tekintettel Syneros mártír életére* című előadása következett. Ebben Syneros szerzetesi minőségének kérdéséről, a szerzetes és a szerzetesi életmód fogalmának kialakulásáról és kikristályosodásáról hallhattunk. Harmadikként Zsizsmann Endre adott elő *A nagy engesztelés-napi böjt és a megújulás kapcsolata* címmel, ő a böjt szó ótestamentumi, eredeti jelentésének és e jelentés változásának kérdését járta körül, nyelvészeti, kultúrtörténeti és teológiai szempontokból. A szekciót végül egy mesterképzéses hallgató, Szűcs Bernadett zárta *Vallási megújulás az ókori Egyiptomban a fülstélék bemutatásán keresztül* című előadásával, melyben szellemesen, érdekes módon mutatta be az egyiptomi votív fülábrázolások témáját.

A negyedik szekció Hoppál Bulcsú vezetésével folyt le. A konferencia utolsó szekciójában elsőként *A reinkarnáció legitimizációs és politikai szerepe a mongol buddhizmusban* címmel Szilágyi Zsolt előadását hallgathattuk meg. Ebben a reinkarnációnak a mongol buddhizmusban betöltött, különböző politikai és történeti események hatására változó szerepéről értesülhettünk. Ezt követően Nádasdi Nóra angol nyelvű *Farley Mowat: Safeguarding Inuit Religion from an Emic Perspective* című előadását hallgathattuk meg. Ebben az előadásban az émikus nézőpont kritikusan jelentős szerepéről tudhattunk meg többet az inuit kultúra leírásának kontextusában, Farley Mowat munkásságán keresztül. Végül két dél-amerikai kötődésű téma következett. Elsőként Pető László *A huaca-rítus „nyilvános halála” és „föld alatti” újjászületése az Inka Birodalomban* című, a huaca-rítust körüljáró előadása, mely mind tartalmában, mind vizualitásában rendkívül érdekesnek bizonyult. (Ebben arról is hallhattunk, hogy miként kényszerítette a katolikus egyház a Fülöp-szigeteken az őslakosok vallási gyakorlatait „föld alatti” tevékenységre.) Másodikként Antalffy Péter *Pachakuti és Taki onqoy. Politikai lázadás és vallási*

megújulás az inka és spanyol Peruban című előadásában Pachakuti szerepéről és a *Taki onqoy* fogalmának korábbi, tudományos értelmezéseiről és félreértelmezéseiről, társadalomformáló szerepéről hallhattunk, valamint az európai gondolkodás fogalmi készletének az ehhez hasonló, távoli kulturális terepen megmutatkozó nehézségeiről bizonyosodhattunk meg.

A konferencia lezárása után került sor a Magyar Vallástudományi Társaság közgyűlésére. Idén is új tagokkal bővíthetett a társaság, továbbá több fontos, a működéssel és a távlati célokkal kapcsolatos kérdés került megvitatásra az ülés során.

RECENZIÓK

Teresa Obolevitch:

Faith and Science in Russian Religious Thought

OXFORD, OXFORD UNIVERSITY PRESS, 2019

Obolevitch könyve felidézte bennem a másik lengyel géniusz, Zbigniew Preisner *To Know* című nagyszerű szerzeményét. A csodálatos zenedarab Jób könyvének egy részletét dolgozza fel (Job 28, 12–14; 20–22), zenei formát kölcsönözve a természettel folytatott nagyszerű párbeszédnek. E dialógus, hasonlóan Obolevitch hit és természettudomány viszonyát elemző szövegéhez a valódi bölcsesség forrását, kilétét helyezi a gondolkodás homlokterébe. Az itt olvasható elemzés a két vállalkozás hasonlóságát veszi számba.

Mindkét mű a természet és a természetfölötti, hit és a természet kutatásának gyümölcsöző feszültségét tematizálja, s hasonló nézőpontból, jelesen a keresztény kinyilatkoztatás felől szemlélve teszik ezt. Preisner kompozíciója az ószövetségi szövegre támaszkodik ugyan, de amellet foglal állást, hogy az újonnan megszerzett harmónia csak a keresztény kontextusban érvényesülhet igazán. Ez képes számot adni a teremtés és a krisztusi újrateemtés egységéről, összekötve a teremtés eredeti jóságát a megtestesült Logosznak köszönhetően megváltott s megvilágított természet értelmességével.

Az orosz filozófia Obolevitch által elvégzett, gazdag elemzésének legszembe-
tűnőbb újdonsága rímél e gondolatra. A tudomány Krisztus-központú pozitív megközelítésével szándéka szerint ugyanis nem csupán hozzájárulna a nyugati (vallás)bölcseleti hagyományhoz, hanem megtérítené s megszabadítaná azt a bálványoktól. A filozófia a modern korban megívta a maga autonómia-küzdelmét és, a vallástól elszakadva radikálisan szekularizálódott. A felvilágosodás sokrétű örökségének hála a szaktudományos kutatás felé vette az irányt, eközben sokszor szem előtt tévesztette a valóság egységes és teljes leírásának nemes kívánalmát, lemondva arról, hogy saját hivatását élje. Félő, hogy ezt még a látszólagos módszertani fejlődése, kifinomult analitikus képességei és filológiai pontossága sem képes ellensúlyozni. Ahhoz, hogy a nyugati filozófia felülemelkedhessék saját korlátain, s legyőzze a fragmentáció veszélyét, elsősorban azt a tévhitet kell levetkőznie, hogy a vallás összeegyeztethetetlen a tudománnyal. Ehhez szembesülni kell egy hiteles tanúságtétellel és élő hagyománnyal, amelyben a hit valóban nemcsak a természet intenzív kutatására inspirál, hanem a darabjaira hullott tudományok új egységének

megteremtésére is. Preisner zenei tanúságtétele, hasonlóan Obolevitch érvelően kifejtett történeti áttekintéséhez, hiteltelenné teszi a mesterséges kakofóniát azzal, hogy a harmónia egy valódi példáját mutatja fel.

Ahhoz, hogy megértsük a filozófia hivatásának természetét, pontosabban a *hívást és küldetést*, amellyel Isten arra csábítja az emberi elmét, hogy felfedezze a teremtet világot, talán hasznos elmélyedni Preisner szerzeményében. Aligha mi választjuk küldetésünket, s nem az a feladatunk, hogy a természetet alávessük az akaratumknak, és uralkodva rajta saját céljainkat követve létrehozuk az Új Atlantiszt. Roppant jelentékeny módon a zene egy angyali kórossal kezdődik, mely egy, az egész művön átívelő dallamot énekel. Ezen háttér előtt, s mintegy erre támaszkodva s erre feelve teheti fel egy csodálatos női hang a kérdést: „*Sapientia vero ubi invenitur?*” Szintén e zenei háttér előtt s a drámai párbeszéd betetőzése-képpen hangzik el a természet különös válasza: „*Non est in me, non est mecum*”. Jóllehet a természetben testet ölt bizonyos bölcsesség – szemben a nyugati filozófia legnagyobb kísértésével, hogy átadja magát a bálványimádásnak, mely a természet istenítése, s az ember önistenítése – a természet maga nem a bölcsesség. A természet jelentősége, teológiai relevanciája mégis kétségtelen, amennyiben éppen a természet utalása a transzcendenciára taníthat meg, arra, amit Jób könyve úgy fogalmaz: „Az Isten félelme, lásd, ez a bölcsesség, az okosság meg: kerülni a bünt.” (Jób 28, 28) Preisner zenedarabja kifejezetten keresztény módon értelmezi Jób könyvének részletét, amikor a természet válaszát egy ember szájába adja: „*Non est in me, non est mecum*”. Még a legszebb rész, vagyis az emberi természet sem birtokolja a bölcsességet. Bölcsességnek inkább az nevezhető, amit az emberi természet befogad Istentől, amikor Istennek a természetén túl felhangzó szavára fülel.

Obolevitch az egész orosz bölcsélet legfőbb vállalkozását úgy értelmezi, mint egy bizonyos, az egyházatyák sajátos olvasata révén teológiailag meghatározott szemléletmódot, melyre különösen a hészükhaszta-hagyomány és Palamasz Szent Gergely, valamint Damaszkuszi Szent János hatott. A legfontosabb teológiai és metafizikai megkülönböztetés e tekintetben az egész későbbi fejlődést befolyásolta: az isteni lényeg nem azonos az isteni tevékenységekkel (*energeia*). Ez vezet el Nagy Szent Vazul felismeréséhez, miszerint Isten a tevékenyége révén megismerhető, szubstanciális valósága azonban megközelíthetetlen számunkra. E megkülönböztetés megengedi, hogy úgy tanulmányozzuk a természetet, mint ami felfedi számunkra az istenit, anélkül azonban, hogy ezt összekevernénk az isteni szubsztanciával. A „*Non est in me, non est mecum*” korlátozás ezért nem vet véget a kutatásnak, amely a bölcsességet a természetben keresi, hanem a teológia felől érkező ihletnek bizonyul, amelyet az egész komplex orosz filozófiai hagyomány értelmezni és megvalósítani kívánt.

Obolevitch joggal emel ki az orosz filozófia második egyedi vonását, jelesül, hogy az orosz filozófiai reflexió viszonylag mentes maradt a nyugati felvilágosodás paradigmáitól, amelyek nárcisztikus és ego-mániás módon az egékbe emelték a

„*cogito*”-t. Az egyik oka annak, hogy az orosz hagyomány harmonikus szövetségé tudja formálni tudomány és hit állítólagos ádáz harcát, nem más, mint hogy mélyebben s pontosabban érti, *ki a bölcsesség befogadó alanya*: az emberi személy. Ahelyett, hogy absztrakt ponttá redukálná (Kant és még inkább Husserl), e gondolkodási stílus (különösen Bergyajev) sajátos perszonalizmusával nem úgy tekint a személyre mint egyénre (individuumra), hanem mint viszonylényre. E mélyebb hagyománnyal szembehelyezkedő nyugati filozófia, sajátos, alapvető beállítottsága miatt egyre kevésbé tiszteli a természetet, és kiszolgáltatottabb a transzhumanizmus csábításának: ellenséges mindazzal, ami természetesen adott, ezért képtelen a hátlára. Obolevitch részletesen leírja, milyen fontos szerepet játszik a hit és tudomány viszonyáról szóló vita ezen antropológiai és perszonalista dimenziója számos, a neoplatonikus szintézist követő kortárs orosz gondolkodónál, mint például Fr. Vlagyimir Smalijnál vagy Szergej Koruzsijnál (176–178).

Általánosságban is elmondható, hogy ha felvesszük a gazdag múltra visszatekintő orosz teológiai és filozófiai reflexió fonalát, a bölcsélet kérdései egyszerre mintegy drámai módon és szinte zenei pontossággal válnak újraértelmezhetővé. Obolevitch könyve különösen nagy segítség abban, hogy új nézőpontból, rendszeres formában és történetileg átfogó módon elemezzük a hit és tudomány viszonyának kérdését. Mi több, e tekintetben is hasonlóan Preisner zenedarabjához, Obolevitch ennél is többre vállalkozik: mindketten a *valódi bölcsesség* forrását kívánják feltárni. A csodálatos kompozíció és a filozófiai reflexió számára az igazi kihívást egyaránt az jelenti, hogy ne csupán valamiféle bölcsességre, emberi filozófiára leljen, hanem hogy a maga módján megtalálja az isteni *sapientia*hoz, vagy ahogyan Obolevitch fogalmaz: a totális bölcsességhez vezető ösvényt. (10.) Miben is áll a keresett *igaz bölcsesség*?

Preisner zenéje e tekintetben is tartogat egy továbbgondolást igénylő felvetést: a válasz attól függ, kinek a szempontjából. Obolevitch természetesen egyetértene e megközelítéssel, hiszen könyve a filozófusok személyes hozzájárulását veszi számba, a valódi bölcsesség és tudomány összefüggésének különféle modelljeit saját, konkrét történeti megvalósulásukban bemutatva, mi több, egy olyan személyes dráma összefüggésében, amely filozófiai reflexiót eredményezett. Preisner művében a kérdést, mely eredetileg Jób szájából hangzik el, egy női hang tolmácsolja. Egyfelől figyelemre méltó, hogy olyasvalaki kérdezi, hogy van-e bölcsesség a természetben, aki személyes drámai élethelyzete miatt aligha érheti be mással, mint az *igaz bölcsességgel*. Másfelől a női hang itt szimbolikus értelemben Mária és az Egyház hangja, s ez közvetíti a szenvedő emberiség kutatását az igaz bölcsesség után. Természetesen annak hangsúlyozása, hogy az Egyház a filozófiai reflexió tulajdonképpeni alanya – ahogyan arra Obolevitch nővér rámutatott – egyáltalán nem esik távol az orosz bölcsellettől. Dolgozatának egyik legfőbb erénye éppen annak kimutatása, hogy az orosz filozófia sajátosága, hogy miközben a teológia és filozófia kérdéseit az ország

és nemzet történeti fejlődésének tükrében tárgyalja, nem felejt el, hogy tudomány és hit összekapcsolása az egyetemes emberiség égető gondja. Oroszország, mint egy sokat szenvedett és kínzott fiú, a nemzetek között egyfajta Jób, egyedi ösvényt mutat a valódi bölcsesség forrásvidéke felé azzal, hogy nem tagadja meg a Teremtő és teremtmény, Isten és a szenvedő és megváltott emberiség közötti drámát. A *theosis*, vagyis az Isten-emberi viszonyrendszer drámai alakulásán belül játszik releváns szerepet a tudomány, amely a természetet kutatva meghaladja a természetet.

Hadd fejezzem be a zenei kompozíció és az orosz *sapientiaról* szóló filozófia beszámoló közötti párhuzamosságok bemutatását azzal, hogy ha létezik olyan zenei motívum, amelyet apofatikusnak nevezhetünk, Preisner dalának megkapóan szép befejezése biztosan kiérdemli e nevet. A párbeszéd nem ér véget azzal, hogy a természet kijelenti, nem ő a bölcsesség; a választ egy *harmonia caelestis*nek nevezhető melódia követi, a szférák zenéje, amelyben tovább pulzál az élet. A természet, jóllehet maga nem az igazi bölcsesség forrása, nem is közömbös, néma, vagy halott: negatív módon ugyan, de szól hozzánk, épp azáltal, hogy tagadja, hogy maga lenne a valódi bölcsesség. A természet apofatikusán ékesszóló, olyan pontos nyelvet beszél, melyet talán az ért leginkább, aki Isten szavára figyelve egyszerre tudós és költő is. A természet nyelve egyszerre ragyogóbb, mint amit az emberi nyelv valaha meg tudna fejteni, és titokzatosabb, amennyiben kevésbé kifejező és világos, mint a krisztusi kinyilatkoztatás. Ha azonban ez utóbbinak fényében olvassuk a természet könyvét, feltárja előttünk a teremtés eredeti isteni eszméjét, és ezáltal kijelöli az úton lévő ember helyét a teremtésben. Ha e könyvet Krisztusban és általa olvassuk, tehát az újjászületés és új teremtés aktusán keresztül, a megváltott természet ismeretlen s mégis eredeti hangjai törnek meg az apofatikus csöndet. Ami a bukott természet sajátos némaságát ékesszólóvá teszi, ennyiben nem más, mint alapvető nyitottsága a hitre; a természet nyitott, intellektuális összefüggésként tárul fel a bukott mivoltát meghaladó újraértelmezés előtt. Nem csoda, hogy az utószóban Obolevitch is hasonló végkövetkeztetésre jut: a hit és tudomány összefüggésének modellje a „konkordancia”, vagyis a szívek egysége. E szuggesztív kifejezés nemcsak arra utal, hogy a természet felfedezése e két megközelítés együttműködését igényli, hanem arra is, hogy a természet felfedezése mindenekelőtt a szív dolga, amennyiben az emberiség veleszületett vágya, hogy a hit által meghaladja a természetet.

Teresa nővér Peacocke-kal együtt amellett érvel, hogy kifejezetten az „apofatikus megközelítés teszi lehetővé, hogy a tudományos tézis összhangba hozható legyen a hit igazságaival [...] Isten ismeretlen, apofatikus dimenziójával minden természettudományos igazság összeegyeztethető.” (237.) Ez némileg pontosításra szorul, amennyiben Isten apofatikus megközelítésének határait is kijelöli a megtestesülés ténye, vagyis annak elismerése, hogy az isteni logosz megmutatkozott az anyagban, és ezért a természet teológiai és filozófiai szempontból releváns kutatási terület. Fogalmazzunk másképpen: az apofatikus kifejezés nem vezethet a módszertant vagy

a bölcseleti alapbeállítottságát illetően közömbösséghez az univerzum teremtőjével s az isteni legvilágosabb megmutatkozásával szemben, vagyis azzal szemben, hogy Isten anyagi formát öltött. Minden tudományos kutatásnak *nolens-volens* megvan ugyanis a maga teológiai alapja. A természet módszeres és rendszeres felderítése azon a cseppet sem nyilvánvaló kezdeti előfeltevésen nyugszik, hogy az valamilyen logikus, intellegibilis, mérhető. Erre utal a Bölcsesség könyvében olvasható alapeszme: „De te mindent mérték [*mensura*], szám [*numerus*] és súly [*pondus*] szerint rendeztél el.” (11, 21) Szent Ágoston jogosan hangsúlyozza e vezéreszme szentháromságos perspektíváját. A tudomány szükségszerű teológiai kötöttségét illetően ebből egy másik, hasonlóan alapvető előfeltevés adódik: minden, ami létezik, a különböző természetes folyamatok, amelyek megfigyelhetőek, tanulmányozhatóak, leírhatóak s értelmezhetőek, nem csupán kapcsolódnak egymáshoz, hanem egy egységes szemlélethez vezethetnek.

Obolevitch ezen alapeszmék történeti és rendszeres kidolgozásától, továbbgondolásától II. János Pállal együtt azt reméli, hogy az orosz teológiai-filozófiai hagyomány a maga apofatikus hangsúlyával segíthet a nyugati filozófiai tradíciónak megszabadulni a bálványimádástól. Különösen attól kell óvakodnunk, hogy a transzcendens és fenséges istenség elismeréséből arra következtessünk: Isten abszolút távoli s teljesen megközelíthetetlen a természetben s a természet által. Isten kinyilatkoztatta magát a három könyv által (természet, Biblia és Isten belső élete), s ezért paradox módon éppen a Hozzá való hitbéli és tudományos közelség, az áhítattól sem mentes odahallgatás segíthet megtapasztalni fenséges és abszolút másságát.

Szalay Máttyás

Babits Antal:

Határolt – határtalanság. Maimonidész istenkeresései

LOGOS KIADÓ, BUDAPEST, 2015

Már címében is nehezít, határol és a határtalanság tudásminőségének szükségképpen korlátozottságára hívja föl figyelmünket Babits Antal új kötete. Egy pontosan tíz évvel ezelőtti szaktanulmányában a szerző rövid körvonallal kezdi, („Az örökkévaló titka az istenfélőknek való”), de – mint olvasói számára azután húsz oldalon át aprólékosan le is vezet –, mit képzelhetünk, mit tudunk, s mit lehetne még alaposabban tudnunk a középkori zsidó filozófia legfőbb teremtőjéről?

„Maimonidész bölcseleti művében (*A tévelygők útmutatója*) a görög tudományos szellemnek és a rabbinikus judaizmus szellemének a szintézise valósult meg. E szintézis alapja először is egy egyetemes tudás, amely mindent ismert a teljes rabbinikus irodalomból, de az arab-görög tudományok tárházából is, az orvostantól az asztrológia és a mágia áltudományáig, amit Maimonidész megvetően elutasít. A zsidó vallás és a peripatetikus iskola filozófiája között természetesen igen világos ellentét van. Valójában azonban Izrael hite és a görög bölcsesség korántsem kibékíthetetlen ellenfelek. Lényegileg hasonlóak. A hit a tudás egyik formája. A hit tárgyait csak a filozófiai tudással lehet közvetlenül megragadni, melynek fokozatai egyben a vallási bizonyosság fokozatai is. A vallásbölcselet az az út, amely Istenhez vezet bennünket: ez a vallás lényeges eleme.”¹

Babits valójában életműve egy kiemelkedő és súlyos hányadában Maimonidész művébe, gondolkodásába, filozófiájába, a tanulás-tudás-cselekedet logikai szféráiba vezet be, mégpedig jelen esetben egy kiemelt tudástartományba csupán (ezt is 344 oldalon!), melyből kihallik, hogy a zsidó vallásbölcselet „Ég nevében folytatott” vitáin és tudáscselekedet felé vezető útjain mindössze néhány alaplépést merészkedik megtenni. A *Széfér Jecirá* (*Az Alkotás könyve – a kabbala elmélete és gyakorlata*) és *A tévelygők útmutatója* közti különbségeket és hasonlóságokat elemezni próbáló bölcseleti munkák között is szellemtörténeti értékű és példázatos jelentéshatárú,

¹ Babits Antal: „Maimonidész, a titkok Mestere”. *Magyar Zsidó Szemle, Új folyam*, 5. sz., 2009, 39–60.

amit új kötetében a konkrétól az egyetemesig, a transzcendentálistól az ezoterikus–misztikus utazásokig ívelő nyelvi és értelmezési pályákon bejár, s részben olvasóival is bebarangoltat. A fentebb utalt tanulmányában ennek mintegy előképét ekként jellemzi:

„Maimuni, mint a hit és a tudás szintézisének kiváló képviselője, az igazságot nem közvetlenül, hanem elrejtve tanítja, azaz az igazságot csak azon tanult férfiak előtt tárja fel, akik képesek az önálló megértésre. Az igazság (a kabbala tanításai) titokban tartásának egyik legjobb módszere, ha a szerző tagadja azt. Az igazságot burkoltabb módon kell kimondani, mint ahogyan az tagadva volt, különben a tömeg is felismerheti. Ez a módszer végig jellemző *A tévelygők útmutatójára*. Mivel Maimuni korában a filozófia a keresztény világban hivatalos elismerést nyert, egyúttal egyházi felügyelet alá is került. Viszont a muszlim-zsidó világban a filozófia 'kétes státusza' garantálta, hogy magánügy maradjon, így belső szabadságot élvezett! – tegyük hozzá, hogy napjainkig is így van. Mindez nagyban hasonlít az ókori görög társadalomban betöltött szerepéhez, hiszen ott is magánjellegű volt a filozófia, és politika-felettséget élvezett. Mindezt Maimonidész is felismerte, s a vallásbölcselet művelésével szabadon fejthette ki gondolatait. Maimonidészt gyakran említik 'a zsidó Arisztotelész'-ként, mivel *második Mózesként* vezette ki a zsidóságot a 'tudatlanság Micrájimjából' (Egyiptom)”.²

E körvonalazó, mintegy a megérhetőknél és határtalanságoknak a szentírási források, fordítások és értelmezési árnyalatok határolható végtelenjének is messziről nekifutó aspektusából kiemelő rajzolatnak szinte csupán előmunkálat-jellege is érzékelteti a tradíció ápolhatóságának, a felnövekvő nemzedékeknek átadandó tudás perspektíváinak mintegy átfoghatatlan körvonalait. Babits újabb és komplexebb munkája, a *Határolt – határtalanság. Maimonidész istenkeresései*, a középkori zsidó gondolkodás vitathatatlanul legjelentősebb képviselőjeként tisztelt bölcselet korszakmeghatározó hatását méltatja, az arisztotelészi gondolkodást hívek és védel-

² A fenti forrás kiegészítő lábjegyzete: Maimonidész (1138–1204) a középkori zsidó gondolkodás legjelentősebb képviselője (*arabul: Abu Amran Musa ibn Abdallah*), akit a zsidó arisztotelianusok vezéréként tartanak számon. Törvénytárgyalóként, vallásbölcseletként és a misztika mesztereként is jelentőset alkotott. Mose ben Maimon, Maimonidész (továbbá Rambam, a Rabbi Mose ben Maimon kezdőbetűiből képzett rövidítés) az a személyiség, aki körül a középkori zsidó gondolkodás egész története összpontosul; lezár egy korszakot, és megnyit egy másikat; a skolasztikában hivatkozási alap lesz Aquinói Tamás számára, aki nem véletlenül, hanem mély rokonságuk okán idézi oly gyakran „*Rabbi Moyses*”-t. Mindketten Arisztotelész hívei, a vallást és a filozófiát egy-egy „summává” ötvözik, amelyből melleleg szüntelen támadások célpontja lesz, de mindkét vallásban a mai napig ihlető forrás. *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem, 1972, 13. kötet, 440.

mezők, magyarázók és átértelmezők köréből kiemelő, a skolasztikát vallásfilozófiává merevítő európai gondolkodási hagyomány mellé a megértés egy új korszakát fölíveltető belátás esélyét méltóképpen megfogalmazó tudóst állítja.

Afféle nem kellőképpen beavatott és nem is túlságosan elvárásolt olvasóként (jelzem, alighanem többen vagyunk ilyenek, mint a méltó szakmai körben értők és értelmezők), legelső impresszióként talán elég azt kimondani: a kötet ténylegesen lenyűgöző. Nyűgöz annyiban, hogy nem csupán pányváz egy tudásterület köré, váza, eszmei oszlopai, históriája, nyelvi rejtélyei, kulturális öröksége, filozófiai tartalmai és értelmezési horizontja még megnyugtató határai közé, de rögvest ki is vezet onnan, el is térít más tudásbolygók, más mentális rabságok, érthetetlennek látszó csűrcsavarok makrovilágába, melyek felé vezetve viszont épp abba nyújt beavatást, miért is érdemes, sőt miért kell mindezekkel foglalkoznia bárkinek, aki nem a zsidó vallásfilozófia, a középkori gondolkodás, a skolasztika vagy az univerzalizmus rejtélyes bolygói felé kavargó a határtalanság irányában... , mindenkinek, aki tudást és belátást remél, aki nyolcszáz éves mesterek tanításait mint örökérvényű igazságokat elfogadni hajlamos, s egyben vitat is, mint korszakosan ma már elavult képzeteket. Babits mint kutató ezt az összhangot keresi, s találja is meg. A nyűgözés mellett ugyanis föl is szabadít rögtön: az, hogy a középkori misztika, a hellén filozófia, a zsidó vallásbölcselet végtelen nyelvi tárházában bárminemű eligazodás csupán rémületes tévképzet lehet, szinte alapélménye a laikus olvasónak – ám a szerzői lelemény, e végtelen tájak mintegy térképre rajzolása és elemző értékelése épp abban lel fennkölt bizonyítást a kötet lapjain, hogy lényegileg bármely „örökkévalóságot”, hitet, meggyőződést és elemző szándékot érdemes megvizsgálni, hiszen mindez belátással és tudással határolhatóvá is válik, amennyiben kellő kalauzunk, eligazodást kínáló útmutatónk van hozzá. Csupán szójátéknak tetszik, de valóságos élmény van mögötte, hogy miközben a tévelygőknek a tévelygésekhez fűzött lehetséges útmutatókban a meggyőzések és meggyőződéses széles skáláját engedi fölfedezni, mintegy valódi útmutatót ad azon a behatárolni is nehéz úton, melyen elindult és magával invitált. S ha lenyűgözésről szóltam fentebb, itt csak aláhúzom: nem valamiféle pányvázott, megkötötten vánszorgó, kicövekelt térben mozgó menetről van itt szó, hanem épp az ellenkezőjéről, a megismerés határtalanságáról, meg ennek élményéről, árnyalatairól, nyelvi cseleiről, interpretációs gazdagságáról, a sokféle beláthatatlanságok beláthatóságáról is.

Babits nem véletlenül indul ki az ókorra visszavezethető *Az Alkotás könyve* és Maimonidész főműve közötti kapcsolatrendszerből, s nem véletlenül vezet végig azon a hermeneutikai úton, melyen nemcsak a távoli végpontot látja és látatja, de maga is felfedezésre, belátásokra, hőkkenésekre és evidenciákra talál rá menet közben. Bevezetője élén e sejtés sugallata áll *A tévelygők útmutatójából*: „[...] *nem azon vagyunk, hogy megállapítsuk, miszerint a világ teremtett, hanem amire törekszünk, ez az, hogy lehetséges, miszerint teremtett*”. S a teremtés, az alkotás és az

alkotmány egésze mint teljesség értelmében érdemi paradoxon már az is, miképpen keletkezett az arisztotelészi világertelmezésből a későbbi kommentátorok biztos „tudása” a kiindulóponttól, az értelmes feladatról és a célhoz vezető útról – miközben e neoplatonikus tudás csak részben élt a peripatetikus tapasztalat örökségével, csak részben szembesült a 12. századi európai muszlim világ átértelmező hatásaival, s még azóta is csak alig-alig szolgáltatott bárki is oly magyarázatokat, melyek a Pireneusoktól északra élő európai zsidóságot jellemző elutasítást, a háláchikus (jogi) és aggádikus (bölcseleti) pozíciókat jellemző másként gondolkodást indokolják (mint erre Rugási Gyula filozófiatörténész hívja föl figyelmünket az olvasónak címzett fölhangolójában). Mivel pedig a meghatározó nyugati gondolkodás számára ezt az átmenetet ez időtől fogva nemcsak a kabbala ősműve, Az Alkotás könyve helyettesítette, hanem épp Maimonidész volt, akinek részválaszai, tévelygéseken túli útkereső paradoxonai és megoldási képletei voltak a lehetséges átgondolásról, érdemes ezért hozzá fordulni a belátások okait keresve is:

„[a] két mű fogalmi azonosságainak és tanításainak egybevetése alapot szolgáltat ahhoz a feltevésünkhöz, hogy ez nem zárható ki – még akkor sem, ha Maimonidész írásos hagyatékából jelenleg nem áll rendelkezésünkre egyetlen kézzelfogható dokumentum sem. Nem példa nélküli a történelemben, hogy csak közvetett utalásokból értesülhetünk egy korábbi mű létezéséről. Eddigi kutatásaink alapján filológiai és tanítási egyezések egyaránt valószínűsítik Maimonidész Jecirá-kommentárjának létezését. Maimonidész egyetlen enciklopédikus ismeretei és széleskörű publikációi is alátámasztják, hogy nemcsak ismerte a *Széfer Jecirá* szövegét, hanem véleményt is formálhatott róla.”

– írja Babits a bevezetőben. Már a mű szerkezete, a kötet tartalomjegyzéke is mintegy tükrözi a megismerési pályákat, a terminológiai és nyelvi kanyarokat, a szellemtörténeti ugrásokat és teológiai konklúziókat, ezoterikus és misztikus utazásokat, szentírási vagy istenismereti képleteket, ezek filozófiatörténetileg árnyalt sokféleségét és nyelvi-narratív komplexitását is.

E futó benyomás a lenyűgözöttségről, továbbá a fogalomtörténeti útmutatók, filológiai és ezoterikus szöveg-hagyomány-egyezések, vallásbölcseleti kölcsönhatások rajzolatai szintúgy meggyőznek a határolható határtalanság ezoterikus megismerőképességre kiható tanításainak érvényességéről, az ezekhez kapcsolódó kutatások érdemi kérdésfeltevéseikhez és részválaszaihoz fűzhető további tematikai lehetőségekről. A kötet ekképpen minden laikustól kellőképpen távoli, messzi szférákba ható gondolati kisugárzása mintegy keretet, értelmezési teret is kap a munka egészében egymásra kölcsönösen ható szakemberek, rabbinikus források, értelmező és serkentő, hermeneutikai és kommunikatív, teljességre törekvő vitáitól. Babits alkotói érdeme viszont, hogy ezektől nem megretten, nem elriad, hanem

a zsidó vallásbölcseleti hagyomány legkonvencionálisabb örökségét mutatja föl megoldásképpen: továbbgondol, továbbad, továbbfejleszt, összefog(lal)óan talál, hittel igazolja a tudás esélyét, s nem pusztán elfogadja a „teremtettség” evidenciáját, hanem a „mi szerint teremtett?” kulcskérdéséhez keres további utakat. Azt, hogy a világ eredetének kérdéseit Maimonidész a teremtettséggel és az örökkévalósággal kapcsolatban három álláspontban a Szentírás, Platón és az arisztotelianusok alapján ismerteti, – közülük Arisztotelész maga sem tekintette a világ örökkévalóságáról vallott nézeteit tudományosan bizonyítottnak –, Maimonidész újra előveszi, és kellő távolságtartással művét nem tanítások könyvének, hanem értekezésnek tekinti. Ezt követi Babits maga is, minthogy az Útmutató „szóbeli jellegre utal, azaz leginkább négyszemközti szóbeli tanításra, ami az üldöztetések idején a beszélgetések helyettesítője, még akkor is, ha írott formában is létezik. Mindez napjainkban sem vesztett aktualitásából, mivel a zsidóság állandó szellemi veszélyben (is) van, amíg a diaszpóra létben él”. Annál is kevésbé, mert Maimonidész kényszerű diaszpóraléte, többnyelvű ismeretanyaga, többkultúrájú rálátása a környezeti kényszerekre, éppenséggel nem a beszűkülést, hanem a kitaruló tág világot invokálta értelmezéseinek tudástartományába.

A kötet méltatói, rabbik és vallásbölcselek ez erényt külön is kiemelik, minthogy a kantianus gondolkodáshagyomány a transzcendentális kérdésekkel foglalkozva leginkább a tárgyra irányuló megismerésben találja meg az *a priori* lehetséges utakat, de éppen Maimonidész útján látható be, hogy az empirikus adalékok nélküli, tapasztalattól távoli válaszok a tiszta ideák világához kalauzolnak csupán. Ezzel szemben az Útmutató vallásbölcseleti bázisa egyfajta proto-transzcendentális érvelésmódot követ, s ezt tartja mérvadónak Babits is a transzcendencia (lat. ’átlépő’) jelentéselméleti követésében: túlemelkedik az „én gondolkodom” élményén, s közelebb visz a lehetséges értelmezések távoli tudástartományaihoz, mégpedig nem a tiszta „derivátumok”, hanem a viták, értelmezési gyakorlatok filozófiatörténeti anyaga és mai interpretációs megoldások révén. Így a régít akuttá, a korszakosat egyetemesebbé, a modernet antikká is varázsolja egyben, de nem a „mindentudás” tanítói allűrjével, hanem a tanulásra serkentő továbbgondolás, a zsidó bölcseleti konvenciók legjobb hagyományai értelmében.

A. Gergely András

Voigt Vilmos:

Finnugrisztika, filológia, folklorisztika

DEBRECENI EGYETEMI KIADÓ, 2018

Árvalányhajas nemzeti nosztalgia-érzésünk következtében kivirult az áltudományos őskeresésünk szenvedélye. A finnugrisztika így a tudományok viharzónájába keveredett, és a félművelt nagyközönség számára a kötelező szidások tárgyává slányult. Divat lett a régi eredmények becsmérése, sokszor a tudományokhoz nem illő politikai indulatokkal fűszerezve. Ezért szemnyitogató Voigt Vilmos gyűjteményes tanulmánykötete, melyben sok évtizedes, nemzedékeket nevelő tudományos pályafutásának egy kisebb szeletéről ad számot Voigt professzor, mindenki örök vidám „Vili”-je. Publikációinak gazdag őserdeje nem fér bele egy kötetbe, hiszen publikációinak eddigi bibliográfiája is kétkötetes, és ebben még a sűrűn sorjázó legújabbak nincsenek is benne. Mégis ebből a kötetből korrekt eligazítást kaphat mindenki a három „f” betűs tudomány – finnugrisztika, filológia és folklorisztika – időszerű kérdéseiről.

A tekintélyes méretű tanulmánygyűjtemény csak egy kis töredéke Voigt professzor úr hihetetlenül gazdag és sokoldalú munkásságának. Az „Áttekintések” című fejezetbe rendezett tanulmányok a finnugrisztika általános alapelveit, legfontosabb kutatási területeit tekintik át. Benne olyan érdekes információkról kapunk pontos áttekintést, mint a finnugor szemiotika létrejötte, a korai viking források az Új Világról, vagy a lapp mesék és mondák világa.

A tanulmánykötet második nagy fejezete a sámánizmus, az ősvallás és a hiedelmek kérdésével kapcsolatos nyolc írást tartalmaz. Ezekben olvasóink sok érdekes, új információt találhatnak. A sámánizmus és a magyar ősvallás kérdése körül a mai napig ádáz viták zajlanak. A sokszor elmérgesedő vitákban a legtöbbször az a baj, hogy az alapvető tények tudomásulvétele helyett képzeletbeli feltevések birtokában gyártanak elméleteket a vallástudományban járatlan emberek. Voigt nem vitatkozik, hanem tényeket, eredményeket közöl, tanít. A megfellebbezhetetlen valóság tisztelete nélkül soha nem jutunk előre. Átfogó képet kapunk a sámánizmusról és egy rövid összefoglalót a magyar sámánista hagyományanyagunkról. A szerző remek és naprakész kutatásra épülő eligazítást nyújt a magyar ősvallásról, a pogány magyarok hitvilágáról. A további kutatások szempontjából is fontos az az írás, melyben az archaikus népi imádságokkal elindult gyűjtőmunka továbbfejlesztéséről értekeznek.

A hét tanulmány a honfoglalás előtti magyar kultúra nyomait kutatja. Olyan fontos vallástörténeti megállapításokat olvashatunk, melyek nélkül a magyar valóság története érthetetlen lenne. Egyik példája ennek a menyasszonysiratók nemzetközi kutatásáról készített összefoglaló tanulmánya, hiszen eddig nem készült olyan munka, amely ennek a különös műfajnak a nemzetközi áttekintését elvégezte volna. Sajnos Voigt professzor ez irányú fáradozásai mindeddig visszhangtalanok maradtak.

Voigt professzor sokoldalú nyelvtudása, kimeríthetetlen ismeretanyaga, a skandináv kultúra nagykövetévé avatja őt. A *Kalevaláról* szóló tanulmányok gazdag sora állít emléket annak a 19. századig visszanyúló sokoldalú érdeklődésnek, fordítási munkának, amely ezt a jeles őseposzt kultúránk részévé tette. Különösen fontos a *Kalevala* tartalmát és szerkezetét áttekintő írása, amely olyan, mint egy jó útikalauz az ősi költészet világához. Voigt professzor szerint a *Kalevala* „a finn nép nem is annyira naiv eposza”, mely hazáján kívül nálunk a legismertebb. Ezért foglalja össze egy nagyon fontos írásában ennek a tudásanyagnak a legfontosabb értékét, az egyes „runok” tartalmát, formai sajátosságait, hogy a mai érdeklődő olvasó el ne tévedjen. Pontos képet kapunk a *Kalevala* magyar fordításairól és az őseposz helyéről a magyar kultúránkban. Vikár Béla *Kalevala*-fordításának sokoldalú elemzését is megtaláljuk a tanulmánygyűjteményben. A tudós folklorista a *Kalevala* és a *Kanteletár* forrásairól is érdekes tanulmánnyal szolgál.

A Maticsák Sándor szerkesztette tanulmánykötet nagy értéke a régi finn és észti irodalom páratlan pontosságú és sokoldalú áttekintése, amelyre a szerzőt sokoldalú nyelvtudása és soha nem csillapuló kutatási ösztöne predesztinálja. Ezekben az írásokban Voigt professzor úr a finn irodalom európai távlatait vázolja fel, és kétségtelenné teszi, hogy az észak-európai irodalom ismerete nélkül hiányos képet kapnánk az európai irodalomról. A könyvnek ebben a részében különösen fontos a romantika és a realizmus 1789 és 1871 közötti évszázadának mikrofilológiai pontosságú bemutatása, amely egy kisebb könyvnyi, csaknem hatvan oldalas tanulmány. A tanulmánykötetből megismerhetjük a finn és az észti költészet történetét és északi rokonaink irodalmában a népköltészet szerepét is. Ebben a szövegrészben található a kötet egyetlen angol és német nyelvű tanulmánya, mely a finn himnusz és Vörösmarty *Szózatának* kapcsolatát elemzi, amit a kutatás a legújabb korban mintha elfelejtett volna. Üttörő jelentőségű tanulmányokat írt Voigt professzor a balti nyelvek metrikai rendszeréről, melyről a nemzetközi poétikai, metrikai kézikönyvek nagyon sokszor nem emlékeznek meg.

Voigt Vilmos professzor úr tudományos fáradozásainak egy másik oldalát villantja fel a könyv „A modern világ” című fejezete, melyben a közmondások európai megnevezésének mintáiról értekeznek. A nemzetközi irodalom mellett áttekinti a magyar közmondáskutatás múltját, irodalmát is. Ez a tanulmány is arra figyelmeztet, hogy a közmondások nemzetközi elterjedtségük, közös műveltségünk

fontos építőkövei. Egy másik írásában a szerző a finnugor szemiotika nemzetközi szintű kérdéskörét járja körül, mely a mostani, a kis finnugor népek újjászülető nemzeti öntudatának is fontos részét képezi. A százéves okos lóról szóló írása egy nagyon érdekes kultúrtörténeti kuriózumot trágyal. Vajon tényleg tud-e olvasni egy gondosan betanított paripa? A kérdés százéves vitára ösztönözte az okos lóban hívő és hitetlenkedő kutatókat. Ugyancsak kultúrtörténeti ihletettséggű az Imatra vízeséséről szóló esszé is. Néhány jelentős könyvről szóló ismertetés, kritikai észrevétel is belekerült ebbe a fejezetbe. Ilyen például Rein Taagepera *A finnugor népek az orosz államban* című művéhez írt utószó, mely a kiadvány megszületése utáni kutatás néhány fontos részletével bővítette a nagy sikerű könyvet. Vallástörténeti vonatkozásai miatt bizonyára érdeklő lapunk olvasóit Erdődi József *Uráli csillagnekvek és mitológiai magyarázatuk* című könyvének ismertetése vagy a Marti Haavio monográfiáját bemutató írás, mely az eddigi irodalmat is kritikusan áttekinti, és megállapítja, hogy Haavio munkája jelen formájában az elérhető maximumát nyújtja a finn mitológia témájában megszerezhető ismereteknek. Eino Karhu két, a 19. század finn irodalmának orosz kapcsolatait feltáró, oroszul megjelent monográfiájáról is olvashatunk két ismertetőt a tanulmánygyűjteményben. Az észtek éppúgy nyelvrokonaink, mint a finnek, viszont eddig a magyar kutatás kevés gondot fordított az észti irodalom és a kultúra megismertetésére. Ezért üdvözölte egy lelkes hangú írásban az Észtszország a fordulat előtt című kiadványt eredetileg a *Létünk* című folyóiratban megjelent írásában Voigt professzor úr, melyben arról a reményéről vall, hogy az észti-magyar kulturális kapcsolatok felvirágoznak. Aki a balti kultúra világában el akar igazodni, annak a könyvben található írással ajánljuk Botár Endre professzor úr könyvét.

A könyv utolsó szakasza, a „Personalia” személyes kapcsolatokról, konferenciái emlékekről, jeles finnugor kutatók életéről és a velük kialakított személyes kapcsolatokról számol be, Lauki Honkóról, Félix Oniasról és Bereczki Gáborról, a finnugor népköltészet magyar fordítójáról rajzol sok személyes emlékekkel átítatott, filológiai is pontos pályaképet.

Ez a rövid ismertető csak figyelemfelkeltő híradás kíván lenni egy olyan könyvről, mely minden bizonnyal sokat forgatott kézikönyve lesz a finnugor népek irodalmával, vallásával és folklórával foglalkozó kutatóknak. Ez a tanulmánygyűjtemény valójában nagy ívű tudományos pálya bemutatása, egy „reneszánsz műveltségű” tudós tanárnak a pályaképe, aki több száz tanítványával osztotta meg tudását. A szép kiállítású könyv nagy érdeklődésre tarthat számot azoknál az olvasóknál, akik múltunk titkairól tudományos pontossággal akarnak információkat gyűjteni. A több mint ötszáz oldalas könyv a Debreceni Egyetem Néprajzi Tanszékének és a Finnugor Nyelvtudományi Tanszéknek közös kiadványa.

A VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE CÍMŰ FOLYÓIRAT JELLEGÉRŐL ÉS CÉLJAIRÓL

1. A *Vallástudományi Szemle* című folyóirat 2005 tavaszán indult, első két száma 2005-ben jelent meg. A szerkesztőségben és a szerkesztő bizottságban az ország jelentősebb vallástudományi műhelyének több neves munkatársa található. A folyóirat évente négyszer jelenik meg. Az alapító jogokat a Károli Gáspár Református Egyetem gyakorolja.

2. Annak ellenére, hogy a folyóirat egy intézmény égisze alatt jelenik meg, kezdettől szélesebb alagra helyezkedve értelmezi önmagát. Sokak véleménye szerint világos ugyanis, hogy egy felekezetszemleges vallástudományi folyóirat fontos hiánypótló a magyar folyóiratok palettáján. Eddig a vallástudomány különböző területei jobbra a különböző vallások, felekezetek által indított orgánumban jelentek meg, a szemleges, „világi” fórum, szerteágazó okok miatt több évtizede hiányzik, holott egyre növekvő igény van rá.

3. A folyóirat publikációs lehetőséget, véleménycsere és vitafórumot kíván teremteni a vallástudományt, annak bármely területét és azt bármilyen világnézeti alapról művelők számára. Senkit nem rekeszt ki, nincs semmiféle előzetes fenntartása senkivel szemben, mindenkit szívesen lát szerzői között, akinek értékes gondolatai, figyelemreméltó tudományos eredményei, vagy egyéb értékes mondandója van a vallástudományhoz kapcsolódóan.

4. Fontosnak tartja, hogy közölje, és ha kell, ütköztesse a különböző tudományos álláspontokat. Az írások szerzőjük álláspontját, felfogását képviselik, és nem a szerkesztőségét. A folyóirat nyitott akar lenni minden vélemény és minden kritika számára, amíg az megmarad a tudomány keretein belül (tehát nem vallások vagy személyek ellen irányul), viszont elzárkózik attól, hogy bármilyen vallást vagy felekezetet hasábjain akár propagáljanak, akár támadjanak.

5. Ösztönzője, gerjesztője akar lenni e tudományterületen a különféle műhelymunkának, előmozdítója akar lenni a tudományszervezés terén a vallástudomány akadémiai szintű felfejlesztésének, hozzá akar járulni a vallástudomány tartalmi és szervezeti épüléséhez.

6. Rendszeresen hírt kíván adni a tudományág eredményeiről. Bemutatja a megformált és akkreditált szakképzési tanterveket, forráskutatásokat közöl, hírt ad tudományos fokozat szerzésekről, védésekről, habilitációkról, az MTA Vallástudományi Elnöki Bizottsága munkájának közérdeklődésre számot tartó elemeiről.

7. Recenzió rovata folyamatosan figyelemmel kíséri és bemutatja a tudományág friss könyvanyagát, tankönyveket, filmeket és egyéb médiumokat, ismerethordozókat.

A fent említett törekvésekhez még azt szükséges hozzáfűzni, hogy az eddig kiérlelt irányok nem zártak, a profil rugalmas, alakítható, fókusza bármerre és bármikor tágítható, nem akar lemaradni semmiféle olyan mozzanatról, mely a vallások, a hozzájuk kapcsolódó szervezetek és fórumok, egyáltalán a vallásos emberek, vagy a nem vallásos emberek, az emberiség élete, életminősége szempontjából jelentős, illetékesnek érzi magát az ember és a transzcendencia viszonyának, küzdelmének minden fontos mozzanatában.

A Vallástudományi Szemle szerkesztősége

ÚTMUTATÓ SZERZŐKNEK ÉS SZERKESZTŐKNEK

A szöveget Word formátumban, *rtf*kiterjesztéssel kérjük elektronikus úton elküldeni a következő címre: vallastudomanyiszemle@kre.hu. Tanulmányok esetében általában 1 szerzői ív (mindennel együtt kb. 40 000 leütés) terjedelmű írásokat várunk, de indokolt esetben hosszabb is lehet a szöveg. Recenziók esetében a várt terjedelem 5000-10 000 leütés.

A szöveget a lehető legkevesebb formázással kérjük. A főszövegben használt alaptípus a 12 pontos Times New Roman legyen, lábjegyzetben 10 pontos Times New Roman. Ha a szöveg külön fontkészletet igényel, kérjük azt csatolni, valamint a szöveget pdf formátumban is csatolni, az idegen fontkészleten írt szöveg ellenőrzése céljából. A főszöveget sorkizártan, 1,5-es sortávolsággal, a bekezdések elején behúzás nélkül kérjük. A lábjegyzetet sorkizártan, szimpla sortávolsággal.

A hivatkozásokat lábjegyzetekkel és nem végjegyzetekkel kérjük. Nem kötelező, de szívesen vesszük, ha van a tanulmányok végén külön bibliográfia, ilyenkor ajánljuk a jegyzetekben a szerző és évszám feltüntetésével megadott rövid hivatkozást. Ha nincs külön irodalomjegyzék, akkor az első hivatkozás esetében teljes hivatkozást kérünk, minden bibliográfiai adattal, utána pedig a további hivatkozásokban a rövid, szerzőt és évszámot megadó hivatkozással. Kérjük, hogy *i. m.* hivatkozást csak abban az esetben használjanak, ha egy szerzőtől egyetlen művet idéznek.

A szerző vezetéknévét kiskapitálissal kérjük, folyóiratcikk, könyvfejezet címét idézőjelek között, normál betűvel; folyóirat, könyv címét dőlt betűvel.

HIVATKOZÁSOK TELJES LÁBJEGYZETBEN ÉS A BIBLIOGRÁFIÁBAN

1. Könyv és könyvfejezet esetében:

SZERZŐ: *Cím*, Kötetszám, Kiadás helye, Kiadó, Évszám, Hivatkozott oldalak.

SZERZŐ: „Fejezetcím”. in Uő: *Könyvcím*, Kötetszám, Kiadás helye, Kiadó, Évszám, Hivatkozott oldalak.

2. Gyűjteményes kötetek és bennük megjelenő írások esetében:

SZERKESZTŐ – SZERKESZTŐ (szerk.): *Cím: Alcím*, Kiadás helye, Kiadó, Évszám.

SZERZŐ: „Cím”. in Szerkesztő – Szerkesztő (szerk.): *Cím: Alcím*, Kiadás helye, Kiadó, Évszám, Hivatkozott oldalak.

3. Folyóiratcikkek esetében:

SZERZŐ: „Cím”. *Folyóirat címe*, Évfolyamszám római számmal, Évszám/Sorszám. Hivatkozott oldalak.

4. Heti- és napilapokban megjelent cikkek esetében:

SZERZŐ: „Cím”. *Lap címe*, Évfolyam, Lap száma, Évszám. Hónap. Nap. Oldalszám.

HIVATKOZÁSOK RÖVID LÁBJEGYZETBEN

1. Egy szerző egy művének használata esetén:

SZERZŐ: i. m. Hivatkozott oldalak.

2. Egy szerző több művének használata esetén:

SZERZŐ (Évszám): Hivatkozott oldalak.

3. Előző lábjegyzetben hivatkozott irodalom másik szövegrésze esetében:

Uo. Hivatkozott oldalak.

Minden esetben pontos irodalmi hivatkozást kérünk, megjelölve a pontos kezdő és záró oldalszámot (tehát kerüljük a 251kk. vagy 251sq. formát), a két oldalszám között gondolatjellel (-). Kérjük, az oldalszámot (p. vagy o.) csak abban az esetben egyértelműsítsék, ha a hivatkozott munka jellegéből (katalógus, képkötet) nem volna egyértelmű, hogy oldalszámról van szó. Internetes hivatkozások esetében kérjük ellenőrizni, hogy a hivatkozott oldal elérhető-e, és az utolsó megtekintés dátumát kérjük zárójelben megadni.

Klasszikus auktorok idézésénél nem kell kiskapitálist alkalmazni. Auktorok neveit és műveit lehetséges a szakmában elfogadott rövidítésekkel jelezni, külön magyarázat, feloldás nélkül. Tudományos közéletünkben kevésbé ismert szakfolyóiratok, sorozatok, kézikönyvek címét ne rövidítve írják, csak akkor, ha van a cikk végén bibliográfia vagy rövidítésjegyzék.

Idegen nyelvű, latin betűs idézeteket, kifejezéseket kérjük dőlt betűvel szedni. A görög, héber, kopt és szír idézeteket a megfelelő betűvel (más nyelvű szövegeket is szívesen látunk eredeti írásmóddal). Kérjük, hogy ne külön héber, görög stb. betűkészletet használjanak, hanem *unicode* betűket (ha egyes ékezetes betűket

az alaptípussal nem tudnak létrehozni, Palatino Linotype betűtípust ajánlunk)! Dólt betűs idézetek esetén nem szükséges idézőjelet is használni. Ha az idézet zárójelen belül szerepel, a zárójel is legyen dólt.

A görög neveket a tudományos helyesírási átírásban, egy cikkben belül következetesen kérjük megadni. A görög neveket ne a latinos átírásban adjuk meg (pl. Achilles, Homerus stb.).

Képek esetén a képaláírásokat a szöveg végén beszámozva kérjük megadni. A képeket ne ágyazzák be a dokumentumba, hanem külön képfájlban, a lehető legnagyobb méretben és felbontásban (minimum 1000×1000 pixel) küldjék, és a szövegben egyértelműen jelöljék, hová kérik beilleszteni azokat.

Recenzió esetében a recenzeált könyv minden könyvészeti adatát kérjük megadni a cikk címében vagy alcímében.

A korrektúrát a Word *Eszközök* menüjének *Változások követése* gombja alatt a *Módosítások elfogadása vagy elvetése* lehetőségénél, az *Elfogadja*, illetve *Elveti* gombokkal az adott helyen jelezve kérjük vissza.

A Vallástudományi Szemle szerkesztősége

A FOLYÓIRAT MEGVÁSÁROLHATÓ

Budapest

Írók Boltja

1061 Bp. Andrásy út 45.

Bibliás Könyvesbolt

1092 Budapest, Ráday u. 28.

L'Harmattan Könyvesbolt

1053 Budapest, Kossuth L. u. 14–16.

Károli Könyvműhely

1085 Budapest, Horánszky u. 26.