

---

# VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE

---

IV. ÉVFOLYAM 1. SZÁM

2008

ZSIGMOND KIRÁLY FŐISKOLA

VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE  
VALLÁSTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT  
MEGJELENIK ÉVENTE NÉGYSZER  
Negyedik évfolyam, 2008/1. szám

A folyóirat megjelenését a Nemzeti Kulturális Alapprogram támogatja.



Kiadja: Zsigmond Király Főiskola, Budapest  
Főszerkesztő: Bencze Lóránt

Szerkesztők:

Adamik Tamás (Disputa)

Rónay Péter (Hírek)

Kendeffy Gábor (Tudományunk története és műhelyei)

Németh György (Források)

Pesthy Monika (Tanulmányok)

S. Szabó Péter (Recenziók)

Szerkesztőbizottság:

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

A Szerkesztőség címe:

1039 Budapest, Kelta u. 2.

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

e-mail: vtszemle@gmail.com

Kéziratokat nem őrzünk meg és nem küldünk vissza.

ISSN 1786-4062

A kiadásért felel: Dr. Bayer József

A sorozat kötetei megrendelhetők, illetve 15% kedvezménnyel  
megvásárolhatók: L'Harmattan Könyvesbolt

1053 Budapest, Kossuth L. u. 14–16.

Tel.: 267-5979

harmattan@harmattan.hu; www.harmattan.hu

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

Felelős vezető: Kecskeméthy Péter

# TARTALOM

## AKTUÁLIS – VALLÁS ÉS TÁRSADALOM

HORVÁTH PÁL: A nemlétezés diszkrét bája	7
JAKAB ATTILA: Egy republikánus valláspolitikáért	19

## TANULMÁNYOK – ÁLLATOK

THOMAS KÖVES-ZULAUF: Állatmese és mítosz	33
NÉMETH GYÖRGY: Brekekekex. Pierre Lévêque és a magyar békák	51
ALMÁSY ADRIENN: „Csőre sólyomé, szemei emberé, tagjai oroszláné...”	61
PERES IMRE: Kerberosz	75
KÓSA GÁBOR: „A létezők átváltozása”. A pillangó motívuma a <i>Zhuangziben</i>	93
ÍSVARA KRISNA DÁSZ / TASI ISTVÁN: Az önvaló útjának evilági állomásai	109

## FORRÁS

PALAIPHATOSZ: Hihetetlen történetek	123
-------------------------------------	-----

## DISPUTA

ADAMIK TAMÁS: Szent István király <i>Intelmei</i> prologusának forrásai	155
---	-----

## TUDOMÁNYUNK TÖRTÉNETE ÉS MŰHELYEI

ZSENGELLÉR JÓZSEF: Simeon Kutatóintézet – Pápa	183
--	-----

## HÍREK

191

## RECENZIÓK

207

<i>A Vallástudományi Szemle</i> című folyóirat jellegéről és céljairól	225
--	-----

Útmutató szerzőknek és szerkesztőknek	227
---------------------------------------	-----



---

# AKTUÁLIS

---



# A NEMLÉTEZÉS DISZKRÉT BÁJA

Csepregi András,

„Egy új baloldali egyházpolitika elméleti alapvetése felé”

*Vallástudományi Szemle 2007/2, 21-36*

HORVÁTH PÁL

Tisztelem a szerző szellemi és politikai bátorságát, vállalkozó szellemét, jó szándékát és az anyaga feletti diskurzusok iránti deklarált nyitottságát, ám ezzel együtt vagy éppen ezért vitám van Csepregi András tanulmányának, egyházpolitikai alapvetésének szinte minden gondolatával.<sup>1</sup> Így már írásának címe is kérdéseket vet fel nekem. A „baloldali egyházpolitika” jelzős szerkezet használata ugyanis azt sugallja számomra, mintha az egyházakkal kapcsolatos állami- és pártmagatartásoknak egymást kizáró, jól beazonosítható – jobb- vagy baloldali – minősége, karaktere természetes adottság volna, volna tehát olyan egyházpolitika, amely ideálisan felfogott természete szerint jobb- vagy baloldali. Ám tételezzük fel, hogy a modern nyugati társadalmakban az egyházpolitika az egyházakkal való politizálás olyan közös állami, kormányzati feladata, amelyet időről időre magukat jobb- vagy baloldalinak azonosító politikai kurzusok is gyakorolnak, amelyeknek ugyanazzal az egyházzal, vallási közösséggel kell kezdenie valamit, ez irányú ténykedésüket azonban aligha sajátosan csak az általuk képviselt elvek, hanem a politikájuk tárgyát jelentő egyházhoz, hívő közösséghez tartozó értékekhez és érdekekhez való változó viszony határozhatja meg. Ebben az értelemben nincs baloldali vagy jobboldali egyházpolitika, hanem csupán a bal- vagy jobboldalnak van egyházpolitikája, amelyet alapvetően egy konstans, mellékesen a politikától független és stabil értékeket hordozó elem, a politikailag kezelendő egyház mint partner és változó összetevőként a saját, pillanatnyi érdekek mentén vagy értékalapon végiggondolt politikai stratégia, a hatalom-, a befolyás- vagy a szavazatmaximálás kényszere, jobb esetben néhány morális és ideológiai alapértékhez fűződő stabil

<sup>1</sup> Magam is jelen voltam azon a tavaly márciusban a Zsigmond Király Főiskolán rendezett konferencián, amelyen Csepregi előadásának első változata elhangzott. Ősszel módomban volt egy szűk körű szakmai beszélgetés keretében a szerző tudomására hoznom ellenvetéseim egy részét. Ekkor tisztáztuk azt is, hogy politikai nézeteink fényévnyi távolságban vannak egymástól. Ellenvéleményem megfogalmazása során ugyanakkor a magam részéről igyekeztem elvonatkoztatni a politikai elkötelezettségektől és érvelésmódoktól, hiszen meggyőződésem szerint az egyházpolitikai álláspont kívánatos módon nem pártpreferenciák, hanem szakmai megközelítések, elméleti alapállások kérdése.

viszony határoz meg. Ideális esetben, ha a jobb- vagy a baloldal ésszerű és elvszerű, a vallási, egyházi valóságot komolyan vevő egyházpolitikai stratégiát képvisel, azok tartalma nézetem szerint hangsúlyaiban, stílusában különbözhet, lényegét tekintve azonban igen közel is kerülhet egymáshoz.

A mai európai és magyar egyházpolitika számára valóban alaphelyzetet jelent állam és egyház elválásának és elválasztásának ténye, ám ez elsősorban nem alkotmányos deklarációk, hanem az újkori szekularizációs és modernizációs folyamatok eredménye, amelyet – a vallás- és lelkiismereti szabadság jogával együtt – persze rögzítenek az alaptörvények is. Világosabban fogalmazva: az újkori szekuláris fejlődés természetesen hozta magával állam és egyház elválásának jelenségét, amelyre azután az immár autonóm politikai szféra történelmileg eltérő időpontokban az elválasztás jogi formalizációjával, mintegy az elválás tudomásulvételével és szabályozásával felelt. Csepregi szövegében azonban már itt, az elválasztás és a törvényi szabályozás tárgyalásánál is érdekes formulát találunk. Szerinte ugyanis az egyházpolitika alapját jelentő, a lelkiismereti és vallásszabadságról szóló törvény „szabályozza az egyházaknak az állammal fennálló kapcsolatait”. Apróságnak tűnhet, de állami törvény az állam kapcsolatait szabályozhatja az egyházzal, egyházakkal szemben, különösen, ha tárgya a vallás- és lelkiismereti szabadság; az egyházaknak saját szabályai, törvényei, társadalomteológiai elvei vannak az állammal, a politikai közösséggel való kontaktusuk meghatározására, amelyet sem az állam, sem az alkotmány nem írhat felül, és amelyeket meghatározni nem illetékes, főképpen akkor, ha a lelkiismereti- és vallásszabadságot deklarálja. Gondoljunk bele abba, ha Csepregi megfogalmazását továbbvisszük, az állami szabályozás nem pusztán az egyházak, hanem a lelkiismeret viszonyát is előírhatná az állammal, a hatósággal, a politikai közösséggel szemben, ez a megoldás pedig nem csupán rosszízű történelmi asszociációkat kelt, hanem alkotmány- és egyházjogi tekintetben is képtelenség. Addig és abban az értelemben persze létezik állami szabályozás, ameddig és amennyiben az egyház mint szociológiai és politikai közösség a társadalmi intézményrendszer része, egy az állam által igazgatott és koordinált társadalmi közösségek és szervezetek sorában, ám az egyházak mivolta ugyanakkor messze több, mint szervezeti és intézményi, a politika számára hozzáférhető valóságuk. Ezen a ponton érdemes kitérnem egy olyan alapvető fogalomértelmezési különbségre is, amely további vízvonalat Csepregi nézetei és az én véleményem között. Magának az „egyházpolitika” kifejezésnek a tartalmáról van szó, amelyet ő tanulmányában mindvégig az állam, a politika és az egyház közötti kölcsönös és szimmetrikus viszonyoknak tekint. Én a magam részéről jóval szűkebben szabnám meg e fogalom terjedelmét. Nézetem szerint az egyházpolitika kifejezés olyan aszimmetrikus politikai cselekvési módot jelöl, amelynek az állam, a politika az alanya, aktív, cselekvő eleme, az egyház, a vallási közösség pedig a tárgya, nem cselekvő, hanem elviselő-elszenvedő, a politika által kezelendő résztvevője. Ez ter-



mészetesen nem jelenti az egyház mint politikai értelemben alárendelt partner teljes passzivitását, ám az egyházpolitikát alapvetően és természetes módon egyoldalú természetű politikai viszonyra teszi. Az sem kétséges, hogy a modern, szekuláris társadalmakban az egyházaknak, a hívő közösségeknek is van, lehet olyan aktív és elméletileg megalapozott tevékenységi stratégiája, amely az államhoz, a közhatalomhoz való viszonyukat szabályozza, ezt azonban nem az egyházpolitika egyik mozzanatának, hanem a hívő meggyőződés erkölcsi-világnézeti kritériumai alapján megfogalmazott társadalomteológiának, szociáletikának, a ma legkidolgozottabb katolikus elmélet esetében az egyház társadalmi tanításának tekinteném.<sup>2</sup>

További fejtegetéseit Csepregi néhány, az állam és az egyház közötti viszony megragadására általa alkalmasnak ítélt fogalompár segítségével építi fel. Így elsőként a lelkiismereti- és vallásszabadság tartalmát a negatív és a pozitív szabadság angolszász politikafilozófiai kategóriái segítségével igyekszik értelmezni. Ám számomra erősen kétséges, hogy a negatív valamitől és pozitív valamire való szabadság közismerten az individuális-liberális szabadságesszmény világában fogant kategóriáit szabad és érdemes-e az állam és az egyház közötti, a modern, szekuláris, ám keresztény gyökerű, euro-amerikai társadalmakban fennálló kapcsolatok leírására használni. Hiszen amit itt negatív szabadságnak nevezhetünk, az nem más, mint az állam és az egyház szétválásával a 17. és 18. század óta létrejött állapot, a pozitív szabadság pedig ennek az állapotnak a 19. és 20. századi nyugati demokráciákban törvényileg is respektált következménye, egyház és állam szétválasztottságának cselekvő tudomásulvétele, az egyház működéséhez szükséges jogszabályi keretek megalkotása. Sokkal egyszerűbbnek és termékenyebbnek tűnik számomra, ha az újkori állam-egyház viszonyt egyszerűen az autonómia, mint egymással szembeni kölcsönös függetlenség fogalmával írjuk le, amelyet legalább a deklarációk szintjén a politikai hatalom két évszázada képvisel és amelyet „a földi valóságok jogos autonómiája” formulával a vallási, egyházi közösségek zöme is elismer, tudomásul vesz. Az autonómia fogalma világosan fejezi ki, hogy a két szféra egyike sem a másik által nyeri létét és legitimitációját. Csepreginek a negatív és a pozitív szabadság fogalmaival való felesleges bajlódása egyébként pillanatok alatt meg is bosszulja magát. Így nem kevesebbet állít a következőkben, mint azt, hogy ha

<sup>2</sup> Eleve kérdéses, hogy szabad-e úgy egyházpolitikai koncepcióban gondolkodnunk, hogy nem vesszük számításba az egyház, egyházak „állam-politikájának”, társadalom- és politika-felfogásának elveit. Ebből a szempontból különösen kézenfekvő lett volna, ha a szerző némi figyelmet szentel annak a katolikus társadalmi tanításnak, amely ma már kimerítő részletességgel tárgyalja az államhoz, a politikai hatalomhoz való egyházi viszony kérdéseit és amelynek rendszerező dokumentuma *Compendio della dottrina sociale della Chiesa* (Roma 2004, Libreria Editrice Vaticana) évek óta rendelkezésünkre áll, a közelmúltban pedig *Az Egyház társadalmi tanításának kompendiuma* címen (Bp. 2007, Szent István Társulat) magyarul is megjelent.

az állam valóban szabad az egyháztól, akkor – tehát csak akkor – jó törvényeket alkothat (vajon csupán a vallás- és lelkiismereti szabadság témakörében, vagy adó-, költségvetési, netán társadalombiztosítási területen is?). Ráadásul az egyház szabadsága ekkor abban áll, hogy elfogadhatja a törvényi kereteket, és ha kedve tartja, tartalommal is megtöltheti azokat; ez bizony a pozitív és a negatív szabadság igen sovány hozadéka és bizonyítéka annak, hogy Csepregi visszasétált az egyházpolitika mint kölcsönös cselekvés feltételezésében rejülő csapdába. Ám innen alig van kiút: ezek után már azt is mondhatjuk, hogy az egymástól elválasztott állam és az egyház szeretetteljes egyetértésben nagy közösségi célokat fogalmazhat meg, amelyek megvalósulását a másik támogatja. Igazán nem tudom, mire gondolt itt Csepregi: alig hiszem, hogy a gazdasági talpra állás vagy a konvergencia-program bedolgozójaként az egyháznak küldetése volna, az egyház, az egyházak által alapvető célként megfogalmazott üdvösség dolgában pedig alighanem jobb, ha nem érkezik állami segítség. A legkevesebb, hogy megint a megfogalmazás pongyolaságával állunk szemben: egészen természetes, hogy az állam intézményi-szervezeti értelemben alkothat és köteles is alkotni olyan szabályokat, amelyek az egyház mozgásterét, a vallás- és lelkiismereti szabadság gyakorlásának módjait biztosítják, és ha az állam a közjó vagy a morális értékek megvalósítását (lényegében az egyház által hitéből fakadóan képviselt elveket) tűzi célul, számíthat az egyház, a hívő társadalom közreműködésére, *de* nem azért, mert el van választva attól, és balga volna az a politika, amely ne igyekezne az egyházak által az evilági valóságban megfogalmazott pozitív kihatású célokat és értékeket még akkor is felkarolni, ha azok transzcendens horizontja nem vagy nem szükségképpen tartozik a politikai racionalitás és az állami kompetencia látóterébe.

Több sebből vérzik Csepregi második fogalompárja, az általa az állam és az egyház viszonyának tipizálására használt „klerikalizmus – ceszaropapizmus” kategóriák és „a trón és az oltár szövetségéről”<sup>3</sup> általa kifejtettek. Először is állam és egyház modern egyházpolitikai értelemben releváns viszonya az újkori, szekuláris politikai és társadalmi rend, a politikai és a vallási szféra között bekövetkezett szétválás szülte, kár tehát a korai egyház, a középkori kereszténység vagy a bizánci egyház idejére visszautalni, amelynek világában állam és egyház, politika és vallás egymással szembeni autonómiájáról nincs értelme elmélkednünk. A képlet ropant egyszerű: állam és egyház egymással szembeni autonómiája a reformáció

<sup>3</sup> A trón és az oltár szövetsége kifejezés jól hangzik ugyan, ám jelen összefüggésben emlegetése a mai egyházpolitika kontextusában teljesen irreleváns, hiszen ez a formula a 19. századi ultramontán gondolkodók (De Maistre, De Bonald, Donoso Cortés és mások) politikai utópiáiban felmerült ugyan, ám valósággá még a restauráció évtizedeiben, a Szentszövetség idején sem vált, nem is válhatott, sem állami, sem egyházi elismerést nem kapott, hiszen azt feltételezte, hogy az állam mellett az egyház is politikai hatalom birtokosa, ami az európai újkor szekularizált világában természetesen nem állt fenn.

és a vallásháborúk utáni idők ténye, a két fél ezután kibontakozó egyházpolitikai viszonya pedig ismét nem a szimmetria, hanem az állami-politikai szféra oldaláról szemlélendő. Csepregi terminológiájában a cezaropapizmus kifejezés bornírt egyháztörténeti kézikönyvekből átemelt anakronizmus, amelynek semmi köze az egyház feletti állami hatalmaskodás modern formáihoz, a klerikalizmus kategóriának pedig nem az állami, politikai szféra feletti egyházi ellenőrzés, az egyház közvetlen politikai szerepvállalása a tartalma. Sokkal inkább arról van szó, hogy a modern, az államot és az egyházat egymástól elválasztó és a két fél autonómiáját elvileg tényként elfogadó világban az egyházpolitika, az állam kétféle, tendenciáját tekintve végletes magatartást alakított ki a maga számára ennek az elválasztottságnak az értelmezésére, az egyházak autonómiájának politikai kezelésére. Ezek sorából az egyiket én is „klerikalizmusnak” nevezném, ám ennek a fogalomnak a tartalma az a közismert jelenség, amikor maga az állam, a politikai hatalom igyekszik kisajátítani a maga politikai céljai számára az egyházat, a vallási közösséget. Az ilyen, önmagát tömjénfüstbe burkoló egyházpolitikák jó példái lehetnek az újkori államegyházi rendszerek vagy éppen a két világháború közötti hazai keresztény kurzus. Ilyen esetekben az egyház eszméinek és céljainak ideologikus kisajátítása történik a hatalom oldaláról, maga az egyház azonban hatalmi helyzetbe vagy akár csak a hatalom közelébe sem igen kerül. A klerikalizmus egyházpolitikai platformjával ellenkező megoldást pedig nyugodtan nevezünk „antiklerikalizmusnak”, az egyházi autonómia elnyomás és korlátozás általi kezelésére irányuló törekvésnek. A történelem a felvilágosult abszolutizmus ideje óta ismeri ezt a megoldást, amely azután civilizáltabb formájában például a jozefinizmusban, brutális, világnézeti megfontolásra is támaszkodó változatában a jakobinizmus, a nemzeti szocializmus, a legkarakteresebben pedig a bolsevik szocializmus változataiban mutatkozott meg. Nyilvánvaló ugyanakkor, hogy klerikalizmus és antiklerikalizmus az állami és az egyházi autonómia közötti politikai viszony két véglete csupán: az egyik az egyház maga alá gyűrésével, a másik annak magára húzásával igyekszik megteremteni a politikai kontrollt a vallási intézmények és szervezetek felett. Így értelmezve a klerikális természetű egyházpolitika fő eszköze az egyház megkísértése és lekenyerezése, az antiklerikálisé pedig az egyház megszarolása és megnyomorítása, ám mindkét megoldás alapvető támadást jelent állam és egyház autonómiája ellen, és közös vonásuk az is, hogy maga az egyház, a vallási közösség pusztán kárvallott, passzív szereplője lehet az ilyen folyamatoknak. Ha az újkor politikai palettáját tekintjük, az autokratikus rendszerek a klerikalizmus, a diktatórikusak az antiklerikalizmus modellje iránt mutatnak komoly affinitást, egy modern, kiegyensúlyozott demokráciában viszont az autonómia feltétlen tisztelete jegyében a politikai szereplők klerikális és antiklerikális kezdeményezései egymást tartják, tarthatják egyensúlyban. Mivel Csepregi írása politikai természetű elemzés, ide még egy megjegyzés kívánkozik. Történelmi tény, hogy

az egyházpolitikai színpadon a jobboldal klerikális és a baloldal antiklerikális vonzalmi – vagy éppen hagyományai, beidegződései – általában erősebbek, ám egy okos, az egyház, de általában a társadalom javát is szolgáló egyházpolitika ezen a területen – és ez volna egy igazi új, egyház- és értékbarát egyházpolitikai modell alapja – komoly kiegyenlítődést is hozhatna. Ami a klerikalizmus Csepregi által adott, nézetem szerint eleve elhibázott értelmezését illeti, különösen szíven ütött az a megfogalmazása, amely szerint „a klerikalizmus ma kifejezetten a muzulmán világ jellemzője”. Vitapartnerünknek illene tudnia, hogy a muszlim világban az általunk használt értelemben nem létezik „egyház”, természetesen „klérus” sem, hanem egy olyan, a keresztény-európaival össze nem vethető nem-szekuláris modell érvényesül, amelyben hitelvi okokból vallás és politika között nem tehető distinkció, és természetesen „egyházpolitika” sincsen.

Csepregi harmadik, a „patrónus – kliens” viszonyt fejtegető gondolatmenetére általánosságban nem érdemes sok szót vesztegetnünk. Ő abból indul ki, hogy ez a függőségi kapcsolat az állam és az egyház szétválásának alapvető akadálya, én viszont azt állítom, hogy ez a szétválás már megtörtént, kérdés csak az lehet tehát, hogy állam és egyház partneri viszonya miképpen működőképes a szükségszerűen fennálló, a működő demokráciákból alighanem száműzhetetlen patrónus – kliens viszony egyensúlyának megteremtése, az állam, a politika és az egyház közötti kapcsolati háló tudomásulvételével. Ám vegyük észre ismét, hogy a történet nem állam és egyház szimmetrikus viszonyáról, hanem annak a politikai szférának, állami oldalnak a magatartásáról szól, amely az egyház autonómiáját egyszerre szeretné patrónusként állítani a maga érdekei szolgálatába, másrészt pedig annak klienseként az egyház által képviselt magasztos eszmék és célok befogadásából, szolgálatából kovácsolni politikai, társadalmi és emberi tőkét a maga számára. A dolog furcsa fintora, hogy állam és egyház együttműködésének hétköznapijaiban az autonómia megőrzése és az együttműködés ezzel egyidejű fenntartása, amely mindkét fél érdeke, nem képzelhető el a kölcsönösen tudatosított és ellenőrzött patrónus – kliens típusú kapcsolatok megléte nélkül, amely ha nem válik egyoldalú túlhatalommá, valóban alkalmas lehet a közös érdekek szolgálatára, hiszen a politikai hatalom és az egyház kölcsönösen vállalt patrónusi és kliensi szerepeinek egyensúlya egyszerre biztosítéka önállóságuk megőrzésének és együttműködésük megteremtésének.

Következő gondolatmenetében Csepregi a hazai egyházpolitika utóbbi közel két évtizedének értékelésére tesz kísérletet. Azzal a kiinduló megállapításával, amely az elmúlt két évtizedben az állam és az egyház közötti kapcsolatok világát többnyire sajnálatos és felesleges politikai és világnézeti küzdelmek színtereként ítéli meg, egyet kell értenem. Ha jobboldali egyházpolitikai vitapartnereivel szemben ebben a helyzetben az egyházakkal szemben érvényesülő pozitív diszkriminációt kifogásolja, azzal már vitám van, mert a vallási közösségekkel szembeni megkü-

lönbötetett bánásmód nem kártérítés vagy jóvátétel ügye, politikai manipuláció vagy bátortalanság, hanem annak jobbról és balról is elfogadható tudomásulvétele, hogy az egyházak nem egyszerű és szokványos elemei az állam által kormányzott társadalomtestnek, a velük való politizálás tehát – szemben a filatelistákkal vagy a természetjárókkal, de még a nagycsaládosokkal vagy a nyugdíjasokkal is – kitüntetett figyelmet, megkülönböztetett bánásmódot, egyházpolitikát követel. Így van ez már csak azért is, mert az egyház, az egyházak a mindenkori társadalomtest számára a hitükből fakadó értékek és normák teljességét kínálják, amelyekből az evilági valóság egyes szereplői, így az állam vagy a pártok egyeseket elvi vagy gyakorlati meggondolásból felkarolnak, a magukénak tekintenek, mások iránt meg érzéketlenek vagy elutasítóak maradnak, de azok ösztársadalmi fontosságát nem tagadhatják.

Ami viszont a „magyar modell” Csepregi által bírált egyházpolitikai elveit illeti, én sem hiszem, hogy „állam és egyház legszigorúbb mellérendeltségéről” beszélhetnénk, amint azt sem gondolom, hogy „állam és egyház egyenrangú valóságok”. Állam és egyház egymáshoz mérve autonóm valóságok, ez pedig létezésük ontológiai státusza tekintetében önmagában semmilyen hierarchikus viszonyt nem feltételez. Az egyház alapvetően transzcendens, az állam teljes egészében immanens természetét illető megállapításokat bírálva viszont Csepregi bonyolódik ismét problematikus kijelentésekbe. Feltételezésével ellentétben az a tény, hogy az egyház, a hit, a vallás lényegi tartalma a transzcendenciára irányultság, az állam evilági autonómiája pedig teljes egészében immanens természetű, nem azt jelenti, hogy az egyház „végtelenül felülmúlja az államot”, hanem pusztán azt, hogy egymással szembeni autonómiájuk tartalmának fontos eleme illetékességi körük jelentős részének, irányultságuknak alapvető eltérése. Ez ugyanis nem azt jelenti, hogy – különösen politikai értelemben – az egyház „veszélyes módon felülmúlja az államot”, hanem azt, hogy az állam nem illetékes az egyház küldetésének transzcendens természete dolgában, és ugyanezen transzcendens küldetés az egyházat sem jogosítja fel az állam, az evilági valóság immanens rendeltetésébe történő közvetlenül politikai, hatalmi beavatkozásra. Csepregi itt hozott bibliai citátumai közül a Zsoltáros pusztán azt állítja, hogy a világ, az ember – és így az egyház és az állam, mint emberi közösségek is – Isten alkotásai, Pál apostol pedig a politikai hatalom Isten által akart autonómiáját vallja, amitől még – az előbb mondottakat is számításba véve – az állam nem deifikálódik, hanem megmarad immanenciájának keretei között.

Önmagában azt sem tartom bajnak, ha ezek után az egyház „az élet minden területét illetően közfeladatokat vállal át”. Körültekintőbb lett volna persze „az illetékességi és képességi körébe tartozó területeken” megfogalmazást választania a „magyar modell” megfogalmazóinak, ám ezért még nem kell attól tartanunk, hogy az egyház illetéktelenül ragadna el tevékenységi és illetékességi köröket az államtól.

Ne feledjük, hogy a kereszténység önértelmezése szerint az Isten szeretet-tervének evilági megvalósításán is fáradozó egyház lelki, morális kötelessége a részvétel a társadalom javára való munkálkodásban, ott és akkor, ahol és amikor arra módja, az államnak, a társadalomnak pedig igénye, szüksége van. Ne feledjük, az oktatás, a nevelés, a szociális- és egészségügy és számos más tevékenység esetében az állam, a társadalom igényli az egyház közreműködését; ő enged át feladatokat, amit természetesen csak az elvégzésükhöz szükséges erőforrások, költségvetési- és egyéb közpénzek egyidejű és megkülönböztetés-mentes átengedésével tehet meg. Ebben az összefüggésben egyenesen vissza kell utasítanom Csepregi azon megfogalmazását, amely szerint a közcélú tevékenységeket átvállaló egyházak „bőséges költségvetési támogatást” kapnának közcélú intézményeik működtetése fejében, csakúgy, mint azt a súlyosan denunció megjegyzését, hogy mindezt „minél nagyobb költségvetési támogatás fejében”, magyarul kapzsiságból, a közpénzek megszerzése érdekében tennék. Ha már a Csepregi által is világnézetileg semlegesnek mondott állam és egyházpolitikája feladata volna annak firtatása, hogy miért igényelnek és vállalnak az egyházak, vallási közösségek társadalmi-közszolgálati szerepet, akkor erre igen egyszerű, ám az immanens módon gondolkodó állam illetékességi körébe aligha tartozó, a társadalomteológia által világosan megfogalmazott és az egyházi közösségek megnyilatkozásaiból is kiolvasható feleletet adhatunk. Részben azért vállalják, mert a hitük lényegét jelentő őszinte és önzetlen szeretet, a közjó szolgálatának parancsa készíti őket erre, másrészt pedig az a spirituális, transzcendens érdek, hogy így tudják hitük és erkölcsi elveik hatékonyabb jelenlétét biztosítani, evangelizációs küldetésüket teljesíteni egy profán, szekuláris világban.<sup>4</sup>

Különösebb meglepetést nem okoz számomra, részben erre utal írásom címe is, hogy a hazai baloldalnak ma nincs egyházpolitikai stratégiája. Pedig az szerintem is igaz, hogy a baloldali politizálás és értékvilág sem „genetikusan” idegen az egyházak által a politika, a társadalom, a közélet vonatkozásában megfogalmazott normáktól, értékektől és elvektől vagy azok jelentős részétől, és az is tény, hogy Európa nyugati felében nagy hagyománya van a hívő meggyőződés konzervatív és szocialista álláspontoktól való közel egyenlő távolsága vagy hozzájuk való megközelítően azonos közelsége elvének és politikai gyakorlatának. Magyarországon

<sup>4</sup> E fejtegetések összefüggésében méltatlan volna részletesebben foglalkoznom Csepreginek azokkal a gondolataival, amelyek a hazai jobboldal és az Orbán-kormány szidalmazását tekintik feladatuknak. Minősítő jelzők osztogatása helyett felmerülhetett volna benne, amikor a jobboldal és az egyház politikai szövetsége felett kesergett, hogy talán a politikai ellenfél az elmúlt másfél évtizedben nagyobb mértékben volt képes átmenni programjai és cselekvései világába az egyházak, a hívő emberek által méltányolt morális, társadalmi értékeket, mint az a baloldali (ráadásul bal-liberális) erőknek sikerült. Ami meg az egyházak vagyoni helyzetének rendezését, az állami támogatások kérdését, az egyházi autonómia anyagi feltételeinek visszaállítását vagy megteremtését illeti, a politikai elit közös felelősségét nem szünteti meg, ha a felek ebben a kérdésben egymásra mutogatnak.

ez ma nem így van. Így például hiába volt gesztusértékű lépés balról a Vatikáni szerződés megkötése, ha azt az egyházpolitikai mindennapok nem hitelesítették. A magát baloldalinak nevező hazai politikai erő értékvilágában ma valódi baloldali, szociáldemokrata, a keresztény értékrendnek is fontos elveit megfogalmazó elemeket (szolidaritás, szubszidiaritás, közjó, igazságosság, társadalmiság és szeretet) a szólamok szintjén túl még elvétve sem találhatunk. Ezek után önámítás azt hinnie Csepreginek, hogy a balról érkező „patrónusi ajánlatok” gyengesége és hiteltelensége, bátoratlanság vagy történelmi tehertételek pusztán az okai annak, hogy ma az egyházak, vallási közösségek, hívő emberek jelentős hányadban nem ezen az oldalon találják meg a keresztény elvek és értékek érvényesítésének útját, és azt a nem egyházpolitikai, hanem politikai kérdést is fel kell tennünk, hogy van-e ma Magyarországon egyáltalában a szociáldemokrata hagyománynak megfelelő politikai baloldal, és ha igen, azonos-e ez azzal az erővel, amely fennhangon formál jogot a baloldaliság képviselőjére.

A saját politikai oldal egyházpolitikai pozícióit elemezve Csepregi óvatosan utal a mai kormány egyházpolitikájában megfigyelhető kettős könyvelésre, ám ennek hátterét igyekszik jótékony homályban hagyni. Valójában pedig az a helyzet, és ez elemzésének egészét is érinti, hogy a jobb- és baloldal egyházpolitikai játszmájának harmadik szereplőjéről, a liberalizmusról vagy annak hazai politikai mutációjáról mindaddig nem esett szó. Igen leegyszerűsített megfogalmazásban a liberális eszmék sajátos helyet foglalnak el az egyházpolitika szellemi alternatíváinak sorában. Ha ugyanis abból indulunk ki, hogy az egyház szellemi és morális értékvilágának gazdag kínálatából a jobb- és baloldali, a konzervatív és szocialista erők egymástól eltérő módon és mértékben, de egyaránt emelnek át értékeket az evilági politikai valóság autonóm világába, sőt ember- és társadalomképüknek is vannak közös vagy egymással összeegyeztethető elemei, akkor a liberalizmus szellemi kiindulópontja, utilitarista értékvilága, individuális emberfogalma és a magánszabadságról alkotott víziója alapján azt kell mondanunk, hogy ez utóbbi ideológia és politika a keresztény meggyőződéssel egymást kizáró ellentétben, összeférhetlenségi viszonyban van. Ráadásul a liberális felfogás is elfogadja ugyan az egyház autonómiájának tételét, ezt azonban valójában a politika, a társadalom, a közélet világából vagy annak közeléből való kirekesztés kívánalmaként értelmezi, és amikor az egyházak szabadságáról beszél, valójában az egyházak társadalmi beágyazottságuktól való megszabadítására gondol. Teszi ezt persze saját elveikhez következetesen, hiszen a vallást alapvetően privát-vallásnak, magánügynek, tolerálható állampolgári magánhóbortnak tekinti, lényegében elvitatva az egyházak eredendően közösségi természetét vagy a hívő szemlélet morális normativitását. Amikor Csepregi egyházpolitikai kettős könyvelésről beszél, és a Miniszterelnöki Hivatal köré gyülekezett egyházpolitikai tanácsadók „üzeneteit” említi, valamit maga is érzékeltet a balliberális koalíció létéből adódó egyházpolitikai nehézségek-

ből, ám gyorsan át is siklik a téma további vizsgálata felett. Pedig számomra aligha kérdéses, hogy egy hiteles baloldali egyházpolitika, egy állam és egyház közötti kiegyensúlyozott kapcsolat megteremtésének egyik legfontosabb feltétele a liberális politikai, egyházpolitikai és vallásfilozófiai nézetekkel kötött szocialista vadházzasság felszámolása volna, nem pedig a további kokettálás – Csepregit idézem – „az érett liberalizmussal”, „a modernizmus értékeihez ragaszkodó szocialista-liberális koalíció” keretei között.<sup>5</sup>

Írása utolsó részében Csepregi az általa kívánt egyházpolitika lehetőségi feltételeit tekinti át, és az egyházpolitika számára partnerként megjelenő egyházi, vallási attitűdök tipologizálására tesz kísérletet. Kár, hogy az egyház állapotának leírására az adott összefüggésben divatosan semmitmondó és felszínesen szociologizáló „premodern – modern – posztmodern” fogalmakat választotta, az általa megkívánt „jól definiált tartalom” megadása helyett elvont nyelvi bűvészkedéssel próbálva meg körülírni a mai világhoz, a társadalomhoz, az államhoz való egyházi viszonyulás módozatait. Amit ő premodern tartalomnak nevez, sokkal egyszerűbben zárt, tradicionális vallásosságnak is nevezhetnénk, amit modern tartalomnak, az pedig korunk nyitott, a meghatározó jelentőségű keresztény egyházakban meghatározó, az aggiornamento szellemét tükröző vallásossága. Az előbbinek, az archaikus változatnak, amelyhez döntően nem is egyházak, hanem azokon belül is kisebbségben lévő csoportok, közösségek és magatartásmódok tartoznak, fő ismérve a közélet és a politika világtól való elzárkózás, a külső kapcsolatok minimalizálása. A hazai vallási közösségek zöme, a történelmi egyházak mindenképpen abba a „modern” csoportba sorolhatók, amelyben a világra, a közéletre való nyitottság természetes, amelyek cselekvő módon élik meg saját autonómiájukat, és megfelelő feltételek között alkalmasak és készek az állammal, a politikával való kölcsönös kapcsolattartásra; valójában ők a mindenkori egyházpolitika meghatározó célpontjai és tárgyai. Csepregi elemzésének igazi bajai a posztmodern világánál kezdődnek, mivel ennek a filozófia vagy a kultúra világában bizonyára tartalmaznak tűnő fogalomnak sem az egyházak sem az egyházpolitika világában nincs saját tartalma, érvényessége. Az „anti-modern posztmodern” nyelvi abszurditása helyett talán még nyugodtan beszélhetett volna vallási újkonzervativizmusról vagy fundamentalizmusról, amelynek a politika és az egyházpolitikai partnerség

<sup>5</sup> Nem tisztem eldönteni, hogy a baloldal egyházpolitikájának kidolgozását ma mi hátráltatja inkább: az, hogy ami annak mondja magát, az nem baloldal vagy az, hogy a szóban forgó politikai erő az eszméiben tőle merőben idegen liberalizmussal van véd- és dacsözvetségben. A dolog úgy is fogalmazható: vagy azért nincs ma valódi baloldal Magyarországon, mert a liberalizmussal van szövetségben, vagy azért van szövetségben a liberálisokkal, mert nem valódi baloldal. Nem tisztem dönteni ebben, de bármelyik is az igaz, miért gondoljuk, hogy a jelen körülmények között a szóban forgó politikai erő bölcsességéből – és ez messze nem Csepregi felelőssége – éppen egyházpolitikára futná.



elutasítása, esetleg önálló politikai attitűd kibontakoztatása a lényege, ám ennek a hazai egyházpolitika látóterében ma – vagy ma még – alig észlelhető a jelenléte. A „modernit felemelő posztmodern” kifejezést felesleges és tartalom nélküli, spekulatív kategóriának látom, amelynek a hazai vallási mezőny valóságában semmi sem felel meg. A fogalmak használatának zavarosságánál fontosabb azonban, hogy az egyházi közösségek tipológiájának vonatkozási pontja „a modernizmus értékeihez ragaszkodó szocialista-liberális koalíció”. Ezt a politikai táborot, amelynek modernségéről persze nem tudhatjuk meg, hogy az mit takar, „premodern” és „posztmodern” („anti-modern posztmodern”) egyházi közösségek veszik körül – a „modern” minősítés az egyházak világában nem kerül kiosztásra – amelyek közös és döntő ismérve az, hogy megátalkodott módon ellenfelei a szocialista-liberális koalíciónak, „a mindenhatóságot hangsúlyozó istenképet” vallanak a magukénak, vagy olyan alapelveket képviselnek, „amelyek a parlamenti demokrácia alapelveivel ellentétesek”. Erre a gondolatsor tanulságaként már csak annyit mondhatunk, ha ez így van, akkor baloldali egyházpolitikusként lenni ma módfelett nehéz kenyér.

Csepregi utolsó témája az egyház politizálásának kérdése. Az alapvető dilemma itt az, hogy miközben az egyház természeténél, küldetésénél fogva illetékes és köteles erkölcsi, emberi, közösségi szempontjai szerint megnyilatkozni a társadalom, az állam ügyeiben, addig önértelmezése és a politika világával született közmegegyezés szerint ezt elvi és közvetett módon, nem pártpolitikai tényezőként teszi. Ugyanakkor tény, amit Csepregi is megfogalmaz, hogy az egyházak részéről elvi alapon, mindenki által megismerhető hitelveikből következően megfogalmazott vélemények szinte szükségszerűen kerülnek korrelációba pártvéleményekkel. Ám ebből nem az a következtetés adódik, hogy illetéktelen politizálás vétkében marasztalhatnánk el az egyházakat, hanem az, hogy maga a politikai közélet képtelen kezelni az egyházak – vagy éppen a civil társadalom – véleményét. Ha tehát a baloldali politizálás platformjáról ma azon kesergünk, hogy „az egyházi nyilatkozatok többnyire a jobboldalt támogatják”, akkor talán azzal is számot kellene vetnünk, hogy előbb van az egyház elvi és állandó, hitében és morális elveiben megalapozott véleménye a politika, a közélet, a társadalom alapvető kérdéseiről, mint azok a lényegében alkalmi pártpolitikai kezdeményezések, amelyek azután a maguk támogatásaként vagy opponálásaként könyvelik el az egyház álláspontját. Ez azt is jelenti, hogy a politikának ezek után aligha van joga vádak és szemrehányások megfogalmazására; egyházpolitikája egyebek között éppen arra volna való, hogy előre felmérje saját kezdeményezéseinek a vallási közösségek pozíciójához viszonyított helyzetét és eldöntse: egyes lépéseit a hívő közösség által helyeselt vagy azzal ellentétes irányba kívánja megtenni. A keresztyén értékekkel egyetértésben vagy azokkal ellentétesen politizálni jobb- és baloldalon is van lehetőség, és önmaga politikai legitimitációja érdekében a felek mindegyike meríthet abból a nem-politikai értékínálatból, amelyet az európai kultúrában a mai, szekularizált

világban is a keresztény hagyomány hordoz a legteljesebben. Talán éppen ezen a területen lehetne a legfontosabb az autonóm egyház és az autonóm állam vagy az annak hatalmi jogosítványait gyakorló pártok közötti együttműködés, amelynek az egyházak oldaláról egyedüli általános feltétele az emberszolgálat, a személyes és közösségi boldogulás előmozdítása. A politika arra való, hogy ennek módjait keresse a mindennapokban, az egyházpolitikáé meg az, hogy ezeket az elemeket beillessze az állam és az egyház közötti napi kapcsolatok rendszerébe.

Ha Csepregi írásának végére érve azt a kérdést tesszük fel ismét, hogy van-e ma a hazai baloldalnak a szó teljes, minőségi értelmében egyházpolitikája, azt a feleletet kell adnunk, hogy ilyen nem létezik. Ennek döntően nem a politikai akarat vagy a megteremtésére irányuló szellemi erőfeszítések hiánya az oka, hanem az, hogy ma itthon olyan, a szociáldemokrácia java hagyományait képviselő és hatalmi tényezőnek számító politikai erő sincsen, amelynek valóságosan szüksége lehetne rá. Meggyőződésem az is, hogy belátható időn belül nem is lesz, ha szorgalmazói nem szabadulnak meg a liberalizmus világnézeti és politikai ballasztjától és az ad hoc politizálás kényszerétől, amely nem csupán a hazai szociáldemokráciának, hanem egyházpolitikai stratégiájának is komoly tehertétele. Mindaddig, amíg ez nem történik meg, Csepregi írása és a hozzá hasonló kezdeményezések olyan jó szándékú, ám meddő, szakmailag is vitatható és esendő próbálkozások maradnak, amelyek elméleti hozadékát egyetlen adottságuk, a nemlétezés diszkrét bája jellemezheti.

# EGY REPUBLIKÁNUS VALLÁSPOLITIKÁÉRT

Keresetlen gondolatok Csepregi András  
baloldali egyházpolitikai koncepciójához<sup>1</sup>

JAKAB ATTILA

A politikában minden esetleges, és a pillanatnyi helyzet vagy az éppen időszerű erőviszonyok függvénye. Ez kétségtelenül igaz arra az elméleti alapvetésre is, amelyet Csepregi András evangélikus lelkész, az Evangélikus Hittudományi Egyetem Nyíregyházi Hittanárképző Tagozatának docense, az Oktatási és Kulturális Minisztérium Egyházi Kapcsolatok Titkárságának vezetője fogalmazott meg azzal az elképzeléssel, hogy megalapozzon egy baloldali egyházpolitikát. Mivel a hozzászólás írásának pillanatában (2008. április közepe) gyakorlatilag már nem létezik a szocialista-liberális koalíció, és fennáll az előre hozott választások lehetősége is, szinte idejét múltnak lehetne tekinteni magát a koncepciót is. Ellenben a szerző elméleti alapvetései mégis figyelmet érdemelnek, mivel bizonyos értelemben túlmutatnak egy időben behatárolt/behatárolható politikai helyzeten.

Közhelynek számít a magyar közélet mély megosztottsága. Ellenben ha a dolgok mélyére megyünk, akkor esetleg döbbenet tapasztalhatjuk, hogy itt valójában a hasonlóságok kiengesztelhetetlen szembenállása valósul meg. Valamiféleképpen ezt tükrözi vissza a magyar politikai jobb- és baloldal egyházpolitikája is, amely *de facto* különbséget tesz az ún. „történelmi” (katolikus, református, evangélikus, zsidó) és a többi (például ortodox) felekezetek között. Ez a megkülönböztetés valójában nem történelmi, hanem határozottan politikai, és egyben jelzi a szövetségkötés és az instrumentalizálás lehetőségeit, a kiszámítható kölcsönös szolgálattelvés jegyében. Ide sorolható pl. az 1997-es Vatikáni Megállapodás, illetve az 1964-es megállapodás 2035-ig történő titkosítása.

<sup>1</sup> Csepregi András, „Egy új baloldali egyházpolitika elméleti alapvetése felé.” In: *Vallástudományi Szemle* 3, 2007/2, 21-36.

## VITATHATÓ FOGALOMHASZNÁLAT

A szerző az Alkotmány által biztosított lelkiismereti és vallásszabadság értelmezését három, relevanciájában igencsak megkérdőjelezhető, fogalompár segítségével kísérli meg:<sup>2</sup>

1. Első a liberális, ellenben a Felvilágosodást mintegy elvető, filozófus és eszmetörténész Isaia Berlin (1909–1997) „negatív szabadsága” és „pozitív szabadsága”, amely keletkezéstörténetében erősen kötődik a hidegháborúhoz, és annak ideológiai szembenállási hangulatához.<sup>3</sup> Berlin gondolatrendszerében azonban a negatív pozitívumot, míg a pozitív valójában negatívumot jelent. Ezért érthetetlen, hogy Csepregi miért alapozza eszme-futtatását a „pozitív szabadságra”, amely szabadságot Berlin a diktatórikussal és szocialisztikussal azonosítja. Csepregi szerint „amennyiben ... az állam és az egyház egymástól valóban szabad, akkor, és csak akkor, az állam, élve pozitív szabadságával, jó törvényeket alkothat, amelyekkel lehetőséget biztosíthat az egyház számára, hogy betöltse küldetését.” De vajon miért lenne feladata egy demokratikus, laikus és vallásilag pluralista államnak, hogy segítse az egyházat a küldetése betöltésében? Melyik egyházat? És tulajdonképpen mi egy adott egyház, vallási közösség küldetése? Netán erkölcsi rendként elképzelni és meghatározni a társadalmi rendet? „A világnézetileg semleges állam – írja a továbbiakban a szerző – ekkor ugyanúgy él pozitív szabadságával az egyház javára, mintha a kultúra, a sportélet, vagy a média számára alkotna azok kiteljesedését segítő törvényt.” A probléma csupán az, hogy például a sportegyesületek nem látnak el olyan közfeladatokat (oktatás, betegápolás), amelyek valójában nem tartoznak a vallási közösségek tulajdonképpeni tevékenységi körébe sem. Az a közösség, amely például csakis a kultusz és a hitélet területén fejt ki tevékenységét, teljes egészében vallási közösség marad. Csepregi szerint „a szabad egyház ... elfogadhatja, és legjobb belátása szerint építő tartalommal töltheti meg a törvényi kereteket. Pozitív szabadságuk kölcsönösségben is megnyilvánulhat: akár az egyház, akár az állam nagy közösségi célokat fogalmazhat meg, a másik pedig segíthet a célok elérésében. A pozitív szabadság megélésének talán legnehezebb, de mindenképpen legértékesebb lehetősége a kölcsönösen gyakorolt, elszenvedett és elfogadott kritika, a kritika forrásaként és céljaként pedig a kölcsönös szolidaritás.”<sup>4</sup> Ez a kissé idealisztikus és eléggé ideologikus, egyértelműen teológiai színezetű megfogalmazás gyakorlatilag a baloldal számára is ugyanazt irányozza elő, amit a jobboldal gyakorol: az állam és az egyház harmonikus együttműködését a társadalom vélt

<sup>2</sup> Uo. 22.

<sup>3</sup> Berlin, I., *Two concepts of liberty. An inaugural lecture delivered before the University of Oxford on 31 October 1958*, Oxford 1959, Clarendon Press.

<sup>4</sup> Csepregi, I. m., 22.

vagy valós java érdekében. Ezt a szakirodalom „bizánci harmóniának vagy szimfóniának” nevezi, jöllehet más vallásokra és keresztény felekezetekre is jellemző.<sup>5</sup> Ez a modell azonban eleve kizárja az egyenlőséget, mivel alapvetően csak egyetlen, jól meghatározott egyházzal/vallással működik; a többi vallási közösség pedig több-kevesebb megtúrtságnek örvend. Nyitott kérdés, hogy hazai viszonylatban melyik nem „történelmi” felekezet vagy vallási közösség lenne képes és alkalmas a magyar politikai baloldallal intézményes „szolidaritást” vállalni!

2. Második az „egyház és az állam kapcsolatát leíró hagyományos teológiai szociáletika szóhasználata, amely megkülönbözteti a ’klerikalizmust’ és a ’cezaropapizmust’. Ebben a vonatkozásban érdemes figyelni arra, hogy itt egy olyan protestáns teológiáról van szó,<sup>6</sup> amely értelemszerűen behatároló és értékorientált, és amely vitathatatlanul a katolicizmussal való szembenállásban kristályosodott ki, ahogy az a fogalomhasználatában is tükröződik. Pedig „a trón és az oltár (sohasem egyenrangú) szövetsége” magában a protestantizmusban sem ismeretlen (lásd például erdélyi fejedelemség). Sőt, mondhatni az egész Reformáció sikere ebben rejlik! Ily módon Csepregi egész történelemszemlélete (amely például a cezaropapizmus „tipikusan nyugati alváltozatainak” tekinti a jakobinizmust és a jozefinizmust) igencsak vitatható.<sup>7</sup> Érdekességként kérdezném, hogy vajon mit gondol az anglikanizmusról és annak intézményes felépítéséről? Klerikalizmusról beszélni az iszlám esetében pedig egyszerűen nonszensz.

3. Harmadik a fóképpen az angolszász, és bizonyos szempontból Európa-ellenesnek is nevezhető, „kultúrantropológiában modellezett ’patrónus-kliens’ kapcsolat”<sup>8</sup> – miközben az írásban meg sem jelenik a paternalizmus – tulajdonképpen egy leegyszerűsítő és általánosító intellektuális konstrukció, amely a determinizmust és a függőséget tételezi, miközben nem teljesen fedi le a társadalmi, ellenben eléggé jól tükrözi az egyházi (pártpolitikai) belső intézményes valóságot. Minden bizonnyal ez köszön vissza a teológus-lelkész Csepregi azon megfogalmazásából, miszerint: „Személyes életünk szűkebb és tágabb kapcsolatrendszerre, kevés üdítő kivétellel, a patrónus-kliens modell szerint szerveződik. Legtöbbünk mindkét szerepet jól ismeri, hiszen egyes kapcsolatainkban patrónusok vagyunk, más kapcsolatainkban pedig kliensek, kelően bonyolult helyzetben még az is előfordulhat, hogy ugyanahhoz a másik emberhez egyszer patrónusként, máskor kliensként

<sup>5</sup> Lásd Jakab A., „Vallás és nacionalizmus.” In: *Pro Minoritate* 6, 1997/3-4, 170-185.

<sup>6</sup> Lásd például Nagy Gyula, *Egyház a mai világban. Teológiai szociáletika*, Bp. 1967, Egyetemi nyomda.

<sup>7</sup> Csepregi, I. m., 23.

<sup>8</sup> A fogalmakra vonatkozóan lásd Németh György (szerk.), *Római történeti kézikönyv*, Bp. 2001, Korona K., 114-116 és 365. Átfogó és kontextualizált képet nyújt Alföldy Géza, *Római társadalomtörténet*, Bp. 2000, Osiris K.

viszonyulunk.<sup>9</sup> Ez így a társadalom túlnyomó többségére minden bizonnyal nem igaz. Ugyanakkor a szerző összehasonlító felvetésének van egy alapvető bökkenője: a Biblia világa – amelynek egyébként nem igazán értem, mi köze a valláspolitikához – nem egységes és nem is szorítható le a Római Birodalom életvilágára. Az Ószövetség esetében semmiképpen nem hagyható figyelmen kívül a történelemben ágyazott Mezopotámia eszme- és kultúrtörténete, az ún. „keresztény Európa” pedig érthetetlen a germán szubsztrátum nélkül. Arról nem is beszélve, hogy a kérdéses modell nem kizárólagosan a mediterrán térség sajátja, mint ahogy Európa sem vezethető le a Bibliából, még akkor sem, ha annak (ószövetségi) eszmevilága erőteljesen meghatározza a protestantizmust. Ugyanakkor a (térben és időben) különböző hasonlóságok nem jelentenek azonosságokat. Az állam és az egyház viszonya pedig sokkal összetettebb és dinamikusabb, mint ahogy azt a „patronus-kliens” modell sugallja. Ez a viszony viszont politikailag még mindig jobban kifejezhető a „klerikalizmussal” vagy „cezaropapizmussal”. Ellenben számomra teljesen érthetetlen, hogy egy modern egyházpolitikának mi köze a kinyilatkoztatáshoz és a Bibliához. Csepregi alapvetése tehát tulajdonképpen azt teszi világossá, hogy amennyiben egy állam valláspolitikai elméletét a hatalmon levő politikának óhatatlanul alárendelt egyházi emberek és teológusok próbálják meg kidolgozni a teológia vagy az ahhoz közel álló gondolati rendszerek segítségével, akkor annak mindenképpen teológiai értekezés színezete lesz – valami ellen, és valamiért –, és benne olyan fogalmak is keverednek, mint transzcendencia és immanencia. Pedig a modern népképviselői demokrácia modernitása éppen abban áll, hogy a politikai hatalom legitimitását nem Istentől eredezteti, s a társadalmi rendet nem téveszti össze az erkölcsi renddel.

## VITATHATÓ FELOSZTÁS

Megítélésem szerint a történelmet, a társadalmi környezetet és a vallási pluralizmust mellőző, ugyanakkor pedig vitatható fogalmakkal dolgozó tervezet nem alkalmas átfogó, a társadalom egészét érintő valláspolitikai megalapozására. Azért beszélek valláspolitikáról, mert vallom, ellentétben Csepregi Andrással, hogy a felekezeti különbségeknek igen is van jelentőségük. Egy modern valláspolitikának ugyanis tekintettel kell lennie a vallási pluralizmusra, illetve a vallási közösségek között húzódó ellentétekre és feszültségekre, és egy olyan jogi keret és semleges társadalmi mező megteremtésére kell irányulnia, amely egyenlőséget és élhetőséget biztosít minden elismert közösség és felekezet számára. Hiszen a katolikus és a református mellett más felekezeteknek is vannak politikai és társadalomszervezői/

<sup>9</sup> Csepregi, I. m., 24. old.

társadalomirányítói becsvágyaik,<sup>10</sup> amelyeket szintén hasznos ismerni és szem előtt tartani, még akkor is, ha pillanatnyi nagyságrendjük alapján ítélve úgy tűnik, hogy a társadalom megszervezésére és irányítására vonatkozó elképzeléseiket nem igazán tudják megvalósítani. A látszat azonban csalóka is lehet. Napjainkban ugyanis az érdekérvényesítés céljából nem annyira a társadalmat és a választópolgárokat kell meggyőzni, hanem mindenekelőtt a döntéshozó helyeket és szerveket kell ellenőrzés alá vonni. Ezért is nem tartom sem relevánsnak, sem pedig helyénvalónak Csepregi premodern, modern és posztmodern felosztását, amelyet még egy kontinentális felosztással is betetőz (Ázsia és Afrika = vallási szempontból érintetlen premodern). Hiszen ezek a jelenségek valójában egymás mellett léteznek a társadalomban, és egyben az egyházakat, vallási közösségeket is átjárják. Nem hiszem, hogy a modern „a munkával megalapozott teljesítmények által szervezett élet”<sup>11</sup> lenne. Annál is inkább, mivel nagyon sok esetben a teljesítmény egyáltalán nem jelenti azt az értéket, mint amit a politikai retorika neki tulajdonít. Sőt, a modern társadalomban a teljesítmény esetenként akár kontra-produktív is lehet; különösen akkor, ha a rendszerben a kontraszelekció elvei és mechanizmusai érvényesülnek. Ugyanakkor a premodern (tehát tekintélyelvű) társadalmakra vonatkozóan számtalan történelmi példa igazolja a teljesítményalapú felemelkedés lehetőségét. Arról nem is beszélve, hogy az anti-modern posztmodern tulajdonképpen a premodern nosztalgijából táplálkozik, és azt igyekszik valamiféleképpen újra megvalósítani. Ebben a tekintetben hatalmas tévedés Csepregi azon nézete, hogy „az anti-modern [vagyis áthallásosan a politikai jobboldalt támogató] egyházi közösség a szocialista-liberális koalíció számára politikai ellenfél, annyira, amennyire – az utóbbi évek tapasztalatai szerint – az ilyen közösség ellenfélnek tartja a modernizmus értékeihez ragaszkodó szocialista-liberális koalíciót”.<sup>12</sup> A magyar vallási helyzet ugyanis szociológiailag és politikailag ennél sokkal összetettebb. Sem a politikai és felekezeti hovatartozás, sem pedig az egyes értékrendek nem fedik le egymást. Azonos (fundamentalista) erkölcsi felfogást és értékrendet valló vallási közösségek például egymással szembeálló politikai oldalon helyezkedhetnek el; miközben valójában egymásról értékítéleteket megfogalmazó közösségek egyazon táborba tagolódhatnak.

Mindezek fényében azt vallom, hogy hazai viszonylatban a tényleges törésvonal nem a politikai oldalak, hanem a vallást valamiféleképpen – eszközként vagy legitimáló fórumként – hasznosítani kívánó politikai törekvés, illetve az alig

<sup>10</sup> Lásd Jakab Attila, „Vallás és politika. A magyar helyzet az amerikai tükörben.” In: *Egyház-fórum* 22 (8. új) évf., 2007/4, 3-7.

<sup>11</sup> Csepregi, I. m., 31.

<sup>12</sup> Csepregi., I. m., 32.

létező, de tényleges republikanizmust és laikus államfelfogást valló gondolkodás<sup>13</sup> között húzódik. Ez utóbbi hiányában, tulajdonképpen az állam és az egyház harmonikus együttműködésének és a kölcsönös szolgálatnyújtásnak a mikéntjéről folyik a vita a magyar politikai jobb- és baloldal között. Ezt nagyszerűen tükrözi Csepregi kijelentése, miszerint „az az egyházi közösség ..., amely a modern fel-emelése jegyében gondolja végig hitét és szolgálatát, fontos partnere lehet annak a helyét és jövőjét kereső baloldalnak, amely szintén a modernizmus elmélyítésének lehetőségében hisz.”<sup>14</sup>

A magyar jobb- és baloldal egyházpolitikai konfliktusában állandó elem, hogy tulajdonképpen mindegyik fél partner(eke)t keres – ami teljesen beleillik a nemzetközi trendbe –, és felvonultatja a maga oldalán elkötelezett egyházi személyeit, miközben értelemszerűen kárhoztatja a másik oldalon megjelenőket. Abban azonban mindkét oldalon elég nagy az egyetértés, hogy a valláshoz elsősorban a vallás szakértői, vagyis a felekezeti – a kultuszt és a hitéletet meghatározó és irányító – tisztségviselők értenek a legjobban, s ebből kifolyólag nekik is kell egy elvileg „felekezet-semleges” és a társadalom egészét érintő egyházpolitikát kidolgozniuk. A felekezeti elkötelezett és sajátos világnézettel rendelkező egyházi személy azonban minden igyekezete és intellektuális erőfeszítése ellenére sem tud kilépni abból a teológiai fogalmi keretből, amely valójában az egész létét meghatározza, és amelynek szolgálatára magát elkötelezte. Nem csoda hát, ha a politika és a pasztoráció valamiféleképpen összemosódik.

Ezzel szemben a republikánus valláspolitikai számára természetes, hogy egyházi személyek, illetve vallási közösségek társadalmi kérdésekben kifejezzék a véleményüket, ellenben kizárja annak lehetőségét, hogy gyakorló egyházi tisztségviselők pártpolitikai szerepet is vállaljanak.

## REPUBLIKÁNUS VALLÁSPOLITIKA

Csepregi elméleti alapvetéséről sokat elárul az a tény, hogy a laicitás még a fogalom szintjén sem jelenik meg az írásában. Ezért lenne sokkal jövőbe mutatóbb, ha Magyarországon nem pártpolitikai színezetű egyház-, hanem republikánus valláspolitikáról szólna a diskurzus. Egy vallásilag pluralista társadalomban ugyanis

<sup>13</sup> Lásd Horváth András, *A republika álmodója. Nagy György harca a független magyar köztársaságért*, Bp. 1992; Kende Péter, „A köztársasági eszme magyarországi állásáról.” In: *Múltunk. Politikatörténeti folyóirat* 2005/2, 180-187; Jakab A., „L'idée républicaine en Hongrie.” In: *L'idée républicaine en Europe XVIII<sup>e</sup> / XXI<sup>e</sup> siècles. Histoire et pensée universelles, Europe. La République universelle 1* (sous la direction de P. Baquiast & E. Dupuy. Préface d'A. Bellon) (Questions contemporaines) Paris 2007, L'Harmattan, 187-191.

<sup>14</sup> Csepregi, I. m., 34.



csakis úgy lehet egyházpolitikáról beszélni, ha a politikailag hasznosíthatatlan vallási közösségeket a politika mintegy öntudatlanul kizárja a figyelem köréből, és teljes mértékben a hasznosíthatók igényeire és érdekeire összpontosít.

Kende Péter szerint „a köztársaság önkéntes szövetség, amelyhez annak szubjektumai mintegy akarattalagosan tartoznak, egyfajta hallgatólagos vagy tételesen leszögezett ‘társadalmi szerződés’ elvei szerint. A köztársaság modern eszméje tehát a *szabadság* és az *állampolgári egyenlőség* gondolatán nyugszik, ezen felül az államnak ama világi felfogásán is, amely szerint a hatalom: emberi felhatalmazás. A republikánus állam – illetve ennek modern szinonimája, a demokrácia – önkéntes, megújítható és módosítható szerződés. (...) Működő respublikáról azonban csak akkor beszélhetünk, ha az adott közösség tagjai cselekvően és tudatosan kiveszik részüket a közügyek intézéséből. Ahhoz tehát, hogy köztársaság legyen, nem elég az, ha a kormány szemlélete valamilyen tágabb értelemben ‘republikánus’, hiszen magának a közösségnek kell annak lennie. A republikánus szabadságeszme legfontosabb specifikuma valószínűleg az, hogy a közösség tagjai olyan egyenlő polgárok, akik semmilyen felsőbb úrnak nem szolgái, semmilyen önkényes hatalomnak – sem világinak, sem teokratikusnak – nincsenek alávetve.”<sup>15</sup>

A republikanizmushoz, amely a közösségi érdeket mindig igyekszik szem előtt tartani, tehát többé-kevésbé kapcsolódik a laicitás eszméje,<sup>16</sup> amely nem rendelkezik egy minden korra és helyzetre adott örök érvényű megfogalmazással. Alapjában véve tehát azt lehet mondani, hogy a laicitás elsősorban egy politikai koncepció, amely azt jelenti, hogy az állam egyetlen felekezetet sem részesít előnyben (illetve nem minősíti az életfelfogásokat), és meghatározott keretek között szavatolja mindegyik szabad megnyilvánulását.

A fogalom kialakulásának és fejlődésének vallási, kulturális háttere egyértelműen összekapcsolja azt a nyugati kereszténység uralta kultúrkörrel, amelyre az első évszázadokban nem annyira a teológiai viták és egyházpolitikai harcok, hanem elsősorban az intézményrendszer fejlesztése és az egyházi jogviszonyok meghatározása a jellemző. Nyugaton ugyanis – a Kelettel ellentétben – a kezdeti, egyházon belüli elkülönülés/elkülönítés fokozatosan a „szent” és a „profán”, az egyház és az állam között húzódó választóvonalallá fejlődött. Ez csakis a nyugati kereszténység kulturális térségében történhetett meg, amelyet mindig is jellemzett az egyházi és a politikai hatalom közötti rendszeres ellentét és feszültség. Nyugaton ugyanis a keresztény egyházi intézményrendszer fontos szerepet játszott az egyes európai államrendszerek kialakulásában, intézményes megszervezésében és a politikai hatalom legitimációjában, miközben az egyház rendszeresen hangot adott saját

<sup>15</sup> Kende P., I. m., 180-181.

<sup>16</sup> Bővebben lásd Mézes Zsolt László, *Állam és egyház viszonyának változásai Franciaországban*; Jakab Attila, *A laicitás*, (Műhelytanulmány 7) Bp. 2004, Európai Összehasonlító Kisebbségkutatások Közalapítvány.

politikai és társadalomirányító ambícióinak. Ugyanakkor a politikai hatalom folytonosan arra törekedett, hogy – bizánci mintára – hatalma és irányítása alá gyűrje, valamint az államrend megszilárdításának a hathatós eszközévé tegye az egyházat. Ebből kifolyólag a nyugati kereszténység történetén keresztül végigkövethető az állam és az egyház mindenkori erőviszonyának a pillanatnyi helyzete.

A Reformáció alatt komolyan megrendült a klérus társadalom feletti hatalmi pozíciója, elsősorban a szakralitás háttérbe szorulásának köszönhetően. Ugyanakkor az sem mellékes, hogy a protestáns többségű országokban az egyház és az állam társadalomirányító hatalmi küzdelme többnyire az állam javára dőlt el, amennyiben a protestáns egyházszerveződés sok esetben a politikai hatalomnak köszönhette a létrejöttét. Ezzel párhuzamosan azonban a protestantizmus mint eszmerendszer nagymértékben meghatározta az adott politikai államrendet és különösképpen annak ideológiáját.

Vitathatatlan, hogy a vesztfáliai Európában a vallás és a politika viszonya átértékelődött, hiszen a felekezeti hovatartozás politikai és nemzeti kérdéssé alakult át. Mindez új helyzetet teremtett a katolikus többségű országokban is, ahol a reformációt követően kezdtek fokozatosan kibontakozni azok az egyházzal szembeni emancipációs társadalmi törekvések, amelyek hosszú távon óhatatlanul az egyház és az állam össze-ütközéséhez vezettek.

Kétségtelen, hogy a laicitás elvének a tényleges kikristályosodása és jogi megfogalmazása Franciaországhoz és az újkori francia történelemhez kapcsolódik. Ezt azonban csakis annak fényében lehet ténylegesen megérteni, ha soha nem tévesztjük szem elől azt a rendkívül fontos társadalmi és politikai szerepet, amelyet a katolikus egyház az ország kialakulásában, fejlődésében és megszervezésében betöltött. Szinte természetesnek is mondható tehát, hogy a királyság intézménye ellen fellépő forradalmi hullám értelemszerűen szembekerült az azt legitimáló egyházzal.

Vitathatatlan, hogy a szabadságelvek (például vallásszabadság) és a forradalmi gyakorlat nem mindig voltak összhangban egymással, ellenben nem lehet azt állítani, hogy a törésvonal kizárólagosan az állam és az egyház között húzódott volna. Bizonyos értelemben mindkét intézményrendszer belekerült egy gyökeres átalakuláson átmenő társadalom körforgásába. Ilyen történelmi körülmények között kétségtelen, hogy azok a társadalmi rétegek, amelyek kikerültek az Egyház hatalmi befolyása alól – vagy csak részben tartoztak alá – elsősorban az állami intézményrendszeren keresztül próbáltak érvényt szerezni egy új társadalommodellnek, amely – a régivel ellentétben – a két intézményrendszer szétválasztását és a sajtóságos feladatok és jogkörök különálló meghatározását tűzte ki az újjászervezendő társadalmi berendezkedés alapjául. Ezt azért is fontos tisztázni, mivel a francia forradalommal alapvető paradigmaváltás történt Európa és hosszabb távon az egész emberiség történetében. A modern társadalom az állami intézmények

legitimitását többé már nem szakrális alapon kívánta (és kívánja) meghatározni, hanem azt elsősorban önmagából, a saját akaratából eredezteti. Ezt a gyökeresnek mondható változást az is tükrözi, hogy míg a régi rendszer (az *Ancien Régime*) a trón és az oltár szerves egységén alapult, addig a forradalom a törvényt és a nemzetet helyezte előtérbe. Mindezeknek a következtében Franciaországban egyre jobban összekapcsolódott a Köztársaság és a laicitás eszméje.

Európa nyugati felével ellentétben Közép-Kelet-Európa országaira a társadalmak történeti fejlődésének rendszeres megtörése, illetve a határvonalaknak az ide-oda történő tologatása a jellemző. Nem lehet tehát azon csodálkozni, hogy ezekben az országokban oly erőteljes az ideiglenes helyzetérzet generálta félelemmel telített kényszerképzet. Ennek következtében, míg Nyugat-Európában elsősorban a „politikai közösség”-fogalom uralja a nemzetről alkotott felfogást, addig Közép-Kelet Európa nemzetfogalmai erősen etnikai töltetűek. Ezt a helyzetet bonyolítja még az adott nemzetképnek az összekötése egy többnyire jól meghatározott vallási vagy felekezeti hovatartozással is, amely összefonódást a politika mindig nagyszerűen hasznosít.

Ilyen körülmények között mindenképpen érdemes lenne mérlegelni azokat a lehetőségeket, amelyeket Közép-Kelet Európa országai számára a laicitáson alapuló társadalmi modell nyújthatna. Ez mind a társadalom, mind az állam, mind pedig az egyházi és vallási közösségek számára új és átlátható helyzetet teremtené. Az egyértelműen semleges állam<sup>17</sup> ugyanis hatékony jogi keretet jelenthetne a pluralizmuson és a másság tiszteletén alapuló demokratikus civil társadalom önszerveződésének és kiépülésének. Arról nem is beszélve, hogy a semleges állam megszüntetné a vallások/egyházak politikafüggőségét. A kölcsönös szolgáltatnyújtáson alapuló állam–egyház kapcsolatrendszerben ugyanis a társadalom tulajdonképpen alárendelt szerepet tölt be.

A semleges állam egyáltalán nem zárja ki a vallás szabad gyakorlásának a lehetőségét. Kétségtelen azonban, hogy ez jogi szempontból egyenlősíti a vallásokat és felekezeteket, ami a különböző jogcímű kiváltságok megszüntetését is magával vonja. Vitathatatlanul ez a jogegyenlőség az, ami elfogadhatatlan a kérdést mindig teológiaiilag megközelítő, az igazság kizárólagos birtoklására igényt tartó, illetve

<sup>17</sup> Az államnak a vallási semlegessége nem feltétlenül azonos a közömbösséggel. Ez az értékelés magán viseli a monoteista vallásokra jellemző kizárólagos és monolitikus szemléletmódot, amely a társadalmi pluralitást erkölcsi és vallási relativizmusnak tekinti. Hiszen mindegyik monoteizmus rendelkezik egy sajátos, mindent átfogó és bennfoglaló társadalomszemlélettel, amelyben a másságnak igencsak szűkre szabottak a keretei és a mozgási lehetőségei. Éppen ezért kellene pozitívan szemlélni a semlegességet, és azt elsősorban részrehajlástól mentes, közvetítésre alkalmas attitűdként értékelni. Ebben a megközelítésben az államnak a vallási semlegessége nem más, mint igazságosság, készség a közvetítésre, illetve a diszkrimináció elutasítása.

többnyire a történelemre mint jogalapra hivatkozó vallási rendszerek számára. Ebben a kérdésben tehát sokszor a polgári jog vitája folyik a teológiával, miközben feledésbe merül az az egyszerű alapigazság, hogy „a történelmi jog” mint olyan nem létezik.

A semleges állam előnyt jelenthetne abban a tekintetben is, hogy hit-oktatás helyett – ami önmagában véve is ellentmondásos, mivel magát a személyes hitet nem lehet az ismeretek szintjén oktatni – lehetővé tehetné a vallási rendszerek történeti és kulturális megközelítésben történő oktatását,<sup>18</sup> ami hathatós segítséget nyújthatna a másság megismerése iránti érdeklődés felkeltésében, de különösen az annak megértésére, tiszteletére és elfogadni tudására való hajlandóság kiművelésében. Erre a jövőben azért is szükség lenne, mivel nemzetközi viszonylatban felerősödni látszanak a vallási alapokon szerveződő politikai ideológiák, illetve a vallási legitimitást *is* kereső politikai irányzatok. Mindez nem annyira a társadalmak kohéziójának, hanem sokkal inkább azok polarizációjának és a bennük fellelhető különböző törésvonalak elmélyülésének kedvez.

Közép-Kelet Európa esetében a laicitás kérdése egyrészt a történelmi múlt, másrészt, pedig a sokrétű összefonódások (etnikai, nemzeti, felekezeti, politikai) miatt problémás; amit sokszor a fogalmi zűrzavar is nehezít. Ez elsősorban annak köszönhető, hogy a vita elsősorban érzelmi és nem elvi alapon, ugyanakkor pedig soha nem az alapvető problémáról folyik. Ez pedig nem más, mint a pénz. A laicitás és az állam semlegessége ugyanis Közép-Kelet Európában alapvetően pénzkérdés, amely elsősorban az ún. „történelmi egyházakat” érinti. Hiszen biztos állami támogatás hiányában ezek képtelenek lennének fenntartani azt az egyházi intézményrendszert (és itt nem az iskolákra, vagy szociális feladatokat felvállaló intézményekre gondolok), amely tömegbázis hiányában is biztosítja számukra a társadalmi láthatóságot – és politikai szövetségkötés szempontjából rendkívül kívánatosá teszi őket. Amennyiben ugyanis az egyházak csak önmagukra és a híveikre támaszkodhatnának, kénytelenek lennének újragondolni önmagukat, figyelembe venni a kor támasztotta kihívásokat, és a továbbélés érdekében esetleg szerkezeti és szemléletbeli változtatásokat eszközölni. Magyarán szólva rá lennének kényszerülve komolyan venni a megújulásuk szükségességét, ahhoz hogy „versenyképesek” maradhassanak.

Közép-Kelet Európában csakis a laicitás eszméje teheti lehetővé, hogy az állam, az egyház és a társadalom átgondolja és új alapokra helyezze a kapcsolatát, mintegy új lehetőségeket teremtve mindhárom entitás számára. Mindezt egy olyan globalizálódó és állandóan változó világban kell megtenni, amelyben az egyének

<sup>18</sup> Ezt jelen pillanatban Magyarországon egyik politikai oldal sem igazán támogatja; az egyes felekezetek pedig igyekeznek teológiai ellenőrzése és felügyelete alá vonni minden, a vallással kapcsolatos oktatási és tudástermelési helyet.

identitásának a meghatározásában egyre nagyobb szerepet kap a vallási hovatartozás. A monolitikus személyi identitástudattal rendelkező egyének sokasodása közepette elengedhetetlen, hogy a társadalom éberrel vigyázzon a hatalmi egyensúly fenntartására. Az egymást átfedő hatalmi összefonódású intézményrendszerekben ugyanis előbb-utóbb ellehetetlenül a társadalom élete, és berendezkedése egy jól meghatározott erkölcsi rend alapján működő társadalmi renddé alakul át, ahol az egyén szabadsága semmivé foszlik. A történelem számtalan példája ezt igazolja. Ezért tartom sokkal ésszerűbbnek a republikánus valláspolitikát a mindennemű politikai színezetű egyházpolitikánál.



---

# TANULMÁNYOK

---

ÁLLATOK





# ÁLLATMESE ÉS MÍTOSZ: AZ EURÓPAI RÓKAMESÉK ANTIK GYÖKEREIRŐL

THOMAS KÖVES-ZULAUF

Az ókortörténetész Sarkady János életművében jelentős helyet foglalnak el a görög állatmesére vonatkozó írások. Ez indít arra, hogy az emlékének szentelt előadásomban az antik állatmesékkal kapcsolatos problémákról szóljak.

Az állatmesék régmúlt idők óta mindmáig szerves részét képezik tágabb értelemben vett földrészünk irodalmi kultúrájának, nem beszélve e típus jelenlétéről a világ más tájain.<sup>1</sup> E műfajba sorolható alkotások ismeretesek az ókori Kelet népei köréből már jóval a görög Aiszóposz neve alatt híressé vált elbeszélések előtti korokból.<sup>2</sup> De Aiszóposznak az archaikus görög kor után is számos követője támadt Európában egészen a legújabb korig, kevésbé ismert nevéük éppenúgy, mint irodalmi hírességek: a görög Babriosz a római császárkor első századában, a kései antikvitásban a rétor Aphtoniosz, a Tiberius császár korabeli Rómában latinul író Phaedrus, számos szerző a középkori Európa keresztyén kolostoraiban,<sup>3</sup> de nem kevés művelője a rabbinikus irodalomnak is;<sup>4</sup> reneszánszkori humanisták, a magyar Heltai Gáspár a 16. században, a barokk korabeli francia La Fontaine vagy a 18. századi német Lessing, hogy csak néhány rövid utalásra szorítkozzam.

Mіндеzen műveknek a hosszú századokon át maradási strukturális alapvonása, hogy nem arról beszélnek, amiről szólnak. Az elbeszélések szereplői állatok, de mondanivalójuk az állatok álarcában fellépő emberekre vonatkozik. E struktúra kialakulásának, fennmaradásának több oka és értelme lehet. A kezdeti idők, az antikvitás keretében maradvány feltehető, hogy szerepet játszott egy régebbi kor

<sup>1</sup> Trencsényi-Waldapfel Imre az állatmese műfaját egy „általános emberi művészetteremtő akarat” („allgemein menschliches Kunstwollen”) produktumának tartja, *Acta Antiqua* 7 (1959) 317.

<sup>2</sup> Giebel, M., *Tiere in der Antike*, Stuttgart 2003, 76. Demandt, A., *Gymnasium* 98( 1991), 399.

<sup>3</sup> Mader, L., *Antike Fabeln*, 1973, 29sk.; Schnur, H. C., *Lateinische Fabeln des Mittelalters*, München 1979, 7-12, 19-20.

<sup>4</sup> Schnur, I. m., 342 (Appendix I); *Jüdisches Lexikon*, Berlin 1927<sup>1</sup> = 1982 I, 847 s. v. Berechja ben Natronaj Hanakdan (Fuchsfabeln); 2, 574-575 s. v. Fabel; 3, 291-293 s. v. Jochanan ben Sakkaj; 4, 1, 53-54 s. v. Meir, Rabbi („soll allein vom Fuchs 300 Fabeln gedichtet haben”).

öröksége,<sup>5</sup> amelynek embere az állatokat még igen közel érezte magához,<sup>6</sup> az állatok viselkedése és a velük kapcsolatos kalandok az ember számára egzisztenciális jelentőséggel bírtak, és ezeknek ábrázolása szellemi életének fő tartalmát képezte. De állatokkal példálódzni megkönnyítette az egyes magatartásformák szimbolikus típusokban való megjelenítését is hosszas magyarázkodás nélkül, ami emberek megjelenítése esetén, akik fizikai megjelenésükben nem mutatnak olyan mértékben típusalkotó különbségeket, elengedhetetlen lett volna. Nem utolsó sorban azonban az elbeszélő szólásszabadságát szolgálta ez az álarcos előadásmód: az állatmesék szerzői a nem uralkodó társadalmi rétegekhez tartoztak,<sup>7</sup> mondanivalójuk ezeknek a rétegeknek a világszemléletét tükrözi. Idézem Phaedrus szavait: „Most röviden elő fogom adni, miért találták ki a mesének ezt a formáját. Mivel a rabszolgarend nem merte kimondani azt, amit mondani akart, saját érzelmeit ilyen elbeszélésekbe rejtette” (3. Prooem. 33-36).

Ennek a helyzetnek megfelelően az állatmeséknek két kulcstípusa van, mennyiségi és minőségi értelemben egyaránt: uralkodó, heroikus jellegű állatok, mint az oroszlán, a sas, a farkas egyrészt, a kutya, a bárány, a róka<sup>8</sup> másrészt. Különösen az utóbbi játszik nagy, sőt döntő szerepet. Joggal látják a rókában az állatmesekutatás tudósai egyértelműen, köztük Sarkady János is, az állatmesék főalakját, „a mesék főerényének a fő hordozóját”.<sup>9</sup> Ez a centrális szerep jut kifejezésre a görög urnaábrázolásban, amely Aiszóposzt egy rókával való beszélgetésben ábrázolja,<sup>10</sup> a hírben, amely egyes állatmese szerzőknek 300 rókamese alkotását tulajdonítja,<sup>11</sup> abban, hogy idővel az állatmeséből a rókaregény mint külön műfaj fejlődött ki, először a középkori Franciaországban („Roman de Renard”), később Németországban „Reinecke Fuchs” néven, majd Európa más területein is. Még egy olyan író, mint Goethe is írt egy rókaregényt „Reinecke Fuchs” címen.<sup>12</sup> A magyar

<sup>5</sup> Reinach, S., *Cultes, mythes et religions*, Paris 1928<sup>3</sup>, 2, 112.

<sup>6</sup> Demandt, I. m., 398 (1. fentebb, 2. jegyz.)

<sup>7</sup> Sarkady J., „Aisópos és az aisóposi mese.” In: *Az ELTE Bölcsészettudományi Karának Évkönyve*, Bp. 1952-1953, 146. Uő, *Aiszóposz meséi*, Bp. 1987<sup>2</sup>, 147. Demandt, I. m., 400, 412, 416sk. Giebel, I. m., 76 (1. fentebb, 2. jegyz.)

<sup>8</sup> A róka nemheroikus jellegére különösen jellemző a 119. sz. mese Aiszóposznál: Zeusz a rókát a királyi méltósággal ruházza fel, de a róka méltatlannak mutatkozik erre a szerepre. Az aiszóposzi meséket a következő kiadás számozása szerint idézem: Chambry,É. (éd.), *Ésope, Fables*, Paris 1996.

<sup>9</sup> Sarkady, *Aiszóposz meséi*, 84 (1. fentebb, 7. jegyz.); uő., „Az aisóposi mese”, 147 (1. fentebb, 7. jegyz.); *Der kleine Pauly*, s. v. Fuchs (1975 W. R.) 30sk.; Demandt, I. m., 418 (1. fentebb, 2. jegyz.)

<sup>10</sup> RE s. v. Fuchs (Wellmann, 1910) 192, 27sk.

<sup>11</sup> L. 4. jegyz.

<sup>12</sup> *Der Neue Pauly*, s. v. Tierepos (Max Grosse, Stuttgart – Weimar 2003), 496sk.

róka-regény megalkotója Móra Ferenc volt „Csilicsali Csalavári Csalavér” című művével 1913-ban Szegeden.

A róka e központi jelentősége miatt képezi előadásomnak is a szűkebb értelemben vett témáját.

Ez az állat az implicit emberi mondanivaló síkján az életrevaló ravaszságot, az erőn és hatalmon végső soron diadalmaskodó intellektust képviseli, az adott, megváltoztathatatlan körülmények között elérhető legjobb megoldás megtalálóját. De lényegéhez tartozik éppenúgy, hogy cselei nem mindig sikerülnek, ravaszságán néha rajtaveszít; éppen ez is konstitutív eleme nem hős voltának. Az állatélet síkján a legkülönbözőbb szituációkban tesz tanúságot ezekről a képességeiről és kudarcairól. Bármily tanulságos lenne is ezeknek sorozatos elemzése és összképbe foglalása, a rendelkezésemre álló idő egyetlen jellegzetes szituáció exempláris vizsgálatát teszi csak lehetővé. Olyan állatmeséről lesz a következőkben szó, amelyekben a róka tűzzel kapcsolatban szerepel. Ennek oka, hogy róka és tűz között széles körben elterjedt, az állatmese keretein is túlmutató gondolati kapcsolat áll fenn.<sup>13</sup> Ennek oka többek között az lehet, hogy a róka prémjének vörös színe a szemlélőt spontán a hasonló színű tűzzel való szimbolikus asszociációra készíti. Illusztrációképpen álljon itt néhány egészen különböző területről származó kiragadott példa. A híres ógörög költő, Pindaros a rókát az „aithón” attribútummal jellemzi,<sup>14</sup> ami eredetileg a tűz jelzője, szó szerint „lángolót” jelent, és a róka vörös szőrzetére vonatkozik.<sup>15</sup> A róka egyik altípusának a neve a németben „Brandfuchs”, szó szerint „tűzróka”, „égőróka”; a magyarban ennek a rókátípusnak a szakszerű elnevezése a szótárak tanúsága szerint a „vörös róka”. A német vadásznyelvben a róka farkát máig „Luntenak”, „kanócnak” nevezik.<sup>16</sup>

Róka és tűz együttese két aiszóposzi mesének képezi a tartalmát. Ezek összehasonlítása, egyezéseik és különbözőségeik egybevetése rendkívüli tanulságokkal jár. De előbb lássuk röviden a két mese tartalmát. Az egyikben (3. sz.) a sas és a róka, két ellentétes életmód képviselői, barátságot köt és egy helyre költözik, a sas egy fa tetejére, a róka a fa alá. Mindkettő kölyköket hoz a világra. Mikor a róka egyszer elmegy vadászni, a sas elragadja a kis rókákat és kölykeivel felfalják őket. A róka visszatérvén nem tud mást tenni, mint félreállni, és megátkozni a sast, – „mert csak ez marad meg a gyengék és tehetetlenek számára” –, írja szó szerint Aiszóposz. De a sas hamarosan megbűnhődik. Nemsokára ugyanis elragad egy oltárról egy még égő húsdarabot, ezt fészkebe viszi, és a szél a fészket lánggra lobbantja, kicsinyei a földre esnek, és a róka felfalja őket. Phaedrus előadásában a történet még

<sup>13</sup> Bayet, J., *Croyances et rites dans la Rome antique*, Paris 1971, 99

<sup>14</sup> Olymp. 11,19

<sup>15</sup> Egy másik neve a rókának a görögben λάμπουρις = „Leuchtschwanz wegen dessen aufflender Rotfärbung” (s. *Der Neue Pauly*, s. v. Fuchs, Stuttgart – Weimar 1998, C. Hü., 687).

<sup>16</sup> Vö. 15. jegyz.

kiélezettebb. Nála ugyanis a róka maga lop az oltárról egy égő fadarabot és gyújtja meg vele a sas kárára az egész fát. A másik történet címe „Az ember és a róka” (58. sz.). Egy földművesnek, akinek a róka sok kárt okozott, sikerül az állatot elfognia. Büntetésképpen meggyújtja a róka farkát, hogy az állat a tűzben elpusztuljon. Egy démon azonban úgy irányítja az eseményeket, hogy az égő rókának sikerül az ember vetésébe futnia; az egész termés elég, a földművesnek nem marad más hátra, mint eredménytelenül futni a róka után és siratni vetésének a pusztulását.

Mindkét történetben két ellenlábás áll egymással szemben, a földműves esetében kezdettől fogva és alapvetően a károsult és a károkozó, a másik elbeszélésben heroikus állat nem heroikussal, a királyi sas az alantas rókával, természetellenes kezdeti barátságban, amely nem végződhet, és nem végződik jól. Mindkét esetben a tűz elsődlegesen a róka alakjához kapcsolódik: egyszer az ő érdekében, sőt az ő keze által gyullad meg, a másik esetben egyenesen ő az, aki elég, eggyé lesz a tűzzel. Az első elbeszélés a róka győzelméről szóló híradás, a második vereségének a példája. Mind a győzelem, mind a vereség azonban jellegzetesen rókagyőzelem és rókavereség: a győzelmet kezdeti veresége, hátrányos gyengesége ellenére éri el, a végső veresége viszont nem marad egészen győzelmi komponens nélkül: pusztulása elpusztítójának kárára történik.

Az állatmese műfaji szabályai szerint az elbeszéléshez szorosan hozzátartozik a meséből levonandó tanulság explicit megfogalmazása. Ez az első mesére vonatkozóan Aiszóposznál így hangzik: „A barátságot elárulók elkerülhetik esetleg a büntetést a sértett gyengesége miatt, de nem menekülhetnek meg az isteni bosszútól”. Phaedrus ugyanebben a mesében (1, 28) a következőképpen fogalmaz: „Bármilyen magas rangja legyen is valakinek, ajánlatos félnie az alacsonyabb rangúaktól, mivel a bosszú útja az ügyes okosság számára nyitva áll.” A második történet tanulsága Aiszóposz szerint: „Elnézőnek kell lenni, és nem szabad mérték nélkül felháborodni ...” Mindkét morális tanulság a klasszikus görög erkölcsi alapelvnek, a „méden agan”, a mértéktartás elvének a burkoltabb vagy nyíltabb megfogalmazása magasabb rangú és alacsonyabb rangú, illetőleg károsult és kártokozó viszonylatában.

Nem érdektelen egy pillantást vetni a két elbeszélés további sorsára a műfaj későbbi története során, illetőleg tartalmi viszonyukra egyéb műfajú elbeszélésekhez. Utóéletük igen különbözőképpen alakult. A sas és a róka története az Aiszóposz utáni századok során újra és újra előadott, szinte kimeríthetetlen témának bizonyult. A két állat kalandját újra tárgyaló szerzők nevének teljességre igényt nem tartó felsorolása is hosszú sort alkot: az ógörög Arkhilokhosz, Arisztophanész, Babriosz, a bizánci Szüntapisz, a latinul író Phaedrus, Romulus (5. sz. Kr. u.), Ademar Cabanensis (10-11. sz.), Alexander Neckam (12. sz.), Rinucius Aretinus (15. sz.), a németül író Luther Márton. Ezzel szemben a vetésre rászabadult égő róka esete Aiszóposz után mindössze két görög nyelvű állatmesében ismeretes még számom-

ra, Babriosz és Aphthoniosz újraköltéseként. Már Phaedrusnál sem található, és egyébként Sarkady János sem vette fel Aiszóposz meséinek általa szerkesztett magyar nyelvű gyűjteményébe. E hiányosság okának utánagondolni annál inkább érdemes lenne, mivel a vetésben égve elpusztuló róka szcenáriuma egy más műfajú antik irodalmi termékben nagyon is ismeretes, sőt az Ótestamentumban is mint Sámson történetének a tartozéka, továbbá népszokásként a modern Európában.<sup>17</sup> Hasonló jelenetek rókával vagy egyéb állatokkal a világ más tájain is dokumentálva vannak. Az említett antik ábrázolás azonban Ovidius naptárkölteményének, a *Fastinak* 4. könyvében olvasható 33 sorból áll. Ennek tekintetbe vétele nélkül a tárgyba vágó rövid aiszóposzi elbeszélés sem ítéhető meg érvényes módon. Mint ahogy az antik állatmese kutatásnak általában nem szolgál előnyére a túlságosan elszigetelt, a műfaj keretein szigorúan belül maradó, tartalmi rokonságokat elhanyagoló szemléletmód. Annál is inkább, mivel a rókajelenet ovidiusi ábrázolása különösen fajsúlyos, amennyiben reális alapokkal rendelkezik, egy hivatalos római rítussal kapcsolatos. A következőkben tehát előadásom tulajdonképpeni magvát ennek az ovidiusi költeményrészletnek az elemzése fogja alkotni, talán nem egészen alkalmas módon. Hiszen ünnepi naptárokkal való foglalkozás Sarkady János működésének is fontos része.

A római és itáliai rókafuttatás leírása és vallástörténeti indokolása Ovidius művében különös jelleggel bír három okból. Egyrészt a leírt rítus rendkívül látványos volta miatt.<sup>18</sup> Másrészt Ovidius az egyetlen forrásunk e rítusra vonatkozóan. Harmadszor ábrázolása enigmatikusnak számít,<sup>19</sup> tele van nehezen megoldható, sőt máig megoldásra váró rejtélyekkel. De lássuk röviden mit ír Ovidius ezzel a minden év április 19-én Ceres istennő ünnepén a római circus maximusban megrendezett különös szent eseménnyel kapcsolatban.

Április 19-én futásra készen fognak állni a lovak a circusban – írja. De arról az okról kell most szólnom, amelyből kifolyólag rókákat hátukra kötött égő fáklyákkal futásnak eresztenek. Egyszer szülőföldemre, a Paelignusok földjére mentemben útba ejtettem Carseolit. Carseoli talaja hideg, mint ahogy az én szülőföldem is mindig nedves soha el nem apadó vizektől. Carseoliban rám esteledvén betértem szokásom szerint egy régi vendégbarátom házába, aki sokat szokott nekem mesélni, s előadta azon az estén is a következőket: Ezen a tájon, mondta miközben a szántóföldre mutatott, egykor egy takarékos parasztasszonynak volt egy kis földje s hozzá egy agyondolgozott férje. Ez a férj csak művelte a földjét, ekével, sarlóval, kapával. Az asszony viszont söpörgette a házat, amelyik egy oszlopocskán állt, néha költeni való tojást rakott a kotlórok alá vagy zöld mályvát, fehér gombát

<sup>17</sup> Reinach, I. m., 117sk. (l. 5. jegyzet).

<sup>18</sup> „...one of the more spectacular elements in Roman religion” (Harmon, P. D., *ANRW* II, 16,2, 1464).

<sup>19</sup> Le Bonniec, H., *Le culte de Ceres à Rome*, Paris 1958, 116.

szedett avagy az alacsony tűzhelyet melegítette szelíd tűzzel mindenki örömére. De még arra is jutott ideje, hogy karizomgyakorlatokat végezzen a szövőszéknél, és így fegyverkezzen fel a fenyegető hideg ellen. Ennek az asszonynak volt egy fia, egy bohó ifjú élete kezdetén, kétszer öt plusz két éves. Ez egyszer fog egy nőstény rókát egy fűzfabozót végén a völgyben, amelyik már számos tyúkot lopott a baromfiudvarról. Az elfogott állatot a fiú szalmába és szénába göngyöli, és ezt meggyújtja: az állat kitépi magát a gyújtogató kezeiből. Amerre fut, meggyújtja a vetéssel díszes földeket, a szél fokozza a pusztító tüzek erejét. Ami történt a múlté, de az intő emlékezet marad, amennyiben egy Carseoli-beli törvény mindmáig tiltja „egy biztos róka kimondását”, és büntetésképpen ez az állatfajta lángol a Ceres ünnepeken, s amilyen módon elpusztította a vetést, pusztul ő maga is.

Megjegyzem, hogy a latinban, mint a görögben is, a „róka” szó mindig nőnemű, de én a magyar nyelvi szokás szerint a fajta megjelöléseként mindig csak rókáról beszélek, a pontos fordítás „nőstény róka” helyett.

Mielőtt rátérnék a részletekre, felhívom a figyelmet az elbeszélés tartalmi összstruktúrájának alapvető jellegzetességeire. Először az egyes személyek térbeli orientációjára. A férj jellemzése kívülről befelé halad: eke, sarló, kapa egymásutánja implicite a távolabb eső szántóföld, az udvar melléképületeibe való betakarításra szánt termés és végül a háztáji környezetben termő zöldség képzetsorát idézi fel. Az anya tevékenysége ellenkezőleg, belülről kifelé indul: a hulladékot a házból kifelé söpri, majd a baromfiudvaron tevékenykedik, végül erdön-mezőn gyűjt növényeket, hogy végül is hirtelen fordulattal visszatérjen a házba a szövőszék mellé. Mozgásmintája tehát kört alkot, központot képez a szó szoros értelmében, központi helyzetének megfelelően a hármas egység közepén. A fiú perspektívája viszont egyértelműen kifelé mutat: kint fogja meg a rókát és indítja el a tűzvészt, amely feltartóztathatatlanul terjed egyre messzebbre: nem a házat veszélyezteti. A második jellegzetesség a tűz fokozatosan erősödő szerepe. A történet a tűzmeleg hiányának a hangsúlyozásával indul: Carseoli földje hideg, a Paelignusok földje állandóan nedves, de a hideg időbelileg is jelen van<sup>20</sup>. Az adott naptári időpontot a költő a Fiastyúk csillagképének a segítségével definiálja, amelyik a hagyomány szerint hideg időt hoz, a csillagkép neve Hüadesz, népetimológiai jelentése szerint „esőt hozók”<sup>21</sup>. A történet közepén áll a ház tűzhelyének a tüze, amely mértéktartó dimenziója miatt hasznos, és mint ilyen kapja a „gratus” – „kellemes”, „kívánatos” jelzőt. Az események a tűz mértéktelen dühöngésével végződnek. A legfontosabb általános jellegzetesség azonban az egyes szereplő személyek egymáshoz való viszonyából adódik. Ennek lényege a férj háttérbe szorulása, anya és fiú szinte kizárólagos együtttest alkotnak, ami már pusztán külsőleg is kifejezésre jut. A férfi

<sup>20</sup> Le Bonniec, *Le culte de Ceres*, 133.

<sup>21</sup> *Der Kleine Pauly*, s. v. 1251.

jellemzésére két verssor jut (693-4), az anyát és a fiút 6-6 sor jellemzi, kettősségüket tehát 12 (695-600). A tanya általános birtokosaként a nő van megemlítve (691), patriarchális római viszonyok között egészen váratlan módon, a férjre a megművelendő föld csak mint életfeladat tartozik. A fiút is kifejezetten az *anya fiaként* mutatja be a költő (701) nem kevésbé szokatlan módon, ami gyakran elkerüli az epizód tudós elemzőinek a figyelmét.<sup>22</sup>

A részletekre rátérve három mozzanat az, ami az elbeszélésnek az említett enigmatikus, megoldhatatlannak vagy legalábbis eddig még megoldatlannak tűnő jellegét kölcsönzi: 1) Az anya szövőtevékenységére utaló mondat különös megfogalmazása. 2) A Carseoli-beli törvény nehezen érthető, „egy biztos róka kimondását” tiltó előírása. 3) A házat tartó oszlopot jelölő szó sajátos volta: tibicen, amely tulajdonképpen „flótást” jelent, egy rejtély, amely az eddigi kutatásban mint ilyen még nem is játszott szerepet. Általában meg szokás elégedni annak a pusztá megállapításával, hogy a tibicen szónak a latin nyelvben „kis oszlop” jelentése is van. Ehhez járulnak a további a szöveggel kapcsolatos sokat tárgyalt, különböző módon megoldásra javasolt problémák, melyek főbbjei a következők: 4) A történet eredete: a) A költő egyéni kitalálása-e az ótestamentumi Sámson történet rókaepizódjának alapján egy görög állatmese közvetítésével, avagy b) autentikus itáliai alkotás-e, legyen az folklórtörténet, vagy monda vagy mítosz. 5) Hogyan értelmezendő Carseoli és Róma viszonya ebben az összefüggésben: indokolható-e egy Caresolira vonatkozó törvénnyel és ennek létrejöttét magyarázó történettel egy Róma városában hagyományos rítus. Végezetül 6) Mi az egész rókaégetési komplexumnak a végső értelme.

Vegyük sorra röviden az egyes problémákat:<sup>23</sup>

1. Az anya szövőtevékenysége: „Et tamen assiduis exercet bracchia telis/ adversusque minas frigoris arma parat.” A mondat különlegessége abból áll, hogy a következőképpen is érthető (699-700): „És mégis állandóan dárdát forgatva edzi karjait, és fegyverkezik a fenyegető fagy ellen”. Vagyis fegyverrel a kezében prémvadászként vadászik vadállatokra, hogy családjá téli ruházatát biztosítsa? A kettős lehetőség abból adódik, hogy a dárdát és a szövőszerszámot jelölő két latin szó hasonló hangzású, ’telum’ és ’tela’, és a két szó a szövegben szereplő nyelvtani esetben teljesen azonos alakú.<sup>24</sup> Igazuk van azoknak a kutatóknak, akik úgy

<sup>22</sup> L. például Le Bonniec, *Introduction aux « Fastes » d’Ovide*, Frankfurt a. M. etc. 1989, 27.

<sup>23</sup> Vö. általában a következőkhöz: Köves-Zulauf, *Kleine Schriften*, 1986, 346-354.

<sup>24</sup> A latinban a telum jelent eszközt, szerszámot, amivel valamit igazítunk, tehát lehet a mai vetélőnek a megfelelője, amelyet (szintén hegyes szerszámot) a szövéskor ide-oda (jobbról balra, balról jobbra) dobál, azaz forgat a szövő, vagy esetleg a cecének (keskeny, hosszú és hegyes szerszámnak) a megfelelője, amellyel a fonalat a szövő leverli vagy igazítja. Akkor pedig egyszerűen arról van szó, hogy ruhaanyagot szó a hideg ellen, tehát nem feltétlenül szójáték. (A főszerkesztő megjegyzése).

vélekednek, hogy Ovidius itt szándékosan fogalmazott kétértelműen. Egyrészt ez teljesen megfelel Ovidius egyéniségének, hiszen erős tréfacsináló vénája volt, nem minden cinizmus nélkül. Joggal számít Ovidius a szójátékok virtuóz mesterének.<sup>25</sup> Másrészt a fogalmazásban túl sok a katonai szókincsből származó fordulat<sup>26</sup> ahhoz, hogy ez véletlen lehessen. Harmadszor a vadász értelmezés váratlanul érdekesen alakítja az elbeszélés strukturális perspektíváját. Az anya ugyanis nem térne vissza a házba, hanem tovább folytatná az egyre messzebb való eltávolodás mozgási vonalát, előkészítve ily módon a fia kezéből kiinduló potenciálisan végleg a távolba rohanó tűzvész irányultságát. Ugyanakkor a házon kívül használatos prémekek melege is egy közbülső fokozata lenne a tűzhely kellemes melegétől a tűzvész túlságosan perzselő hevéig húzódnó vonalnak. Hozzájárul mindehhez, hogy a közelebbi vagy messzebbi környezetben valóban kísértett a fegyverforgató, agresszív nőalakoknak egy bizonyos hagyománya. Csak mintegy 50 kilométerrel délre Carseolitól kezdődött a volszok földje, akiknek az élen vonul hadba Vergilius eposzában fegyverforgató királynéjuk, a szépséges Camilla. Volszk területhez kapcsolódott a fogakkal született várospusztító Valeria mondája is, aki nevének és újszülött állapotának tanulsága szerint erős és agresszív nő volt. 60-70 km-re északnyugatra Carseolitól fekszik Falerii, a legendás Valeria Luperca (= 'az Erőtadó Farkasszerű Nő') fellépésének a színhelye<sup>27</sup>. Ambivalens fogalmazásával Ovidius, a női lét iránt szenvedélyesen érdeklődő és nagy megértéssel viseltető költő talán egy derék háziasszony, az ideális „kicsiny világ” tipikus képviselőjének titkos ambíciójára akart utalni?

2. „Dicere certam ... lex vulpem Carseolana vetat”: Carseoli törvénye tiltja a biztos róka kimondását (709-710). A szöveg mindmáig romlottnak számít,<sup>28</sup> nem paleográfiai, hanem tartalmi vagy nyelvi okokból. A költemény több mint száz kéziratának túlnyomó többsége, köztük a legkorábbi kézirat is, az itt idézett variánst tartalmazza.<sup>29</sup> A szöveget elítélő kiadók és interpretátorok azért változtatnak ezen a hagyományon vagy nyilvánítják a helyes szöveg megállapítását egyenesen megoldhatatlan feladatnak, mert a mondatot érthetetlennek találják, illetőleg a fogalmazást a klasszikus latin nyelv szabályaival összeegyeztethetetlennek.<sup>30</sup> Így

<sup>25</sup> J.-M. Frécaut, *L'esprit et l'humour chez Ovide*, Grenoble 1972, 27: „De grands artistes de la prose et du vers ont pratiqué avec virtuosité ce jeu verbal, et il ne faut pas s'étonner de trouver parmi eux Ovide”... „Le jeu de mots le plus courant consiste dans l'emploi d'un terme auquel on prête une double signification, ou de deux (ou plusieurs) termes identiques pris dans des acceptions différentes.”

<sup>26</sup> Le Bonniec (éd.), Ovide, *Les Fastes*, Paris 1990, 130, 235<sup>165</sup>.

<sup>27</sup> Mindezen jelenségekhez ld. Köves-Zulauf, *Kleine Schriften*, 50-53, 107-109, 297-301 (vö. fentebb, 23. jegyz.)

<sup>28</sup> Le Bonniec, In: *Mélanges d'archéologie, d'épigraphie et d'histoire offerts à Jérôme Carcopino*, Paris 1966, 611sk.; uő, Ovide, *Les Fastes*, Paris 1990, 235<sup>166</sup>.

<sup>29</sup> Frazer, J. G., *The Fasti of Ovid*, London 1929, 3, 334: „dicere has manuscript authority”.

<sup>30</sup> Alton, E. H., *Hermathena* 44 (1926), 149. C. Bailey CR 44 (1930) 236sk.



születnek a különböző szövegvariánsok, már a későbbi kódexekben is, melyek értelmében Carseoliban tilos lett volna eleven rókát fogva tartani, kurtított farkú rókáról beszélni, fogoly rókát meggyújtani satöbbi.<sup>31</sup> Ami a nyelvi ellenérvet illeti, a kritikusok nem veszik tekintetbe, hogy a költő itt nem saját stílusában beszél, hanem egy archaikus, provinciális nyelvezetű törvény parafrázisát adja. És hány, a későbbi latintól eltérő nyelvi forma található magának Rómának az ősi alaptörvényében, az úgynevezett tizenkét táblás törvényben is? Másrészt a fordulat *dicere vulpem* abban az értelemben, hogy ezt a szót, *vulpes*, „róka” kimondani, megfelel a klasszikus latin összes szabályainak. És a *dicere*, „mondani” igével kapcsolatos ilyen típusú fordulatok bizonyíthatóan általánosabb értelművé fejlődhetnek. Így lesz a latinban ebből a fordulatból, hogy „*vale dicere*” – külön mondva „kimondani azt a szót, hogy «*vale*»”; *valedicere* – egybe írva egy fordulat „búcsút mondani” jelentéssel. A *mondani* igével kapcsolatban ez a fejlődés több más nyelvben is megfigyelhető. Így alakult ki a németben a „Ja sagen” fordulatból, „azt mondani, hogy igen” a Jasager, a „fejbólintó János” kifejezés. Hivatkozhatnék a magyarban is olyan továbbfejlődött értelmű fordulatokra a „mondani” igével kapcsolatban mint „csödöt mondani”, „csütörtököt mondani”. Ami a probléma tartalmi aspektusát illeti, meggyőződésem szerint a mondat a hagyományozott formában egyáltalán nem értelmetlen. Ezt már egy milánói kódex másolója kézirata lapszélén is megállapította, azonban az általa javasolt értelmezés tárgyi okokból nem akceptálható.<sup>32</sup> Ami a fordulat „*dicere vulpem*” részét illeti, „ezt a szót, hogy 'róka' kimondani” kézenfekvő a jól ismert, a veszélyes vagy mitikus jelentőséggel bíró állatokkal kapcsolatos szótabukra gondolni, aminek következtében az állatot nem szabad valódi nevének megnevezni, hanem csak körülírva, a medvét például mint „mézevőt”, a hiúzt mint „erdei macskát” stb. E példák között szerepel sok népnél a róka is, akit a középkori Németország bizonyos területein csak a „hosszúfarkúként” volt szabad említeni, Svédországban csak mint „azt, aki az erdőben jár” stb.<sup>33</sup> Az effajta névtabukra hivatkozva érvelt a *dicere vulpem* szövegvariáns helyessége mellett már Frazer is híres *Fasti*-kommentárjában, valamint Pighi, a

<sup>31</sup> Áttekintés a különböző „szövegjavító” javaslatokról az egyes szövegkiadások apparatus criticusaiban, valamint: Porte, D., *Latomus* 35 (1976), 839. L. a 60. jegyzetet is.

<sup>32</sup> Landi, C., *Rivista indo-graeco-italica* 13 (1929), 73sk. A kódex írója a *dicere* igét *constituere* = „kijelölni (valamilyen szerepre)”, „valaminek szólni” értelemben fogja fel s *certa vulpesen* egy előre elfogott, tehát a rítus számára „biztosan” rendelkezésre álló egy bizonyos rókát ért. Ily módon a rítus egy frissen elfogott állattal lenne elvégzendő, vagyis egészében a mitikus *lascivus puer* kalandjának a mintájára. A tárgyi akadályt az a körülmény képezi, hogy nem lehet előre biztosítani egy róka elfogását egy bizonyos (ünnepe) napon s így szükségszerűen csak tervszerűen jó előre elfogott róka jöhet számításba az ünnepi rítus biztos megrendezése szempontjából. Az idézett kódexet mindeddig nem sikerült személyesen szemrevételeznom, csak a fentebb idézett irodalomból van tudomásom róla.

<sup>33</sup> Frazer, I. m., 3, 334sk. (vö. fentebb, 28. jegyz.).

költemény egyik legmodernebb kiadója.<sup>34</sup> Javaslatukat azonban nem tudták az adott tartalmi összefüggés egészébe értelmesen beilleszteni,<sup>35</sup> nevezetesen a róka „certa”, „biztos” jelzőjével nem tudtak mit kezdeni, és így végül is legalább ennek a jelzőnek a megváltoztatására kényszerültek. Véleményem szerint ennek az egész kifejezésnek ezzel a jelzővel együtt is jó értelme van, éppen a névtabuval érvelő gondolatmenet keretében, sőt az egész fordulatnak elengedhetetlen funkciója Ovidius mondanivalójában. „Certa volpes” jelentheti a róka ’biztos’, azaz direkt, valódi, a biztos identifikálást lehetővé tevő nevét szemben a lehetséges félreértést nem kizáró körülírással. A névtabu abból a hiedelemből fakad, hogy a valódi név kimondására az illető állat nem csak megjelenik, hanem a nevét kimondónak kárt okoz, vagyis aktivizálódik agresszív energiája. S ez utóbbi a tulajdonképpen elkerülendő veszély<sup>36</sup>. A Carseoli-beli rókával kapcsolatban is van egy ilyen mindenképpen elhárítandó veszély. Ez nem a róka futtatása maga, sőt nem is az égetése, hiszen ellenkezőleg, mindez kívánatos, az előírt rítus ebből áll. Ami elkerülendő, az nyilvánvalóan a tűz továbbterjedése, a circus védőfállal körülvett területéről való továbbterjedése. Ezért alapvetően fontos, hogy az ünnepi ceremónia a circus területén belül legyen megrendezve.<sup>37</sup> A Carseoli-beli fiú mitikus jelentősége nemcsak abból áll, hogy ő volt az első rókaégető, hanem nem kevésbé abból, hogy intő példa, „monimentum”, arra vonatkozóan is, mi történik akkor, ha a rítust nem végzik el szabályosan, ha a rókának alkalma nyílik arra, hogy ártó energiáját, hírhedt ravaszágát aktivizálja, s ennek segítségével égve kitörjön a circusból és bosszúból általános tűzvészt okozzon. Valódi, ’biztos’ nevének kimondása ezt az ártalmas energiát, a tűzvészt okozó ravaszágát aktivizálná, és ezért tiltja a törvény. Az égő rókával kapcsolatban tehát itt is a kellő mérték betartásáról van szó, ezúttal nem morális, hanem rituális szabályként. Kevés olyan fenomén található a kozmoszban, amelynek kapcsán a helyes mérték áldásos volta és a mértéken való túllépés pusztító hatása olyan látványosan lenne illusztrálható, mint a tűz, ami szükségképpen vonatkozik a rókára is, amennyiben, zoomorf szimbóluma a tűznek.

3. A flótásnak nevezett tartóoszlop rejtélye. A szónak ez a jelentése először Ovidius e helyén fordul elő, és ő utána az egész antik latin irodalomban még ötször.<sup>38</sup> Nyilvánvaló a szó eredendő kapcsolata a kis mérték képzetével. Ez már

<sup>34</sup> Pighi, G. B., *P. Ovidii Nasonis Fastorum libri*, Torino 1973. Névtabuként értelmezi a fordulatot már egy nápolyi kódex is (Neap. Farn. IV f 9), l. Landi az idézett helyen.

<sup>35</sup> Vö. Le Bonniec, In: *Mélanges Carcopino*, 611 (vö. fentebb, 27. jegyz.).

<sup>36</sup> A név szándékos körülírása tehát éppenhogy fontos funkciót tölt be az ovidiusi kontextusban, sőt ez a dolog lényege. Landi ellenérve l. c. („Se questo avesse voluto Ovidio, si sarebbe espresso più chiaramente, credo”) elveszti argumentatív erejét, ha tekintetbe vesszük, hogy a költő itt egy archaikus törvény szövegét parafrazálja.

<sup>37</sup> Le Bonniec, *Le culte de Ceres*, 116 (vö. fentebb, 19. jegyz.).

<sup>38</sup> Juvenalis 3, 193. Donatus, *Vita Verg.* 6, 85. Servius Aen. 6, 186. Paulus Diac. *Excerpta Festi* 503, 3. Arnobius 2, 69.

a szó alapját képező 'tibia' = 'fuvola' szóból adódik, egy zeneszerszám, amelyik hagyományosan szembeáll a hasonlóhangzású 'tuba' = 'harsona' nagy hangerővel rendelkező fúvóhangszerrel, nagyszabású események kísérlőjével. A flótás képzele ilyen módon nagyon is a helyén van az ovidiusi elbeszélés „kicsiny világában”. A ház egyes részeinek zoomorf vagy antropomorf metaforizálása sem ismeretlen, ellenkezőleg számos etnográfiai tanulmányban leírt és elemzett jelenség.<sup>39</sup> Így nevezték például a rómaiak a templom oromzatát 'sasnak',<sup>40</sup> a magyarországi palócok a ház központi tartóoszlopát 'bódogasszonyoknak'.<sup>41</sup> A mi esetünkben is egy ilyen központi tartóoszlopról van szó, amely már az archaikus itáliai háznak is archeológiailag kimutatott tartozéka volt.<sup>42</sup> De miért éppen „flótás”? Lehet itt gondolni a fuvolát tartó ember és a tetőt tartó kis oszlop körvonalainak a hasonlóságára. Több antik ábrázoláson láthatók flótások, akik zeneszerszámukat oly módon felfelé tartják, hogy fejük és a fuvolát tartó karjuk, vagy a fej és a fuvola egy fölfelé szélesen nyitott V-formájú szöveget alkot.<sup>43</sup> Hasonló kiképzés tetőt tartó oszlopoknál is megfigyelhető<sup>44</sup> mint statikailag is valószínűleg előnyös forma. De elképzelhető, hogy a metaforikus szóhasználat mögött tartalmi elgondolás is rejlik. Tény, hogy az archaikus római ház körponti tartóoszlopa az archeológiai leletek tanúsága szerint közvetlenül a tűzhely mellett állt.<sup>45</sup> Másrészt Rómában elengedhetetlen szabály volt, hogy az oltár, az áldozati tűzhely mellett egy flótás álljon, mágikus elhárító funkcióval: zenéje volt hivatott minden más mágikusan ártó akusztikai jelenséget hatálytalanítani.<sup>46</sup> De egyéb varázshatásra is vannak adatok. Előfordult, hogy az áldozati fuvolazene halakat vagy békákat csalt az

<sup>39</sup> Vajda, L., „Le rôle sacré de la colonne placée au milieu de la maison.” In : *Folia Ethnographia* 1 (1948) 162-175 = *Ethnologica, Ausgewählte Aufsätze*, Wiesbaden 1999, 1-17, különösen 6, 9.

<sup>40</sup> Tac. *Hist.* 3, 71: „sustinentes fastigium aquilae vetere ligno traxerunt flammam alueruntque”.

<sup>41</sup> Vajda, I. m., 10, 13.

<sup>42</sup> Bloch, R., *Tite-Live et les premiers siècles de Rome*, Paris 1965, 36. Brown, F. E. In: Heintze, H. von – Lord, C. G. – Warren, L. B., *In memoriam O. J. Brendel*, 5: „... rectangular floors, pierced near the center by the sockets for a prop, having the hearth beside it”. *Der Kleine Pauly* s. v. Haus (W. H. G.) 959.

<sup>43</sup> Schefold, *Meisterwerke griechischer Kunst*, Basel – Stuttgart 1960, 153, nr.132; 158, nr. 147; 162, nr. 148; 191, nr. 206; 193, nr. 207; 197, nr. 212. Különösen impresszív: Andreae, B., *Römische Kunst*, Freiburg i. Br. 1982<sup>4</sup>, 149, 164, nr. 340 (Tiberius vagy Claudius kora).

<sup>44</sup> Bloch, I. m., 36 A (A 'furca'-nak = 'villá'-nak nevezett oszlopocskák).Vö. Ovidius, *Metam.* 8, 700: „furcas subiere columnae” = „A 'villákat' (= villaalakú fatámaszokat) oszlopok váltották fel”. Sen., *Epist. Mor.* 90, 9: „furcae utrimque suspensae fulciebant casam”.

<sup>45</sup> L. 41. jegyz.

<sup>46</sup> Cicero, *De domo sua* 123;125. Uő, *De lege agraria* 2, 93. Plinius maior, *Nat. hist.* 22, 11; 28, 11. Ovidius, *Fasti* 6, 668. Latte, K., *Römische Religionsgeschichte*, München 1960, 380. Bömer, *Fasti* 2, 380 (6, 659 vershez).

áldozati oltárhoz,<sup>47</sup> mint a hamelni patkányfogó patkányokat. Lehet, hogy a ház tűzhelye mellett álló tartóoszlopot azért nevezték flótásnak, mert hasonló mágikus elhárító funkciót tulajdonítottak neki? Mert nemcsak fizikailag tartó oszlop volt, hanem a házat mágikusan megtartó támasz is?<sup>48</sup> Ami mellett még mindig nyitva marad a kérdés, mely speciális veszélyt lett volna vagy volt hivatva elhárítani? Egy izgalmasnak tűnő kérdés, melyre találni vélt válaszom előadását szükségképpen nagyon hipotetikus volta miatt itt mellőzöm. Nem vitás, hogy mindez spekuláció, amit lehet valószínűtlennek tartani vagy jobbal helyettesíteni. Annyit szavaimmal mindenesetre bizonyítani remélek, hogy Ovidius szóhasználata nem véletlen, és hogy érdemes e szóhasználat rejtélyének a megoldását megkísérelni a javasolt vagy egyéb módon.<sup>49</sup>

4. Az elbeszélés autenticitásának a problémája. A ma mérvadó Fasti-Kommentar szerzője Franz Bömer volt az, aki fél évszázaddal ezelőtt kétségbe vonta az Ovidius által előadott rítus és eredetmonda valódiságát.<sup>50</sup> Érvelése kétrétű. Elsősorban az ábrázolásban felfedezni vélt valószínűtlenségekből és ellentmondásokból következtetett arra, hogy a költő fantáziájának a szüleményével van dolgunk. Ezt az ítéletét támasztotta alá a bibliai Sámson történettel<sup>51</sup> való hasonlóságok megállapításával. Ebben a történetben vélte megtalálni a költő fantáziatermékének az előképét. A bibliai történetet feltételezése szerint Ovidius egy hellenisztikus állatmese közvetítésével ismerte volna meg, mely Babriosznak az égő rókáról szóló meséjének is forrásául szolgált.

Ez a tézis a szakirodalomban gyakorlatilag teljes visszautasításra talált.<sup>52</sup> Ezért itt megelégszem a főbb mozzanatok rövid felsorolásával, amelyek rítus és történet valódiságát kétségtelenné teszik. Nem elképzelhető, hogy Ovidius egy nemlétező rítust tulajdonított volna Rómának, hiszen minden római személyesen meggyőződhetett volna állítása valótlanságáról. Sokatmondó körülmény, hogy a költő

<sup>47</sup> Varro, *r. r.* 3, 17. *Obsequens* 42, 165

<sup>48</sup> Vö. Paulus Diaconus, *Excerpta Festi* 503, 6: „Tibicines in aedificiis dici existimantur a similitudine tibiis canentium, qui ut cantantes sustineant(!), ita illi aedificiorum tecta.”

<sup>49</sup> A kontextusok, amelyekben ez a szóhasználat előfordul azt a benyomást keltik, hogy egy népnyelvi fordulattal van dolgunk, amely csak későn és kis mértékben hatolt be az irodalmi nyelvbe.

<sup>50</sup> *Wiener Studien* 69 (1956), 372-384. Uő. P. Ovidius Naso, *Die Fasten* 2, 269sk.

<sup>51</sup> *Bírák könyve* 15,4-5. Reinach, I. m., 115sk., 148sk. (I. fentebb, 5. jegyz.); Frazer, I. m., 3, 333 (I. fentebb, 28. jegyz.)

<sup>52</sup> Le Bonniec, In: *Mélanges Carcopino*, 605sk. (I. Fentebb, 27.jegyz.) Köves-Zulauf, *Kleine Schriften*, 1986, 349sk. (vö. fentebb, 23. jegyz.); Le Bonniec, *Introduction aux „Fastes” d’Ovide*, 27sk. (vö. fentebb, 22. jegyz.); Stanley Spaeth, B., *The Roman Goddess Ceres*, Austin 1996, 36sk. Fauth, W., *Carmen magicum*, Frankfurt a. M. etc. 1999, 40. Vö. még Fauth, W., *ANRW* II, 15, 1,162 („das Mißtrauen BÖMERS gegenüber fast allem, was Ovid zu den Robigalien vorbringt, vermag ich nicht zu teilen”).

tulajdonképpen nem is írja le a rítust, hanem mindjárt az okára vonatkozó kérdést teszi fel, pusztá létezését ily módon hallgatólagosan mintegy magától értetődőnek posztulálva. Ami a történetet illeti: ha ő találta volna ki, miért helyezte volna színhelyét Carseoliba és nem a Róma környéki tájba? Hogy Rómából többször járt szülővárosában, magától értetődőnek kell tekinteni. Oda az út ténylegesen Carseolin át vezetett, és Carseoliban egy megállóhely volt.<sup>53</sup> A költői hamisításnak ellene mond a Carseoli-beli törvényre való hivatkozás is. Hogyan jutott volna eszébe Ovidiusnak a történetbe belekombinálni egy ilyen komplikált szövegű törvényt, ha nem létezett volna ténylegesen? Ha pedig látványos rítus és törvény létezett Carseoliban, nehezen elképzelhető, hogy nem tartozott hozzá egy helybeli hagyomány a keletkezésére vonatkozóan. Ha pedig létezett ilyen, és Ovidius járt Carseoliban, miért talált volna ki másik történetet a készen kapható helyett? Így nincs kétségem aziránt, hogy azoknak az ítélete a helyes, akik az Ovidius által közölteket realitásnak tartják, például a híres ókortörténész Roland Symnek, aki „Történelem Ovidiusnál” című értekezésében<sup>54</sup> Ovidius látogatását Carseoli-beli barátjánál és annak meséjét a rítust és az eredetmondát illetően történelmi tényként kezeli.<sup>55</sup>

Nyitva marad a bibliai történettel és az állatmesével való hasonlóság problémája. Erre két magyarázat lehetséges. Nem egészen elképzelhetetlen, hogy a bibliai jelenet szolgált mintaképül a carseoliai monda számára, vagy legalábbis hatott rá. Ez azonban a mondottak alapján nem történhetett az írott irodalom síkján Ovidius által, hanem már előzetesen csak a szóbeli folklór útjain, mely utak közismerten rejtélyesek. S ez nem változtatna azon, hogy végső soron autentikus carseoliai folklórrá vált anyaggal van dolgunk. Sokkal valószínűbb azonban, hogy azoknak a kutatóknak van igazuk, akikhez magam is csatlakozom, s akik a hasonlóságokat egyező társadalmi viszonyokra és azokkal kapcsolatos földművelési szokásokra vezetik vissza.<sup>56</sup> Az mindenképpen bizonyos, hogy az állatmese közvetítő szerepéről nem lehet szó, hanem, ha egyáltalán, csak két egymástól független előképről. Ahol ugyanis lényeges egyezés állapítható meg az itáliai történet és a görög állatmese, illetve az itáliai történet és a bibliai történet között, ott mindig hiányzik a harmadikkal való hasonlóság. Így a vetést pusztító rókaesének és az itáliai égve futó róka mondájának közös lényege a kellő mérték betartásának a követelménye. Sámson ezzel szemben a mértéktelenség megtestesítője, egyszerre háromszáz égő rókát ereszt rá a földekre. A katasztrófa az előbbi esetekben a rókaégető szándékától

<sup>53</sup> RE s. v. Carsioli (1897, Hülsen) 1616, 17-8.

<sup>54</sup> Oxford, 1978, 96

<sup>55</sup> Ugyanígy Peeters, F., *Les „Fastes” d’Ovide. Histoire du texte*, Bruxelles 1939, 32, 60sk.; Paponetti, G., *Ovidio, poeta della memoria*, 1991, 96

<sup>56</sup> Reinach, *Cultes, mythes et religions*, 158sk.; Frazer, *The Fasti of Ovid*, 333. Bayet, *Croyances et rites dans la Rome antique*, 98; Buschenhagen, *Gymnasium* 61 (1954), 423.

függetlenül és az ő kárára következik be, míg Sámson esetében teljesen tervszerűen és Sámson diadalaként.<sup>57</sup> A másik oldalon az ószövetségi és itáliai történet között egészen meglepő egyezések állapíthatók meg a családi és életkörülményi háttér tekintetében, amelyek az állatmeséből teljesen hiányoznak. Mindkettőben a főszereplő játékos kedvű fia egy hangsúlyozottan paraszti párnak. A Sámson mellett szereplő egyik nőt, Delilát, a szövőszék mellett látjuk, mint az itáliai fiú mellett álló nőalakot. Oszlopoknak, „melyeken a ház áll”,<sup>58</sup> fontos funkció jut mindkét történetben. Mindkét esetben az anya jelentősége elsődleges. A Sámson születését hírül adó angyal az anyának jelenik meg, amikor az egyedül van férje nélkül a mezőn, a fiúnak az anya ad nevet. Egyes interpretátorok szerint a történet úgy értendő, hogy nem is a földi apa Sámson valódi nemzője.<sup>59</sup>

5. Egyes ókorkutatók megütköznek azon, hogy Ovidiusnál egy Rómán kívüli történet szolgál egy Róma városában megrendezésre kerülő ceremónia magyarázatául.<sup>60</sup> A szöveg helyes értelmezése esetén ez a nehézség álproblémának bizonyul. A költő sok tekintetben szűkszavú közlése ugyanis úgy érthető, hogy Carseoliban nemcsak egy róka-futtatásra vonatkozó törvény létezett, hanem ez a rítus maga is. A vendégbarát előadása elsődlegesen ezt a helybeli rítust volt hivatva megindokolni, s ez az aitiológia azért érvényes a Róma-beli ceremóniára is, mivel a két róka-futtatás is azonos volt a két rokon itálikus népnél.

6. A róka-futtatás értelme. A szakirodalomban erre vonatkozóan két irányzat áll szemben egymással. A rítust vagy negatív, vagy pozitív értelemben magyarázzák.<sup>61</sup> Az előbbi szerint a ceremónia értelme a rókának mint kártékony állatnak az elpusztítása,<sup>62</sup> az utóbbi megoldás képviselői az állat elégetésében csak eszközt látnak a termőföldnek hőenergiával való ellátására, amely azonos a növekedést létrehozó energiával, az „éltető meleg”, a „termékenyítő tűz”.<sup>63</sup> Döntő érvek szólnak az utóbbi megoldás helyessége mellett, mely ma ha nem is kizárólagosan, de széles körben

<sup>57</sup> Le Bonniec, *Le culte de Ceres*, 118 (vö. fentebb, 19. jegyz.).

<sup>58</sup> Iudices 16,26 (Septuaginta): ἐπὶ τοὺς στύλους, ἐφ' ὧν ὁ οἶκος ἐπεστήριχται (A kézirat); τοὺς κίονας, ἐφ' οἷς ὁ οἶκος στήκει ( B kézirat), stantem tibicine villam (Ovidius, *Fasti* 4,695).

<sup>59</sup> Reinach, *Cultes, mythes et religions*, Paris, 1912, 4, 151.

<sup>60</sup> Porte, *Latomus* 35 (1976), 839 (l. a 30. jegyzetet is). Uő, *L'Étiologie*, 157.

<sup>61</sup> A különböző magyarázati kísérletek összefoglalását ld. Frazer, *The Fasti of Ovid*, 3, 331-332; Bayet, *Croyances et rites dans la Rome antique*, 98sk.; Bömer, *Wiener Studien* 69 (1956), 379; Le Bonniec, *Le culte de Ceres*, 116-122; Porte, *L'Étiologie*, 151sk.; Stanley Spaeth, *The Roman Goddess Ceres*, 36sk.

<sup>62</sup> Frazer, *The Fasti of Ovid*, 330sk.

<sup>63</sup> Bayet, *Croyances et rites dans la Rome antique*, 99, 101sk.; Le Bonniec, *Le culte de Ceres à Rome*, 121, Uő, *Ovide, Les Fastes*, Bologna 1970, 4; Stanley Spaeth, *The Roman Goddess Ceres*, 37.

elterjedt.<sup>64</sup> A rítus elvégzésének a hónapjában a termés növekedéséhez objektíve elsősorban megfelelő meleg klímára van szükség. Ez jut kifejezésre a római naptár ünnepi struktúrájában is.<sup>65</sup> Április második felében Ceres istennő ünnepét megelőzi a Földistennő Tellus ünnepnapja, akinek ekkor terhes teheneket áldoznak, a föld általános termékenységének a fokozása érdekében.<sup>66</sup> Tellus és Ceres igen közeli viszonyban állnak egymással; Ovidius klasszikus definíciója szerint a Földistennő ad a termésnek helyet, Ceres növekedésenergiát.<sup>67</sup> Ceres már neve etimológiájának a tanúsága szerint is nem más, mint a földnek ez a növényt növesztő energiája.<sup>68</sup> Ceres ünnepnapjának rítusa a Föld előzőleg biztosított általános közreműködését ebben az értelemben teszi teljessé, az életető hőenergia hozzáadásával a tüzet szimbolizáló állat rituális elégetése által. Nem egy negatívum, a róka elpusztítása, a ceremónia lényege, hanem egy pozitívum, a róka metamorfózisa állati energiából termést növelő energiává a tűz médiuma által. Ceres ünnepnapja után következik a Robigalia ünnepe, amelyen nem vörös rókákat égetnek, hanem vörös nősténykutyákat áldoznak<sup>69</sup> Robigo istennőnek a vörös színű gabonaroszda betegségét elhárító istenségnek a tiszteletére. A gabonának ez a gombabetegsége a túlságos hőség következtében jön létre,<sup>70</sup> az áldozat célja itt e hőség következményének a mérséklése, miután Ceres ünnepén a hő helyes mértékének a biztosítása volt a rítus értelme.<sup>71</sup> Ez az értelmezés illik továbbá leginkább az Ovidius által előadott eredetmonda keretébe. A költő előadása a hideg környezet és időszak hangsúlyo-

<sup>64</sup> Martin, P. M., *REL* 64(1986) 46: „un rituel agraire de fécondité....a emporté l’adhésion générale...il n’y a aucune raison de revenir dessus.” Azonban ez értelmezés ellen foglalnak állást Porte, *L’Étiologie*, 151, 155; Fauth, *Carmen magicum*, 40sk. Korábbi állásfoglalásával ellentétben ANRW, II, ,16,1, 161 (l. fentebb, 51. jegyz.); Harmon, D. P., ANRW II, ,16,2,1463 (szkeptikus minden értelmezési kísérlettel szemben) (vö. fentebb 18. jegyz.).

<sup>65</sup> Martin, I. m., 411sk.

<sup>66</sup> Fauth, W., ANRW II, 16,2 , 158-160 ; uő, *Carmen magicum*, 39 (vö. fentebb, 51. jegyz.).

<sup>67</sup> Fasti 1, 671sk. Le Bonniec, *Le culte de Ceres*, 50, 128 (vö. fentebb, 19. jegyz.).

<sup>68</sup> Le Bonniec, *Le culte de Ceres*, 460sk.

<sup>69</sup> A két rítus közötti lényeges különbség, hogy a rókafuttatás mágikus cselekedet, a nősténykutyák elégetése áldozat a szó valódi értelmében. Így helyesen : Bömer, I. m., 379 (l. fentebb, 49. jegyz.). Le Bonniec, *Le culte de Ceres*, 4, 120, tévesen Porte, D. *L’Étiologie*, 151.

<sup>70</sup> RE s. v. Pilze (Steier 1950), 1384. Le Bonniec, *Le culte de Ceres*, 119.

<sup>71</sup> Főleg a régebbi szakirodalomban gyakran előfordul az égő róka Ceres ünnepén való futtatásának a robigo, gabonaroszda elleni rendszabályként való értelmezése. Így például még Preller, L., *Römische Mythologie*, Berlin 1858, 2, 42. Pfister, RE s. v. Robigalia 1914, 950sk. Buschenhagen, 423skv (l. fentebb, 55. jegyz.), Porte, *Étiologie*, 157, Fauth, *Carmen magicum*, 40sk. Ez az értelmezés nem veszi tekintetbe a két ünnep és a két istennő között fennálló különbségeket. Eltekintve attól, hogy ugyanannak a rítusnak ünnepélyes elvégzése néhány nap távolságban értelmetlen lenne. A két rítus és ünnep összekavarása a naptári konstrukcióban rejlő lényeges mondanivalót teszi felismerhetetlenné. „Una explicación más alambicada”, I. López Barja De Quiroga, P., *Studia Historica* 21 (2003), 78.

zásával kezdődik, és a meleg egyre növekvő jelentőségének az ábrázolása egyik strukturális alapvonala. De a legnagyobb bizonyíték a pozitív értelmezés mellett az a körülmény, hogy a rítusnak nemcsak a róka égetése, hanem a róka futása is alapvetően fontos eleme.<sup>72</sup> Erre mutat az, hogy ezen a napon nemcsak égő rókák, hanem lovak is futnak a cirkuszban. A rókák futása helyesen számít az ünnepi futtatás archaikusabb, eredeti formájának.<sup>73</sup> Az ilyen futtatás és rokon jelenségek elismerten termékenységi rítusok, a Föld energiájának az aktivizálásai.<sup>74</sup> Külön érdekessége ennek a kettősségnek egyébiránt, hogy egy tipikusan heroikus állat, a ló, és egy tipikus nem heroikus állat, a róka, futnak egymásután ugyanabban az arénában. Ha már most az égő róka futása pozitív, termékenyítő rítus, nem elképzelhető, hogy az ezzel szimultán rítus, az égetés ne ugyanezzel a funkcióval rendelkezne. Valóban ugyanannak az éltető melegnek a pozitív hatásáról van itt szó, amelyről Cicero az istenek természetéről írt híres dialógusában is szó esik: „ama testi meleg, az éltető és egészséget adó, amely mindeneket életben tart, táplál, növel, fenntart”.<sup>75</sup>

A lobogó fákyaként futó róka történetének még van egy alapvető sajátossága, amelyre nemigen szokás felfigyelni, nevezetesen az a körülmény, hogy az itt szereplő tűz kétfázisú: a kívánatos tüzet felváltja a nemkívánatos, a szándékosat a nem szándékosat, az irányíthatónak véltet az immár kezelhetetlen elszabadult pusztító tűz, a Cicero említette másik tűz „mindenek elpusztítója és elemésztője, amely mindenhová elhatol, mindent összekavar és szétszór”.<sup>76</sup> Jellegzetes módon csak az állatmesében és a római rítusban ez a helyzet, de nem Sámson történetében, aki kezdettől fogva és szándékosan a pusztító tüzet indítja útjára. Ebben nagy tanulság rejlik, a helyes mérték alapvető fontosságának a tanulsága. A tárgyalt görög állatmese ezt általános formában és morális tanulságként adja elő. „Az ember és a róka” esete bárhol, bármikor megtörténhetett, szigorúan véve még csak a görög nyelvterület sem volna elengedhetetlen előfeltétel. Ezzel szemben a latin történet tipikus római módon, időben és térben pontosan meg van határozva: Carseoliban esett meg, az említett törvényt megelőző időben. És minden évben, április 19-én újra színre kerül feltehetőleg Carseoliban, de mindenesetre Rómában, és mint vallási rítus. Hogy éppen Ovidius, az augustusi kor gyermeke, mostoha gyermeke,

<sup>72</sup> Bayet, J., *Croyances et rites dans la Rome antique*, 98<sup>6</sup> (1. fentebb, 13. jegyz.), Le Bonniec, *Le culte de Ceres*, 116, 118. Nem feltételezhető azonban, hogy az égő róka a circusban szabályos kört fut, kínjában inkább össze-vissza futkos.

<sup>73</sup> Le Bonniec, *Le culte de Ceres*, 314, 327, 330.

<sup>74</sup> Le Bonniec, *Le culte de Ceres*, 329

<sup>75</sup> 2, 41: „ille (sc. ignis) corporeus vitalis et salutaris omnia conservat alit auget sustinet”, l. Bayet, I. m., 100<sup>4</sup>.

<sup>76</sup> *Nat. deor.* 2, 41: „ignis ...confector est et consumptor omnium idemque quocumque invasit cuncta disturbat ac dissipat.”



írta le a történetet, talán nem véletlen. Lehet hogy a korszellem, egy kor szelleme, amely egy republikánus formák által a kellő mértékbe kényszerített monarchia kora volt, tette fogékonnyá a helyes mérték és a helyes mérték fenyegette veszély egy mintapéldája iránt? Bármint legyen is, az antik kultúra klasszikus elvének, a „méden agan”, „semmit el ne túlozz!” elvének két színes történetbe foglalt példájával volt itt dolgunk. És nem volna sajnálatos, ha a ma embere a jövőbe száguldás mámorában ilyen felismeréseket rejtő kulturális kincseket fölösleges ballasztként a végleg tovatűnő messzeségbe dobna maga mögé?



## BREKEKEKEX

# PIERRE LÉVÊQUE ÉS A MAGYAR BÉKÁK

NÉMETH GYÖRGY

„Brekekekex, koax, koax”  
Arisztophanész, *Békák* 209

Pierre Lévêque a Besançoni Egyetem nyugalmazott professzora, az Athéni Francia Régészeti Intézet (École d'Athènes) tagja, visszavonulásáig ókortörténetet és vallástörténetet tanított. Görögországban végigjárta a francia ásatásokat Krétán, Déloszon és Delphoiban, és tanulmányain érződik a tárgyak mély és személyes ismerete. Lévêque azonban elsősorban nem cikkeiről ismert a franciául olvasó nagyközönség előtt. Tizenkét eddigi könyve közül három már zsebkönyvként is megjelent és hozzáférhetővé vált a legszélesebb olvasóközönség számára (*Birodalmak és barbárságok; A görög kaland; Bevezetés a legelső vallásokba: állatok, istenek és emberek*), két útikönyvét pedig eleve nem szakközönségnek szánta (*Görögországba indulunk*, eddig hat kiadásban; *Szicíliaba indulunk*, eddig négy kiadásban). Szorosabban vett tudományos munkái közül is több valóságos bestsellerré vált. A görög istenvilágról szóló könyvei eddig két (*Görögország nagy istenei*, L. Séchannal; *Az istenek teremtése*, M.-Cl. L'Huillier-vel), a római birodalom nyugati felének városiasodását tárgyaló munkája három (*Városok és struktúrák a római nyugaton*, M. Clavel-Léveque-kel), a hellenisztikus kort bemutató monográfiája pedig négy kiadást ért meg (*A hellenisztikus világ*). Az ókori Európa vallástörténetén kívül Lévêque kirándulást tett az ősi Japán hiedelemvilágába is. Elemzése, miként elődjének és példaképének, Georges Dumézilnek a tanulmányai, kontinenseken ívelnek át, és a japán mítoszokban felfedezi azokat az elemeket, amelyek Európában is megtalálhatók (*Harag, szex, nevetés. Az ősi mítoszok Japánja*).

Pierre Lévêque legújabb munkája az összehasonlító vallástörténet és az antropológia módszereit alkalmazva az antik világ béka-történeteit mutatja be. Elemzéséből kirekeszti a talán először eszünkbe jutó antik szövegeket, a pseudo-homéroszi *Béka-egérharcot* valamint az aiszóposzi és phaedrusi meséket, minthogy nézete szerint ezekben a közhelyeken kívül más nem fogalmazódik meg a békákról (a béka kicsi, gyenge, félnék, hangos és olykor felfuvalkodott). Nagyobb figyelmet szentel a makedóniai Palatitsában talált feliratnak, amelyet *Digaia Blaganeitisz*nek, az igazságos Béka-Artemisznek ajánlottak föl. Lévêque a továbbiakban a görög hagyományt a *Rig Véda* (7, 13) egyik himnuszával veti össze, amelyben a békák segítik a brahmanokat a világ újrateemtésében. Az iszapból megszülető, a terem-

tésben részt vevő, szapora békák széttárt combjukkal nyilvánvalóan szexuális asszociációkat keltenek. Egy mathurai (India) fogadalmi szobrocška egyik oldala kuporgó békát, másik oldala pedig széttárt combú, terhes istennőt ábrázol. Amikor Démétér istennő zokogva kereste lányát, a Hadész által elrabolt Perszeophonét, a kétségbeesett istennőt szolgálólánya, Baubó nevette meg, feltárva előtte csupasz szeméremdombját. A történet meglepő párhuzamát a keresztény hagyományban is megtaláljuk: Szűz Mária zokogva kereste meggyilkolt fiát, Jézust, amikor egy békával találkozott. A béka azzal keltette nevetésre Isten anyját, hogy vigasztalni próbálta: ne bánkódjon annyira, hiszen neki több fiát taposta agyon egy kétkerekű taliga. Lévêque e példák alapján felállítja az alábbi két képletet:

harag → nemi szerv → nevetés

harag → béka → felszabadító nevetés

Vagyis a mítoszokban a béka = női nemi szerv.

A meglepő gondolatmenetet Lévêque további egyiptomi, kínai, indiai, közép-amerikai és középkori példákkal illusztrálja. Magyarország csak egyszer szerepel a könyvben, amikor a szerző egy neolitikus béka-szobrocškára utal. Ezért talán célszerű röviden áttekinteni a magyar irodalom békaábrázolását, minthogy úgy tűnik, a magyar békák külön utakon jártak.

## A JÁTÉKOS BÉKA

„Béka, béka, kiknek esik az eső?

Urraknak, urraknak...”

Weöres Sándor, *Rongyszőnyeg* 58

A legkorábbi magyar nyelvű békákról szóló szövegek antik mesék fordításai: Aiszóposzt Pesti Gábor 1536-ban, Heltai Gáspár 1566-ban ültette át magyar nyelvre. E mesék hamar belekerültek a magyar irodalom véráramába. A békák és egerek eposzi küzdelméről szóló Homérosz-paródiát Csokonai Vitéz Mihály 1791-ben dolgozta át meglehetősen szabadsággal, és adta a magyar olvasók kezébe:

„Truppa áll az egész sereg

Zöld és veres ruhában,

A nemzeti nóta pereg

Kuruttyoló szájában;

Talpig jól készült fegyverbe

Béállának az ezerbe

A buzgó hazafiak.”

Mint látható, ez a vers inkább politikai szatíra, semmint a békák világát vagy szimbolikus jelentését közvetítő irodalmi mű. Arany János Arisztophanész-fordítása azonban igazi fordítás, amelyben még a békák is görögül brekegeknek: *brekekekex, koax, koax*. Különös, hogy a játékos és vidám békák a későbbiekben szinte teljesen hiányoznak a magyar költészetből. Mi több, a szatirikus állatábrázolásairól nevezetes Nagy Lajos novellája sem tekinthető felhőtlenül vidámnak: „A béka a tó partján ugrál. Itt mindjárt fölvetődik a kérdés, hogy miért ugrál a tó partján. Hát erre a kérdésre többféle feleletet adnak a tudósok. Először azért, mert a tóban nem ugrálhat. Másodszor azért, mert járni nem tud lábának alkata miatt, tehát kénytelen ugrálni, még akkor is, ha rossz kedve van.” (Nagy Lajos, *A béka*, 1921.)

A játékos béka legjelesebb magyar ábrázolója Weöres Sándor. Az ő költeményeiben szereplő békák azonban inkább az idilli hangulat aláfestői.

„Bóbita Bóbita táncol,  
körben az angyalok ülnek,  
béka-hadak fuvoláznak,  
sáska-hadak hegedülnek.”

Weöres Sándor, *A tündér*

„Nád alól és gőz alól  
vízi várból nóta szól,  
vízi várban zöld kövön  
dalol Ung király.

Hallja kinn a síma rét  
Ung királynak énekét  
és nótára hajladox  
lepke és fűszál.”

Weöres Sándor, *Rongyszőnyeg* 69.

A béka hangját, brekegését, kuruttyolását utánzó versek Weöres nyelvi játékeinak termékei. Érdekes, hogy újra megjelenik az Arany János Arisztophanész-fordításából megismert brekekekex, igaz, az eredetihez képest rövidebb alakban (brekekex).

„Brekekex  
brekekex  
brekekex!

Gyere bujj  
viz alá  
ha szeretsz!

Ide lenn  
soha sincs  
vad idő!

Ideleln  
sose hull  
az eső!”

Weöres Sándor, *Békák*

Weöres játékos verseiben ezeken kívül is gyakran feltűnnek a békák, de vidám hangjukon, ritmikus kuruttyolásukon kívül más jellemző tulajdonsággal nem rendelkeznek. Babits Mihály költeménye ugyancsak a béka brekegését tartja legjellemzőbb tulajdonságának, ám az ő békái már melankolikusabbak.

„Béka zenél, zug a sás,  
hosszú volt a bujdosás  
teljes esztendőben.

Béka zenél, zug a sás,  
szél kel az erdőn át,  
szomorú a bujdosás  
ezer esztendőn át,  
ezer évig élek én  
s mindig, mindig sírok én  
az egész időn át.”

Babits Mihály, *Szerenád* (1910)

Szabó Lőrinc békája a költő szimbóluma. Ül a levélen és brekeg, saját öröme, talán mások kedvére is, de végső soron ugyanaz az eredménye a versírásnak mint a kuruttyolásnak. A béka itt már a költészet kilátástalanságának jelképe.

„Rőt lótusz a vizen; zöld levelén a  
nyarat vartyogja kollégám, a béka;  
s a parton még vacog a február.”

Szabó Lőrinc, *Három szonett a téli Hévízről* (1949)

Persze van olyan béka is, főként a népmesékben, amelyik segít a jó embereknek. A békát megvendéglő embereket megjutalmazza, a gonoszokat pedig afféle állati Robin Hoodként megbünteti. Kandra Kabos idézi a békakirály történetét, amelyben a kis állat egy varázssvesszőt ad jótevőjének. Ugyancsak Kandra említi, hogy a „Garam alatt a nagy békaasszonynak háza van, hol megfordult a komának hitt özvegyasszony is. A szemét, melyet a szegény asszony elhozott a béka házából, mind arannyá, ezüstté változott”. (*Meséink állatkirályai*, 378.)

A játékos és segítő békánál azonban sokkal gyakoribb a magyar irodalomban a baljós béka.

## A BALJÓS BÉKA

*„Mintha lába kelne valamennyi rögnek,  
Lomha földi békák szanaszét görögnek.  
Csapong a denevér az ereszt sodorván,  
Rikoltoz a bagoly csonka, régi tornyán.”*

Arany János, *Családi kör* (1851)

Ha a magyar szólásokat és közmondásokat megvizsgáljuk, azt tapasztaljuk, hogy Margalits Ede és O. Nagy Gábor gyűjtésében nem kevesebb, mint huszonzét szól békákról, de ezek közül szinte egyetlenből sem olvashatunk ki semmi pozitív érzelmet e kis állatokkal szemben. A béka a teremtmények közül a legalsó, erre utal „a béka feneké alatt”, vagyis az a hely, amelynél mélyebben már semmi sem képzelhető el. A „béka legyen a szerencséje” azt kívánja, hogy a halász ne fogjon halat. „Annyi a pénze, mint a béka tolla”, mondják a szegény emberről, „bölc, mint a béka, mikor esőt jósol”, gúnyolják az ostobát. Sőt, még a szellentést is úgy írják körül, hogy „békára ült”. Megjelenik az antik hagyományból ismert felfújt, vagyis felfuvalkodott béka is, sőt az „irigy béka, sós uborka” mondóka az irigységet teszi nevetségessé. A béka még a magyarok álmaiban is csak a legritkább esetben jelenthet valami jót: „A lipcsei nagy álmoskönyv szerint: békát énekelni hallani vagy megölni: kedved elromlik; békát kuruttyolni hallani: kellemes nap vár rád; békát látni: elárulnak; békát valami alatt találni: szerencse; békát agyonütni: nagy méltóság; béka, ha rád mászik: betegség. Az 1756-os álmoskönyv szerint: békát látni: árultatás, háborúság; békát lelteni valami alatt: jó szerencse, tisztesség; békát ölni: nagy méltóságod leszen. Az 1856-os álmoskönyv szerint: béka: nagy bevétel; családi szerencsétlenség; békabrekegés: megcsalnak; békát enni: előmenetel; békát mászva látni: ijedtség.” (Krúdy Gyula, *Álmoskönyv*)

A költészet békaképe ugyancsak sötét, olykor elutasító. József Attila töredékében a békák kuruttyolása az elhagyatott vidéket teszi még kietlenebbé.

„Nedvesedik mélán az elhagyott  
homokbánya, nagy fekete lyukak  
lélekzenek s a kezdő csillagok  
békadudára járnak táncukat.”

József Attila: [*Nedvesedik mélán...*]

A *Klárisok* című költeményben a békák a nyakék és a báránygané között helyezkednek el, de semmi kétség sincs afelől, hogy már az utóbbi képzetköréhez tartoznak, vagyis brutálisan ellensúlyozzák a női nyakban fénylő ékszerek képét.

„Klárisok a nyakadon,  
békafejek a tavon.  
Báránygané,  
bárányganéj a havon.”

József Attila, *Klárisok*

Szabó Lőrinc költeménye a háború alatt keletkezett. A frissen kikelt kis békák halálmenete kicsiben ábrázolja az európai népek haláltusáját. A világban, ahol az emberi életnek sincs értéke, a béka halála jelentéktelenné válik. A költő nem akarja agyontaposni a kis állatokat. Egyet-egyét még meg is szánna, mikor azonban tucattal „pukkannak” szét talpa alatt a békák, közömbössé válik, és hatalmas halálosztóként továbbmegy. A béka itt már az egyetemes pusztulás jelképe.

„ujnyi kis békák hada, mely a  
fényben megvadúlt és vakúlt  
s rémülten próbált menekülni  
s fálnak ugrott és visszahúllt,  
békával tele az egész út,  
öt-hat egy négyzetméteren  
- szörnyű volt lábaink alatt ez  
a nyüzsgő halálfélelem.

S bizony ez így volt végesvéig;  
lehattunk mi óvatosak:  
útunkban volt, és ha ráléptünk,  
pukkant a béka s ott maradt.



«Itt nincs segítség, öregem!» «Nincs.»  
 S mentünk a békaszőnyegen,  
 mint a vak sors, amely mirajtunk  
 gázol és egész népeken.”

Szabó Lőrinc, *Békák* (1940)

Weöres Sándor *A reménytelenség könyve* című versében az ebihalak a kocsonyás víz eleven kocsonyái, a végső reménytelenség szimbólumai. E sok negatívum alapján úgy tűnik, a béka ilyesféle megítélése valahol mélyen gyökerezik a magyarok lelkében. „A béka feneké alatt” feltehetőleg nem valami véletlenül kialakult vagy csupán a mocsárra utaló fordulat. Diószegi Vilmos szerint ősi hitvilágunkban a béka valóban alvilági lény volt. „A ... táltos tudománykapásáról a diószényi csángók az alábbiakat mondták: «Három nap és három éjjel csak aludt. Őt elvitték álmába, ő azt mondta, hogy őt egy öregember vitte, vaj’ egy szent ember vót, ki tudja. Hosszú fehér hajú, fehér szakállú ember vót. A betegségibe hordozták meg. Ugy elvitték, hogy előbb átalvitték őt a békák országikon, aztán azt látta, hogy átalvitték a gyékek (gyíkok) országikon, akkor azt is meglátta, hogy a kégyók országa által ment. Meghordozták aztán a pokolba es, elvitték a menyországba es.»” Diószegi szerint a világfa alatti világ a hullók birodalma, ebben egyetértenek a sámánhitű népek, az osztyákok, szelkupok és az altáji törökök is. Amikor beavatják a táltost, meg kell járnia mind a három világot, az alsót, a középsőt és a felsőt. Míg a mediterrán népeknél a béka az édesvízhez, így a termékenységhez kötődik elsősorban, a sós vizet kevésbé ismerő sámán hitű finnugor, török és mongol népek számára a mocsárban élő béka az alvilág lakója. Talán ezzel magyarázható a magyar irodalom alapvetően viszolygó, ellenséges békaábrázolása.

## A MAGYAR BÉKA SZERELME

„S a békák hangja,  
 mint vágyból szőtt szőnyeg,  
 lobog felém.”

Weöres Sándor, *Endymion*

Természetesen a magyar béka alakja is kifejezhet szerelmet, de ez talán az antik mitológia hatásával magyarázható. Weöres Sándor *Endymion* című verses drámájában a békák kórusát a vágú sóhajával azonosítja.

Csáth Géza *A béka* című novellája azonban olyan módon kapcsolja össze a szerelmet és az alvilági látomást, amely a már eddig látott magyar irodalmi minták alapján inkább magyarázható, mint a Földközi-tenger gondolatvilágának hatásával.

A novella kezdő mondata is mélységesen jellemző: „A békát utálom.” A viszolygás oka a béka biológiai adottságain túl az, hogy „a mi vidékünkön az a hit van elterjesztve, hogy amely házban ilyen szőrös béka éjjel megjelenik, ott hamarosan megjelenik valaki.” Efféle babonával már Krúdy álmoskönyvében is találkoztunk. A novella hőse egy éjjel arra ébredt, hogy furcsa hangot hallott. Kiment a konyhába, és meglátott egy hatalmas, szőrös békát, a halál követét. A béka bömbölt, a férfi pedig egy baltával addig ütötte-verte, míg „a végén csak egy alaktalan, nyálas, bűzös, zöld tömeg feküdt előtte.” Másnap korán reggel újra kiment a konyhába, hogy eltakarítsa az éjjeli küzdelem nyomait, de a békátem helyén semmit sem talált. „Önök most azt mondják, kérem, hogy álmodtam. Tudják meg tehát, hogy a feleségem e nap után két hétre kiterítve feküdt.”

## PIERRE LÉVÊQUE KÖNYVEI

*Empires est barbaries* (Birodalmak és barbárságok, zsebkönyvként 1996).

*L'Âventure grecque* (A görög kaland, zsebkönyvként 1997).

*Introduction aux premières religions: bêtes, dieux et hommes* (Bevezetés a legelső vallásokba: állatok, istenek és emberek, zsebkönyvként 1997).

*Nous partons pour la Grèce* (Görögországba indulunk, eddig 6 kiadásban).

*Nous partons pour la Sicilie* (Szicíliaba indulunk, 4. kiadása 1989).

*Les Grandes Divinités de la Grèce* (Görögország nagy istenei, L. Séchannal, 2. kiadása 1990).

*Villes et structures urbaines dans l'Occident romain* (Városok és strukturák a római nyugaton, M. Clavel-Léveque-vel, 3. kiadás 1999).

*Le Monde Hellénistique* (A hellénisztikus világ, 4. kiadás 1992).

*Colère, sexe, rire. Le Japon des mythes anciens* (Harag, szex, nevetés. Az ősi mítoszok Japánja, 1988).

*La Naissance de la Grèce. Des rois aux cités* (Görögország születése. A királyoktól a városokig. 1990).

*La Création des dieux* (Az istenek teremtése, M.-Cl. L'Huillier-vel, 2. kiadás, 1998).

*Les grenouilles dans l'antiquité. Cultes et mythes des grenouilles en Grèce et ailleurs* (Békák az ókorban. A békák kultusza és mítoszai Görögországban és másutt, 1999).

## Irodalom

Diószegi Vilmos, *A pogány magyarok hitvilága*, Bp. 1973.

Kandra Kabos, „Meséink állatkirályai.” In: Diószegi Vilmos (szerk.), *Az ősi magyar hitvilág*, Bp. 1978, 376-384.

Margalits Ede, *Magyar közmondások és közmondásszerű szólások*, Bp. 1896, 2. kiadás 1993.

O. Nagy Gábor, *Magyar szólások és közmondások*, Bp. 1976.

## FÜGGELÉK

*Anthologia Palatina* 6, 43. Platón

Nimfák szolgálója, esőt szerető vízi dalnok,  
 béka, a permetező cseppeket élvezi ő.  
 Rézből készítette e szobrot a vándor, imákat  
 mondva fölötte, mivel megmenekült e helyen.  
 Szörnyű hőségben tévelygett szomjasan egykor,  
 s meghallotta, amint béka brekeg valahol.  
 völgyből szólt ez a hang, s ő buzgón, egyre követte,  
 és mire vágyott, ott édes italra talált.

*Németh György fordítása*

*Anthologia Palatina* 9, 406. karüsztoszi Antigonosz

Nem brekegek többé, mint béka, ezüst ez a kancsó,  
 s forrásként lecsorog rajtam a borzuhatag.  
 Nimfák közt ülök én, a barátjuk, s tudja Lüaiosz,  
 kedvelem őt: borral mind a fejemre locsol.  
 Későn lett vezetőm Dionüszosz az ünnepen. Így már  
 szánom a vízszertetőt: józan az örülete.

*Németh György fordítása*



# „CSŐRE SÓLYOMÉ, SZEMEI EMBERÉ, TAGJAI OROSZLÁNÉ...”

## A griff szerepe a démotikus irodalomban\*

ALMÁSY ADRIENN

A griff – e madárfejű, oroszlántestű óriás hibrid-lény –, mely a görög-római irodalom közvetítésével vált a középkori mesék közkedvelt szereplőjévé, majd maig fel-felbukkanó közismert mitikus élőlényé, az egész ókori mediterráneum térségében népszerű figurája volt a képzőművészetnek is. A görög kultúrában istenek őreként és a távoli hegyekben élő, félelmetes szörnyetgként egyaránt megjelent:

„A megnyúlt orrú griffeket kerüld ki, Zeusz  
Dühös kutyáit és az egyszemű lovas  
Arimaszposzok hadát; az alvilági rév  
Mellett, aranypaták körül tanyáznak ők.”

*Aiszkhülosz, *Leláncolt Prométheusz*, 803-6  
(Trencsényi-Waldapfel Imre fordítása)*

A görög irodalomban már korán megjelenő, aranyórző szörnyeteg figurája azonban mélyebb gyökerekkel és komolyabb jelentőséggel rendelkezett hazájában; eredete ugyanis az ókori egyiptomi vallás szimbólumvilágába nyúlik vissza.

A griff egyiptomi vallásban betöltött funkciójának vizsgálatakor elsősorban azzal a nehézséggel kell szembenéznie a kutatónak, hogy a griff ábrázolása és szerepe markáns változáson ment keresztül egyiptomi előfordulásának közel 3000 éves periódusa alatt. A griffábrázolások ugyanis változó népszerűséggel az egyiptomi képzőművészet történelmének minden szakaszában felbukkantak, a kora dinasztikus kortól egészen a görög-római korig. A vallásban betöltött szerepének meghatározásához elsősorban ezeket a képi előfordulásokat kell áttekinteni, mivel irodalmi forrásokban a görög-római korig csak hasonlatokban és utalásokban fordul elő. Először a démotikus irodalomban jelenik meg szereplőként.

Rendelkezésünkre áll két olyan, közel egykorú démotikus szöveg, amely cselekményének kulcsfigurája a griff. Meglepő módon ebben a két elbeszélő műben

\* Ezúton szeretnék köszönetet mondani Parlagi Gáspárnak a cikk megírásában nyújtott segítségért, hasznos tanácsaiért.

ellentétes – pozitív illetve negatív – szerepben jelenik meg a lény, ami azzal magyarázható, hogy a két szöveg eltérő hagyományból eredő griff-alakot jelenít meg.

## A NAPSZEMMÍTOSZ „GRIFF-TÖRTÉNETE”

A griff meghatározásában, hogy pontosan hogyan képzeltek el az egyiptomiak a griffet – a számos ábrázolás mellett – az egyik fent említett démotikus irodalmi forrás is segítséget nyújt, amely amellelt, hogy pontos leírást ad a meseszerű lény külsejéről, meghatározza az egyiptomi vallásban betöltött szerepének azt az aspektusát is, amely a szöveg keletkezésekor általános volt. Az egyiptológiában *Napszemmitosz*<sup>1</sup> (vagy *Kufi-szöveg*) néven számon tartott démotikus elbeszélés ugyanis tartalmaz egy olyan állatmesét, amely egy moralizáló történeten keresztül a griff bűnösökre lesújtó szerepét mutatja be. Maga a *Napszemmitosz* mint mitológiai témájú szöveg,<sup>2</sup> az egyiptomi Napkultuszhoz kapcsolódó mítoszok egy olyan mozzanatát meséli el, amely részleteiben a templomi ábrázolásokból is ismert.<sup>3</sup> Az elbeszélés mitológiai háttere szerint ugyanis Tefnut istennő – aki Ré szemeként a Nap erejét jeleníti meg – megharagudva apjára, Ré napistenre, délre vonul, s távozásával a Nap gyengülését idézi elő. Thot isten indul megbékíteni és hazatérésre bírni az istennőt, akit moralizáló tanmeséssel győz meg Ré hatalmának végtelenségéről, és a törvényeit megszegőkkel szemben tanúsított könyörtelenségéről. A mítosz alighanem a téli napfordulónak – azaz a nappála látszólagos elmozdulásának – csillagászati jelenségére szolgált magyarázatul.<sup>4</sup>

A szöveg mind tartalmi, mind formai szempontból összetett; a Tefnut istennő és Thot isten párbeszédére épülő elbeszélés ugyanis több, morális tanulsággal záródó, rövid állatmesét, valamint verseket és dicsőítő énekeket tartalmaz. A mű

<sup>1</sup> Spiegelberg, W. (Hrsg.), *Der ägyptische Mythos vom Sonnenauge*, Leiden 1917. Cénival, F. de, *Le mythe de l'oeil du soleil*, (Démotische Studien 9) Sommerhausen 1989. Kisebb töredékek: Tait, W. J., „A Duplicate Version of the Demotic Kufi Text.” In: *Acta Orientalia* 36 (1974), 23-37; Cénival, F. de, „Les nouveaux fragments du Mythe de l’Oeil du Soleil de l’Institut de Papyrologie et Egyptologie de Lille.” In: *Cahiers de Recherches de l’Institut de Papyrologie et d’Egyptologie de Lille* 7 (1985), 95-115; Cénival, F. de, „Lest titres des couplets du Mythe” In: *Cahiers de Recherches de l’Institut de Papyrologie et d’Egyptologie de Lille* 11 (1989) 141-146.

<sup>2</sup> Depauw, M., *A Companion to Demotic Studies*, Bruxelles 1997, 92-93. A démotikus irodalmi műfajok meghatározásának problematikájáról lásd: Tait, W. J., „Demotic Literature: Forms and Genres.” In: Loprieno, A. (Hrsg.), *Ancient Egyptian Literature, History and Forms*, Leiden 1996, 175-187.

<sup>3</sup> A mítosz a templomi ábrázolások tükrében: Junker, H., *Der Auszug der Hathor-Tefnut aus Nubien*, Berlin 1911. Sethe, K., *Zur altägyptischen Sage vom Sonnenauge*, Leipzig 1912.

<sup>4</sup> Barta, W., „Der Greif als bildhafter Ausdruck einer altägyptischen Religionsvorstellung.” In: *Jaarbericht van het Voorazatisch-egyptisch Genootschap Ex Oriente Lux* 23 (1973-74), 335.

első felében levő mesékkel a beszélő, Thot Tefnut lecsillapítására – sőt, saját életének megvédésére törekszik a feldühödött istennő gyilkos haragjával szemben. A további mesék már a hazafelé vezető úton hangzanak el, és az istennő szórakoztatására szolgálnak, így tanulságuk is eltér a korábbiakétól.

A mesék közül az első kettő közvetíti ugyanazt az üzenetet: Ré, a leghatalmasabb isten mindenkire lesújt, aki nem engedelmeskedik neki és az ő törvényeinek. A legfőbb bűn pedig, amelyet halandó vagy akár egy isten elkövethet Ré ellen, és amely a legsúlyosabb büntetést vonja maga után, a gyilkosság. A gyilkos mindig halállal bűnhődik.

Ezt a mondanivalót közvetíti az a mese, melyben a griff Ré gyilkosságért adott büntetésének végrehajtója. Az emberi értékrendet a világ minden teremtményére, azaz az állatokra is kiterjesztő „griff-történet” tulajdonképpen nyolc állat táplálékláncát vezeti le, melynek csúcán Ré büntetésének végrehajtójaként a griff áll. Mindegyik állat egy nála nagyobb zsákmányává válik, amit a történet végén álló összefoglaló tanulság Rének a gyilkosságért adott büntetéseként értelmez. A szöveg – a kisebb töredékek kivételével – csupán egyetlen forrásból, a leideni I 384. papiruszról ismert, amely paleográfiai alapon Kr. u. 100 körülre datálható.<sup>5</sup>

Az említett griff-mese kettős keretelbeszéléssel rendelkezik: A Thot és Tefnut párbeszédének kerettörténetébe helyezett *Látás és a Hallás meséje* a két madáralkban megszemélyesített érzék elsőbbségét illető versengését beszéli el. Ezen a dialóguson belül szerepel a griffmadár büntető funkcióját szemléltető állatmese. A Hallás-madár meséli a Látás-madárnak az alábbi történetet, hogy bizonyítékot kapjon a másik erejéről és nélkülözhetetlen voltáról, azaz a látás fontosságáról:

XIV.13: Mondván: ami a *syr*-legyet illeti, aki a [sötétség] végén volt, lenyelte azt a gyík. 14. „Amit neki teszek”<sup>6</sup> mondta: a varánusz (pedig) lenyelte a gyíkot, a kígyó a varánuszt, a sólyom pedig [beledobta ?] a kígyót a tengerbe. A Hallás mondta a Látásnak: 16. Ha belelátsz a tengerbe, és látod azokat, amik a vízben vannak, 17. mi történt a kígyóval és a sólyommal? A Látás mondta: Az az igazság, 18. minden [dolgot] amit mondtál, vagy amit elbeszéltek neked, elhiszek. 19. Mindez valóban megtörtént előttem! Lám, a kígyót és a sólymot, akik beleestek 20. a tengerbe, egy *‘t*-hal megette szájában, és lám, a sólyom megette az *‘t*-halat<sup>7</sup> 21. És lám az *‘t*-hal, azaz egy macska-hal ette meg – mások szerint – amint elúszott a part [mellett].<sup>1</sup> És lám 22. egy oroszlán jött le a tengerhez, és a partra húzta a hal-macsát, 23.

<sup>5</sup> Spiegelberg 1., Cenival VII.

<sup>6</sup> Az „Amit neki teszek” elnevezés a Hallásra vonatkozik, nehezen értelmezhető.

<sup>7</sup> Ez a szakasz nehezen érthető, hiszen a sólymot ette meg az *‘t*-hal az előző tagmondatban. A mondatrész talán egy másik szövegvariánsból származik, amit az írnok elfelejtett megemlíteni, viszont a következő mondatban szereplő *ky* szó erre vonatkozik. Tait *Ac.Or.* 37. 42, K jegyzet, Cenival 102.

egy griff pedig kiszagolta őket, és belemélyesztette a karmait 24. mindkettőbe egyszerre, és elvitte őket az égi körök fénye 25. alatt. És ekkor letette, és szétépte őket a hegyen előtte,<sup>8</sup> 26. és evett belőlük. Ha (azt hiszed) hazudok, gyere velem a hegytetőre 27. megmutatom neked őket, hogy fel vannak darabolva, és ízekre vannak szedve előtte, és hogy 28. evett belőlük. Elrepült a két keselyű a hegyek felé, és minden, kettejükkel<sup>9</sup> kapcsolatban 29. elhangzott szót igaznak találtak. A Látás mondta a Hallásnak: Mondd, hogy semmi 30. nem történik a földön, kivéve az, amit az isten megparancsol a világban; Az, aki jót 31. tesz visszakapja majd, a rosszat (pedig) [ugyanúgy]. Ekkor <a Látás mondta> a Hallásnak: 32. Mi lesz az oroszlán megölésével, akit a griff 33. megtámadott? Hová kell őt tenni? A Hallás azt mondta a Látásnak: Hát ez igaz! XV.1. Nem tudod, hogy a griff a [halál (?)] képmása, mindennek a pásztora, 2. ami a földön van, a bosszúálló, akin a bosszú nem áll bosszút. Csőre sólyomé, szemei 3. emberé, tagjai oroszláné, fülei a tengeri *3b3h*-hal pikkelyei, 4. a farka kígyóé. Az őt lélegző lény, akiket ő [megtestesít], ugyanazon a módon jelenik meg, 5. mert hatalma van minden felett, ami a földön van, [ahogy] a halálnak, a bosszúállónak, annak, aki mindennek a 6. pásztora, ami a földön van, ő szintén [.....]. Éljen! Az, aki öl, 7. megöletik: annak, aki megparancsolja a gyilkolást, megparancsolják az elveszejtését. Azért mondom ezeket, hogy meggyőzzek, 8. Mert nem lehet [semmit] elrejtetni az isten, Ré, a Nap, 9. az istenek (más változat: az isten) bosszúállója elől. Bosszút áll minden, ami csak a földön van, 10. a *syr*-légytől, aki kicsinységéhez nincs hasonló, a szörnyűségek tetőfokáig 11. a griffig, aki nagyságához nincs hasonló [a földön ?].<sup>10</sup>

A griff itt – az isteni büntetés végrehajtójaként – ugyanolyan szerepben jelenik meg a szövegben, mint ami az egyiptomi vallásban korábban is jellemezte, s ez a görög-római korban is jellemző marad rá. Leírása megfelel a képi ábrázolásainak, a mesében betöltött funkciója pedig egybecseng a vallási szerepének egy bizonyos aspektusával. A griff korábbi megjelenéseinek kérdése azonban ennél sokkal szerteágazóbb és összetettebb probléma.

## GRIFFÁBRÁZOLÁSI TÍPUSOK

A griff elnevezést az ábrázolásmódok sokszerűsége miatt gyűjtőfogalomként kell használnunk, még abban az esetben is, ha kizárólag az egyiptomi előfordulásait vizsgáljuk, és eltekintünk a görög és római megjelenéseitől.

<sup>8</sup> Nyilvánvalóan Ré előtt, akinek a bosszúállója.

<sup>9</sup> Azaz az oroszlánnal és a hallal kapcsolatban.

<sup>10</sup> A fordítás Cenival szövegkiadása alapján készült.



Az egyiptomi griffábrázolások számbavételével, megjelenítésük alapján W. Barta öt csoportot különített el:<sup>11</sup> 1. sólyomfejű, szárny nélküli macskaféle; 2. sólyomfejű macskaféle testhez simuló szárnyakkal; 3. sólyomfejű macskaféle kitárt szárnyakkal; 4. sólyomfejű macskaféle kitárt szárnyakkal, melyek felett középen egy emberfej látható; 5. sólyomfejű macskaféle felemelt, hátul egymást keresztező, vagy hátul földre hajló szárnyakkal. Ezen kívül az Újbirodalomtól kezdve létezett egy kutyaféle testtel megjelenített szárnyas griffábrázolás is, amely egyfajta szárnyas szfinxként is értelmezhető.<sup>12</sup>

Barta megkísérelte, hogy a különböző típusokat egy-egy funkcióhoz rendelje,<sup>13</sup> az ábrázolásmódok azonban annyira keverednek, hogy az általa felállított lista sok kivételt tartalmaz.

## FUNKCIÓJUK AZ ÁBRÁZOLÁSOK TÜKRÉBEN

### 1. SIVATAGI LÉNYKÉNT

A korai griffábrázolások sivatagi állatokkal, és különféle szörnyekkel együtt fordulnak elő, olyan vadászjelenetekben, ahol a meseszerű lények valódi sivatagi állatokra támadva jelennek meg. A legkorábbi, a dinasztikus kor elejére datálható egyiptomi griffábrázolás egy Hierakónpolisból származó palatáblán látható.<sup>14</sup> Ez a macskaféle emlékeztető testtel, sólyom fejjel és szárnyakkal megjelenített lény, sivatagi zsákmányállatokra – gazella, antilop stb. – vadászva jelenik meg. Ehhez hasonló jelenet látható az egykorú gebel et-tarifi kés griffábrázolásán.<sup>15</sup>

A sivatagi környezetben megjelenített griffábrázolások alapján Keimer arra a következtetésre jutott, hogy az egyiptomiak a griffeket a sivatagban élő igazi élőlényeknek tartották, akik legalább annyira elriasztották a Nílus-völgy lakóit a sivatagtól, mint amennyire a későbbi muzulmán lakosokat az afritok.<sup>16</sup> A sivatagot hibrid szörnyek által benépesített félelmetes helynek tartották, amelyekhez

<sup>11</sup> Barta, 337.

<sup>12</sup> Lásd 6. oldal, *ḥḥ* név alatt. Leibovitch, J., *Le Griffon*, Le Caire 1946, 11.

<sup>13</sup> Barta, 349. I. Griff, mint sivatagi lény; 3. később 5. típus II. Griff, mint erő a., ellenségeket eltipró tStS; 2. néha 1. vagy 3., később 5. típus b., bajelhárító; 4. néha 1. 3., később 5. típus III. Griff, mint isten megtestesítője; 1. típus IV. Griff, mint a király megtestesítője; 1. típus.

<sup>14</sup> Quibell, J. E. – Green, F. W., *Hierakonpolis II*, London 1902, 41. XXVIII. tábla.

<sup>15</sup> Quibell, J. E., *Archaic Objects*, London 1905, XLIX. tábla

<sup>16</sup> Keimer, L., „L'Horreur des égyptiens pour les démons du désert.” In: *Bulletin de l'Institut d'Égypte* 26 (1944), 135-46. Barta, 348.

fűződő mesék valószínűleg léteztek a nép körében, az írott forrásokba azonban csak említésekben, elvértve kerültek be.<sup>17</sup>

A griffeket azonban nemcsak a sivatag csúcsragadozóiként tartották számon, hanem a király sivatagi vadászatainak lehetséges célpontjaiként is. Néhány ábrázolás ugyanis a vadászó uralkodót a harci szekere elé kötött griffel jeleníti meg, ami kifejezi a király hatalmát, minthogy zsákmányul ejtette és háziállatává tette a sivatag legfélelmetesebb teremtményét, és emellett apotropaikus jelleggel is bírt.<sup>18</sup>

## 2. APOTROPAIKUS SZEREP

Gyakran láthatók a griffek bajelhárító varázsbotokon, vagy hórusz-táblákon, ahol apotropaikus jellegüket a mancsaikban tartott kések<sup>19</sup> vagy a lábuk alatt heverő, eltiprott kígyók és krokodilok – azaz az ártó erők jelképei – hangsúlyozzák. Ennek egyik szép példája a Metternich-sztélén<sup>20</sup> látható kígyón taposó, késeket tartó griff. Bajelhárító szerepük érvényesül azokon az ábrázolásokon is, ahol háziállatként nyakörvet viselnek, vagy – mint azt a fent említett királyi jeleneteken láttuk – harci szekeret húznak. Az egyik beni-haszáni, középbirodalmi sír<sup>21</sup> falain ábrázolt griff háziállatként, hegyes macskafüllel haszonállatok között jelenik meg, ami apotropaikus jellegére utalhat. Hasonló funkcióval rendelkezhetett a szintén középbirodalmi, el-bersehi sír<sup>22</sup> nyakörvet viselő, házi kedvencek között ábrázolt griffje is, habár ebben az esetben a mellette szereplő név különbözik a beni-haszánitól. Erre az apotropaikus szerepre vezethető vissza a görög-római korban elterjedt védő és egyben bosszúálló funkció, amely megfelelt Agathosz Daimón, Alexandria védőistene tulajdonságának.

## 3. BOSSZÚÁLLÓ

A griff mint az isteni büntetés végrehajtója leginkább a görög-római kor művészetében terjedt el. A Ptolemaiosz-korban Egyiptomban megjelenő görög istennő,

<sup>17</sup> Sauneron, S., „Remarques de Philologie et d’Etymologie.” In: *Bulletin de l’Institut Français d’Archéologie Orientale* 62 (1964), 18.

<sup>18</sup> Leibovitch, 14-15.

<sup>19</sup> Leibovitch, 3. A griff Hórusz megtestesítőjeként, apotropaikus szerepben lásd: Altenmüller, H., *Die Apotropaia und die Götter Mittelägyptens; Eine typologische und religionsgeschichtliche Untersuchung der sogenannten „Zaubermesser“ des Mittleren Reichs*, 1965, 158-159.

<sup>20</sup> Golénischeff, W. S., *Die Metternichstele in der Originalgröße*, Leipzig 1877, I. tábla.

<sup>21</sup> Newberry, P. E., *Beni Hasan II*, London 1893, 13. tábla (17. sír).

<sup>22</sup> Griffith, F. L. – Newberry, P. E., *El Bersheh II*, London 1895, (4. sír).

Nemeszisz ikonográfiai szempontból összekapcsolódott Alexandria védőszellemével, a griffként is megjelenített Agathosz Daimónnal, és olyan népszerűsége tett szert, amilyen görög területen nem jellemezte. Büntetésosztó szerepe azonban az egyiptomi gondolkodásból ered.<sup>23</sup>

#### 4. A FÁRAÓ MINT GRIFF

Az egyiptomi uralkodó – aki felelős volt népének jólétéért és biztonságáért – a 18. dinasztia korától gyakran megjelenik a templomi ábrázolásokon az ország ellenségeit elpusztító, idegen harcosokat eltipró szfinxként.<sup>24</sup> Ebben a szerepben természetes módon adódik a két oroslántestű lény, a szfinx és a griff összekapcsolása: mindkettőre jellemző az idegeneken taposó, egyik mellső mancsot egy ellenséges harcos fejére föltevő pozícióban való megjelenítésmód,<sup>25</sup> valamint a fekvő testhelyzetű, uralkodói koronát viselő ábrázolás.<sup>26</sup> Ezekben az esetekben feltehetőleg funkciójuk is azonos volt. Leibovitch szerint az ellent eltipró griff ábrázolásmódját és védő szerepét a szfinx vette át a 18. dinasztia korától;<sup>27</sup> ennek azonban ellentmond az a tény, hogy már korábban is voltak ehhez hasonló szfinxábrázolások, noha ritkán, és mindig griffel párba állítva jelentek meg.<sup>28</sup> Az Újbirodalomtól valóban megnőtt a szfinx szerepe a templomi ikonográfiában, miközben a griff kiszorulni látszik.<sup>29</sup>

Az ellenségeket eltaposó, egymással szembehelyezett griffek ábrázolásának egy korai példája a középbirodalmi, III. Szeszósztrisz pektorálisza (1. kép). Az uralkodó, mint Amon megtestesítője – amire a kettős tollkorona utal – az ő hatalmát és harci erejét szimbolizáló griff alakjában jelenik meg.

<sup>23</sup> Quaegebeur, J., „De l’origine égyptienne du Griffon Némésis.” In: *Visages du Destin dans les Mythologies*. Mélanges J. Duchemin, Travaux et Mémoires, Actes du Colloque de Chantilly 1<sup>er</sup> – 2 mai 1980, 41-54.

<sup>24</sup> Ellenségeket eltaposó szfinx ikonográfiájáról lásd: Dessenne, A., *Le Sphinx: étude iconographique*, Paris 1957, §257-269.

<sup>25</sup> Példákat lásd Leibovitch, 24-26.

<sup>26</sup> Például: Davies, N. de G., *The tomb of Ken-Amun at Thebes*, New York 1930, 19. tábla (II. Amenhotep kora).

<sup>27</sup> Leibovitch, 25-26.

<sup>28</sup> Dessenne, 108. Például Sahuré halotti templomában, lásd 31. lábjegyzet.

<sup>29</sup> A szfinx megnövekedett szerepe esetleg a Nagy Szfinx újra felfedezésének és megtisztításának köszönhető: Leibovitch, 26.

## 5. MÁS ISTENSÉGEK MEGTESTESÍTŐJEKÉNT

Az ellenségre lesújtó griff azonban nem csak a fáraónak, hanem más isteneknek is lehetett megtestesítője. Öt isten jelenik meg a templomi jeleneteken griff formájában, azaz öt isten neve szerepel különféle típusú griffábrázolások mellett: Montu, Amon, Hórusz, Thot és Szopdu. Ezekben az esetekben – a királyi jelenetekhez hasonlóan – az adott isten egy bizonyos aspektusának megjelenítői, az isteni erő kifejezői; a felsorolt istenek harcias oldalának, Egyiptom ellenségeire lesújtó tulajdonságának megtestesítői.

a., Thot és Szopdu az óbirodalmi forrásokban, Alsó-Egyiptom keleti területein, a határok őrzőjeként harcias jelleggel bírtak. A két isten ellenséget eltíró tulajdonsága tükröződik Abuszirban, Szahuré halotti templomában látható reliefen is, ahol a griff idegeneket eltaposó pozícióban jelenik meg; a mellette levő felirat pedig Thot és Szopdu nevét tartalmazza, akiknek megtestesítője.<sup>30</sup> Szopdut a későkorban, mint a Keleti-sivatag istenét, griffként, íjjal a mancsaiban is ábrázolták.<sup>31</sup> A griff, a sivatag leghatalmasabb és legfélelmetesebb állata a sivatagi isten pusztító erejének megtestesítőjévé vált.

b., Montu: A griff, Montu harcias aspektusát megjelenítve egyaránt megtestesíthette magát az istent, és az uralkodót, mint „Montu szeretettjét.”<sup>32</sup>

c., Amon: A 18. dinasztia korától a griff gyakran jelenik meg Napkoronggal vagy a kettős tollkoronával a fején. Egy újbirodalmi sztélén például az ellenségen taposó griffet tollkoronával, és ureusz-kígyókkal keretezett napkoronggal a fején ábrázolták, mellette pedig az Amon név szerepel.<sup>33</sup>

Az Újbirodalomtól a griff szorosabb kapcsolatba kerül a Napkultusszal; így gyakori a Napkorongot a fején vagy a nyakában függőként viselő griff, valamint megjelenik a Napbárka utasaként is.

d., Hórusz: A Napisten egy aspektusának megtestesítőjeként jelenik meg a griff azon a középbirodalmi pektoráliston, melyen a kutyaszerű, máig azonosíthatatlan Széth-állattal szembehelyezve, a Nap egy megjelenési formáját képviseli (2. kép). A jeleneten a griff mint Hórusz a Nap reggeli fázisát jelképezi, a széth-állat pedig Széthként az estit. Ebben a szerepben a Hórusz-griff minden esetben az 1. típusú, azaz a szárnyatlan griff alakjában jelenik meg.<sup>34</sup>

Az adott funkciók és az ábrázolások jellegének összevetése során kiderül, hogy az egyes típusok keverednek, nehezen kapcsolhatók egyetlen ábrázolási módhoz, egyetlen szerephez.

<sup>30</sup> Borchardt, L., *Das Grabdenkmal des Königs Sahure II*, Leipzig 1913, 8. tábla.

<sup>31</sup> Schumacher, I. W., *Der Gott Sopdu der Herr der Fremdländer*, Göttingen 1988, 16.

<sup>32</sup> Példákat lásd : Leibovitch, 8-10.

<sup>33</sup> Barta, 346.

<sup>34</sup> Barta, 354.

Ahogy azt a fentiekben láttuk, a szfinx és a griff közti különbség a Későkorig csak abban nyilvánul meg, hogy a szfinxet mindig emberfejjel, a griffet pedig ragadozómadár-fejjel ábrázolták. Funkciójuk és ábrázolásmódjuk azonban teljesen azonos.

## EGYIPTOMI ELNEVEZÉSEI

Az ábrázolások mellett levő hieroglif feliratok alapján három elnevezés, illetve jelző kapcsolható a griffmadárhoz:

- *tštš*<sup>35</sup>: A szó „összeszúzót, széttépőt, darabokra szedőt” jelent. A griffre vonatkoztatva középbirodalmi sírokban fordul elő,<sup>36</sup> emellett azonban különböző istenek jelzőjeként is szerepel templomi jeleneteken.

- *ḥḥ*<sup>37</sup>: „repülő (élőlény)”;

Ezzel a névvel egyfajta szárnyas sakálra utalnak, mely minden esetben sebesen rohanó, szinte repülő pozícióban jelenik meg. Az elnevezés megtalálható a Kádési csata „Pentaur-költevényében,” ahol az uralkodó vítézkedéseinek leírásakor harci lendülete és gyorsasága egy „grifféhez” hasonlatos.<sup>38</sup> Ugyanez a szó fordul elő több feliratban, III. Ramszesz harciasságának leírásakor.<sup>39</sup> Ebben a szerepkörben valószínűleg csak a gyorsasága és harciassága érvényesül, és használatához nem kapcsolódik vallási háttér.

- *sfr, sfr, srrf*: A *sfr* elnevezés két középbirodalmi sír griffábrázolásán jelenik meg először, valós és képzeletbeli állatok felsorolását tartalmazó listákon.<sup>40</sup> Ebből a szóból alakul ki – az utolsó radikális megkettőzésével – a *sfr*, majd metathézissel a *srrf*.<sup>41</sup> A *sfr* név egyetlen forrásból, a medamudi templomon olvasható himnuszról ismert, amely tartalma szerint a zenét és vidámságot adó aranyistennő előtt a világ összes teremtménye – így a griff is – lerója tiszteletét. A szöveget nemcsak az teszi érdekessé a griffre vonatkozó vizsgálódások szempontjából, hogy mutatja a *sfr* név démotikus *srrf*-ig tartó fejlődésének egy fázisát, hanem hogy utal a griff megjelenési formájára is: „Tiszteletedre a griffek szárnyaikba burkolóznak.”<sup>42</sup>

<sup>35</sup> Erman, A. – Grapow, H., *Wörterbuch der Aegyptische Sprache*, 1971, (= WB) V. 330. 5-10.

<sup>36</sup> Griffith, F. L. – Newberry, P. E., *El Bersheh I*, London 1895, 16. tábla (5.sír).

<sup>37</sup> ax „repülni” WB I. 225. 7-11.

<sup>38</sup> „Íme őfelsége mögöttük volt, mint a griff.” Kuetz, Ch., *La bataille de Quadech*, 1928, Le Caire, MIFAO 55, 267. 166.

<sup>39</sup> Breasted, J. H., *Ancient Records of Egypt* 4, Chicago 1906, §40.

<sup>40</sup> Newberry, P.E., *Beni Hasan II*, London 1893, 4. (15. sír) és 13. (17.sír) tábla.

<sup>41</sup> Erichsen, W., *Demotisches Glossar*, Kopenhagen 1954, 443.

<sup>42</sup> Drioton, E., *Rapport sur les Fouilles de Médamoud: Les Inscriptions*, Le Caire 1927, §328. 27-28. 9. sor.

A démotikus irodalomban a griff korábbi elnevezései – *tštš*, *‘hh* – eltűntek és csupán a *srrf* maradt fenn, ami az említett két elbeszélés mellett mágikus szövegekben is előfordul. Ez utóbbi forrásokban csak a recitálandó varázsszöveg isteneinek és segítő démonainak felsorolása között szerepelnek.<sup>43</sup>

Maga a szó talán a *sfr* „forrónak lenni”<sup>44</sup> jelentésű igéből ered, és az állat sivatagi életformájára, valamint a Napkultusszal való kapcsolatára utal. Barta ezt az elképzelést konkrétabb formába öntve megállapította, hogy az elnevezés feltehetően az izzó Napkorongra mint a keleti horizonton griffként újjászülető Napistenre vonatkozott.<sup>45</sup> Még ha el is fogadjuk a griffábrázolásoknak ezt a mitológiai hátterét, mindenképp szem előtt kell tartanunk, hogy ez csak egy bizonyos aspektusa volt a szerteágazó használatuknak.

A griff elnevezéseinek számbavételekor meg kell említenünk a mai, modern griff elnevezést amely a görög γρῦψ<sup>46</sup> szóra visszavezethető vissza. A szó eredete vitatott; lehetséges, hogy a γρῦψ<sup>47</sup> „görbe” jelentésű melléknévből ered,<sup>47</sup> és az állat horgas csőrére utal. A görög irodalomban a γρῦψ elnevezés vált általánossá.

## INAROSZ ÉS A GRIFF

A griff eltérő szerepeinek számbavétele után vizsgáljuk meg a második démotikus elbeszélést is, amelynek – a fent bemutatott mesén kívül – fontos alakja a griffmadár.

Az *Inarosz és a Griff* című démotikus elbeszélő mű Inarosz herceg és a szörny harcát meséli el. A szöveg érdekessége, hogy a griff az eddig említett előfordulásoktól teljesen eltérő szerepben jelenik meg benne. A minden bizonnyal a Petubasztisz-ciklushoz<sup>48</sup> tartozó prózai szöveg még publikálatlan, így csak Edda Bresciani előzetes tartalmi ismertetése, és részleges fordítása<sup>49</sup> alapján alkothatunk képet a meseszerű történetben megjelenített griff jellegéről, és a Petubasztisz mondanokban betöltött szerepéről. Bresciani közlése szerint a szöveg a Petubasztisz-ciklus eddig ismert

<sup>43</sup> Griffith, F. L. – Thompson, H., *Demotic Magical Papyrus of London and Leiden*, Oxford 1921, r°19/27, 12/16 és 21, 1/16, v°27/8. Utalás a lény megjelenésére r°19/26-7: miszerint oroszlán testű, kos fejű és leopárd fogú.

<sup>44</sup> WB IV. 195-6.

<sup>45</sup> Barta, 353.

<sup>46</sup> Liddell, H. G. – Scott, R., *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1843<sup>1</sup> 1996, 362; Chantraine, P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris 1968, 253.

<sup>47</sup> A szó etimológiájával kapcsolatos elméleteket lásd : Leibovitch, 19-20.

<sup>48</sup> Azonos szereplők legendás történeteit elmesélő három démotikus elbeszélés. Depauw, 88.

<sup>49</sup> Bresciani, E., „La corazza di Inaro era fatta con la pelle del Grifone del Mar Rosso.” In: *Egitto e Vicino Oriente* 13 (1990) Pisa, 103-107.

három, tartalmi szempontból egymásra nem épülő epizódja közül a legnagyobb terjedelmű elbeszélés, a *Harc Inarosz páncéljáért*<sup>50</sup> cselekményében kapcsolódik a fent említett történethez, tulajdonképpen annak folytatása. A *Harc Inarosz páncéljáért* az elhunyt Inarosz herceg harci fegyverzetéért folytatott viszályt, és az abból eredő háborút beszéli el. Mivel a szöveg fennmaradt része nem ad magyarázatot a páncél birtoklásának jelentőségére, csak feltételezhetjük, hogy hatalmi szimbólum volt, vagy valamiféle varázserővel bírt; ez azonban ebben a műben már nem szorult külön magyarázatra, hiszen az olvasó már ismerte azt a ciklus egy korábbi darabjából, talán épp a fent említett *Inarosz és a Griff* elbeszéléséből.

Az *Inarosz és a Griff* történetében Inarosz herceg és a vele tartó negyven hős kalandjainak egy epizódját ismerjük meg, miszerint egy számunkra ismeretlen vállalkozás teljesítése során elértek a Vörös-tenger partjára, ahol hirtelen kiemelkedett a tengerből egy, a katonák által még soha nem látott lény. Egyedül Inarosz ismerte fel a szörnyetegben a griffmadarat, akinek létezéséről még Meroéban, magától a királytól hallott. Egyszer ugyanis e lény hatalmas pusztítást végzett Meroé területén, megtizedelve annak lakosait. A király még bizonyítékkal is alátámasztotta történetét, megmutatva Inarosznak a szörny óriási méretű karmait. A szöveg további része a griff legyőzéséről szól, akinek bőréből Inarosz páncélzatot készített, amely feltehetően a későbbi elbeszélés, a *Harc Inarosz páncéljáért* kulcseleme volt.

Ebben a szövegben a griff semmilyen – az ábrázolásaira, és az irodalmi előfordulásaira jellemző – vallási szereppel nem rendelkezik. Nem vétkeket megtorló védelmező pásztorként, az istenek bosszúállójaként jelenik meg, hanem egy emberfaló szörnyetegként, aminek elpusztítása Inarosz hősi feladata. Ebben a szerepkörben tehát megfelel azoknak a görög mitikus lényeknek, amelyek a civilizált világ elpusztítására törnek. A legnagyobb görög hősök feladata pedig ezeknek a lényeknek a megsemmisítése, és ezzel a kaotikus világ utolsó túlélőinek kiirtása volt.

A negatív erők – mint a világ rendjének megbontására, a Nap mozgásának megakadályozására törő Apóphisz-kígyó – elleni harc képe létezett a korábbi vallási életben. Tehát a mitikus szörnyek elpusztítása nem idegen az egyiptomi hagyomány számára. Ennek ellenére ez a történet idegen, görög hatásokat mutat: egy korábban ugyanis pozitív hatalmat képviselő, isteni erővel rendelkező, istent megtestesítő lény itt már pusztán egy emberpusztító szörnyetegként jelenik meg, ami mindenképp a griff funkciójának megváltozásáról, pontosabban a vallási szerepének teljes elvesztéséről árulkodik. A szövegben tulajdonképpen egy halandó hős szabadítja meg a világot egy az emberi kultúra pusztítására törő lénytől. Ebben az esetben tehát a griff egyszerű mesés szörnyalakká alakult át, azzá, ami a későbbi – görög-római kori, majd középkori – irodalmi előfordulásait is jellemzi.

<sup>50</sup> Spiegelberg, W., *Der Sagenkreis des Königs Petubastis nach dem Straßburger Papyrus*, (DemStud 3) 1910, Bresciani, E., *Der Kampf um den Panzer des Inaros*, (MPON NS 8) 1964, Hoffmann, F., *Der Kampf um den Panzer der Inaros*, (MPER NS 26) Wien 1996.

A kérdés részletesebb vizsgálata azonban a szöveg publikációjának megjelenéséig várat még magára.

## Bibliográfia

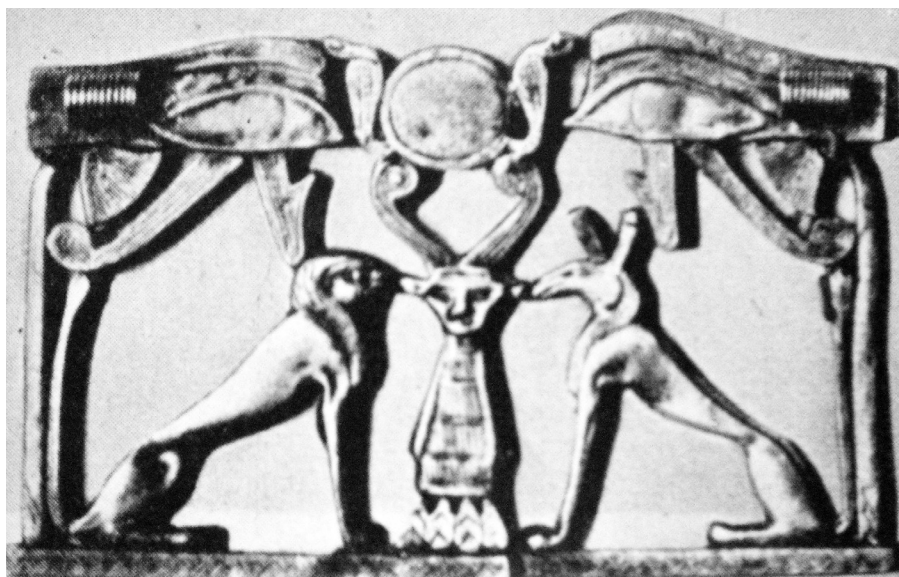
- Barta, W., „Der Greif als bildhafter Ausdruck einer altägyptischen Religionsvorstellung.” In: *Jaarbericht van het Vooraziatisch-egyptisch Genootschap Ex Oriente Lux* 23 (1973-74), 335-357.
- Borchardt, L., *Das Grabdenkmal des Königs Sahure II*, Leipzig 1913.
- Breasted, J. H., *Ancient Records of Egypt IV*, Chicago 1906.
- Bresciani, E., „La corazza di Inaro era fatta con la pelle del Grifone del Mar Rosso.” In: *Egitto e Vicino Oriente* 13 (1990) Pisa, 103-107.
- Cenival, F. de, *Le mythe de l'oeil du soleil*, (Demotische Studien 9) Sommerhausen 1989.
- Chantraine, P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris 1968.
- Davies, N. de G., *The tomb of Ken-Amun at Thebes*, New York 1930.
- Depauw, M., *A Companion to Demotic Studies*, Bruxelles 1997.
- Dessenne, A., *Le Sphinx: étude iconographique*, Paris 1957.
- Drioton, E., *Rapport sur les Fouilles de Médamoud: Les Inscriptions*, Le Caire 1927.
- Erichsen, W., *Demotisches Glossar*, Kopenhagen 1954.
- Golenischeff, W. S., *Die Metternichstele in der Originalgröße*, Leipzig 1877.
- Griffith, F. L. – Newberry, P. E., *El Bersheh II*, London 1895.
- Griffith, F. L. – Thompson, H., *Demotic Magical Papyrus of London and Leiden*, Oxford 1921.
- Junker, H., *Der Auszug der Hathor-Tefnut aus Nubien*, Berlin 1911.
- Keimer, L., „L'Horreur des égyptiens pour les démons du désert.” In: *Bulletin de l'Institut d'Égypte* 26 (1944), 135-46.
- Kuetz, Ch., *La bataille de Quadech*, (Mémoires publiés par les membres de l'Institut Français d'Archéologie Orientale 55) Le Caire 1928.
- Leibovitch, J., *Le Griffon*, Le Caire 1946.
- Liddell, H. G. – Scott, R., *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1843<sup>1</sup> 1996.
- Newberry, P. E., *Beni Hasan II*, London 1893.
- Quaegebeur, J., „De l'origine égyptienne du Griffon Némésis.” In: *Visages du Destin dans les Mythologies*, Mélanges J. Duchemin, Travaux et Mémoires, Actes du Colloque de Chantilly 1<sup>er</sup> – 2 mai 1980. 41-54.
- Quibell, J. E., *Archaic Objects*, London 1905.
- Quibell, J. E. – Green, F. W., *Hierakonpolis II*, London 1902.
- Sauneron, S., „Remarques de Philologie et d'Étymologie.” In: *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 62 (1964), 15-31.
- Schumacher, I. W., *Der Gott Sopdu der Herr der Fremdländer*, Göttingen 1988.
- Sethe, K., *Zur altägyptischen Sage vom Sonnenaug*, (Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Ägyptens 5/3) Leipzig 1912.
- Spiegelberg, W. (Hrsg.), *Der ägyptische Mythos vom Sonnenaug*, Leiden 1917.
- Steindorff, G., *Die Kunst der Ägypter, Bauten, Plastik, Kunstgewebe*, Leipzig 1927.
- Tait, W. J., „Demotic Literature: Forms and Genres.” In: Loprieno, A. (Hrsg.), *Ancient Egyptian Literature, History and Forms*, Leiden 1996, 175-187.
- Tait, W.J., „A Duplicate Version of the Demotic Kufi Text.” In: *Acta Orientalia* 36 (1974) 23-37.





1. KÉP. STEINDORFF, G. DIE KUNST DER ÄGYPTER: BAUTEN, PLASTIK, KUNSTGEWERBE, LEIPZIG 1928. 292.  
TÁBLA

2. KÉP. STEINDORFF, G. DIE KUNST DER ÄGYPTER: BAUTEN, PLASTIK, KUNSTGEWERBE, LEIPZIG 1928. 292.  
TÁBLA





# KERBEROSZ

PERES IMRE

## BEVEZETÉS

A görög mitológia számtalan mitikus állatot alkotott, hogy a különböző földi, illetve földalatti teret betöltse velük, és hogy azok legyenek az istenek vagy az emberek segítői, esetleg urai, megfélemlítői vagy akár pusztítói is. A görög mitológia állatszimbolikájában az alvilág őrének szerepét a sokfejű Kerberosz kutyaszerűn tölti be. Nevével, rémes történeteivel és különböző szerepével számtalan mitikus elbeszélésben találkozhatunk,<sup>1</sup> mint ahogy számos görög és latin író művében is visszaköszön ez a régi alvilági állatborzadály.<sup>2</sup> Nem maradt azonban csak a mesékben vagy mitikusan alakított történetekben, hanem aránylag befolyásos helyet nyert a görög-római népi vallásosságban is éppen az alvilággal, a halál utáni élettel kapcsolatosan, ahogy azt pozitív vagy negatív értelemben prezentálják például az ókori sírkőfeliratok is,<sup>3</sup> amelyek a hétköznapi emberek vallási képzeit és lelkivilágát tükrözik, vagy a különböző kultuszok gyakorlatai. Azon felül, hogy a Kerberosznak mint az alvilág őrének természetesen vannak vallástörténeti párhuzalai is, elkerülhetetlen, hogy ez a mítosz és alvilági vallási szimbolika valami módon ne érintse az ókori keresztényiség képzetvilágát is, illetve az eszkatológiával és apokaliptikával kapcsolatos teológiáját.

Tárgyunk szempontjából tehát elsődlegesen fontos vizsgálni, milyen lehetett

<sup>1</sup> Vö. Albinus, Lars, *The house of Hades: studies in ancient Greek eschatology*, Aarhus 2000, Aarhus University Press.

<sup>2</sup> Homérosz, Hésziodosz, Vergilius, Ovidius vagy Pauszaniász művein kívül vö. például Bakkhülidész, *Fragm.* 5; Arisztophánész, *Pax* 315kk; *Ranae* 468kk; Euphorion, *Fragm.*; Pszeudo-Hyginus, *Fabulae* 30-32; 151; 251; Diodorus Siculus, *Bibl.* 4,25,1; Propertius, *Elegiae* 3,5; 3,18; 4,5–11; Cicero, *De natura deorum* 3,17; Seneca, *Hercules* 46kk; 598; 782kk; 984kk; *Oedipus* 160kk; 559; *Phaedra* 222k; 843k; Valerius Flaccus, *Argonautica* 3,224; 6,110k; Statius, *Theb.* 2,27; 4,10kk; 8,53kk; *Silvae* 2,1,183k; 2,1,228k; 3,3,21kk; 5,3,26kk stb.

<sup>3</sup> Vö. például Beckby, Hermann (Hrsg.), *Anthologia Graeca* 7, München 1957; Peres Imre, *Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie*, (WUNT 157) Tübingen 2003, Mohr Siebeck; Peek, Werner, *Griechische Vers-Inschriften* 1, Berlin 1955; Uő, *Griechische Grabgedichte*, Berlin 1960; Kaibel, Georgius, *Epigrammata Graeca ex lapidibus conlecta*, Berlin 1878 – Hildesheim 1965; Cougny, Eduard (Hrsg.), *Anthologia Palatina* III, 2, Paris 1927; Moretti, Luigi, *Inscriptiones Graecae Urbis Romae* 3, Roma 1973.

az eredeti mítosz a Kerberoszról, milyen variációi keletkeztek a különböző népi valláshagyományban, milyen paralellei identifikálhatók a vallástörténetben, és természetesen hol jelentkezik a Kerberoszról szóló motívum az ókori keresztyének körében, illetve ennek a mítosznak van-e összefüggése a bibliai hagyománnyal. Érdekes vizsgálni azt is, hogy a Kerberosz-mítosznak milyen a szimbolikája és jelentősége a vallástudományban és a mélylélektanban, vagy a szörnyképzetek szimbólumai mennyire csak szimbólumok, vagy esetleg milyen üzenetet tolmácsolhatnak a mai orvosi genetikának. És nem kevésbé érdekes arra is választ keresni, miért burkolózik a hagyomány és a mítoszalkotás transzcendenciába.<sup>4</sup>

## KERBEROSZ A GÖRÖG MITOLÓGIÁBAN

Tárgyunk szempontjából a legérdekesebb mitikus állat, amelynek messze ható alakját, szerepét és hatásos borzadályú leírását eléggé plasztikusan közlik, az alvilági kutya, Kerberosz.<sup>5</sup> Neve a görög nyelvben: a mélység démona. Eredetét pontosan meghatározni nehéz,<sup>6</sup> akárcsak más mitikus és szimbolikus állatokét is. A görög mítoszok azonban arról vallanak, hogy Kerberosz a szörnyeteg Tüfón és a félig nő és félig kígyó alakú Ekhidna fia volt, több más testvérével együtt, akik úgyszintén állatformában születtek: Hüdra, Khimaira, oroszlán, kecske, kígyó stb.,<sup>7</sup> akiknek szintén ismert szerepük és helyük volt a görög mitológiában.

Kerberosz őrizte a hadész bejáratát,<sup>8</sup> illetve Hadész palotájának a kapuját.<sup>9</sup> Az ókori írások, képek és reliefek szerint hol az alvilág urai, Hadész és Perszefoné szolgálatában áll, hol pedig – egyes mítoszokban – Dionüszioszszal szerepel, akinek lábát nyaldossa;<sup>10</sup> olykor Kharón, a lelkeket szállító alvilági csónakos alakjához

<sup>4</sup> Graf, Fritz, *Griechische Mythologie. Eine Einführung*, Düsseldorf – Zürich 1997<sup>4</sup>, Atemisu & Winkler, 58kk.

<sup>5</sup> Vö. Woodford, Susan – Spier, Jeffrey, „Kerberos.” In: Ackermann, Hans Christoph – Gisler, Jean-Robert (Hrsg.), *Lexicon iconographicum mythologiae classicae* VI.1, Zürich 1992, Artemis.

<sup>6</sup> Erre nézve lásd: Rohde, Erwin, *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeit der Griechen* 1, Tübingen 1921<sup>7-8</sup>, Mohr Siebeck, 304-306.

<sup>7</sup> Hésziodosz, *Theogonia* 306kk; Kurts, Friedrich, *Allgemeine Mythologie*, Leipzig 1869, T. O. Weigel, 127. 422.

<sup>8</sup> Homérosz, *Iliász* 8, 368.

<sup>9</sup> Commelin, P., *Mythologie der Griechen und Römer*, Luzern 1948, Rex-Verlag, 157.

<sup>10</sup> Vö. Horatius Flaccus, *Carmina* 2, 19; Peterich, Eckart, *Die Theologie der Hellenen*, Leipzig 1938, Verlag Jakob Hegner, 254.

kapcsolódik. Talán azért is, mert ő volt egyúttal az alvilág kapuőre is, illetve kapucukója,<sup>11</sup> s a Kerberosznak éppen a hadészba való kaput kellett őriznie.<sup>12</sup>

Kerberosz alakja félelmetes. Az egyes mítoszok szerint három feje van:<sup>13</sup> az egyik alakja oroszláné, a másik kutyáé a harmadik farkasé.<sup>14</sup> Mint az alvilág őrzője, ha el is szunnyad, egy feje mégis mindig ébren marad. Néha több fejet is tulajdonítottak neki: valahol öt fejűnek képzeltek,<sup>15</sup> Hésziodosz ötven fejűnek ismeri,<sup>16</sup> valahol pedig száz fejjel is ábrázolták őt, ahogy Pindaros és Horatius is tudja,<sup>17</sup> de egy fejűnek is említik a regék.<sup>18</sup> Farka sárkányformájú, illetve sárkánykígyófejjel végződik. A kutya fején vagy testén szörzet helyett kígyók sokasága helyezkedik el.<sup>19</sup> Hésziodosz hangját, veszett ugatását érchangúnak véli és természetére a legfélelmetesebb tulajdonságokat közli. Irgalmatlan, faló, erőszakos és szemtelen.<sup>20</sup> Ugyancsak Hésziodosz mondja, hogy amikor valaki érkezik az alvilágba, füleit lapítva dörzsöli és farkát csóválja, bizonyára fogadtatás jeléül. Azonban aki ki akarna menni a hadészből, azt ki nem engedi. Felfalja az ilyen próbálkozót.<sup>21</sup> Ezt megerősíti Homérosz, Apollodorosz vagy Euripidész is.<sup>22</sup> A hésziodoszi költemény pedig így hangzik:<sup>23</sup>

<sup>11</sup> Nilsson, Martin P., *Geschichte der griechischen Religion* 1, München 1976<sup>3</sup>, Verlag C. H. Beck, 453-454.

<sup>12</sup> Hogy hol volt ez a kapu mint az alvilág bejárata, arra különböző mítoszok léteznek: a görögök leginkább a peloponnészoszi Tainaronnál, a rómaiak pedig a cumaei barlangnál (Commelin, *Mythologie der Griechen und Römer*, 153) lokalizálják. De létezett még olyan elképzelés is, hogy ilyen több ezer van (szinte minden sír egy ilyen lejárata), de hogy hol és melyiknél őrködött Kerberosz, nem lehet tudni. Csak mivelhogy a mítoszokban elveszti jelentőségét az idő, a mozgás és a tér, valószínűleg a hiedelem úgy tartotta, hogy mindig ott volt, ahol a halott a hadészba érkezett.

<sup>13</sup> Szophoklész, *Trachiniai* 1109.

<sup>14</sup> Macrobius Theodosius, *Saturnalia* 1, 20; Rich, Anthony, *Illustriertes Wörterbuch der römischen Alterthümer*, Paris – Leipzig 1862 (1995<sup>2</sup>), 134.

<sup>15</sup> Graves, Robert, *A görög mítoszok* 1, 172.

<sup>16</sup> Hésziodosz, *Theogonia* 311-312.

<sup>17</sup> Horatius Flaccus, *Carmina* 2, 13, 34. Vö. Lücke, Hans-K. und Susanne, *Antike Mythologie. Der Mythos und seine Überlieferung in Literatur und bildender Kunst*, Reinbek bei Hamburg 1999, Rowohlt Taschenbuch Verlag, 308.

<sup>18</sup> Hésziodosz, *Theogonia* 771.

<sup>19</sup> Horatius Flaccus, *Carmina* 2, 85.

<sup>20</sup> Hésziodosz, *Theogonia* 310-312.

<sup>21</sup> Egyes adatok szerint annak ellenére, hogy ijesztően ugat és félelmetesen vicсорítja fogait, igazából nem tesz kárt a halottak lelkeiben: Lang, Bernhard, *Menny és pokol. Túlvilághit az ókortól napjainkig*, Budapest 2007, Corvina, 10.

<sup>22</sup> Homérosz, *Iliász* 8, 368; Apollodorosz, *Bibliotheka* 2, 5,12; Euripidész, *Héraklész* 24.

<sup>23</sup> Hésziodosz, *Theogonia* 769-774. Vö. Frenyó Zoltán, „A Hadésztől az Orcusig”, 65 (vö. 37. jegyz.).

„Szörnyű eb van előtte, kegyetlen, az őrző a házat  
 álnok fortéllal: ki belép, csóválja körötte  
 hízelkedve a farkát és füleit leereszti,  
 ám aki egyszer benn van már, nem hagyja kilépni,  
 lesben ül és felfalja, ki szökni igyekszik a házból,  
 melyben az úr Hadész, fenséges Perszefonéval.”<sup>24</sup>

Említettük már, hogy a hadészből senki nem szabadulhatott ki, mivel Kerberosz jól végezte dolgát. A görög mítoszok mégis ismernek néhány kivételt, amikor egy-egy hősnek sikerült megtörni ezt a törvényszerűséget. Orfeusz énekétől nyitva felejtette három száját a Kerberosz,<sup>25</sup> sőt csodálatos énekével el is altatta őt, és így átjuthatott az általa őrzött hadészkapun.

Ugyanakkor Héraklész is, miután beavatást nyert az eleusisi misztériumokba,<sup>26</sup> bejuthatott az alvilágba, Tainaronnál, és ki is juthatott onnan. Amikor Héraklész lejutott a hadészba, nagy riadalom lett ott. Maga Kerberosz is reszketni kezdett a félelemtől és elmenekült, hogy elbújjon Hadész trónja alá.<sup>27</sup> Nem csoda, hogy Héraklész elől elmenekültek a lelkek is mind.<sup>28</sup> Héraklész nagy indulattal lépett be a hadészba és egészen Hadész és Perszefoné trónja elé tört. Útközben követ ragadott a hadészben uralkodó házaspár ellen. Erre Hadész is kénytelen volt menekülni: egyik irányba ő, a másikba pedig kutyája, csak Perszefoné maradt talpon Héraklészszal szemben, végül is a testvére volt. Amikor előbújt Hadész, megengedte Héraklésznek, hogy teljesíthesse az utolsó feladatát: hogy felvigye magával a napsütötte világra Kerberoszt.<sup>29</sup> A feltétel Apollodórosz szerint<sup>30</sup> az volt, hogy fegyvertelenül kell azt megtennie. Így Héraklész nemcsak hogy nem félt Hadész kutyájától,<sup>31</sup> hanem oroszlánbőrbe bújt, és megkereste a hadész kapujánál Kerberoszt. Elkapta torkát és addig fojtogatta, hogy az már majdnem holtan megadta magát. Alattomban ugyan farkával mardosta Héraklész, de amikor látta, hogy ez hasztalan, abba hagyta. Héraklész láncra verte Kerberoszt, megkötözte,<sup>32</sup> és láncon vezette fel<sup>33</sup> őt a napfényes világra, bár dühöngve őrzöngött és nagyon vagdalta magát, és a

<sup>24</sup> Fordította Trencsényi-Waldapfel Imre.

<sup>25</sup> Trencsényi-Waldapfel Imre, *Görög regék*, Bp. 1976<sup>7</sup>, Móra Ferenc Kiadó, 259; uő., *Mitológia*, Bp. 1963<sup>5</sup>, 72;vö. Claudianus, *De raptu Proserpinae* 1,85-86.

<sup>26</sup> Trencsényi-Waldapfel Imre, *Mitológia*, 201.

<sup>27</sup> Tudósít erről Vergilius, *Aeneis* 6,396-ban.

<sup>28</sup> Trencsényi-Waldapfel Imre, *Görög regék*, 51.

<sup>29</sup> Kurts, Friedrich, *Allgemeine Mythologie*, 434.460.

<sup>30</sup> Apollodorosz, *Bibliotheka* 2, 5,12.

<sup>31</sup> Ovidius, *Metamorphoses* 9, 184.

<sup>32</sup> Ovidius, *Metamorphoses* 10, 19-21.

<sup>33</sup> Egyes hagyomány szerint végig a karjában cipelte: Hamilton, Edith, *Görög és római mitológia*, Bp. 1992, Holnap Kiadó, 204.

napfénytől elforgatta szemeit.<sup>34</sup> Héraklész az Athénnal szemközti Troizénben jutott fel a barlangból a felvilágra,<sup>35</sup> de Pauszaniász szerint ez Hermionénál is lehetett.<sup>36</sup> Miközben Héraklész vezette Kerberoszt, a megfélemlített kutya szájából csurgott a habzó fehérítő nyála, s amerre lecsöppent, ott mérges kőmaszlag nőtt.<sup>37</sup> Ugyanakkor a kígyók is vagdalták magukat és öltögették a nyelvüket.<sup>38</sup> Kerényi Károly még jobban felidézi ezt a hagyományt: „A Kerberosz szeme kéken villogott: így cikáznak a szikrák a kovácműhelyben, ha a pöröly veri a vasat és ütései alatt döng az üllő”.<sup>39</sup>

Héraklésznek sikerült eljutnia Türintszbe, és ezzel befejezhette az utolsó feladatát, amit neki az ellenséges Eurüsztheusz osztott ki. Az egyik hagyomány szerint a mükénéi király félelmében elmenekült a földalatti pithosba, amikor megpillantotta Kerberoszt láncra verve s készülve a nekiugrásra. Ez a felvilági „séta” azzal zárult, hogy Héraklésznek vissza kellett vinnie Kerberoszt az alvilágba.<sup>40</sup> Ezt ismerteti Apollodórosz.<sup>41</sup> A hagyományok itt azonban különböznek, mert ismeretes olyan változat is, mely szerint Kerberosz megszökött Héraklészről félúton Mükéné és Héra szentélye között, egy kútnál, amelyet a hagyomány ελευθερον ὕδωρ (= megszabadító víz) elnevezés alatt örökített meg. Ezt Hesychius Alexandrinus (Lexicographus) feljegyzése alapján ismerjük.<sup>42</sup>

Az egyik hagyomány szerint, melyre Vergilius támaszkodik, a cumaei Sibylla is lejutott az alvilágba, s vele együtt Aeneas is,<sup>43</sup> amikor a borban főzött ételt adta a szörnyeteg kutyának, illetve altató erejű mézeskaláccsal etette meg, hogy megkerülhesse Kerberoszt.<sup>44</sup>

<sup>34</sup> Ovidius, *Metamorphoses* 4, 412.

<sup>35</sup> Vö. Sztrabón, *Geographika* VIII, 5, 1.

<sup>36</sup> Pauszaniász ezt a *Periégeszisz Helladosz* című művében írja le (latinul: *Graeciae descriptio* 2, 35, 10), ugyanakkor egy másik helyen a tainaroni hagyományról is tud (vö. 3, 25, 5 illetve 2,31, 2).

<sup>37</sup> Ovidius, *Metamorphoses* 7, 412; vö. Frenyó Zoltán, „A Hadésztől az Orcusig.” In: Erdélyi Margit – Peres Imre (szerk.), *Gaudium et corona*. Tanulmánykötet Takács Zoltán tiszteletére 80. születésnapja alkalmából, Komárno 2007, Selye János Egyetem, 64-65.

<sup>38</sup> Grant, Michael – Hazzel, John, *Lexikon der Antiken Mythen und Gestalten*, 243.

<sup>39</sup> Kerényi Károly itt valószínűleg a chalkiszi Euphorión költő *a Kerberoszról* írt töredékeire támaszkodik (lásd lejjebb). Kerényi Károly, *Görög mitológia*, 302.

<sup>40</sup> Egyes változat szerint Hermész volt Héraklész vezetője az alvilági le- és felszállásban: Friedrich Kurts, *Allgemeine Mythologie*, 313.

<sup>41</sup> Apollodórosz, *Bibliothéka* 2, 5,12.

<sup>42</sup> Vö. Schmidt, Moritz (Hrsg.), *Hesychius Alexandrinus: Lexicon*, Jena 1858-1868 (Amsterdam 1965). Kerényi Károly, *Görög mitológia*, 302.

<sup>43</sup> Vergilius, *Aeneis*, VI, 420-423. Vö. Frenyó Zoltán, „A Hadésztől az Orcusig”, 65.

<sup>44</sup> Grant, Michael – Hazzel, John, *Lexikon der Antiken Mythen und Gestalten*, 243. Trencsényi-Waldapfel Imre, *Mitológia*, 293.

„Mézes ezerjófűből gyúrt süteményt vet eléje,  
 mákonyosat. Mindhárom toroka kitárul az ebnek  
 s falja vad éhséggel, hátára gurulva, a földön,  
 majd rút testét elterpeszti egész odújában.”<sup>45</sup>

Pszükhé is hasonlóképpen járt az alvilági leszállásnál és bánt el Kerberoszal a mézeskalács segítségével.<sup>46</sup> Arról is regéltek, hogy minden ember, aki megpillantotta, ijedségtől és irtóztatos csodálkozástól megzavarodhatott vagy akár kővé is dermedhetett,<sup>47</sup> ahogy ezt Ovidius is említi.<sup>48</sup>

### KERBEROSZ A SÍRKŐSZÖVEGEKBEN

A Kerberoszról szóló képzeteket megtalálhatjuk nemcsak a „hivatalos” mitológiában, hanem a hétköznapi emberek népi vallásosságában is. Főleg a haldoklással, a halállal, a temetővel és a halál utáni élettel vagy az alvilági istennel kapcsolatos imák és ráolvasások gyakorlatában, ill. a mondák és legendák szövegeiben jött elő Kerberosz neve. Az egyszerű nép babonáiban azt tartotta, hogy ha valaki a haldoklásnál rángatózott vagy ha a halott a felravatalozásnál, ill. a temetési szertartásoknál megmozdult vagy megrándult, ez attól a rémülettől volt, hogy hallotta már Kerberosz vérfagyasztó ugatását.

Nem ritka gyakorlat, hogy a Kerberosz-jelenségek a sírkövek márványlapjairól vagy szövegeiből is visszaköszönnek. Úgy látszik, hogy a népi vallásosság tudott róla, respektálta, mégha olykor szatirikusan vagy gúnyolódva is reflektált erre a jelenségre. Az egyik ilyen sírfelirat cinikusan nyilatkozik az alvilágról és benne Kerberoszról is mint regéről, aminek valóságát tagadja.<sup>49</sup> A sírfelirat Rómából való és a 3-4. század gondolkodását tükrözi:

<sup>45</sup> Lakatos István fordítása.

<sup>46</sup> Trencsényi-Waldapfel Imre, *Mitológia*, 329-330.

<sup>47</sup> Grant – Hazzel, *Lexikon der Antiken Mythen und Gestalten*, 243.

<sup>48</sup> Ovidius, *Metamorphoses*, 10, 65-67.

<sup>49</sup> Hasonló sírfeliratok, amelyek teljesen tagadják a mítoszok mesevilágát, olvashatók a temetői népköltészetben éppúgy, mint ahogy a nevezetesebb költők műveiben is. Kallimakhosz is sok ilyen epigrammát alkotott, mint például a következő is tőle származik (fordította: Devecsery Gábor):

Hát Kharidas nyugoszik tealattad? — „Hogyha Arimás  
 (Kyréné-beli)-nek gyermeke az, bizony itt.” —

Szólj, Kharidás, mi van ott lent? — „Éj.” — S föltámad az ember? —

„Maszlag”. — S hát Plútón? — „Az mese.” — Jaj mi nekünk! —

„Ezt mondom, ha igaz szót kérsz; de ha édeset: itt lenn  
 termetes ökröt kapsz pellai rézgarasért.”



„Ne kerüld el sírom szavát, vándor:  
 állj meg csendben és olvasd és azután távozz.  
 A Hadészban nincsen csónak, sem a révész Chárón,  
 sem kulcshordó Aiakosz, sem kutya Kerberosz.  
 Mi mind, kik halottként a sírban lent vagyunk,  
 csak hamu s csontok vagyunk, de semmi több.  
 Megmondtam neked az igazat. És most távozz, vándor,  
 nehogy halottként is fecsegőnek tűnjek.”<sup>50</sup>

Hasonló szkeptikus nézetet tükröz egy másik sírfelirat is, amely talán a népi humor formáját is tükrözi. A következőképpen hangzik:

„Timón mint halott is a hadészban egy harapós kutya.  
 Kerberosz, Plutó kapuőre: vigyázz, mert harap.”<sup>51</sup>

Ez a bizonyos Timón életében olyan harapós és ugató természetű volt, hogy a sírfelirat figyelmezteti még Kerberoszt is, hogy vigyázzon, mert Timón még ott a hadészban is megharaphatja.

Kerberosszal összefüggthetett egy másik képzet is, amely az alvilági kutyát Szfinxnek nevezte. Ez finomítottabb mitológiai képzet, amely leveszi Kerberoszról a csúnya fejeket és a kígyókat, és szelídebb fejet, illetve kinézetet alkot neki. Olykor olyan ábrázolást is formál róla, hogy mint a halottak őrzője a sírok szobraként is szerepelt – a sírrablók és betolakodók ellen. Egy ilyen sírfelirat a következőképpen hangzik:

„Szfinx, Hadész kutyája, mit őrzöl itt és mit csinálsz,  
 ülve mindig a halott Herophilosz urnájánál?”<sup>52</sup>

Beckby, Hermann (Hrsg.), *Anthologia Graeca* 7, n° 524 = Oehler, August, *Der Kranz des Meleagros von Gadara*, KA 2/5, Berlin 1920, n° 204; Peres Imre, *Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie*, 31. Vö. Ovidius, *Metamorphoses* 15,153.

<sup>50</sup> Peres Imre, *Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie*, 30-31; Beckby (Hrsg.), *Anthologia Graeca* 7, 598, 524. lábjegyzet = Peek, Werner, *Griechische Vers-Inschriften* 1, n° 1906; uő, *Griechische Grabgedichte*, n° 454; Kaibel, Georgius, *Epigrammata Graeca ex lapidibus conlecta*, n° 646; Cougny, Eduard (Hrsg.), *Anthologia Palatina* 3, 2, n° 453; Moretti, Luigi, *Inscriptiones Graecae Urbis Romae* 3, n° 1244.

<sup>51</sup> Peres Imre, *Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie*, 51 = Beckby (Hrsg.), *Anthologia Graeca* 7, n° 319.

<sup>52</sup> Peres Imre, *Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie*, 51-52 = Peek, *Griechische Vers-Inschriften* 1, n° 1831; uő, *Griechische Grabgedichte*, 17-18; Pfohl, Gerhard, *Greek Poems on Stones 1. Epitaphs*, TM 36, Leiden 1967, n° 140; Friedländer, Paul, *Epigrammata. Greek Inscriptions in Verse*, Berkeley – Los Angeles 1848, n° 139.

## KERBEROSZ EGYÉB GÖRÖG-RÓMAI KÖLTŐK ÉS ÍRÓK SZÖVEGEIBEN

A Kerberosz-képzetek természetesen a görög költők témái között is szerepelnek, és ilyen-olyan formában visszaköszönnek műveikből. A 3. században Kr. e. élt khalkiszi Euphorión költő is megörökítette egyik versében Kerberosz mítoszt, illetve Tirünszbe való szállítását<sup>53</sup> Héraklész által:

„...Hátul, a farka helyén, busa gyapjas horpasza alján  
réműletes kígyók a fulánkjuk kétfele öltik;  
sűrű szemöldök alól a pokolkő-kék szeme villog;  
így száll szerte a szikra, a légbe lövellt, Liparáról,  
vagy ha kovácműhelyben a vasra verődik a pörölő,  
s jól kalapált üllő zeng, vagy ha a füstöt okádó  
Etna fölé, Villám-zuditó Zeusz háza felé tör.  
Jött örök-ádáz Eurüsztheuszhoz az ősi Tirünszbe,  
élve, a Hadész bugyraiból, végső a tizenkét  
munka közül, s hol a dús-árpájú Mideia sok útja  
összefut, im, félénk nők fürkészték fiaikkal...”<sup>54</sup>

Horatius Flaccus is tesz utalást Kerberoszra, és pedig majdnem gyöngéd érzelműnek tűnteti fel, amikor Szapphó és Alkaios verseit és énekeit hallgatja,<sup>55</sup> hogy elbűvölten még a füleit is lejjebb ereszti.<sup>56</sup>

Apuleius is érinti Kerberosz mítoszt, aki a Tartarosz legmélyebb zugában várja, hogy lenyelhesse az oda élve lejutót.<sup>57</sup> És nyilatkozik arról is, hogy a félelmetes alvilági kutyát hogyan lehet lefizetni illetve megszelídíteni finom ajándékkal: megetetni édes kaláccsal, amitől megnyugszik, s így engedékeny lesz és be- és kiengedi az ajándékozót.<sup>58</sup> Vergilius hozzáteszi, hogy a kalácsnak varázslatos lisztből és mézből kell készülnie, amitől Kerberosz el is alszik.<sup>59</sup>

<sup>53</sup> Euphorión, *A Kerberosz*. Fragm. 51,5-15 (= *Collectanea Alexandrinorum*. Reliquiae minores poetarum Graecorum aetatis Ptolemaicae 323-146 a. C. epicorum, elegiacorum, lyricorum, ethicorum cum epimetris et indice nominum. Ed. Powel, I. U., Oxford 1925 1970<sup>2</sup>).

<sup>54</sup> Magyarul: Majtényi Zoltán fordítása. In: Szepessy Tibor – Bánk Judit (szerk.), *Görög költők antológiája*, Bp. 2000, Typotex Kiadó, 374.

<sup>55</sup> Horatius azért szólaltatja meg Szapphót és Alkaioszt, mert nagyon szerette őket, és bizonyos értelemben példaképei is voltak. Boldogító hatásukat ezért kiterjeszti a szürke alvilágra is.

<sup>56</sup> Horatius Flaccus, *Carmina* 2, 13, 33-35.

<sup>57</sup> Apuleius, *Metamorphoses* 1,15kk.

<sup>58</sup> Apuleius, *Metamorphoses* 6,19kk.

<sup>59</sup> Vergilius, *Aeneis* 6, 417-425.

Pauszanasz a már fentebb említett adaton kívül több helyen is érinti Kerberosz létezését.<sup>60</sup> Az egyik feljegyzésében hivatkozik a milétoszi Hekataiosztól származó adatra, aki szerint Tainaronban létezett egy nagy és nagyon veszedelmes kígyó, amit Hadész kutyájának neveztek el, mivel halált osztó állat volt: akit megmart, mérgétől meghalt. Héraklész állítólag ezt az állatot hozta fel az alvilágból<sup>61</sup> Eurüsztheusznak, és Homérosz volt az első, aki alvilági kutyának nevezte el.<sup>62</sup> Hekataiosz szerint csak a későbbi hagyomány alkotott neki Kerberosz nevet és három fejet, s egyértelműen kutya alakot formált belőle, bár eredetileg Homérosz aligha gondolhattott házi kutyára.<sup>63</sup>

Egy másik monda szerint Kerberosz alakját alvilági szörnyeteggé arról a nagy kutyáról mintázták, amely Molosszer királyának a kutyája volt, s amelynek szép hosszú szőre volt a nyakán akár egy oroszláné; ő volt a környék legszebb, leghatalmasabb kutyája.<sup>64</sup>

Ovidius az alvilágot úgy ábrázolja, hogy oda ezernyi út, bejárat és kapu vezet, ahogy számtalan folyó fut össze az egész világból a tengerben, így futnak oda az emberi lelkek is, akiket Kerberosz őriz, három fejből hármassal ugatást kiadva.<sup>65</sup> Azon felül Ovidius arról is tud, hogy Kerberosz habos nyálából és más keverékből irtózatossá lehet főzni.<sup>66</sup>

Lukianosz feljegyzett olyan információt is, hogy Hekaté rendelkezik hatalommal, hogy vezetheti Kerberoszt.<sup>67</sup>

## KERBEROSZ EGYES VALLÁSTÖRTÉNETI VÁLTOZATAI

A Kerberosz-mítoszok ilyen-olyan változatban előbukkantak már az egyiptomi mitológiában is, ahol viszont a kutyának sakál formája van és a feje krokodil alakú, hátsó része pedig vízilóhoz hasonlít. Nyilván azért, mert az egyiptomi emberek számára a félelem leghatásosabb foka ebből az állatból terjedt. Ugyanakkor helyenként megmaradt a Kerberosz eredeti görög változatban, mint ahogy erről Plutarkhosz tudósításából is tudunk, aki részletesen beszámol a Szarapisz

<sup>60</sup> Vö. Pauszanasz, *Graeciae descriptio* 5, 26, 7 és 9, 34,5.

<sup>61</sup> Pauszanasz, *Graeciae descriptio* 3, 18, 10-16.

<sup>62</sup> Homérosz, *Iliász* 8, 386 és 6, 181.

<sup>63</sup> Pauszanasz, *Graeciae descriptio* 3, 25, 5-7.

<sup>64</sup> Rich, Anthony, *Illustriertes Wörterbuch der römischen Alterthümer*, 134.

<sup>65</sup> Ovidius, *Metamorphoses* 4, 450-465.

<sup>66</sup> Ovidius, *Metamorphoses* 4, 500-505.

<sup>67</sup> Lukianosz, *Pseudeologisza* 14. (vö. a 24. is). Bremmer, Jan N., *The Rise and Fall of the Afterlife*, London – New York 2002, Routledge, 79.

kultusz alexandriai meghonosításáról a görög Hadész, ill. római Pluto mintájára, Kerberoszal az oldalán.<sup>68</sup>

Erich Klostermann szerint<sup>69</sup> a babiloni mítoszokban találkozhatunk az ún. pozitív eszkatológiában az ég kapujával és annak kulcsával, ami Samas isten kezében van, és ezek attribútumai előjönnek Kronosznál és Janusnál is.

A különböző mitográfusok törekvése volt és marad összehasonlító módon összeegyeztetni a mítoszokban szereplő különbözőségeket, kutatni a mítoszok eredetét, vagy felfedni az egyes mítoszok hatástörténetét, illetve transzformációját más mítoszközegekben. Így a Hadész világa „a halál véglegességének megszemélyesítése volt”.<sup>70</sup> Feltárták, hogy Kerberosznak a líbiai mítoszokban is van megfelelője: Neftisz halál istennő fia, a kutyafejű Anubisz. A líbiai mitológia Anubisznak szánta azt a szerepet, mely szerint az alvilágba a lelkeket ő vezeti. Más mitikus közegben, például az európai folklórban is találkozhatunk a pokollal kapcsolatban levő kutyákkal. Annum, Herne, Arthut és Gabriel kutya-falkája félelmetes üvöltéssel kergeti a kárhozottak lelkeit a pokolba. Lehet, hogy Robert Graves feltételezése igazolt, amikor úgy véli, hogy a kutya-falka üvöltése abból a lármás hangból származik, amit a vadludak okoznak, amikor sarkkörtéri párzási helyeikre költöznek. Kerberosz több feje is arra a feltételezésre enged következtetni, hogy benne egyesült a kutya-falkának ötven feje, amelyekkel, a mítosz szerint, Aktajont széttépte.<sup>71</sup> Az alvilág kutya-szimbólumának a kelta mitológiában is van változata, ahol szintén ismerik a „pokol kutyáit”, csak hogy itt színük fehér és fülük vörös.<sup>72</sup>

<sup>68</sup> Vö. Plutarkhosz, *De Iside et Osiride* XXVIII: „Amikor meghozták, és megvizsgálták (a szobrot), akkor Timotheos, a vallási ügyek magyarázója, és a sebennyitói Manethón és társaik megállapították, hogy ez Plutón szobra, következésképpen a (mellette levő) Kerberos és a kígyó alapján, és így meggyőzték arról Ptolemaioszt, hogy ez nem más isten szobra, mint Sarapisé. Bizonyos, hogy nem ezzel a névvel érkezett máshonnan; de miután Alexandriába hozták, ezt a nevet kapta, amelyet Plutón visel az egyiptomiaknál, vagyis Sarapist.”

<sup>69</sup> Klostermann (*Das Matthäusevangelium*, 140) ennél a megállapításnál hivatkozik több szerzőre: Gressmann, Hugo, *Altorientalische Texte zum Alten Testament* 1, Leipzig – Berlin 1926, 82b; uő., *Altorientalische Bilder zum Alten Testament* 2, Leipzig – Berlin 1927, 12; Cumont, Franz, *Die Mysterien des Mythra*, Darmstadt 1923, 82. Jeremias, Alfred, *Babylonisches im Neuen Testament*, Leipzig 1905, Hinrichs, 92.

<sup>70</sup> Graves, *A görög mítoszok*, 176.

<sup>71</sup> Graves, *A görög mítoszok*, 177.

<sup>72</sup> Graves, *A görög mítoszok*, 118.

## KERBEROSZ A KERESZTYÉN HAGYOMÁNYBAN

A Kerberosz-képzetek a keresztyén vallásosságot sem hagyták hatás nélkül. A katakombák freskóin vagy a legendák elbeszéléseiben ilyen-olyan formában viszik a hadész világa és az alvilági kutya. Talán a legmarkánsabb megjelenítése Kerberosznak a Dante-féle *Divina Comedia* című műben tapasztalható, ahol Kerberosznak szintén az a feladata, hogy őrizze a falánk vétkezőket.<sup>73</sup>

Tárgyunk szempontjából azonban elsődlegesen fontos vizsgálni, hogy hol jeletkezik a Kerberoszról, illetve a hadész/alvilág őrzéséről szóló motívum a bibliai hagyományban.

A keresztyén apokaliptika figyelte az alvilági jelenségeket is, amelyek a környező görög-római világ vallásszemléletében jelen voltak, és amelyek közvetlenül a keresztyén egyház hellenista teológusain, vagy még inkább a hellenizált zsidóság apokaliptikus anyagával együtt vagy azon keresztül juthattak a keresztyén teológiába.<sup>74</sup> Így került göröcső alá a hadész kapuja is. Az Újszövetség nem beszél ugyan direkt módon a Kerberoszról, de a Jelenések könyve utal a kutyákra (Jel 22,14) és az alvilággal kapcsolatos állatokra, amelyekben az ókori ember képzetvilágában démoni lények testesültek meg.<sup>75</sup> A Jelenések könyve szerint az ilyeneknek nincs helyük Isten mennyei városában.

Ugyanakkor a korabeli keresztyén körökben bizonyára ismeretes lehetett az apokaliptikus jánosi hagyomány, mely szerint Jézusnál vannak a pokol és a halál kulcsai (κλεις τοῦ θανάτου καὶ τοῦ ᾗδου: Jel 1,18),<sup>76</sup> amivel a hadészba/halálba való jutást őrzi, illetve amivel a hadész feletti uralmat igazolja. Ez az apokaliptikus kijelentés támaszkodhat korábbi zsidó anyagokra is,<sup>77</sup> illetve arra a zsidó

<sup>73</sup> Pál József – Újvári Edit, *Szimbólumtár. Jelképek, motívumok, témák az egyetemes és a magyar kultúrából*, Kiadó, Bp. 1997, Balassy, 248.

<sup>74</sup> Ennek bizonyítéka például a *püilai hádou* kifejezés is, amely Mt 16,18-ban névelő nélkül szerepel, ami arra utal, hogy itt már semitizmusi jellege van: vö. Klostermann, Erich, *Das Matthäusevangelium*, (HNT 4) Tübingen 1971<sup>4</sup>, Mohr Siebeck, 140.

<sup>75</sup> Halver, Rudolf, *Der Mythos im letzten Buch der Bibel. Eine Untersuchung der Bildersprache der Johannes-Apokalypse*, ThF 32, Hamburg 1964, Herbert Reich – Evangelischer Verlag, 92; Rahner, Hugo, *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Herder-Spektrum 4152, Freiburg – Basel – Wien, 1992, 207.

<sup>76</sup> Reader, William W., *Die Stadt Gottes in der Johannesapokalypse*, Göttingen 1971, 195. Ugyanakkor Jézusnál van Dávid kulcsa is: Jel 3,7 (vö. Ézs 22,22). Kraft, Heinrich, *Die Offenbarung des Johannes*, (HNT 16/A) Tübingen 1974, Mohr Siebeck, 80-81.

<sup>77</sup> Vö. Wildberger, Hans, *Jesaja. 2. Teilband (13-27)*, (BK AT X/2) Neukirchen-Vluyn 1978, Neukirchener Verlag, 52; Johnston, Philip S., *Shades of Sheol: death and afterlife in the Old Testament*, Leicester 2002, Apollos.

legendára is, amely szerint Ábrahám<sup>78</sup> ül a gyehenna bejáratánál,<sup>79</sup> ahova senki körülmetéltet nem enged be.<sup>80</sup> Ez összefügg az eddig tárgyalt hellenista képpel, mely szerint a hadész kapuját Kerberosz őrzi, és a kapuhoz való kulcsot Hadész birtokolja, valamint a jogart is, amivel a hadész fölötti hatalmat demonstrálja.<sup>81</sup> Más esetekben Kharón is lehet az, aki az alvilág kapuit nyitja-csukja, mint ahogy az alvilági mélység kulcsát (κλεις τῆς ἀβύσσου) is a keresztyén apokaliptikában adott esetben az erre megbízott angyal (ἄγγελος) kezelheti.

Ide tartozik az a jézusi, illetve Máté-féle<sup>82</sup> kijelentés is, amit Jézus Péternek adott: hogy az ő küldetésén és egyházán nem vesznek diadalmat a pokol kapui (πύλαι ᾧδου) sem (Mt 16,18).<sup>83</sup> Ez a metafora a hadész/pokolról és a túlvilági kapuról,<sup>84</sup> amely már korábban is felbukkant a zsidó szóhasználatban,<sup>85</sup> főleg az apokrif

<sup>78</sup> Strack, H. L. – Billerbeck, P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch 1*, München 1965, 119; Grundmann, Walter, *Das Evangelium nach Matthäus*, (THK 1) Berlin 1975<sup>4</sup>, Evangelische Verlagsanstalt, 390-391. Egyébként „a pokol/hadész és a halál” párosítás többször is előfordul a Szentírásban: vö. Jób 28,22; Zsolt 116,3; 1Kor 15,55; Jel 6,8; 20,13-14.

<sup>79</sup> Volz, Paul, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter nach der Quellen der rabbinischen, apokalyptischen und apokryphen Literatur*, Tübingen 1934<sup>2</sup>, Mohr Siebeck, 329.

<sup>80</sup> Jézus kritikájában szerepel olyan kijelentés is (vö. Mt 23,13), amely szerint a farizeusok magukhoz akarják ragadni ezt a jogot, és a mennyek országába nem akarják beengedni magukon kívül azt, akit nem látnak rá méltónak a zsidó törvények szerint.

<sup>81</sup> Nack, Emil – Wägner, Wilhelm, *Hellas. Land und Volk der alten Griechen*, Stuttgart – Wien 1955, 45.

<sup>82</sup> A hadészra, pokolra, illetve mélységre vagy alvilági börtönre és alvilági kapukra való utalás leginkább Mátéra jellemző, aki szívesen használja ezt az akkori zsidó apokaliptikából, ahogy az transformálódott a Jelenések könyvének anyagába (például 6,8; 9,1-11; 11,7; 20,7-8) és a qumrániak teológiájába (1QH 6,22-29): Sim, David C., *Apocalyptic eschatology in the gospel of Matthew*, SNTS MS 88, Cambridge 1996, Cambridge University Press, 100.

<sup>83</sup> Hommel, H., „Die Tore des Hades.” In: ZNW 80 (1989), 124-125. Badcock, Ch., „The gates of Hades (Mt 16,18).” In: *Th* 35 (1938), 38-41.

<sup>84</sup> Tagadhatatlan, hogy a péteri teológiai iskola és az ő Máté-féle gyűlekezeti köre ezeknél a fogalmaknál is konkrétabb eseményekre és azok hátterére gondolhattak, amivel önmagukat bizonyos eszkatológiai térben érezhették és a „tizenkettőt” mint eszkatologikus kormányzókat értelmezhetnék, akikre – Jézus szavai szerint – a kulcsok hatalma megfelelő erővel és kompetenciákkal átszáll. Vö. Bultmann, Rudolf, *Az Újszövetség teológiája*, Bp. 1998, Osiris Kiadó, 46; Wendland, Heinz-Dietrich, *Die Eschatologie des Reiches Gottes bei Jesus*, Gütersloh 1931, Bertelsmann, 174.

<sup>85</sup> Ézs 38,10-ben ellentétben áll az „élők földje” a „holtak hazáják kapuival”. A „halál kapujáról” továbbá szól még a Zsolt 9,14 és 107,18, ahonnan csak Isten tud felemelni. Vö. Jób 38,17. A messiási Zsolt 16,10 pedig azt a prófétikus hitet hirdeti, hogy Isten nem hagyja az ő emberét a „holtak hazájában”. A holtak országára/hazájára utal még a Jób 14,13 és 26,6, valamint a Zsolt 139,8; Péld 5,5; Ám 9,2. A „halál hajlékáról” és a „halál kamráiról” pedig még a Péld 7,27-ben is olvashatunk. A Péld 21,16 az alvilági gyűjtőhelyet az „árnyak gyűlekezetének” tartja. Vö. Royer, Jakob, *Die Eschatologie des Buches Job unter Berücksichtigung der vorexilischen*

irodalomban,<sup>86</sup> és a qumrániaknál<sup>87</sup> is, közel állt az apostoli teológiai felfogáshoz, amely visszaköszön a „két út – két kapu” (Mt 7,13-14) tanításában is: nemcsak széles út és tágas kapu (πλατεῖα ἢ πύλη) létezik, amely a kárhozatba (hadészi szenvedéshelyre = pokolba) vezet, hanem keskeny út és szoros kapu (στενὴ ἢ πύλη) is, amely a mennyek országába vezet.<sup>88</sup> Csakhogy a mennyek országa, illetve a mennyei város (Jeruzsálem) is mint a megváltottak üdvhelye is körbe van zárva kapukkal, és pedig tizenkét kapuval,<sup>89</sup> aminek nyilván zsidó szimbolikus jelentősége van. Így honosodhatott meg a zsidóságban és a heterodox keresztyénségben is, hogy a mennynek és a paradicsomnak is van bejárata, illetve kapuja,<sup>90</sup> amelyet egy régi ószövetségi vagy talán mezopotámiai tradíció szerint egy angyal vagy kerub égő, villogó lángpallossal őriz.<sup>91</sup>

Ahogy mondtuk már, mindkét helynek a kulcsai Jézus kezében vannak, illetve annak adja, akit ezzel megbíz.

Ami az alvilágba való leszállást és feljutást, illetve az alvilág felnyitását illeti, ez összefügghet azzal az apokaliptikus képpel is, amelyet a Jel 9,1-12 közöl a skorpió alakú sáskáknak az alvilágból való feljutásáról, amikor az ötödik angyal is trombitált: ekkor az alvilág megnyílt a csillag kulcsától és feljutott onnan nagy füst és a pusztító sáskák, amiket Apollüón vezetett.<sup>92</sup> Hasonló lehet a Jel 20,3-10 adata is, amikor a mélységben megkötözött sátán elszabadul és feljut a földre pusztítani,

*Prophetie*, (BS VI/5) Freiburg im Breisgau 1901, Herdersche Verlagshandlung, 108-118; Barth, Christoph, *Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des Alten Testaments*, Zollikon 1947, Evangelischer Verlag A. G., 77-122.

<sup>86</sup> Vö. Sir 51,9; Bölcs 16,13; 3Makk 5,51; SalZsolt 16,2 (πύλαι ἄδου). Sand, Alexander, *Das Evangelium nach Matthäus*, Leipzig 1989, St. Benno-Verlag, 327. Vö. szlHen 42,1 és Jób 38,17 (kapuőr), valamint és 4Ezsd 4,7.

<sup>87</sup> Vö. 1QH 6,23-28. Schweizer, Eduard, *Das Evangelium nach Matthäus*, (NTD 2) Berlin 1977, Evangelische Verlagsanstalt, 222.

<sup>88</sup> Sim, David C., *Apocalyptic eschatology in the gospel of Matthew*, 83-84.

<sup>89</sup> Vö. 4Ezsd 7,6-8; Jel 21,12-15.21; 22,14.

<sup>90</sup> Vö. TestLev 5,1 (αἱ πύλαι τοῦ οὐρανοῦ) és 18,10 (αἱ θύραι τοῦ παραδείσου), valamint Sib 3,770 (μακάρων πύλαι). Böcher, Otto, *Der johanneische Dualismus im Zusammenhang des nachbiblischen Judentums*, Gütersloh 1965, Gütersloher Verlagshaus, 83.

<sup>91</sup> Vö. 1Móz 3,24 és Ez 1,4-14. Claus Westermann szerint a bejáratot őrző kerub etimológiája visszavezethető az akkád *káribu*-ra, ami egy angyal-féle kevert lényt jelentett, amely a szentély bejáratát őrizte: Westermann, *Genesis (1-11)*, (BK AT I/1) Neukirchen-Vluyn 1976<sup>2</sup>, Neukirchener Verlag, 373. Ebből nehéz lenne kikövetkeztetni, hogy a *káribu*, ill. kerub és Kerberosz között valami összefüggés lenne, hacsak nem az, hogy kombinált túlvilági lények és őrizniük kellett a rájuk bízott területet.

<sup>92</sup> Luz, Ulrich, *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 8-17)*, (EKK I/2) Zürich – Neukirchen-Vluyn 1990, Benziger Verlag – Neukirchener Verlag, 464; Kraft, Heinrich, *Die Offenbarung des Johannes*, 140-142.

illetve hogy legyőzze Isten táborát.<sup>93</sup> Ezzel szemben mondja János, hogy ebben az eszkatologikus ütközetben nem győzheti le (καπιχύσουσι) Isten seregét, hanem elbukik. Talán nem véletlen ellentétjeként áll itt, hogy majd Péter is kap kulcsokat a mennyek országához, a pozitív országhoz, és hogy az ő döntései vagy intézkedései megmásíthatatlanok (legyőzhetetlenek?) lesznek.

A péteri apostoli teológiai iskola pedig tud arról, hogy Jézus halála után leszállt az alvilágba, hogy ott hirdesse a megváltást, illetve a győzelmet a bűn és a halál felett az ott lakó lelkeknek (1Pt 3,19 és 4,7), akik még Nőé idejétől ott voltak. Az alvilágot Péter börtönnek nevezi (ἐν φυλακῇ), az ottani lelkeket pedig πνεύματᾶν, ill. halottaknak (νεκροί), akiknek hirdette az evangéliumot. Érdekes, hogy amennyiben a görög φυλακῆ az apostoli egyháznak nem jelentette volna általában a halottak birodalmát, illetve a hadészt, akkor bizonyos osztható hadészi topográfiát kellett ismernie, aminek rendszerében gondolkodik és Krisztust is oda látja leszállni. Mivel börtönnek nevezi azt a helyet, és akik ott vannak fogva tartva, azért vannak ott, mert engedetlenek voltak (ἀπειθήσαντες), akkor a görög mitológia szerint a Tartarosra kell gondolnunk, ahol ténylegesen is szenvedtek a megbüntetett emberek. Egyébként, hogy a péteri teológiai iskola dolgozik a görög mitológia szótárával és képzetvilágával, mutatja a 2Pt 2,4 is, ahol ténylegesen szó szerint is említi a Tartaroszt, és pedig abban az összefüggésben, hogy az engedetlen angyalokat (ἄγγελοι) Isten láncra verte (σειραῖς ζόφου) és a sötét Tartaroszba zárta, ahol lenniük kell az ítélet napjáig.

Hasonló képzetet elárul János apostol is a Jelenések könyvében,<sup>94</sup> amely leírja, hogy a Tartaroszban látja az angyal által nagy láncsal (ἀλυσίς μεγάλη) megkötözve a sárkányt (δράκων), azt az ősi kígyót (ὄφις ὁ ἀρχαῖος), akit ördögnek (διάβολος) és sátánnak (σατανᾶς) is nevez, hogy ezer évig legyen ott a mélységben (ἄβυσσος), amelyet az angyal lezárt és lepecsételt (Jel 20,1-3). Majd ezer év eltelte után kiszabadulhat, hogy hadával harcoljon a szentek és a szent város ellen. Az égből leszálló tűz azonban megemésztí őkét, és majd tüzes, kénköves tóba (λίμνη τοῦς πυρός καὶ θεοῦ) vettetik, ahova a hamis próféta (ψευδοπροφήτης) és a bestia (θηρίον) is kerül, hogy ott kínozva legyenek éjjel és nappal örökon örökké (Jel 20,7-10). Nem lehet nem észrevenni azt, hogy itt a háttérben valóban a görög mitológia rezonál,<sup>95</sup> utalva például Tüphón tartaroszi megkötözésére vagy a hadészi Phlegethón folyóra, aminek segítségével János apokaliptikus képeket alkot a vigasztaló evangélium közléséhez.

A különböző utalásokból erősödik az a sejtelmünk, hogy a görög mitológia, a görög kultuszok és misztériumok, valamint a görög-római népi vallásosság is

<sup>93</sup> Malina, Bruce J. *Die Offenbarung des Johannes. Sternvisionen und Himmelsreisen*, Stuttgart 2002, Kohlhammer, 236-239.

<sup>94</sup> Reader, William W., *Die Stadt Gottes in der Johannesapokalypse*, Göttingen 1971, 194-199.

<sup>95</sup> Kraft, Heinrich, *Die Offenbarung des Johannes*, 256.



befolyással volt a keletkező keresztyénségre,<sup>96</sup> főleg az apostoli egyház teológiájára és hit- vagy istentiszteleti gyakorlatára, de képzetvilágára és terminológiájára is.<sup>97</sup> Előfordul, hogy itt-ott az Újszövetségben szó nélkül maradnak a görög szokásokra való utalások;<sup>98</sup> máskor meg konfrontáció hevében látjuk a két nézet ütköztetését;<sup>99</sup> de találhatunk olyan utalásokat is, amelyeket az ősegyház már a megszövegezésben átírt és ezzel más teológiai értelmet adott az eredetileg görög mitológiai vagy kultikus szövegeknek,<sup>100</sup> és megfelelő eszkatológiai rendszert alkotott a korabeli keresztyének vigasztalására.

## KERBEROSZ SZIMBOLIKÁJA ÉS JELJELENTŐSÉGE

A Kerberosz-mítoszok – mint minden más mítosz – „a szavakba öntött csodás személyes történelem”,<sup>101</sup> ezért mind a görög mitológiában, mint más népek mitológiájában az emberiség valláspszichológiáját tükrözik, s különböző szimbolikus jelentőséggel prezentálják az emberi lélekben zajló folyamatokat, amelyek vallási, transzcendentális, mélylélektani, kollektív vagy személyes tudatalatti és egyéb hatások és élmények, vágyak és félelmek kifejezője. Ezekben röviden összefoglalva a következő konzekvenciákat állapíthatjuk meg:

A Kerberosz megjelenítése és szerepe az alvilágban azt az örök igazságot és keserű tapasztalatot fejezi ki, hogy a holtak birodalma állandó fenyegetettséget jelent az ember számára, amitől mint nagy szörnytől félni kell.

Az alvilág képéhez hozzátartozik az a fájdalmas szomorúság is, hogy az alvilágba belépni lehet, sőt mindenkinek egyszer be kell lépnie, de a halottak birodalma áthidalhatatlanul őrzött hely, s onnan senki halandónak nincs lehetősége a visszatérésre.

<sup>96</sup> Betz, Hans Dieter, „Zum religionsgeschichtlichen Verständnis der Apokalyptik.” In: *ZThK* 63 (1966), 409.

<sup>97</sup> Woyke, Johannes, *Götter, ‚Götzen‘, Götterbilder. Aspekte einer paulinischen ‚Theologie der Religionen‘*, (BZNW 132) Berlin – New York 2005, Walter de Gruyter, 188kk.

<sup>98</sup> Vö. például 1Kor 15,29, ahol a halottakért való keresztségről olvashatunk. Vö. Peres Imre, „Keresztség a halottakért”. In: *Kálvinista Szemle* 1993/V, 3; Rissi, Matthias, *Die Taufe für die Toten. Ein Beitrag zur paulinischen Tauflehre*, (ATHANT 42) Zürich-Stuttgart 1962, Zwingli Verlag.

<sup>99</sup> Vö. például 1Kor 14,23, ahol az eredeti görög *orgia* ugyan megmaradt, de erős kritika tárgyává vált a keresztyén körben az eleusini misztériumok gyakorlata miatt: Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte* 2, Tübingen 1905, Mohr Siebeck, 362.

<sup>100</sup> Vö. például 1Kor 15,55: itt az eredeti ἄδης kifejezést, ami még egyes fontosabb kéziratokban megmaradt, a θάνατος szóval helyettesítették, ami jobban igazodott a keresztyén teológiához. Vö. Nestle, Eberhart et Erwin – Aland, Barbara et Kurt, *Novum Testamentum Graecae*, Stuttgart 1993<sup>27</sup>, Deutsche Bibelgesellschaft, 470.

<sup>101</sup> Loszew, Alekszej, *A mítosz dialektikája*, Bp. 2000, Európa Könyvkiadó, 272.

Az alvilági kutya szerepe „az örökös és az éber szigorúság, valamint a föld és az alvilág hatalmának, a halál kérlelhetetlenségének megtestesítője”.<sup>102</sup>

Az alvilág és szörnykutyája léte bizonyos félelemkeltő misztikumot vagy fasczinációt is jelentetett az ókori ember számára, éspedig azt, hogy az alvilág és szörnyűségei által korlátozott életet itt a földi időben teljesen kell élni, értelmesen és maximálisan, mert utána sivár alvilági létezés vagy akár borzalom és szenvedés várja az embert.

A mitikus szimbólumvilág rendszerében és a mélylélektani jelbeszédben<sup>103</sup> a sokfejű alvilági szörny, Kerberosz szimbolizálhatja azt a mély tudatalatti érzést, amely mint vad, félelmetes sötét erő el akar uralkodni az emberen és az életen, ami ellen azonban minduntalan harcolni kell, még ha fél is tőle az ember. Mivel ez a démoni kép az élet és a gondtalan boldogság pusztítója, sátáni alakot testesít meg, ahol a Bárány ellen tör, ezért akár antikrisztusi formát is képviselhet.

Más szempontból a Kerberosz és az alvilág talán „a földet is szimbolizálja, amelyhez hasonlóan fölfalja és elemésztí a holtakat”, ahogy Dante is megállapítja Kerberoszról:

„Szeme vörös, sötét szakála ronda,  
két kormos kéz nőtt rengeteg hasából,  
karmolja a lelkeket, falja, bontja.”<sup>104</sup>

A khtonikus transzcendencia szimbólumvilágához hozzátartozhat még az alvilági kutyaszörnynek az a jelentéstartalma is, mely szerint sajátos khtonikus üzenetet is hordozhat: a Kerberosz és az alvilág sugallja a könyörtelen, elkerülhetetlen és kiszabadíthatatlan emberi sorsot, amelyben az alvilág, illetve a halál az alvilágba való leszálláskor lemar mindent az emberről, s az ember erőtlen árnyékként szimpla, lapos egzisztenciaként lép be a halál országába, ahol nem rendelkezik önmagával, hanem a szörnyű korlátok és fogvicsorgó zabolák fojtogatják az életet. Ez egyúttal a szabad földi életnek, a mozgásszabadságnak és kibontakozó-alkotó

<sup>102</sup> Pál József – Újvári Edit, *Szimbólumtár*, 248.

<sup>103</sup> Vö. Halver, Rudolf, *Der Mythos im letzten Buch der Bibel. Eine Untersuchung der Bildersprache der Johannes-Apokalypse*, 93.181.

<sup>104</sup> Dante, *Divina comedia*, Pokol IV, 14-17. Vö. Pál József – Újvári Edit, *Szimbólumtár* 248; Heil, Andreas, *Alma Aeneis. Studien zur Vergil- und Statiusrezeption D.A.s.*, (Studien zur klass. Philologie 135) Frankfurt am Main 2002; Rüegg, August, *Die Jenseitsvorstellungen vor Dante und die übrigen literarischen Voraussetzungen der Divina Commedia*. Ein quellenkritischer Kommentar, 2 Bde., , Einsiedeln-Köln 1945, Benziger; John, Robert, „Der apokalyptische Stil der Divina Commedia.” in: *Deutsches Dantejahruch* 47 (1972), 34kk; Ammer, Florian, *Durch Himmel und Hölle. Die göttlichen Abenteuer des Jungen Dante*, Freiburg 1950 (1951<sup>2</sup>), Herder; Stambler, Bernhard, *Dante's Other World. The »Purgatorio« as guide to the »Divine Comedy«*, New York 1957.

aktivitásnak az alvilági szürke bénulását, a tespedtséget és az élet leminősítését szimbolizálhatja.

Kerberosz legyőzése Héraklész által és az alvilágból való visszatérés a fényre a keresztyén szimbolika világában jelképezi a fény és a sötétség harcát,<sup>105</sup> amelyben a fény diadalmaskodik a sötétség felett. Ez a szimbolika bizonyos attitűdökben magában rejti Jézus visszatérését az alvilágból,<sup>106</sup> az ő feltámadását, s ezzel egyben győzelmét a halál birodalma felett. Az újszövetségi teológiában ez utalhat arra a jézusi győzelemre, amivel legyőzte a halált és a nagy ellenséget (1Kor 15,26), az ördögöt<sup>107</sup> és mindent, ami hozzá tartozott.

Ezen kívül a Kerberosz mint az alvilági és földalatti szörnyeteg szimbolikája a keresztyének lelki világában olyan asszociációkat válthat ki, hogy az alvilági ördöggel maga Jézus mint a Bárány (τὸ ἀρνίον) küzdött meg, aki éppen a maga gyengeségével jelent híveinek erőt és bátorságot, hogy a halál és az alvilág szörnyűségeivel szemben hűek maradjanak a hitben, mert a gyengeségük ellenére a Báránnyal győzni fognak.<sup>108</sup>

Ugyanakkor a keresztyén szimbolikában találkozhatunk olyan szemlélettel is, hogy a Kerberosz három feje gonosz, ördögi ellentétje akar lenni a Szentháromságnak.<sup>109</sup>

Természetesen, tanulmányunkban nem szerepünk igazolni vagy tagadni a szimbólumok helyes vagy helytelen voltát. Csak utalni akarunk arra, hogy a mítoszok a mitológia, a teológia, a valláspszichológia és szimbolika milyen különböző módon fejezheti ki magát, és lehetőségeket ad a különböző képzetek, megérzések és vágyak kifejezésére, anélkül, hogy bírálná azok eredetét, vagy reális jellegét.

## AZ ALVILÁGI KUTYASZÖRNYETEG ÉS AZ ORVOSI GENETIKA

Tanulmányunkban nem szenteltünk figyelmet olyan kérdésnek, amely izgalmas lehet a mai orvostudomány szempontjából, s amely visszautalhat mitikus vagy kultikus összefüggéseire is. A kérdés ugyanis Kerberosz alakját, három különböző fejét, kígyóalakú kinövéseit, sárkányfarkát és mérgező nyál képződését érintheti,

<sup>105</sup> Vö. Peterich, Eckart, *Die Theologie der Hellenen*, Leipzig 1938, 201.

<sup>106</sup> Vö. Ef 4,9-10; 1Pt 3,19; 4,6; Jel 1,18.

<sup>107</sup> Az apostoli egyház szimbolikájában mint „ördító oroszlán” jelentkezik (1Pt 5,8)!

<sup>108</sup> Giesen, Heinz, „Symbole und mythische Aussagen in der Johannesapokalypse und ihre theologische Bedeutung.” In: Karl Kertelge (Hrsg.), *Metaphorik und Mythos im Neuen Testament*, (QD 126) Freiburg – Basel – Wien 1990, Herder, 260-262.

<sup>109</sup> Gerd Heinz-Mohr, aki ezt állítja, hivatkozik itt egy firencei freskóra 1355-ből és egy 16. századi oltári reliéfre Bourdeauxban (*Lexikon der Symbole. Bilder und Zeichen der christlichen Kunst*, (DG 150) München 1998, Eugen Diederichs Verlag,150).

de érintheti más mitikus állatok és szörnyek ábrázolását is, amelyeket a mai ember is borzalommal szemlélhet: torz fejek, sok láb, kinövések, szárnyak, kombinált állatformák, esetleg állat- és emberformák stb., ami a mitikus teológiában és szimbólumok világában gond nélkül meghonosodott, de az orvostudományban torz, deformált alakú lények ábrázolását jelenti.

Kérdésünk tehát az, amivel viszont már túllépjük a tisztán vallási alapon vizsgált mítoszok és szimbólumok világát: 1. vajon ezek az állatok és a róluk szóló híradások, leírások csak az emberi fantázia képződménye, vagyis mesék és legendák, amelyeknek csak szórakoztató, félelemkeltő, etikai vagy nevelői hatása akar lenni, vagy 2. a mítoszképzetek mögött valamilyen beteg elmét és vallási alapon jelentkező pszichopatológiai jelenséget<sup>110</sup> kell feltételezni, 3. vagy egy régen letűnt világ kollektív vallási tudatalatti emlékeit őrzik, amelyeket a mélylélektan archetípusoknak, a vallástudomány illetve valláspszichológia pedig metapszichoanalitikus közlésnek nevezhet,<sup>111</sup> 4. vagy pedig ezek a mítoszok olyan burkolt és töredékes információt is rejlhetnek magukban, mely a régi világok valamiféle orvosi gyakorlatára is utalhat, amikor a génekkel való manipuláció sikertelen eredményeket szült volna, s a genetikai beavatkozások vagy próbálkozások következtében torz alakok, szörnyek, deformált lények keletkeztek volna.

Természetesen az ilyen kérdés túl hipotetikus, és ma még nincsen rá tudományos válasz. Kérdés azonban, hogy ténylegesen minden szó nélkül legyinthető-e és kizárható-e valamiféle ókori, nekünk ma még ismeretlen genetikai machinációk elszabadulása. Egyelőre nincs rá teológiai válasz sem, s mint olyat nem is lehet teológiai elemzés tárgyává tenni. Egyelőre csak evidálni lehet mint mítoszteológiai és genetikai illetve orvostikai kérdést.

Ugyanez a kérdés azonban már elkerülhetetlen a keresztyén apokaliptikában, amikor például János a Jelenések könyvében többfajta mitikus formájú állatot, vagy lényt ír le látomásaiban, s komponál be apokaliptikus rendszerébe. Ez viszont már mélyebb elemzést kívánna az állatszimbolika tárgykörében az apokaliptika szimbólumvilágában és önközlési segédeszközeiben, amire kutatásunk nem térhet ki.

<sup>110</sup> Vö. például Süle Ferenc, *Valláspszichológia*, Szokoly 1997, GyRó Art-Press, 45.53-54.

<sup>111</sup> Fuchs, Ottmar, „Die mythis-symbolische Dimension religiöser Geschichten.” In: Kertelge, Karl (Hrsg.), *Metaphorik und Mythos im Neuen Testament*, 32kk. Andreas Schweizer, *Gilgamesch. Von der Bewusstwerdung des Mannes. Eine Religionspsychologische Deutung*, Zürich 1991, Theologischer Verlag, 241.

# „A LÉTEZŐK ÁTVÁLTOZÁSA”

## A pillangó motívuma a *Zhuangziben*

KÓSA GÁBOR

A taoizmus egyik alapszövegében, a *Zhuangzi* II. fejezetében olvasható talán a legismertebb taoista történet, amelyben Zhuang Zhou álmában pillangóvá változik. A történet érdekessége, hogy egy olyan értelmezéssel futott be nagy karriert Nyugaton, amely sok szempontból különbözik a kínai kommentátorok hagyományától. Legutóbb Hans-Georg Möller (1999) vetette fel, hogy a történetet a legrégebbi és egyben legbefolyásosabb taoista interpretáció (Guo Xiang) mutatja be helyesen, miközben az elsősorban Herbert A. Giles fordításából kiinduló nyugati értelmezések sajátosan európai szemszögből és így torzán láttatják a rövid történet mondanivalóját. Ez a kettősség első látásra meglehetősen logikusnak tűnhet, és elméletileg egy újbóli példája lehetne a „Keletet” intellektuálisan félreértelmező „nyugati” gondolkodásnak. Véleményem szerint ugyanakkor jelen esetben a helyzet ennél komplexebb: a *Zhuangzi*hez térben, időben és nyelvileg egyaránt sokkal közelebb álló Guo Xiang, akárcsak a tőle térben, időben és nyelvileg távol álló nyugati értelmezők is bizonyos prekonceptió-rendszer szempontjából értelmezték a történetet, és így találtak rá az általuk leghelyesebbnek tartott mondanivalóra. Ugyanakkor úgy tűnik, hogy a kínai kommentátor-hagyomány lényegében egyáltalán nem fektetett hangsúlyt a pillangó szimbólumának megértésére, így azok a nyugati értelmezők, akik ezt valamilyen módon figyelembe vették, valójában sokkal közelebb kerültek *Zhuangzi* – természetesen csak feltételezett – eredeti mondanivalójához.

Jelen tanulmányomban elsőként röviden áttekintem a *Zhuangzi* egészével, illetve az elemzett történettel kapcsolatos filológiai problémákat, bemutatom a történethez fűzött Guo Xiang-féle kommentárt, majd a korai nyugati fordításokat röviden áttekinthető rátérek a pillangó motívumára mint a megértés kulcsára.

## 1. FILOLÓGIAI KÉRDÉSEK, FORDÍTÁSI PROBLÉMÁK

## 1.1. A ZHUANGZI EGÉSZÉVEL KAPCSOLATOS FILOLÓGIAI KÉRDÉSEK

A *Zhuangzi* 莊子 a *Daodejing* 道德經 mellett a taoista irodalom legfontosabb alapszövege.<sup>1</sup> A *Shiji* 63. fejezetében szereplő életrajza szerint a mű szerzője, *Zhuang Zhou* a *Liang*-beli *Hui* király (uralk. i. e. 370-319) és a *Qi*-beli *Xuan* király (uralk. i. e. 319-301) kortársa volt. A mű másik elnevezésének (a Déli Virágzás Igaz könyve – *Nanhua zhenjing* 南華真經) forrása egy 742-es császári ediktum.

A tudományos kutatás már régen kimutatta, hogy a szöveg nem homogén, nem egy szerzőtől származik. Feltehetőleg már a legkorábbi fázisban is három részre osztották: belső fejezetek (*neipian* 內篇), külső fejezetek (*waipian* 外篇), illetve vegyes fejezetek (*zapiian* 雜篇). A jelenleg ismert szöveg, melyet éppen a fent említett *Guo Xiang* 郭象 (i. sz. 252-312) állított össze, 7 belső, 15 külső és 11 vegyes fejezetet tartalmaz. A hagyomány és a modern filológia egyetért abban, hogy az első 7 fejezet tekinthető *Zhuangzi* eredeti művének, amely stílusában, nyelvtanában és filozófiai tartalmában egységes, és felbukkan benne az összes motívum, amiről a mester híressé vált. A. C. Graham a következő rétegeket különítette el a többi fejezetben: 1. VIII-XI. fej. (az ún. „primitivista” anyag) – egy i. e. 3. századra datált szerző műve, akit erősen befolyásolt *Laozi*. 2. XII-XVI. és XXXIII. fej. (az ún. „szinkretista” anyag) – egy eklektikus taoista műve az i. e. 2. századból. 3. XVII-XXII. fej. – *Zhuang Zhou* követőinek munkája, amelyben gyakori a belső fejezetek stílusának és témáinak utánzása. 4. XXIII-XXVII. és XXXII. fej. – töredékek heterogén gyűjteménye, néhány közülük *Zhuang Zhou*é. 5. XXVIII-XXXI. fej. – *Yang Zhu* iskolájából származó anyag, melyet Graham i. e. 2. századra datál.<sup>2</sup>

A.D. Roth szerint ezen szövegeket elsőként az i. e. 130-ban, *Liu An* 劉安 (*Huainan* 淮南 hercege) udvarában tartózkodók gyűjtötték össze. A *Hanshu* 30. fej. szerint létezett egy 52 fejezetes verzió is, mely feltehetőleg az eredeti változat volt. *Sima Biao* (240-306) kommentárja szerint a mű 7 belső, 28 külső, 14 vegyes és 3 interpretatív fejezetet tartalmazott. Számos más fejezetszámú kiadás is létezett egészen a *Tang*-korig, akkortól kezdve azonban a 33 fejezetes *Guo Xiang*-féle verzió fokozatosan kiszorította őket. Úgy tűnik, hogy *Guo Xiang* meglehetősen nagy változtatásokat

<sup>1</sup> A szövegtörténetről lásd Roth, H. D., „Chuang-tzu.” In: Loewe, M. (ed.) *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*, Berkeley 1993, University of California 1993, 56-66; Mair, Victor, „The *Zhuangzi* and its Impact.” In: Kohn, Livia (ed.), *Daoism Handbook*, Leiden 2000, Brill 2000, 32-41 [30-52].

<sup>2</sup> Graham, A. C., „How Much of Chuang Tzu Did Chuang Tzu Write?” In: Graham, A. C. (ed.), *Chinese Philosophy and Philosophical Literature*, Albany 1990, SUNY Press, 283-321; Mair, „The *Zhuangzi* and its Impact”, 37.

hajtott végre a szövegen: eltávolított bizonyos részeket, különösen azokat, amelyek véleménye szerint más művekre (*Shanhaijing*, *Huainanzi*) hasonlítottak. Számos enciklopédiában és kommentárban találhatóak olyan részletek, melyek nem szerepelnek a jelenleg ránk maradt műben.<sup>3</sup>

Az általunk elemzett rész az autentikus, Zhuang Zhou által írt *neipian* fejezetek közül a másodikban található, az egész fejezet legutolsó, záró történetként.

## 1.2. A SZÖVEGRÉSSZEL KAPCSOLATOS FORDÍTÁSI PROBLÉMÁK

Minden további értelmezéshez (vagy a korábbi interpretációk megítéléséhez) természetesen elengedhetetlen a lehető legpontosabb fordítás elkészítése, így ebben a részben sorra veszem a passzus azon kifejezéseit, amelyek ilyen szempontból potenciálisan problémát okozhatnak.

„Egykoron Zhuang Zhou azt álmodta, hogy pillangó, egy boldog pillangó, aki szabadnak érezte magát. (Zhuang Zhou) hirtelen felébredt, meglepetésére (csak) Zhou volt. Nem tudta, hogy vajon Zhou álmodta azt, hogy ő pillangó vagy a pillangó álmodta azt, hogy ő Zhou. Zhou és a pillangó között pedig biztosan van különbség! Ezt nevezzük a létezők átváltozásának.”

昔者莊周夢為胡蝶，栩栩然胡蝶也，自喻適志與！不知周也。俄然覺，則蘧蘧然周也。不知周之夢為胡蝶與，胡蝶之夢為周與？周與胡蝶，則必有分矣。此之謂物化。

A történet elején szereplő időmegjelölés (*xizhe* 昔者) kifejezetten egy régi eseményre utal vissza, tehát a mostani narrátor mintegy visszaemlékszik egykori, még a dolgok természetét fel nem ismerő önmagára. Guo Xiang és Möller szerint a narrátor a bölcs Zhuangzi, aki ugyanolyan távol van mind egykori önmagától, mind a pillangótól, és így a két Zhuang között nincs semmiféle kapcsolat.<sup>4</sup> Mint majd látni fogjuk, a történet tanúsága szerint valójában ennek éppen az ellenkezőjéről van szó.

Ezzel a kérdéssel szorosan összefügg, hogy a főszereplő végig Zhuang Zhouként 莊周 szerepel. Ez a Zhuangziként ismert szerző eredeti neve, amelyben a Zhuang a családnév, a Zhou pedig a „keresztnev”. Az így szereplő neveket szokás volt személyes névmásként használni, így mindenképpen jogos lehet az „én, Zhuang Zhou”

<sup>3</sup> Knaut, L., „Lost Chuang-tzu Passages.” In: *Journal of Chinese Religions* 10 (1982), 53-79.

<sup>4</sup> Möller, Hans-George, „Zhuangzi’s «Dream of the Butterfly»: A Daoist Interpretation.” In: *Philosophy East and West* 49.4 (1999), 444-445 [439-450]; Möller, Hans-George, *Daoism Explained: From the Dream of the Butterfly to the Fishnet Allegory*, Chicago – La Salle, Ill. 2004, Open Court, 53-54.

értelmezés. Möller egyik fontos gondolatmenete, hogy szembeállítja és radikálisan egymástól elválasztja a bölcs narrátort (Zhuang mester, Zhuangzi) és a még éretlen Zhuang Zhou-t. Kérdés, hogy az itt szereplő adott név (Zhou 周) használata utal-e bármilyen értelemben arra, hogy valóban egy individuuma-hoz jobban kötődő személyről van szó. Mivel a belső fejezetekben (*neipian*) ez az egyetlen hely, ahol a Zhuang Zhou név előfordul, így nincs módunkban ellenőrizni ezt az állítást.<sup>5</sup> Kétségtelen ugyanakkor, hogy a Zhuangzi 莊子 névnek a belső fejezetekben történő előfordulásakor (I/4, I/5, V/6) mindig egyfajta „mester” szerepkörében jelenik meg, továbbá a könyv későbbi fejezeteiben is hasonló a helyzet,<sup>6</sup> habár ez utóbbi könnyen magyarázható azzal is, hogy ezeket a fejezeteket már a tanítványok írták, így nyilvánvalóan a mester-szerep a domináns.

Az álom leírásakor használt kifejezés (*mengwei* 夢為) egyértelműen arra utal, hogy az álmodó nem pusztán valamiről álmodik, hanem kifejezetten azzá válik. A *Zhuangzi* VI/5. fejezetében olvasható a következő mondat: „Ha álmodban madár vagy, akkor az Égbe szállsz, ha hal vagy, akkor a mélységbe merülsz. 且汝夢為鳥而厲乎天，夢為魚而沒於淵”. Ez a kifejezés tehát egy olyan álmra utal, amikor valaki magáról teljesen elfelejtkezve valami egészen mássá alakul.

A következő három kifejezés (*xuxuran* 栩栩然, *ziyu shizhi* 自喻適志, *ququran* 蘧蘧然) értelmezése annyiban okoz nehézséget, hogy sem az ún. klasszikus művekben, sem a filozófusoknál, sem pedig a történeti művekben nem fordul elő egyetlen másik helyen sem, így ezen szóhasználatokra nem ismerünk más kortárs példát.

A pillangóra vonatkozó ‘szabad’ *xuxuran* 栩栩然 leíráshoz az egyik kommentátor, az i. sz. 7. századi Cheng Xuanying 成玄英 hozzáfűzi: „A *xuxu* azt jelenti, hogy örömteli [*xin*] és felszabadult [*chang*]. 栩栩，忻暢貌。” Az egyik verzióban helyette a valamelyest gyakoribb *pianpianran* 翩翩然 áll, ami kifejezetten madarak, rovarok boldog és szabad repkedésére utal, így minden valószínűség szerint valóban ennek megfelelőjéről van szó.<sup>7</sup> Nem zárható ki az a lehetőség, hogy Zhuangzi azért használta ezt a variánst, hogy a szavak egybecsengését kihasználva játékosan szembe tudja állítani a pillangó *xuxuran* állapotát Zhuang Zhou *ququran* helyzetével.

Habár a pillangóra vonatkozó következő kifejezés (*ziyu shizhi* 自喻適志) elméletileg fordítható úgy, hogy „úgy vélte magáról, hogy azt csinálhat, amit akar [teljesen szabad]”, mégis az egyik kommentátor, Li Yi szerint az első részben szereplő *yu* 喻

<sup>5</sup> Kétszer megjelenik a későbbi részekben (XX/8, XXVI/2), melyek közül az egyikben valóban egyfajta „tanulási fázisban” találkozunk vele.

<sup>6</sup> XIII/2, XIV/2, XVII/10-12, XVIII/3, XX/1, XX/6, XXI/5, XXII/6, XXIV/5-6, XXVI/7-8, XXVII/2, XXX/1, XXXII/2, 11-12, talán egyetlen kivétel van: XVIII/4.

<sup>7</sup> A Han-kori *Shuowen jiezi* 說文解字 (Beijing: Beijing Shifan Daxue Chubanshe, 2000, 143/2166) szerint a jelentése egyszerűen „gyorsan repülni” (翩·疾飛也). Magában a *Zhuangziban* még egyszer előfordul a kifejezés (XXI/10), a kommentátor ott is az ‘örömteli felszabadultság’ jelentést adja meg kicsit más szavakkal (*huanchang mao* 欢暢貌).



valójában az örömről utal (*yu, kuai ye* 喻·快也), így a jelenlegi standard fordítás ekként hangzik: „boldogan azt tehetted, amit akart”. Véleményem szerint érdekesebb a *yu* 喻 eredeti értelmét figyelembe venni, és habár ez nem perdöntő jelentőségű, de közelebb visz az eredeti mondanivaló megértéséhez, így ezt őriztem meg.

A *ququran* 遽遽然 a kommentár szerint meglepetésre, megrökönyödésre utal (驚動之貌也).<sup>8</sup> A *Zhuangzi* egy másik autentikus (VI/3.) fejezetében egytagú kifejezésként fordul elő: „Elégedetten alszom el, csodálkozó örömmel [*quran*] ébredek. 成然寐，遽然覺。”<sup>9</sup> Érdekes, hogy bár a kifejezés szemantikailag elvileg nem korlátozódik erre a jelentésre, mégis mindkét *Zhuangzi-locus*-ban az ébredésre utal.

## 2. GUO XIANG KOMMENTÁRJA

A *Zhuangzi*-hez írt legismertebb és egyben legbefolyásosabb kommentár szerzője Guo Xiang 郭象 (i. sz. 252–312).<sup>10</sup> Mint fent említettük, Guo Xiang valószínűleg nem pusztán a szöveg egyik értelmezője, hanem a jelenleg ismert 33 fejezetes verzió összeállítója is volt. Kommentárjában Guo Xiang az ébrenlét és az álom kettősségét analógiába állítja az élet és halál dualitásával.

„Az ébrenlét és az álom szétválasztása nem különbözik a halál és az élet közötti különbségtévéstől. 夫覺夢之分，無異於死生之辯也。”

Ez az analógia, azt hiszem, rendkívül fontos, továbbá valóban alátámasztható a *Zhuangzi* egészének szellemiségével, ugyanakkor a nyugati interpretációkban alapvetően nem találkozunk vele. A *Zhuangzi* XV/1. fejezetében olvasható következő (valószínűleg nem magától *Zhuangzi*-től származó) mondat egyértelműen azonosítja e két fogalmat: „Ezért mondom: a szent ember születése az Ég működése, halála a létezők átváltozása. 故曰，聖人之生也，天行，其死也，物化”， illetve a XIII/2. fejezetben: „Aki ismeri az égi örömet, annak születése az Ég működése, halála a létezők átváltozása. 知天樂者，其生也天行，其死也物化。”

Guo Xiang azt állítja továbbá, hogy a két állapot között nincs átjárás, a kettő el van választva egymástól. A kommentár szövegéből határozottan úgy tűnik, hogy Guo Xiang éppen az ébrenlét–élet, illetve alvás–halál analógiapárt figyelembe véve mondja mindezt.

<sup>8</sup> Érdekességképpen meg lehet jegyezni, hogy a jóval későbbi időszakból (Song-kor) van példánk arra is, hogy hangutánzó szóként a horkolást fejezik ki vele („客至三杯薄酒，欲眠后、一枕遽遽。”).

<sup>9</sup> Cheng Xuanyin alkommentárjának (*shu* 疏) értelmezése alapján: 「遽然，是驚喜之貌。」

<sup>10</sup> A többi kommentárról lásd Roth, „Chuang-tzu”, 59–60; Mair, „The *Zhuangzi* and its Impact”, 39–41.

„Ami miatt szabadnak érezhette magát, az az (ébredés és az álom közötti) különbségek [elválasztottság] meghatározott jellege miatt volt, és nem amiatt, mert nincs (köztük) különbség. 今所以自喻適志，由其分定，非由無分也。”

„Ha «amikor azt álmodja, hogy pillangó, és nem tud Zhouól», ez nem különbözik a haláltól. Amelyik állapotban éppen van, ott nincs, ami ne a kívánsága szerint lenne: amikor él, akkor az élethez kötődik, amikor meghal, akkor a halál (állapotához) ragaszkodik. Ebből következik, hogy tévedés élőként a halál miatt aggodalmaskodni. 方其夢為胡蝶而不知周，則與殊死不異也。然所在無不適志，則當生而係生者，必當死而戀死矣。由此觀之，知夫在生而哀死者誤也。”

„Zhou szempontjából, pusztán azért, mert felébredésnek nevezik, nem jelenti feltétlenül azt, hogy az (ébredés) nem (egyfajta) álom.” 自周而言，故稱覺耳，未必非夢也。

„Most [az ébredésben] nem tudni a pillangóról (valójában) nem különbözik attól, hogy álomban nem tudott Zhouól. Mindkettő egy [az adott] időnek a kívánságai szerint létezik. Nincs, ami alapján egyértelművé lehetne tenni, hogy nem a pillangó álmodta Zhou-t. Mivel van olyan, hogy valaki egy szundítás alatt egy évszázadot él át álomban, nincs, ami alapján egyértelművé lehetne tenni, hogy a mostani évszázad (valójában) nem egy szundítás során keletkezett álom.” 今之不知胡蝶，無異於夢之不知周也；而各適一時之志，則無以明胡蝶之不夢為周矣。世有假寐而夢經百年者，則無以明今之百年非假寐之夢者也。

„Az idő ugyanis egy pillanatra sem áll meg, a most nem folytatódik később, ezért a tegnapi álom mára megváltozott. A halál és az élet változása vajon különbözik-e ettől (annyira), hogy a kettő közötti állapot miatt aggodalmaskodjunk? Ha az egyik (állapotban) vagyunk, nem tudunk a másiktól: a pillangó-álom éppen erről szól. (...) Az ostobák úgy vélik, hogy tudják: az életnek örülni lehet, a halálban pedig szenvedni; nem hallottak arról, hogy ezt nevezik a létezők átváltozásának.” 時不暫停，而今不遂存，故昨日之夢，於今化矣。死生之變，豈異於此，而勞心於其間哉！方為此則不知彼，夢為胡蝶是也。 (...) 而愚者竊竊然自以為知生之可樂，死之可苦，未聞物化之謂也。

Guo Xiang kommentárját mind H.-G. Möller, mind B. Ziporyn úgy értelmezik, hogy ez az elválasztottság mindkét irányban érvényes: sem az álombeli pillangó nem tud Zhouól, sem Zhuang Zhou a pillangóról, kizárólag a narrátor lát rá mindkét állapotra. Ezen értelmezésekkel ellentétben az eredeti szöveg tanúsága szerint egyértelműnek tűnik, hogy a viszony aszimmetrikus: a boldogan repkedő álombeli pillangó valóban nem tud Zhouól, Zhuang Zhou viszont igenis kételkedik és reflektál saját álombeli és ébredési állapotára.<sup>11</sup> Ezen aszimmetrikus

<sup>11</sup> „In my opinion, neither such an interpretation of the content of the story nor the related philosophical questions are „Daoist”. Nor do I think that Zhuang Zhou remembers „his” dream or that he subsequently starts to doubt his existence. (...) It is totally obvious to

viszony leírását úgy is tekinthetjük, mint a „honnan tudom megállapítani, hogy ébren vagyok vagy álmodom?” klasszikus kérdésére adott egyszerű, de természetesen nem kielégítő választ: amennyiben korábbi eseményekre (jelen esetben az álmra) visszaemlékezve kételkedem, képes vagyok önazonosságommal kapcsolatban kérdéseket megfogalmazni, úgy nagy valószínűséggel ébren vagyok.<sup>12</sup> Annak ellenére, hogy az ember álmában is tisztában lehet azzal, hogy álmodik („lucid dreams”), sőt az ún. „pre-lucid” álmok során kételkedhet is aktuális állapotát illetően, tipikusnak mégis a *Zhuangziben* leírt eset tekinthető.

Az álom-ébredés aszimmetriája a pillangó-álommal azonos II/7. fejezetben található leírásból is egyértelmű:

„Aki álmában bort iszik, az reggel sírva ébred. Aki álmában sírt, reggel (még) vadászhat. Amikor álmodunk, nem tudjuk, hogy az álom. (...) Majd jön a Nagy Felébredés, amikor rájövünk, hogy mindez egy Nagy Álom volt. Az ostobák gondolják csak, hogy ébren vannak és világosan meg tudják különböztetni: ez biztos a fejedelem, ez pedig a pásztor! Konfuciusz és te is álmodtok, és mikor azt mondom nektek, hogy álmodtok, az is csak álom. Ez talányosnak tűnhet, de ha tízezer emberöltő után egy nagy szenttel találkozunk, ő tudni fogja az értelmét, az lesz csak (igazán) a reggeli (ébredés) találkozója.”

夢飲酒者，旦而哭泣；夢哭泣者，旦而田獵。方其夢也，不知其夢。（...）且有大覺而後知此其大夢也。而愚者自以為覺，竊竊然知之。君乎，牧乎，固哉！丘也與女皆夢也；予謂汝夢，亦夢也。是其言也，其名為吊詭。萬世之後而一遇大聖，知其解者，是旦暮遇之也。

Guo Xiang that Zhuang Zhou, once he is awake, no longer knows anything of „his” dream. Zhuang Zhou does not remember what „he” had dreamed, and therefore he has no reason whatsoever to start doubting anything” (Möller, „Zhuangzi’s «Dream of the Butterfly””, 440). „The reason he could be ‘self-assured and doing as he pleased’ [in both cases, as Zhuang Zhou and as the butterfly] was that the determinate differences [between them] are set (*fen ding*), not because there is not difference” (Ziporyn, Brook, *The Penumbra Unbound: The Neo-Taoist Philosophy of Guo Xiang*, (Suny Series in Chinese Philosophy and Culture) Albany 2003, SUNY Press, 59). Li Yuanzhuo 李元卓, egy Song-kori kommentátor hasonló módon fogalmaz: „Mivel álmunkban nem tudunk az ébredlétről, ezért álmunkat nem tekintjük hamisnak. Ébredlétünkben nem tudunk álmunkról, így ébredlétünket nem tekintjük valódinak. 夢不知覺，故不以夢為妄。覺不知夢，故不以覺為真” (*Zhuang Lie shilun* 莊列十論 *Daozang* (CT) 1263.523a, [Li Yuanzhuo 李元卓], vö. Ong, R. K., *The Interpretation of Dreams in Ancient China*, Bochum 1985, Studienverlag Brockmeyer, 84).

<sup>12</sup> Vö. Li Wai-ye, „Dreams of Interpretation in Early Chinese Historical and Philosophical Writings.” In: Shulman, David – Stroumsa, G. G. (eds.), *Dream Cultures: Explorations in the Comparative History of Dreaming*, New York 1999, Oxford University Press, 33 [17-42].

Ez a passzus tehát egyértelműen arról szól, hogy amint általában az emberek csak ébredéskor döbbennek rá álmukra, úgy nem elképzelhetetlen, hogy az ébrenlétnek tűnő állapotunkból is fel lehet ébredni. Ugyanakkor ez a rész nem az ébrenlét-álmom felcserélhetőségét állítja, hanem hogy mostani („kis”) álmaink úgy viszonyulnak mostani („kis”) ébrenlétünkhöz, mint mostani ébrenlétnek tűnő állapotunk a majdani nagy felébredéshez. Ezen analógiánál éppen a két állapot aszimmetriája játszik szerepet: ahogy álmunk közben nem vagyunk tudatában annak, hogy álmodunk, úgy amennyiben jelenlegi ébrenlétünk is álomszerű, úgy általában *per definitionem* nem lehetünk ezen álomszerűségével tisztában. Zhuangzi az álmokat tehát valójában csak eszközként használja arra, hogy megértesse jelenlegi állapotunk tökéletlenségét.

### 3. KORAI NYUGATI FORDÍTÁSOK

A szöveg fordítói, illetve az ezen fordítások alapján született értelmezések, értelmező feldolgozások egyik közös tulajdonsága, hogy a történetet személyes élményként ragadják meg. Ennek kifejeződése a kínai eredetiben teljesen hiányzó 'én' személyes névmás gyakori használata:

„Formerly, I, Kwang Káu, dreamt that I was a butterfly, a butterfly flying about, feeling that it was enjoying itself. I did not know that it was Káu. Suddenly I awoke, and was myself again, the veritable Káu. I did not know whether it had formerly been Káu dreaming that he was a butterfly, or it was now a butterfly dreaming that it was Káu. But between Káu and a butterfly there must be a difference. This is a case of what is called the Transformation of Things.” [James Legge ford.]<sup>13</sup>

„Once upon a time, I, Chuang Tzu, dreamt I was a butterfly, fluttering hither and thither, to all intents and purposes a butterfly. I was conscious only of following my fancies as a butterfly, and was unconscious of my individuality as a man. Suddenly, I awaked, and there I lay, myself again. Now I do not know whether I was then a man dreaming I was a butterfly, or whether I am now a butterfly, dreaming I am a man. Between a man and a butterfly there is necessarily a barrier. The transition is called *Metempsychosis*.” [Herbert A. Giles ford.]

Habár – mint fent említettem – a kínai eredetiben végig szereplő Zhuang Zhou, illetve Zhou értelmezhető a narrátor 'énjeként', a kínai szöveg mégis sokkal na-

<sup>13</sup> Vö. Allinson, Robert E. Hegelian, „Yi-Jing, and Buddhist Transformational Models for Comparative Philosophy.“ In: Bo Mou (ed.), *Comparative Approaches to Chinese Philosophy*, Aldershot, U.K., – Brookfield, Vt 2003, Ashgate Publishing, 72 [60-85].

gyobb távolságot tart a narrátor és a történet főszereplője között. Herbert A. Giles fordítására külön is érdemes kitérni, mivel ez volt az, amely igen nagy befolyással volt a nyugati értelmiségire (pl. Martin Buber, Martin Heidegger, Hermann Hesse).<sup>14</sup> Érdemes felidézni Martin Buber egyértelműen Giles verzióján alapuló, nagyhatású fordítását:

„Ich, Tschuang Tse, träumte einst, ich sei ein Schmetterling, ein hin und her flatternder, in allen Zwecken und Zielen ein Schmetterling. Ich wusste nur, dass ich meinen Launen wie ein Schmetterling folgte, und war meines Menschenwesens unbewusst. Plötzlich erwachte ich; und da lag ich: wieder „ich selbst“. Nun weiss ich nicht: war ich da ein Mensch, der träumt, er sei ein Schmetterling, oder bin ich jetzt ein Schmetterling, der träumt, er sei ein Mensch? Zwischen Mensch und Schmetterling ist eine Schranke. Sie überschreiten ist Wandlung genannt.”<sup>15</sup>

Giles, illetve ennek alapján Buber fordítása kifejezetten az álomból ébredő én csodálkozó és magányos elmélkedését mutatja be. Kifejezetten meglepő egy olyan mondatot találni a fordításban, amelyet az eredetiben („nem tudtam Zhou-ról”) alig találunk, és amely elmagyarázza a nyugati olvasónak, hogy mire is kell gondolnia: „I was conscious only of following my fancies as a butterfly, and was unconscious of my individuality as a man” [Buber: „Ich wusste nur, dass ich meinen Launen wie ein Schmetterling folgte, und war meines Menschenwesens unbewusst.”]. Möller szerint Giles értelmezésében az álomra történő, akár platoninak is nevezhető visszaemlékezés (*anamnészisz*) lesz az igazságkeresés kiindulópontja. Szerinte a Platón *Államában* (614-621) elmesélt pamphüliai Ér mítosza, illetve számos egyéb helyen is (például *Phaidrosz* 246-254, *Gorgiasz* 523-527) kifejtett nézet egyben a Gilesnál megjelenő ‘Metempsychosis’ kifejezés másként aligha indokolható jelenlétét is megmagyarázza.<sup>16</sup>

Habár tipikus európai „értékként” említhető lenne egy harmadik elem is, nevezetesen egyfajta „Descartes”-i kételkedés, illetve kérdésfelvetés,<sup>17</sup> jelen esetben ez azonban nem Legge vagy Giles nyugatiasított értelmezése, hanem a *Zhuangzi* egészében valóban gyakran előforduló motívum. Möllerral ellentétben<sup>18</sup> úgy vélem, hogy a Zhuangzi-féle kételkedés, illetve tudatosított bizonytalanság éppen azért

<sup>14</sup> Legge, James, *The Texts of Taoism*. 2 vols, New York 1891/1962, Dover, 220.

<sup>15</sup> Buber, Martin, *Reden und Gleichnisse des Tschuang Tse*, Zürich 1951, 27.

<sup>16</sup> Möller, *Daoism Explained*, 45.

<sup>17</sup> *Meditationes* I. (Descartes, René, *Elmélkedések az első filozófiáról*, [Ford. Boros Gábor] Bp. 1994, Atlantisz, 5-31). Vö. Allinson, Robert E., „The Myth of Comparative Philosophy or the Comparative Philosophy *Malgré Lui*.” In: Bo Mou (ed.) *Two Roads to Wisdom?: Chinese and Analytic Philosophical Traditions*, Chicago 2001, Open Court, 276 [269-292].

<sup>18</sup> Möller, *Daoism Explained*, 46.

kelthette fel a nyugati írók figyelmét, mivel ez az antik szkepticizmusból, illetve a Descartes-i hagyományból ismerősen csengett számukra.<sup>19</sup>

#### 4. EGY LÉTEZŐ KETTŐSSÉG

Habár a *Zhuangzi* hemzseg az olyan megfogalmazásoktól, amelyekben a dolgok relativitásáról és ilyen értelemben végső egyenlőségéről van szó, mégis a műben egyértelműen megjelenik a kettősség motívuma is: a világi érdekek, hírnév, a nyelv, a logika, illetve éppen a kettősségek által fogva tartott ember és a mindezekről mentes igaz ember (*zhenren*) eszményének kettőse. Paradox módon tehát a kettősségekben élő, illetve az azt felismerő, azon túllépő személyek kettőssége végig megmarad a *Zhuangziban*. A következőkben ezen kettősségre hozok fel néhány példát a biztosan autentikusnak tartott első hét fejezetből:

I/3. „(Jie Yu) azt mondta, hogy a messzeségben, a Sokcseléd-hegyen szellem-berek élnek – válaszolta Jian Wu. – Izmuk és bőrük, mint a jég, mint a hó – s oly lágy, akár a szüzeké. Nem esznek az ötfajta gabonából, ételük szél, italuk harmat. (...) Azok az emberek tökéletességükkel egybefogják a tízezernyi létező mind-egyikét. A világ ugyan arra vágyik, hogy igazgassák, de közülük mégsem vállalja senki sem az Ég alatti irányításának gondját-baját. Nekik semmi sem árthat. Eget verdeső hullámok árába bele nem fulladnak, ércet, követ megolvasztó, földeket, hegyeket felperzselő tűzvészben meg nem égnék.”<sup>20</sup>

II/2. „A nagy tudás átkarol, a törpe tudás széttagol. A nagy szavak ragyognak, a törpe szavak bugyognak. Elalszunk, s a lelkek összetalálkoznak, majd felébredünk, s testeink szerint elválnak. Egybegyűlnek, tanakodnak, napról napra civakodnak, s az elme csupa kuszaság, ravaszkodás és titkolózás. Apró félelmektől reszketünk, nagy rettenetektől iszonyodunk. Mikor elménk megmozdul, mint a nyílvevő, repül – azt mondjuk: ítélt jó és rossz felől.”<sup>21</sup>

II/4. „Az ősi idők embereinek bölcsessége a végső határig hatolt. Hogy miféle végső határig? Elgondolták azt, mi volt a dolgok kezdete előtt. Végső és tökéletes tudás volt ez, nem lehet hozzátenni semmit. Később úgy gondolták, hogy vannak

<sup>19</sup> Ong, *The Interpretation of Dreams*, 76–77; Zhuangzi és a szkepticizmus hasonló látásmódjáról lásd Kjellberg, Paul, „Sextus Empiricus, Zhuangzi and Xunzi on „Why be sceptical?“” In: Kjellberg, Paul – Ivanhoe, Philip J. (eds.), *Essays on Skepticism, Relativism, and Ethics in the Zhuangzi*, Albany 1996, SUNY Press, 1-25; Raphals, Lisa, „Skeptical Strategies in Zhuangzi and Theaetetus.” In: Kjellberg, Paul – Ivanhoe, Philip J. (eds.), *Essays on Skepticism, Relativism, and Ethics in the Zhuangzi*, 27-49.

<sup>20</sup> Dobos László (ford.), *Csuang ce: A virágzó délvidék igaz könyve I-XVI*, Bp. 1997, Palatinus, 8.

<sup>21</sup> Dobos László (ford.), *Csuang ce*, 12-13.

dolgok, de egymástól nem különültek el. Azután úgy gondolták, hogy vannak különbségeik, de se helyes, se helytelen nincs köztük. Ahogy a helyeslés és a tagadás felütötte fejét, a Dao csorbát szenvedett. (...) Ezért a körmönfont kételkedés ragyogását messze kerüli a bölcs. Nem használ semmit, mégis minden hasznára van. Erre mondják, hogy tisztán lát.”<sup>22</sup>

V/6. „Mikor azt mondom, hogy érzelmek nélküli, akkor olyan emberről beszélek, aki vonzalmai és viszolygásai miatt nem hoz belső bajt magára. Mindig a természetességhez igazodik, és nem kuporgatja életét.”<sup>23</sup>

VI/1. „A hajdani igaz emberek aludtak, de nem álmodtak, s ébren nem gyötörte őket szorongás. Egyszerű volt ételük és mély a lélegzésük. Mert az igaz ember talpa mélységéből lélegzik, a közönséges emberfia pedig csak torkával zihál. A nyomorultak torkából okádás a szó – vágyaik mélységesek, de sekély bennük az Ég működése. A hajdani igaz emberek nem tudták, hogy az életnek örülni, a haláltól pedig rettegni kellene. Megérkeztek, nem vigadtak – eltávoztak, nem búultak: könnyedén jöttek és könnyedén mentek. Nem feledték, honnan érkeztek, és nem kutatták, hová térnek. Örültek annak, amit kaptak, és nem gondoltak vele, hogy mikor kell visszaadják. Róluk elmondható, hogy gondolkodásuk nem csorbította a Daot, s az emberivel nem támogatták meg azt, ami égi. Én igaz embereknek hívom őket.”<sup>24</sup>

VII/6. „Ne légy a hírnév bábja, ne légy a tervek kincsestára! Ne légy az ügyek intézője és ne légy az okoskodás mestere! Testesítsd meg a végtelent, s nyomtalanul kószálj! Tartsd meg, mit az Égtől kaptál, de ne tekintsd adománynak azt! Légy üres – ennyi az egész. A fensőbb ember szíve, mint a tükör: nem üdvözlöl és nem kísérget, csak válaszol, és el semmit se rejt. Ezért mindent legyőz, de ő maga nem csorbul.”<sup>25</sup>

A *Zhuangzi* autentikus fejezeteiben tehát erőteljesen jelen van egy olyan szemlélet, amely szembeállítja az átlagos felfogást az igaz ember ehhez képest hierarchikusan magasabb rendűnek ítélt nézőpontjával, értékrendszerével. A két szemlélet közötti átalakulást – véleményem szerint – éppen a pillangó-álmom illusztrálja.

<sup>22</sup> Dobos László (ford.), *Csuang ce*, 16.

<sup>23</sup> Dobos László (ford.), *Csuang ce*, 43-44.

<sup>24</sup> Dobos László (ford.), *Csuang ce*, 45-46.

<sup>25</sup> Dobos László (ford.), *Csuang ce*, 62.

## 5. A KULCS: A PILLANGÓ

Mint korábban említettem, a kínai kommentátorok láthatólag nem tudnak mit kezdeni a pillangó motívumával, nem is tulajdonítanak neki túlságosan nagy figyelmet. Guo Xiang és az ő nyomán Hans-Georg Möller úgy véli, hogy mivel a két állapotban Zhuang Zhou és a pillangó is meg volt arról győződve, hogy az adott állapotban éppen önmaguk, így nem merülhetett fel Zhuang Zhouban az identitásra és a relativitásra vonatkozó kérdés.<sup>26</sup> Véleményem szerint ez az értelmezés a szöveg alaposabb olvasatával cáfolható. Mindenek előtt Zhuang Zhou hirtelen (*e'ran* 俄然) ébred fel, ez a momentum éppen arra látszik utalni, hogy Zhuang Zhou, miközben a róla nem tudó pillangóról álmódott, valaminek (talán egy külső inger) hatására álma közepén felébredt, és láthatólag – az ilyen helyzetekből ismert általános emberi tapasztalatnak megfelelően – kiválóan emlékszik az álmára. A szöveg ki is emeli: rá kellett ébrednie, hogy álmával ellentétben valójában ő önmaga. Ezek után hangzik el a 'bu zhi' 不知 kifejezés alany nélkül, ami fordítható 'nem tudni' (általános alany), 'nem tudta' (Zhuang Zhou) vagy 'nem tudom' (narrátor) kifejezésekkel. Mivel az előző mondat (egyébként szintén ki nem tett, de egyértelmű) alanya Zhuang Zhou volt („hirtelen felébredt”), így a klasszikus kínai nyelv szabályai szerint, amennyiben nincs valamilyen feltűnő ellentmondás, a következő mondat alanyának meg kell egyeznie az előzőével. Továbbá egyértelműen egy vagylagos kérdőpartikula (*yu* 與) áll az ezután következő részben („Zhou álmódta, hogy pillangó vagy a pillangó álmódta, hogy Zhou?”). Mindezeket összegezve: a minden szempontból „hermeneutikai előnyt” élvező Guo Xiang, a *Zhuangzi* redaktora értelmezte félre az eredeti szöveget, miközben a nyugati értelmezők akkor is helyesebben látták a problémát, ha az értelmezésük alapjául szolgáló fordítás nem volt tökéletes.<sup>27</sup> A szöveg tehát egyértelműen beszél az álombeli és az ébrenléti állapot relativitásáról, az erre történő reflexiókról, és ezt általában a kínai filozófiával foglalkozó kutatók (pl. B. Schwartz, A. C. Graham) is így értelmezik.<sup>28</sup> A sinológia területén

<sup>26</sup> Möller, *Daoism Explained*, 50.

<sup>27</sup> Talán még az a hipotézis is megkockáztatható, hogy a Guo Xiang által végső formába öntött *Zhuangziben* a történet éppen azért került a II. fejezetbe (A létezők egyenlőségéről – *Qiwulun*), mert Guo Xiang meg volt győződve arról, hogy ezen elbeszélés is a létezők egyenlőségéről szól.

<sup>28</sup> Schwartz, B. I., *The World of Thought in Ancient China*, Cambridge 1985, The Bellknapp Press, 225; Graham, A. C. *Chuang-tzu: The Inner Chapters*, 2001 Hackett Publishing Company, 21-22. A kínai kultúrát ismerő és szerető F. Kafka *Átváltozása* (*Die Verwandlung*) sok szempontból a pillangó-történet inverze: amíg Zhuang Zhou álmában változott át egy szép és szabad pillangóvá, addig Gregor Samsa arra ébred, hogy egy visszataszító és bezárt rovar (*Ungeziefer*) lett belőle. Számos további közös motívumról (használhatatlanság, testi torzulás, börtönlés stb.) lásd Whitlark, James, *Behind the Great Wall: A Post-Jungian Approach to Kafkaesque Literature*, Madison, N. J. 1991, Fairleigh Dickinson University, 109-110.



kívül is gyakran idézett történetnek ez a legáltalánosabb értelmezése, és ez gyakran abban nyilvánul meg, hogy a szövegnek a két állapot közötti különbséget konstatació, illetve „a létezők átalakulásáról” szóló részét leahagyják. A legismertebb ilyen jellegű magyar nyelvű feldolgozás Szabó Lőrinc: *Dsuang Dszi álma* c. verse, amely rendkívül erőteljesen a „ki álmodik kit?” problematikáját tematizálja.<sup>29</sup> A történet azonban ennél, úgy tűnik, többről is szól.

Amennyiben ugyanis a történet „pusztán” az ébrenlét és az álom relativizmusáról szólna, akkor a pillangó nyilvánvalóan helyettesíthető lenne bármilyen egyéb állattal, hiszen ebben az esetben a mondanivaló szempontjából teljes mértékben közömbös lenne, hogy az álmokép egy pillangó, egy siketfajd vagy egy óriásmamut: mindegyik esetben felmerülhetne a „ki álmod kit?” kérdése. Véleményem szerint viszont a történet két állapot viszonyáról, illetve a köztük lévő lehetséges átmenetről szól, és ebből a szempontból a pillangó jelenléte perdöntő.<sup>30</sup> A két szereplő tehát két állapotra utal: az alvó és álmodó Zhuang Zhou mozdulatlansága egy határok által fogva tartott, lezárt állapotra, a szabadon repdeső pillangó pedig ennek ellentétére, a határok és kötélekek világából kiszabadult létállapotra látszik utalni.

A közös bennük, hogy önmagukban is mindketten képesek az „állapotváltásra”: a zárt és szabadság nélküli bábból kikelő pillangó előző állapotához képest szabad és boldog, ahogy az ember is képes túllépni az ébrenlét világának kötöttségein (Zhuangzi felfogásában: hír, rang, konvenciók, logika, nyelv) azáltal, hogy álmában minden ember, ébrenlétében pedig néhány kivételes igaz ember (*zhenren*) megszabadulhat ezen béklyóktól. Jelen esetben tehát a báb állapota azonosnak tekinthető a valóban bábszerűen alvó emberrel, akiből álmai során mintegy kiszakad boldog „pillangó-énje”, a kötöttségektől, világi gondoktól mentes Zhuangzi.

Ilyen értelemben az ébrenlét–álom kettőssége természetesen analógiába állítható a *Zhuangziben* egyébként nagyon gyakran felbukkanó élet–halál kettősségével. Mind az ember, mind a pillangó esetében – a konvencionális értelemben legalábbis – az ébrenlét jelenti az életet, az alvás (bábszerű állapot) pedig a halált. A szerző ugyanakkor elkerüli, hogy ez az analógia egyértelmű legyen: szabadság és boldogság ezen állapotokhoz történő hozzárendelődése jelen esetben kétértelmű módon történik: Zhuang Zhou éppen akkor tapasztalja meg a teljes szabadságot és boldogságot, amikor alszik (testileg „halott”), kizárólag ezen alvó/halott testiségétől

<sup>29</sup> Szabó Lőrinc, *Válogatott versek*, Bp. 2008, Kossuth Kiadó, 208-209. A vers egyébként éppen a fent említett Zhuang Zhou–pillangó–narrátor hármasságot bontja ki részletesebben, kifejezetten a Zhuangzi-féle játékosan komoly szellemben.

<sup>30</sup> Vö. Allinson, Robert E. *Chuang-Tzu for Spiritual Transformation: An Analysis of the Inner Chapters*, Albany 1989, SUNY Press, 74.

megszabadult lelkeként (pillangóként) éli mindezt át.<sup>31</sup> Zhuangzi kérdésfeltevése tehát nem pusztán az ébrenlét és az álom relatív jellegéről szól, hanem minden kötött és szabad létmód, a társadalmi/nyelvi konvenciók és a fizikalitás által meghatározott ember és az ezekről megszabadult „igaz ember”, illetve az élet és a halál viszonyáról, továbbá e kettő közötti lehetséges átmenetekről („átváltozásról”). Lényeges kiemelni, hogy a pillangó azért kiváló szimbóluma ennek az átmenetnek, mert átalakulása ellenére is bizonyos szempontból azonos marad önmagával.<sup>32</sup>

A pillangó tehát a szabadon kóborló, boldog, elégedett szent megtestesítője. Érdemes megjegyezni, hogy a *Zhuangzi* egészében, de az I. fejezetben különösen erőteljesen megjelenik az ún. „szabad kóborlás” (*xiaoyao* 逍遙) témája, ami a konkrét cél és hasznosság nélküli szabadságot teszi meg fő értéknek. Érdekes,

<sup>31</sup> A pillangó és a lélek összefüggésére *ad nauseam* idézett szemantikai kapcsolat a görög ψυχή szó, melyet a Györkösy – Kapitánffy – Tegye (Györkösy Alajos – Kapitánffy István – Tegye Imre, *Ógörög–magyar nagyszótár*. Bp. 1993<sup>2</sup>, Akadémiai Kiadó, 1227) utalás nélkül, a Liddell–Scott (Liddell, Henry George – Scott, Robert, *A Greek-English Lexicon* [Revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones, with the assistance of Roderick McKenzie], Oxford 1940, Clarendon Press, 2027) pedig mindösszesen három példával támaszt alá. Úgy tűnik, hogy a legelső és egyben egyetlen önálló előfordulása Arisztotelész *Historia Animalium* (551a13–27): „Az úgynevezett pillangók [*pszükhai*] hernyókból születnek (...) egy hosszabb idő elteltével szétszakad a kemény burok, és szárnyas lények repülnek ki belőlük, melyeket pillangónak [*pszükhai*] neveznek. γίνονται δ' αἰ μὲν καλοῦμεναι ψυχὰι ἐκ τῶν καμπῶν (...) χρόνου δὲ πολλοῦ διελθόντος περιρρήγνυται τὸ κέλυφος, καὶ ἐκπέτονται ἐξ αὐτῶν περὶ ὡτὰ ζῶα, ἃς καλοῦμεν ψυχᾶς.” Theophrasztosz *Historia Plantarum* (2.4.4) nyilván Arisztotelésztől való átvétel. Az *Átváltozások* (*Metamorphoses*) 15. fejezékének első részében Ovidius Püthagorasz tanításait foglalja össze és „természettudományos” példákat hoz a különböző típusú állati születésekre, ezen belül – a rákok és a békák között – esik szó a pillangóról. A latin eredetiben pusztán a *feralis* szó utal arra, hogy a pillangó alakját összekapcsolják a temetkezéssel, illetve a halottakkal, a magyar fordításban megjelenő lélek szó nem szerepel a szövegben: „Fák levelét hősín szállal befonó kicsi hernyók, (látja a földművelő ezt jól) kicserélik alakjuk, / és már nem hernyók, de halottak lelkei, lepkék” (Devecseri G. ford., Ovidius (Publius, Naso) *Átváltozások* (*Metamorphoses*), Bp. 1982, Európa Könyvkiadó, 434) – „quaeque solent canis frondes intexere filis / agrestes tineae (res observata colonis) / ferali mutant cum papillione figuram” (*Metamorphoses* 15: 372–374). Érdekes módon írásaikban sem maga Arisztotelész, sem más ókori szerzők nem tulajdonítanak különösebb szimbolikus jelentőséget ezen összefüggésnek, jóval nagyobb gyakorisággal (különösen Erósz/Cupido/Amorral közösen megjelenő) Pszükhé pillangószárnyú ikonográfiájában játszik szerepet ez a kapcsolat (lásd például <http://www.scils.rutgers.edu/~mjoseph/CP/ICP.html>). A szimbólumok szép együttállása jelenik meg Dante *Purgatóriumában* (X. 124–125): „Nem látjátok, hogy az ember mi? Féreg / Mely majd formáland anyagi pillangót – „non v'accorgete voi che noi siam vermi nati a formar l'angelica farfalla” (Babits M. ford.). Az anyagi pillangó (*farfalla*) nyilvánvalóan a lélek halál utáni (ideális) állapotára utal, miközben egymásra íródik a két szárnyas lény és a lélek alakja.

<sup>32</sup> Gaskins, Robert W., „The Transformation of Things: A Reanalysis of Chuang Tzu's Butterfly Dream.” In: *Journal of Chinese Philosophy* 24.1 (1997), 117 [107–121].

hogy a szent emberek szabad kóborlása majdnem minden esetben kapcsolódik a taoista „nem-cselekvés” (*wuwei* 無為) ideáljához. Jelen történetünk szempontjából nem elhanyagolható, hogy az egyik esetben a szabad kóborlás az alvással, a másik esetben pedig a teljes elégedettséggel jár együtt, továbbá több esetben utalás történik arra, hogy ez a nem-cselekvés Ég és föld között zajlik. Habár a *Zhuangzi* a nem-cselekvés fogalmát egyértelműen a szent emberrel összefüggésben használja, mégis mindezeknek (cél nélküli szabad cselekvés Ég és föld között) aligha lehet szebb kifejeződése, mint az álombeli pillangó.

I/5. „Namármost, neked van egy hatalmas fád, és amiatt aggódsz, hogy nincs semmi haszna? Miért nem ülteted el Seholnincs-falvára egy hatalmas mezőre? Az oldalán barangolhatnál a nem-cselekvésben, alatta szabadon kóborolhatnál alvás közben!” 今子有大樹，患其無用，何不樹之於無何有之鄉，廣莫之野彷徨乎無為其側，逍遙乎寢臥其下。

XXVIII/1. „Mikor a nap felkel, tevékenykedem, mikor lenyugszik, (én is) megpihenek. Az Ég és föld között szabadon kóborlok és szívem teljesen elégedett. 日出而作，日入而息，逍遙於天地之間而心意自得。”

VI/4: „(A szentek) a (világi) szennyen túl barangolnak, szabadon kóborolnak a nem-cselekvés tevékenységében. 彷徨乎塵埃之外，逍遙乎無為之業。”

XIV/5: „Egykoron a tökéletesek az emberségben jártak, az igazságosságban vettek szállást, s így a szabad kóborlás [*xiaoyou*] pusztájában barangoltak. (...) A szabad kóborlás nem más, mint a nem-cselekvés. 古之至人，假道於仁，托宿於義，以游逍遙之虛。(...) 逍遙，無為也。”

A *Zhuangzi* XV. fejezetében olvasható mondat ugyanakkor egy további szempontot is felvet: „(A szent ember) mikor alszik, nem álmodik, ha felébred, nem aggódik. 其寢不夢，其覺無憂。” A tökéletességet elért személyeknek tehát nincs álma, mivel nem akarnak semmi mássá válni. Ha tehát Zhuang Zhou álmodott, ez éppen tökéletlenségének kifejeződése, ahogy ébredése utáni aggodalmai, kételyei is azok.<sup>33</sup> A történetbeli Zhuang Zhou tehát még nem érte el a tökéletességet, az álombeli pillangó ugyanakkor nem álmodik, ő tehát megvalósította Zhuangzi ideálját. A pillangó tehát a nem-cselekvő, nem álmodó, szabad és boldog szentet jelöli.

Kérdés persze, hogy miután az ember egyszer megtapasztalta a teljes szabadságot és boldogságot, melyik énjét tekinti valódinak: a béklyóban szenvedőt vagy a szabadon szárnyalót. A két állapot között fennálló különbséget egy dolog képes

<sup>33</sup> Pusztán az érdekesség kedvéért utalok egy ezzel ellentétes felfogásra: a Babiloni Talmud (Ber. 55B) szerint csak gonosz ember lehet az, aki huzamosabb ideig (hét napig) nem álmodik (Komoróczy Géza, „Rangjavesztett tudomány – álomfejtés az ókori Mezopotámiában.” In: *Bezárkózás a nemzeti hagyományba*. Bp. 1995, Osiris Kiadó, 75, 50. jegyz. [47-82]).

áthidalni: az átváltozás. A báb-állapotból kikelő szabad és boldog pillangó ugyanúgy átváltozik, ahogy Zhuangzi szerint az embernek is át kell alakulnia a konvenciók rabságában sínylődő, valójában halott emberből egy szabad, boldog és igaz emberré, akit ugyanakkor a taoista nem-cselekvés jellemez. A két állapot között – mondja Zhuangzi – jelentős minőségi különbség van, így ezt éppen azzal érzékelteti, hogy álmában Zhuang Zhou nem egy rendkívül boldog és szabad emberként, hanem pillangóként, egy teljesen más létmódban élő lényként tapasztalja magát.

Mindezt pedig sem nem az alvó, tépelődő és „gúzsba kötött” Zhuang Zhou, sem nem a szabadon szárnyaló pillangó fogalmazza meg, hanem a mindkét állapotra rálátó narrátor, aki már mint a munka szerzője – egykori énjével ellentétben – túllépett báb-állapotán, és a kínai filozófiát az egyik legszabadabb és legszárnyalóbb művel ajándékozta meg.

# AZ ÖNVALÓ ÚTJÁNAK EVILÁGI ÁLLOMÁSAI

A nem emberi fajok szerepe a puránák világképében

ÍSVARA KRISNA DÁSZ / TASI ISTVÁN

## A TERVEZETTSÉG ALTERNATÍVÁJA

Napjainkban újult erővel vetődött fel a kérdés, hogy vajon hogyan jöhetett létre az állatvilág változatossága, a fajok jellegzetes kinézete és ösztönvilága? A tudatlan anyag fejlődött-e saját magától olyan lényekké, amelyek saját maguk, illetve fajuk érdekében képesek hasznosan cselekedni: táplálkozni, védekezni, szaporodni és utódokat gondozni? Vagy pedig egy transzcendentális, anyagon túli értelem szabta meg előre viselkedésük jellegzetességeit? Ma már léteznek a természettudományt művelő tudósok között is olyanok, akik azt a lehetőséget valószínűsítik, hogy az állatvilág külső és belső jellemzőinek kialakításához egy eredeti terv szolgált alapul. Az indiai védikus írások szintén olyan tervezési szemléletet vallanak, amely szerint egy, a miénknél jóval kifinomultabb intelligencia mintegy előre kialakította, elképzelte az élővilág működését, az apró molekuláris biológiai részletektől kezdve az összetett táplálkozási láncolatokig (sőt, az élettelen világot is belevéve, egészen a kozmosz rendjének kialakításáig). E megközelítés szerint a fajok jellemző megjelenése és viselkedése nem évmilliók során, az egyszerűbb felől az összetett felé jött létre. Létező világunk eszerint nem más, mint ezen eredeti, organikus tervrajz megvalósulása.

## VÁLASZOK A MÚLTBÓL

Az emberiség korábbi évezredeinek nagy kultúráiban általában egy ősi irat filozófiai rendszere határozta meg a társadalom zömének világfelfogását. A keresztény kultúrkörben (amely ma szinte a világ minden részén képviselteti magát) ez a forrás a Biblia volt, az iszlám országokban pedig a Korán. Ehhez hasonlóan az indiai szubkontinens gondolkodását döntően a védikus írások irányították, például a *puránák*, az *upanisadok* és más, szanszkrit nyelvű művek. (A „védikus” kifejezést itt tág értelemben használom, ugyanis az indiai hagyomány *Cshándogja upaniaad* 7.1.4 verse alapján a négy klasszikus *Védán* kívül a a puránákat és az epikus jellegű *Mahábháratát* „az ötödik *Véda*” néven említik.)

A különböző kultúrák szent könyveit a követőik kinyilatkoztatott tudásnak tekintik, amely magasabb rendű forrásból származik. Ezzel természetesen lehet egyetérteni vagy egyet nem érteni. De attól függetlenül, hogy elfogadjuk-e bármelyiket ezek közül tévedhetetlen írásnak, mindenképpen izgalmas lehet megismerni álláspontjukat néhány olyan kérdésben, amelyek meghaladják érzékszervi megismerő-képességünk korlátait.

A felsorolt írások mindegyike azon az állásponton van, hogy a világnak személyes, intelligens eredete van, vagyis a teizmus, az istenhit vonalát követi. Teológiájuk számtalan részletében találhatunk eltéréseket, de ezen a téren egységesek. Az alábbiakban az indiai, védikus felfogást szeretném részletesebben bemutatni az élővilág eredetéről és létezésének céljáról. Ebben leginkább az indiai szerzetes és lelki tanítómester, Ó Isteni Kegyelme A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupáda könyveire támaszkodom, aki e mély filozófiát az 1960-as évek végétől kezdődően közel hatvankötetnyi könyv megírásával tárta közérthető formában a nyugati olvasók elé.

E szanszkrit nyelvű irodalmak a föld egyik legősibb, szigorú logika szerint épülő, egységes filozófiai rendszerét mutatják be, amely választ kínál a megfigyelhető világ jelenségeinek okaira, valamint az emberi lét legfőbb kérdéseire. Olyan alaposággal és terjedelemben tárgyalják a tudományos, erkölcsi és metafizikai témákat, ami párját ritkítja a kultúrtörténetben.

A következőkben megismerhetjük a fajok eredetével és az állatok viselkedésével kapcsolatos azon felfogást, amely a *puránák*, illetve a többi védikus szent könyv kijelentéseinek összességéből rajzolódik ki. Mivel az élet eredetét illetően a modern biológia is számtalan megválaszolatlan kérdést tart számon, így nem lehetetlen, hogy idővel a tudományos felfogás közelíteni fog az ilyen régebbi világnézetek álláspontja felé. A tudomány és a vallás efféle szintézisére való törekvés jelei megtalálhatók korunkban a tudomány néhány jeles képviselőjének munkáiban is. Példaként említhetjük erre Michael Behe amerikai biokémia professzort, aki *Darwin fekete doboza* című, bestsellerré vált könyvében amellet érvel, hogy a sejtekben található összetett molekuláris rendszerek létrejötte csak egy intelligens tervező közreműködésével magyarázható. Lépcsőzetes, spontán kialakulásuk elképzelhetetlen, mert az egymással összhangban működő, egymást feltételező sejtszervecskék és mechanizmusok csak együttesen képesek a sejtet működőképes egységként fenntartani – ha bármit kivennénk belőle, a rendszer összeomlana.

## AZ ÉLŐLÉNY FELÉPÍTÉSE

Az élőlényekről szóló puránikus felfogás érdekessége, hogy nem csupán a különböző biológiai formákról tesz említést, hanem az élőlények valódi lényegét képező lélekről, illetve a lélek és test között közvetítő funkciót betöltő elméről is. Ezt a

hármás felosztást a élőlények minden típusára – a növényekre, az állatokra és az emberre – egyaránt érvényesnek tekinti. Eszerint minden élőlény egy örökkévaló, szellemi természetű egyéniség. Az élőlényeknek ezt az anyagtól független, valódi azonosságát nevezhetjük léleknek, az eredeti szanszkrit kifejezéssel *átmának*. Az egyik legnagyobb megbecsülésnek örvendő indiai irat, a *Bhagavad-gítá* részletesen leírja a láthatatlan lélek jellemzőit. Eszerint a lélek elpusztíthatatlan. Semmilyen fegyver nem képes feldarabolni, a tűz nem képes megégetni, a víz nem tudja megnedvesíteni, sem a szél megszáritani. Ez a lélek nem ismer sem születést, sem halált, tehát soha nem keletkezett, és nem is pusztul el, akkor sem, amikor a test megsemmisül. A lélek elválaszthatatlan tulajdonsága, hogy tudatos, vagyis érzékeli a külvilágot. Ideiglenesen kapcsolatban állhat különböző testekkel, azonban ez a viszony csupán átmeneti: a lélek egy darabig áthatja tudatával a pillanatnyi testét, ahogy a nap ragyogja be sugaraival az űrt. Egy napon azonban eltávozik a testből, és a létezését e testtől függetlenül folytatja.

Végeredményben a védikus szemléletmód szerint maga az élet csupán a lélek tulajdonsága, és amíg jelen van egy bizonyos anyagi testben, addig az a test is élőnek látszik. A valóságban azonban az anyag – bármilyen bonyolult összetételű legyen is – mindig élettelen. Egy klasszikus hasonlat szerint a test olyan, mint egy szekér, a lélek pedig e szekér utasa: az utas irányítása szerint a szekér halad egy ideig, ám az utas (a lélek) távozása után a szekér mozdulatlanává válik. Az élőlény csupán a lélek jelenlétének köszönhetően képes az ingerfelfogásra és a válaszadásra – a lélek hiányában csak egy élettelen test marad, ami semmiféle életjelenséget nem mutat. (A test és a tudat különválaszthatóságára utalnak a napjainkban is sokak által átélt halálközeli élmények, amelyek során az emberek a fizikai testüktől függetlenül szereznek érzékeken túli tapasztalatokat.)

Tehát az indiai látásmód szerint a lélek az igazi énünk, a valódi önvalónk. Mindez nem csupán az emberekre igaz. A különböző állat-, illetve növényfajokban ugyanolyan fajta lélek létezik, mint az emberi testekben – ezért a bölcs lelki szempontból egyenlőnek lát egy előkelő és egy alacsony származású embert, egy tehenet, egy elefántot vagy egy kutyát, tehát minden egyes élőlényt. (Ennek a felfogásnak köszönhető, hogy a védikus filozófia követői igyekeznek elkerülni az erőszakot még az állatokkal szemben is, ebből fakad a vegetáriánus táplálkozási elvek követése.)

A testen és a lelken kívül azonban szó esik az indiai írásokban az *elméről* is, amelyet az anyag finom, érzékelhetetlen formájának tartanak. Az elme ad helyet az élőlények gondolatainak, érzelmeinek, akarat-megnyilvánulásainak, illetve ez egyben az ösztönös cselekedetek központja is. Tehát a védikus szemlélet szerint a gondolataink nem az agysejtek titokzatos kapcsolódásának eredményei, hanem egy magasabb síkon, finomfizikai szinten léteznek. Az agy csak egy másodlagos közvetítő, amely a lélek és az elme felől érkező utasításokat továbbítja a testhez.

Vagyis a világunkban látható élőlények a sejtekből felépülő fizikai test, a finomabb szintű elme, és az anyagtalan, szellemi természetű lélek hármasságából állnak.

## UTAZÁS A TESTEKEN KERESZTÜL

Közismert, hogy az indiai gondolkodásmód szerves része a lélekvándorlásról szóló tanítás. Az általánosságokon túlmenően azonban kevésbé ismertek e komplex filozófiai rendszer izgalmas részletei. Azt már láthattuk, hogy e gondolati rendszerben a lelket és a testet két különálló, egymástól élesen elkülöníthető elemként kezelik. Eszerint, míg a test átmeneti, az örökkévaló lélek elpusztíthatatlan. Nyilvánvaló, hogy az élőlények teste életük során is számtalan változáson megy keresztül: megszületik, növekszik, állandósul, utódokat hoz létre, majd fokozatosan öregedni kezd, és végül elpusztul. Ily módon tulajdonképpen a megtestesült lélek állandóan „vándorol” a jelenlegi testén *belül*, a gyermekkortól az ifjúkoron át az öregkorig. A védikus szemlélet szerint az egy élet során bekövetkező változásokat követően az *átmá* a halál után is újabb testbe költözik, azonban voltaképpen ugyanaz a személy maradt. A szekeres példához visszatérve mindez csak olyan, mintha a szekér utasa átült volna másik járműre. Egy tradicionális hasonlat szerint pedig az élő lelkek úgy cserélik le elhasználdott testüket, ahogy elnyűtt ruháinkat levetve öltünk újakat magunkra.

A védikus megközelítés szerint a lélekvándorlás e körforgásában az emberi lényeken kívül az állatok és a növények is részt vesznek. Az anyagi világba becsöppenő lelkek evilági létezésük legelső pillanatától kezdve testi jelmezt kénytelenek öltetni magukra – ugyanúgy, ahogy a földre hulló esőcsepp sárrá változik. Vándorlásuk során egymás után próbálják ki a különféle testekben való létezést. Először magasrendű anyagi létformák testébe kerülnek. Ha ezeket a lehetőségeket nem megfelelően használták, akkor pedig lezuhannak a világ legegyszerűbb, egysejtű élőlényeinek szintjére. A baktériumként letöltött életek után fokozatosan emelkednek – a növényi és állati fajok sokaságán keresztül – egészen az emberi létig. Eltöltenek egy életet alacsonyabb testet használva, majd ezt elhagyva a következő lépcsőfokra emelkednek.

Érdekes, hogy a védikus írások egész pontos meghatározást adnak az univerzumban létező fajok számát illetően. A *Padma purána* című, nagy tiszteletben álló könyv szerint kilencszázezer típusú vízi élőlény létezik; kétmillió növényfaj; egymillió egyszázezer rovar és csúszómászó; egymillió madárfaj; hárommillió négylábú és négyszázezerféle emberi test van. Mindezt összeadva azt kapjuk, hogy összesen nyolcmillió négyszázezer faj népesíti be a világot. A védikus rendszertan szerint e fajok száma nem nő és nem csökken – ha adott esetben valahol ki is halnak, az univerzum valamely más tájékán továbbra is léteznek. Ebből kiderül, hogy az eredeti



indiai világgép szerint a felsorolt létformák nem csupán a mi bolygónkat népesítik be. A más égitesteken lévő lényekről szintén olvashatunk érintőleges leírásokat, így például azt tartják róluk, hogy nem minden esetben láthatóak a számunkra, mert testük anyagi összetétele eltér az általunk érzékelhető anyagétól.

A biológiai formák az évmilliók során sem változtatják meg alapvető felépítésüket, hanem mint eleve adott „konstrukciók”, helyet biztosítanak az éppen az adott szintre érő lelkek számára. A fajok biológiai értelemben nem alakulnak át, nem válnak más fajjá, hanem időtlen idők óta egymással párhuzamosan élnek. A védikus szemléletmód szerint tehát a ma megszokott értelemben vett evolúció soha nem történt. Voltaképpen a lélek jut egyre magasabb szintekre, miközben egyre összetettebb élőlények testét ölti magára. Ez azonban nem a formák, hanem a tudatos önvaló fejlődése, amit „lelki evolúciónak” is nevezhetünk.

A pillanatnyi – bizonyítottnak a legkevésbé sem tekinthető – természettudományos felfogás szerint a Föld és az élet története során az élet különböző vegyületek kombinációjából alakult ki, majd ezek egyre magasabb szintű szerveződésével jöttek létre a növények, illetve az állatok egyre magasabb rendű osztályai. Eszerint a fejlődés lehetősége az anyagban rejlik, és az anyag mintegy saját magát szervezve jut el az egyre magasabb értelmi képességgel rendelkező lényekig, végső soron az emberig, aki rácsodálkozik létezésére, ám annak célját nem találja. A fejlődés tehát ebben a matéria fejlődése volna: az anyag szüli meg az idők során az élet és az intelligencia emelkedő szintjeit.

A védikus tudás alapjaiban tér el ettől a szemléletmódtól. Eme ősbibb nézet szerint az élet nem anyagi eredetű, hanem transzcendentális, az életjelenségeket az anyag felett álló lélek jelenléte eredményezi. Az egyes fajok a kezdetek óta szinte pontosan a mai formájukban lakják élőhelyeiket. Minden testben egy lélek tartózkodik, majd egy következő, magasabb fajban születik újjá mindaddig, míg végül eljut a „létra” csúcsára, és emberként születik meg. E felfogás értelmében az évmilliók során az anyag nem fejlődik, és nem képez egyre magasabban strukturált élő szervezeteket, hanem az egyéni tudattal rendelkező, örök élőlény járja be a növény- és állatvilág emelkedő pozícióit. Ez esetben a lélek felfelé törekvő, egyéni fejlődéséről van szó.

A különböző létszinten tartózkodó lelkek különböző fokú tudatosságot élnek meg: az egészen egyszerűek, mondjuk az egysejtűek, szinte robotokként viselkednek, míg a magasabb szinten lévő testek egyre tisztább, fejlettebb tudatállapotot tesznek lehetővé a lélek számára. Minden faj jól jellemezhető eltérő elméleti korlátaival és tanulási képességével (bár ezek kis mértékben egy adott fajon belül is különbözőek lehetnek). A faji jellegzetességeket mutatja például, hogy bizonyos állatfajok egyes tevékenységekre könnyen, míg mások soha nem taníthatók meg.

Érdekes, hogy az élőlények intelligenciájának eltérő fejlettségét – más megfogalmazásban – a *Bhagavad-gítá* című szanszkrit mű is érzékelteti (ez a könyv a legismertebbek közé tartozik a hinduk körében). Érzékletes hasonlatok segítségével

mutatja be annak fokozatait, ahogyan a lélek eredetileg tiszta tudatát eltérő mértékben „tompítja el” az anyagi befedettség. Azt írja, hogy egyes élőlényeket úgy burkol be az illúzió, mint a magzatokat az anyjuk méhe – ez a szoros „csomagolás” a növények szinte teljesen tudatlan életére utal. Az élőlények másik csoportjának, a madaraknak és a vadállatoknak a tudatát úgy fedi be az anyag vékonyabb rétege, mint a tükröt a por. Az emberi lény tudatát pedig a füsttel takart tűzhöz hasonlítják – a füst áttetsző, de a hatása még mindig fedettséget jelent a tiszta lélek eredeti állapotához képest.

A reinkarnáció folyamata mindennek fényében úgy érthető meg, hogy a lélek a szoros befedettség állapotából fokozatosan egyre fejlettebb tudatállapotokhoz jut, értelme kinyílik, a sötétségből az emberi értelem világossága felé lépked.

## LESZÁRMAZÁS – FELÜLRŐL LEFELÉ

Ahogy láttuk, az indiai szemlélet szerint az állati testek típusai változás nélkül léteznek. Joggal merülhet fel azonban az a kérdés, hogy *miként jelentek meg* ezek a formák, ha nem az anyag önszerveződésével, illetve evolúcióval alakultak ki. A védikus filozófia részletes válasszal szolgál e kérdéssel kapcsolatban is, amelyet itt vázlatosan ismertetek.

Azt a folyamatot, ahogyan a biológiai testek megjelentek a világban, talán az *inverz evolúció* vagy a *devolúció* kifejezéssel jellemezhetjük. Az elnevezés arra utal, hogy a folyamat iránya éppen ellentétes, mint a közismert darwini magyarázat szerint. Darwin ugyanis úgy képzelte, hogy a bonyolultabb élőlények az egyszerűebbekből jönnek létre hosszú évezredek változásai során. A védikus devolúció szerint mindez éppen fordítva zajlik: a világunkban található formák náluk bonyolultabb élőlények segítségével, egyszerűsödéssel jöttek létre.

A védikus felfogás alapvetően teista, vagyis a világ és az élőlények eredetéként egy személyes Istent fogad el. A „devolúciós” leszármazási sor első eleme éppen ez a legfelsőbb lény. Az indiai írások szerint – a korlátok közé szorított emberi elme számára felfoghatatlan módon – ez az eredeti lény öröktől fogva, mindentől függetlenül létezik. Voltaképpen ez az állítás semmivel nem hihetlenebb, mint a modern tudomány azon feltételezése, amely szerint világunk egy végtelenül sűrű pontból, egy nagy robbanás útján keletkezett – egy olyan pontocskából, aminek eredetéről semmit nem tudunk ... Az a feltételezés, hogy a világnak tudatos eredete van, abból a szempontból még következetesebbnek is tekinthető, hogy értelmes választ ad a világunkban található hihetetlen rendezettségre és összhangra.

A védikus írásokon alapuló vaisnava hitrendszer leszármazási elméletének első lépésénél egy végtelen energiával és képességekkel rendelkező, személyes lényrel találkozunk. Őt az indiai kultúrában sokféle névvel illetik, különféle tulajdonsá-

gaira utalva (például: Ísvara – a legfelsőbb irányító, Krisna – mindenkit vonzó, Bhagaván – minden fenség birtokosa). Ez a kiemelkedő helyzetben lévő személy indítja el az anyagi világ kialakulásának folyamatát, mintegy kiárasztva magából különböző személyes kiterjedéseit, saját maga „másolatait”, akik alárendeltek hozzá képest, de még így is földöntúli képességek birtokosai. E Visnu-formáknak nevezett kiterjedések folytatják azután az anyagi univerzumok, illetve az azt felépítő elemek létrehozását. (A védikus világgép szerint sok, egymástól elszigetelten létező, gömbszerű univerzum létezik.) Az egyes univerzumokban Visnu egy újabb lényt nyilvánít meg magából, akinek a feladata az, hogy benépesítse az univerzum bolygóit a különböző fajokkal. Ezt a személyiséget, aki az univerzumot a gyakorlatban „kivitelezi”, Brahmának nevezik, aki tulajdonképpen egy „teremtett teremtő”.

Tudni kell mindehhez, hogy a védikus kozmológia szerint a világ keletkezése és elpusztulása ciklikus folyamat: minden pusztulást újabb teremtés, majd minden teremtést újabb pusztítás követ, végeláthatatlanul. Az anyag birodalma a létrehozás és a megsemmisülés két időpontja között áll fenn, s ez az időtartam több mint háromszázbillió év ... Brahmá dolga, hogy megnyilvánítsa a 8 400 000 létformát, és ezzel lehetőséget adjon az előző pusztuláskor test nélkülivé vált lelkeknek, hogy ismét formát öltsenek.

A lépcsőzetes leszármazási folyamat ezt követően tovább folytatódik. Brahmá rendkívül komplex tudással rendelkezik, voltaképpen a tudatában hordozza a világot lakó összes élőlény „tervezését”. Ugyanakkor képes arra, hogy nem biológiai (tehát nem szexuális) úton, mintegy a saját elméjéből létrehozza az utódait.

Brahmá egyes utódait *pradzsápatiknak*, „ősnevezőknek” is szokás nevezni, arra utalva, hogy nekik köszönhető az univerzum benépesítése. Brahmá leszármazottai továbbra is különleges, magasrendű képességgel rendelkező lények, de nem egyenlők Brahmával. (Az élőlények létrehozásának folyamata tehát az egyszerűsödés felé halad.) A *pradzsápatik* azzal a rendkívüli adottsággal rendelkeznek, hogy a sajátjukétól *eltérő* fajba tartozó élőlényeknek is életet tudnak adni. Az így megjelenő fajok alakjára és egyéb jellemzőire vonatkozó tervek eredendően a legfelsőbb lénytől származnak, aki Brahmát hatalmazta fel ezzel a tudással, ő pedig saját leszármazottainak adta át ezt az ismeretet, illetve a fajok megjelenítésének képességét. Így a *pradzsápatiknak* köszönhetően jelenik meg a 8 400 000 létforma a világegyetemben. Mindez azt is jelenti, hogy ezek az ősnemzők a bolygók közötti közlekedésre is képesek. A Földön élő fajok eszerint a kozmosz távoli részéből érkező, magasabb rendű képességekkel rendelkező lények tevékenységének eredményeképpen jelentek meg bolygónkon. Mindez egy lépcsőzetes folyamaton keresztül valósul meg, ahol a magasabb szinten élő, összetettebb, fejlettebb lények maguknál egyszerűbb leszármazottakat nemzenek.

A védikus, ciklikus időszemlélet szerint az univerzum létrejötté és pusztulása többszörösen ismétlődik, sőt időnként az univerzum fennállásának időtartama alatt

is – különböző kozmikus katasztrófáknak köszönhetően – a bolygók egy részének népsége megsemmisül. A pusztulást követően a bolygók „betelepítése” szintén a leírt folyamat szerint zajlik, erre azonban több milliárd évenként kerül csupán sor. Egy adott időszakban a Földön nincs jelen mind a 8 400 000 faj, s a benépesítés és a pusztulás váltakozása miatt szakaszosan a fauna és a flóra összetétele is változást mutat. Ez egyféle válaszlehetőséggel szolgál arra nézve is, hogy miért látszik úgy az őslénytani és régészeti kutatások szerint, hogy hosszú földtörténeti időszakonként megváltozik a növény- és állatvilág összetétele.

## A VÁLASZOK ÚJABB KÉRDÉSEKET SZÜLNEK

Természetesen a fentiek alapján újabb kérdések vetődnek fel a világ létrehozásának miértjével kapcsolatban. Mi késztetett volna egy felsőbb értelmes lényt az általunk ismert kinézetű és viselkedésű állatok elképzelésére és „kivitelezésére”? Mi célt szolgál az, hogy minden lény más, meghatározott élőlényekkel táplálkozhat, és körülhatárolható képességekkel rendelkezik, hogy megszerezze ételét? Miért látta el ugyanakkor az állatokat változatos védekezési képességekkel, és miért kiszolgáltatottja mégis mindegyikük a természetnek? Miért „házasított össze” különféle fajokat a szimbiózis és a parazitizmus változatos kapcsolatainak résztvevőiként? Mi lehetett a célja a feltételezett tervezőnek az állati kommunikációs rendszerek létrehozásával, amelyek lét- és fajfenntartásukat segítik? Miért vannak egyes fajok különleges tájékozódási képességgel, vándorlási ösztönrel megáldva? Miért szükségesek az állatok különböző szaporodási és utódgondozási stratégiái? És egyáltalán: miért léteznek a növények, az állatok, illetve az emberi faj?

Mindezekre az érdekesítő kérdésekre összefoglalóan ad választ a védikus bölcsességnek az a része, amely azzal foglalkozik, hogy miért kerülnek el a lelkek, az egyéni élőlények ebbe a világba, és miért fogadnak el különböző testeket itt létük folyamán. Ahogy láthattuk, a védikus szemléletmód elkülöníti az örök lelket az anyagi testtől, és az élőlényt a tiszta tudattal rendelkező lélekkel azonosítja. De honnan is származik ez a lélek? Hogyan és miért kerül e világba? Mi értelme van a lélek szempontjából az évmilliókon át tartó lélekvándorlásnak, és mi indította el e folyamatot?

India ősi bölcsessége szerint minden lélek egy tökéletes, anyagtalan (ma is létező) világból származik, amelyet kíváncsiságból, helytelen döntése miatt hagyott el. Kíváncsisága az anyagból épült világ megismerésére és élvezetére irányult. Az egymás után magára öltött testek lehetőséget adnak a számára, hogy a lehető legváltozatosabb módon tapasztalja meg e világ örömeit és fájdalmait, és elérve az emberi testet, lehetőséget kapjon, hogy kilépjen az anyag fennhatósága alól.

A lelkek eredeti létükben tudatos, halhatatlan, élvezetes életet élnek egy olyan

világban, amely messze túl van a mi anyagi univerzumunk határain. Személyes léttel, formával és tulajdonságokkal rendelkeznek, ezek azonban mind transzcendentális tulajdonságok, amelyeket nem befolyásol semmiféle kellemetlenség, például a szenvedés vagy az öregség. A lelkek eredeti otthonát a védikus írások olyan helyként jellemzik, ahol teljes összhang uralkodik az egyéni élőlények, illetve a legfelsőbb lény között. A parányi képességgel rendelkező lelkek mind a legfelsőbb elégedettségét keresik, és őt szolgálva mindannyian elégedettek, ahogyan a fa minden része örömet érez, ha pusztán a gyökerét megöntözzük. Az élőlények e lelki harmónia teljességében élnek, ám mindannyian szabad akarattal, függetlenségre való képességgel rendelkeznek. Ennek eredményeképpen fordulhat elő, hogy eredeti helyzetüket feladva – mintegy iriggyé válva a legfelsőbb lény helyzetére – felébred bennük a vágy, hogy Istentől függetlenül, őt utánozva próbálják élvezni a létüket. Ez a felfogás és törekvés azonban megzavarná a lelki birodalomban létező összhangot, ezért az önzés filozófiájával beszennyezett élőlények az anyagi világba zuhannak, hogy itt próbálhassák beteljesíteni illuzórikus vágyaikat. Ez a „bűnbeesés” védikus felfogása, amely szerint az anyagi világ teremtésének voltaképpen az az oka, hogy helyet kell biztosítani mindazon lelkek számára, akik nem akarnak részt venni a felsőbbrendű világ Isten-központú élvezetében.

Az anyagi világba pottyánó lélek részesévé válik a lélekvándorlás korábban ismertetett folyamatának. Mivel azért jött ebbe a világba, mert irányítani akarja és élvezetet szeretne meríteni belőle, így az a nyolcmilliónyi test, amelyeken keresztül meg, változatos lehetőséget biztosít számára bizonyos fajta dominancia és élvezet kipróbálására. E kísérlet teljessége érdekében a különböző állatfajok mind másféle módon adnak lehetőséget a világ megtapasztalására. Az élőlény különböző durva fizikai testeket kap, bizonyos fajta füllel, szemmel, nyelvvel, orral és érintésérzéssel, amelyeket az elme fog össze. Ugyanakkor az anyagi létezés büntetés is az élőlény számára amiatt, hogy elfordult valódi, lelki tevékenységétől. Ennek köszönhetően az anyagi létezés során sokféle szenvedés is éri: minden fajban más élőlények zsákmányává válhat, beteg lehet, illetve előbb vagy utóbb el kell pusztulnia. A különféle testek, amelyeket elfogad, bámulatos felépítésűek ugyan, de nem mentesek a hátrányoktól és tökéletlenségektől sem: a szenvedés és a pusztulás együtt jár e formák létével.

E szemlélet alapján az alábbi válaszok kínálóznak a korábban felvetett kérdésekre. Az állati testeket mind parány lelki szikrák, szellemi élőlények használják, akik számára a fizikai világ olyan, mint a börtön. Az élőlények biológiai formáit, ösztöneit és értelmi képességeit egy legfelsőbb, intelligens személy alakította ki. Minden fajt a számára rendelt körülményeknek megfelelően formált meg. Megszabta táplálékukat és élelemszerzésük módját, valamint azt is, milyen módon képesek magukat védelmezni támadóikkal szemben. A fajokat meghatározott kapcsolatrendszerben illesztette egymáshoz, ezen módokon: semleges egymás

mellett élés, élősködés, kölcsönösen előnyös szimbiózis, és így tovább. Hogy életük során hatékonyan be tudják tölteni szerepüket, minden faj számára sajátos nyelvi rendszert állapított meg. Egyes fajok számára vándorlási útvonalakat és éves időbeosztást gondolt ki, amely fennmaradásukat és szaporodásukat segíti elő. Fajfenntartó készlettel, illetve az ehhez szükséges tudással is ellátta őket, valamint azzal a képességgel, hogy a megfelelő módon gondoskodjanak utódaikról. A fajok nemzedékeinek folyamatos utánpótlására azért van szükség, hogy a különböző tudatszinten álló lelkek számára az aktuális „testi járművek” típusai mindig rendelkezésre álljanak.

Ahogy a lelkek egyre összetettebb testű élőlények testébe kerülnek, a különböző állati elmék fejlettsége egyre magasabb rendű tudatosságot tesz számukra elérhetővé. A tudat „kivirágzásának” legfejlettebb szintű állapota, amikor sok millió évnyi kapaszkodás után az élőlény feljut az emberi szintre. Míg az alacsonyabb létformákban döntően az ösztönei irányították, és csak belekódolt képességeit tudta használni, az emberi test már a lélek eredeti tudatszintjének majdnem teljes kibontakozását biztosítja. Az embernek öntudata van, filozofikus gondolkodásra képes, nyílt kommunikációs rendszerének, a beszédnek köszönhetően pedig végtelen változatosságban képes kifejezni érzéseit és gondolatait, illetve értekezni erről másokkal. Az ember rendelkezik a legnagyobb szabadsággal az élővilágon belül, szabad akarata mellett azonban felelősséggel is tartozik elkövetett tetteiért. Ezt a hindu szövegek a *karma* törvényének részletezésével magyarázzák el. Eszerint az ember minden egyes cselekedete visszahatást von maga után, amely ellentétes előjelű, de azonos mértékű az általunk elkövetett cselekedetekkel. Vagyis ha valakivel jót teszünk, következő születéseink során vagy még ebben az életünkben valaki hasonló jót fog tenni velünk. Ha pedig ártunk valakinek (beleértve ebbe az ember alatti fajokat is), akkor a jövőben ugyanilyen szenvedések fognak velünk megessni. Mivel életünk során szinte folyamatosan cselekszünk, a jó és rossz visszahatások halmozódnak, és időről időre beteljesednek rajtunk életünk kedvező és kedvezőtlen eseményei formájában.

A lélek újabb születését is befolyásolja, hogy milyen erkölcsi szintű életet élt. Míg a szabad akaratlan nem rendelkező állatok automatikusan emelkednek a lélek-vándorlás folyamatában, az emberi testben élő lélek tettei súlyának megfelelően kapja a következő testét. Kaphat újra emberi testet, feljebb is emelkedhet, de akár vissza is eshet az állati vagy a növényi élet szintjére, ha életmódjával ezt érdemelte ki. A döntő momentum tulajdonképpen az, hogy milyen tudatállapotot fejlesztett ki emberi léte folyamán. Amilyen az elmeállapota a halál pillanatában, egy ahhoz tartozó testet kell elfogadnia. Ha életének fő célja az önmegvalósítás volt, és annak megfelelően önszabályozott, tiszta, vallásos életet élt, akkor visszatérhet a lelkek eredeti világába. Amennyiben jámboran, de nem tökéletesen cselekedett, újra megszülethet emberként. Ha pedig elpazarolta értékes emberi születésének

magasrendű tudati képességeit, és állatias vágyait erősítette – ahelyett, hogy lelki fejlődése érdekében tett volna lépéseket – akkor vágyainak és tetteinek megfelelően alacsonyabb tudatszintű létformák méhébe kerül.

## ÖSSZEGZÉS

A puránák látásmódjának az alapja, hogy a természet minden tárgya és lénye egy természetfeletti intelligencia működésének eredménye és bizonyítéka. Eszerint nem a tulajdonosai és végső irányítói vagyunk ennek a világnak, hanem inkább azért vagyunk felelősek, hogy az emberi társadalom e felsőbb intelligencia vágyával összhangban működjön.

Az állati élet eseményeit az evés, az alvás, a védekezés és a párosodás ösztönei mozgatják. Az emberi élet többre hivatott, mint más élőlények élete. A védikus írások az emberi lényeket e „többlet” kutatására biztatják. E szemlélet további következménye és elvárása például a minden élőlény iránti szeretet, megértve a lelkek közötti egyenlőség elvét. Ez a felfogás hozzájárulhat ahhoz, hogy az ember összhangban éljen a természet isteni törvényeivel, és egy olyan békés világot teremtsen, ahol mindenki lehetőséget kap az emberi élet küldetésének beteljesítésére, és ahol egyúttal megértheti és elérheti a létezés legboldogabb állapotát.

## Felhasznált irodalom

- Bailey, Ronald, „Darwin tévúton járt?” In: *Valóság* 45/6, 2002. június, 116-123.
- Bhaktisvarupa Dámodara Swami (T. D. Singh, szerk.): *Savijjanam. Scientific Exploration for a Spiritual Paradigm*, Kolkata – Rome – Singapore 2002, Bhaktivedanta Institute.
- Bhaktivedanta Swami Prabhupáda, A. C., *A Bhagavad-gita úgy, ahogy van*, Bp. 1993, Bhaktivedanta Book Trust.
- Behe, Michael J., *The Edge of Evolution: The Search for the Limits of Darwinism*, 2007, Free Press.
- Cremona, Michael A., *Human Devolution. A Vedic Alternative to Darwin's Theory*, Badger, CA 2003, Torchlight Publishing.
- Devamrita Swami, *Searching for Vedic India*, 2002 The Bhaktivedanta Book Trust International.
- Gooding, David W. – Lennox, John C., *Küzdelem az élet értelméért. Világnézetünk alakítása*, Bp. 2001, Evangéliumi Kiadó.
- Hornyánszky Balázs – Tasi István, *A természet IQ-ja*, Bp. 2002, Kornétás Kiadó.
- Rádhiká devi dási, *Inverz evolúció. A darwini elmélet a Védák fényében*, Bp. 1997, Tejút Bt.
- Thaxton, C. B. – Bradley, W. L. – Olsen, R. L., *Az élet eredetének rejtélye*, Bp. 1998, Harmat Kiadó.
- Tóth-Soma László, *A gaudíya-vaisnava vedánta filozófia*, 1996, Torchlight Publishing Company, California. (A Bhaktivedanta Academy of Vedic Science, Mayapura, India támogatásával.)





---

# FORRÁS

---

PALAIPHATOSZ: HIHETETLEN TÖRTÉNETEK



# HIHETETLEN TÖRTÉNETEK

PALAIPHATOSZ

Fordította Németh György (Bevezetés, 1-9), Ruzsa Kata (10-27),  
Bajnok Dániel (28-38), Pataricza Dóra (39-52)  
A bevezetést írta Németh György

## BEVEZETÉS

A halikarnasszoszi Hérodotosz, a történetírás atyja a dódónai szentély eredetéről ezt írja (2, 55-57): „A dódónai papnők a következőket beszélték el. Két fekete galamb repült el az egyiptomi Thébaiból, s az egyik Libüában szállt le, a másik önáluk. Ez azután egy tölgyfára telepedvén emberi hangon kijelentette, hogy e helyen jóshelyet kell alapítani Zeusznak...” „Galamboknak pedig, nézetem szerint, a dódónaiak azért nevezték e nőket, mert hogy barbárok voltak, s beszédüket a madarak hangjához találták hasonlóknak. S mikor pedig egy idő múlva a nő számukra érthető módon kezdett beszélni, azt állították, hogy a galamb emberi hangon szólalt meg. Amíg barbár nyelven beszélt ugyanis, azt hitték, hogy madár módjára szól. Mert végtére is hogyan szólalhatna meg egy galamb emberi hangon? Mikor pedig azt mondják, hogy a galamb fekete volt, ezzel a nő egyiptomi voltára utalnak.” A beszélő fekete galambok tehát, mint kifejti, valójában egyiptomi asszonyok voltak, ezért feketék, és érthetelen eleinte a nyelvük (olyan, mint a madárcsicsergés), de később, megtanulva görögül, már érthetően beszéltek, és igazi papnők lehettek. Jacob Stern mítoszracionálizálási tipológiájában ez nagyjából a harmadik típusnak felel meg (1996, 18-19), amikor a mesélő egyszerűen félreértett egy metaforikus kifejezést, és arra építette fel fantasztikus történetét. A korai görög történetíróktól kezdve megfigyelhetjük, hogy a szerzők gyakran racionális szempontok szerint próbálják magyarázni a mítoszokat, de mindig csak egy-két történetet (ilyen típusú magyarázat Hérodotosz hatalmas művében is csak még egy akad, Ió történetének „valószerűsítése”, 1, 1-5.). Palaiphatosz azonban (akinek még a neve is gyanús, hiszen olyasmit jelent, hogy az „ősi mondás”, a „régén megmondott”) nem kevesebb, mint öt könyvet szentelt e munkának. A kérdés, hogy mikor tette ezt, és az alább olvasható rövid szövegnek mi köze lehet az egykor bizonyosan jóval terjedelmesebb munkához?

Palaiphatoszról a 10. századi Szuda lexikon ellentmondó adatokat szolgáltat (nem is egy Palaiphatoszt ismer), de időben szerzőnket egyértelműen a Kr. e. 4. század második felére helyezi el (például mint Arisztotelész fiúszeretőjét).<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Szuda s. v. Palaiphatos 3.

*Apiszta*, vagyis *Hihetetlen történetek* címmel 5 könyvet írt. A legkorábbi ismert említés Palaiphatosztól egy Athénión nevű komédiaszerző *Szamothrakéi nők* című darabjából származik, feltehetőleg a Kr. e. 3. század fordulójáról.<sup>2</sup> Ebben egy szakács magyarázza el egy rabszolgának, hogy az emberiség körében eredendően dívó kannibalizmust egy ősi szakács fékezte meg, aki feltalálta az állatok főzését-sütését és fűszerezését:

„Ősünk puhára főzte a kecskegidát előbb,  
majd édes borban párolt vagdalthúst rakott  
belé, s közéje észrevétlenül hal is  
került, zöldség, polip, halikra, árpa, méz.  
E sok gyönyörűség, melyet elbeszéltem itt,  
a hullaevésről mindenkit leszoktatott,  
már érdemes volt együtt élni, összegyűlt  
a nép és városok születtek, melyeket  
a szakácművészet kormányoz, mint láthatod.”

(Kerényi Grácia fordítása)

A szakács lelkes szavaira mit is mondhatna a rabszolga?

„Mint látom, új Palaiphatos jött el közénk.”

Szinte szó szerinti idézeteket találunk Theón szónoklattani munkájában (*Progümnaszmata*) a Kr. u. 1-2. században (1; 6; 7; 43). Maga Palaiphatosz csak Hésziodoszt (41), Melisszoszt és Lamiszkoszt említi név szerint. Melisszosz a Kr. e. 5. században élt, Lamiskosz pedig a 4-ikben (Platón, *Hetedik levél* 350b; Diogenész Laertiosz 3, 22). Kerné szigetét a szerző Hannó *Peripluszából* ismerheti (31), amit a Kr. e. 4. század közepén fordítottak le görögre: „Itt egy szűk öböl mélyén kicsiny, mintegy öt stadion területű szigetet találtunk, amelyet betelepítettünk és Kernének neveztünk el. Kiszámítottuk, hogy a sziget éppen szemben fekszik Karthágóval, ugyanis Karthágótól az oszlopokig (Gibraltár) ugyanakkora az út, mint innen Kerné szigetéig.” (Gloviczky Zoltán fordítása) Mindezek alapján Palaiphatosz életrajzához el kell fogadnunk a Szuda datálását a Kr. e. 4. század második felére.

A Szuda szócikkeiben található egy ellentmondás Palaiphatosz művének hosszáról. Az ugyanis az *Apiszta* öt, de a *Müthika* csupán egyetlen könyvéről beszél. A legvalószínűbb azzal számolnunk, hogy a 10. században még egymás mellett létezett a teljes, öt könyvből álló *Apiszta*, és az abból készült, egy könyvből álló kivonat (*Müthika*), amit mi is ismerünk. Még a 12. században is idéznek Pa-

<sup>2</sup> Athénaios 660e.

laiphatosz olyan történeteiből, amelyek nem kerültek be a kivonatba (például a Küklópszok nevééről, Trója építéséről stb.). Amit tehát ma olvashatunk, egy kivonat, amely az eredeti mű egészéből készült. Ehhez tapadt hozzá később, a másolás során, hét nem Palaiphatosztól származó mítoszleírás, amelyek nem magyarázzák, csak elbeszélik a mítoszokat (46–52).

Palaiphatosz történetei három részből állnak. Először röviden ismerteti a mítosz közkézen forgó változatát, aztán leszögezi, hogy ez így, ebben a formában lehetetlen, vagy egyenesen ostobaság. Végül pedig közli saját, racionalizáló változatát. A szerző összesen öt módszert használ – kissé mechanikusan – a racionalizálásra. Az első a nevek „félreértése”. Egy Drakón, vagyis sárkánykígyó nevű emberről hitték azt később, hogy sárkány (3; 4; 18; 26), Rókáról (Alópéx), hogy róka (5), Bikáról (Taurosz), hogy bika (2, 15), stb.

A második egyszerű szavak „félreértése”, vagy éppen nemlétező helynevek feltételezése. Ilyen a lefordíthatatlan szójáték a *méla* „birkák” illetve „almák” jelentésével (18), az *ainigma* (rejtvény) speciális thébai jelentésének (leshely) feltételezésével (4), a Kentaurok nevének értelmezésével stb. De ehhez a típushoz sorolható J. Stern szerint a Nephelé (1), a Trikarénia (24; 39), a Hekatonkheiria (19) városnevek és a Khimaira hegynév kiötlése (28).

A harmadik típusú magyarázat félreértett metaforákkal operál. Aktaiónt nem a kutyái, hanem azok költségei „falták fel” (6; de ugyanígy Diomédész 7. és Glaukosz 25). Niobé nem maga vált kővé, csak a gyermekei síremlékén állt egy kőszobor (8), Ió pedig szégyenében úgy menekült, mint egy bögölytől űzött tehén, de nem vált valójában tehéné (42). Érdekes, hogy Ió történetét már Hérodotosz is hasonlóképpen meséli el. Ugyanezt a módszert találjuk meg még a 3; 19; 22; 23; 24; 27; 33; 40. és 41. történetben.

A negyedik módszer a feltalálók (*prótosz heuretész*) mitikus átértelmezése. A „Kentaurok” feltalálták a lovaglást (1), Lünkeusz a bányászatot (9), Pandóra a kozmetikumokat (34) Médeia pedig a hajfestést és a szaunát (43). Ugyanezt a módszert alkalmazza még Daidalosz (21) és Orpheusz történetében (33). Talán ezért is tréfálkozik Athénión komédiájában Palaiphatossszal, mint a szakácséhoz hasonló történetek kiötlőjével.

Stern utolsó típusa voltaképpen nem egységes, hanem ide tartozik minden egyéb módszer. Atalanté (13) és Kallisztó (14) nem válik állattá, csak olyan módon, hogy felfalták őket az állatok. Az amazónok nőknek öltözött férfiak voltak (32), Amaltheia bőségszarúja pedig nem volt más, mint egy asszony szarvba rejtett vagyonkája (45).

Palaiphatosz magyarázatai kizárólag a hērósztörténetek furcsaságait akarják kiküszöbölni. Az istenek világát alig érinti, és ha mégis, akkor elfogadva az olümposziak emberfeletti hatalmát. „Zeusz pedig, ha azt akarta volna, hogy Európé Krétára menjen, talált volna számára más, alkalmasabb utat” – írja Európé törté-

netében (15). „Hiszek benne, hogy Artemisz mindent meg tud tenni, amit csak akar. De az bizony nem igaz, hogy emberből szarvas, vagy szarvasból ember válhat. Ezeket a mítoszokat költők szerezték, hogy akik meghallgatják őket, ne vétkezzenek az istenek ellen” – fűzi hozzá Aktaión mítoszához (6). Vagyis Palaiphatosz nem tartozik a radikális valláskritikusok közé, mint Diagorasz vagy Euhémerosz, és még a xenophanészi Homérosz- és Hésziodoszbírálat is távol áll tőle. Amit tesz, az a görög történetírás Hérodotosz óta kötelező racionalizálási módszereivel rokon, és csak abban különbözik azoktól, hogy nem munkájának egy része, hanem annak mind az öt könyve kizárólag erről szól.

## Irodalom

- Brodersen, Kai, *Die Wahrheit über die griechischen Mythen. Palaiphatos' Unglaubliche Geschichten*, Stuttgart 2002.
- Festa, Nicola, *Mythographi Graeci* 3,2, Lipcse 1902.
- Jacoby, Felix. *Die Fragmente der griechischen Historiker* 1,1, Leiden 1957, Nr. 44.
- Stern, Jacob, *Palaephatus. On Unbelievable Tales. Translation, Introduction and Commentary*, Wauconda 1996.
- Stern, Jacob, „Rationalizing Myth: Methods and Motives in Palaephatus.” In: Buxton, R. (szerk.), *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*, Oxford 1999, 215-222.

# A HIHETETLEN TÖRTÉNETEKRŐL AZ ALÁBBIAKAT FOGLALTAM ÖSSZE

Egyes bölcsességben és tudományban járatlan emberek mindent elhisznek, amit csak regélnek nekik, mások pedig, akik okosabbak és tudni vágyók, egyáltalán nem hiszik el, hogy mindabból bármi is megesett volna. Én viszont úgy gondolom, hogy a csodás történetek mind megestek, mert ha csak a nevek lettek volna, nem támadt volna belőlük mítosz. Elsőként tehát a tettek estek meg, és csak később beszélték el róluk a mítoszt.

Azok a fajok és alakok, amelyekről azt mesélik, hogy egykor léteztek, de ma már nem, soha nem is voltak. Mert ha egykor létezett valami másféle, az ma is és a jövőben is létezne. Én bizony mindig csodálattal emlegetem Melisszoszt és a szamoszi Lamiszkoszt, az írókat, akik munkájuk kezdetén leszögezik: „Ami létrejött, az létezik, és ilyenformán létezni is fog.” A költők és a történetírók hihetetlenné és csodálatossá torzították az eseményeket, hogy álmélikodjanak rajtuk az emberek. Csakhogy én rájöttem: mindez nem eshetett meg úgy, ahogyan ábrázolták. De azt is megértettem, hogy ami meg sem történt, arról nem mesélnek.

A legtöbb vidéket bejárva megtudakoltam az öregektől, mit hallottak e történetek egyikéről-másikáról, és most azt foglalom össze, amit tőlük hallottam. A környezetüket is magam láttam, milyen is pontosan, ezért aztán nem azt írtam le, amit meséltek róluk, hanem amit jártamban-keltemben megtudakoltam.

## 1.

### A KENTAUROK

A kentaurokat olyan vadállatokként írják le, amelyek a fejüket leszámítva úgy néznek ki, mint a lovak, de a fejük emberi. Ha valaki ilyen állat létében hisz, lehetetlenben hisz. A ló és az ember természete ugyanis összeegyeztethetetlen, még a táplálékuk sem hasonló, és emberi szájon és torkon keresztül nem lehet a ló táplálékát elfogyasztani. Ha pedig valaha is létezett volna ilyen lény, ma is létezne.

Íme, a valóság: Amikor Ixión uralkodott Thesszaliában, a Pélion hegyén élt egy vad bikacsorda, amely miatt meg sem lehetett közelíteni a hegység többi részét.

A bikák ugyanis leszálltak a lakott területekre, elpusztították a fákat és a gyümölcsöket, de még az igásállatokat is. Ixión közhírré tétette, hogy gazdaggá teszi azt, aki kiirtja a bikákat. Néhány, a hegy lábánál fekvő Nephelének (Felhő) nevezett faluban élő ifjú kigondolta, hogy a lovakat beidomítja – korábban ugyanis csak kocsiba fogták őket, mivel az emberek nem ismerték a lovaglás művészetét. Így aztán felpattantak hátslovaikra, odaszáguldottak, ahol a bikák legelésztek, rárontottak a csordára és dárdát hajigáltak az állatokra. Ha a bikák rájuk támadtak, az ifjak elillantak előlük, mivel a lovak gyorsabban futnak. Ha viszont megálltak a bikák, azok visszafordulva dárdával hajigálták őket. Így pusztították el valamennyiüket. A kentaurok onnan kapták a nevüket, hogy a bikákat (*tauros*) leszúrkodták (*kentein*), vagyis nem a bikák alakja miatt, mivel a kentaurok semmiben sem hasonlítanak a bikákhoz, hanem a lovakhoz és az emberekhez. A tettük alapján nevezték hát el őket.

Miután a kentaurok megkapták Ixióntól a jutalmat, dőlyfössé tette őket győzelmük és vagyonuk. Erőszakossá váltak és számos gaztettet követtek el, még magával Ixiónnal szemben is. Ő a most Larisszának nevezett városban élt, amelynek akkori lakóit lapitháknak hívták. Amikor meghívták a kentaurokat lakomára, lerészegedtek, és elrabolták azok asszonyait, lóra pattantak velük és hazavágtattak. Attól kezdve háborút viseltek a lapithák ellen. Éjjelente levonultak a síkságra, elrejtöztek, napkeltekor pedig rabolni és gyűjtogatni kezdtek, majd elszáguldottak a hegyekbe. Akik távolodó alakjukat hátulról látták, csak a lovak testét figyelhették meg, fejüket nem, az embereknek pedig a felsőtestét, lábukat nem. A különös alakok láttán megjegyezték: „Lejöttek hozzánk a kentaurok Nepheléből (Felhőből)”. Ebből a látványból és szólásból formálták a mítoszt olyan hihetetlenül mesésé, hogy egy felhő a hegyekben lóembert szült.

## 2.

### PASZIPHAÉ

Pasziphaéről azt mesélik a mítoszok, hogy belészeretett egy legelésző bikába. Daidalosz fából egy tehenet ácsolt, és belézárta Pasziphaét. A bika így hágtá meg a tehenet és közösült Pasziphaéval, aki teherbe esett, és egy embertestű, bikafejű gyermeket szült. Amondó vagyok, hogy mindez nem történt meg. Először is lehetetlen, hogy egy állat egy olyan lényel közösüljön, amelynek nem hasonlít az övéhez a nemi szerveihez vezető hüvelye. A kutya sem tud a majommal, a farkas sem a hiénával üzekedni, de az antilop sem a szarvassal, mivel más fajhoz tartoznak, és még ha meg is tennék, utódjuk nem származna belőle. Ezért aztán úgy vélem, egy bika először is nem hágtá meg egy fatehenet, mivel minden négy lábú jószág közösülés előtt megszagolgatja a másik állat nemi szervét, és csak azután hágtá



meg, másodszer is egy asszony nem élné túl, ha egy bika közösülne vele, és egy olyan magzatot sem tudna kihordani, amelynek szarvai vannak.

Az igazság pedig a következő. Mesélik, hogy Minósznak megfájdultak nemi szervei, amiket Pandión lánya, Kephalosz (felesége), Prokrisz kezelt egy kiskutyáért és egy dárdáért cserében. Ebben az időben Minósz kíséretéhez tartozott egy kivételes szépségű ifjú, akit Taurosznak (Bikának) hívtak. Pasziphaé belészeretett és rávette, hogy szerelmeskedjék vele. Kapcsolatukból egy gyermek született. Minósz kiszámította, mikor szenvedett betegségében – akkor ugyanis nem volt képes nővel hálni –, és rájött, hogy a gyermek nem származhat tőle. Nyomozni kezdett, és kiderítette, hogy Tauros a kicsi apja. Nem tartotta volna helyesnek, ha megöli a kisfiút, hiszen saját gyermekeinek féltestvére volt. Elküldte hát a hegyekbe, hogy ha felnő, a pásztoroknak szolgáljon. Csakhogy amikor felserdült, nem engedelmeskedett a gulyásoknak. Amikor ez Minósz fülébe jutott, megparancsolta, hogy vezessék a városba és ott tartsák fogva. Ha önként követi a küldöncöket, jöjjön szabadon, de ha nem, kötözzék meg. Ahogy az ifjú megtudta, mi vár rá, bevette magát a hegyekbe, legelésző jószágokat rabolt, hogy életben maradjon. Minósz ekkor nagyobb sereget küldött ellene, hogy fogják el. Az ifjú mély üreget ásott, és bezárkózott abba. További életét tehát ott töltötte, birkákat és kecskéket zsákmányolt, azok húsával táplálkozott. Ha Minósz meg akart valakit büntetni, odaküldte a barlangjába zárkózott ifjú lakóhelyéhez, így végezte ki.

Minósz Thészeuszt is elfogta, aki ellensége volt, és halálbüntetésként ugyanarra a helyre vezettette. Csakhogy Ariadné már előbb elrejtett egy kardot a börtönben, ahol aztán Thészeusz megölte Minótauroszt. Így esett meg mindez, amit a költők később mitikus mesévé formáltak.

### 3.

#### A VETEMÉNYEK (PERI SZPARTÓN)

Egy ősi mese szerint Kadmosz megölt egy sárkánykígyót (*drakón*), kihúzta a fogait és elvetette (*eszpeiren*) azokat saját földjén. Ekkor aztán fegyveres férfiak nőttek ki a földből. Ha ez igaz lenne, minden ember sárkányfogakat vetne, és ha más földön nem is természetene, azon bizonyosan újra megpróbálná, ahol korábban már kisarjadt ez a vetemény.

Az igazság pedig a következő. A phoinikiai Kadmosz Thébaiba érkezett, és testvérel, Phoinixszal viszályba keveredett, kié legyen a királyi hatalom. Ekkoriban ugyanis Arész fia, Drakón uralkodott Thébaiban, és bőségesen megvolt mindene, ami egy királyhoz illik, többek között elefántfogai (agyarai). Kadmosz megölte a királyt, és maga ült a trónra. Drakón barátai hadat indítottak ellene, Kadmoszt viszont saját fiai támogatták. Amikor Drakón fiai alulmaradtak a csatában, el-

rabolták a szentélyből Kadmosz kincseit, köztük az elefántcsontokat, és sietve hazatértek. Ki-ki másfelé szóródott szét (*dieszparészan*), egyesek Attikába, mások a Peloponnészoszra, Phókiszba és Lokriszba. Onnan kerekedtek fel a thébiai elleni hadjáratra. Veszedelmes ellenfélnek számítottak, hiszen ugyanazon a nyelven beszéltek, a vidéket pedig jól ismerték.

Amikor a fogakat elrabolva futásnak eredtek, mondogatták is róluk a polgárok: „Kadmosz hozta ránk ezt a bajt, mivel megölte Drakónt. Fogaiból sok kiváló férfi támadt, akik szétszóródva (*spartoi*) is ellenünk harcolnak.” Valójában így történt, ebből formálták ki a mítoszt.

#### 4.

### A KADMEIAI SZPHINX

A kadmeiai Szphinxről azt mesélik, hogy kutyatestű állat volt, feje és arca olyan, mint egy leányé, szárnya madaré, hangja emberi. A Phikion-hegyen üldögélt, és minden polgárnak eldalolt egy rejtvényt (*ainigma*). Ha olyasvalakivel találkozott, aki nem tudta megfejteni, elpusztította. Csakhogy Oidipusz megfejtette a Szphinx talányát, ezért az a mélybe vetette magát, úgy pusztult el. Csakhogy ez a történet hihetetlen és lehetetlen. Ilyen lény nem létezhet. Gyermeteg elképzelés, hogy a Szphinx felfalta azokat, akik a rejtvényét nem tudták megfejteni, az pedig egyenesen ostobaság, hogy a kadmeiaiak nem nyilazták le az állatot, hanem elnézték, hogyan falja fel polgártársaikat, mint valami ellenséget.

Az igazság pedig a következő. Kadmosz felesége, akit Szphinxnek hívtak, amazon volt. A férfi Thébába jött, megölte Drakónt, megszerezve vagyonát és királyságát, sőt, még hűgát, Harmoniát is feleségül vette. Amikor Szphinx látta, hogy Kadmosz újból megnősült, jó néhány polgárt rábeszél, költözzenek el együtt, de elrabolta a kincsek nagy részét és Kadmosz gyorslábú kutyáját is, aki egykor Kadmoszal együtt érkezett oda. Ezután a Phikionnak nevezett hegyre vonult, és attól kezdve hadat viselt Kadmosz ellen. Időről-időre lesben állt, megölte mindazokat, akiket kirabol, majd sietve visszavonult. A kadmosziak *ainigmának* nevezték leshelyét. Ettől kezdve gyakran mondogatták a polgárok: „A vad Szphinx a hegyen üldögél, és *ainigmát* állítva kirabol minket. Az *ainigmából* megszabadulni senki sem tud. Nyíltan megtámadni lehetetlen, mivel nem fut, hanem szinte repül, a kutya is, az asszony is, olyan sebes lábú.”

Kadmosz közhírré tette, hogy gazdagon megjutalmazza azt, aki megöli Szphinxet. Ekkor vetődött oda gyors lábú lován a kiváló korinthuszi hadvezér, Oidipusz. Csapatokat szervezett a korinthusziakból, éjnek évadján kivonult velük, és csapdába ejtette Szphinxet. Sikerült rájönnie az *ainigma* titkára, vagyis megtalálnia rejtekhelyét, és megölte az asszonyt. Ez történt, a többit már csak a mítoszban fűzték hozzá.

## 5.

## A TEUMÉSZOSZI RÓKA

A teumészoszi rókáról mesélték, hogy a kadmeiaiakat elragadta és felfalta. Csak-hogy ez együgyűség. Egyetlen szárazföldi állat sem tud elragadni és elvonszolni egy embert, a róka pedig kicsi és gyenge is.

Inkább valami hasonló történt. Élt egy thébai nemes ember, akit gaztettei miatt úgy hívtak, hogy Róka (*Alópéx*). Furfangjával mindenkin túltett. Félt is tőle a király, hogy ármánykodik ellene, ezért elűldözte a városból. Ő viszont hatalmas hadsereget szervezett, zsoldosokat is fogadott, és elfoglalta a teumészoszinak nevezett hegyerincet. Onnan indított támadásokat, és elhurcolta, fosztogatta a thébaiakat. Mondogatták is az emberek: „Ránk ront Róka, és elszalad.” Egy Kephalosz nevű athéni férfi erős hadseregével odavonult, hogy megvédje a thébaiakat. Megölte Rókát, és hadait elkergette a Teumészoszról. Ezeket az eseményeket szőtték aztán a mítoszba.

## 6.

## AKTAIÓN

Mondják, hogy Aktaiónt szétmarcangolták saját kutyái. Ez hazugság. A kutya ugyanis mindenkinél jobban szereti gazdáját, aki táplálja. A vadászkutya pedig különösen hízelegnek minden embernek. Csakhogy néhányan azt mesélik, hogy Artemisz (szarvassá változtatta) őt, a kutyák pedig a szarvast pusztították el. Hiszek benne, hogy Artemisz mindent meg tud tenni, amit csak akar. De az bizony nem igaz, hogy emberből szarvas, vagy szarvasból ember válhat. Ezeket a mítoszokat költők szerezték, hogy akik meghallgatják őket, ne vétkezzenek az istenek ellen.

Az igazság pedig a következő. Aktaión arkadiai férfi volt, aki rajongott a vadászatért. Mindig számos kutyát nevelt, és a hegyekben vadászott, más dolgait viszont elhanyagolta. Az akkori emberek valamennyien önellátók voltak, szolgákat még nem tartottak, hanem maguk művelték a földet. Az lett a leggazdagabb, aki maga szántott-vetett, és a legszorgosabban dolgozott. Aktaiónnak azonban már a megélhetésére sem futotta, mivel gazdaságával nem törődött, csak a vadászattal. Amikor már semmije sem maradt, azt mondogatták az emberek, hogy „szerencsétlen Aktaión, felfalták saját kutyái.” Ugyanúgy, ahogy manapság is azt mondják arra, akit megkopasztottak a prostituáltak futtatói: „Felfalták a kurvák.” Ilyesvalami történt tehát Aktaiónnal.

7.

DIOMÉDÉSZ LOVAI

Diomédész lovaival mesélik, hogy emberhúst esznek. Ez nevetséges. A ló jobban örül a takarmánynak és az árpának, mint az emberhúsnak.

Az igazság pedig a következő. A régi emberek önellátók voltak, a földműveléssel maguk állították elő élelmüket és tartalékukat. Egy embert elfogta a lóirtás vágya, és ez addig hajszolta, amíg felélte vagyonát és elkótyavetyélte mindenét, hogy abból vegyen lovainak abrakot. A barátai ezért nevezték emberevőknek a lovait. Ebből az esetből fejlődött ki a mítosz.

8.

NIOBÉ

Mesélik, hogy Niobé gyermekei sírján élő asszonyból kővé változott. Együgyű az, aki elhiszi, hogy emberből kő, vagy kőből ember válhat.

Az igazság a következő. Amikor Niobé gyermekei meghaltak, valaki kőszobrot állított a sírjukra. Az arra járók azt mondogatták: „Kő Niobé áll a síron, saját szemünkkel láttuk.” Ahogy most is mondják: „A bronz Héraklésznál üldögéltem,” vagy „a paroszi Hermésznel jártam.” Így történt ez ebben az esetben is, és Niobé nem vált kővé.

9.

LÜNKEUSZ

Mondják, hogy Lünkeusz belát a föld mélyébe. Ez hazugság.

Az igazság a következő. Lünkeusz volt az első, aki rezet, ezüstöt és más fémet bányászott. A tárnába lámpásokat vitt magával a föld alá, de otthagya őket a fejtésnél, hogy börtárságokban kihordja a réz- és vasércet. Az emberek mondogatták is: „Lünkeusz látja, mi van a föld mélyén, alászáll, és felhozza az ezüstöt.”

10.

KAINEUSZ

Kaineusról azt mesélik, hogy sebezhetetlen volt. De aki elhiszi, hogy létezik olyan ember, akit nem sebez meg a vas, az ostoba. Az igazság pedig a következő:

Kaineusz thesszaliai férfi volt, kiváló és tapasztalt harcos. Noha igen sok csatában vett részt, sosem sebesült meg, még akkor sem, amikor a lapithák oldalán harcolt a kentaurok ellen és meghalt. Ezek elfogták, egyszerűen elásták, és így vesztette életét. Amikor a lapithák kiemelték a holttestét, és felfedezték, hogy a testen nincs sebesülés, azt mondták: „Kaineusz sebezhetetlen volt egész életében, és sértetlenül is halt meg.”

## 11.

## KÜKNOSZ

Ugyanez a szóbeszéd terjedt el a Kolóné-beli Küknoszról is. Róla is azt mesélik, hogy sebezhetetlen volt, és tapasztalt harcos. Trója alatt vesztette életét, mégpedig úgy, hogy Akhilleusz megdobta egy kővel; és ekkor sem sebesült meg. Így tehát, amikor meglátták a holttestét, az emberek azt mondták róla, hogy sebezhetetlen volt, akárcsak ma a birkózókról, ha valamelyiknek nincs veszített küzdelme. Ugyanezért nevezik ezeket a hősokeket is sebezhetetlennek. Cáfolja az ilyen mendemondákat, és mellettem tanúskodik Telamón fia, Aiasz is, hiszen róla is azt mondták, hogy sebezhetetlen, pedig a saját kardja sebezte halálra.

## 12.

## DAIDALOSZ ÉS IKAROSZ

Azt mesélik, hogy Minosz király valamilyen okból fogságban tartotta Daidaloszt és fiát, Ikaroszt, de Daidalosz felcsatolható szárnyakat készített és elrepült Ikarossal együtt. Csakhogy lehetetlen, hogy egy ember repüljön, még ha szárnyakat illeszt is magára. Valójában ez történt. Daidalosz leereszkedett a börtön ablakán keresztül és leeresztette a fiát is, beszállt egy kis csónakba és elevezett. Amikor Minosz ezt észrevette, az üldözésekre küldött egy hajót. Amikor az üldözők észrevették őket, a menekülőket segítő erős szél miatt úgy látszott, mintha repülnének. Később, miközben a kedvező krétai széllel suhantak, hajótörést szenvedtek. Daidalosz ugyan kievickélt a szárazföldre, de Ikarosz vízbe veszett – ezért nevezték el róla az Ikariai-tengert. Amikor a testét partra vetették a hullámok, az apja eltemette.

## 13.

## ATALANTÉ ÉS MEILANIÓN

Atalantéről és Meilaniónról azt mondják, hogy az egyik hím, a másik nőstény oroszlánná változott. Az igazság a következő lehetett. Atalanté és Meilanión vadászni mentek, Meilanión pedig rábeszélte a lányt, hogy szeretkezzen vele. Bementek valamilyen barlangba, hogy ott szerelmeskedjenek. Azonban abban a barlangban volt a bűvőhelye egy oroszlánpárnak. Ezek, amikor hangokat hallottak, előjöttek, belebotlottak Atalantéba és társába és megölték őket. Kicsivel később, amikor előjöttek az oroszlánok, és észrevették őket Meilanión vadásztársai, azt hitték, a fiatalok változtak ezekké az állatokká. Miután pedig visszasiettek a városba, elhíresztelték, hogy Atalanté és Meilanión oroszlánná változott.<sup>3</sup>

## 14.

## KALLISZTÓ

Hasonló történet terjedt el Kallisztóról, miszerint a lány vadászat közben medvévé változott. Én azonban róla is azt állítom, hogy betévedt valami bozótosba, ahol egy medvébe botlott, az pedig felfalta a vadászó lányt. A vadásztársai pedig, akik látták, hogy bement, de ki már nem jött, azt mondták, hogy a lány változott medvévé.

## 15.

## EURÓPÉ

Európéről, Phoinix lányáról azt mesélik, hogy egy bika hátán átkelt a tengeren, és így érkezett Türoszból Krétára. Szerintem azonban sem bika, sem ló nem képes ekkora tengeren átúszni, és azt sem hiszem, hogy egy lány felszállna egy vad bika hátára. Zeusz pedig, ha azt akarta volna, hogy Európé Krétára menjen, talált volna számára más, alkalmasabb utat. Az igazság a következő. Egy Bika (*Taurusz*) nevű knószoszi férfi háborút indított Türosz vidéke ellen. Végül sok más lánnyal együtt még a király lányát, Európét is elrabolta Türoszból. Így az emberek azt mondták: „Európét, a király lányát elragadta Bika, és távozott.” Ebből az eseményből alakult ki a mítosz.

<sup>3</sup> A görög szöveg romlott.

## 16.

## A FALÓ TÖRTÉNETE

Azt mesélik, hogy Iliont a legbátrabb akhaiok rombolták le, miután egy üreges falóba rejtőztek. Ez a történet azonban túlságosan mesés. Íme az igazság. Építettek egy falóvat a kapu méreteihez igazítva úgy, hogy ne lehessen behúzni, hanem meghaladja a magasságát. A csapatparancsnokok a város mellett egy mélyen fekvő területen táboroztak, amit mindmáig az argosziak leshelyének neveznek. Ekkor az argoszi Szinón katonaszökevényként odament a trójaiakhoz és elárulta azt a jóslatot, hogy ha nem viszik be a városba a lovat, visszatérnek az akhaiok, de ha beviszik, nem jönnek többet. A trójaiak pedig hallgattak rá, és lerombolták a falat, majd bevitték a lovat. Miközben ők ünnepi lakomát ültek, a hellének rájuk törtek. Azon a résen át nyomultak be, ahol a trójaiak lerombolták a falat. Így esett el Ilión.

## 17.

## AIOLOSZ

Azt mondják, hogy Aiolosz ember létére uralta a szeleket, és ő adta azokat Odüsszeusznek egy tömlőben. Az, hogy ez nem lehetséges, gondolom, mindenki számára világos. Aiolosz feltehetőleg csillagász volt, és megjósolta Odüsszeusznek, hogy milyen lesz az idő, és hogy milyen csillagkép felkelésekor milyen szelek fújnak. Azt is mesélik, hogy bronz fal vette körül városát, ami hazugság, mert valójában hopliták őrizték azt.

## 18.

## A HESZPERISZEK

Azt mondják, hogy a Heszperiszek valamiféle nők voltak, akiknek a fájn aranyalma termett, amit egy sárkány őrzött. Héraklész is megküzdött ezekért az almákért. Az igazság a következő. Heszperosz milétoszi férfi volt, aki Kariában lakott, és volt két lánya, akiket Heszperiszeknek hívtak. Szép és termékeny juhái is voltak, abból a fajtából, amelyet most is tartanak Milétoszban. Ráadásul aranynak nevezték őket, merthogy az arany a legszebb, és ők is gyönyörűek voltak. A birkanyáját pedig almáknak (juhnyájnak)<sup>4</sup> nevezték. Amikor Héraklész meglátta őket a tenger mel-

<sup>4</sup> Magyarul visszaadhatatlan szójáték; az 'alma' és a 'nyáj' a görögben azonos alakú szavak (méla).

lett legelni, elhajtotta, és a hajójára vitte őket. Sárkány (*Drakón*) nevű pásztorukat megölte, a nyáját pedig hazavitte magához. Amikor ez történt, Heszperosz már nem élt, de a lányai igen. Így az emberek azt mondták: „Láttuk az arany almákat (juhokat), amiket Héraklész vitt el a Heszperiszektől, miután megölte az örökös Sárkányt.” Innen származik a történet.

## 19.

## KOTTOSZ ÉS BRIAREÓSZ

Az pedig, hogy Kottosznak és Briareósznak, noha emberek voltak, száz kezük volt, hogy ne lenne ostobaság? Az igazság a következő. A városnak, ahol éltek Hekatonkheiria (*Százkezhely*) volt a neve, a most Oresztiasznak nevezett Khaonia része volt. Úgy tudom, hogy lakói az olümposziak oldalán harcoltak a titánok elleni háborúban, akik területe szomszédos az Olümposzsal. Így az emberek azt mondták: „Kottosz, Briareósz és Gügész, a százkezüek (*Hekatonkheiresz*) az olümposziaknak segítve maguk kergették el a titánokat az Olümposzról.”

## 20.

## SZKÜLLA

Szkülláról azt mondják, hogy egy szörny volt Türrhéniában, akinek a köldökéig asszonytete volt, onnan kutyafejei nőttek ki, teste többi része pedig kígyóteste volt. Nagy ostobaság azonban azt hinni, hogy valaki így nézhet ki. Íme az igazság. A türrhének hajói Szicília körül és az Ión-öbölben kalózkodtak. Volt egy igen gyors három-evezősoros Szkülla nevű hajó akkoriban, amelynek az orrára egy szörny volt festve. Ez a három-evezősoros hajó sokszor szerzett úgy élelmet, hogy más hajókat fosztott ki, ezért igen sokat beszéltek róla. Odüsszeusz ettől a hajótól menekült meg, mert erős, kedvező szelet kapott. Kerkürán elmesélte Alkinoosznak, hogyan vették üldözőbe, hogyan menekült meg, és leírta a hajó külsejét is. Így alakult ki a mítosz.

## 21.

## DAIDALOSZ

Daidaloszról azt mondják, hogy olyan szobrokat készített, amelyek maguktól mozogtak. Szerintem azonban képtelenség, hogy egy szobor magától járjon. Az igazság valami ilyesmi. Az akkori kő- és bronzszobrászok a lábukat egymás mellett,



mintegy összenőve, a kezeket a test mellett kinyújtva ábrázolták. Daidalosz volt az első, aki az egyik lábat lépés közben formázta meg. Bizony emiatt mondták az emberek: „Daidalosz olyan készítette el ezt a szobrot, hogy jár, nem pedig áll.” Ahogy ma is mondjuk, hogy „harcoló férfiak”, „futó lovak” és „vihartól hányattatott hajók” vannak a festményen. Ilyen értelemben mondták ők is, hogy az általa készített szobor járt.

## 22.

## PHINEUSZ

Phineuszról az a legenda járja, hogy a Harpiák elpusztították javait, néhányan pedig azt hiszik, hogy ezek szárnyas szörnyek voltak, akik elragadták a vacsorát Phineusz asztaláról. Az igazság azonban a következő. Phineusz Paionia királya volt. Mire megöregedett, elvesztette a látását, és a fiúgyermekei meghaltak. Volt azonban két lánya, Eraszeia és Harpüreia, akik eltékozták a vagyonát. A polgárok pedig azt mondták: „Szerencsétlen ez a Phineusz, hogy a Harpiák elpusztítják a javait.” Aztán megszánták őt a szomszédai, Zétész és Kalaisz, a fiai Boreasznak (egy embernek, nem a szélnek), és segítettek neki. A lányait elűzték a városból, a vagyonát újra összegyűjtötték, és a thrákok közül egy felügyelőt állítottak mellé.

## 23.

## MÉSZTRA

Azt mesélik, hogy Mésztra, Erüszikthón lánya bármivé át tudott változni. Ez a történet teljesen nevetséges. Hiszen hogyan is lehetne egy lányból egyszer csak ökor, aztán rögtön kutya vagy madár? Az igazság a következő. Erüszikthón thesszaliai férfi volt, és miután felélte a vagyonát, szegény lett. Volt egy Mésztra nevű, gyönyörű, serdülőkorban levő lánya. Aki megpillantotta, attól kezdve csak rá vágyott. Akkoriban a férfiak nem ezüsttel kérték meg a lányok kezét, hanem némelyek lovakat adtak, mások ökröket, volt, aki juhokat, vagy amit csak Mésztra akart. A thesszaliaiak pedig, amikor látták, hogy gyűlik Erüszikthón vagyona, azt mondták: „Mésztrából lett a lova, ökre és minden más.” Ebből fejlődött ki a mítosz.

## 24.

## GÉRÜONÉSZ

GérüonésZRól azt mesélik, hogy három feje volt. De képtelenség, hogy egy testhez három fej tartozzék. A következő történt. Van egy város a Fekete-tenger partján, a neve Trikarénia (*Háromfejvár*). Gérüonész kortársai közt igen híres volt gazdagságáról, és egyebekben is kiemelkedett. Volt egy csodálatos ökörscordája. Hé-raklész ezt a csordát akarta megszerezni, és megölte Gérüonészt, mert az ellenállt neki. Akik pedig látták az elhajtott ökröket, elcsodálkoztak. Nem voltak ugyanis nagyok, de fejüktől a lágyékukig hosszúak, és az orruk lapos volt. Szarvuk nem nőtt, csontjaik pedig nagyok és szélesek voltak. A kérdezősködők között elterjedt: „Héraklész ezeket a háromfejű (*Trikarénész*) Gérüonésztől hajtotta el.” Sokan ez alapján hitték el, hogy Gérüonésznek három feje volt.

## 25.

## GLAUKOSZ, SZISZÜPHOSZ FIA

Róla is azt mesélik, hogy felfalták a lovai. Nyilván nem tudják, hogy lovakat tenyész-tett és hatalmas költségekbe verte magát, és mivel a saját javaival egyáltalán nem törődött, elkótyavetyélte az egészséget, és meghalt.

## 26.

## GLAUKOSZ, MINÓSZ FIA

Az a mítosz is igen nevetséges, hogy amikor Glaukosz egy mézes hordóban meghalt, Minósz vele együtt eltemette a sírba az argoszi Polüidoszt, Koiranosz fiát. Mivel az látta, hogy egy sárkány füvet tett egy másik halott sárkányra, és az feltámadt, ő is ugyanezt tette Glaukossal, és így feltámasztotta. Márpedig képtelenség feltámasztani akár egy embert, akár egy kígyót, akár bármilyen más élőlényt, ha már meghalt. Valami ilyesmi történhetett. Glaukosz mézet ivott, és nagyon elrontotta a hasát. Miután kínzó eperoham tört rá, elájult. A fizetésre számítva sok orvos érkezett, köztük Polüidosz is. Glaukosz ekkor már a halálán volt. Polüidosz ismert valamilyen gyógyfüvet, amelynek a használatát egy másik orvostól tanulta. Őt Sárkánynak (*Drakón*) hívták. Ennek a gyógyfűnek a segítségével meggyógyította Glaukoszt. Az emberek pedig ezt mondták: „Glaukoszt, aki meghalt a méztől, Polüidosz feltámasztotta egy fűvel, amit Sárkány mutatott neki.” Ebből alakították ki a mítoszírók a történetet.

## 27.

## A TENGERI GLAUKOSZ

Azt mesélik, hogy ez a Glaukosz egykor evett valami füvet, amitől halhatatlan lett, és most a tengerben él. Az pedig, hogy ezt a füvet csak Glaukosz találta meg, nagy ostobaság, mint ahogyan az is, hogy egy ember élhet a tengerben vagy bárhol máshol a szárazföldön kívül. Hiszen még a folyami állatok sem képesek életben maradni a tengerben, és fordítva sem, a tengeriek sem a folyókban. Tehát ez a legenda ostobaság. Az igazság pedig a következő. Glaukosz egy anthédóni halász volt, mégpedig bűvár, és ebben kiválóbb a többinél. A városiak látták, amikor a parthoz közel lemerült, és mivel egy másik helyre átúszott, pár napig nem mutatkozott. Amikor megint visszaúszott, észrevették és kérdezték, hogy: „Hol voltál ennyi ideig?” Erre azt válaszolta: „A tengerben.” Egy medencébe bezárt halakat, és valahányszor vihar volt és a halászok közül senki más nem tudott halat fogni, Glaukosz megkérdezte a polgárokat, milyen halat hozzon nekik, és olyat hozott, amelyet csak kértek. Emiatt nevezték őt tengeri Glaukoszt, ahogy ma hegyi embernek nevezik azt, aki a hegyek közt lakik és kiváló vadász. Ugyanezért nevezték Glaukoszt tengerinek, mivel a legtöbb időt a tengerben töltötte. Egyszer aztán találkozott egy tengeri szörnyvel és meghalt. Mivel nem jött ki a tengerből, azt mesélték az emberek, hogy a tengerben lakik és ott éli a hátralevő életét.

## 28.

## BELLEROPHONTÉSZ

Mesélik, hogy egy szárnyas ló, Pégasosz hordozta Bellerophontészt. Úgy vélem, hogy efféle ló soha nem létezhetett, akkor sem, ha minden madár tollát magára öltötte volna. Ha ugyanis létezett volna valaha ilyen állat, akkor ma is lenne. Azt is mondják, hogy Bellerophontész pusztította el Amiszódarosz Khimairáját, aki „kecske (*khimaira*) középütt, sárkány hátul, elől meg oroszlán.”<sup>5</sup> Egyesek úgy vélik, hogy ennek az állatnak három feje van, de egy teste. De hát lehetetlenség, hogy ugyanazon táplálékkal éljen kígyó, oroszlán és kecske, és oktalanság volna azt hinni, hogy halandó lény képes tüzet okádni. És ugyan melyik feje után menne a teste?

Az igazság a következő. Bellerophontész egy száműzött nemes volt, aki Korinthoszból származott, és egy felfegyverzett hadihajóval rendszeresen végigrabolta és dúlta a tengerparti vidéket. Pégaszosznak hívták a hajóját, ahogy ma is minden

<sup>5</sup> *Iliasz* VI.181. (Devecseri Gábor fordítása)

hajónak van neve. Úgy vélem, hogy a Pégaszosz<sup>6</sup> név amúgy is sokkal jobban illik egy hajóhoz, mint egy lóhoz.

Élt egyszer egy Amiszódarosz nevű király a Xanthosz-folyónál egy magas hegyen, amely mellett a Telmisszisz-erdő terül el. Két út vezet föl erre a hegyre: az egyik előlről, Xanthosz városa felől, a másik pedig Karia felől, máshol azonban mindenütt hatalmas kőszirtek meredeznek, a hegy közepén pedig egy mély szakadék nyílik, amelyből tűz csap fel. Ezt a hegyet nevezik Khimairának. Akkoriban, ahogy azt az itt lakók mesélik, az előlről vezető út mentén egy oroszlán lakott, a hátsónál pedig egy sárkánykígyó (*drakón*), és ezek sok bajt okoztak a favágóknak és a pásztoroknak. Amikor azonban erre járt Bellerophontész, lángba borította a hegyet, felperzselte a Telmisszisz-erdőt, és megölte a szörnyeket. A helyiek ezért ezt mondogatták: „Itt járt Bellerophontész Pégaszossal, és elpusztította Amiszódarosz Khimairáját.” Ebből az eseményből alakult ki a mítosz.

## 29.

## PELOPSZ ÉS A LOVAK

Mesélik, hogy Pelopsz szárnyas lovakkal ment Piszába,<sup>7</sup> hogy megkérje Hippodameia kezét, aki Oinomaosz leánya volt. Erről ugyanaz a véleményem, amit már Pégaszoszról elmondtam. Ha ugyanis Oinomaosz tudja, hogy Pelopsznak szárnyas lovai vannak, nem engedte volna, hogy leánya felszálljon Pelopsz kocsjára.

Ezért aztán azt kell mondanunk, hogy Pelopsz hajón érkezett, amelynek ponyváján (*szkéné*) a „Szárnyas lovak” felirat állott, és miután elragadta a leányt, elviharzott. Mondogatták is az emberek, hogy Pelopsz „szárnyas lovakkal” ragadta el Oinomaosz leányát, és úgy menekült el. Így alakult ki a mítosz.

## 30.

## PHRIXOSZ ÉS HELLÉ

Phrixoszról mesélik, hogy egy kos azt jósolta neki, hogy saját apja fel akarja áldozni őt és hűgát, ezért hűgával együtt felszállt a kosra, és nekivágha a tengernek eljutottak egészen a Fekete-tengerig. Három vagy négy nap alatt tették meg az egész utat. Azonban aligha hihető, hogy egy kos gyorsabban ússzon, mint egy hajó, ez a kos viszont két embert is vitt, ráadásul enni- és innivalót saját magának és amazoknak is, hiszen kétségkívül nem bírták volna annyi ideig étlen-szomjan.

<sup>6</sup> *pégé* = forrásvíz, folyóvíz.

<sup>7</sup> Olümpia vidékén.

Ezután Phrixosz levágta a kost, amely megjósolta megmenekülésüket és meg is mentette őket, aztán lenyúzott gyapjas bőrét Aiétésznek adta jegyajándékol leánya kezéért; Aiétész uralkodott ugyanis azon a vidéken. Gondoljunk csak bele, hogy micsoda ritkaság lehetett akkoriban az állatbőr, ha egy király a saját leányáért elfogadta jegyajándékol egy birka gyapját. Netán ilyen kevésre becsülte a saját leányát? Vannak, akik úgy magyarázzák ezt a nevetséges helyzetet, hogy aranyból volt az a bizonyos bőr. De ha aranyból volt is, akkor sem illendő a királytól, hogy elfogadta egy idegentől. Azt is mondják, hogy Iaszón ezért a gyapjúért indította útnak az Argó hajót és vele a hellének legderekabbjait. Phrixosz azonban semmiképp sem lehetett annyira hálátlan, hogy levágja jótevőjét, és az Argó sem indult volna a gyapjú keresésére, még ha az smaragdból lett volna is.

Az igazság a következő. Athamasz, Aiolosz fia, Hellén unokája (és Phrixosz apja) uralkodott Phthia földjén. Volt egy intézője, aki a pénzügyeket és az államügyeket felügyelte, és akit Athamasz igen megbízhatónak és talpig becsületesnek tartott. Ennek az embernek Kos (*Kriosz*) volt a neve. Miután Phrixosz anyja meghalt, Athamasz átadta a hatalmat Phrixosznak, mert ő volt a legidősebb fia. [\*\*\*] Amikor Kos megtudta, (hogy Athamasz második felesége a mostohafia vesztére tör), Athamasznak semmit sem szólt, Phrixosznak azonban azt tanácsolta, hogy távozzon arról a földről. Küldött egy hajót is, amelyet megrakott sok mindennel, ami csak becses volt Athamasz számára, és megtöltötte temérdek kincssel és drágasággal. Volt köztük egy életnagyságú, aranyból készült képmás is, amelyet Meropsz anyja, Héliosz leánya, akinek Gyapjú (*Kósz*) volt a neve, a saját pénzén készíttetett önmagáról. Mivel temérdek arany volt a hajón, sok szóbeszéd terjedt el róla. Kos tehát hajóra rakta mindezeket, ráadásul Phrixoszt és Hellét is, majd útnak eredtek. Hellé a hajóút során megbetegedett és meghalt – róla nevezték el a Helléspontoszt –, a többiek azonban megérkeztek a Phaszisz-folyóhoz, és le is telepedtek ott. Phrixosz feleségül vette a kolchiszi király, Aiétész leányát, és Gyapjú (*Kósz*) arany képmását adta jegyajándékol. Később, Athamasz halála után Iaszón ezért az arany Gyapjú-képmásért hajózott ide az Argóval, és egyáltalán nem egy kos gyapjáért. Ez a valóság.

### 31.

## PHORKÜSZ LEÁNYAI

Róluk azt a még nevetségesebb történetet mesélik, hogy Phorküsznek három lánya volt, akiknek összesen egy szemük volt, és felváltva használták. Akinek éppen szüksége volt rá, az berakta a szemüregébe, és máris látott; így adogatták egymásnak a szemet, hogy mindnyájan lássanak. Perszeusz azonban nesztelen léptekkel mögéjük osont, elvette tőlük a szemet, és azt mondta nekik, hogy nem adja vissza,

ha nem árulják el neki, hogy hol van a Gorgó. Végül elmondták Perszeusznak, ő pedig levágta (a Gorgó) fejét, Szeriphoszba ment, és megmutatta azt Polüdektésznek, aki menten kővé változott. Módszelett nevetséges, hogy egy élő ember kővé dermed egy halott fejének látványától. Ugyan miféle ereje van egy halottnak?

Inkább valami ilyesmi történhetett: Phorküsz Kernéből származó férfi volt. A Kerné-beliek az aithiopszok nemzetségébe tartoznak, és Kerné szigetét lakják, amely Héraklész oszlopain túl van. Libüa földjét művelik az Annón-folyó partján Karthágóval szemközt, és igen sok aranyuk van.<sup>8</sup> Ez a Phorküsz a Héraklész oszlopain kívül eső három sziget királya volt, és elkészíttette Athéné istennő négy könyök (1,2 m) magasságú arany képmását. A Kerné-beliek Athénét Gorgónak nevezik, miként Artemiszt a thrákok Bendisznek, a krétaiak Diktünának<sup>9</sup>, a lakedaimóniak pedig Upisznek. Phorküsz azonban meghalt, mielőtt a (Gorgó-) szobrot felajánlhatta volna a szentélyben, és három leány maradt utána: Szthenó, Eurüalé és Medusza. Ezek nem akartak senkihez hozzámenni, ezért felosztották maguk között a szigeteket, és mindegyikük a sajátján uralkodott, azonban a Gorgót sem felajánlani, sem elosztani nem akarták, ezért úgy határoztak, hogy egymás után felváltva őrzik kincstárukban. Phorküsznek volt egy közeli barátja, egy nemes férfi, akinek a tanácsát a leányok minden ügyben kikérték, ezért olyan volt ő számukra, mint egy szem (*ophthalmosz*).

Perszeusz egy száműzött argoszi férfi volt, aki számos hajójával és rablóbandájával kalózkodott a tengeren. Amikor tudomást szerzett e női királyságról, és arról, hogy sok aranyuk van, ám kevés férfi védi, nyomban odahajózott. Először horgonyt vetett a Kerné és Szarpédonia közötti szorosban, és foglyul ejtette Ophthalmoszt (Szem), aki éppen az egyik szigetről a másikra igyekezett. A fogoly elmondta neki, hogy nincs itt semmi, amit elrabolhatna, csak a Gorgó, és elárulta, hogy az mennyi aranyból készült. A nővérek pedig, mert Ophthalmosz nem érkezett meg a megegyezés szerint, összegyűltek, és vádolni kezdték egymást. Mivel mindegyikük tagadta, hogy nála van a Gorgó, töprengeni kezdtek, hogy mi történhetett. Még együtt voltak, amikor odahajózott hozzájuk Perszeusz, és közölte, hogy elfogta Ophthalmoszt. Azt is elmondta nekik, hogy nem engedi szabadon, hacsak el nem árulják, hol van a Gorgó, és azzal is fenyegetőzött, hogy megöli őket, ha nem beszélnek. Medusza nem akarta megmutatni, Szthenó és Eurüalé azonban megmutatták. Perszeusz ezért megölte Meduszát, a többieknek pedig visszaadta Ophthalmoszt.

Miután megszerezte a Gorgót, feldarabolta és elhelyezte a fejét háromevezősoros hajóján, hogy azzal díszítse. A hajót Gorgóról nevezte el. Sok vidéket bejárt vele:

<sup>8</sup> Az Annón-folyót más forrás nem említi, Kerné szigetének elhelyezkedését illetően pedig már az ókori források is ellentmondásokkal, ld. Sztrabón, *Geógraphika* I.3.2.; Plinius, *Naturalis Historia* VI.198–199.

<sup>9</sup> Nevének gyakoribb alakja Diktünna.

pénzt követelt a szigetlakóktól, és megölte azt, aki nem fizetett. Így jutott el Szeriphosz szigetére, hogy pénzt szerezzen az ottaniaktól. Azok viszont egy nap haladékot kértek, hogy összegyűjthessék a kincseket. Ők azonban ember nagyságú köveket hordtak össze, felállították a piactéren, majd sietve elhagyták Szeriphoszt. Perszeusz visszatért hajójával, hogy behajtsa a pénzt, de amikor a piacterre ért, senkit sem talált ott, csak az ember nagyságú köveket. Így intette ezért Perszeusz a többi szigetlakót, amennyiben nem fizettek neki: „Ahogy a szeriphosziak kővé váltak, megpillantván a Gorgó fejét, meglátjátok, hogy veletek is ez fog történni.”

## 32.

## AZ AMAZÓNOK

Kijelenthetem, hogy az amazónok nem katonáskodó nők voltak, hanem barbár férfiak, akik bokáig érő khitónt viseltek, miként a thrák nők is. A hajukat szalagokkal fogták össze, szakállukat pedig leborotválták, ahogy az ma is szokás a patariaiak és a Xanthosz-folyó vidékén élők között. Ezért nevezték őket ellenségeik asszonyoknak. Az amazónok kiváló harcosok voltak, de nem valószínű, hogy valaha is létezett női hadsereg, minthogy most sincsen sehol.

## 33.

## ORPHEUSZ

Az a mítosz sem igaz, hogy Orpheuszt, ha kitharáján játszott, követték a négylábú állatok, a csúszómászók, a madarak és a fák is.

Szerintem inkább ez történt. Egyszer egy csapat őrjöngő bakkhánszó széttépett egy juhnyáját Pieriában<sup>10</sup>, és sok más erőszakos tette vetemedtek, azután elvonultak a hegyekbe és ott töltötték a napot. Mivel nem tértek vissza, a polgárok aggódni kezdtek asszonyaik és leányaik miatt, ezért elküldték hozzájuk Orpheuszt, és arra kérték, hogy valamilyen módon hozza haza őket. Ő pedig áldozatot mutatott be Dionüszosznak, majd kitharáját pengetve hazavezette a bakkhoszi mámorban őrjöngő nőket. Le is jöttek a hegyekből, kezükben narthéxszárakkal<sup>11</sup> és zsenge faágakkal. Aki csak látta őket, meglepődött a sokféle faág láttán, és így szólt: „A kitharáján játszó Orpheuszt még a fák is követik a hegyekből.” Így alakult ki a mítosz.

<sup>10</sup> Terület Makedóniában.

<sup>11</sup> A narthéx nádszerű növény, amelynek szárát vesszőként hordozták Bakkhosz ünnepén.

## 34.

## PANDÓRA

Pandóráról az az elfogadhatatlan szóbeszéd járja, hogy földből formázták, és hogy másoknak is átadta alakját.<sup>12</sup>

Számomra azonban valószínűbbnek tűnik, hogy Pandóra dúsgazdag hellén nő volt, aki valahányszor elment hazulról, földdel ékesítette és festette ki magát. Ő volt az első, aki a sminkeléshez földet használt, hogy bőrszínét megváltoztassa, ahogyan azt sokan teszik ma is.<sup>13</sup> A sminkelés azonban olyan hétköznapivá vált, hogy nem fűzik senkinek a nevéhez. Így történt tehát a dolog, és a szóbeszédből csodás mese kerekedett.

## 35.

## A KÖRISFA-NEMZEDÉK

Sok más ostobaságot is beszélnek, például azt, hogy az emberek első nemzetsége a körisfáktól (*melia*) származik. Szerintem viszont lehetetlen, hogy fákból emberek jöjjenek létre.

Volt azonban egy ember, akit Meliosznak hívtak, és róla nevezték el (utódait) Meliaszoknak, ahogyan a helléneket Hellénről, az iónokat pedig Iónról. Később kihalt az egész nemzetség, és vele együtt kiveszett még a nevük is. Vas- és réznemzetség<sup>14</sup> viszont soha nem is volt, bár sokat fecsegték róla.

## 36.

## HÉRAKLÉSZ

Héraklésszal is az alábbi történt. Azt beszélik, hogy faleveleket hordott a testén [\*\*\*] Philoitész azonban, [akiről nem tudni, hogy valódi orvos volt-e], vagy csak tanulatlan (gyógyító), feltalálta a kiegészítés eljárását, és meggyógyította Héraklést.<sup>15</sup> Attól kezdve így mesélték a történetet.

<sup>12</sup> A földből gyúrt Pandóra volt ugyanis az első asszony, ld. Hésziodosz, *Theogonia* 571. és 591.

<sup>13</sup> Utalás a *pszimüthionnak* nevezett önféher arcfestékre, amelyet athéni nők használtak kozmetikumként, ld. Lüsziász I.14.

<sup>14</sup> Hésziodosz, *Munkák és napok* 143skk.

<sup>15</sup> A töredékesen fennmaradt történet egy ismeretlen mítoszváltozatra utal. Kiegészítés J. Stern alapján. (Stern, 67–68.)



## 37.

## KÉTOSZ

Kétoszról ('tengeri szörnyeteg') azt mesélik, hogy gyakran felment a tengerből a trójaiakhoz, és ha adtak neki fiatal leányokat táplálékkul, eltávozott, ha viszont nem, feldúlta a trójaiak földjét. Ki ne tudná azonban, milyen ostobaság azt képzelni, hogy emberek halakkal megállapodást kötnek?

Inkább ez történt. Volt egy férfi, egy nagy király, akinek jelentős hatalma és óriási flottája volt. Uralma alá hajtotta Kis-Ázsia egész partvidékét, és lakóival adót fizettetett, amelyet *daszmosz*nak neveztek. Akkoriban az emberek még nem használtak ezüstpénzt, hanem természetben fizettek. A király elrendelte, hogy egyes városok lovakat adjanak fizetségül, mások marhákat, ismét mások pedig fiatal leányokat. Ennek a királynak Kétón volt a neve, a barbárok azonban Kétosznak, szörnyetegnek nevezték. Időről időre körbehajózott és begyűjtötte az adót, ha pedig nem fizettek, felprédálta a földjüket. Amikor Trójába ért, Héraklész is éppen ott időzött hellén seregével, mivel Laomedón király zsoldjába fogadta, hogy segítsen a trójaiaknak. Miután Kétón partra szállt hadseregével, gyalog folytatta útját Trója felé. Héraklész és Laomedón azonban csapataik élén kivonultak ellene, és legyőzték. Ebből az eseményből alakult ki a mítosz.

## 38.

## HÜDRA

A lernéi hüdráról azt mesélik, hogy egyetlen, kígyó alakú testének ötven feje volt. Valahányszor Héraklész levágta egy fejét, kettő nőtt a helyére. A rák (*karkinosz*) a hüdrát segítette, Iolaosz pedig Héraklész mellé állt, látván, hogy a rák a hüdrát támogatja. Ha valaki elhiszi, hogy ebből bármi is megesett, az bolond. Már maga a látvány is nevetséges: hogy lehet az, hogy amíg Héraklész levágja az egyik fejét, a hüdra nem falja föl vagy tépi őt szét a többivel?

Inkább valami ilyesmi történt: azon a vidéken Lernosz volt a király, és róla kapta a nevét a környék. Az emberek akkoriban falvakban éltek ott, ahol ma az argosziak laknak. Argosz, Mükéné, Türené (Tiryns) és Lerné városai fölött egy-egy király uralkodott. A többi király Eurüstheusznak, Szthenelosz fiának és Perszeusz unokájának volt alárendelve, ugyanis a legnagyobb és legnépesebb vidék, Mükéné, az ő birtoka volt. Lernosz azonban nem akart neki engedelmeskedni, ezért a többiek háborút indítottak ellene. Lernosz földjének határán állt egy erődített kisváros, amelyet ötven derék íjász védelmezett, akik éjjel-nappal, folyamatosan őrködtek az erődben. A városkát Hüdrának hívták. Eurüstheusz elküldte Héraklészt, hogy

pusztítsa el a települést. Héraklész emberei tüzes lövedékeket lőtték ki a bástyákon álló íjászokra. Ha valamelyiküket eltalálta egy lövedék, és elesett, nyomban két másiknak kellett a helyére állnia, hogy vitézségével felérjenek. Mivel Héraklész a harcok során nagy veszteségeket okozott Lernosznak, az utóbbi kariai zsoldosokat fogadott fel. Meg is érkezett hozzá a kariai felmentő sereg, élén egy Rák (*Karkinosz*) nevű erős és harcias férfival. Együttesen sikeresen verték vissza Héraklést. Ekkor Iolaosz, Iphiklész fia, Héraklész unokatestvére egy thébai hadsereg élén Hüdra ellen vonult, és porig égette az erődöt. Héraklész ugyanezzel a hadsereggel győzte le az íjászokat, pusztította el Hüdra városát, és semmisítette meg a kariaiak hadát is. Ez történt, és ebből alakult ki a mítosz, hogy a hüdra egy kígyó volt.

## 39.

## KERBEROSZ

Kerberoszról azt mesélik, hogy egy háromfejű kutya volt, pedig egyértelmű, hogy ugyanarról a városról (*Trikarénia*) kapta a háromfejű (*trikarénosz*) nevet, mint Gérüionész.<sup>16</sup> Azt mondták az emberek: „Szép és nagy a háromfejű kutya!” Azt is mondják róla, hogy Héraklész felhozta az alvilágból, ez azonban elég bárgyú mese.

Inkább valami ilyesmi történt: Gérüionész a marhái őrzésére nagy és fiatal kutyákat tartott, az egyiknek Kerberosz volt a neve, a másiknak Orthosz. Orthoszt Héraklész megölte Trikaréniában, mielőtt elhajtotta az ökröket, Kerberosz pedig követte az ökröket. Egy Molottosz nevű mükénéi férfinak megtetszett ez a kutya, először kérte Eurüsztheuszt, hogy adja el neki a kutyát, ám mivel Eurüsztheusz ezt nem akarta, meggyőzte a pásztorokat, hogy zárják be a kutyát a lakóniai Tainaron egyik barlangjába, hogy ott kutyakölyköket nemzzen, és beküldtek hozzá néhány szukát pároztatni. Eurüsztheusz elküldte Héraklést, hogy keresse meg a kutyát. Ő pedig, miután bejárta az egész Peloponnészoszt, elérkezett oda, ahol az emberek szerint a kutya élt; le is ment érte, majd felhozta a barlangból. Az emberek ezért azt mondták: „Héraklész a barlangon keresztül leszállt az Alvilágba és felhozta a kutyát.”

<sup>16</sup> Ld. 24. fejezet.

## 40.

## ALKÉSZTISZ

Alkésztiszről (Peliasz lányáról) egy tragikus mítosz azt meséli, hogy amikor Admétosz a halálán volt, felesége vállalta, hogy meghal helyette. Héraklész viszont erényeiért kiragadta a Halálból, felhozta az Alvilágból, és visszaadta Admétosznak. Szerintem azonban senki sem képes egy holtat feltámasztani.

Inkább valami ilyesmi történt: Miután Peliaszt megölték a lányai, Akasztosz, Peliasz fia üldözőbe vette őket, hogy halálukkal bosszút állhasson apjáért. A többi lánytestvérét el is fogta, Alkésztisz azonban elmenekült Pheraiba Admétoszhoz, az unokafivéréhez, és mivel (oltalomkérőként) leült annak tűzhelyéhez, Admétosz nem adhatta ki Akasztosznak, hiába kérte Alkésztisz kiadását. Akasztosz hatalmas sereget gyűjtött a város köré és hevesen ostromolta őket. Admétosz egy éjjel kiszökött, ám egy csapatparancsnokba botlott, így élve fogságba esett. Akasztosz azzal fenyegette, hogy megöli, ha nem adja ki az oltalomkérő Alkésztiszt. Amikor Alkésztisz megtudta, hogy Admétoszt miatta akarják megölni, kijött és átadta magát. Akasztosz elengedte Admétoszt, Alkésztiszt pedig őrizetbe vette. Az emberek ezért azt mondták: „Igazán bátor Alkésztisz: Admétoszért önként ment a halálba.” Valójában azonban nem úgy történt, ahogy a mítosz elbeszéli.

Héraklész ekkoriban tért vissza valahonnan Diomédész lovaival. Amikor arra járt, Admétosz megvendégelte őt. Admétosz siránkozott neki Alkésztisz balsorsa miatt, erre Héraklész megharagudott Akasztoszra, megtámadta és elpusztította a seregét. A zsákmányt szétosztotta a saját seregében, Alkésztiszt azonban átadta Admétosznak. Az emberek pedig azt állították, hogy Héraklész véletlenül arra járva kiragadta Alkésztiszt a halálból. Ebből az eseményből alakult ki a mítosz.

## 41.

## ZÉTHOSZ ÉS AMPHIÓN

Zéthoszról és Amphiónról többen, köztük Hésziodosz is, azt mesélik, hogy lanttal építették fel Thébai falait. Néhányan úgy vélik, hogy játszottak a lanton, a kövek pedig maguktól felmásztak a falra.

Inkább valami ilyesmi történt: Kiváló lantjátékosok voltak, és fizetésért zenéltek. Akkoriban nem volt pénzük az embereknek. Ezért Amphión társai megparancsolták, hogy aki hallgatni akarja őket, jöjjön dolgozni a falépítésnél. Nem a kövek hallgatták és követték őket tehát! Mégis jogosan állították az emberek, hogy lanttal építették fel a falat.

42.

IÓ

Ióról azt mondják, hogy miután asszonyból tehéné vált, addig hajszolta (egy bögöly), amíg Argoszból Egyiptomba nem ért a tengeren keresztül. Nem igazán hihető, hogy ennyi ideig kibírta élelem nélkül.<sup>17</sup>

Az igazság pedig a következő. Ió az argosziak királyának volt a lánya. A város lakosai ráruházták Héra papnőjének (szüzességgel járó) tisztségét. Ő azonban teherbe esett, és mivel szégyellte magát az apja és a városlakók előtt, elmenekült a városból. Az argosziak a keresésére indultak, és miután megtalálták, megkötözték, és fogságban tartották. Azt mondták: „Úgy elmenekült, mint egy bögölytől üzőtt tehén.” Végül idegen kereskedőkre bízta magát, akiket megkért, hogy vigyék el Egyiptomba, ahol megérkezése után megszülte a gyermekét. Így alakult ki a mítosz.

43.

MÉDEIA

Médeia állítólag megfőzte az öregeket, és így varázsolta őket fiatallá, de nincs rá bizonyíték, hogy valóban fiatallá tette volna őket: ha tényleg megfőzött volna valakit, bizonyosan behalt volna.

Inkább valami ilyesmi történt: Médeia találta fel elsőként a vörös és a fekete virágszínt. Az öregek (hajszíne) így ősz helyett feketének vagy vörösnek látszott, mert az ősz hajszálakat beszínezéssel feketévé vagy vörössé változtatta. Médeia jött rá elsőként, hogy a gőzfürdő jól tesz az embereknek. Bárki gőzfürdőt vehetett, aki csak kérte, de nem nyíltan, nehogy megtudja valaki az orvosok közül, hanem akit megfürdetett, annak szavát vette, hogy senkinek nem árulja el. A gőzfürdő neve pedig „megfőzés” volt. Így azok az emberek, akik gőzfürdőben részesültek, könnyedebbek és egészségesebbek lettek. Emiatt, akik üstöket és tüzet láttak nála, arra a meggyőződésre jutottak, hogy megfőzi az embereket. Ám egy öreg és beteg ember, Peliasz, miután gőzfürdőt vett, meghalt. Ebből alakult ki a mítosz.

<sup>17</sup> Ld. 30. fejezet.

44.

## OMPHALÉ

Omphaléről azt mesélik, hogy Héraklész a rabszolgája volt, de ez ostobaság, mert Héraklész nemcsak Omphalé, hanem minden felett uralkodhatott volna, amit csak ő irányított.

Inkább valami ilyesmi történt: Omphalé Iardanosz lüd király lánya volt. A lány maga is hallott Héraklész erejéről, és úgy tett, mintha beleszeretett volna. Amikor Héraklész egyszer a közelben tartózkodott, szerelembe esett, és fiút nemzett a lánnyal. Örömét lelte Omphalében, és amit csak a lány kért, mindig teljesítette. Az ostobák azonban azt feltételezték, hogy a lány rabszolgája lett.

45.

## AMALTHEIA SZARVA

Azt mesélik, hogy Héraklész mindenhová magával vitte az úgynevezett Amaltheia szarvát, amiből mindent megkapott, akármit is kívánt.

Az igazság pedig a következő. Amikor Héraklész unokaöccsével, Iolaossal Boiótiában járt, Theszpiában betért egy fogadóba, ahol történetesen épp Amaltheiának hívták a fogadósnőt, aki mutatós és nagyon szép asszony volt. Héraklésznak tetszett a nő, és egy ideig megszállt ott. Iolaosz neheztelt emiatt, és kiötölte, hogy ellopja Amaltheia bevételét, amit az egy szarvban őrzött, és ebből a bevételből megvesz magának és Héraklésznak mindent, amire csak vágyik. A velük utazók így azt mondták: „Héraklésznak volt egy Amaltheia szarva, amiből megvette magának, amit csak akart.” Ebből alakult ki a mítosz, és a Héraklést ábrázoló festők az Amaltheia szarvat is odafestik.

## (KÉSŐBBI BETOLDÁSOK A „HIHETETLEN TÖRTÉNETEK”-BE)

46.

## HÜAKINTHOSZ TÖRTÉNETE

Hüakinthosz szépséges amüklai ifjú volt. Meglátta őt Apollón és Zephürosz is: mindkettőt lenyűgözte az alakja, és mindketten igyekeztek megmutatni neki, hogy mire képesek: Apollón nyilat lőtt ki, Zephürosz szelet fújt. Az egyikről dal és gyönyör áradt felé, a másiktól azonban félelem és szorongás. Az ifjút az istenség (Apollón) felé húzta a szíve, és Zephürosz bosszút esküdött féltékenységében. Amikor aztán az ifjú a gümnasionban tartózkodott, eljött Zephürosz bosszújának órája. Egy diszkosszal akarta Hüakinthoszt elveszejteni, amelyet Apollón hajított el, ám Zephürosz fújta oda (az ifjúhoz). Hüakinthosz szörnyet halt, de Gé (Föld) nem akarta, hogy feledésbe merüljön szerencsétlensége, ezért egy virág sarjadt azon a helyen, ami róla kapta a nevét. Azt is mesélik, hogy a szirmain a nevének kezdőbetűje (Y) olvasható.

47.

## MARSZÜASZ TÖRTÉNETE

Marszüasz paraszt volt, és így lett zenésszé: Athéné megvetette a fuvolát (*aulosz*), mert igencsak elcsúfította, (amikor beléfújt). Erre akkor jött rá, amikor belenézett egy forrásba és ott meglátta tükörképét. Amikor emiatt félredobta a fuvolát, Marszüasz éppen ott állt. A pásztor felvette a földről, és az ajkához helyezte, az pedig isteni erővel szólt, még ha nem is akarta a megszólatatója. Marszüasz azt gondolta, hogy az erő az ő tehetségének köszönhető, ezért versenyre hívta a Múzsákat és Apollónt. Azt mondta, hogy nem akar többé élni, ha az istent nem tudja legyőzni. Csakhogy a versenyben alul maradt, és veresége után lenyúzták a bőrét. Láttam egy folyót Phrugiában: a folyó neve Marsziasz, és azt mesélték a phrügök, hogy a folyó Marszüasz véréből fakadt.

48.

## PHAÓN

Phaónnak a hajózás és a tenger adta a megélhetést, ugyanis egy tengersizoros mellett élt. De senki sem vádolta őt (kalózkodással), mivel mértéktartó volt, és csak olyanoktól rabolt, akiknek volt is valamije. A leszbosziak csodálták a jellemét. Az istennő

megjutalmazta a férfit: ez az istennő állítólag Aphrodité volt. Emberi alakot öltött, egy öreg asszonyét, és kérte Phaónt, hogy vigye át a tengeren. Az pedig gyorsan átvitte, és semmit sem kért érte. Mit tett erre az istennő? Állítólag megjutalmazta a férfit, és hálából az öregembert fiatallá és széppé varázsolta. Ez az a Phaón, akit Szapphó többször is megénekel verseiben iránta érzett szerelmében.

49.

## LADÓN TÖRTÉNETE

Gé (a Földanya) úgy határozott, hogy lefekszik Ladónnal, a folyóval, és miután közösültek, Gé teherbe esett, és megszülte Daphnét. Püthiosz (Apollón) beleszeretett a lányba, és szerelmes szavakat suttogott a lánynak. Csakhogy Daphné ragaszkodott szüzességéhez. Ezért az istennek üldöznie kellett őt, és így is tett. Mielőtt feladta volna a menekülést, kérte anyját, hogy vegye vissza megint magába, és őrizze őt olyannak, amilyen volt. Gé meg is tette, és magába zárta Daphnét. Azon a helyen rögtön kinőtt egy növény. Apollón szerelme akkor lángolt lehevesebben, amikor a növényhez ért, és nem akart nélküle élni. Ezért kezébe vette, leszakította, és attól kezdve (babér) levél díszítette a fejét. Azt mondják, hogy (Delphoiban) nem állították volna fel a tripszot<sup>18</sup>, a gödör felett, ha nincs a boiótiai babér (*daphné*<sup>19</sup>).

50.

## HÉRA

Az argosziaknak Héra volt a városvédő istenük, ezért ünnepet rendeztek a tiszteletére. Következőképp ünnepeltek: fehér ökrök (húztak) egy szekeret, amin a papnőnek kellett állnia, amíg csak el nem érték a templomot. A szentély a városon kívül állt. Egy alkalommal, amikor eljött az ünnep ideje, a fogatozás szokása veszélybe került, mivel nem volt éppen ökör. A papnőnek azonban támadt egy ötlete a hiány pótlására: két fiú anyja volt,<sup>20</sup> akiket ökrök helyett befogott a szekér elé. Miután az ökrök feladatát a fiúk teljesítették, megállt az istennő szobra előtt, és fáradalmaikért jutalmat kért. Az istennő pedig állítólag meg is adta azt: amikor elaludtak, ez lett életük utolsó álma (azaz álmukban meghaltak).<sup>21</sup>

<sup>18</sup> Háromlábú edény.

<sup>19</sup> A görög 'daphné' azt jelenti: 'babér'.

<sup>20</sup> Ld. még 42. történet.

<sup>21</sup> Ld. még Hdt. I.31. (Kleobisz és Bitón története)

## 51.

## ÓRIÓN

Órión Zeusz, Poszeidón és Hermész fia volt. Hürieusz, aki Poszeidónnak és Atlasz egyik lányának, Alküónénak a fia volt, a boiótiai Tanagrában élt. Nagyon vendég-szerető volt, és egyszer az isteneket is befogadta. Vendégül látta Zeuszt, Poszeidónt és Hermészt, akik, amikor észrevették, hogy milyen barátságos Hürieusz, felszó-lították, hogy kérjen, amit csak akar: ő pedig – gyermektelen lévén – kért egy gyermeket. Az istenek fogtak egy bőrt, ami egy nekik feláldozott ökör bőre volt, arra ráhintették a spermájukat, majd megparancsolták, hogy rejtse el azt a föld alá, és tíz hónap múlva vegye elő. Amikor letelt (a tíz hónap), megszületett Urión, aki onnan kapta a nevét, hogy az istenek urináltak, később azonban eufémizmussal Óriónnak nevezték.

Órión egyszer együtt vadászott Artemisszel, és megpróbált rajta erőszakot tenni. Az istennő megharagudott, és a földből előhozott egy skorpiót, amely megcsípte a férfit a sarkánál, és megölte. Zeusz megsajnálta, és csillagképpé változtatta.

## 52.

## PHAITÓN

Phaitónt, Héliosz fiát, értelmetlen vágy fogta el: fel akart szállni apja, a Nap fogatára. Sok könyörgés és könny árán sikerült őt végül meggyőznie. Miután felszállt a szekérrre, elkezdte hajsolni a lovakat. De nem volt jó kocsihajtó, és nem tudta biztosan, szilárdan irányítani a lovakat, akik nagy bátorsággal vágattak, és büszkén száguldottak. Mind közelebb értek a Földhöz, és miután beleestek az Éridanosz-folyóba, Phaitón megfulladt. A környező területek nagy része pedig leégett.



---

# DISPUTA

---

ADAMIK TAMÁS: Szent István király *Intelmei* prológusának forrásai



# SZENT ISTVÁN KIRÁLY INTELMEI PROLÓGUSÁNAK FORRÁSAI

ADAMIK TAMÁS

## 1.

E tanulmányban azt a hipotézisemet kívánom igazolni, hogy Szent István király *Intelmeinek* egyik jelentős forráscsoportját a *Biblia* mellett Karoling-kori királytükörök alkotják, a másikat pedig az ókeresztény írók, a *patres* művei. Jelen dolgozatban azonban csak az *Intelmek* prológusát vizsgálom, mégpedig azért, mert a művek prológusának az ókorban és a középkorban fontos szerepet szántak az alkotók. Az előhangnak vagy előszónak nemcsak az volt a szerepe, hogy érdeklődővé, tanulékonyvá és jóindulatúvá tegye a hallgatót vagy az olvasót, hanem az is, hogy az egész mű eszmeiségét, hangnemét és forrásvidékét tükrözze. Nemcsak a költők törekedtek erre, hanem a szakírók is. Quintilianus, aki az antik szakírók közül a legrészletesebben tárgyalja az előszó formai és tartalmi követelményeit, többek között ezt írja róla: „Szintén igen hasznos lehet a figyelem felkeltésére, ha nem érzik úgy, hogy húzzuk az időt, vagy el akarunk térni a tárgytól. Kétségtárgyul maga a figyelem is tanulékonyvá teszi a bírót, de az is, ha az ügynek, amiről ítéletet kell mondania, röviden és világosan felvázoljuk a lényegét (amint Homérosz és Vergilius teszik műveik bevezetésében)” (4, 1, 34).<sup>1</sup>

Hipotézisem igazolása két részre oszlik: Először áttekintést adok azon korábbi kutatásokról, amelyek az *Intelmek* forrásait keresték. Utána pedig egybevetem az *Intelmek* előszavának szövegét a következő Karoling-kori királytükörökkel: Smaragdus, *Via regia* (Jámbor Lajosnak, Aquitania királyának, 813; a továbbiakban Smar. *Via*)<sup>2</sup> és Smaragdus, *Monitorium* (Nagy Károly egyik unokájának, aki még csak készül az uralkodásra; a továbbiakban: Smar. *Mon.*),<sup>3</sup> Ionas, *De institutione*

<sup>1</sup> Marcus Fabius Quintilianus, *Szónoklattan*, (Adamik Tamás fordítása) Pozsony 2008, Kalligram, 282.

<sup>2</sup> Idézem a *Patrologia Latina* szövege alapján: PL 102, 951-970. Vö. Eberhardt, O., „*Via Regia*”. *Der Fürstenspiegel Smaragds von St. Mihiel und seine literarische Gattung*, (Münstersche Mittelalter-Schriften 28) München 1977.

<sup>3</sup> A következő kiadásból idézem: Meyer, W., „Smaragd’s Mahnbüchlein für einen Karolinger.” In: *Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaft zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse aus dem Jahre 1907*, 39–74.

*regia* (I. Pipinnek, Aquitania királyának, 831; a továbbiakban: Ion.),<sup>4</sup> Hincmarus, *De regis persona et regio ministerio* (Kopasz Károlynak, 873; a továbbiakban: Hinc.)<sup>5</sup> és Sedulius Scottus, *Liber de rectoribus Christianis* (II. Lothár számára 855 és 859 között; a továbbiakban Sed.).<sup>6</sup> Közben természetesen igyekszem felderíteni az *Intelme*k prologusának egyéb, a Karoling-kor előtti, eddig még rejtve maradt forrásait. Teszem mindezt azzal a nem titkolt szándékkal, hogy ezen újabb források fényében értékeljem a legutóbbi három kritikai kiadás (Závodszy Levente,<sup>7</sup> Balogh József,<sup>8</sup> Havas László<sup>9</sup>) szövegét. Az *Intelme*k eredeti latin szövegét Balogh József kiadása, magyar szövegét pedig Bollók János fordítása<sup>10</sup> alapján idézem, de Havas László beosztása szerint tagolom a szöveget. Módszeremről csak annyit, hogy a nyelvész és a stilszta szemével vizsgálom az *Intelme*k szövegét, s célom, hogy intertextuális viszonyokat tárjak fel Szent István *Intelmei* és a fentebb említett királytükrök, továbbá a latin nyelvű patrisztikus irodalom egyes alkotásai között.

### 1.1.

A korábbi kutatók közül első helyen *Békefi Remig* kutatásait említem, aki az *Intelme*k szövegét összevetette a *Szentírás*, a frank *Capitularék* és a Sevillai Izidor-féle *Etymologiae* „illető helyeivel”. Alapos dolgozatában több releváns gondolati és nyelvi párhuzamra hívta fel a figyelmet, amelyek azt mutatják, hogy mindhárom forráscsoport nyomot hagyott az *intelme*ken mind tartalmi, mind nyelvi szempontból; például az *Intelme*k *Praefatió*jának következő kifejezéseire közül meggyőző párhuzamokat: *cuncta Dei nutu condita ...disposita, terrarum climatibus, vita*

<sup>4</sup> A *Patrologia Latina* szövegét idézem: PL 106, 279-306. Vö. Hadot, P., „Fürstenspiegel.” In: *Reallexicon für Antike und Christentum* 8 (1972), 555–632.

<sup>5</sup> A *Patrologia Latina* szövegét idézem: PL 125, 833-856. Vö. Nelson, J. L., „Kingship, Law and Liturgy in the Pontifical Thought of Hincmar of Rheims.” In: *The English Historical Review* 92 (1977), 241-279.

<sup>6</sup> A következő kiadás alapján idézem: Hellmann, S., *Sedulius Scottus, Liber de rectoribus Christianis*, (Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters I, 1) München 1906.

<sup>7</sup> Závodszy L., *A Szent István, Szent László és Kálmán korabeli törvények és zsinati határozatok forrásai. (Függelék: A törvények szövege)*. Kiadja a Szent-István-Társulat tud. és irod. osztálya, Bp. 1904 (Reprint kiadás 2002).

<sup>8</sup> *Libellus de institutione morum*. Praefatus est, textum recensuit, annotationibus instruxit Iosephus Balogh. In: *Scriptores Rerum Hungaricarum*. Edendo operi praefuit Emericus Szentpétery, Bp. 1938, II, 613-627.

<sup>9</sup> *Szent István, Intelme*k I, (a szöveget gondozta és fordította Havas László) Debrecini MMIV.

<sup>10</sup> Bollók J., *Szent István Intelmei Imre herceghez*. In: *Szent István király Intelmei és Törvényei*, Bp. 2000, Szent István Társulat, 13-33.

*comite, praevaricatorum praecepti, terra deglutivit, vinculum fregit, dignitatem, sublimitatem* stb.<sup>11</sup>

## 1.2.

Balogh József több tanulmányában is vizsgálta az *Intelme*k forrásait, de témám szempontjából legfontosabb a következő három tanulmánya:

1. 'Nemzet' és 'Nemzetköziség' Szent István Intelmeiben – A *De morum institutione* VI. és VIII. fejezetéhez –,<sup>12</sup>

2. Szent István politikai testamentuma. Második fejezet: Az irodalmi alapok;<sup>13</sup>

3. Szent István Intelmeinek forrásai,

mert e dolgozataival komoly hatást gyakorolt a későbbi kutatásra. Balogh így összegezi kutatási célját és egyben az *Intelme*k lényegét: „Tartalmuk valósággal a korai középkor uralkodói eszményképének ábrázolása, amely Szent István előtt is lebegett, amikor a Rómából lehozott koronával a magyarok nyugati mintájú keresztény királyává koronáztatta magát. Ennek az eszményképnek a vándorútjáról és az *Intelme*k irodalmi leszármazásáról lesz szó a következőkben.”<sup>14</sup> Ezután a Karoling-kor királytükreinek célját így látatja: „A Szent Ágoston-i Istenországának magas eszmevilágát egy primitív és elég szerencsétlen korban közérthetővé tenni, az uralkodói ideálokat fennen tündököltetni, a barbár népek zsenge keresztény hitét fejlettebb politikai és társadalmi szervezet emlékeibe és maradványaiba plántálni el: ez a IX. század «fejedelmi tükreinek» és «intelmeinek» célja és értelme.”<sup>15</sup> A továbbiakban többek között idéz a Pseudo-Cyprianus *De duodecim abusivis saeculi* című műből, Isidorus *Etymologiae* c. munkájából, az ún. Karthwulf-levélből, Smaragdustól, Ionastól, Hincmarustól, Sedulius Scottustól, majd így vonja le a tanulságot: „Az a hang, amely a magyar *Intelme*k prologusában meglepi a korban járatos olvasót, nem a Smaragdus, Jónás vagy Hinkmár öröksége, hanem inkább a méltóságteljes és «danciált» Seduliusé, akinek hatása szerzőnkre persze közvetlenül ki nem mutatható.”<sup>16</sup> Ha tehát Sedulius közvetlen hatása nem mutatható ki az *Intelme*kben, pedig hangnemben az ő műve áll legközelebb az *Intelme*k

<sup>11</sup> Békefi R., „Szent István király Intelmei.” In: *Századok* 35 (1901), 933-970.

<sup>12</sup> Balogh J., „'Nemzet' és 'nemzetköziség' Szent István Intelmeiben. – A *De morum institutione* VI. és VIII. fejezetéhez –.” In: *Irodalomtörténeti Közlemények* 37 (1927) 1-10.

<sup>13</sup> Balogh J., „Szent István politikai testamentuma. Második fejezet: Az irodalmi alapok.” In: *Minerva* 10 (1931) 39-51.

<sup>14</sup> Balogh J., Szent István Intelmeinek forrásai. In: *Szent István Emlékkönyv*, II, 1938, 397 – 425.

<sup>15</sup> Uo. 400.

<sup>16</sup> Uo. 415.

prologusához, akkor Smaragdus, Ionas és Hinkmár műveinek hatása még kevésbé mutatható ki. Véleményem szerint Balognak ez a kijelentése megalapozatlan és félrevezető, mégpedig egyszerűen azért, mert nem vetette egybe rendszeresen a Karoling-királytükroök eredeti szövegét az *Intelme*k eredeti szövegével.

### 1.3.

Guoth Kálmán *Egy forrás két történet szemlélet tükrében* című tanulmányában kritizálja Békefi Remig és Balogh József eredményeit, mégpedig azon történet szemlélet alapján, amelyet ő maga így fogalmaz meg: „Önkéntelenül adódik a kérdés: mi köze akkor Szent Istvánnak az Intelmekhez, ha legnagyobb részük nyugati forrásokból való, s hozzá még nem is ő állította össze (Békefi szerint Szent Gellért a szerző).”<sup>17</sup> Majd kritikai vizsgálat alá veti Békefi „pozitivistá” nyelvi párhuzamait, s vizsgálatának eredményeit így összegezi: „Ilyen módszertani eljárással a szövegegyezések tetszés szerint a végletekig halmozhatók, s játszi könnyedséggel lehetne kimutatni akár azt is, hogy az *Institutio morum* szerzője minden középkori írótól kölcsönzött, s minden sora, még a kötőszók is nyugati forrásokból való átvételek. Valójában pedig ezek a vélt egyezések természetes következményei annak, hogy az Intelmeket szerzőjük latinul, mégpedig a középkor általános latin szókinccsével fogalmazta meg. Így tehát a felhozott példák, összehasonlítások éppen az ellenkezőjét bizonyítják annak, mint amit Békefi akart velük igazolni: azt mutatják t. i., hogy az Intelmeknek sem a frank capitulárekhoz, sem Gellért „*Deliberatio*”-jához nincs semmi közük. Ez Békefi tanulmányának negatív eredménye. Valódi, tényleges értéknek tehát csak a lényegesebb irodalom összeállítása, a bibliai és a szűkebb értelemben vett egyházi iratokból való helyek kiválogatása marad.”<sup>18</sup>

Balogh József eredményeit kritizálva Guoth abból indul ki, hogy módszertani elve „mintaszerű”, mert el akarja különíteni a „magyar és szentistváni elemet” az „általános nyugati hagyomány” elemeitől. Az általános nyugati elemet a Karoling-kori királytükroökben keresi: „Szerinte a magyar *Institutio morum* szerzője ezekből a mintákból merítette műveltségét, ösztönzését. Ebből az anyagból alkotta meg a középkor eszményi uralkodójának „tükörképét”, amely az államalapító király eszménye is lett. E véleményt azonban – a középkori viszonyokat figyelembe véve – még valószínűnek sem tarthatjuk. A középkori ember olvasási és érdeklődési köre sokkal szűkebb volt annál, mintsem ezt a meglehetősen terjedelmes és szétszórta irodalmat összegyűjtötte és áttanulmányozta volna. Szinte azt mondhatnók: egy mai tudós eljárásának visszavetítése ez a középkor egészen más viszonyai közé. Támogatja ezt a megállapítást az a kétségtelen tény is, hogy Balogh egyetlen elfo-

<sup>17</sup> Guoth K., „Egy forrás két történet szemlélet tükrében.” In: *Századok* 76 (1942), 45.

<sup>18</sup> Uo. 49.

gadható, sajátos egyezést sem tudott találni az *Intelmek* és e forrásként megjelölt munkák között.”<sup>19</sup>

Guoth Kálmán azon érveivel, amelyeket Békefi és Balogh párhuzamaival szemben felhoz, a következő tényt lehet szembeszegezni: Attól, hogy valaki más szavaival, kifejezéseivel, rejtett vagy nyilvánvalóan mástól vett idézetekkel fogalmaz, az így létrehozott műve még lehet eredeti, önálló alkotás, mert más szavaival saját gondolatait fejezheti ki. Ezt bizonyíthatjuk a *cento* műfajával, például Ausonius a szemérmes Vergilius szavaiból és kifejezéseiből rakja össze *Cento nuptialis* című obszcén hangvétellű terjedelmes nászénekét. De említhetünk példaként két olyan Karoling-kori művet, amelyeknek eredetiségét senki sem vonja kétségbe. Az egyik Einhard *Vita Karoli Magni* című munkája, a másik pedig Theodulf *Gloria laus et honor tibi sit, rex Christe redemptor* című híres virágvasárnapi himnusza. Az előbbi a pogány Suetonius császáreléletrajzaiból szinte cento-szerűen meríti szó-készletét,<sup>20</sup> s olykor a patrisztikus irodalomból, az utóbbi pedig a pogány római és a latin nyelvű keresztény költőktől.<sup>21</sup> Guoth azon érveivel szemben pedig, hogy Balogh „egyetlen elfogadható, sajátos egyezést sem tudott találni az *Intelmek* és a forrásként megjelölt munkák között”, két megjegyzést lehet tenni. Az egyik az, hogy Balogh nem vetette egybe az *Intelmek* minden mondatát a szóban forgó királytűkrök minden mondatával, hanem csak e királytűkrök egyes részleteit hasonlította össze az *Intelmek* tematikailag velük egyező részleteivel, tehát inkább tematikai azonosságokra, hasonlóságokra figyelt fel. A másik pedig az, hogy ennek ellenére is regisztrált bizonyos kifejezésbeli azonosságokat, de ezek alapján nem lehet olyan általános érvényű megállapítást tenni, amelyet őt tett, amikor kijelentette, hogy a királytűkrök hatása az *Intelmekre* „közvetlenül ki nem mutatható.” Ezt ugyanis csak abban az esetben jelenthette volna ki, ha az egybevetést hiánytalanul elvégezte volna. Mivel ezt nem végezte el, s erre nem hívta fel tanulmányaiban a figyelmet, a későbbi kutatók úgy gondolták, hogy következtetéseit teljes körű összevetés adataiból vonta le, ezért eredményeit készpénznek vették, és ellenőrzés nélkül elfogadták.

Guoth Kálmán e tanulmányának második felében az *Intelmek* eredetiségének kérdését is tárgyalja, és felhívja a figyelmet arra az ellentmondásra, amely a 8. fejezet címével kapcsolatos.<sup>22</sup> Szent István Nagyobbik Legendája is kitér az *Intelmekre*, és felsorolja az egyes fejezetek címeit. E címek egyetlen kivételtől eltekintve egyeznek

<sup>19</sup> Uo. 52.

<sup>20</sup> Vö. Adamik T., „Einhard *Vita Karoli Magni* című művének viszonya Suetonius *Divus Augustus* című életrajzához.” In: *A középkor szerete. Történeti tanulmányok Sz. Jónás Ilona tiszteletére*, (szerkesztette Klaniczay G. – Nagy B.) Bp. 1999, 69-76.

<sup>21</sup> Adamik, T., „Theodulf's Palmsonntagshymnus (*Poetae Latini Medii Aevi* I, 558–559 Nr. 69).” In: *Acta Ant. Hung.* 41 (2001), 165-174.

<sup>22</sup> Balogh J., „«Nemzet» és «Nemzetköziség» Szent István Intelmeiben”, 3-4.

az *Intelmek* eredeti címeivel, s ez a kivétel a 8. fejezet eme címe: *maiores suos ante oculos semper habere et ad exemplum prebere*. E kifejezés helyett az *Intelmekben De executione filiorum* található. Ebből az eltérésből Guoth ezt a következtetést vonja le: „Az *Intelmek* eredeti megfogalmazója tehát, amikor – a Nagyobb Legenda tudósítása szerint – a *maiores* szót használta, ezt tudatosan tette. Viszont az *Intelmek* ma ismert szövegében ismételtelen és következetesen az „*antecessores reges*”-t találunk ebben a fejezetben a *dux*, *princeps*, vagy akár *maiores* helyett, holott az első sorban erősen visszacseng ez az utóbbi kifejezés, amely a Nagyobb Legenda szerint hozzátartozott az eredeti címhez. Tekintve a *dux*, *princeps* és *rex* éles megkülönböztetését, sőt szembeállítását, azt kell következtetnünk: a *maiores* helyettesítése az *antecessores reges* kifejezéssel tudatosan történt.”<sup>23</sup> Ez a helyettesítés akkor történt, amikor „később az előző királyok rendelkezéseinek megtartása ... valóságos törvénné vált.”<sup>24</sup> Balogh József az *Intelmekről* írt utolsó tanulmányában, amelyet 1943-ban publikált, egyrészt válaszol Guoth kritikájára, másrészt cáfolja azokat az érveket, amelyeket Guoth az *Intelmek* 8. fejezetének eredetisége ellen felhozott.<sup>25</sup>

#### 1.4.

Új korszakot nyit az *Intelmek* kutatásában ifjabb Horváth János *Árpád-kori latinnyelvű irodalmunk stílusproblémái* című monográfiájával, amelyben a történeti és irodalomtörténeti módszert a stílusvizsgálatok módszerével egészíti ki. Az *Intelmek* stílusának vizsgálatát így indokolja meg: „A mű stílusa azonban behatóbb vizsgálatra érdemes, annál is inkább, mivel a művel kapcsolatban felvetődött problémák egy részét éppen az *Intelmek* stílusának ismerete alapján segíthetjük a végleges megoldás felé.”<sup>26</sup> Kutatásainak eredményeit ekképpen összegezi: „Az *Intelmek* prózai stílusának tüzetes vizsgálatából ugyanis két dolog derül ki: 1. hogy az egész mű szövegezése *azonos* fogalmazást mutat, tehát későbbi interpolációról, mint Guoth felteszi, nem lehet beszélni; 2. mivel a magyarországi gyakorlatban a rímes próza mint az emelkedett hangú műpróza megnyilvánulási formája elsősorban a XI. században virágzik és a XII. században már sokkal szerényebb alkalmazást nyer, mint az *Intelmekben* tapasztalható, stílus szempontjából sem

<sup>23</sup> Guoth K., „Egy forrás két történelemszemlélet tükrében”, 62.

<sup>24</sup> Uo. 63-64.

<sup>25</sup> Balogh J., „«Ratio» és «mos». A római jog 'megújulásának' nyomai a szentistváni *Intelmekben*.” In: *Egyetemes Philológiai Közlöny* 67 (1943), 273-336.

<sup>26</sup> Horváth J., *Árpád-kori latinnyelvű irodalmunk stílusproblémái*, Bp. 1954, Akadémiai Kiadó, 117.



nagy a valószínűsége annak a feltevésnek – de tartalmi, tárgyi szempontból még kevésbé –, hogy az *Intelmeket* később írták volna.”<sup>27</sup>

Horváth János stíluskritikájával megnyugtatóan tisztázza a Guoth által felvetett problémát. Megjegyzi, hogy a 8. fejezet elején helyesen értelmezte Deér József az *antecessores reges* többes számot, amikor megállapította, hogy az általános értelemben, elvszerűen van kimondva:<sup>28</sup> *Regale ornamentum scio esse maximum antecessores sequi reges et honestos imitari parentes* (8,1) – „Tudd meg, a legnagyobb királyi dísz követni a királyi elődöket, és utánozni a tiszteletre méltó szülőket.” Hogy ez valóban így van, azt a Karoling-kori királytűkrök adataival is igazolni lehet. Ezt a korábbi kutatók nem tették meg, mulasztásukat azonban pótolom: *Dilige ergo, rex, justitiam et iudicium, quae est via regia, et a prioribus regibus antiquitus trita* (Smar. *Via* 8);<sup>29</sup> *dominus augebit annos tuos, sicut fecit antecessoribus tuis regibus* (Smar. *Mon.* 57, 7–8); *Sit ergo fortis imitator ipsorum principum, qui ante ipsum iuste et pie in voluntate Dei regnaverunt* (Sed. 19).<sup>30</sup> A királytűkrökben tehát bevett szokás, hogy elvszerűen javasolják az olyan korábbi királyok követését, akik erényességükkel, jó döntéseikkel a királyság eszméjének becsületet szereztek, függetlenül attól, hogy ezek a királyok hol uralkodtak. Ezen elv alapján szolgálhat példaképül egy keresztény uralkodó számára bölcs Salamon király, Dávid király, Nagy Konstantin, Nagy Theodosius stb. Mint fentebb láttuk, példaként az *Intelmekben* is szerepel a bibliai Salamon király és Dávid király.

A 8. fejezet vége felé előforduló többes számot azonban nem lehet az „elvszerű” fogalmazás számlájára írni, mert István saját maga követését ajánlja fiának, de stilisztikai érvekkel meg lehet magyarázni: „Így a kritikus mondat vizsgálatánál is elsősorban azt kell tekintetbe venni, hogy az a rímes próza szabályai szerint van megfogalmazva – igaz –, a gondolat kifejezésének szabatosága rovására. A kérdéses mondat ugyanis így tagolandó:

*Grave enim tibi est huius climatis tenere r e g n u m,*  
*nisi imitator consuetudinis ante r e g nantium extiteris r e g u m* (8, 3).

Egészen szabályszerű két rímes kólon; a második, valamivel hosszabb kólon egy mellékrímet is feltüntet, mintegy a kólon hosszúságának ellensúlyozásaképpen. Nem kerülheti el figyelmünket a gondolat éppen ebben a formában való megfogalmazásának szándékoltága sem. Háromszor fordul elő benne éppen a legnyomatékosabb helyeken, a rímelő tagokban a *r e g-* ’uralkodni’ tő, ami stilisztikailag a kedvelt *adnominatio* figuráját adja (l. fentebb). Az viszont kétségtelen, hogy ehelyt a hatásos rímek kedvéért az író feláldozta a gondolat szabatos kifejezését.<sup>31</sup> Azaz

<sup>27</sup> Uo.

<sup>28</sup> Deér J., „A szentistváni Intelmek kérdéséhez.” In: *Századok* 76 (1942), 451-452.

<sup>29</sup> PL 102, 948C.

<sup>30</sup> Sed. 85, 4-5.

<sup>31</sup> Horváth J., *Árpád-kori latin nyelvű irodalmunk stílusproblémái*, 129.

azért szerepel a második kólon végén a többes számú *regum* az egyes számú *regis* helyett, hogy az első kólon utolsó szavával, a *regnummal* rimeljen.

### 1.5.

A legújabb időkben ismét élénk érdeklődéssel fordulnak a kutatók az *Intelme*k forrásai felé. Témánk szempontjából két tanulmányt feltétlenül meg kell említenünk; az egyik Havas Lászlóé, a másik Nemerkenyi Elődé. Havas László szintén kritikai áttekintést ad a korábbi kutatók eredményeiről. Nem tartja meggyőzőnek Békefi Remignek azt a meglátását, hogy a gondolati és nyelvi párhuzamok a Karoling-kor felé mutatnak.<sup>32</sup> Elfogadja viszont Balogh József azon véleményét, hogy az *Intelme*k irodalmi példái a Karoling-kor királytükreire voltak, és Szent István a Karoling-államot tekintette mintának saját állama létrehozásakor. Egyetért Baloghgal abban is, hogy az *Intelme*k ezen megállapítása: *Quis Graecus regeret Latinos Graecis moribus, quis Latinus Graecos Latinis moribus? Nullus* (8) sevillai Isidorus következő kijelentésére vezethető vissza: *aliis gentibus aliae leges alii mores placent* (Etym. 5, 2).<sup>33</sup> Havas kritikátlanul átveszi Baloghtól ezt az idézetet, Balogh ugyanis hibás szöveget idéz. Lindsay kritikai kiadásában a szóban forgó mondat ilyen szövegösszefüggésben szerepel: *Omnes autem leges aut divinae sunt, aut humanae. Divinae natura, humanae moribus constant; ideoquae haec discrepant, quoniam aliae aliis gentibus placent* (Etym. 5, 2, 1).<sup>34</sup> – „Minden törvény vagy isteni, vagy emberi. Az isteniek a természetben, az emberek a szokásokon alapulnak; éppen ezért ezek elütnek egymástól, mert mivel más törvények tetszenek más népeknek.”

Ugyanakkor úgy véli, hogy a 6. fejezet *unius lingue uniusque moris regnum imbecille et fragile est* (2) kijelentésének nyelvi mintájára még nem mutatott rá a korábbi kutatás. E hiányt pótolva Havas a szóban forgó mondat mintáját Florus alábbi mondatában találja meg: *Res erat unius aetatis populus virorum* (1, 1/1, 10). Véleményem szerint azonban e két kijelentés párhuzamba állítása kétséges, hiszen teljesen más a retorikai szituáció, amelyben e két állítás elhangzik. Romulus az új várost túlságosan nagyra tervezte, s hogy megtölthesse lakosokkal, *asylumot*, menedékhelyet nyitott, ahová mindenholnan olyan férfiak érkeztek, akiknek valamilyen oknál fogva el kellett hagyniuk szülőföldjüket (Liv. 1, 8, 4–6; Flor. 1, 1, 9). Közöttük voltak kétes egyének is, ezért következett be az, amit elsőként Livius, majd az őt kivonatoló Florus is rögzít: a környező népek e férfiakhoz nem akarták hozzáadni feleségül leányaikat (Liv. 1, 9, 5; Flor. 1, 1, 9). Ilyen retorikai szituációban

<sup>32</sup> Havas, L., „À propos des sources de la première théorie d'état en Hongrie (L'Admonition de Saint Étienne à son fils, Émeric).” In: *Acta Classica Univ. Scient. Debrecen.* 33 (1997), 178.

<sup>33</sup> Uo. 180.

<sup>34</sup> Isidori Hispalensis episcopi *Etymologiarum sive originum libri XX*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. M. Lindsay. I–II. Oxonii (1911) 1989.

hangzik el Livius megállapítása: *sed penuria mulierum hominis aetatem duratura magnitudo erat* (1, 9, 1), s őt követi Florusé: *Res erat unius aetatis populus virorum* (1, 1, 10). Livius mondata tehát csak annyit mond: „az asszonyok hiánya miatt ez a nagyság csak egy emberöltőig (férfiöltőig) fog tartani,” s ugyanezt mondja Florusé is: „az állam, a férfiak népe egy emberöltőnyi volt.” Az *Intelmekek* *Nam unius lingue uniusque moris regnum imbecille et fragile est* – „Mert az egy nyelvű és egy szokás szerint élő királyság gyenge és törékeny” teljesen más retorikai szituációban hangzik el, és teljesen mást mond: Szent István ezzel a mondattal indokolja meg, hogy miért hasznos és indokolt az, hogy királysága alá oly sokféle nép tartozik. Tehát István esetében egyfelől a honfoglaló magyarok által elfoglalt óriási területek más nyelvű lakosairól van szó, másfelől azon szellemi elitéről, akiket udvarába fogadott, hogy segítsék a keresztény hit terjesztésében és a magyar pogányság megfékezésében. Romulus esetében a műveletlen és kétes erkölcsű férfiak tömegéről, akik feleség nélkül vannak: miattuk következik be a szabin nők elrablása. Az *Intelmekek* és a Florus mondata között csak egyetlen szó egyezik, az *unius*, a többi szó teljesen eltér egymástól úgy, ahogyan a mondatok jelentése is.

Meggyőzőbb az a párhuzam, amelyet Balogh József az *unius lingue uniusque moris* kifejezésre közöl a keresztény Prudentiustól:

O Christe nomen unicum, – –  
 Qui sceptrum Romae in vertice  
 Rerum locasti –  
 Ut discrepantum gentium  
 Mores et observantias  
 Linguasque et ingenia et sacra  
 Unis domares legibus.

E versben három szóegyeztetés is van: *mos, lingua és unus*; a szövegösszefüggése is közelebb áll az *Intelmekek*éhez, mint Florusé. E vers kapcsán Balogh József helyesen utal Nagy Károly híres vendégszeretetére, vagyis arra a törekvésére, hogy korának legjobb koponyáit külföldről is udvarába csalogassa.<sup>35</sup>

Szintén figyelemre méltó az a párhuzam, amelyet Balogh József az *Intelmekek* 6. fejezetének ezen nyitó mondatára közöl: *In hospitibus et adventitiis viris tanta inest utilitas, ut digne sexto in loco regalis dignitatis possit haberi* (6, 1) – „A vendégek és a külhonból érkezők oly nagy hasznot hajtanak, hogy méltán tarthatjuk számon őket a királyi méltóság hatodik helyén.” „Mikor tehát az *Intelmekek* szerzője mintaképeinek fonalán a vendégszeretet sztereotip parancsához ér, elérkezettnek látja a percet, hogy igazolja az új programot, amely Szent István programja is.

<sup>35</sup> Balogh J., „«Nemzet» és «Nemzetköziség» Szent István Intelmeiben”, 6., 1. jegyz..

Pseudo-Cyprianusnál: «a király legyen a jövevényeknek, özvegyeknek, árváknak védelmezője (*advenis defensorem esse*)». Smaragdus és a későbbiek is beérik az «*advenis protector esse*» intellemmel.<sup>36</sup>

Az idézett megállapítás jól tükrözi Balogh József filológiailag kissé pontatlan kutatói módszerét: nem közöl pontosan minden adatot, csak utal rájuk, de pontos lelőhely nélkül. Magam a következő adatokat találtam: Smaragdusnál először egy Jeremiás-idézetben szerepel: *advenam et pupillum, et viduam nolite contristari* (Via 8);<sup>37</sup> majd kétszer saját szövegében: *non cesses defendere advenam* (Via 9);<sup>38</sup> *advenas et pupillos defendere* (Via 10).<sup>39</sup> Ionasznál: *advenis et pupillis et viduis defensorem esse* (3);<sup>40</sup> Hincmarusnál: *advenis et pupillis et viduis defensorem esse* (2).<sup>41</sup> Smaragdus *Monitorium* című királytükreben és Sedulius Scottus *De rectoribus Christianis* című igényes művében viszont egyáltalán nem szerepel a jövevény, az *advena*. Ebből viszont arra következtethetünk, hogy nem mechanikusan szerepel a fenti királytükörökben az *advena* védelmezése királyi feladatként, mert ha ez így lenne, akkor az imént említett két királytükörben is meg kellett volna jelennie. Tehát a Karoling-királytükörök egy része is tárgyalja a jövevények kezelését, de nem olyan hangsúlyozottan, mint Szent István *Intelmei*. István esetében azonban ez érthető: politikájában a jövevények alapvető szerepet játszottak: segítették a keresztény királyt a keresztény hit terjesztésében és a pogány magyarok megfékezésében.<sup>42</sup>

Hogy a Florus-párhuzam helyességét megerősítse, Havas egy másik nyelvi párhuzamot is közöl. István az igaz keresztény hitet hangsúlyozva leszögezi: (*fidem catholicam*) *nisi quis fideliter firmiterque crediderit, salvus esse non poterit* (1). Ennek párhuzamaként ezt közli Havas Florustól: *aliter salvus esse non potuit, nisi* (2, 14, 4). Csakhogy ezzel a párhuzammal két baj van, egyrészt teljesen más retorikai szituációban született, másrészt, mint Havas kiadásából kiderül, szövegkritikailag bizonytalan, de jelentése azért világos: Antonius Kleopatra oldalára állt, s ehhez fűzi Florus e megjegyzést: „másképp nem menekülhetett meg, csak ha szolgálásra adja magát.” Itt tehát Antonius életéről van szó, az *Intelmekben* viszont a lelki üdvösségről, az üdvözölésről úgy, ahogyan a Karoling-kori királytükörökben is: *quia*

<sup>36</sup> Uo.

<sup>37</sup> PL 102, 948A.

<sup>38</sup> PL 102, 949B.

<sup>39</sup> PL 102, 950B.

<sup>40</sup> PL 106, 288D.

<sup>41</sup> PL 125, 835B.

<sup>42</sup> Vö. Zlinszky J., „A magyar jogalkotás kezdetei. Szent István, államalapító és törvényhozó.” In: *Szent István király Intelmei és Törvényei*, Bp. 2000, Szent István Társulat, 9: „A tanítók, klerikusok és világiak, nagy számban jöttek külföldről. Hozták a mesterségbeli tudást és hitet, de hozták a jogszokásokat és a törvénykönyveket is: *consuetudines et documenta*. Ezekkel erősítették a király udvarának méltóságát.”

*non qui incohaverit, sed qui perseveraverit, salvus erit* (Smar. *Via, Praef.*);<sup>43</sup> *Mox ut ingemueris, salvus eris* (Hinc. 28).<sup>44</sup>

### 1.6.

Nemerikényi Előd áttekintve a korábbi kutatást, megállapítja, hogy Balogh József után Huszti József, Mészáros Ede és Horváth János arra a következtetésre jutottak, hogy az *Intelme*k latinsága a Karoling-reneszánsz latinságát tükrözi. Ezzel teljes mértékben egyetérthetünk. Utána viszont azt bizonygatja Havast követve, hogy az *Intelme*k szerzője Florus után az emberi test analógiájára képzeli el az államot. Minderre az *Intelme*k harmadik fejezetének következő mondatából következett: *Regium solium ornat ordo pontificum ac per hoc in regali dignitate tertium possident locum pontifices, karissime filii, illos ita custodias, sicut oculorum pupillas*.<sup>45</sup> – „A főpapok rendje ékessége a királyi trónnak, ezért a királyi méltóságban a harmadik hely a főpapoké, kedves fiam, ők legyenek tanácsadóid, és úgy vigyázz rájuk, mint a szemed fényére.” Az idézett mondat *illos ita custodias, sicut oculorum pupillas* hasonlatából nem lehet erre következtetni, mert ez csak ennyit jelent: „úgy vigyázzon rájuk, ti. a főpapokra, mint saját szemed fényére”. Egyébként erre a hasonlatra Békefi Remig két példát is hoz a Bibliából: *Custodi me ut pupillam oculi* (Zsolt 16,8); *et custodivit quasi pupillam oculi sui* (MTörv 32,10). Egyházi ügyekben Sedulius Scottus ugyanezt ajánlja, s ő is alkalmazza a *pupilla*-hasonlatot: *Pius itaque rector tamquam luminosa pupilla primo, quod iustum et legitimum est, secundum canonicas sanctorum episcoporum sanctiones perspicaciter attendat* (Sed. 52, 2-3). A retorikai szituáció is azonos, a kifejezőmód is: „A kötelességtudó uralkodó először is, mint a kitűnő szem, világosan ügyeljen arra, ami igazságos és törvényes a szent püspökök kánoni szankciói szerint.” Az egyháziak fenytésétől ugyanúgy óv tehát Sedulius Scottus, mint Szent István. A törvényességet hangsúlyozza: *quod... legitimum est*. A magyar király is ezt emeli ki az *Intelme*k első fejezetében: *legitime dimicare poteris inimicos* – „törvényesen küzdhetsz majd ellenségeid ellen”.

<sup>43</sup> PL 102, 935A.

<sup>44</sup> PL 125, 852A.

<sup>45</sup> Nemerikényi, E., „The parts and the whole. The classical parallels of the *Institutio* of king saint Stephen of Hungary.” In: *Acta Classica Univ. Scient. Debrecen.* 34-35 (1998-1999), 84-85.

## 2.

A továbbiakban olyan tematikai és szóegyezésekre, rejtett idézetekre, reminiscenciákra mutatok rá, amelyeket a korábbi kutatás figyelmen kívül hagyott vagy nem megfelelő kontextusban helyezett el.

## 2.1.

Nem lehet kétséges például, hogy azért szerepel bölcs Salamon király neve az *Intelme*k előszavában, mert mindegyik általam vizsgált királytükörben előfordul: *per os Salomonis* (*Int. Praef.* 3), *filius quoque Salomonis* (*Int. Praef.* 6) – *per illam adhuc ambulans Salomon* (*Smar. Via, Praef.*);<sup>46</sup> *Salomon rex tantae sapientiae* (*Smar. Mon.* 56, 9);<sup>47</sup> *Salomonis regnum* (*Ion.* 3);<sup>48</sup> *Salomonis regnum* (*Hinc.* 2);<sup>49</sup> *inclitus Salemon* (*Sed.* 1).<sup>50</sup> (De ugyanígy szerepel David király is az *Intelme*kben és az említett királytükörökben, de itt nem sorolom fel az előfordulásokat, mert az *Intelme*knek csak az előszavával foglalkozom.) Az *Intelme*k összeállítói tehát tisztában voltak azzal a középkori keresztény hagyománnyal, hogy egy keresztény uralkodónak szánt királytükörben rögtön a mű elején szerepelnie kell Salamonnak (és Dávidnak), mert ezzel kellőképpen kiemelik a királyság intézményének fennkölt régiségét és szentségét.

## 2.2.

Hasonlóképpen nem véletlenül szerepel az *Intelme*k előszavában az ésszerű irányítás fontossága, súlyos körmondatokban kiemelve: *regna ... consiliis ... regi* – „a királyságokat tanácsok irányítják” (1), mert ugyanezek a gondolatok és terminusok szerepelnek az említett királytükörökben is: *bene et multa regere regna* (*Smar. Via, Praef.*);<sup>51</sup> *ut ei suscepto gubernaculo regni sapientiam et prudentiam tribueret ad regendum populum suum* (*Smar. Mon.* 56, 24–25); *Duo quippe sunt, imperator Auguste, quibus principaliter regitur mundus* (*Ion.* 1);<sup>52</sup> *Bene David regni potentiam regere noverat* (*Hinc.* 3);<sup>53</sup> *Omnicreans dominus terras, mare, sidera, caelos /*

<sup>46</sup> PL 102, 934C.

<sup>47</sup> Meyer, W., „Smaragds Mahnbüchlein für einen Karolinger”, 56, 9.

<sup>48</sup> PL 106, 289B.

<sup>49</sup> PL 125, 836A.

<sup>50</sup> Sed. 22.

<sup>51</sup> PL 102, 933B.

<sup>52</sup> PL 106, 285B.

<sup>53</sup> PL 125, 836D.

*Arte creat, totum pulchrum regit arteque mundum* (Sed. Praef. 2–3).<sup>54</sup> Igaza van Balogh Józsefnek, hogy a *regere* ige gyakori és etikai használata sevillai Isidorus etimológiájának köszönhető: „A *rex* szó erkölcsi értelmezése (*rex a recte regendo*) sevillai Izidor közvetítésével lett a középkor kiirthatatlan közhelye. *Sententia*-inak egyik részletében (III. 47–53) az uralkodói eszmények kusza és rendszertelen, de elég részletes tárgyalását kapjuk,<sup>55</sup> mert Ionas idézi ezt a mondatot, először saját átfogalmazásában: *rex a recte regendo vocatur; si enim pie et iuste, et misericorditer regit, merito rex appellatur: si his caruerit, nomen regis amittit* (3),<sup>56</sup> utána majdnem szó szerint Isidorustól: *Reges a recte agendo vocati sunt, ideo quia recte faciendo regis nomen tenetur, peccando amittitur* (Ion. 3).<sup>57</sup> De egy kis változtatással Sedulius Scottusnál is megtalálható: *Rex enim a regendo vocatur* (2).<sup>58</sup> Balogh József azonban nem idézi ez utóbbi három helyet, mert a szövegszerű egybevetést mellőzte.

### 2.3.

A Karoling-királytűkrök hatását megerősíteni látszanak azok a jellegzetes szavak, amelyek mind az *Intelme*k előszavában, mind az említett királytűkrök valamelyikében megjelennek; például: *cuncta dei nutu condita* (Int. 1) – *Omnipotentis iudicia, cuius disponente nutu* (Sed. 8);<sup>59</sup> *climatibus* (Int. 1) – *climata* (Sed.18);<sup>60</sup> *affatim* (Int. 1) – *affatim* (Sed. 17);<sup>61</sup> *affatim* (Ion. 4);<sup>62</sup> *subsistere* (Int. 1) – *subsistere* (Ion. Praef.);<sup>63</sup> *consiliis* (Int. 1); *consilia* (Int. 2) – *alto consilio* (Smar. 845); *consilium habentes* (Smar. Mon. 56, 18); *consiliarios habere* (Ion. 3);<sup>64</sup> *qui consilium alteri dat* (Hinc. 4);<sup>65</sup> *Trina autem regula in consiliis est observanda* (Sed. 6);<sup>66</sup> *satellitibus, amicis* (Int. 1) – *amici ...satellites* (Sed. 7);<sup>67</sup> *quibus ...mores exornes* (Int. 2) – *ornet benignitas potestatem* (Ion. Via 3);<sup>68</sup> *fides Christi ...operibus sit exornanda* (Ion.

<sup>54</sup> Sed. 19.

<sup>55</sup> Balogh J., „Szent István Intelmeinek forrásai”, 404.

<sup>56</sup> PL 106, col. 287B.

<sup>57</sup> PL 106, 290B. Vö. Isid. *Etym.* 9, 3, 4: *Reges a regendo vocati. Sicut enim sacerdos a sacrificando, ita et rex a regendo. Non autem regit, qui non corrigit. Recte igitur faciendo regis nomen tenetur, peccando amittitur.*

<sup>58</sup> Sed. 25, 7.

<sup>59</sup> Sed. 44–45.

<sup>60</sup> Sed. 84.

<sup>61</sup> Sed. 80.

<sup>62</sup> PL 106, 292C.

<sup>63</sup> PL 106, 282A.

<sup>64</sup> PL 106, 288D.

<sup>65</sup> PL 125, 837C.

<sup>66</sup> Sed. 38, 3.

<sup>67</sup> Sed. 41, 16.

<sup>68</sup> PL 106, 289D.

12);<sup>69</sup> *disciplina ... Ecclesia ... ornatur* (Hinc. 25);<sup>70</sup> *quae capitis ... diadema perornent* (Sed. Praef.);<sup>71</sup> *templum Domini ... ornaverit* (Sed. 1);<sup>72</sup> *sanctam perornaverit ecclesiam* (Sed. 1);<sup>73</sup> *devotio cordis ornavit iuvenem* (Sed. 1);<sup>74</sup> *si ea ... contempseris* (Int. 3) – *si ... iudicia mea contempseritis* (Smar. Via 2);<sup>75</sup> *qui sua contempnit precepta* (Smar. Mon. 60, 5); *praeceptum Dei habuit, et servare contempserit* (Ion. 10);<sup>76</sup> *quod absit* (Int. 3) – *quod absit ... quod absit* (Ion. 1);<sup>77</sup> *quod absit* (Ion. 7);<sup>78</sup> *quod absit* (Ion. 11);<sup>79</sup> *inobedientium* (Int. 3) – *parentibus non obedientes* (Smar. Via 13)<sup>80</sup> *propter concupiscentiam inobediens factus* (Ion. 10);<sup>81</sup> *militem potestati obedientem* (Hinc. 11);<sup>82</sup> *sanctis praeceptis oboedire ... studeat* (Sed. 1);<sup>83</sup> *praevaricatorum praecepti* (Int. 3) – *pacti ... se praevaricatorem esse* (Ion. 11);<sup>84</sup> *non praevaricationem consensus absolvit* (Hinc. 33);<sup>85</sup> *praevaricantes* (Sed. 19);<sup>86</sup> *Adam* (Int. 4) – *Adam* (Ion. Praef.);<sup>87</sup> *fecit heredem dignitatis* (Int. 4) – *proprii Filii ... fieri heredem* (Smar. Via, Praef.);<sup>88</sup> *haereditas filiorum* (Ion 3)<sup>89</sup>; *regni haereditatem* (Hinc. 2);<sup>90</sup> *vinculum fregit praeceptorum* (Int. 4) – *omne pacis vinculum rumpitur* (Smar. Via 22);<sup>91</sup> *ut eius vincula resolveret* (Sed. 12);<sup>92</sup> *mansionem paradisi* (Int. 4) – *laetam mansionem facient* (Smar. 2)<sup>93</sup>; *deus ibi mansionem facit* (Smar. Mon. 57, 26–27); *pacifica verba* (Int. 6) – *pacifici esse debemus* (Smar. 17);<sup>94</sup> *Esto ergo*

<sup>69</sup> PL 106, 302D.

<sup>70</sup> PL 125, 850D.

<sup>71</sup> Sed. 19, 14.

<sup>72</sup> Sed. 23, 21.

<sup>73</sup> Sed. 24, 8.

<sup>74</sup> Sed. 25, 1–2.

<sup>75</sup> PL 102, 939A.

<sup>76</sup> PL 102, 299C.

<sup>77</sup> PL 106, 285C.

<sup>78</sup> PL 106, 296C.

<sup>79</sup> PL 106, 302B.

<sup>80</sup> PL 102, 954C.

<sup>81</sup> PL 106, 300B.

<sup>82</sup> PL 125, 842C.

<sup>83</sup> Sed. 22, 11.

<sup>84</sup> PL 106, 301D.

<sup>85</sup> PL 125, 856C.

<sup>86</sup> Sed. 86, 2.

<sup>87</sup> PL 106, 281A.

<sup>88</sup> PL 102, 933B.

<sup>89</sup> PL 106, 289C.

<sup>90</sup> PL. 125, 836A.

<sup>91</sup> PL 102, 961D.

<sup>92</sup> Sed. 55–56.

<sup>93</sup> PL 102, 939B.

<sup>94</sup> PL 102, 957D.



*etiam bellando pacificus* (Hinc. 10);<sup>95</sup> *rex pacificus ... iustus et pacificus* (Sed. 9);<sup>96</sup> *rector pacificus ... pacificus ... pacificae mentis ... pacifica serenitas* (Sed. 9);<sup>97</sup> *Hoc tibi ne accidat* (Int. 7) – *Sed hoc tibi ne eveniat* (Smar. Via 9);<sup>98</sup> *partem terra diglutivit* (Int. 5) – *terra vivos diglutivit* (Sed. 20).<sup>99</sup> A frank királytűkrök ideológiai és terminológiai hatását megerősíti a *mastigiis* (Int. 6) szó használata is, amely Du Cange-szótár szerint Aimoinus *Historia Francorum* című munkájából került át Szent István *Intelmeinek* előszavába.<sup>100</sup>

A fenti sok szó- és fordulatbeli egyezés az *Intelmek* előszava és a Karoling-kori királytűkrök között azt mutatja, hogy az *Intelmek* szerzői e királytűkrök ismeretében alkották meg az *Intelmek* előszavát úgy, hogy e forrásokat ismerő művelt olvasók is fölismerjék e királytűkrökhöz való kapcsolódás tényét.

#### 2.4.

A bevezetés fenti tematikai és szóegyezései a Karoling kori királytűkrökkel tehát nem az *Intelmek* önállótlanágát bizonyítják, hanem a szerkesztés tudatosságát. Az *Intelmeket* az összeállítók Szent István szándékának megfelelően bele akarták ágyazni e korszak keresztény királyságának szövegösszefüggésébe, s ezt már a bevezetés nyelvi és ideológiai párhuzamaival, az *intertextuális* kapcsolatokkal is kiemelték. E bevezetés és az egész mű önállóságát viszont a keresztény királytűkrök kötelező témáinak arányai (hosszúság, rövideg, mélység) és azon rejtett idézetek bizonyítják, amelyek nem találhatók meg az említett királytűkrökben.

Három ilyen fontos idézet épül bele a bevezetés soraiba. Az első akkor fordul elő, amikor István arra kéri fiát, hogy hallgassa meg tanácsát, engedelmeskedjék parancsainak, mert ha parancsait megveti, az történik vele, ami Ádámmal és a zsidó néppel: nem lesz többé az Isten és az emberek barátja: *si ea, quae paterna pietate tibi praecipio, contempseris ... amicus Dei et hominum non eris*. Hogy ez mit jelent, azt Ádám és a zsidó nép példájával szemlélteti. Tertullianus *Adversus Iudaeos* című kis munkája éppen erről szól: mivel Ádám és a zsidók nem engedelmeskedtek Istennek, azért Isten elvetette őket, Ádámot kivetette a paradicsomból,

<sup>95</sup> PL 125, 842B.

<sup>96</sup> Sed. 46, 15, 17.

<sup>97</sup> Sed. 47, 2, 6, 9, 15.

<sup>98</sup> PL 102, 949A.

<sup>99</sup> Sed. 89, 27.

<sup>100</sup> Du Cange, *Glossarium mediae et infimae Latinitatis*. Unveränderter Nachdruck der Ausgabe von 1883-1887, Graz 1954, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 300: **Mastigia**: „Aimoinus lib. 2. Hist. Cap. 6: *Non etiam ferreis constringeretur nexibus, aut ligaretur Mastigia*. Atque inde *Mastigia* pro fustuaría et flagellaria poena sumitur in Decretis sancti Stephani Regis Hungariae lib. 1. in Prooem. qua apud Hungaros servi puniuntur: *Filiusque Salomonis ... minatus est populo percussiones frameae pro Mastigiis*.”

a zsidók templomát pedig leromboltatta, őket magukat pedig szétszórta a világban, s bár ők voltak a választott nép, helyettük a pogányokat hívta meg az üdvösségre. E gondolati párhuzamot igen kifejező nyelvi párhuzam is megerősíti: az *Intelmek* bevezetésében a teremtő Isten így van megnevezve: *divinus conditor totiusque creature plasmator*, Tertullianus művében pedig így: *deus, universitatis conditor, mundi totius gubernator, hominis plasmator, universarum gentium sator* (*Adv. Iud.* 2, 1).<sup>101</sup> Különösen árulkodó a ritkán előforduló *plasmator* (formázó, teremtő) főnév, amely a görög *πλασμο* (megformázott tárgy, alak) főnévből van képezve ugyanúgy, mint a *plasmare* (formáz, alkot) ige. Mindkettő Tertullianus *Adversus Iudaeos* című munkájában fordul elő először.

Tertullianus e művében – mint az iménti idézet is mutatja –, előszeretettel alkalmazza a *-tor* képzős főneveket: *conditor, gubernator, plasmator, sator*. Ez a törekvés az *Intelmek* előszavában is megfigyelhető: *praevaricator, conditor, plasmator, praeceptor, exterminator*. Már Békefi Remig felhívta a figyelmet az *exterminator* szó előfordulására a *Szentírásban: murmuratores ... exterminati sunt ab exterminatore* (Júd?? 8,25), *quidam murmuraverunt et perierunt ab exterminatore* (1Kor 10,10).<sup>102</sup> A legújabban Szovák Kornél újra felfedezi ez utóbbi idézetet, anélkül hogy megemlítené, hogy Békefi Remig már felfedezte.<sup>103</sup> Valójában az *Intelmek exterminatorát* Tertullianus sugallhatta az *Intelmek* összeállítóinak, mert a már idézett *Adversus Iudaeos* című munkájában az *exterminare* igét feltűnően sokszor használja: *Dicit enim Daniel et civitatem sanctam et sanctum exterminari* (8, 1), *sancta civitas exterminari haberet* (8, 3), *exterminabitur unctio* (8, 6), *et civitatem et sanctum exterminari* (8, 6), *et civitatem et sanctum exterminari* (8, 8), *Nam et unctio illic exterminata est* (8, 17), *sicut in psalmis erat prophetatum: exterminaverunt magnus meas et pedes* (8, 17), *a serpentibus post idololatriam exterminabuntur* (10, 10). Ennek a műnek a hatása a királytűkrökben azért is igen fontos volt, mert a király fölkenésének érvényességét és érvénytelenségét szentírási hagyománnyal igazolja. Fogság idején nem lehetséges felkenni a királyt, csak szabad népek lehet királya: *Lex enim praecepit in captivitate non licere unctionem chrismatis regalis confici. Si autem iam nec unctio illic est, ut Daniel prophetavit – dicit enim: exterminabitur unctio –, ergo iam non illic est unctus quia nec templum, ubi erat cornu, de quo reges unguebantur* (13, 6). Hogy az *exterminare* ige milyen jelentős szerepet tölt be a gondolatmenetében, ezt a következő szövegösszefüggéssel szemléltethetjük: *Dicit enim scriptura sic et civitatem et sanctum exterminari simul cum duce. Quo duce?*

<sup>101</sup> E művet a következő kiadás alapján idézem: Q. S. Fl. Tertulliani *Adversus Iudaeos*. Cura et studio Aem. Kroymann. In: *Tertulliani Opera Montanistica*, CCSL Turnholti 1954, 1337-1396.

<sup>102</sup> Békefi R., „Szent István király Intelmei”, 936.

<sup>103</sup> Szovák K., „Egy kódex két tanulsága.” In: ΓΕΝΕΣΙΑ. *Tanulmányok Bollók János emlékére*, Bp. 2004, Typotex Kiadó, 50.

*Indubitate qui de Bethleem et de tribu Iuda esset processurus. Unde manifestum est, quod civitas simul eo tempore exterminari deberet, cum ducatus eius in ea pati haberet secundum scripturas prophetarum dicentium: Expandi manus meas tota die ad populum contumacem et contradicentem mihi, qui ambulat in via non bona sed post peccata sua, item in psalmis: Exterminaverunt manus meas et pedes, dinumeraverunt omnia ossa mea: ipsi autem contempti sunt et viderunt me et in siti mea potaverunt me aceto. Haec David passus non est, ut de se merito dixisse videatur, sed Christus, qui crucifixus est: manus et pedes non exterminantur nisi eius, qui in ligno suspenditur (13, 9-11).*

E munka fontosságát az *Intelmek* összeállítói számára mutatják a *plasmator*, *exterminare* szavakon kívül még ezek a főnevek: *ducatus* (13, 10), *Adam* (2, 2), *paradisus* (2, 4), *persuasio* (2, 4), *heres* (6, 2), *regnare*, *Solomon regnavit* (7,7), *rex* (7, 9), *sublimitas* (10, 12).

## 2.5.

A második idézet a fenti gondolatmenet folytatásába épül bele. Hogy ne az történjék Imrével, ami Ádámmal és a zsidó néppel, engedelmeskednie kell apjának, hiszen ő királyi kényelemben nevelt gyermek: *puer es, divitiarum vernula, pulvinarum accola, fotus educatusque in deliciis cunctis (Int.)*. Ez a nyelvi megfogalmazás tartalmában és formájában is intertextuális viszonyban van Jeromos *Eustochium*hoz írt levelének következő helyével: *te nobili stirpe generatam, semper in deliciis, semper in plumis* (Hier., *Epist.* 22, 11).<sup>104</sup> Mindkét szöveghely gondolati tartalma azonos: előkelő származású vagy (*divitiarum vernula – te nobili stirpe generatam*), puha párnák között éltél (*pulvinarum accola – semper in plumis*), gyönyörűségek között (*in deliciis cunctis – semper in deliciis*. Jeromos művei rendkívüli népszerűségnek örvendtek a középkorban, így a rá való rejtett utalás helyénvaló az *Intelmek*ben, hiszen ahogyan Jeromos intette lelki leányát, *Eustochiumot*, úgy inti István egyetlen fiát, Imrét. A gondolati egyezést szóegyezések is erősítik: *pulvinarum – in plumis; in deliciis – in deliciis*. Jeromos közkedvelt szerző volt a középkorban, a Karoling-kori királytűkrök is idézik, például: *Hieronymus ad Eustochium*: „*Egredientis hospitium armet oratio*” (Ion. 15);<sup>105</sup> *Et Hieronymus*: „*Legimus in libro Paralipomenon filios Israel ad pugnam isse mente pacifica*” (Hinc. 10);<sup>106</sup> *Et sanctus Hieronymus in Commentario Matthaei* (Hinc. 29).<sup>107</sup>

<sup>104</sup> Jeromos szövegét a következő kiadás alapján idézem: Saint Jérôme, *Lettres* 1 (texte établi et traduit par. J. Labourt). Deuxième tirage. Paris 1982, CUF, 121.

<sup>105</sup> PL PL 106, 303D.

<sup>106</sup> PL 125, 842C.

<sup>107</sup> PL 125, 853C.

## 2.6.

A harmadik idézet még választékosabb, még irodalmibb. A bevezetés vége felé István így szól fiához: „Immár itt az idő, amikor nemcsak pépes étel kell adnunk neked, ... hanem néha korcos borral is meg kell itatnunk” – *tibi non semper pultium mollitie, ... sed interdum asperitas tribuenda vini est*. A rejtett idézet első fele nem okoz problémát, az a tapasztalaton alapuló felismerés mutatkozik meg benne, hogy a csecsemőknek, a kicsinyeknek és kezdőknek, tejet vagy pépes étel kell adni, mert a keményebb étel még nem tudják megrágni. Például Szent Pál a hitűjoncoknak, kezdőknek, a hitben gyengéknek ezt írja: „Tejet adtam nektek inni, nem szilárd eledelt, mert még nem birtátok volna el” – *lac vobis potum dedi, non escam: nondum enim poteratis* (1Kor 3,2). E mondás közismertségét mutatja, hogy az Újszövetségben még háromszor előfordul: 1Thessz 2,7; 1Pt 2,2; Zsid 5,12sk). A problémát az okozza, hogy a tej a szilárd étellel, nem pedig a borral van szembeállítva.

A tej borral való szembeállítása pedig jelentős, mert az *Intelme*k eredeti sajátosságának egyik mutatója, annak ellenére, hogy a fenti források alapján is magyarázható. Egyrészt Jeromos fentebb idézett helye a borral kapcsolatos: Eustochiumot fényűző, elkényeztetett arisztokratikus nevelése ellenére óvja attól, hogy bort igyon: *Quodsi volueris respondere te nobili stirpe generatam, semper in deliciis, semper in plumis, non posse a vino et esculentioribus cibis abstinere* (Epist. 22, 11). Másrészt a tej és a pépes étel pedagógiai metaforája Quintilianus *Institutio oratoriá*jában is előfordul a kicsik oktatásával kapcsolatban, mégpedig olyan szövegösszefüggésben, amelyben bor is felbukkan: „Sőt a tanároktól el is várnám: törődjenek azzal, hogy miként a dajkák, ők is kezdetben finomabb ételekkel táplálják a zsenge lelkeket, és engedjék meg nekik, hogy először, akárcsak a tejjel, a tudomány kellemesebb részével töltekezzenek” (2, 4, 5). – *Quin ipsis doctoribus hoc esse curae velim, ut teneras adhuc mentes more nutricum mollius alant et satiari velut quodam iucundioris disciplinae lacte patientur*. Majd néhány mondattal később így folytatja rétorunk: „Ezért nem szabad szerintem az érettséget siettetni, ahogy az sem jó, ha a mustnak a kádban mindjárt fanyar íze van: az idő majd megteszi a magáét, és a hosszú erjedés csak előnyére fog válni” (2, 4, 9). – *Quare mihi ne maturitas quidem ipsa festinet nec musta in lacu statim austera sint: sic et annos ferent et vetustate proficient*. Tehát Quintilianus gondolatmenetében is ott van a puha finom étel (*mollius ... lacte*) és a fanyar bor (*musta ... austera*) képze. Az *Intelme*k összeállítói azonban vitatkoznak mind Jeromossal, mind Quintilianussal: István fiának a pépes étel mellett vagy helyett fanyar bort is kell innia, azaz a felnőtt élet keményebb feladatait is vállalnia kell.

E rejtett idézetek felismerése szövegkritikai következményekkel is járhat, hiszen a szóban forgó mondat szöveg hagyományozása nem egységes. A Turóczi-kódex az *asperitas* olvasatot hozza, az Ilosvai pedig az *asperitas vini* olvasatot. Továbbá a T és

I kódexek a *pultium mollitie* olvasatot közlik, az N és F kódexek pedig a *pulvinarium mollitie* olvasatot. Balogh József szövegalkotásában az I kódex *asperitas vini* és a T és I kódexek *pultium mollitie* olvasatát fogadja el. Závodszy Levente és Havas László szövegkiadásai pedig az N és F kódexek *pulvinarium mollitie* és a T kódex *asperitas* olvasatát részesíti előnybe. Melyik a helyes olvasat? A fentebb említett Szent Pál-i és quintilianusi rejtett idézet fölismerése egyértelműen bizonyítja, hogy a *pultium mollitie* és az *asperitas vini* olvasat a helyes. Tehát mind logikailag, mind stilisztikailag helyesebb a *pultium mollitie*, mint *pulvinarium mollitie*, mert párhuzamba állítható az *asperitas vini* szókapcsolattal, így ugyanis a két kifejezés között a párhuzam és az ellentét is hatásosan érvényesül. Az a tény pedig, hogy mind a Jeromos-, mind a Quintilianus-idézetben megtalálható a *vinum* fogalma, sőt még Quintilianusnál az *asperitas*nak megfelelő *austera* jelző is megvan, kétségkívül az *asperitas vini* szókapcsolatot támogatja meg.

Horváth János *Árpád-kori latinnyelvű irodalmunk stílusproblémái* című könyvében felhívja a figyelmet arra, hogy a középkori latin műprózában a prózaritmus és a rím jelentős funkciót töltött be, és az *Intelmek* szövegében, így a prólógusban is felfedezte mindkettőt. A rejtett idézetet tartalmazó mindkét mondatban felfedezhető a ritmus is, és a rím is:

*Hoc tibi ne accidat, obedi michi fili mi;  
 puer es,  
 divitiarum vernula,  
 pulvinarum accola,  
 fatus educatusque in deliciis cunctis,  
 expeditionum laboris atque diversarum gentium incursionis expers,  
 in quibus ego iam fere meam totam contrivi etatem (Praef. 7).*

E hosszú körmondat tagmondatainak jelentését felnagyítja a tagmondatok ritmusa és rímei. Amikor Imre gondos és pazar királyi neveltetéséről beszél, táncolnak és rímektől csengenek-bonganak a rövid tagmondatok, amikor pedig arról, hogy fia még nem ismeri a kemény katonai életet, ő pedig szinte egész életét harcokban töltötte el, rímtelenül, súlyos clausulákkal zárja le a hosszabb tagmondatokat.

Ugyanilyen gondosan van megszerkesztve az előszó utolsó mondata is, vagyis a szófüzés abban is nyomatékosítja a jelentést:

*Iam tempus adest,  
 in quo tibi non semper pultium mollitie,  
 que te hebetem et delicatum reddant, adhibende sunt,  
 quod est dissipatio virtutum  
 et vitiorum fomentum*

*atque contemptio mandatorum,  
sed interdum asperitas tribuenda vini est,  
que tuam intelligentiam ad ea, que precipio, reddat attentam (Praef. 7).*

Az idézett szöveg három trikólomból épül fel, az első és a harmadik a növekvő tagok törvénye szerint épül fel, amely az atyai parancs egyre fokozódó szigorát fejezi ki, ugyanúgy, mint a középre helyezett trikólón rövidségével, tagoltságával az említett bűnök súlyosságát van hivatva felnagyítani.

E nagy művészettel megkomponált körmondatot Bollók János fordítása is szépen visszadja:

„Immár itt az idő,  
amikor nemcsak pépes ételt kell adnunk neked,  
mert ez puhánnyá és kényeskedővé tehet,  
ami az erények pusztulásával,  
a bűnök melegágyával,  
és a parancsolat semmibe vételével egyenlő,  
hanem néha korcos borral is meg kell itatnunk,  
hogy ráirányítsa a figyelmedet azokra a dolgokra, amikre tanítalak.”

Závodszy Levente és Havas László szövegalkotása, amiatt, hogy nem ismerték fel a két rejtett idézetet, és ezért a helytelen szövegvariánst választották, egyrészt lerontja a mondat jelentését, mert eltünteti azt az éles *ellentétet*, amelyet a *pultium mollitiae* és az *asperitas vini* teremt meg, másrészt megbontja a harmadik, azaz a záró trikólón harmonikus ritmusát azáltal, hogy a második sor rövidebbé, clausulája pedig súlytalanabbá válik:

*Iam tempus adest,  
in quo tibi non semper pulvinarum mollitiae,  
quae te hebetem et delicatum reddant, adhibendae sunt,  
quod est dissipatio virtutum  
et vitiorum fomentum  
atque contemptio mandatorum,  
sed interdum asperitas tribuenda est,  
quae tuam intelligentiam ad ea, quae praecipio, reddat attentam.*

Havas forításása jól tükrözi, hogy e körmondat mind szemantikailag, mind ritmikailag elszegényedett és ellaposodott:

„Eljött az idő,  
amikor már nem a párnák puhaságát kell folyton folyvást veled megosztani,  
amely bágyadtta és elpuhultta tesz,  
mert ez porlasztja szét az erényeket  
és táplálja a bűnöket,  
valamint ösztönöz a parancsok semmibe vételére,  
hanem néhanapján kemény bánásmódra van szükséged,  
hogy ráirányítsa az értelmeket azokra a dolgokra, amelyeket számodra elrendelek.”

Az említett hiányosságokon kívül „a párnák puhaságát kell folyton folyvást veled megosztani” fordítás bőbeszédű és pontatlan. Istvánnak kell megosztania fiával, Imrével a párnák puhaságát? Az *asperitas* „kemény bánásmód”?

## 2.7.

Mindenesetre a fenti hely értelmezése arra is felhívja a figyelmet, hogy a stílusa-játosságoknak is fontos szerepük lehet szövegkritikai nehézségek megoldásában. Balogh József jó stílusérzék birtokában nyúlt az *Intelmek* szövegéhez, és azzal a helyes előfeltételezéssel, hogy minden kézirat szövegébe becsúszhat hiba. A stíluskövetelmények szempontja alapján olykor szinte biztosan lehet dönteni a szövegkiadók eltérő olvasatai között. Például a bevezetés 1. szakaszában Závodszy és Balogh szövegében ezt találjuk: *tam in amplitudine caeli, quam in istis aptissimis terrarum climatibus*. Havas viszont ugyanezt a szöveget a következőképpen közli: *tam in amplitudine Caeli, quam in istis amplissimis terrarum climatibus*. Az a stíluskövetelmény, hogy komoly indok nélkül szóismétlést ne alkalmazzunk, mert bántó tautológiát okoz, megkérdőjelezi a DN kódexek *amplissimis* olvasatát, mert szemantikailag nem ad hozzá semmit a mondat jelentéséhez. A Túróczi-kódex *aptissimis* olvasata viszont szemantikai többletet hordoz, és ez a többlet jól megfelel az égöv jelentésű *clima* főnévnek, mert az égövekkel kapcsolatban mindig az volt a fontos, hogy alkalmasak-e az emberi életre.

## 2.8.

Szintén az 1. szakaszban Závodszy és Balogh által közölt ezen szöveget: *cumque affatim universa huius vite utilitati dignitatieque gratia dei concessa* Havas így változtatja meg: *cumque affatu universa huius vitae utilitati dignitatieque gratia Dei concessa*. Havas itt a DT kódexek *affatu* olvasatát részesíti előnyben az I kódex olvasatával szemben. Eljárását ismét meg lehet kérdőjelezni, mégpedig három

szempontból is: a) az *affatu* igen messzire került a *Dei* birtokos jelzőtől, b) szemantikailag a *gratia* mellett fölösleges, c) az *affatim* (bőségeseen, gazdagon, nagylelkűen) jól beleillik a mondatba, és mint fentebb láttuk, a Karoling-kori királytükörökben is többször előfordul.

### 2.9.

Hasonlóképpen stilisztikai okok miatt megkérdőjelezhető Havas szövegközlésében a H és I kódexek *partim legalibus, partim iuridicalibus, sive iurisdictionibus* olvasatának átvétele az 1. szakaszban, mégpedig két ok miatt is. a) A *partim* adverbium gyakrabban fordul elő párosan, azaz egyszer ismétlődve, mint többször. A Havas elfogadta olvasatban négyszer fordul elő a *partim*, s emiatt már önmagában is gyanús. b) E szövegrész nélkül is kerek egész a mondat értelme, sőt e betoldás stilisztikailag is és tartalmilag is nehézségeket támaszt, mert egy művészi chiasmust tesz tönkre, hiszen a *partim divinis praeceptis atque institutis, partim civilibus* szövegrész művészi chiasmust alkot. Maga Havas sem tudja értelmezni a betoldott szövegrészt, ezért teszi *crux philologorum* közé a *sive iurisdictionibus* szókapcsolatot. Ebből pedig arra következtethetünk, hogy szóban forgó szövegrész, annak ellenére, hogy I és K kódex közli, eredetileg glossza lehetett, annak szánták, majd végül hanyagságból került be a főszövegbe. E szövegrész problematikus voltára utal az a tény is, hogy Szovák Kornél *iuridicionibus* olvasatot közöl,<sup>108</sup> Havas pedig a *iurisdictionibus* olvasatot.

### 3.

Fenti vizsgálódásaimból összegezőképpen az alábbi következtetések vonhatók le:

#### 3.1.

Nem valószínű, hogy helytálló az a korábbi szakirodalomban általánosan elfogadott vélemény, hogy Szent István *Intelmeit* egy szerző írta. Ez a dokumentum a fiatal magyar királyság hovatartozása szempontjából sokkal jelentősebb annál, mintsem egy szerzőnek lehetne tulajdonítani, mert annak bizonyítékául szolgál egész Európa számára, hogy Magyarország a nyugati kereszténységhez akar tartozni. Ezt az is alátámasztja, hogy a kézirati hagyományban az *Intelmek* Szent István törvényeihez kötődik, vagyis azoknak mintegy ideológiai alapjait fogalmazza meg. Ahogyan általában a törvényeket sem egy ember dolgozza ki, hanem egy bizottság vagy

<sup>108</sup> Szovák K., „Egy kódex két tanulsága”, 161.



testület, ugyanígy lehetett az *Intelmek* esetében is. Az *Intelmek* megtervezésében és megszövegezésében tehát – véleményem szerint – Szent István királyi udvarának több képzett tollforgatója vett részt, természetesen a király irányításával és jóváhagyásával.

### 3.2.

Az *Intelmek* előszavának eszmeisége, állambölcselete, motívumai és szókincse oly sok egyezést mutat a vizsgált Karoling-kori királytükörök eszmeiségével, állambölcseletével, motívumaival és szókészletével, hogy az elégséges alapot szolgáltat ahhoz, hogy megállapíthassuk: az *Intelmek* forrásai között jelentős helyet foglalnak el a Karoling-kori királytükörök. Békefi Remig jó irányba indult el, amikor a Karoling-kor dokumentumaiban kereste a nyelvi párhuzamokat, de még nem ismerte fel az *Intelmek* műfaját. Balogh József már felismerte azt, hogy az *Intelmek* műfaja királytükör, és eszmei mintáit a Karoling-kori királytükörökben találta meg, azonban csak a gondolati egyezéseket kutatta rendszeresen, a nyelvi egyezéseket nem, ezért jutott arra a téves következtetésre, hogy az *Intelmek* és a szóban forgó királytükörök között közvetlen kapcsolat nem mutatható ki. Azzal sem érthetünk egyet vele, hogy dolgozataiban gyakran publicistikaként említi a királytükör műfaját, hiszen a királytükör az ókortól kezdve az állambölcselet része volt. A későbbi kutatók kritikátlanul elfogadták megállapítását, és úgy hivatkoztak rá, mintha Balogh e tételét filológiai precizitással bizonyította volna, ezért nem is vizsgálták e királytüköröket.

### 3.3.

Balogh további érdeme viszont az, hogy felhívta a figyelmet az *Intelmek* pogány római (Sallustius), és ókeresztény, patrisztikai (Augustinus, Sevillai Isidorus) kötdéseire is. Ez a kezdeményezése is termékenynek bizonyult, amennyiben a római szerzők számát Quintilianusszal, az ókeresztény írók számát pedig Tertullianusszal és Szent Jeromossal tudtuk gyarapítani. Ez az eredmény várható volt, hiszen a Karoling-királytükörök is bőségesen merítettek a pogány római és a patrisztikus irodalomból, különösen Ionas, Hincmarus és Sedulius Scottus. Hasonlóképpen Balognak köszönhető annak felismerése is, hogy István király a magyar államot a „római renovatioba”-ba illesztette be – állapítja meg helyesen Gerics József.<sup>109</sup>

<sup>109</sup> Gerics J., „Az állam- és törvényalkotó Szent István.” In: *Egyház, állam és gondolkodás Magyarországon a középkorban*, Bp. 1995, METEM, 53.

## 3.4.

Új korszakot nyitott az *Intelme*k kutatásában ifjabb Horváth János, aki a középkori latin nyelv és irodalom alapos ismeretében az Árpád-kori latin irodalom stílusát vizsgálta, s ezen belül *Intelme*két is, és meggyőző érvekkel bizonyította, hogy a középkori latin irodalmi nyelv sajátosságainak figyelembe vétele segítséget nyújthat mind a vitás helyek értelmezésében, mind a szövegkritikai problémák tisztázásában. Sajnálni lehet, hogy Havas László, aki több újonnan felfedezett kódex kollacionálásával igencsak felduzzasztotta a kritikai apparátust, szinte teljesen figyelmen kívül hagyta Horváth János kutatásait, de ugyanígy a gazdag ókeresztény és a középkori latin nyelvű irodalmat is, s emiatt szöveggondozása – már ami az *Intelme*k előszavát illeti – bizony hagy maga után némi kívánnivalót.

## 3.5.

Végül ami az *Intelme*k prologusának grammatikáját illeti, megállapíthatjuk, hogy összeállítók a klasszikus latin nyelv szabályrendszerét, azaz az ókori pogány és keresztény szerzők igényes latinságát, tartották szemük előtt, amikor megszövegezték. Ez azt jelenti, hogy például a körmondatokban betartották a *consecutio temporum* szabályát a *coniunctivus* használatában, továbbá a *verba sentiendi et dicendi* után *accusativus cum infinitiv*ót alkalmaztak, nem pedig *quia* kötőszót *indicativusszal*, ahogyan ez gyakran előfordul középkori latin szövegekben,<sup>110</sup> és nem használtak indokolatlanul *participium imperfectum activit* személyragozott ige helyett, ami gyakran tetten érhető a középkori keresztény latin művekben.<sup>111</sup>

Sőt a prologus fenti nyelvi elemzése megengedi azt a feltételezést is, hogy összeállítók tudatosan érvényesítették *A C. Herenniusnak ajánlott rétorika* három stílusnem elméletét, amely szerint a mondanivaló eszmei tartalmának megfelelően van fennkölt, közepes és egyszerű szöveg: „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).<sup>112</sup> E mű szerzője nemcsak meghatározza az egyes stílusnemeket, hanem saját példáival is szemlélteti őket, s ami a mi szempontunkból még jelentősebb, hangsúlyozza, hogy ugyanabban a szövegben váltogatni kell a stílusnemeket: „A stílusnemeket azonban váltogatni

<sup>110</sup> Vö. Adamik, T., „Vocabulary of the Apocalypse of Paul.” In: *Papers on Grammar IX 1. Latina Lingua*, (ed. by G. Calboli) Roma 2005, Herder Editrice, 202-208.

<sup>111</sup> Vö. Arias Abellán, C., „Innovaciones sintácticas en el latín cristiano: participio de presente en lugar de forma personal del verbo.” In: *Latin vulgaire – latin tardif V*, (Ed.: Petersmann, H., – Kettemann, R.) Heidelberg 1999, Universitätsverlag C. Winter, 195-207.

<sup>112</sup> Cornificius, *A C. Herenniusnak ajánlott rétorika* latinul és magyarul, (ford., bev. és jegyz. Adamik T.) Bp. 1987, Akadémiai Kiadó, 207.

kell szónoklás közben: a fennköltet közepes kövesse, a közepest egyszerű, majd többször is váltogassuk őket; e változatossággal könnyen elkerülhetjük az unalmat” (4, 11, 16).<sup>113</sup> Az *Intelmek* prológusában azt látjuk, hogy a szerzők változtatják a stílusnemeket: a nagy országos és közösségi gondolatokat hosszú körmondatokban és tagmondatokban fogalmazzák meg, a személyesebb jellegűeket pedig rövidebbekben. Egyébként a Herenniusnak ajánlott retorika rendkívül közkedvelt volt a középkorban, s hogy az *Intelmek* összeállítói ismerhették, tanúsítja a prológus **audientia** szava (3) amely igen ritkán használatos, és prózában először ebben a retorikában fordul elő: *illi praeco faciebat audientiam* (4, 55, 68). Hogy azonban ez az igényes latin szöveg a középkor 11. századában született, azt a körmondatok és tagmondatok középkori ritmusa és rímelése bizonyítja.

<sup>113</sup> Uo. 215.



---

# TUDOMÁNYUNK TÖRTÉNETE ÉS MŰHELYEI

---

ZSENGELLÉR JÓZSEF: Simeon Kutatóintézet – Pápa.



# SIMEON KUTATÓINTÉZET – PÁPA

ZSENGELLÉR JÓZSEF

## MEGALAKULÁS

A Pápai Református Teológiai Akadémia 2003-ban alapította meg a Simeon Kutató Intézetet a hellenisztikus és római kori zsidóság és kereszténység irodalmának és történelmének vizsgálatára. Az Intézet nevének kiválasztásában két szempont játszott szerepet. Egyrészt az Ószövetségi Tanszékre hollandiai doktorálását követően, 2002-ben munkatársnak érkező Xeravits Géza kollégámmal sikerült elérni, hogy a Groningeni Egyetem volt ószövetséges professzora, az ottani Qumrán Intézet néhai vezetőjének, Adam Simon van der Woudének könyvtárát a pápai teológiai akadémia kapja meg (sajnos a hagyaték egy jó részét a könyvek pecsételéseivel és listázásával megbízott holland diákok „elemelték”). Az „adományozó” emlékét szeretnénk volna valami módon a könyvtár elnevezésén túl is megörökíteni. Másrészt végigtekintve az érintett korszakon feltűnt, hogy számos történelmi, illetve irodalmi figurát hívnak Simeonnak. Kezdve a szeleukida uralom elején főpapi tisztet ellátó Sim'on Hacadikkal (Igazságos Simon) Simon Péter tanítványon és a számos híres tanaita rabbin át egészen a kereszténység különös figurájáig, oszlopos Simeonig. Így adódott, hogy egy közkedvelt keresztnév lett az Intézet *hérósz eponümosza*.

A kutatási terület kiválasztását az Akadémia biblikus tanárainak kutatási érdeklődése és tevékenysége határozta meg. Az ószövetségi tanszék vezetőjeként magam a szamaritánus közösség ókori történetének és irodalmának a vizsgálatával foglalkozom. Xeravits Géza docens a qumráni közösség egyik hazai szakértője. Az újszövetségi tanszékről Vladár Gábor tanszékvezető professzor érdeklődése a görög közegben megszülető keresztény gyülekezetekre irányult, Hanula Gergely adjunktus pedig a patrisztikus irodalom bibliarecepcióját kutatja. Természetesen irodalom tekintetében mind az Ó-, mind az Újszövetség részterületét képezi a kutatásoknak, a fő hangsúly mégiscsak a maszoréta és az újszövetségi kánonon kívüli szövegekre tevődik.

## A KUTATÁSI TERÜLET JELENTŐSÉGE

A biblikus kutatás figyelmét erre a korszakra elsőként a holttengeri tekercsek felfedezése irányította. Bár már korábban is foglalkoztak elvétve az ún. intertestamentális korszak egyes már ismert műveivel, ezzel az irodalmi lelettel vált világossá a kutatók számára, hogy sokkal fontosabb kérdésről van itt szó, mint ahogyan addig gondolták. A kánon nem egy eleve zárt struktúrát jelent, s ahogyan arra már a korábbi kutatás is felhívta a figyelmet, kialakulása egy hosszabb folyamat eredménye. De nem egyszerűen azért, mert az egyes bibliai könyvek nem egy időben készültek, sőt saját megfogalmazásuknak is hosszú redakciótörténete van, hanem elsősorban azért, mert igen gazdag irodalmi tevékenységből emelkedik ki, sajátos szempontok alapján. Ezeket a szempontokat nem túl egyszerű definiálni. Ha a kánon alapdefinícióját vesszük kiindulási pontnak ehhez, akkor azt mondhatjuk, hogy olyan művek kerülnek bele, melyeket az adott vallási közösség a maga számára kötelező érvénnyel fogad el. Autentikusnak és inspiráltnak tekinti ezeket. Az elfogadás szempontjai és módszere igen kérdéses. Ki jogosult megállapítani az inspiráltságot? A vallási vezető? Esetünkben a főpap? Vagy valamilyen grémium, esetünkben talán a Nagy tanács (Sanhedrin)? Milyen formában történt ez, hol és mikor? Jeruzsálemben?

Az Ószövetség esetében ugyanakkor beszélünk egy ún. alexandriai kánonról is. Ez az elnevezés is megtévesztő egy kicsit. Nevét a héber Biblia görög fordítása alapján nyerte. A LXX-ről az általánosan elterjedt álláspont szerint azt tartjuk, hogy Egyiptomban, jelesül Alexandriában készült. Születésének körülményeit hivatott dokumentálni az *Ariszteasz levél*. A problémát csak az jelenti, hogy az *Ariszteasz levél* maga is csak a Tóra fordításáról beszél, nem a későbbi teljes kánonról. Ugyanakkor az egyáltalán nem kizárt, ahogyan M. Gilbert is feltételezi, hogy a LXX néven ismert fordítás nem is Alexandriában, hanem más, inkább kis-ázsiai görög városokban készülhetett. A kánoni rangot a görög szöveg onnan nyerte, hogy az 5. században Jeromos által készített latin fordítás, a Vulgata ezt a gyűjteményt tekintette kiindulópontnak, jóllehet, ahol tudott, ott a héber szövegek alapján fordított. Vagyis kérdéses, hogy hol és mikor keletkezett ez az összeállítás és különösen az, hogy kik és milyen szempontok alapján válogattak. A qumráni szövegek között megtalált, a héber kánonban nem, de az alexandriai kánonban meglévő szövegek azt bizonyítják, hogy nem kizárólag a görög nyelvű közegben használták ezeket a szövegeket. A későbbi kánonokon kívül rekedt szövegek azonban irodalmilag és történetileg azonos értékűek azokkal, melyeket bevettek a szent szövegek gyűjteményébe. Mi több, ezeknek a szövegeknek a száma és mérete jóval meghaladja a kanonikus szövegekét. A nem kanonikus zsidó irodalom a *Misna* elkészültéig terjedő időszakban olyan mértékű irodalmi és teológiai befolyásról tesz tanúságot, ami vizsgálatát nélkülözhetetlenné teszi nemcsak a korszak, de



kiemelten az Újszövetséggel foglalkozók számára is. Hasonlóan szükséges azonban az ún. apokrif újszövetségi iratok, illetve a patrisztikus szövegek vizsgálata is, amelyek a korbéli értelmezés lehetséges változatait villantják fel a mai olvasó előtt. Az újszövetségi kánon kialakulása során, a héberhez hasonlóan igen széles irodalomból válogatott a korai kereszténység, s ezen írások tartalma és összefüggései jól tükrözik a kor teológiai gondolkodását. A napjainkban fontossá vált hatástörténeti szövegfeldolgozáshoz nélkülözhetetlen mindezek vizsgálata.

## DEUTEROKANONIKUS KONFERENCIASOROZAT

Kutatóműhelyünk a hazai biblikus műhelyek közül elsőként lépett ki a huszadik század második felének elzártsága után a nemzetközi porondra. Bár az MTA *Acta Orientalia* sorozata, illetve egy-egy angolul megjelent kötet jelezte, nem szűnt meg teljesen az ilyen irányú kutatás a vasfüggöny mögött sem, mégis nemzetközi kutatók bevonásával működő és rendszeres nemzetközi publikációval jelentkező műhely nem volt korábban és egyelőre nincs is ezen a tudományterületen. Az Intézet megalapítását követően elképzeltünk egy konferenciasorozatot, amelyen egy-egy deuterokanonikus könyvet vizsgálánk meg a legkülönbözőbb aspektusokból. Szóba jönnek itt szövegtani kérdések, irodalmi elemzések, történelmi értékelések, vallástörténeti, illetve teológiai megfontolások. A kiválasztott szűkebb témáról 2003. május 22-én előkészítő jelleggel magyar nyelvű konferenciát rendeztük.<sup>1</sup> Célunk az volt, hogy felkeltsük a hazai kollégák és kutatók érdeklődését, és többeket megnyerjünk a készülő nemzetközi konferenciákra előadónak. Az első nemzetközi összejövetelünket 2004 májusában rendeztük meg. A téma Tobit könyve volt. A konferencián résztvevő John J. Collins, a leideni Brill kiadó JSJ Supplements sorozat szerkesztője felajánlotta, hogy mivel vállalkozásunk fontos és újszerű megközelítésű, a konferencia köteteit megjelentethetjük a sorozatban. Ő maga azóta is mint sorozatszerkesztő együtt dolgozik velünk. A kötetek nyomdai

<sup>1</sup> Ezzel elindítottunk egy könyvsorozatot is *Deuterocanonica* címen. A konferenciakötet: Xeravits Géza – Zsengellér József, *Szövetségek erőterében. A deuterokanonikus irodalom alapvető kérdései*, Pápa – Budapest 2004, PRTA – L'Harmattan. A benne megjelent cikkek: Xeravits Géza, „Deuterokanonikus könyvek: alapvető kérdések”; Kőszeghy Miklós, „Milyen messze van Kandahar Jeruzsálemtől?”; Föhlich Ida, „Történetírás és történeti legendák a Hasmóneus-korban”; Zsengellér József, „A deuterokanonikus könyvek hermeneutikája”; Bolyki János, „Bölcsesség a deuterokanonikus könyvekben”; Pecsuk Ottó, „A deuterokanonikus könyvek és a hellenisztikus filozófia”; Karasszon István, „Két testamentum között: Bölcs 3,1-9”; Karasszon István, „Eszter könyve a Septuagintában”.

előkészítési munkáját Xeravits Géza végzi. Az első kötet: Géza G. Xeravits – József Zsengellér, *The Book of Tobit. Text, Tradition, Theology*.<sup>2</sup>

A második nemzetközi konferenciára 2005 májusában került sor. Ezen a Makkabeusok könyveit elemeztük. Kicsit tágitottuk a kört azzal, hogy nem csupán a deuterokanonikusnak számító 1-2 Makkabeusok könyvét, de a 3. és 4. Makkabeus könyvet is bevettük az érintett témakörbe. A megjelent kötet: Géza G. Xeravits – József Zsengellér, *The Book of the Maccabees. History, Theology, Ideology*.<sup>3</sup>

A harmadik nemzetközi konferencia 2006-ban Ben Szira könyvéről szólt, amely-

<sup>2</sup> Alcíme: *Papers of the First International Conference on the Deuterocanonical Books, Pápa, Hungary, 20-21 May, 2004*, (JSJSup 98) Leiden 2005, Brill. A kötetben megjelent cikkek: Auwers, Jean-Marie, „La tradition vieille latine du livre de Tobie. Un état de la question”; Collins, John J., „The Judaism of the Book of Tobit”; Ego, Beate, „The Book of Tobit and the Diaspora”; Fröhlich Ida, „Tobit against the Background of the Dead Sea Scrolls”; Beyerle, Stefan, „«Release Me to Go to My Everlasting Home...» (Tob 3:6): A Belief in an Afterlife in Late Wisdom Literatures?”; Bolyki János, „Burial as an Ethical Task in the Book of Tobit, in the Bible and in the Greek Tragedies”; Hieke, Thomas, „Endogamy in the Book of Tobit, Genesis, and Ezra-Nehemia”; Jacobs, Naomi S., „«You Did Not Hesitate to Get up and Leave the Dinner»: Food and Eating in the Narrative of Tobit with Some Attention to Tobit’s Shavuot Meal”; Nicklas, Tobias, „Marriage in the Book of Tobit. A Synoptic Approach”; Reiterer, Friedrich V., „Prophet und Prophetie in Tobit und Ben Sira. Berührungspunkte und Differenzen”; Zsengellér József, „Topography as Theology: Theological Premises of the Geographical References in the Book of Tobit”. Ugyan a konferencián nem vett részt, de a tematikus feldolgozás miatt fontosnak tartva Loren T. Stuckenbruck ebben a kötetben közölte Tobit könyvének legkorábbi teljes héber fordításának angol fordítását: „The «Fagias» Hebrew Version of Tobit: An English Translation Based on the Constantinople Text of 1519”.

<sup>3</sup> Alcíme: *Papers of the Second International Conference on the Deuterocanonical Books, Pápa, Hungary, 9-11 June, 2005*, (JSJSup 118) Leiden 2007, Brill. A kötetben megjelent cikkek: Dorival, Gilles, „Has the Category of «Deuterocanonical Books» a Jewish Origin?”; Kampen, John, „The Books of the Maccabees and Sectarianism in Second Temple Judaism”; Pastor, Jack, „The Famine in 1 Maccabees: History or Apology?”; Berthelot, Kattel, „The Biblical Conquest of the Promised Land and the Hasmonean Wars according to 1 and 2 Maccabees”; Hieke, Thomas, „The Role of «Scripture» in the Last Words of Mattathias (1Macc 2:49-70)”; Reiterer, Friedrich V., „Die Vergangenheit als Basis für die Zukunft Mattathias’ Lehre für seine Söhne aus der Geschichte in 1 Makk 2:52-60”; Nicklas, Tobias, „Irony in 2 Maccabees?”; Baslez, Marie-Francoise, „The Origin of the Martyrdom Images: from the Book of Maccabees to the First Christians”; Bolyki János, „«As Soon as the Signal was Given» (2Macc 4:14): Gymnasia in the Service of Hellenism”; Ego, Beate, „God’s Justice. The «Measure for Measure» Principle in 2 Maccabees”; Lange, Armin, „2 Maccabees 2:13-15: Library or Canon?”; Schorch, Stefan, „The Libraries in 2Macc 2:13-15, and the Tora has a Public Document in Second Century BC Judaism”; Zsengellér József, „Maccabees and Templepropaganda”; Weigold, Matthias, „The Deluge and the Flood of Emotions: The Use of Flood Imagery in 4 Maccabees in its Ancient Jewish Context”; Xeravits, Géza G., „From the Forefathers to the «Angry Lion». Qumran and the Hasmonians”.

nek anyaga 2008-ban jelenik meg.<sup>4</sup> Idén pedig a Bölcsességek könyve volt terítéken. A konferenciák hozadéka azon túl, hogy a kötetek megjelennek, az, hogy intenzív szakmai párbeszéd alakult ki egyes külföldi résztvevők és hazai szakemberek között. Emellett természetesen személyes baráti kapcsolatok is születtek, amelyek tovább erősítik a hazai tudományos élet nemzetközi integrálódását.

## SIMEON KÖNYVEK

Az Intézet másik kézbe vehető eredménye a *Simeon könyvek* könyvsorozat, amelyben a kutatási területéhez tartozó témában első sorban hazai szerzők kézikönyveit, illetve monográfiáit, gyűjteményes köteteit jelentetjük meg. A sorozat eddig publikált darabjai: Karasszon István, *Az ószövetségi írásmagyarázat módszertana*; Xeravits Géza, *Tanulmányok az ókori Izrael kultuszáról*; Zsengellér József, *Az „igazi” izraeliták. Tanulmányok a samaritánus közösség ókori történetéről és irodalmáról*; Zsengellér József (szerk.), *Hagyomány és előzmény. Intertestamentális tanulmányok*; Simon Tibor, *Hagyományok dialógusban. Közelítések János evangéliumához*.

## SAMARITÁNUS PENTATEUKHOSZ KRITIKAI KIADÁS

A biblikus kutatások alapja a Biblia héber szövege, amelynek tudományos, kritikai apparátussal ellátott kiadása nélkülözhetetlen segédeszköze a kutatóknak. A héber Biblia első nagy egysége a Pentateukhosz, amelynek három legismertebb szövegformája a maszoréta héber, a LXX görög és a samaritánus héber változat. Ezek kézíratainak eltérései teszik ki a tudományos kiadás apparátusának legnagyobb részét. A Samaritánus Pentateukhosznak tudományos igényű szövegkiadása ez idáig nem készült még. Ezt a hiányosságot szeretné pótolni ez a vállalkozás. Célunk olyan tudományos kritikai kiadás elkészítése és megjelentetése, amely a

<sup>4</sup> Gilbert, Maurice S. J. „The Vetus Latina of Ecclesiasticus”; Feder, Frank, „The Coptic Version(s) of the Book of Jesus Sirach”; Boccaccini, Gabriele, „Where does Ben Sira Belong? The Canon, Literary Genre, Intellectual Movement, and Social Group of a Zadokite Dokument”; Schorch, Stefan, „The Preeminence of the Hebrew Language and the Emerging Concept of the «Ideal Text» in Late Second Temple Judaism”; Caldich-Benages, Nuria, „«Cut Her away from Your Flesh.» Divorce in Ben Sira”; Corley, Jeremy, „Sirach 44:1-15 as an Introduction to the Praise of the Ancestors”; Egger-Wenzel, Renate, „The Change of the Sacrificial Terminology from Hebrew into Greek in the Book of Ben Sira. Did the Grandson Understand his Grandfather’s Text Correctly?”; Wright, Benjamin G. III., „The Use and Interpretation of Biblical Tradition in Ben Sira’s Praise of the Ancestors”; Beentjes, Pancratius C., „Ben Sira 44:19-23 – The Patriarchs Text, Tradition, Theology”; Zsengellér József, „Does Wisdom Come from the Temple? Ben Sira’s Attitude to the Temple of Jerusalem”.

mai ószövetségi és hebraisztikai, sémi nyelvészeti kutatások tudományos igényeit szolgálja. A programban a Genesis és az Exodus könyveit szeretnénk elsőként feldolgozni és megjelentetni.

A szövegkiadás alapszövegét az Ms Cambridge Add 1846 jelzetű, kora 12. századi kézirat adja, amelyet a ma fellelhető közel 150 szövegvariáns kritikai apparátusban történő feldolgozása egészít ki. Két további apparátus teszi teljessé az anyagot, egyrészt a samaritánus arámi, illetve samaritánus arab fordítások eltérései, másrészt a holt-tengeri héber és a LXX görög szövegváltozatainak eltérései. A margón található jegyzetekben egyes samaritánus vokalizációs sajátosságokat tüntetünk fel.

A munkát a PRТА Simeon Kutatóintézete és a Betheli Kirche Hochschule közösen végzi. A két programvezető (Zsengellér József és Stefan Schorch) mellett mindkét kutatóhelyen két tudományos munkatárs és két hallgató végzi a munkát. A Genesis és Leviticus könyvének munkájáért és a vokalizációs apparátusért Bethel, az Exodusért, Numeriért és Deuteronomiumért Pápa a fő felelős, a korrektúra és a nyomdai előkészítés közös felelősségű. A munka összehangolását félévenkénti közös workshopok biztosítják a teljes kutatói gárda részvételével. A workshopok felváltva Bethelben, illetve Pápán zajlanak.

Terveink szerint körülbelül nyolc évet vesz igénybe a teljes munka és kutatás. Ez a projekt az első olyan vállalkozás, amelyben magyar részvétellel jelenik meg egy szövegkiadás, mely minden más tudományos kutatás alapját és kiindulópontját jelenti. Ha elkészül a teljes Samaritánus Pentateukhosz kritikai kiadása, az összes Héber Biblia, illetve LXX és Targum kiadásokat ehhez hozzá kell majd igazítani. Nem csupán a kutatók és a kutatóhelyek, de Magyarország elismertségét is növeli majd nyelvészeti, teológiai tudományos körökben a kutatás eredményeként megjelenő szövegkiadás.

---

# HÍREK

---



# IN MEMORIAM JUHÁSZ ISTVÁN

(1947–2007)

S. SZABÓ PÉTER

Az alábbiakban közölt hír nem csupán egyszerű híradás, hanem elsősorban tiszteletadás és köszönetnyilvánítás. Vele tisztelgünk Dr. Juhász István CSc, a Zsigmond Király Főiskola alapító elnökének életműve előtt.

Abban a széleskörű oktatás- és kutatásszervező munkában, ami több ilyen természetű intézmény és alapítvány gondozását fogta át, csupán egy elem volt, hogy befogadta a *Vallástudományi Szemle* című folyóiratot, folyóiratunkat, és ezzel megteremtette számára a folyamatos munka feltételét, a létfeltételt, a működéséhez szükséges stabil hátteret. „Kellesz nekünk, professzor úr! Kell a szakod, kell a folyóiratod, kellene társaid, a szerkesztők, a tanárok” – idézi fel Bencze Lóránt főszerkesztő emlékezésében a befogadó elnöki mondatokat.

Ezzel lehetőség nyílt egy nálunk most építkező, az oktatásban és a kutatásban is egyre inkább kiteljesedő tudomány, a vallástudomány igényes művelésére. A *Vallástudományi Szemle* című folyóirat és a „Vallás, társadalom, politika” Kutató Központ műhelyei mellett szabad bölcsészet BA vallástudomány szakirány, vallástudomány szakos mesterképzés is működik azóta már a ZSKF-en, és a Vallástudományi Doktori Iskola indításának dokumentuma is a Magyar Akkreditációs Bizottság asztalán fekszik.

Dr. Juhász István 2007. december 19-én hunyt el, gyászmiséjére 2008. január 11-én került sor a budai Mátyás templomban. A gyászmisét Kiss Ulrich jezsuita atya, Juhász István unokatestvére celebrálta, és Tardy László karnagy orgonált. Az olvasmányokat Belatiny Katalin, Juhász István felesége választotta, aki kezdetől társa volt férjének a nagyívű intézményalapítási és működtetési programokban, és folytatója is ennek, oly módon is, hogy most ő a Zsigmond Király Főiskola elnöke.

„Az igazak lelke azonban Isten kezében van,  
és győtrelem nem érheti őket.  
Az esztelenek szemében úgy látszott, hogy meghaltak;  
a világtól való távozásukat balsorsnak vélték,  
elmenetelüket megsemmisülésnek.  
De békességben vannak.”

(Bölcs 3,1-3)

– hangzottak a Bölcsesség könyve mondatai a gyászmisén asszisztáló Bencze Lóránt felolvasásában.

Kiss Ulrich is e mű mondataira reflektált prédikációjában: „Az utolsó Ítélet idején majd felragyognak az igazak, és olyanok lesznek mint a szikra, amely a tarlón tovaraparózik» (Bölcs 3,6-7). István igaz ember volt? Válaszom: igen.”

A személy, az életút és a munkásság méltatását Bayer József akadémikus, a ZSKF rektora teljesítette ki. „Juhász István igényes és sokoldalú ember volt, akit nemes törekvések vezettek ... A társadalmi kérdések iránt mélyen érdeklődő, a magyar fejlődés problémáit jól ismerő kutatóként széles társadalmi kapcsolatokra tett szert. Régóta elkötelezett híve volt az ország európai modernizációjának, társadalmi emelkedésének, és tenni is akart ezért ... Sok jó ügyet indított útjára, önálló intézményeket teremtett, olykor már bezárásra ítélt intézményeket is átvéve és tovább működtetve ... Az általa alapított Zsigmond Király Főiskola eddigi fejlődése igazolta ebbéli törekvéseinek helyességét és megalapozottságát. Figyelme mindenre kiterjedt, jelentős beruházásokat végzett, s ennek köszönhetően rövid idő alatt korszerű, kiváló munkatársi gárdával rendelkező, jól szervezett intézmény született. Ezzel jelentős életművet teremtett. A Magyar Kormány is elismeréssel adózott munkája eredményének, amikor a múlt évben magas állami kitüntetésben részesítette.”

A gyászmisét és a megemlékezést követően a Mátyás templomot teljesen megtöltő gyászolók szétszéledtek a hideg januári estében.



# HOLT TENGERI TEKERCSEK KONTEXTUSBAN

BALASSA ESZTER – GÁTAS JÓZSEF

A Bécsi Egyetem (Universität Wien) és a Jeruzsálemi Héber Egyetem (Hebrew University of Jerusalem) közös rendezésében jött létre a „Dead Sea Scrolls in Context” konferencia 2008. február 11. és 14. között a Bécsi Egyetemen. A rendezvény célja a qumráni tekercsek bemutatása volt, abban a szűkebb-tágabb nyelvi és kulturális környezetben, melyben az írások megszülettek. A négy napos konferencia előadásai a fentebb vázolt koncepció mentén kerültek megrendezésre, olyan szekciókban, mint a holt tengeri szövegek és a zsidó irodalom, sémi nyelvészet, antik Közel Kelet, régészet és korai kereszténység. Az előadók nagy része a jelen qumranológusainak vezető tudósaiból került ki, így olyan kutatóktól hallhattunk beszámolókat, mint Esther Chazon, Emanuel Tov, Moshe J. Bernstein, Günter Stemberger, Rachel Elior, Hanan Eshel, valamint a konferencia egyik fő szervezője Armin Lange, aki a hellenisztikus zsidó és görög irodalom egymásra hatásáról, szűkebben véve a Derveni papirusz és qumráni iratok szövegei közötti összefüggésekről beszélt.

A magyar kutatást a qumráni szövegek magyarra fordítója, Fröhlich Ida képviselte, aki az ókori keleti történetírás szemszögéből vizsgálta a qumráni szövegek történelemszemléletét és korszakolását, valamint ezzel kapcsolatban azt az elképzelést, mely szerint az emberek tisztátalansága a földet is beszennyezi. Fröhlich Ida mellett még egy magyar előadót hallhattunk – Dávid Nórát –, aki a qumráni és a Tóbiás könyvében leírt temetkezési szokásokról beszélt.

Több előadás is foglalkozott a qumráni szövegek és a mezopotámiai, illetve görög mitológia hasonló motívumaival: Gebhard J. Selz Hénoch alakjának lehetséges mezopotámiai hátterét illetve párhuzamait mutatta be, megemlítve, hogy a qumráni *Óriások könyvében* szerepel Gilgames neve. Georg Danek és Christine Treu közös előadása pedig a görög mitológia gigászokról szóló történeteit vetette egybe a zsidó hagyománnyal.

A qumráni szövegek és a kora kereszténység kapcsolatáról beszélt Renate Pillinger, a képzőművészetben megjelenő hasonló témákat mutatva be, továbbá Agnethe Siquans, aki Küroszi Theodorétosz Ézsaiás értelmezését vetette össze qumráni peserekkel. Cecilia Wassen az első Korinthusi levél 11,2-16 versének lehet-

séges qumráni párhuzamait kereste, vagyis arra a kérdésre próbált meg választ adni, hogy mit jelenthet az, hogy a nőknek az angyalok miatt kell befedni a fejüket. Vajon azért, hogy olyanok legyenek, mint az angyalok, vagy azért, mert, mint Qumránban, úgy gondolták, hogy az angyalok részt vesznek a liturgián? Karl P. Donfried pedig azt a kérdést vetette fel, hogy a holt tengeri tekercsek tanulmányozása közelebb vihet-e minket Pál megértéséhez, hiszen több olyan motívumot is megtalálunk Pál leveleiben, amelyek sokkal inkább a qumráni közösség teológiájához állnak közel, mint a farizeus zsidósághoz (új szövetség, írásértelmezés, Templom).

A qumráni Messiás-elképzelésekről a 11QMelkicedek szöveg kapcsán hallhatunk előadásokat, a legérdekesebb Ulrike Mittmann-Richerté volt, aki Melkicedek alakját vizsgálta az Ószövetségben, a Zsidókhoz írt levélben és Salamon zsoltáiraiban, mely szövegekben Melkicedek, aki pap és király is volt, akár magával a Bölcsességgel is azonosítható.

Israel Knohl egy *Hazon Gabriel* című szöveget mutatott be, melyet nemrégiben egy kövön találtak és rendkívül fontos forrása lehet mind a zsidó, mind a keresztény messianisztikus elképzeléseknek. A szöveg egy dávidi és egy józsefi Messiásról beszél, megjelenik benne az égi szekéren való utazás, de a legfontosabb az, hogy a Messiás szenvedni fog, megölik, három nap múlva feltámad, és ez a megváltás feltétele. A szöveget paleográfiai alapon a Kr. e. 1. század végére, a Kr. u. 1. század elejére datálják. Knohl Heródes halálával és a korabeli messianisztikus alakokkal hozza összefüggésbe, szerinte a szöveg a Josephus által említett (*Zsidó háború* II, 4.2) Simonra utal. Azt, hogy esetleg keresztény írásról lenne szó, teljesen kizártnak tartja, bár érvei nem elég meggyőzőek.

A holt tengeri tekercsek és a rabbinikus irodalom kapcsolatáról, ellentéteiről beszélt Lawrence H. Schiffmann és Rachel Elijor is, utóbbi az írott és a szóbeli hagyomány viszonyát, vitáját mutatta be a papság és a rabbik szemszögéből.

Michael Segal és Moshe J. Bernstein az újraírt Bibliának nevezett szövegekről, a *Jubileumok* könyvéről, illetve a *Genesis Apocryphon*ról tartottak előadást, Bernstein felvetette annak lehetőségét, hogy az arámi nyelvű *Genesis Apocryphon* lett volna a későbbi palesztinai targumok modellje, erről a kérdésről az előadás után heves vita alakult ki, bár az építő jellegű hozzászólások és kérdések általában is jellemzőek voltak.

A kontextusból kicsit kiragadott, ennek ellenére nagyszerű előadás volt még Hans Taeuber beszámolója egy, az ausztriai Halbtorn mellett talált római kori zsidó amuletről.

Végül pedig azt is mondhatnánk, hogy a konferencián még a természettudományok is képviseltették magukat, hiszen Emanuel Tov a tekercsek kutatásában – datálásban, megőrzésében, „megfejtésében” – segédkező modern tudományos eljárások jelentőségéről és lehetőségeiről, valamint – a túlzott pozitívizmust elkerülendő – a technikai korlátairól is beszélt.

Az – egy német nyelvű előadás kivételével – angol nyelven megtartott konferencián tizenöt ország harminchét egyetemének előadói vettek részt, a holt tengeri kutatásokon innen és túl, így mind a szűken vett Qumrán szakértők, mind a klasszikus bölcsélet egyéb ágának kutatói hasznos, interdiszciplináris rendezvény résztvevői lehettek. Mindezért köszönet illeti a szervezőket, Armin Langét, a judaisztika szakos hallgatókat és főként Matthias Weigoldot, akik mindent megtettek azért, hogy a szellemi táplálék, vagyis az előadások hallgatása mellett a szünetekben és az esti fogadásokon is jól érezzük magunkat.

AZ IGAZSÁGOSSÁG ÉS BÉKE PÁPAI TANÁCSA

# Az egyház társadalmi tanításának kompendiuma

SZENT ISTVÁN KÉZIKÖNYVEK 12.

BUDAPEST 2007, SZENT ISTVÁN TÁRSULAT, 436 OLD.

HORVÁTH PÁL

A katolikus tanítás és maga az egyház hosszú története során sohasem mutatott érdektelenséget vagy közömbösséget az evilági valóság, a társadalmi- és közélet dolgai iránt, már csak azért sem, mert közel másfél évezreden keresztül maga is aktív részese és formálója volt a mediterrán és európai világ sorsa alakításának, közléte és kultúrája, sőt hatalmi rendje működésének. A 18. és a 19. században, a nyugati szekularizáció és modernizáció idején tűnt úgy először, hogy az egyház kiszorul a politikai és társadalmi történések fő vonalából és a maga spirituális küldetését őrizve és a közélet, a közgondolkodás periferiájára szorulva csupán külső szemlélője lesz a politika, a hatalom, a gazdasági és társadalmi valóság eseményeinek, történéseinek. Ebben a merőben megváltozott helyzetben született meg boldog emlékü XIII. Leó pápa kezdeményezésének köszönhetően az az új teológiai diszciplína, amely *az egyház társadalmi tanításaként* vagy *társadalomteológiként* nyert polgárjogot az elmúlt évszázadban. A keresztény hitből fakadó morális elvek és küldetés nevében XIII. Leó 1891-ben kiadott *Rerum novarum* kezdetű körlevelében első alkalommal szól hozzá az egyház részéről a maga idejében merészen modern módon és nyelvezettel a munka és a tőke, a hatalom, a gazdaság és az állam időszerű kérdéseihöz, nyomatékosan jelentve ki, hogy az egyház sem érdektelennek, sem illetéktelennek nem tekinti magát a társadalmi lét és a politikai valóság alapkérdéseinek döntően morális természetű megítélésében és küldetésének lényegéből fakadóan száll szembe a hitet és a vallásosságot a privát szférába visszaszorítani akaró törekvésekkel. Ezt a bátor első kezdeményezést pápai és egyéb tanítóhivatali megnyilatkozások egész sora építette tovább, melyek nyomán az 1970-es évekre végképp körvonalazódott a katolikus hittudomány sajátos önálló területeként az *társadalmi tanítás* (*dottrina sociale*, *Soziallehre*, *Social Doctrine*), amely nem kevés szellemi küzdelem révén helyet kért és kapott korunk átfogó társadalomelméleteinek és politikai filozófiáinak, sőt közéleti diskurzusainak sorában is.

Önértelmezését tekintve ez a társadalmi tanítás kettős természetű; részben mint teológiai diszciplína, a morálteológia sajátos területe, ám egyben az egyház által a modern világ számára kínált valóságelemzés és jövőkép, a mai világ embe-ribbé tételére vonatkozó, a hitből fakadó, de a szociológiai, ökonómiai és politikai

realitásokat is értelmező értékelés és ajánlat is. A II. Vatikáni Zsinat, VI. Pál és II. János Pál pápa számtalan megnyilatkozása, a helyi egyházi közösségek közéleti állásfoglalásai az utóbbi évtizedekben konzisztens szellemi építménnyé formáltak ezt a társadalmi tanítást, az így kibontakozó elmélet rendszeres és teljes körű kifejtésére azonban csak a közelmúltban került sor. 2004. novemberében látott napvilágot ugyanis, magyar kiadásban pedig 2007. végén jelent meg a *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, az a katolikus társadalomteológia rendszeres kifejtésére hivatott dokumentum, amely a teljesség igényével foglalja össze az egyház nézeteit az evilági valóságok hívő, keresztény szempontú megítéléséről, értékeléséről, és vázolja azt a jövőképet, amelyet az egyház a mai világban és a mai világnak kínál, amelyért szolgál, amelyet vár és remél. Ez az egyház társadalmi kérdésekkel kapcsolatos nézeteit rendszerező és kifejtő, a tájékozódást és a használatot terjedelmes mutatókkal segítő, magyar változatában különösen elegáns küllemű, jól forgatható kézikönyvként kiadott szintézis kollektív munka gyümölcse, amelyet korábbi pápai, egyházi megnyilatkozások sorát feldolgozva az *Igazságosság és Béke Pápai Tanácsa (Iustitia et Pax)* és annak szakértői végeztek el, a vállalkozás igazi szellemi atyjának azonban II. János Pál pápa tekinthető, akinek világunk dolgait a hit fényében egységes rendszerré formáló teológiai-antropológiai szemlélete és víziója, sodró lendületű megfogalmazásai nélkül a *Kompendium* nem volna több a világ dolgaihoz való egyházi hozzászólások pusztá sorozatánál.

Maga a dokumentum 583 pontban, korábbi egyházi megnyilatkozások bőséges idézeteire támaszkodva fejt ki az egyház álláspontját világunk alapvető kérdéseiről, az egyes témák esetében a Szentírás és a hagyomány véleményét szembesítve a mai helyzettel és problémákkal, megjelölve a konfliktusok okát és természetét, a megoldásukhoz elvezető utakat és az egyház, a hívő ember felelősségét világunk sorsának jobbra fordításában. Tartalma egészét tekintve tehát a *Kompendium* a mai világ hívő szempontokra támaszkodó kritikai analízise, a keresztény erkölcsi és értékrend normáinak szembesítése korunk valóságával. A gondolatmenet kiindulópontja a társadalmi tanítás céljának és rendeltetésének, mint *átfogó és szolidáris humanizmusnak* a meghatározása, amelynek elvi megalapozására a *kompendium* első fejezeteiben kerül sor.

Így a társadalmi tanítás természetes kiindulópontja *Isten szeretet-terve*, amelynek a képmására teremtett ember, az emberiség köszönheti létét. Az ember, mint teremtmény szabad és cselekedni képes személyként, az isteni szeretet alanyaként és tárgyaként áll a teremtett világ középpontjában, hogy a földi valóságok autonómiájának viszonyai között használja, óvja és gyarapítsa ezt a valóságot, kibontakoztassa önmagát és önmaga másaként a másik embert, a közösséget, a társadalmat és ezekben a tárgyi és eleven világhoz fűződő kapcsolatokban szerezzen érvényt Isten szeretet-tervének, amely őt magát is léttel, szabadsággal és felelősséggel, a személyek és dolgok iránti szeretet képességével ruházta fel. Ebből

a transzcendens alapból következik az is, hogy az ember eredendően társadalmi lény, aki életét leélni, rendeltetését betölteni, ontológiai és antropológiai értelemben *szeretni* csak másokkal együtt, közösségben képes. Ám ha a társadalmiság az ember öröktől fogva Isten által rendelt természetes állapota, akkor az isteni üzenetet tolmácsolni hivatott egyház küldetése is kiterjed társadalmi területre, hogy ott az evangélium szellemében hirdesse és képviselje – párbeszédben a profán tudományok és ideológiák világával – a hitből fakadó üdv-üzenetet és a szeretetből forraszó erkölcsi értékvilágot.

A Kompendium röviden áttekinti azt az utat is, amelyet a társadalmi tanítás fejlődése az 1890-es évektől bejárt. Így XIII. Leó számára a munkáskérdés, a kizsákmányolás és a szegénység botránya adott okot arra, hogy kiálljon az igazságosság, mint társadalmi alapérték védelmében, XI. Piusz pedig már a tőke és a munka kapcsolatának kérdéseit, az állam, a közhatalom illetékességének témáit is bevonta elemzéseibe. XII. Piusz kapcsolta össze elsőként az igazságosság és a béke fogalmait, amelyeket XXIII. János pápa híres béke-enciklikája a világméretű megbékélés és kiengesztelődés horizontjáig tágított. Ugyanő fogalmazta meg, hogy az egyház szolgálata a modern világban az igazság, az igazságosság és a szeretet üzenetét hivatott eljuttatni minden jóakarát emberhez, a világ sorsáért való hívő, egyházi felelősségvállalás szempontját pedig a II. Vatikáni Zsinat *Gaudium et spes* kezdetű konstitúciója fogalmazta meg. Elsőként VI. Pál pápa mondta ki, hogy a világméretű fejlődés – a gazdaság, a tudomány és a technika forradalma – mit sem ér a valódi haladás, a békében és igazságosságban való erkölcsi megújulás és gyarapodás nélkül, és ő hívta fel elsőként a figyelmet az egyenlőtlen fejlődésből vagy a csak az anyagi gazdagságra figyelő morális leépülésből származó modern veszedelmekre. Végül II. János Pál az emberi személy alapértékének tekintett munka morális jelentőségéből vezette le a társadalmi viszonyok szerteágazó rendjét, a gazdagság, az anyagiasság világában pedig olyan személytelen és romboló mechanizmusokra, a bűn struktúráira figyelmeztetett, amelyek az egész világot, annak gazdasági és politikai rendjét képesek az igazságtalanság, az önzés és a rossz szolgátságába vetni. II. János Pál fogalmazta meg azt is, hogy az egyház valódi küldetése a szolidáris és szubszidiáris társadalom érdekében szót emelve az igazságosság képviselője és szolgálata a modern világban, hiszen meggyőződése szerint egyedül a társadalom, az emberiség egészét átfogó, kiengesztelődést, békét és boldogságot hozó szeretet üzenetének hirdetése, mint az egyház küldetésének lényege, lehet a jobb jövő útja.

A Kompendium soron következő fejezeteiben a társadalmi tanítás alapfogalmainak kifejtése következik. Ezek sorában a legelső és a legfontosabb az ember, mint személy fogalmának teológiai és antropológiai megalapozása. Így az emberi személy Isten képmása, még bűnös állapotában is megváltásra és üdvösségre rendelt lény, egyszeri, megismételhetetlen, méltóságra rendelt valóság. Az ember szabad,

elidegeníthetetlen jogokkal, emberi jogokkal és – személyes és társadalmi – kötelességekkel bíró teremtmény, akit egyénileg, közösségeiben és társadalmiságában egyaránt megillet az autonómiára, az igazságosságra és az igazságra való jogosultság, mint személyként és társadalmi lényként való létezésének fundamentuma. A társadalmi tanítás az embert mint autonóm személyt és egyben társadalmi lényt egységben szemléli, társadalmi létezéséhez pedig olyan alapértékeket kapcsol, mint a közjó vagy a javak egyetemes rendeltetésének elve. A szubszidiaritás elve az egyén vagy a lokális közösség autonómiájának, öngazgatásának jelentőségét emeli ki, a részvétel elve a közösségi kötelezettségvállalás elkerülhetetlenségéről tesz hitet, a szolidaritás gondolatában pedig az emberek egymás iránti felelősségvállalásának és közös, kölcsönös cselekvésének eszméje ölt testet. Az utóbbi három évtized egyházi, pápai megnyilatkozásai világosan megfogalmazták azokat az ember személy mivoltának méltóságán alapuló társadalmiságában alapvetőnek bizonyuló, lényegében evangéliumi gyökerű erkölcsi értékeket is, amelyekre a társadalmi lét átfogó elemzése építhető. Így az ember számára a legalapvetőbb érték maga a létezés, amelyre három meghatározó minőségi értéként az igazság, a szabadság és az igazságosság értéke épül, ezek harmónikus kapcsolatának és együttműködésének állapota pedig az, amit a társadalmi harmónia kulcsfogalmaként VI. Pál és II. János Pál pápa *társadalmi szeretetnek*, a katolikus társadalmi tanítás céljának és értelmének nevez.

A teológiai antropológia alapvetése után a Kompendium a társadalmi léttér alapvető színtereit, a közösségi létezés egymásra épülő szféráit veszi sorra. Így természetes, hogy elsőként a családról, mint legelső és alapvető természetes közösségről esik szó, hiszen ez az egyén formálódásának közvetlen színtere és a személyes szeretet kibontakoztatásának mikrokozmosza. Korunk nyugati társadalmainak szkeptikus vagy relativizáló véleményével szembeszállva az itt kifejtett tanítás a családot, mint az egy férfi és egy nő kölcsönös, kizárólagos és végleges szeretetközösségén alapuló házasságban fennálló intézményt definiálja, amely a felek érzelmi kiteljesedésének, az utódok nemzésének és nevelésének színtere, egyben azonban a társadalmiság, a munkavégzés és a munkamegosztás elemi formája, közvetlen terepe is. A következő, az ember társadalmiságát konstituáló tényező a munka világa, mint az emberi méltóság és képességek kibontakoztatásának színtere. Az ember számára a munka a Teremtő uralmából való részesedés, egyben pedig önmaga megvalósításának, kimunkálásának eszköze. A munka messze több, mint személytelen robot vagy a létfeltételek biztosításáért végzett kényszerű tevékenység: az ember általa válik személlyé; munkája van érte, nem pedig ő van a munkáért. Az egyház II. János Pál óta szilárdan hirdeti, hogy a munkának elsőbbsége van a tőkével szemben, amely az előbbiből származik és pusztán eszköz a gazdaság működésében. Az alkotó munka megbecsülése különösen fontos a mai, a tőke és a profit mértéktelen uralma alá hajtott világban, ahol a méltányosság és a

haszon kiélezett konfliktusának lehetünk tanúi. A mű hetedik fejezetétől kezdődő részben a Kompendium szerkesztői világunk legfontosabb, már számos egyházi megnyilatkozásban tárgyalt kérdését tekintik át. Így részletesen szólnak a gazdaság világról, kiemelve annak erkölcsi dimenzióját és a teljes közösség szolgálatára rendelt természetét. Az egyház alapvetően pozitívan ítéli meg a vállalkozás, a piac, az anyagi gyarapodás jelentőségét, ám az ökonómiai ésszerűség szempontját a közjó szolgálatának, a javak igazságos és méltányos elosztásának követelésével kapcsolja össze és a gátlástalan szabadverseny világváival szemben a szabályozott piacgazdaság és az állami szerepvállalás mellett, az öncélú gazdagság és pazarlás ellen foglal állást. Egyenesen a mai világ lelkiismeretére apellálnak azok a fejtegetések, amelyek a globalizáció jelenségeit vizsgálják, és úgy ítélik, a tőke- és pénzviszonyok, a világgazdaság globális átalakulása csak a szolidaritás globalizációja révén őrizheti meg emberarcú és emberléptékű világunkat. A következő fejezet tárgya a politika világa, amelyben az egyének, a közvetlen közösségek és az állami intézmények közötti harmónia és egyensúly megőrzése, a politika erkölcsi legitimációjának megteremtése vagy megőrzése a társadalmi tanítás legfontosabb szempontja. Aligha kétséges a kompendium megfogalmazásai alapján, hogy a mai katolikus tanítás elvi alapon kötelezi el magát a demokrácia, mint a személyek kölcsönös szolidaritásán, autonómiáján, felelős aktivitásán alapuló társadalmi működési mód mellett, amely a civil társadalom számára cselekvési, kibontakozási lehetőségeket kínál. Ugyanakkor a politikai demokráciák manipulatív látszatai gyakran csupán olyan technikák, amelyek nem a felelős részvételen, hanem a kizsartolt többség diktatúráján alapulnak és megfélemlenek a közjó szolgálatáról csakúgy, mint arról az egyszerű tényről, hogy a társadalom működésének alapjai és az egyetemes erkölcsi értékek nem tehetők pusztán többségi döntés, pusztán szavazás függvényévé. Ha az egyház valamit hozzátehet korunk demokrácia-gondolatához, az éppen a felelőség közös vállalásának és a hatalom szolgáló természetének, a társadalom általi mindenkor ellenőrizhetőségének elve, amely nem a hatalom birtoklását, hanem a közösség morálisan elkötelezett képviselőjét tekinti alapjának és olyan közösségi biztosítékokat követel, amelyek nélkül a demokrácia sem más, mint az önkény körmönfont érvényesülési módja. A Kompendium gondolatmenetében a nemzetközi közösség politikai feladatainak meghatározása is a közjó elvének, a békés együttélés és a javakból való közös és felelős részesedés szempontjának van alárendelve. Így a korrekt nemzetközi jog, a gazdag és szegény nemzetek és régiók közötti szolidaritás kibontakoztatása, a világ gazdag és szegény nemzetekre, övezetekre való szétszakadásának megakadályozása azok a szempontok, amelyek válságok és egyenlőtlenségek által terhelt világunkban a katolikus tanítás hozzájárulását jelentik egy új, globális világrend kiformalásának folyamatához. Így éppen a globalizáció sodrában válik jelentőssé, hogy az egyház a nemzetek közötti együttműködés, a javak területén való méltányos kiegyenlítődség szempontját képviseli



és nagy nyomatókkal áll ki az egyenlőtlen fejlődés, a világ javainak igazságtalan elosztása ellenében.

A katolikus társadalmi tanítás eddig önálló dokumentumban rendszeresen még ki nem fejtett, számos pápai megnyilatkozásban azonban már körvonalazott eleme a környezetvédelem témája. Szép, kifejező szóval élve az egyház itt a teremtésvédelem, a világegyetem teljes felelősség mellett kötelezi el magát, főként arra helyezve a hangsúlyt, hogy a világ javainak használata és elhasználása, a környezetben élés és a környezet felélése közötti döntés nem egyszerűen hatalmi és technológiai, hanem erkölcsi és lelkiismereti kihívás, amelynek hátterében a jövő nemzedékek iránti felelősség ugyanúgy jelen van, mint annak megfontolása, hogy a teremtés feletti, Isten által adott uralom nem a hatalom önkényével, hanem a gazdálkodás felelősségével ruházta fel az embert, a mai és mindenkori emberiséget. A téma összefüggésében merül fel a természet biotechnológiák általi módosításának kérdése is, amelyben az egyház óvatosságot és körültekintést javasol, ám szembeszáll minden olyan törekvéssel, amely az élet értékét is a technikának alárendelt minőségnek, a létvilágot egyfajta bizonytalan kimenetelű tudományos kísérlet terepének tekinti. E témák sorában végül a Kompendium a béke oltalmazásának kérdését veszi szemügyre. A békét alapvető értékeknek, a háborút az emberiség kudarcának nevezi, a jogos védekezés és az igazságos háború doktrínáiról elmélkedve azonban meg sem közelíti II. János Pál pápa radikalizmusát, aki szerint minden háború igazságtalan, még ha jogos, elkerülhetetlen is. Fontos viszont, hogy a dokumentum korunk jelenségeként nem pusztán elítéli azt, amit a közbeszédben terrorizmusnak nevezünk, hanem világosan kimondja: nem az annak erőszakos felszámolására tett kísérlet, hanem kiváltó okainak megszüntetése az, amely megnyugvást és harmóniát hozhat zaklatott világunkban, amelyet a megbékélés és a kiengesztelődés szellemének kellene egyre inkább áthatnia.

Befejező gondolatmenetében ezek után a Kompendium azokat a feladatokat, cselekvési terveket veszi szemügyre, amelyek az egyház, a hívő közösség számára a korábbi elemzésekből adódnak. Alapvető tényként mondja ki a szöveg, hogy a világegyetem teljes felelős cselekvés hitbéli kötelesség, amely alól semmilyen módon nem térhet ki a keresztény ember, akinek küldetése a világ szolgálatára szól. Így jelen kell lennie a politika, a gazdaság, a kultúra világában, hogy ott a keresztény értékek érvényre juttatásának feladatát vállalja magára és erre a küldetésre tudatosan fel is kell készülnie. Így a morálisan értékes kultúra, a szociálisan érzékeny gazdaság, az emberarcú politikálás érdekében kell tevékenykednie a keresztény embernek, ügyelve ugyanakkor arra, hogy az egyház és annak hite maga nem kulturális rendszer, gazdasági modell vagy politikai párt, hanem olyan spirituális és morális mérce, amely segít az evilági valóságban való eligazodásban. Végző soron a társadalmi tanítás a hitből merített reménységgel tekint a világra, amelynek dolgaiban az emberi kapcsolatok szolidáris és szubszidiáris megközelítése révén az

igazság és az igazságosság szolgálatára lát feladatot és küldetést. Az a világ pedig, amely ebből a II. János Pál által egykor különös lendülettel megfogalmazott, a katolikus társadalmi tanításnak a remény lendületét adó vízióból kibontakozik, nem más, mint a szeretet civilizációjának képe, mint az emberiség jövőjének olyan alternatívája, amely nem pusztán bizakodása és derűje révén különbözik korunk más társadalomelméleteitől, de abban is, hogy szép, egyszerű, ám nehéz feladat elé állítja mindazokat a jóakarátú embereket, akik hívő vagy nem-hívő lelkülettel bár, de feladatuknak tekintik a világ szebb és jobb jövőjének formálását. Aligha kétséges, hogy szép számban vannak olyanok, akikben a társadalmi tanítás ezen foglalatának olvasása visszatetszést vagy ellenérzéseket kelt, ám az aligha kérdéses, hogy az egyház társadalmi tanításának e mű révén olyan foglalat kerül a világ, minden jóakarátú olvasó kezébe, amely úgy mutatja az egyházat a mai világban, hogy gondolatmenetében – s ez minden hit, minden vallás egyik alapvető üzenete – ég és föld, isteni és emberi valóban összeér.

# MARCUS FABIUS QUINTILIANUS SZÓNOKLATTANÁNAK KÖNYVBEMUTATÓJA

RÓNAY PÉTER

A Múzeum körüti egyetemi előadóterem hamar megtelt február 28-án. Idősebb és fiatalabb professzorok, tanárok, diákok és érdeklődők mind egy okból gyűltek össze – hogy részt vehessenek dr. Adamik Tamás professzor úr rég várt könyvbemutatóján.

Sokunk meglepetésére, akik néhány tíz főt megmozgató bemutatókhoz szoktunk, úgy megtelt az ELTE BTK A épületének Gombocz terme, mintha pénzt osztottak volna.

A katedra mögött három nagy tiszteletnek örvendő rétor foglalt helyet, s közülük elsőként Ritoók Zsigmond akadémikus emelkedett szólásra. Röviden taglalta Quintilianus életét, és hangsúlyozta, általános derűtséget keltve ezzel, hogy ő volt az első olyan antik retorika-oktató, aki állami fizetést kapott, hiszen az antikvitásban a tanárokat magánemberek fizették meg.

Quintilianus műve nem annyira retorika könyv, hanem sokkal inkább életművének koronája, hosszú pályafutásának összegyűjtött bölcsesség-essenciája. Továbbá tankönyvektől szokatlan módon élvezetes olvasmány, művelődéstörténet, és tanári kézikönyv is egyben – a latin nyelv kérdései után érdeklődők ugyanúgy megtalálják benne számításaikat, mint ahogy a tanárok és diákok is csak haszonnal forgathatják.

Ritoók professzor úr ezután kedvcsinálóként szemezgetett a műből, és mindannyiunk figyelmét fölhívta arra, hogy már Quintilianus idejében a helyes beszéd volt az oktatás alapvető célkitűzése, a helyes stílus pedig elengedhetetlen volt minden művelt ember számára.

De miért is fontos, mindezekén túl, Quintilianus ezen művének kiadása? Azon túl, hogy a reneszánsz és a huszadik század retorikájának alapműve, magyarul csupán a múlt század elején készült egy úttörő fordítás belőle, amihez azonban, minden hibájával együtt, egész egyszerűen nem lehetett hozzáférni az utóbbi ötven évben.

S talán így is maradt volna, ha nincs Adamik professzor úr, és lelkes tanítványai, akik bravúros és élvezetes, míves magyar fordítást készítettek a hasonló

latinsággal íródott könyvből, mely a pozsonyi Kalligram Kiadó gondozásában jelenhetett meg.

„Fontosabb, mint a Biblia! – mondhatnám retorikai túlzással” – e szavakkal emelkedett szólásra Ritoók Zsigmond után Bencze Lóránt professzor úr, aki rövid bemutatót tartott a rétori beszédből, és Quintilianus apropóján a helyes, szép, értelmes beszédet éltette és korunk elkorcsosult, erőközpontú felfogását ostorozta. Aki viszont ismeri valamelyest Quintilianus korát, az észrevehette a sajnálatos párhuzamokat akkor és most, Róma és Európa között.

Beszédét továbbá a Biblia és a Retorika párhuzamaira építette, és megmutatta, milyen remekül kiegészítheti egymást egy vallásos-életviteli és egy világi-retorikai mű, amely a „nemcsak, hanem, is” kézikönyvének is nevezhető.

Időközben Dezső Tamás dékán úr is elfoglalta helyét a katedra mögött, ám a beavatatlanok ezt „csupán” Adamik professzor úr előtt való tisztelgésnek vélték, és nem tudták, hogy ennél többről van szó.

Déri Balázs, a könyvbemutató moderátora, és a latin tanszék vezetője szólalt föl harmadjára, és ekkor következett az igazi meglepetés!

Mint kiderült, a legnagyobb titokban, hetven ember bevonásával zajlott egy tanulmánykötet összeállítása, aminek díszpéldányát át is adták dr. Adamik Tamásnak, hetvenedik születésnapja alkalmából!

A tanulmánykötetbe huszonnyolc szerző írását gyűjtötték össze, akik mind Adamik professzor úr tanítványai, barátai, és a rétorok, retorika, stílus témakörökben írott tanulmányaikkal tiszteltek így barátjuk, mentoruk előtt, s az Ókortudományi Intézet és a L'Harmattan Kiadó összefogásának köszönhetően pár nap alatt a korrektúrázott anyagból könyv is lett.

Dezső Tamás dékán úr személyesen köszöntötte dr. Adamik Tamást, s végül az ünnepelt is szót kapott, és ahogy számíhattunk rá, öt pontba rendezve beszédét, mint igazi klasszikus rétor kápráztatta el hallgatóságát.

Mindenekelőtt méltatta a kiadó vezetőjét, Szigeti Lászlót, aki, a magyar kiadókkal szemben azonnal átlátta, milyen kincset is ajánlottak föl neki, majd Quintilianusra térve át méltatta a retorika atyját, akinek könyve bárhol is bukkant föl, mindenütt elkezdődött a reneszánsz, s egyben ő volt a mostani értelemben vett „legmodernebb tanár” is nevelési elvei miatt, végezetül pedig röviden beszélt a mostani, magyar fordítás történetéről is, és felsorolta a fordításban részt vevők nevét, akik nélkül Marcus Fabius Quintilianus *Szónoklattana* talán csak jóval később készül el.

Isten éltesse sokáig, Professzor úr!

---

# RECENZIÓK

---



Gibbons, David:

*A hit és a vallás világa. Törzsi varázslások  
– Történelmi egyházak – Alternatív vallások*

(FORD. PLÓTÁR FATIME, RÉSCH ÉVA, STÖCKL JUDIT, VÉR ÁDÁM)  
BUDAPEST 2007, OFFICINA '96 KIADÓ, 160. OLD.

Hogy napjainkban mennyire (vonzó) üzlet a vallás, azt a széleskörű vallási választék mellett (házánkban 200 fölött van a hivatalosan bejegyzett felekezetek és közösségek száma; lásd Török P., *Magyarországi vallási kalauz*, Bp. 2004 Akadémiai Kiadó) az utóbbi évek kiadványainak (elsősorban fordításainak) a sokasodása és a sokfélesége is bizonyítja. Hiszen teljesen esetlegesen ugyan, de egyre több kiadó próbálkozik vallásos tematikájú könyvek megjelentetésével a vélt vagy valószínű piaci siker reményében (lásd Da Vinci-kód hisztéria). D. Gibbons munkája is ebbe a folyamatba ágyazódik. A szerző, ahogy azt a bevezetőben megfogalmazza, „könnyen használható, tömör útmutatót” szeretne „nyújtani a világ hiteinek és vallásainak történetéhez”. A könyv sajátja, hogy időrendi táblázatok révén mintegy párhuzamosan mutatja be az emberiség legfőbb vallásainak történetét. Ennek köszönhetően „az olvasó azonnal átlátja, hogy egy adott történelmi időpontban az egyes vallásokban éppen mi zajlott, hogyan alakult történetük. Az időrendi táblázat, mely [Kr. e. kb. 4000-től a 21. századig] mintegy 6000 évet ível át, kronologikusan és földrajzi értelemben is elkalauzol a legkorábbi civilizációktól egészen a mai napig” (6). *A hit földrajza: eredet és elterjedés* (10-21), illetve *a világ vallásai ma* (22-23) például gyakorlatilag egységesen áttekinthető folyamatba ötvözi az emberiség történetének fokozódó összetettségét és mondhatni globalizációját (a magyar nyelvű könyvet például Thaiföldön nyomtatták). Ide kapcsolódik még a nagy vallásalapítók – Ábrahám és Mózes (bibliai történetét elmesélő, ellenben szakmailag erősen megkérdőjelezhető), Buddha, Jézus Krisztus (vitatható), Konfuciusz, Guru Nának és Mahávira – ismertetése (26-27), egy szómagyarázat (28-29) és egy többségében magyar műveket tartalmazó irodalomjegyzék (30). Ez utóbbi elég jól tükrözi a hazai vallástudomány hiányosságait.

A kötet központi részét az időrend (31-80) tölti ki, amely bevezetésként tömören ismerteti a különböző teremtésmítoszokat: egyiptomi, monoteista (zsidó, keresztény, iszlám), babilóniai, kínai, görög, indiai, skandináv, polinéz, sintó, zoroasztriánus. Ezt követően az olvasó kronologikusan végigkövetheti az emberiség vallás-, kultúr- és politikátörténetét, miközben rövid cikkek (például ókori Egyiptom, samanizmus, Mezopotámia, India: a hinduizmus és a Védák, judaizmus,

Kína, kereszténység, Japán, iszlám, kereszties lovagok, iszlám tudományosság, buddhizmus Dél-kelet Ázsiában és Japánban, mongol birodalom, szikh vallás, mormonok, kommunizmus, a holokauszt és Izrael) segítik abban, hogy ismerteit felülvizsgálja vagy gyarapítsa. Kivéve, ha ezek a kiadó szerint „szakmailag ellenőrzött” írások nem tartalmaznak képtelen tévedéseket. Íme néhány példa: az 1. században Alexandriában biztosan nem alakult diakónusokkal, presbiterekkel és püspökkel működő keresztény egyház; a zsidó diaszpóra kezdete nem függ össze a Bar Kokhba (Kr. u. 132-135) vezette lázadással; 381-ben Nagy Konstantin nem tehetett államvallássá a kereszténységet, mert akkor már régen halott volt (41); amennyiben a reformáció idejére a nyugati egyházszerkezet tényleg elkorhadt volna, akkor a katolicizmus minden bizonnyal nem éli túl azt (61); nem hiszem, hogy a 18-20. században egyedül az amerikai Ébredés és az ebből eredő fundamentalizmusok határoznák meg a nyugati kereszténységet (65, 70, 78).

A kiadvány utolsó részét a vallások tömör és lényegre törő bemutatásai alkotják. Ennek keretében az olvasó megismerheti az ókori Egyiptom vallását (templom, vallásgyakorlás, ünnepek), a mezopotámiai vallásokat, az ókori görögök és az antik Róma vallásait, Észak-Európa korai vallásait (kelta, germán és skandináv), az ősi bennszülött kultúrákat (Afrika, Ausztrália, Melanézia, Polinézia), Észak- és Dél-Amerika bennszülött vallásait (hopik, síksági indiánok, inuit eszkimók, maják, aztékok, inkák), Zoroaszter tanát (szent könyvek, istenek, vallásgyakorlás), a judaizmust (annak lényegét, szent iratait, ünnepeit, irányzatait), a kereszténységet (Biblia, lényeg, vallásgyakorlás, ünnepek, nagy felekezetek és újprotestáns közösségek: baptisták, kvékerek, metodisták, pünkösdiek), az iszlám vallást (Korán, hadiszok, lényeg, vallásgyakorlás, ünnepek, irányzatok, szufizmus), a bahá'í hitet (szövegek, lényeg, vallásgyakorlás), a hinduizmust (szent szövegek, lényeg, istenek és istennők, vallásgyakorlás, kasztrendszer, ünnepek), a buddhizmust (irányzatok, szent szövegek, lényeg, ünnepek), a dzsainizmust (szent szövegek, lényeg, aszkéták és világiak), a szikh vallást (szent szövegek, lényeg, vallásgyakorlás, ünnepek), Kína vallásait (ősök tisztelete, istenek, Konfuciusz és követői, taoizmus, kínai panteon) és végül Japánt (és természetesen a sintót, annak irodalmát és mitológiáját, valamint a japán templomokat, a vallásgyakorlást és az ünnepeket, illetve az új vallási közösségeket).

A kötet az alternatív és új vallásoknak szentelt fejezettel zárul, amely minden-nél beszédesebben bizonyítja technikailag fejlett világunk modern és atomizált (számtalan esetben még diplomázott is) emberének az irracionálisát, illetve azt a hatalmas gazdasági lehetőséget, amely az emberi spiritualitás-igényre (és az ebből fakadó hiszékenységre) alapozott vallásalapításban rejlik. Ebben a fejezetben az érdeklődő olvasó előtt feltárulkozik a csodatanfolyam, az Aetherius Társaság, az Önerőnkre Ébresztő Akadémia (pránaevők), a candoblé, a kaodaizmus, a rakománykultusz, az Arany Hajnal Hermetikus Rend, a Kabbala Központ, a



kimbanguizmus és ngunzizmus, a Nap Templomának Rendje, a rasztafárik, a sá-tánizmus, a szcientológia, a spiritizmus, az Urantia, a vámpírizmus és a Wicca.

Véleményem szerint D. Gibbons könyvét tartalmi szempontból óvatosan és fenn-tartásokkal kell kezelni, jóllehet személy szerint elsősorban a kiegyensúlyozatlan keresztény vonatkozásokat ellenőriztem. Ebben egyfajta katolikus-ellenesség, (új)protestáns túlsúly és a keleti keresztények mellőzése ragadható meg. Ennek ellenére a kiadványt – főképpen az illusztrációknak (több mint 300 színes kép), az időrendnek és a fogalmi gazdagságnak köszönhetően –, kritikus olvasatban és alapfokon az oktatásban jól hasznosítható segédeszköznek ítélem meg.

*Jakab Attila*

Ries, Julien (szerk.):

*A mítosz az emberiség történetében*

(FORD. LUKÁCSI MARGIT)

BUDAPEST 2007, OFFICINA '96 KIADÓ, 236 OLD.

A hazai vallástudományi szakirodalmat egyrészt erőteljesen uraló és a teológiai szemlélethez közelállónak mondható, mintegy abból táplálkozó, vallásfenomenológiai és vallásfilozófiai, másrészt pedig a vallásantropológiát és a vallásantropológiát előnyben részesítő intellektuális környezetben érthető, hogy Mircea Eliade után a többnyire az ő nyomdokain haladó Julien Ries, a Louvain-la-Neuve-i Katolikus Egyetem (UCL) vallástörténész-teológusa nevével fémjelzett (és eredetileg a milánói Jaca Book által kiadott) tanulmánykötetek kerülnek a magyar olvasóközönség elé. Ennek köszönhetően a „Homo Religiosus” sorozatban már megjelent két kötet után (*A szent antropológiája. A homo religiosus eredete és problémája*; és *A hívő ember a zsidó, a keresztény és az iszlám vallásban*, Bp. 2003 és 2006, Typotex) most a mítosz problematikáját taglaló és körüljáró könyv is hozzáférhetővé vált. Az egyes kötetekkel szemben megfogalmazott, a tartalomra, illetve a fordításra vonatkozó fenntartásaimmal együtt (lásd *Egyházforum* 19, 2004/6, 33 és *Katekhón* n° 13, 2007/3, 352-357) mégis szerencsésnek tartom ezen kiadványok megjelenítését. Elsősorban azért, mert a szerkesztő erősen vitatható és katolikus teológiai színezetű vallástudományi szemlélete ellenére az egyes tanulmányok, még akkor is, ha egyenetlen értékűek (ami minden tanulmánykötet sajátja), mégis újszerű módszertani és megközelítésbeli szemléleteket is megjelenítenek. Mindez jól tükröződik például a mítoszlól szóló kötet tartalmában és – mindenképpen aránytalan – felépítésében.

Az első részt, amely a „a mítosz, nyelv és üzenet” címet viseli a szerkesztő, J. Ries tanulmánya vezeti be (*A mítoszok eredete*, 11-22). Az ő meghatározása szerint: „A mítosz olyan szentként tisztelt, példa értékű történet, amely valamilyen, az ősidőkbe visszanyúló eseményre utal, de egyben megszabja a jelenkori ember magatartását is. Szimbolikus szerepénél fogva a mítosz kapcsolatot hoz létre az ember és a természetfölötti világ között. A tradicionális, hagyományőrző társadalmakban ugyanis, amelyekben a mítosz és a rítus összefonódik, a rítus, a mindig egyformán ismétlődő szertartás lehetővé teszi a mítosz újbóli aktualizálódását, megjelenítését, vagyis az újra meg újra megtörténő visszatérést az eredethez és a teremtéshez: ily módon a mítosz mindig új erőt ad a közösségnek.” (11). Ezzel a teológiai meghatá-

rozással szemben azt lehet mondani, hogy a mítosz valójában egy olyan ideológiai konstrukciót jelölő, többjelentésű fogalom, amely messze túlmutat a vallástudomány/vallástörténet határán, és nem feltétlenül utal az immanens és transzcendens viszonyára. A mítoszeremtés tulajdonképpen egy mindig időszerű folyamat, amely a múltat a jelen érdekeinek megfelelően igyekszik megjeleníteni és reprezentálni. Célja többnyire kettős: egyrészt kitölteni egy űrt, másrészt ködösíteni és céltudatosan megkonstruálni a múltat. Ezért is beszélhetünk mitográfáról (ilyenek például az eredetmítoszok vagy a történeti-politikai legitimációs célzatú dákö-román kontinuitáselmélet), amely ezt a kettős célt olyan egységes hitrendszerbe ötvözi, ahol a hit és ismeret szétválaszthatatlanul összefonódnak, és teljes mértékben átfedik egymást. Ebből kifolyólag a mítosz megkérdőjelezése óhatatlanul egzisztenciális identitáskrizist idézhet elő mind egyéni, mind pedig közösségi szinten. Valamiféleképpen ez világlik ki J. Vidal tanulmányából (*A mítosz: az egyetemes szolidaritás nyelve*, 23-42), aki – érdekes módon – a mítosz ellenfeleiként a kereszténységet, a tudományt és a történelmet említi. Mintegy velük szemben jelent meg a 20. század mítoszkutatása – és egyben újszerű mítoszeremtése – a *hermeneutika* (M. Eliade, C. Lévi-Strauss, P. Ricoeur, G. Dumézil), amely a szövegre összpontosít, mintha az önmagában és valamiféle időkívüliségben a szerzőtől és a kontextustól teljesen elvonatkoztatva is képes volna létezni. Ehhez természetesen szorosan kötődik a napjainkban divatos kulturális antropológia. Nem véletlen, hogy J. Vidal szerint „a vallásantropológia az egységes mítoszkincs számára egyfajta szabálygyűjteményt kínál” (34), amely különböző rétegeket tár fel, és amelynek keretében „mítosz, metafizika és vallási igazság egymás mellé kerül a saját csöndjéből teljes mértékben kilépett ember önmegvalósításának folyamatában” (40). Mindez kétségtelenül már súrolja az ezoterika határát, ugyanakkor azonban jelzi a támpontjait veszített modern ember keresését és elvágyódását a valóságból egy más, intellektuálisan megkonstruált világba. Ezt az elvágyódást J. Ries szinte mondhatni visszavetíti az őskorszakra (*A mitogramtól a mítoszig – a szakrális világról szerzett első tapasztalatok*, 43-47), miközben egy előremutató folyamatot feltételez, amely a *homo religiosus*tól óhatatlanul elvezet a *homo oransig* (47).

A második rész – „a kezdetek, a világ születése a mítoszok tükrében” – tulajdonképpen a szerkesztő, J. Ries egyedüli tanulmányát (*A kozmogóniai mítosz – minden mítoszok alapja*, 51-88) tartalmazza, amely a szűken vagy tágan értelmezett világ keletkezésének mikéntjére adott válaszokat vizsgálja az írásos emlékekkel, illetve a csak szájhagyománnyal rendelkező kultúrákban. M. Eliade nyomdokain haladva – és természetesen minden történeti és kulturális kontextualizációt mellőzve – ő is az egységes ősi mítoszt feltételezi, amelyet olyan témák elterjedtségével és állandóságával igyekszik alátámasztani, mint például a világhegy, az őskáosz és szörnyek, az égbolt, a világtojás, vagy az első emberpár. J. Ries értelemszerűen állít, de nem elemez; állításait pedig a különböző korokból és kultúrákból – amelyek

közül látványosan hiányzik Európa (görög-római, kelta, germán hagyományok) – teljesen önkényesen összeválogatott példákkal illusztrálja (ami még akkor is igaz, ha a képválogatás elsősorban az olasz szerkesztőség munkája).

Megítélésem szerint a kötet leghasználhatóbb része kétséget kizáróan a harmadik, amely „a különböző kultúrkörök mítoszait” járja körül. Az első tanulmány szerzője, H. Limet, miközben az ókori Mezopotámiára összpontosít (*Enki mítosza és Sumer virágzása*, 93-105), a mítoszt a szerkesztő J. Ries meghatározásától markánsan eltérő módon határozza meg. Szerinte a mítosz: „nem egyszerű történet, de nem is mese, mivel a valláshoz, illetőleg egy ideológiához kötődik, és alkalmas arra, hogy egy adott korban egy adott társadalmi közösség értékrendjét, szokásait, törekvéseit és félelmeit kifejezze, azaz egy bizonyos világszemléletet közvetítsen. Csakis e feltételek mellett értelmezhető, ám ugyanakkor – bizonyos dialektika folytán – hozzájárul a benne hívő emberek eszmerendszerének formálásához és megszilárdításához is” (93). A szerző ennek a meghatározásnak a fényében a sumer kultúra mítoszának módszertani, szintekre lebontott (történet, általános jelentés, részletek/elemek) elemzését nyújtja az olvasónak, hangsúlyozva, hogy az üzeneteket hordozó mítoszokat „csak egy bizonyos pontig vagyunk képesek értelmezni” (94). Ennek oka elsősorban az, hogy „a mítosz sokkal több jelet és jelképet hordoz, mint egy egyszerű elbeszélés. Vallási, gazdaságtörténeti, szociológiai utalásokat halmoz egymásra, következőképpen megtöbbszörözi a megfejtés lehetséges kódjait, még bonyolultabb feladatok elé állítva a kutatót” (105). Ezzel a végkövetkeztetéssel H. Limet azt is egyértelműen nyilvánvalóvá teszi, hogy a vallástörténeti megalapozást mellőző vagy nélkülöző vallástudomány tulajdonképpen légvár, alapok nélküli intellektuális konstrukció, amely mindenekelőtt a művelő világszemléletét hivatott kifejezésre juttatni.

A harmadik rész második tanulmányában G. Ravasi a Bibliát veszi górcső alá (*Mítosz és történelem a Biblia világában*, 107-117). Írása elején rögtön rávilágít arra, hogy jóllehet a görög *müthosz*nak a bibliai szóhasználat pejoratív értelmet (mese, kitaláció) tulajdonít, napjainkban már „a világmindenség, az emberi és az isteni tartalom mélységes valójának szimbolikus megjelenítését” fedezik fel benne (107). A lexikai felvetést követően a szerző az Ószövetségből a teremtés, az özönvíz és az óriások mítoszait, az Újszövetség esetében pedig a kérügma és a mítosz, illetve a mítosztalanítás (*Entmythologisierung*) kérdéseit tárgyalja. Ezzel mintegy bevezeti azt a továbbiakban észlelhető szerzői magatartást, amely a tárgyalásra kerülő kérdések erőteljes leszűkítését és pontosított behatárolását jelenti. Ez a magatartás jól tükröződik M. Malaise (*Szójátékok és mítoszok az ókori egyiptomi kultúrában*, 119-125), P. Wathelet (*Homérosz: a mítosztól a mitológiáig*, 127-137), D. M. Cusi (*Démétér mítosza*, 139-147), N. Spineto (*Róma mítosza*, 149-155), Ch. Kontler (*Az ősi Kína mitikus uralkodói*, 157-163) és G. Deleury (*A tejőcéán hindu mítosza és a nagy zarándoklat a korszó ünnepén*, 165-185) tanulmányaiban.

Mivel a kötet következő szerzője, D. Domenici, az olvasót egy más kultúrkörbe kalauzolja, ezért először röviden kitér a horizontot, majd jól körülhatárolja írása tárgyát (*Mítosz és történelem a mezo-amerikai hagyományban: Tollan, 187-198*). Ezt a körülhatároltságot folytatja T. Griffin-Pierce is (*Az élőlények helyes kapcsolata a navahó indiánok mítoszaiban, 199-213*).

A harmadik részt lezáró I. Bargna tanulmánya tulajdonképpen egy általánosabb és kritikus tudománytörténeti kitekintés Afrikára (*A mítosz szerepe az afrikai művészetben, 215-225*). A szerző azonban figyelmeztet, hogy amennyiben „fölvetjük az afrikai művészet és a mítoszok kapcsolatának kérdését, csakis önmagunkból indulhatunk ki, abból, ahogyan ez a kapcsolat az antropológiai és afrikanisztikai szakirodalomban megvalósult. Ez egyrészt azt jelenti, hogy le kell mondanunk arról a gondolatról, hogy a mítoszhoz mint ősforráshoz közelítünk, másrészt pedig nem állíthatjuk minden kétséget kizáróan, hogy Afrikában a művészet és a mítosz kapcsolata olyan szoros és közvetlen, miképpen azt romantikus örökségünk alapján esetleg gondolnánk. Míg az antikvitas mítoszkincse mitológiai-irodalmi feldolgozásokban jutott el hozzánk, az afrikai hagyományt az antropológiai szakirodalom szűrőjén keresztül ismerhetjük meg. Egyáltalán nem misztifikációról van szó, nem is az afrikai élettel való mindennemű kapcsolatot nélkülöző pusztá kitalációról: sokkal inkább egy olyan átalakításról, amely az írás által megmerevíti és rendszerbe kényszeríti a szó plaszticitását, ami gyakran azzal a következménnyel jár, hogy Afrika kívül reked a történelmen és a változásokon” (215). Ez a fajta megközelítés, amely mindenképpen komoly megfontolást érdemel, tulajdonképpen beszédes cáfolata annak a fajta vallástudománynak, amelyet M. Eliade és J. Ries, illetve a hozzájuk közelálló szerzők képviselnek.

A tanulmánykötetet egy függelék zárja, amelyben N. Spineto a mítoszelméletek – történeti (R. Pettazzoni), strukturalista (C. Lévi-Strauss) és fenomenológiai (G. Van der Leeuw és M. Eliade) megközelítések – tömör panorámáját kínálja (*Mítoszelméletek, 227-230*). Rövid írásában erőteljesen hangsúlyozza az értelmezések „kulturális meghatározottságát”, és javasolja a „vallástörténeti tanulmányok által alkalmazott fogalmi apparátus lebontása” kérdésének fölvetését és átgondolását (230). Ez kétséget kizáróan egy figyelmet és megfontolást érdemlő javaslat.

A gazdagon illusztrált, és igényes kivitelezésű kötet a szakemberek mellett a művelt, tájékozódni kívánó nagyközönséget is megcélozza. Mivel, főképpen a harmadik rész szerzői, a megközelítések sokoldalúságát mutatják be, illetve kontextualizálnak és elemeznek, a kiadvány mindenképpen hasznosítható az oktatásban. Ugyanakkor a kiadó dicséretére válik, hogy a magyar nyelvű kiadáshoz készített irodalomjegyzékben (231-236) feltüntette a magyarul elérhető munkákat is.

## Az ingerült lelkipásztor találkozása a tweedzakós gallokkal.

### Murphy-O'Connor, Jerome: *Pál története*

(FORD. LISKA ENDRE)

BUDAPEST 2007, EURÓPA, 376 OLD.

Jérôme Murphy-O'Connor, O.P. (1935), a patinás jeruzsálemi École Biblique professzora, számos monográfia és megszámlálhatatlan tudományos cikk szerzője, a Freiburgi Egyetemen 1962-ben megvédett doktori disszertációja óta Pál apostol életművét állította kutatásának középpontjába. Nem mellesleg annak a bibliai régészeti kalauznak is ő a szerzője, amelyet a nagy tekintélyű Oxford University Press felkérésére írt 1980-ban (*The Holy Land. An Archaeological Guide from Earliest Times to 1700*), és amiről az amazon.com azt írja, hogy „messze a legnépszerűbb útikalauz, amit erről a témáról valaha írtak”. A most megjelent népszerűsítő jellegű *Pál története* (*Paul. His Story*, Oxford 2004, Oxford University Press) alapjául a *St. Paul. A Critical Life* (Oxford 1996, Clarendon Press) címen kiadott, tudományos igényű monográfia szolgált, de a szerző beledolgozta korábbi, Pálról írt köteteinek eredményeit is, amelyek közül a legfontosabbak: *Paul on Preaching* (1964), *Paul and Qumran* (1968), *L'existence chrétienne selon saint Paul* (1974), *Becoming Human Together. The Pastoral Anthropology of St. Paul* (1977), *Paul et l'art épistolaire. Contexte et structures littéraires* (1994).

A kötet műfajáról és intenciójáról a bevezetőben nyilatkozik a szerző. Kijelenti, hogy nem áll szándékában „áttévedni a történelmi regény műfajába” (11), és a „könyv célkitűzése nem jogosítja fel a szerzőt arra, hogy ellenőrizhetetlen területen vegye igénybe a fantáziáját” (uo.). Murphy-O'Connor azt ígéri bevezetőjében, hogy feltételezései a „legvalószínűbbek az adott helyzetben” (8), az események, szereplők, motivációk leírásai pedig „megállják a korabeli források és történelmi emlékek, valamint *saját tapasztalataim* kritikáját” (uo. – kiemelés tőlem, G. T.). A legérdekesebb talán ez az utolsó megjegyzés, mert ugyan miféle empirikus bizonyosságot lehet szerezni a 20-21. században Pál apostolról és koráról? Íme egy kiragadott példa a műből: „...mivel rám nagy hatással volt a Casius-hegy hajnali szépsége, feltételezem, hogy ez a látvány Pál szívét is megdobogtatta” (9).

Azt sem mondhatjuk el, hogy az illusztris szerző helyenként nem téved át a történelmi regény műfajába. Csak néhány kiragadott példa: Hieronymus adatát készpénznek véve kijelenti, hogy Pál Galileában született, sőt azt is tudja, hogy szüleit római katonák hurcolták el és eladták rabszolgának, így került a család a

kilikiai Tarszoszba (17.). Az elfogadhatónak tűnik ugyan, hogy Pál apja felszabadítása után nyerte el a római polgárjogot, de ennek nem feltétlenül kellett Tarszoszban megtörténnie. Nem világos, honnan veszi, hogy Pál felesége farizeus családból származott, és nem sok hozományt kapott (34), és mire alapozva állítja azt, hogy Pál feleségét és gyermekeit „tragikus körülmények között elvesztette” (35)? Honnan tudja, Pál találkozása a feltámadott Jézussal éppen a Haurán síkságán történt (42)? Mi alapján jelenti ki, hogy miután Pál visszament Antiokhiából Jeruzsálembe, körülbelül egy hétig a nabateusoknak Arábiában hirdette az igét, sikertelenül (50–51)? Honnan veszi, hogy Pált egyáltalában nem érdekelt Ciprus misszionálása (77)? Mire alapozza, hogy a Via Egnatián lépkedő Pált „ellenállhatatlanul vonzotta a Nyugat” (112)? Miért állítja, hogy „Pál és Barnabás *nyomott hangulatban* róttá az Antiochiából Jeruzsálembe vezető utat” (153)? Milyen forrást tud idézni arra vonatkozólag, hogy az alexandriai Apollós „anyagi helyzete lehetővé tette számára fiatal korában, hogy Philónt, az alexandriai zsidóság nagy szellemi vezetőjét hallgassa” (185)? Honnan tudja, hogy Pál élete végén tényleg elment Hispániába, és ott ugyanolyan megalázó kudarcban volt része, mint megtérése után a nabateusok körében (317)? És ráadásul mindezt azért, mert nem tudott latinul!

A szerző rendszeresen figyelmen kívül hagyja, illetve félreteresi az *Apostolok cselekedetei* szövegét, amelyről egyetlen egyszer sem mondja ki, hogy az Pál egyik legfontosabb tanítványának, Lukácsnak műve, illetve megkülönböztet egy anonim szerzőt, akit „többes szám első személyű forrásnak” nevez (például 307). De Murphy-O’Connornak nemcsak Lukáccsal van baja, hiszen számára az sem „magától értetődő, hogy a páli levelek helyet kaptak az újszövetségi kánonban” (343). Ez a forrásaival szembeni kritikus hozzáállás számos furcsa kijelentést eredményez. Példának okáért nem világos számára, hogyan került Pál a damaszkuszi útra: „erre a legegyszerűbb magyarázat az, hogy Tarzuszba indult látogatóba” (42), holott Lukács – nyilván Pál beszámolója alapján – maga írja, hogy „Saulus... elment a főpaphoz, kért tőle leveleket Damaszkuszba a zsinagógákhoz, hogy ha talál némelyeket, kik ez útnak követői, akár férfiakat, akár asszonyokat, fogva vigye Jeruzsálembe” (ApCsel 9,1-2). A ciprusi térítő úttal kapcsolatban azt írja: „Ha közelebbről megvizsgáljuk Lukács tudósítását, olyan sok valószínűtlenségre derül fény, hogy nem fogadhatjuk el hitelesnek a beszámolót” (76). Ám egyetlen indokot sem említ, miért mellőzi a ciprusi missziós utat (ApCsel 13,4-12). Pedig elég világos az indoka annak, miért ment Pál és Barnabás a szigetre: a zsidók már a Ptolemaidák ideje alatt is megtelepedtek Cipruson, és a sziget a korai császárkorban már tele volt zsidó lakosokkal.<sup>1</sup> Érthető tehát, hogy az evangelizálást mindenütt a zsidók zsinagógaiban kezdő Pál a szíriai Antiokhiából, illetve Szeleukiából errefelé vette az útját, annál is inkább, mivel útítársa, Barnabás is innen származott

<sup>1</sup> 1Makk 15,16-23; Jos. Ant. XIII. 10.4. [284-287]; Phil. Leg. 36. [282].

(ApCsel 4,36). A ciprusi helytartó, az „éles eszű” (*anér szünetosz*) Sergius Paullus működéséről felírtos forrásunk is van (*SEG XX* (1964), #302), ezenkívül izgalmas kérdéseket vet fel Pál (Paulosz) és a helytartó *cognomenének* egyezése. (Nem lehet, hogy Sergius Paullus valamelyik rokona volt Pál apjának *patronusa*?) Rádásul a Sergiusok birtokai épp azon a területen voltak, ahová Pál és Barnabás tovább indult Ciprusról: így nem lehetetlen, hogy az apostolok további útját is a megtért helytartó segítette.<sup>2</sup> Ezekről a tényekről és felvetésekről azonban Murphy-O'Connor mélyen hallgat. De ugyanígy hallgat az epheszoszi ezüstművesek lázadásáról, a törvénytelen népgyűlésről és a várost uraló Artemisz-kultusról.<sup>3</sup> Nem beszél arról, hogy Jeruzsálemben hogyan üldözték Pált a zsidó hatóságok, ki volt a két *procurator*: Felix és Festus, és mit jelent az *appellatio ad Caesarem*. Római útjáról, amely a legrészletesebben fennmaradt ókori hajóút-leírás, mindössze egyetlen oldal szerepel a könyvben (314)!

A kötet számtalan tárgyi tévedéséből is csak találmomra szemelünk ki néhányat. „Heródes... átépítette Salamon toldozott-foltozott templomát” (27). Tudvalévő, hogy Heródes a Második Templomot építette át, amit Zorobábel emelt (Ezsd 3,8; 5,2; Agg 1,14). – „A zsidók azt hitték, hogy a Messiás nem fog meghalni” (63). Kétségkívül élt ilyen elképzelés is a zsidók között a Messiásról, de azért ne feledkezzünk meg azokról az igehelyekről sem, amelyek mind a „meghaló és feltámadó Messiásról” adtak kijelentést, évszázadokkal az Újszövetség kora előtt (Zsolt 22,13-22; Ézs 53,4-9; Dán 9,26; Zak 12,10 stb.).<sup>4</sup> – Lukács szerint Pál munkatársának, Timotheosznak anyja Euniké és nagymamája Loisz egyaránt zsidó származású volt (2Tim 15; ApCsel 16,1), de a szerző szerint „a két női név ezt nem támasztja alá; egyik sem speciálisan zsidó név” (91). Ha akár csak alapszinten ismeri valaki a zsidó diaszpóra történetét, az tudja, hogy a zsidók minden további nélkül adtak görög neveket gyermekeiknek, legfeljebb a pogány theoforikus nevektől ódzkodtak.<sup>5</sup> (Ugyanez a téves magyarázat fordul elő a 107. oldalon is.) – A *tolisztobogoi* kelta törzs nem a „rómaiak

<sup>2</sup> Ramsay, W. M., „Studies in the Roman Province Galatia.” In: *JRS* 16 (1926), 202-206; Calder, W. M., „A Galatian Estate of the Sergii Paulli.” In: *Klio* 24 (1930/31), 59-62. Sergius Paullus családjában később Rómában bukkannak fel keresztények: Panciera, S. – Bonfiole, M., „Della cristianità del collegium quod est in domo Sergiae Paullinae.” In: *RPAA* 44 (1971-72), 185-201; Sordi, M., „Sergia Paulina e il suo collegium.” In: *RIL* 113 (1979), 14-20.

<sup>3</sup> Horsley, G. H. R., „The Inscriptions of Ephesus and the New Testament.” In: *NT* 34 (1992), 105-168; Strelan, R., *Paul, Artemis, and the Jews in Ephesus*, (BZNW 80) Berlin 1996, Walter de Gruyter.

<sup>4</sup> Vermes G., *A zsidó Jézus*, Bp. 1995, Osiris, 181-182.

<sup>5</sup> Ilan, T., *Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity 1. Palestine 330 BCE–200 CE*, (Texts and Studies in Ancient Judaism 91) Tübingen 2002, Mohr – Siebeck. A diaszpórai nevekről még nem készült teljes lexikon, de a görög nevek adása általánosan nevezhető, vö. Solin, H., „Juden und Syrer im westlichen Teil der römischen Welt.” In: *ANRW* II. 29.2, New York – Berlin 1983, Gruyter, 587-789.



ellen viselt véres háború” után telepedett le i. e. 189-ben Anküra környékén (94), hanem I. Attalosz pergamoni király adta nekik ezt a területet, miután győzelmet aratott felettük. Egyébként jól lehet derülni azon, ahogyan Diodórosz leírását idézi a galliai keltákról, mivel az angol fordítás szerint a gallok zekéje „olyan anyagból van, amelynek mintáját apró, különböző színárnyalatú kockák alkotják [= tweed]” (95). Ezek szerint a gallok tweedzakóban jártak! – Miért állítja, hogy Philippiben nem volt zsinagóga (108), mikor az *eisz proszeukhén* (ApCsel 16,13) értelmezhető úgy is: Pálék „az imaházba” gyűltek össze.<sup>6</sup> – Azt állítja, hogy Tiberius Kr. u. 19-ben „prozelitizmusuk miatt” száműzte a zsidókat Rómából, és ez (harminc évvel később?!) jeladás lehetett más magisztrátusoknak, hogy ők is hasonlóképp tegyenek a zsidó igehirdetőkkel (111). A római kiűzetés egyszeri alkalom volt, és csak a fővárosra vonatkozott, a zsidók kiváltságai (*politeuma*) a provinciákban érvényben maradtak!<sup>7</sup> Később azt mondja, hogy Claudius „bezáratta a római zsinagógát” (130 és 286),<sup>8</sup> ezért Aquila és Priscilla úgy döntött, hogy elhagyja Itáliát (130). Az ApCsel 18,2 azonban itt is egyértelműen kimondja: a házaspárnak azért *kell* elhagynia Rómát, mert Claudius rendeletileg kiűzte onnan a zsidókat. Murphy-O’Connornak úgy látszik megint nem fért a fejébe, hogy Aquila és Priscilla [nem Prisca!] néven hogyan lehet valaki zsidó származású? — Pál korinthuszi munkatársának, a befolyásos Erastusnak fennmaradt útfelirata töredékes, a három elemű római polgárnévből a *praenomen* és a *nomen* hiányzik (AE 1930, 118). A szerző szerint, mivel a felirat nem említi meg apai nevét, „ez azt jelenti, hogy Erastus rabszolgaként született” (134). Ez persze nem kizárt, de az indok nem jó: a *tria nomina* a férfiak esetében csak a legritkább esetben szokta feltüntetni az apai nevet! (Egyértelmű viszont az Erastus *cognomen* alapján, hogy viselője nem itáliai, hanem görög volt.) – Apróság ugyan, de a „jegyzetfüzetként használt pergamentekercsek” (321) paradox állítás, mivel a rómaiak jegyzetelésre nem a méregdrága pergament, hanem viaszostáblát (*tabulae cereatae*) használták. — Egyszerűen képtelenség, hogy Keresztelő János „a Gerizim hegyének forrásokban gazdag keleti lejtőjére ment és ott keresztelt, közel a

<sup>6</sup> Hengel, M., „Proseuche und Synagoge. Jüdische Gemeinde, Gotteshaus und Gottesdienst in der Diaspora und in Palästina.” In: Jeremias, G. H. – Kuhn, W. – Stegeman, H. (Hrsg.), *Tradition und Glaube. Festgabe für Karl Georg Kuhn zum 65. Geburtstag*, Göttingen 1971, Vandenhoeck und Ruprecht, 157-184; Hüttenmeister, F. G.,: „«Synagoge» und «Proseuche» bei Josephus und die anderen antiken Quellen.” In: Lehnardt, K. und T. (Hrsg.), *Begegnungen zwischen Christentum und Judentum in Antike und Mittelalter. Festschrift für Hans Schreckenberg*, Göttingen 1993, Vandenhoeck und Ruprecht, 166-167.

<sup>7</sup> A Tiberius alatti kiűzetés okát másként adja elő Josephus (*Ant.* XVIII. 3.5. [79–84]), Tacitus (*Ann.* II. 85.5.) és Suetonius (*Tib.* 36.1). Azonban egyedül a 3. századi Cassius Dio (LVII. 18.5) hivatkozik arra, hogy a kiűzetés oka a zsidó térítés (prozelitizmus) volt.

<sup>8</sup> Rómában természetesen nem egy zsinagóga működött, H. J. Leon monográfiájában tizenegyet sorol fel a zsidó epigráfiai emlékek alapján (*The Jews of Ancient Rome*, Philadelphia 1960, Jewish Publication Society of America, 135-166).

csúcshoz, ahol a szamariaiak romos temploma állt” (188). – Arra is kíváncsi volnék, milyen bibliai *locus* vagy történeti forrás támasztja alá azt a kijelentést, hogy Pál a „Jézus Krisztus apostola” címet a szerényebb „Róma apostola” címre cserélte (285) annak érdekében, hogy a római gyülekezet legitimálja tervbe vett hispániai evangelizáló útját? – Végül egy szemléleti problémára szeretném felhívni a figyelmet. Murphy-O’Connor többször is pogány kultuszok hatásából vezeti le Pál egy-egy kijelentését. Mivel Pesszinuszban volt egy Magna Mater–Kübelé-templom, és szerinte „ez volt az ókori világ egyetlen olyan területe, amelynek panteonját rivális nélküli női istenség uralta” (98) – ismét mekkora tévedés, hiszen ott volt Artemisz városa, Epheszosz –, ami „kihatott a nők társadalmi helyzetére Frígiában, és megerősítette Pált abban a meggyőződésében, hogy a keresztény közösségeken belül a nőket is férfiakkal egyenrangúnak kell elfogadni” (98).<sup>9</sup> Hasonlót állít Thesszalónikával kapcsolatban is: itt szerinte Pál a helyi Kabiriosz istenségről szóló legendát használta fel arra, hogy meggyőzze az embereket Jézus feltámadásáról (118). A test képeinek alkalmazása az egyházra (Kol 1,18) szerinte „az Aszklépiosz-templomok legfeltűnőbb jellegzetességére megy vissza”, ahol a beteg testrészeket képek vagy kispasztikák formájában ex-votóként ajánlották fel a pogány istenségnek: „és ha például egy láb ábrázolásán akadt meg [Pál] tekintete, ez azt juttatta eszébe, hogy a láb csak mint a test része tölti be funkcióját” (227). Nem világos továbbá számomra, hogyan lehet annyira félremagyarázni az 1Kor 11,2-16-ot, hogy abból ez a történet kerekedjék ki: „a [korinthoszi] közösség befogadott egy homoszexuális férfit, aki díszes női frizurát hordott, és ezt az embert megtették az istentiszteleti alkalmak egyik fő vezetőjének” (236)?

Murphy-O’Connor, aki lényegében egész életét Pál munkásságának tanulmányozásával töltötte, elképesztően sötét színben láttatja őt. Az alábbiakban kigyűjtöttem az apostolról szóló megjegyzéseit: becsvágyó tudós (42), nemtörődöm (80), minden a személyét ért kritikát Isten ígéje elleni támadásnak fogott fel (140), mindenkit háttérbe szorító egyénisége meggátolta a normális közösségi élet kibontakozását (147), tombolt a haragtól (151), képtelen volt behelyezkedni mások gondolatvilágába és méltányolni a szempontjaikat (154 és 323), elutasító azokkal szemben, akik nem értettek egyet vele, és magatartásukra ösztönösen a legrosszabb indulatú magyarázatot adta (166), minden igyekezetével azon volt, hogy magának tartsa meg az általa megtérített híveket (187), nagyon is emberi uralkodási vágy hajtotta (193), ingerült lelkipásztor (211), önfejjé és gyermek (213), megveti a vele egyet nem értőket (214), magába fordul és manipulatív hajlamú (222), rendszeres taktikája a gyülekezetekben a nyomásgyakorlás és hízélgés (223), szárnalmas figura

<sup>9</sup> Bizonyos értelemben ez igaz, de nem vonatkozik a családi és az istentiszteleti rendre: „A férj feje a feleségének, minként a Krisztus is feje az egyháznak” (Ef 5,23); ill. „a tanítást pedig nem engedem meg az asszonynak” ti. a gyülekezetben (1Tim 2,12).

(234), durván és elutasítóan reagál (243), keresztényhez méltatlan taktikázó (243), ostobán érzéketlen (245), szeretetlen és gyűlölködő (246), érzelgős önsajnálta merült (248), saját gondolatait prédikálta, nem a közös Evangéliumot (248), leveleiben gorombán odacsap a híveknek (263), hajlandó alkut kötni az igazsággal (269), morális zsaroló (269), vidéki akarnok, aki ellenérvként a hangerőt veti be (316), megijed a felelősségtől (322), makacs és arrogáns (329), énközpontú (332). *Satis superque.*

Végül ejtsünk néhány szót a fordításról. Kár, hogy az idézett ókori források címét többnyire angolul adták meg, és csak helyenként, zárójelben tették hozzá annak magyar fordítását. A gyakorlat az, hogy vagy a *latin* címet adjuk meg, vagy csak a magyar fordítást (pl. *Adversus Haereses* vagy *Az eretnekségek ellen*, de miért *Against all Heresies?*) A „missziói” helyett szerintem inkább a „missziós” kifejezést kellett volna használni, mint ahogyan a „törvényeskedés” helyett jobb a „törvénykezés”. Gaius császár helyett nálunk szokottabb a Caligula (67), Pál munkatársát, az alexandriai „Apollót” pedig görögösen Apollóznak vagy latinosan Apollosnak nevezték.

Grüll Tibor\*

\* A szerző Ph.D., phil. habil., főiskolai tanár (Szent Pál Akadémia); tudományos főmunkatárs (Pécsi Tudományegyetem); egyetemi magántanár (Országos Rabbiképző–Zsidó Egyetem).

Szabó Ádám:  
*Pannoniciani sacerdotēs. A szervezett vallási élet  
principatus-kori vezetői*

PTE BTK ÓRT 2006

Szabó Ádám monográfiája a Bevezetésen (3-16) kívül négy nagy fejezetből áll: I. Az ismert papok (17-146); II. A papi hivatalok (147-182); III. Települések papsága (183-232), IV. Tartománygyűlések és főpapok (233-264). Ezután következik az Összefoglalás (265-276). Az értekezést a Rövidítések és irodalom jegyzéke (277-294) zárja le.

A Bevezetésből megtudjuk, hogy korábban nem készült „összefoglaló munka a *pannóniai* vallási intézményeket képviselő papságról” (3). Szabó Ádám csak a jogilag szabályozott rendszerben létező papi tisztségek *pannóniai* viselőit tárgyalja. Egyes szentélyek, templomok csak akkor kerülnek szóba, ha valamelyik ismert pap kötődik hozzájuk. „Papnak azok a személyek tekinthetők, akik hivataluk és tevékenységük által, beletartoznak a *sacerdos* általános meghatározása alá, vagyis hagyományosan az *augurok*, *flamenek* és *pontifexek*, valamint a különböző, általánosságban *sacerdosként* emlegetett papok. Általánosságban tehát akiknek hivatalosan köze van a «szenthez», azaz a *sacer*, *sanctus* és *religiosus* fogalmak által fedett és megbízás vagy választás alapján határozott ideig vagy élethosszigan hivatásszerűen ezzel foglalkozó személyek” (6).

A római számmal jelölt négy nagy fejezet tartalmazza az adatokat, azaz a feliratozat, a forrásközlést. Egy-egy forrásközlés felépítése a következő: P (Pannónia) és arab szám, név, a felirathordozó típusa, anyaga, lelőhelye, a vele kapcsolatos irodalom, a forrás szövege és kommentárja (13). A kommentárban azokat az adatokat értelmezi a szerző, melyek a forrásban szereplő papi személyre, származására, pályafutására vonatkoznak. Ez a rész tartalmazza a dolgozat törzsanyagát, adatbázisát.

Az Összefoglalás szerves és fontos része a doktori értekezésnek. A négy nagy fejezet adataiból és kommentárjaiból von le lényeges következtetéseket az egyes *sacerdosok* kapcsolatban. Tehát ebben a terjedelmes összefoglalásban lelhetők fel azok az új eredmények, amelyekben bővelkedik Szabó Ádám nagy régészeti szakértelemmel, erudícióval elkészített alapos értekezése. Érdeemes közülük néhányat megemlíteni:

I. Pannóniából 89 papságot viselt személyt ismerünk. A források kronológiája Pannóniában nagyjából Claudius korától kezdődően Diocletianus trónralépéséig,

284-ig tart. A papok többsége név szerint ismert, egy részüknek azonban a törölt feliraton csak a papi címük maradt fenn. Három forrás csoportosan állít emléket pannóniai papoknak; ebből kettő felirat [P 90, 91], egy pedig auktorhely [P 92]. Az ismert pannóniai papok nagyobb részét az államvallási papság tagjai teszik ki. E korszakból a következő államvallási papi címek ismeretesek: *antistes*, *augur*, *flamen* és *pontifex*. Mellettük különböző kultuszuk *sacerdos*ai tűnnek fel nagyobb számban. De ismeretesek tartományi főpapok is, akik *sacerdos provinciae* és a *sacerdos Arae Augusti* és *Augustorum*, illetve *Augusti nostri* címeket viselték. Elvértve különleges papi tisztségek is feltűnnek, például *Divus Claudius flamenje* a 2. századból [P 66], illetve *Divus Marcus* templomának *sacerdosa* [P 26]. De a birodalmi léptékű *Urbs Roma Aeterna* kultuszának helyi képviselője is megjelenik egy feliraton [II 6] (265).

II. Pannóniából összesen három *antistes*i személyt ismerünk; ezek az *antistitium* betöltésekor római polgárok voltak. Feliratuk az illető tartomány legfontosabb városaiban maradt fenn, s közös vonásuk, hogy hivataluk *Nemesis* tiszteletével kapcsolatos, illetve az amfiteátrumi játékokkal. *Antistes*ként nem papok voltak elsősorban, hanem az adott hely előljárói.

A városok számához és e hivatal fontosságához viszonyítva kevés *augur* ismerünk a tárgyalt időszakban. Ennek oka azonban a mostoha forráshelyzetben van: ahonnan több felirat került elő, onnan több *augur*t ismerünk. A *pannóniai augurok* latin nyelvközegből származnak, és *collegium*ban tevékenykedtek. Az *auguratus* elnyeréséhez legalább *decurió*nak kellett lenni (267). Az *augur* papi tisztségnek pannóniai vonatkozása is van, ez a [P 92]-ből derül ki, amelynek címe: *Pannoniciani augures*. E kifejezés ugyanis a *Historia Augusta* Septimius Severus 10, 7-ben található, amelyhez Szabó Ádám ezt a megjegyzést fűzi: „Az isteni jeleket értelmező papi csoport, akiket *augur*ként említi a szerző, a II. század második felében, a század végén tevékenykedtek. Valószínűleg *Pannonia superior* nyugati részén élő őslakos hagyományokra visszatekintő papi személyek voltak” (118). Ez a hely azért is érdekes, mert rávilágít arra is, honnan vette Szabó Ádám azt az ötletet, hogy könyvének a *Pannoniciani sacerdotes* címet adja. A *Pannonicianus* melléknevet a nagy latin szótárak nem közlik, mert a *Historia Augusta* idézett helyén a *Pannonicianus* olvasatot fogadják el (Georges, Gaffiot). Ennek pedig az az oka, hogy a kódexek olvasatai eltérnek egymástól.

A *pannóniai flamen*eknek csak töredékét ismerjük; hivataluk római jogú városokhoz kötődött. A papi hivatal betöltésének feltétele alapvetően a római polgárjog és a tehetősebb vagyoni helyzet volt (268).

A lehetségesnél kevesebb az ismert *pontifex*ek száma is. A latin nyelvközöségből származó *pontifex*ek vannak többségben, hivatalukat *municipium*okban és *coloniák*ban viselték. Általában több hivatalt viseltek azok, akik *pontificatus*t is betöltöttek. Alapvetően *decurió*ként váltak *pontifex*szé, de többen *Ilviratus* után

vállalták a papságot. Ennek oka, hogy a *collegium pontificum* helyeinek száma korlátozva volt. Elhalálozást vagy eltiltást követő üresedés esetén lehetett megpályáznai ezt a hivatalt (269).

A *sacerdos*i címet viselő papok etnikai és társadalmi szempontból heterogén csoportot képviselnek. Csak a *sacerdos*i cím közös bennük, ami azt jelenti, hogy pontosan meghatározott helyre szól a *sacerdotium*uk. A *sacerdotes municipiorum* és a *sacerdotes coloniarum* hivatalai Pannónia több városában meghatározott idejű megbízások voltak a császárkultusz szolgálatában. Ebből a *sacerdos*i státusból néhány esetben az *ordo decurionum*ba is fel lehetett emelkedni (vö. III. 1. Sacerdotes). Néhány kultusz esetében azonban a *sacerdotium* valószínűleg élethossziglani volt; *Isis* papjai esetében feltehetőleg apáról fiúra öröklődött (vö. II. 5. Sacerdotes Isidis) (269).

III. Tizenhárom pannóniai városból ismerünk papokat, tizenöt igazolt vagy feltételezett városból nincsenek adataink. Nagyobb városokban ismerjük az államvallás papi intézményeit, és ezeknek száma az újabb ásatások eredményeképpen növekedhet. Feltűnő, hogy Aquincumban orientális kultuszokhoz köthető *sacerdotium* nem ismeretes. A 2. században is létező orientális kultuszokat a polgárváros falain kívül adminisztrálhatták. A *coloniák*ban, például *Aquincum*, *Poetovio* és *Savaria* esetében legalább két-két pap képviselte az államvallási papi hivatalokat. Feltételezhető, hogy a *Iuppiter Dolichenus*-kultusz hivatalos befogadása már a 3. század előtt megtörtént. A *vicus*okból ismert *sacerdos*ok valószínűleg a *vicus* önkormányzatának hatósága alá tartoztak (270–271).

IV. A tartománygyűlésre és a főpapokra vonatkozó forrásanyag is kevés, ezért belőle csak feltételelesen vonhatunk le következtetéseket. „Pannónia tartománygyűlése *Claudius* kora óta működhetett *provincia* névvel, élén egy *sacerdos provinciae* állt. Működésére csak a *Flavius* kort követően rendelkezünk közvetlen adatokkal” (272). „A tartománygyűlés ülésezhetett *Savariában*, *Poetovióban* és *Sirmium coloniában*. *Pannonia Inferior*ban a források kötődései szerint azonban többször változhatott a tartománygyűlés székhelye a II–III. század során. A század elején más város híján *Sirmium* lehetett a székhely. A főpapi emlékek a II. század közepétől *Mursához*, a III. század elejétől *Acquincumhoz* kötődnek. A III. század utolsó harmadára *Sopianae* jelentősége is megnőtt, nem zárható ki, hogy a tartománygyűlés miatt” (272). A tartományok főpapjainak nagyobbik része a lovagrend tagjai volt, de több városban viselt más hivatalt a főpapság megszerzése előtt (272–273).

Olykor igen értékes vallástörténeti és nyelvi információkat hordoznak a feliratok, például a *flamennel* kapcsolatos következő két felirat: „Egy elhunyt *flamen* sírfeliratán, *flaminico* dativusban álló alakját látjuk a tisztsegcímnek, aminek nominativus *flaminicus* [P 2]. A *flaminicus* megfogalmazás ez esetben arra vonatkozik, hogy az illető már nem töltötte be a papi tisztseget, azaz halálát követően már nem volt *flamen*, hanem *flaminicus*, vagyis egykori *flamen*. Másik esetben *flaminicius* alakban

utaltak a tisztségre [P 48b), ami a *flaminicus* egy további alakja, az előbbi szerint szintén már nem betöltött papságot jelentően” (157). „Ugyancsak *aquincumi* az a személy [P 48], aki más-más helyeken volt *augur*, illetve *flamen*. Későbbi feliratán [P 48b] már nem szerepel az *auguratusa*, amelyet korábban a *canabae*ban töltött be, valamint erről a feliratról értesülünk, hogy a *flaminatusa* megszűnt, mivel visszavonulásra utaló formában tüntette fel a papi tisztség nevét: *flaminicius*” (161). Az utóbbi két felirat szerint a *pannóniai flamenek* nem viseltek ugyanazon a helyen más papi tisztséget. A tartományi főpapságot azonban betölthették a városi *flamenek* [P 65, 66].

A szóban forgó feliratok a latin szókészlet szempontjából is jelentősek. A Georges latin–német nagyszótár a *flaminicust* a *flaminica*, *ae f* (a *flamen* felesége) főnévből képzettként ismeri, és Paul. ex Fest. 65,3-ból adatozza. Ugyanakkor közli a *flaminalis*, *is m.* főnevet, volt *flamen*” jelentésben. Gaffiot latin-francia szótára egyáltalán nem közli a *flaminicus* és a *flaminicius m.* főnevet. Az új Oxford Latin Dictionary viszont hozza a *flaminicus*, *i m.* főnevet *flamen* jelentésben, s leőhelyeként CIL 12, 140-t közli. Ismeri továbbá a *flaminicius*, *i m.* főnevet, és a *flaminalis*, *is m.* főnévvel azonosítja, amelynek jelentése: „volt *flamen*”, azaz olyan ember aki a *flamen* papi tisztséget viselte, s leőhelye: CIL 8, 20706. Hasznos lett volna tehát, ha Szabó Ádám egyfelől felhívja a figyelmet arra, hogy a *flaminicus*, *i m.* és a *flaminicius*, *ii m.* főnevek „volt *flamen*” jelentésben más feliratokon is előfordulnak, másrészt a közkézen forgó nagy szótárak anyagát kiegészíthetik, illetve helyesbíthetik.

Az újdonság erejével hat az a visszafogott hangnem, amellyel Szabó Ádám szól *Gorsium*ról a csekély számú felirat fényében: „*Principatus*kori történetét illetően városként majd szentélykörzetként értelmezte az utóbbi évek csekély számú felíratra támaszkodható kutatása. Szentélykörzetként előbb a *pannonia inferiori* tartományi császárkultusz központjaként, azaz a *forum*, illetve a *templum provinciae* és az *Ara Augusti* helyszínéként. Másfelől orientális istenségek tiszteletére rendelt kultuszközpontként azonosították. Az épületcsoport, ha város, úgy nem lehet szentélykörzet, különösen nem tartományi császárkultusz céljaira használt” (222). Szabó Ádám elemzése szerint tehát *Gorsium*mal kapcsolatban minden bizonytalan, az is, hogy város volt-e, az is, hogy szentélykörzet volt-e.

Ez azért feltűnő, mert a korábbi kutatás egyértelműen biztos információkat közölt *Gorsium*ról. Fitz Jenő ezt írja róla: „Pannóniát Traianus császár nyugati (Pannonia Superior) és keleti (Pannonia Inferior) részre osztotta. A keleti rész székhelye Aquincum lett, ahol a legio állomásozott és a helytartó székel, míg a császárkultusz és egyben a tartománygyűlés színhelyének *Gorsium*ot választották.”<sup>1</sup> Tóth István így értékeli: „Beljebb, a védettebb területen feküdt *Gorsium* (Tác), Pannonia inferior vallási központja. E nagy kiterjedésű, több mint két négyzetki-

<sup>1</sup> Fitz, J., *Gorsium – Herculia, Tác*, (Müemlékeink) Pannónia, Bp. 1974, 9.

lométerre terjedő romterület feltárása még ma is – több mint tízévi ásatás után – csak a kezdeteknél tart, a rommező teljes feltárása és romkertti bemutatása még emberöltőnyi időre terjedhet.”<sup>2</sup> Póczy Klára pedig így: „Gorsium életében a nagy fordulat mégis akkor következett be, amikor a II. század legelején Traianus császár kettéosztotta Pannóniát, s a tartománygyűlés Savariával Pannonia Superiorhoz került, Inferior részére pedig Gorsiumba helyezték az *arat*, vagyis a consilium provinciae intézményét. Ettől kezdve itt tartották évenként egyszer a városok közös gyűlésüket. Ezzel magyarázható, hogy a korábbi jelentéktelen külsejű településre, amely paticsfalas kunyhókból és fabódékból állott, most a lebontott katonai tábor helyére egyszerre monumentális kőépületek is kerültek.”<sup>3</sup> A további gorsiumi ásatásoknak nagy szerepük lesz e vita eldöntésében.

Szabó Ádám könyve óriási anyaggyűjtésen, eredeti források nagy tömegén alapszik: mintegy nyolc év kutatómunkájának eredményeit összegzi, hiszen a szerző e témával kapcsolatos első értekezését 1998-ben publikálta. De nemcsak e nagy tömegű felirat szövegét közli és elemzi Szabó Ádám, hanem a velük kapcsolatos magyar és nemzetközi szakirodalmat is kritikailag átvizsgálta, és eredményeket beépítette könyvébe. Csak sajnálni lehet, hogy ebben a tudós munkában sok a nyelvhelyességi és a helyesírási hiba, amelyek olykor még a megértést is akadályozzák. Hogy az általam idézett részekben ezt elkerüljem, olykor bizony kiraktam a vesszőket.

*Adamik Tamás*

<sup>2</sup> Tóth I., *A rómaiak Magyarországon*, (Magyar Historia) Bp. 1975, Gondolat, 40.

<sup>3</sup> Póczy K., *Pannóniai városok*, Bp. 1976, Corvina Kiadó.



---

---

# A VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE CÍMŰ FOLYÓIRAT JELLEGÉRŐL ÉS CÉLJAIRÓL

1. A *Vallástudományi Szemle* című folyóirat 2005 tavaszán indult, első két száma 2005-ben jelent meg. A szerkesztőségben és a szerkesztő bizottságban az ország jelentősebb vallástudományi műhelyének több neves munkatársa található. A folyóirat az idei évtől kezdve évente négy alkalommal jelenik meg. Az alapító jogokat a budapesti Zsigmond Király Főiskola gyakorolja.

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

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

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

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

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

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

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

*A Vallástudományi Szemle szerkesztősége*

---

---

# ÚTMUTATÓ SZERZŐKNEK ÉS SZERKESZTŐKNEK

Az idézés módja lábjegyzetben (példák):

Hahn I., *Róma istenei*, Bp. 1974.

Vanyó L., *Az ókeresztény egyház és irodalma 2: A 4-8. század*, Bp. 1999, 649.

Rubenson, S., *The letters of St. Antony. Monasticism and the making of a saint*, (Studies in Antiquity and Christianity) Minneapolis 1995.

Rubenson, S., „Origen in the Egyptian monastic tradition of the fourth century.”

In: Bienert, W. A. – Kühneweg, U. (Hrsg.), *Origeniana septima. Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts*, (Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovanensium 137) Leuven 1995, 319-337.

Kákósy L., „Probleme der Religion im römerzeitlichen Ägypten.” In: *ANRW* 18/5 (1995), 2894-3049.

Wessetzky V., „Mercurios legendájának kopt kézírattöredéke.” In: *Antik Tanulmányok* 4 (1957), 89-96.

A szerzők nevét nem írjuk csupa nagybetűvel, és kiskapitális se legyen!

A kiadót nem kell feltétlenül megadni, de ha igen, a következő sorrendben kérjük:  
Bp. 2005, Kairosz.

Ha a mű már előfordult, lehet rövidítve, évszámmal: pl. Hahn 1974, 153.

Angol címben nem használunk minden főnévnél nagybetűt.

Lábjegyzetek egy cikken belül folyamatosan.

Aki rövidítéseket használ, adjon rövidítés-jegyzéket. A folyóiratban nagyon különböző területekről jelenhetnek meg írások, nem biztos, hogy mindenki ismeri az ott bevettnek számító rövidítéseket. A klasszikus műveket is mindenki rövidítheti az adott szakterület szokásainak megfelelően (pl. Platón, *Rep.*), de ezeket is adja meg a rövidítés-jegyzékben.

A főszövegben művek címe dőlten, idézetek idézőjelben, nem dőlten.

Görög szavak átírásánál az akadémiai átírást használjuk.

A szerzők nyugodtan használjanak bármilyen idegen karaktereket, de küldjék el a fontkészletet is vagy mentésük bele a fájlba, amikor leadják a cikket. Ennek módja: a Menüben Fájl → Mentés másként → Eszközök → Mentési beállítások → TrueType betűtípusok beágyazása (az alatta levő két lehetőséget nem kell kipipálni). Ezzel a módszerrel a használt karakterek átmennek, anélkül, hogy az egész fontkészletet küldeni kellene.

Nyomatékosan kérjük, hogy semmilyen stílust se alkalmazzanak, ne legyenek behúzások, a bekezdések elé vagy után beiktatott üres helyek. A szövegbe ne tegyenek felesleges üres sorokat!

A szerzőktől egész rövid bemutatkozást kérünk: szakma (pl. klasszikus filológus, régész, teológus, stb.), munkahely, kutatási terület, elérhetőség (e-mail elég).

**Kérjük régi és új szerzőinket, hogy írásaikat a fentiek figyelembe vételével adják le.**

Köszönjük!

Budapest, 2007. 11. 11

*Vallástudományi Szemle szerkesztősége*

---

---

# A FOLYÓIRAT MEGVÁSÁROLHATÓ

## Budapest

Püski Kiadó Kft. Könyvesház

1013 Bp. Krisztina krt. 26.

OSIRIS Könyvesház Kft.

1053 Bp. Veres Pálné u. 4–6.

Írók Boltja

1061 Bp. Andrassy út 45.

Ráday Könyvesház Kft.

1092 Bp. Ráday u. 27.

Szent István Társulat Könyvesboltja

1053 Bp. Kossuth Lajos u. 1.

Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar

Könyv- és Jegyzetbolt

1088 Bp. Múzeum krt. 6–8.

Zsigmond Király Főiskola Jegyzetbolt

1039 Bp. Kelta u. 2.

L'Harmattan Könyvesbolt

1053 Budapest, Kossuth L. u. 14–16.

## Debrecen

Sziget Könyvesbolt

4010 Debrecen, Egyetem tér 1.

## Pécs

Széchenyi István Közgazdasági és Jogi Könyvesbolt

7624 Pécs, Rókus u. 5/1.

Pécsi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar

Student Sevice Iskolaszövetkezet Könyvesbolt

7624 Pécs, Ifjúság út 6.

