
VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE

IV. ÉVFOLYAM 2. SZÁM

2008

ZSIGMOND KIRÁLY FŐISKOLA

VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE
VALLÁSTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT
MEGJELENIK ÉVENTE NÉGYSZER
Negyedik évfolyam, 2008/2. 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

TANULMÁNYOK – ÁLLATOK

SIMON RÓBERT: Állat és ember az „Ábrahám vallásokban” – különös tekintettel az iszlámra	7
BOLYKI JÁNOS: Méhek és poloskák	33
ZSENGELLÉR JÓZSEF: „MIKÓ BESZÉLT AZ EMBÖR A SZAMÁRRAL?” Bálám beszélő szamarának különös hagyományozástörténete az ókorban	47
Sz. JÓNÁS ILONA: Az egyszarvú a középkor vallásos szimbolikájában	71
RÁCZ GÉZA: Szent állatok, állatszettek. Az állatvilág szakralitása Indiában	79
TÓTH ANNA JUDIT: Az antik farkasember	97
TUSORI SZABOLCS: Jézus Krisztushoz köthető állatszimbólumok a Bibliában	113

FORRÁS

LÁZS SÁNDOR – BOLONYAI GÁBOR: Antik varázslás elemei a Peer-kódex amulettszövegeiben	129
MAIMONIDÉSZ: <i>Hilhot Bét Hábechirá (A választott ház törvényei)</i> . Bev. és ford. Darvas Bernadett és Darvas István	149

DISPUTA

HUBAI PÉTER: ΘΗΣΑΥΡΟΙ ΑΠΟΚΡΥΦΟΙ. Az apokrif irodalom határain	157
---	-----

TUDOMÁNYUNK TÖRTÉNETE ÉS MŰHELYEI

BIRTALAN ÁGNES: A magyar-mongol nyelvjárás- és népi műveltségkutató expedíció tevékenysége	197
--	-----

HÍREK	209
-------	-----

RECENZIÓK	223
-----------	-----

<i>A Vallástudományi Szemle</i> című folyóirat jellegéről és céljairól	243
--	-----

Útmutató szerzőknek és szerkesztőknek	245
---------------------------------------	-----

TANULMÁNYOK

ÁLLATOK

ÁLLAT ÉS EMBER AZ „ÁBRAHÁM VALLÁSOKBAN” – KÜLÖNÖS TEKINTETTEL AZ ISZLÁMRA

SIMON RÓBERT

Az állatokhoz való viszony az emberi lény alakulásának talán legérzékenyebb mutatója, hiszen ezen keresztül mérhetjük le a társadalmassá váló ember és a természet kapcsolatát. Ennek a hosszú és mind dicstelenebb útnak főbb állomásait egy használható korszakolás nyomában: 1. a két életvilág fokozatos *elválásával*, 2. az ezt követő *predomesztikálás* korszakával; 3. ezután a *domesztikálás* hosszú időszakával; 4. végül a ma is tartó *posztdomesztikálás* korával jellemezhetnénk,¹ amikor már minden közvetlen kapcsolat megszűnt az állatvilággal, amelynek korábbi fajtái egyre gyorsabban kipusztulnak az ember gyilkos környezetpusztítása miatt. A *posztdomesztikálás* korszakát, hogy a végével kezdjük, az újkor kezdete vezeti be, amikor az ember a természetet immár nem csak megismerni (ez a *mítosztól* a *logosz*ig vezető út, amit az ókori görögök inauguráltak²), hanem leigázni akarja. Ezt talán első ízben Francis Bacon (1561-1626), a modern tudományos gondolkodás nagy hatású úttörője fogalmazta meg (nálá a tudás nem az erénnyel, mint Szókratésznél, hanem a hatalommal egyenlő), majd Descartes (1596-1650) az új (vagyis a teológiától független) tudomány és filozófia másik szálláscsinálója alapozta meg elméletileg, és tett az ember és az állat között éles különbséget (az utóbbiakat „a természet automatáinak” nevezte, amelyek nem éreznek és nincs öntudatuk), és elvitatta tőlük mind a beszéd képességét, mind a gondolkodás alapjául szolgáló lélek meglétét. Az általuk megfogalmazott gondolatok a 18. században, a Felvilágosodás jegyében visszafordíthatatlan folyamatot indítottak el: a természet a század második felétől önmagában rút és civilizálatlan jelenség lesz (így Buffon), amely az ész *a priori* formáitól tételezett *geistiges Gewebe* ellentéte

¹ Bulliet, Richard W., *Hunters, Herders, and Hamburgers*, New York 2005, Columbia Univ. Press, 35.

² L. Nestle, W., *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*, Stuttgart 1940, 1942², Kröner; Cassirer, E., *The Myth of the State*, New Haven – London 1969, Yale Univ. Press (eredeti kiadás: 1946), 53-60; Snell, Bruno, *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburg, Claassen und Gorents (angol ford.: *The Discovery of Mind in Greek Philosophy and Literature*, transl. by T.G. Rosenmeyer, New York, 1982 Dover, különösen: 191-226).

(így Kant), az „én” által tételezett „Nicht-Ich”, amelyet mint másodlagosat, jelentéktelent, nem-valóságosat, nem önállót az előbbi tételez (ekképpen Fichte), és amely a szellem dialektikus önmegvalósulási folyamatában pusztá „Vorstufeként” jelenik meg – ez Hegel álláspontja, aki *Természetfilozófiájában* így fogalmazott: „Az eszmétől elidegenedett természet az értelem holtteste csupán”.³ E súlyos következményekkel járó folyamatnak két jellegzetességét emeljük ki: az egyik „a tudás moráltalanítása”, az a szemlélet, amely a tudás egyetlen szempontjának az általa megszerzett hatalmat, az anyagi előnyt és a társadalmi érvényesülést tekinti (1959-ben C. P. Snow, *The two Cultures and the Scientific Revolution* című művében még kétféle kultúráról és kétféle értelmiségről beszélhetett, ma már értelmetlen és nevetséges volna erről vitát nyitni). A másik sajátosság a 19. században (a klasszikus polgárság visszavonhatatlanul elmúlt aranykorában) még problémátlanul ható evolúciós gondolat, amely kialakította a történeti fejlődés unilineáris modelljét, és ez a század gondolkodására jellemző, ún. *Dreistadiengesetz* sémáját hozta létre, amelyet az egyes tudományterületek a maguk módján alkalmaztak. E sajátos fejlődéstörvény először nagy hatású módon Hegelnél merült föl (a szellem önmegvalósulása a tézis – antitézis – szintézis hármasságában realizálódik), majd Comte építette föl a maga szociológiáját a három fázis posztulátumára (teológiai, metafizikai és pozitív fázisok); hasonló hármassággal találkozunk L. Morgan társadalomfejlődési modelljében (vadság – barbárság – civilizáció), amelyet Engels is átvett *A család, a magántulajdon és az állam eredetében*. Ám ugyanez jelenik meg E. B. Tylornál a kultúra fejlődésének három stádiumában. E hármasság jegyében fogalmazódott meg a marxizmuson belül (mégpedig a tagadás tagadásának jegyében) a történelmi mozgás menete (őskommunizmus – osztálytársadalom – kommunizmus), ám utalhatunk a Frazer munkásságában megjelenő három fázisra

³ E folyamatot bemutató szakirodalomból elég, ha utalunk W. Lepenies kitűnő tanulmányára: „Historisierung der Natur und Entmoralisierung der Wissenschaften seit dem 18. Jahrhundert.” In: uő, *Gefährliche Wahlverwandtschaften. Essays zur Wissenschaftsgeschichte*, Stuttgart 1989, Reclam, 7-38. A még-nem (a Buffontól elkezdődő tudományos megismerési folyamat) és a már-nem (vagyis a természettel való kapcsolat elvesztésének időszakát) jellemzi a maga elképesztő módján Borges egyik szövege, amely egy bizonyos „kínai enciklopédiát” idéz. Ebben az állatok következő osztályozását találjuk: 1. a császár birtokát képezők; 2. a bebalzsamozottak; 3. a megszelídítettek; 4. szopós malacok; 5. szirének; 6. mesebeliek; 7. a szabadban futkározó kutyák; 8. az ezen osztályozásban foglalt állatok; 9. amelyek rohanganak, mintha csak megvesztek volna; 10. a megszámlálhatatlanok; 11. amelyeket roppant finom teveszőr ecsettel festettek; 12. stb.; 13. amelyek az imént törték el a korszót; 14. amelyek távolról legyeknek látszanak.” Michel Foucault a maga elmondása szerint ennek a szövegnek olvastán kirobbant nevetése indította el *A szavak és a dolgok* (*Les mots et les choses*, 1966) megírását (ford. Romhányi Török G., Bp. 2000, Osiris, 9). J. L. Borges a maga lenyűgöző „mágikus-realista” *Képzelt lények könyvében* (ford. Scholz L., Bp. 1988, Helikon) voltaképpen ezt a valósághoz játékos-fantasztikus módon viszonyuló kínai szemléletet folytatja „komoly forrásokra” hivatkozó ironikus-szeretetteljes módon.

is (mágia – vallás – tudomány). E „hármasságban” az állatokkal összefonódott természetnek szigorúan meghatározott rendje és funkciója van. Az állatok világa, a természetnek az ember számára legfontosabb részeként a mágiával összekötött mitikus korhoz kapcsolódik. Ebben az időszakban az isten (és a természet) állt a kozmosz középpontjában, a természetet az istenek teremtik, és ez még nem saját törvényei szerint működő, autonóm világ, hanem az isteni szféra mozgatja, és benne az ember még jelentéktelen és kiszolgáltatott mellékszereplő (gondoljunk például a mezopotámiai teremtéstörténetre, amelyben az ember megteremtésének az oka és célja a nehéz munkájukkal elégedetlen alsóbbrendű istenek teendőinek átvétele). Ebben a mitikus fázisban az állatok alapvető szerepet játszanak, amit a törzsi vallások és továbbélésük (például az egyiptomi vallás) meggyőzően bizonyítanak.⁴ A történelemmel és a társadalommal szorosan összefonódott vallási fázisban az ember kerül a kozmosz középpontjába, és vele a társadalom nagy átalakulásai. A természetiségnek és az állatvilágnak egyre kisebb lesz a szerepe, és a korábbi idők nagy hatalmú állatistenei különböző *survivablek* révén élnek tovább egyre inkább az emberek szolgálatában. Vallástörténetileg a folyamat voltaképpen a profetikus vallásokban teljesedik ki, amelyekben a természet szereplőit Isten az ember szolgálatára teremti, és egyre ritkábban sejlik föl az eredetek világa, amikor az állatok még sokkal hatalmasabbak voltak az embernél (leginkább talán a totemizmus maradványaiban). Ám különösen fontosak a fennmaradt állati szimbolizmusok, amelyek a vallási és irodalmi forrásokban (népmesékben, legendákban, filozófiai allegóriákban, *Fürstenspiegele*kben, stb) jelennek meg.⁵

Noha az „Ábrahám-vallások” szoros kapcsolatban állnak egymással, nem

⁴ Az egyiptomi állatkultuszhoz I. Hérodotosz, II. 65-76 kimerítő jellemzését (utal arra, hogy az állatokat „kivétel nélkül szentnek tartják, akár együtt élnek az emberekkel, akár nem”, vagyis mind a domesztikált állatokat, mind a vadállatokat kultikusan tisztelik). Sajátos módon a mazdaizmus is megőrizte az állatok tiszteletét (gondoljunk a *gaus aevadata* mítoszra: amikor *Angra Mainyu* megöli a bikát, amely *Ahura Mazdá* első teremtménye, akkor annak testéből keletkezik az összes növény és állat a földön). A bika alapvető teremtő erejébe vetett hit fejeződik ki természetesen a Mithrasz-kultuszban is. Még a *Gathá*kban is az állatok iránti megfelelő bánásmód együtt van felsorolva az igazsággal, a helyes életmóddal, és az *asa* – a kozmikus törvény – szerinti életvitellel, amely az ember életét éppúgy szabályozza, mint a természetét (ld. Kraemer, H., *The Meaning of Religion*, The Hague 1971, Martinus Nijhoff, 152sqq). Az állatok és az istenek szoros kapcsolata még a görög vallásban is megmarad, l. a szent kígyó összefonódását Zeusz Szoszpolisszal Olümpiában, a kígyó alakban tisztelt atikai hérosszal, Erikhthoniosszal, de gondoljunk Athéné baglyára, Hekaté kutyájára, Zeusz sasára, Apollón farkasára és Dionüszosz bikájára. Rómában is találunk nyomokat a (házi) kígyókultuszra (ld. Wissowa, G., *Religion und Kultus der Römer*, München 1902, Beck, 155), de utaljunk akár Iuno kecskéjére, stb.

⁵ Az állati szimbolizmusokhoz I. Klingender, Francis D., *Animals in Art and Thought to the End of the Middle Ages*, Cambridge, Mass. 1971, Belknap Press; Walens, S., „Animals.” In: Eliade, M. (ed.), *The Encyclopedia of Religion* 1, New York 1995, Macmillan, 290-296.

jelentéktelenek e vonatkozásban sem a különbségek. Vegyük röviden szemügyre a judaizmust és a kereszténységet, hogy aztán valamivel részletesebben az iszlám viszonyát nézzük meg az állatokhoz.

ÁLLATOK A JUDAIZMUSBAN ÉS A KERESZTÉNYSÉGBEN⁶

Az Ószövetség zsidóságának állatok iránti viszonyát különböző, részben ellentmondásos szempontok határozták meg. Az egyik lényeges szempont az állatoknak a teremtésben elfoglalt helye. Míg az ókori görögöknél és rómaiaknál az állatok lényegében az éppen adott környezetük részét képezték, amellyel tetszés szerint lehet bánni,⁷ addig a *Genesis* első teremtéstörténetében tudvalévően az állatok Elóhím teremtésében az ember társ-teremtényei (1,20-25), voltaképpen az ember előtt hozta létre őket az Isten, ami egyfajta „magukértvalóságot” tételez föl – legalábbis kezdetben. Ezt aztán felülírja a 6. nap ember-teremtése, és az, hogy ő uralkodik „a tenger halain, az ég madarain, a barmokon, mind az egész földön és a földön csúszó-mászó mindenféle állaton” (26. vers). Ezt az utóbbi egyértelmű hierarchiát valamelyest színezi a második teremtéstörténet ember–állat viszonya: ennek során az Úr Isten (Yahwe Elóhím) ugyancsak földből, mint az embert, teremt „mezei állatot” (*ḥayyat ha-száde*, vagyis még nem domesztikált vadállatokat) és „az ég madarát” (*‘óf has-sámayím*), amelyeknek az ember ad nevet (2,19). A kutatásban, tudjuk, többen megfogalmazták azt, hogy a két teremtéstörténet közül az első nomád eredeteket tükröz, a második pedig földművesek elképzeléseire megy vissza.⁸ A teremtéstörténetek magyarázatát és ezen belül az ember–állat viszony

⁶ L. hozzá: Brown, Colin (general ed.), *The New International Dictionary of New Testament Theology* 1, Exeter 1980, The Paternoster Press, 113-119 (Brown, C.); Burkhardt, H. – Grünzweig, F. – Laubach, F. – Maier, G. (Hrsg.), *Das grosse Bibellexikon* 3, Wuppertal – Giessen 1962, Brockhaus Verlag – Brunnen Verlag, 1556-1569 (Cansdale, G. S. – Schütz-Schuffert, M.). Voltaképpen meglepően kevés összefoglaló munkát találunk e tárgy körben, olyat különösen nem, mint I. Löw lenyűgöző munkáját, a 2601 oldalas, *Die Flora der Juden* 1-4, Wien – Leipzig 1926-1934, Löwit Verlag. Ezért továbbra is értékes adalékokat kapunk I. Löw posztumusz megjelent művéből: *Fauna und Mineralien der Juden*, hrsg. v. A. Scheiber, Hildesheim 1969, Olms Verlagsbuchhandlung.

⁷ Míg a görögöknél (talán ezért is) nyomát sem találjuk az ökológiai gondolkodásnak, a rómaiaknál ennek bizonyos csíráit föl lehet fedezni, l. Rackham, O., „Ecology and pseudo-ecology: the example of Ancient Greece.” In: Shipley, G – Salmon, J. (eds.), *Human Landscapes in Classical Antiquity*, London – New York 1969, Routledge, 38.

⁸ A héber mitológia földműves és nomád megalapozását első ízben Goldziher I. fogalmazta meg 26 éves korában írt zseniális (noha a későbbiekben sokat bírált) munkájában: *Der Mythos bei den Hebräern und seine geschichtliche Entwicklung. Untersuchungen zur Mythologie und Religionswissenschaft*, Leipzig 1876, Brockhaus, 61-106 (magyar fordítását l. Simon R. /szerk./, Goldziher I., *Az iszlám kultúrája*, Bp. 1981, Gondolat, 21-69 /Dávid. G.

jellegét alapvetően meghatározza az a tény, hogy szemben a vadászó és gyűjtögető népek teremtéstörténeteivel,⁹ Ádám és Éva teremtése az ember korai élelemszerzési fázisait kihagyva, eleve a neolitikum, sőt a bronzkori alapokról indult, vagyis nem vadászattal és gyűjtögetéssel kezdte az első emberpár az életét a Paradicsomból való kiűzetés után, hanem aránylag fejlett földművelő élelemtermeléssel (l. 2,15). Ádám gyermekei közül „Ábel juhok pásztora lett, Káin pedig földművelő” (4,2), és Tubálkáinról megtudjuk, hogy ő volt „mindenféle réz- és vasszerszámok kovácsolója” (4,22). Tudjuk, ez komoly gondokat okozott a 18. századtól kezdve az Őszövetség kutatói számára, hiszen számos olyan ausztráliai stb. népet fedeztek föl, amelyek életmódja messze elmaradt az ősatyák szintjétől.¹⁰

Az, hogy a zsidó őstörténet már a természet és a (pásztorokodó-földműves) ’domesztikált’ társadalmiság ellentétére épült, kifejeződik a „mezei állatok” világának degradált-ellenséges felfogásában. A *ħayyáh* (a Septuaginta és az Újszövetség *thérionja*) az ember ellensége.¹¹ Az isteni *berít* megszegéséért a „fenevadak” Isten haragvásának eszközei lesznek az ember ellen.¹² A holttest fölfalása a vadállat által a szegény netovábbja.¹³ Az ember és az állat között a régi (paradicsomi) harmónia majd csak akkor jó el újra, amikor az Úr megjutalmazza engedelmes népét.¹⁴ Az állati szimbolizmus kifejlett formáját találjuk *Dániel Könyvének* híres 7. fejezetében, ahol a „négy vadállat” (oroszlán, medve, párduc és a sokszarvú szörny) az emberrel szemben ellenséges hatalmat jelképezik: a tengerből, vagyis az őskáoszából jönnek elő. Ezek országlásának majd az ember fia (*bar enás*) vet véget. Ezt a (vad)állatokkal szembeni kendőzetlenül ellenséges viszonyulást ellenpontozza némiképpen az a 9. sz. közepétől kialakuló áramlat egyes próféták intéseiben, amit A. O. Lovejoy és G. Boas kutatásai óta „antik primitivizmusnak” nevezünk, és amely a civilizáció

ford.,/ l. kommentárjaimat hozzá: uo. 9-19). A két teremtéstörténet társadalmi vonatkozásaihoz (itt-ott laposan vulgarizálva, de erudíciót nem nélkülözve) l. Trencsényi-Waldapfel I. egy – 1948-ban készült – tanulmányát: „A két Ádám-mítosz társadalmi háttere.” in: uő., *Vallástörténeti tanulmányok*, Bp. 1959, MTA, 10-25, 463-465.

⁹ L. néhányat: Eliade, M., *From Primitive to Zen. A Thematic Sourcebook on the History of Religions*, London 1967, Collins, Chapter 2. és *Beginnings. Creation Myths of the World*, compiled and ed. by P. Farmer, London 1978, Chatto and Windus.

¹⁰ A kialakuló *degenerálódási* elmélethez l. Rogerson, J. W., *Anthropology and Old Testament*, Sheffield 1984, JSOT Press, 22sq.

¹¹ L. Lev 26,22 („És reátok bocsátom a mezei vadakat, hogy megfosszanak titeket gyermekeitektől, kiirtsák barmaitokat és elfogyasszanak titeket, hogy pusztákká legyenek a ti utaitok”); MTörv 32,24 („... a vadak fogát is rájuk bocsátom, a porban csúszók mérgével együtt”); Jer 12,8-12; 15,3; Ez 5,17 („És bocsátok rátok éhséget és gonosz vadállatokat, hogy gyermektelenné tegyenek...”); 14,21 („... a fegyvert, éhséget, vadállatot és dögghalált bocsátom Jeruzsálemre, hogy kiirtsak belőle embert és barmot”).

¹² L. Brown, C. (ed.), i. m. (l. feljebb, 6. jegyz.), s. v. „Covenant, Guarantee, Mediator”, 1,365-368.

¹³ Ter 40,19; 2Sám 21,10.

¹⁴ Lev 26,6; Ézs 35,9; Ez 34,25; Hozs 2,17.

torzulásai és a társadalmi igazságtalanságok fölháborító jelenségei ellen a korai idők vélt aranykorát idézte fel követendő példának.¹⁵ Elég utalnunk a Rechab fiától, Jonadabtól megfogalmazott programra a *rechabíták* számára.¹⁶ Ez utóbbi egyértelműen a nomád létforma fölébe helyezése a letelepedett, földműves létnek. Az előbbi az állatokhoz is egészen más viszonyt ír elő, hiszen *in illo tempore* az állat és ember még békésen megfért egymással, mint a Paradicsomban. A „primitivizmus” mint visszafordított utópia mutatja, hogy a jelen a maga természetidegenségével kizárta magából a nem-domesztikált állatvilágot.

Az Újszövetség viszonyát az állatokhoz lehetetlen egységesen jellemezni. A *thérion*, a nem-domesztikált vadállat megítélésében lényegében az Ószövetség negatív álláspontját követi.¹⁷ A szó 45 előfordulása közül 38-szor található a *Jelenések Könyvében* (különösen a 6-19. fejezetekben). Ezekben a passzusokban a „fenevad” kivétel nélkül negatív szerepet játszik, és a keresztény középkor fenevad-képet alapvetően meghatározta. A hamis prófétával és a sárkánnyal a sátáni háromságot testesíti meg (16,3). A 11,7 egyesíti a *Dániel* 7 négy fenevadját; a káoszt szimbolizáló tengerből jön elő (11,7; 13,1), kíméletlen erővel és hatalommal pusztít (13,15), és Antikrisztusként a Bárány képében vezeti félre az embereket. Az emberhez köz-elálló állatok (köznevek: *kténosz*) különböző fajtái mintegy 3000-szer fordulnak elő a Bibliában, és szerepük, jellegük természetesen nem önmagukban, hanem az emberhez való viszonyukban jelenik meg.¹⁸ Érdemes kiemelni a háziállatok között a disznó és a kutya egyértelműen tisztátalan és negatív felfogását és a ló ambivalens megítélését. Megállapítható, hogy a középkori *bestiariumok* tovább torzítottak a judaizmus és különösen a kora kereszténység negatív vagy ambivalens állatvilág-képet. Elmondható, hogy egy mind negatívabb állatkép alakult ki a zsidó-keresztény európai kultúrában. A keresztény álláspont radikálisan tagadja azt, hogy az állatoknak lelkük volna, és ez a szemlélet valóban egyenesen vezet Descartes korábban idézett „természet-automata” véleményéhez és a 18. századi gondolkodáshoz, amely

¹⁵ Az izraeli „primitivizmushoz” l. Albright, W. F., „Primitivism in Ancient Western Asia.” In: Lovejoy, A. O. – Boas, G., *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, Baltimore – London 1997, The Johns Hopkins Univ. Press (első kiadás: 1935), 428-431. Az Ószövetség felfogására minden bizonnyal hathattak a mezopotámiai elbeszélések, különösen Enkidu remekbe szabott története, az Uttu költemény, továbbá a romló világkorszakok elképzelése (l. hozzájuk: Albright, 423-428).

¹⁶ L. világosan megfogalmazva Jer 35,5-10 (7. vers: „Se házat ne építsetek, se vetést ne vessetek, se szőlőt ne ültessetek, se ne tartsatok; hanem sátrakban lakjatok teljes életetekben, hogy sok ideig éljete e földnek színein...”).

¹⁷ Noha pl. a *Jakab levélben* (3,7) azt a figyelemreméltó megállapítást találjuk, hogy „minden természet, vadállatoké, madaraké, csúszómászóké és vízieké megszelídíthető és meg is szelídített az emberi természet által”.

¹⁸ L. Brown, C. (ed.), 114-119; Burkhardt et al., *Der grosse Bibellexikon* (l. feljebb, 6. jegyz.), 1556-1569 részletes jellemzését.

áthidalhatatlan különbséget tett a természet és a társadalom között. A muszlim filozófusok ezzel szemben (a görög gondolkodókhoz hasonlóan) különbséget tettek „állati lélek” (*nafsz hayawániyya*) és „racionális lélek” (*nafsz nátiqa*)¹⁹ között, és például az iszlám 2. századában kialakuló radikális racionalista teológiai irányzat, a *mu‘tazila* (amely az isteni igazságosságot és az emberi szabad akaratot hirdette), azt állította, hogy a jó állatoknak a jó emberekhez hasonlóan örök élet lesz a jutalmuk a Paradicsomban. Egyiküknek (Abú Iszhâq an-Nazzâm) egyenesen az volt a véleménye, hogy minden állat a mennybe jut majd – ez természetesen elszigetelt álláspont maradt. Ez a judaizmustól és a kereszténységtől különböző felfogás valamelyest építhetett a *Korán* és a prófétai hagyomány bizonyos pozitív állításaira, de mindenképpen – a görög filozófiától megtermékenyített – muszlim gondolkodók „felvilágosult” nézeteire.

AZ ÁLLATOK AZ ISZLÁMBAN²⁰

Az állatvilág az iszlámban rendkívül színesen és sokrétűen szerepel a *Korántól* kezdve a prófétai hagyományokon és a muszlim vallásjogon, a *sarí‘án* át a tudományos, filozófiai művekig és az irodalmi alkotásokig. Külön kiemelendő a mini-

¹⁹ L. a lélektípusokat például Ibn Színánál: Goichon, A.-M., *Lexique de la langue philosophique d’Ibn Síná (Avicenne)*, Paris 1938, Desclée de Brouwer, 398-402.

²⁰ Az iszlám sokszínű viszonyát az állatokhoz már az is mutatja, hogy igen sok figyelemreméltó munka foglalkozik velük a klasszikus iszlámban, és ennél fogva a szakirodalom is bőségebb, mint a két „idősebb” Ábrahám-vallás esetében. Az előbbieik közül elég, ha két nagy hatású és terjedelmes forrásra utalunk, amelyek enciklopédikus módon foglalták össze az állatvilágra vonatkozó ismereteket: 1. al-Dzsáhiz (776 vagy 777 – 868 vagy 869), a klasszikus arab irodalom egyik legsokoldalúbb alakjának enciklopédikus munkája, a *Kitáb al-ḥayawán* („Az állatok könyve”, számos kiadás, az egyik legutóbbi: Beirut, Dár wa-Maktaba al-Hilál, 19991 – hét kötetben); 2. ad-Damíri (1341-1405) 1371-ben írt *Ḥayât al-ḥayawân al-kubrâ* (al-Qáhira, Maktaba Muṣṭafâ al-Bâbi al-Ḥalabî, 1978) c. munkája nemcsak a muszlim zoológiai művek enciklopédiája, hanem a muszlim folklór kimeríthetetlen tárháza is. Az előbbi kettőhöz képest al-Qazwíní (c. 1203-1283) igen népszerű munkájában (*‘Adzsâ‘ib al-makhlúqât fi gharâ‘ib al-mawdszúdât* = „A teremtmények csudálatosságai és a létező dolgok furcsaságai” – számtalan kiadás) bőségesen keveri a *mirabiliát* a *realiákkal*. A klasszikus iszlám zoológiai munkáihoz és ismeretéhez l. Ullmann, M., *Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam*, Leiden 1972, Brill, 5-61. L. még: *Encyclopaedia of Islam* 3, new ed., Leiden 1971, Brill, 304-309, 311-313 (Ch. Pellat), 309-311 (J. Sourdel-Thomine); al-Hafiz Masri, B. A., *Animals in Islam*, Petersfield 1989, Hant – Athene Trust; Foltz, Richard C., *Animals in Islamic Tradition and Muslim Cultures*, Oxford 2006, Oneworld (bőséges további bibliográfiával: 173-179). Az Arab Félzsíget faunájának lenyűgöző földolgozását találjuk a kiváló szíriai professzor, Jibraíl Jabbur (1900-1991) jelentős munkájában, amelyben saját kutatásai alapján a beduinok ökológiai környezetét, életmódját és történetét mutatja be mesteri módon: *The Bedouins and the Desert. Aspects of Nomadic Life in the Arab East*, transl. by Lawrence I. Conrad, 1995 State Univ. of New York Press, Albany, a félzsíget faunájának bemutatása: 82-237.

atúrafestészet sokszor lenyűgöző és kimeríthetetlen állatvilága, amelyben éppúgy találunk – alapos ismeretekről árulkodó – naturalista ábrázolásokat, mint az állatok lényegi vonásait kifejező stilizált megközelítéseket. Az iszlám támaszkodhatott a „pogánykor” igen differenciált világára, amelyben az állatok a törzsi társadalom és a beduin létforma jellegzetességeiből következően sokkal természetközelibb módon jelennek meg – elsősorban az iszlám előtti költészet anyagában.²¹ Az iszlám ebben a vonatkozásban is alapos szűréssel élt: a korábbi gyakorlatból sok mindent elvetett, ám egyes jelenségeket módosítva megőrzött. A pogánykor²² állatalképzeléseiből röviden néhány figyelemreméltó mozzanatot érdemes kiemelni. Talán első helyen érdemes megemlíteni a törzsek nevének, legfontosabb kultuszainak és kialakuló törzsi tudatának a szoros összekapcsolását a totemisztikus eredetekkel a kutatás egy korai fázisában. Ennek nagy hatású hirdetője a rítus és mítosz iskola megalapítójának tekinthető nagy skót vallástörténész, W. Robertson Smith (1846-1894) volt,²³ aki barátja, Mc Lennan – a totemizmust és az exogámiát összekapcsoló – munkájának, az 1865-ben megjelent *Primitive Marriage* című munkájának a hatására *Kinship and Marriage in Early Arabia* című művében²⁴ dolgozta ki az

²¹ L. ennek szemléletes elemzését néhány példán keresztül: Montgomery, James E., *The Vagaries of the Qaṣīdah. The Tradition and Practice of Early Arabic Poetry*, London 1997, E. J. W. Gibb Memorial Trust, 110-165.

²² Az iszlám előtti arabok vallásával foglalkozó viszonylag gazdag szakirodalomból csak néhány átfogóbb és ma is jól használható munkára utalok: továbbra is megkerülhetetlen alapmű Wellhausen, J., *Reste arabischen Heidentums* c. munkája, Berlin – Leipzig 1927², W. de Gruyter (első ízben: 1887); Ryckmans, G., *Les Religions Préislamiques*, Louvain 1951, Publ. Universitaires; Höfner, M., „Die vorislamischen Religionen Arabiens.” In: Gise, H. – Höfner, M. – Rudolph, K., *Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer*, Stuttgart etc. 1970, Kohlhammer, 234-402 (részletes bibliográfia: 395-400); Henninger, J., *Arabia sacra. Aufsätze zur Religionsgeschichte Arabiens und seiner Randgebiete*, Freiburg – Göttingen 1981, Universitätsverlag – Vandenhoeck und Ruprecht (tárgyunkhoz különösen: nos. 6,7,8,9,11,12); Hoyland, R. G., *Arabia and the Arabs from the Bronze Age to the Coming of Islam*, London – New York 2001, Routledge, 139-166; Retsö, Jan, *The Arabs in Antiquity. Their History from the Antiquity to the Umayyads*, London – New York 2003, Routledge – Curzon, 600-622 (kimerítő bibliográfiával: 627-667). Alapvető forrás az iszlám előtti (észak) arab valláshoz Ibn al-Kalbī (megh. 819) a korai arab történelem nagytekintélyű „iráqi szak-tekintélyének – egy kéziratban fennmaradt – *Kitáb al-asṣnám* („A bálványok könyve”) c. munkája, amelyet a kézirat tulajdonosa, az egyiptomi Aḥmad Zakī pasa adott ki 1914-ben és 1924-ben (al-Qáhira, Dár al-kutub, utánnymás: 1965, megbízható, kommentált angol fordítása: *The Book of Idols*, transl. with intr. and notes by Nabih Amin Faris, Princeton, NJ. 1952, PUP).

²³ L. hozzá írásunkat in: *A vallástörténet klasszikusai*, Bp. 2002, Osiris, 339-345.

²⁴ London 1885, Adam and C. Black. A második (1903. évi) kiadás a szerző barátjának számító (R. Smith halála után öt hívták meg Cambridge-be utódjának) Goldziher I. megjegyzéseivel jelent meg (ő írt a könyvről értő és kimerítő recenziót még 1886-ban). A házassági és a rokonsági viszonyokat – a szerző szerint alapvetően meghatározó – totemizmus problémáit

általa feltételezett iszlám előtti arab totemizmusnak a törzsi társadalmat alapvetően meghatározó meglétét. W. R. Smith nagy erudícióval és még nagyobb fantáziával megfogalmazott nagyszabású teóriájához érdemes idéznünk E. E. Evans-Pritchard találó jellemzését *in extenso* – annál is inkább, mert R. Smith teóriájának főbb gondolatait majd Durkheim és Freud valláselméletében látjuk viszont: R. Smith „szerint a nemzetség tagjait és totemjeiket egyazon vérségi leszármazás jellemezte; ugyanabból a vérrokonságból eredt a nemzetség istene is, mivel hitük szerint ő volt a nemzetség megalapítójának fizikai atyja. Szociológiailag megfogalmazva az isten maga volt a nemzetség – idealizálva és istenítve. Ennek a közvetítőnek megvolt a maga anyagi képviselője a totemlényben; a nemzetség pedig időről időre úgy fejezte ki tagjai egységét és a nemzetség egységét istenükkel – ezzel megújítva önmagát –, hogy levágták a totemállatot, és megették annak nyers húsát egy szent ünnep alkalmával, és ebben a *communió*ban ’az isten és hívei azáltal egyesültek, hogy kölcsönösen részesedtek a szent áldozat húsában és vérében’. Mivel pedig az isten, a nemzetség tagjai és a totem mindannyian egy vérből eredtek, a nemzetségtagok nemcsak az istenükkel, hanem az istenükből vettek részt a szent *communió*ban, és ekképpen a nemzetség minden egyes tagja szakramentálisan megtestesíthette a maga egyéni életében az isteni élet egy részecskéjét.”²⁵ J. Wellhausen és különösen a kor legnagyobb sémi filológusa, Th. Nöldeke bírázatainkban²⁶ lényegében elvetették a totemizmus – W. R. Smith által föltételezett – formáit, és tudjuk, először Alexander Goldenweiser (*Totemism: an Analytical Study* c. művében, 1910), majd különösen Cl. Lévi-Strauss 1962-ben megjelent *Le totémisme aujourd’hui* című munkájában az „evolúciós totemizmus” érvényességét (néhány ausztrál példán kívül) visszautasították.²⁷

A totemisztikus eredetknél (amely kétségkívül a gyűjtögető és a vadászó fázist

a 7. és 8. fejezetben tárgyalja (1903, 217-281). Valóban, több törzs és nemzetség nevében állatok szerepelnek (l. 18sq, 220-244: Anmár, Kiláb, Dībáb, Aráqim, Aszad, Bakr, Tha‘lab, Thawr, Dzsahs, Dzsarád, Dzsac‘da, Ĥamáma, Ĥanas, Dubb, Dzi‘b, Fahd, ‘Anaza, Ghuráb, Yarbú‘ stb).

²⁵ Evans-Pritchard, E. E., *Theories of Primitive Religion*, Oxford 1965, Clarendon Press, 51sq.

²⁶ Az utóbbi bírálatát (ZDMG XL, 1886, 148-187), amit a hatalmas munkássággal rendelkező, majd száz évet élt szerző (1836-1931) az egyik legjobb munkájának tartott (l. Goldziherhez írt levelét, in: Simon, R., *I. Goldziher. His Life and Scholarship as Reflected in his Works and Correspondence*, Bp. – Leiden 1986, MTA Könyvtára – Brill, 261), ma is érdemes elővenni az iszlám előtti viszonyok tanulmányozásához. Az előbbi levélben így jellemezte viszonyát Smith-hez: „A szisztematikus gondolkodóval, akit ráadásul bátor fantázia segít, a hívős szkeptikus áll szemben”. Természetesen, R. Smith álláspontját e bírálatok után is többen elfogadták, l. például Buhl, Fr., *Das Leben Muhammeds*, deutsch v. H. H. Schaefer, Heidelberg 1961³, Quelle und Meyer, 85sq.

²⁷ L. a totemizmus-vitához: Eliade, M. (ed.), *The Encyclopedia of Religion* 14, New York 1995, Macmillan, 573-576 (R. Wagner).

idézi, és a probléma az, hogy mi marad meg belőlük az állattenyésztő korszakban), sokkal biztosabb talajon állunk az állatáldozatokkal kapcsolatos rítusok²⁸ és a *teratológia*²⁹ vonatkozásában. Az előbbi kedvelt hónapja a *radzsab* hónap volt (ezt az iszlám elvetette), és az ^c*atírán*nak nevezett állatokat a bálványokat jelképező kultikus köveknél (*anšáb*) áldozták föl: a vér illetve az istenséget, míg a húst az áldozó, a családja és az ott lévő vendégek fogyasztották el.³⁰ Az egész közösség által végzett rituális áldozatról a 4-5. sz. fordulóján aszkétaként a Sínai-félszigeten élő Nilus számolt be³¹ (tudjuk, kevésen múlt, hogy a beduin arabok elfogott fiát fel nem áldozták, és miután eladták rabszolgának, apjának sikerült kiszabadítania, és ekkor több arab törzsnél megfordult). Leírása így hangzik: „Egy hibátlan fehér tevéet letérdepeltetnek, és amíg az egy helyben marad, háromszor mindenki körbefutja (*pampléthai dolikheuentesz*), közben énekkel fordulnak a Hajnalcsillaghoz. A körbefutást vagy egyik uralkodójuk vagy valamelyik – alkalmasságánál és koránál fogva tisztelt – papjuk vezeti. A harmadik körbefutás végén, amikor az ének még nem ért véget, hanem az még a sokaság ajkán van, az utóbbi kivonja a kardját, és nagy erővel csapást mér az ütőerére (*eutónosz paiei kata tou tenontosz*) és sietve elsőnek kóstolja meg a vért (*tou haimatosz apogeuetai*). Ekkor a többiek is oda igyekeznek, és kardjukkal levágnak egy darab bőrt a szőrrel együtt, vagy elragadnak egy darab húst, ha éppen hozzáférnek (*epitükhon harpadzontesz tón szarkón*). A belső részeket és a beleket sem hagyják ki, és napfelkeltekor semmi sem marad az áldozatból. A csontoktól és a velőtől sem tartóztatják meg magukat; kitartással erőt vesznek a legellenállóbb részekben is, és idővel megbirkóznak azokkal.”³²

A pogány törzsek kultuszai nagymértékben összefonódtak az állatokkal – mutatva az állatok kivételes fontosságát a beduin életformán belül. Ibn al-Kalbí az al-Khuzá‘a törzs őséneke, ^cAmr ibn Rabí‘ának tulajdonítja az iszlám jöveteléig dívó kultikus állattisztelet különböző formáit, ezek: a *szá’iba*, a *wašila*, a *baħira* és

²⁸ L. hozzá főleg Henninger, op. cit., nos. 6-9, 11-12; Chelhod, J., *Le Sacrifice chez les Arabes. Recherches sur l'évolution, la nature et la fonction des rites sacrificiels en Arabie occidentale*, Paris 1955, PUF. Míg a közösségi rítusok zöme a *radzsab* hónapban történt, az egyéni áldozatok nem kötődtek időponthoz. Noha örömteli események is alkalmat adhattak ünnepélyes áldozatokhoz, leginkább válságos körülményekhez kötődtek: nagy szárazságokhoz (különösen Dél-Arábiában több felirat tanúskodik ilyen eseményről – ezeken papi személyek /rs²w/ is részt vettek), valamilyen tabu megsértéséhez, betegséghez stb. A föláldozott állatok általában háziállatok voltak (teve, juh, marha, vadállat ritkán, baromfi sohasem). Legtöbbször maguk a felajánlók bonyolították a szertartást (nők soha).

²⁹ L. Wellhausen, *Reste*, 200-207.

³⁰ Op. cit. 118.

³¹ Nilushoz I. *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* 4, Tübingen 1986³, UTB, 1495 (H. D. Altendorf); Spencer Trimmingham, J., *Christianity among the Arabs in Pre-Islamic Times*, London – New York – Bairut 1979, Longman – Libr. du Liban, 255.

³² Görög szöveg: Wellhausen, *Reste*, 119sq, Anm. 4.

a *hāmīya*.³³ Ibn al-Kalbī azt a nem jelentéktelen adalékot is említi, hogy Mohamed al-‘Uzzáról szólván egyszer azt mondta: „Egy fehér bárányt áldoztam al-‘Uzzának, amikor még népem vallását követtem.”³⁴ Tudvalévően a *Korán* a későbbiekben pontosan szabályozta a mekkai zarándoklat idején történő állatáldozat módját (2:196) és a párhuzamos vadásztilalmat (5:2,95), továbbá részletesen meghatározta a megehető állatok levágásának a körülményeit (5:3).

Végül utalnunk kell a varázslattal rokon, és főleg az állatokkal összekötött jóslás³⁵ nagy népszerűségére az iszlám előtti arabság körében. Ehhez természetesen az folyamodott, aki bajban volt és szeretett volna jobb időket látni. A boldog ember általában nem kísérti a sorsot („Aki önkényesen hessenti el a varjúkat, noha jól megy neki, az kétségkívül bajba sodorja magát”, mondja a Tamím törzsbeli ‘Alqama a 6. sz. közepén, 13.35) Legtöbbször az éppen szembejövő állatok szolgálnak *omina* gyanánt,³⁶ mégpedig főleg a madarak (*tíra*, *zadzsr*, *‘iyáfa*). A gágogó lúd adta hírül ‘Alí halálát; „a hollója felszállt”, mondták, ha valaki meghalt. A madarak között

³³ Ibn al-Kalbī 8 (N. Amin Faris 6). Tudjuk, a *Korán*, 5:103 (1. hozzá Simon R., *A Korán világa*, 1987, 146sq) igen erélyesen föllépett ezek kultusza ellen. A fölsorolt – kultikusan tisztelt – állatokat (főként tevéket) az isteneknek szentelték, és ezek szabadon legelhettek a megfelelő istenek *hímáján*, vagyis Wellhausen kifejezésével: „privát legelőjén” (*Reste*, 107). A *terminusok* értelmezésében persze sok a bizonytalanság. A *bahíra* olyan nőstényteve, amelynek a tejét nem ihatja más, csak a vendég (vagy alamizsnaként osztják szét). Bevágják a fülét, nem szabad hátaállatnak használni és nem nyírják; korai forrásunk: Ibn Iszhák (megh. 767) a *szá’iba* leányának nevezi (v.ö. *Korán*, 11:64: *náqat Alláh* = „Allah nősténytevéje”). Az utóbbi tkp. fogadalmi állat (nőstény teve), amelyet valaki fogadalomból *enged szabadon* (szó szerint ezt jelenti), ha, úgymond, betegségéből fölépül vagy eléri kitűzött célját. Ezt sem lehet málhás állatnak használni. A *wašíla* (Ibn Iszhák szerint kecske) olyan állat, amely ötször egymás után nőstény ikerállatokat ellett. A *hámí* olyan tevecsdör, amelyet huzamos ideig sikerrel használhattak fedezésre (Ibn Iszhák szerint tíz egymásutáni nőstény ellésére), s többé nem használva teherhordásra, valamely istennek szenteltek. A lényeg, mondja Wellhausen (*Reste*, 107, 112,4), az állatok termékenységről való lemondás, s ennek során nem az új, fiatal állatok föllaldozása, hanem a „kiérdemesült” öreg állatok szabadon engedése az istenség legelőjén.

³⁴ Ibn al-Kalbī 19. Tudjuk a *Korán* 53-19-25 (ezek az ún. „sátáni versek”) veti el a három istennő (Allát, al-Manát, al-‘Uzzá) mint „Allah leányai” föltételezését és közvetítő szerepüket az ember és Allah között. Al-‘Uzzá kultusza volt az iszlám előestéjén a legelterjedtebb az egész félszigeten, és a Qurays őt tisztelte leginkább. A szír és a bizánci források Venusszal, ill. a Hajnalcsillaggal azonosították (ő szerepel Nilusnál is), akinek emberáldozattal is adóztak (ld. a kultuszához Simon R., I. m., 350sq).

³⁵ L. az előbb említett Wellhausen, *Reste*, 200-207 mellett: Fahd, T., *La divination arabe. Études religieuses, sociologiques et folkloristiques sur le milieu natif de l’Isla*, Leiden 1966, Brill; *EP* 4, 303sq (T. Fahd).

³⁶ Például a nyúl vagy a róka. A szerencsés (a jobboldali) vagy a baljós (a baloldali) előjelek terminusai: a *szánih* (*bonum omen*) és a *bárih* (*malum omen*). Az *augurium* leggyakoribb és legnépszerűbb formája az *auspicium*, a madárjóslás volt (rossz *oment* kapni a „madár” nevéből eredt: *taṭayyara*; a héber ‘úf szóval összefüggő arab ‘áfa, ‘iyáfa *auguriumot* jelent).

különösen a zöld harkály, a seregély, a búbos banka, és főképpen a holló számított baljósoknak (a források az utóbbira hosszasan kitérnek), ám jósoltak a galamb burukkolásából, a kakas kukorékolásából, a szamár iázásából, a juhok bégetéséből és a kutyaugatásból stb. A marhák föltűnését a beduinok rossz előjelnek tartották, és egyáltalán a hibás állatokat. A jóslásnak még számos igen elterjedt formája dívott az iszlám előtti araboknál (*fa'l*, *qiyáfa*, stb), ezek azonban kevésbé kapcsolódtak az állatokhoz.

A *Korán* állatokkal kapcsolatos álláspontját befolyásolta az a nem elhanyagolható vallásontológiai probléma, hogy voltaképpen ki is áll a teremtés középpontjában, vajon az ember megteremtése után beszélhetünk-e antropocentrizmusról, vagy továbbra is teocentrikus marad-e a világ (tudjuk, a judaizmus hajlik az utóbbi felé, a kereszténység azonban, valószínűleg Jézus alakja miatt, inkább jellemezhető az előbbivel). A *Korán*ban mindkettőre találunk kinyilatkoztatásokat,³⁷ ám az iszlám alakulása során mindinkább az isteni kizárólagosság jutott érvényre (ezzel függött össze a szabadság akarat híveinek a veresége és a mindent, minden pillanatban elrendelő *dzsabaríyya* győzelme).³⁸ Ez utóbbiból következnek olyan megfogalmazások, mint: „Nincs élőlény a földön, amelyről gondoskodni ne Allah feladata lenne” (11:6). Tudvalévően a korai *szúrák* legfőbb üzenete Allah egyedülvalóságának és mindenhatóságának a hirdetése, ez pedig a különböző „jelek” (*áját*) révén manifesztálódik. E „jelek” között nem kis hangsúllyal a különböző állatok is ott szerepelnek.³⁹ Még két fontos mozzanatot kell hangsúlyozni, amelyek az állatok más szemléletét sugallják, mint a judaizmus és a kereszténység. Az egyik az, hogy az emberhez hasonlóan az állatok is a maguk módján Allah dicsőségét zengik.⁴⁰ Ezzel függ össze az a körülmény is, hogy az állatok még isteni üzenetet is kaphat-

³⁷ Az emberközpontságához l. például: „Vajon nem láttad, hogy Allah a szolgálatokra rendelte, ami az egekben és a földön van...?” (22:65), „(Emlékezz arra), amikor Urad így szólt az angyalokhoz: 'Egy helyettest fogok rendelni a földre' (2:30, vö. 6:165). Az ember-állat összefüggésben ez a szemlélet fogalmazódik meg részletezve a 16:5-8-ban („És a jószágokat is megteremtette nektek. Tőlük vannak meleg ruháitok, különféle hasznatok, és belőlük esztek. – És szépséget leltek bennük, amikor este behajjtátok, reggel pedig kihajjtátok azokat. – És szállítják a terheiteket olyan vidékre, amit csak üggyel-bajjal érhetnétek el”); a tengeri állatok is az ember szolgálatára rendeltettek: 16:14. Ugyanakkor számos versünk van, amelyek az isteni teljhatalmat hangsúlyozzák: „Allahé mindaz, ami az egekben és a földön van” (4:131; vö. 22:64 stb).

³⁸ Az ebből következő isten – ember viszonyt fogalmazza meg pontosan Goldziher az iszlám lényegeként: „Az isten: *ar-Rabb* = (a mindennel rendelkező) Úr; az emberek: *‘ibád* = „rab-szolgák”; az erény: *‘iá‘a* = „engedelmesség”; a véték: *ma‘‘síyya* = „engedetlenség” („Az iszlám vallása.” In: Goldziher I., *Az iszlám kultúrája*, szerk. Simon R., Gondolat 1981, 775.

³⁹ L. a „jelek” költői *enumeratióját* például 2:164; l. „Allah nőstény tevéjét” mint „jelet” (7:73); a madarak az ég boltozatán mint „jelek”, csak Allah akaratának vannak alárendelve (16:79, v.ö. 67:19).

⁴⁰ L. 17:44; 22:18; 24:48.

nak,⁴¹ ami azt is magában foglalja, hogy az állatok (ha nem is emberi nyelven), de a maguk nyelvén ki tudják fejezni magukat.⁴² A másik figyelemreméltó jellegzetesség az, hogy az állatok is az emberekhez hasonló *közösségekben* élnek: „Nincs állat a földön, sem szárnyaival repülő madár, amelyek ne alkotnának hozzátok hasonló közösségeket.”⁴³

A prófétai hagyományban (*szunna*) igen sok *hadíth* fogalmaz meg olyan eseteket és szabályozásokat, amelyek hűen tükrözik a *Korán* előbb idézett kinyilatkoztatásainak a szellemét. Ezek úgyszólván mind figyelmességet és méltányos bánásmódot sugallnak a muszlimok számára.⁴⁴ Néhány ilyen prófétai mondásban még az állatok érzelmeinek finom elismerése is kifejezésre jutott.⁴⁵ Ezekből a hagyományokból világosan kiderül, hogy milyen állatokat volt szabad (még a zarándoklat rituálisan tiszta állapotában is) megölni (így a pettyes varjút, a kutyát, az egeret, a patkányt, a mérges kígyót, a skorpiót, az oroszlánt, a leopárdot, a farkast, a héját és a hiúzt), és miket nem (búbos bankát, fecskét, hangyát, méhet, denevért). Számos *hadíth*ban a Próféta (és az *imámok*) képesek beszélni az állatokkal, továbbá *expressis verbis* megfogalmazzák, hogy az állatok képesek imádkozni, és az meghallgatásra talál. Különösen a kakassal kapcsolatban hallunk ilyen véleményt, és a Próféta szerint, úgymond, a reggeli kukorékolás különösen egyfajta imádkozást jelentett volna. A *Koránnak* és a prófétai hagyománynak ezek a kétségekívül igen pozitívnak tekinthető megfogalmazásai sokat segítettek az utóbbi évek muszlim állatjogi mozgalmi számára. Hogy csak egy példát említsek: 2004-ben az *al-Azhar* (az Iszlám Gazdaság Šālih Kámil Központja) adott otthont a maga nemében első muszlim állatjogi konferenciának, amelyen muszlim vallásjogtudósok, filozófusok, kormánytisztviselők, állatorvosok stb. vettek részt, és ahol számos igen pozitív ajánlást fogadtak el (az *‘Īd al-adhá* idején ingyenes vágóhidsszolgálat az utcai szakszerűtlen

⁴¹ Gondoljunk a méhek esetére: „És a te Urad sugallatot adott a méhnek: 'Keríts magadnak lakhelyet a hegyeken és a fákon ... aztán egyél mindenfajta gyümölcsöt, és járd a te Urad könnyen járható útjait'” (16:68sq).

⁴² L. a Salamon történetben a különböző állatokat (27:18sq: a hangyák beszéde; 27:20sq: a búbos banka beszéde).

⁴³ 6:38. Fakhr ad-Dín Rázi (1149-1209) nagy *Korán*kommentárjában e vers értelmezése során egyik lehetőségként egyenesen azt mondja, hogy „Allah (magasztaltassék) azt akarta volna, hogy az (állatok) hozzátok hasonlóan föltámadnak majd a Föltámadás Napján” (*at-Tafsír al-kabir aw Mafātih al-ghayb*, Bayrút, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 1990, XI:176).

⁴⁴ L. a számos példát: Foltz, Richard C., I. m., 17-25.

⁴⁵ Így például a Próféta egyik társa néhány madártojást mutatott neki, miközben az anyamadar kétségbeesetten repdesett körülötte. Mohamed állítólag így szólt: „Ki okozhatta ezt a csapást a madárnak, hogy kivette a tojásokat a fészkekből? Helyezzétek vissza!” Egy másik alkalommal fellépett az ellen, hogy a ló sörényét levágják, mondván, hogy „az a ló tetszetős kinézetének és díszének a része” (I. m., 20).

vágásokat kiküszöbölendő; a mezőgazdasági és állatorvosi oktatásban a humánus állatvágási módszerek tanítása stb.).⁴⁶

A *Korán* és a prófétai hagyomány után, ha figyelmünket a klasszikus muszlim kultúra különböző területei (a filozófia, az irodalom, a költészet, a művészet vagy az iszlám misztika) felé fordítjuk, azt látjuk, hogy az állatok világa rendkívül sokrétűen része ennek a kultúrának. A művészet, és ezt nemcsak Lukácstól tudjuk, alapvetően antropomorfizál mindent, amit anyagként felhasznál, szemben a tudománnyal és bizonyos esetekben a filozófiával, ami jobb pillanataiban valamelyest objektív reflexió tárgyává teheti a természet jelenségeit. A probléma tehát az, hogy egy adott kultúra képes-e a maga antropomorfizmusát transzcendálni és a szimbolikus világként felhasznált állatvilágot a maga sajátosságában bemutatni – szembeállítva azt az emberért-valóság torzító tükrével. Nos, a klasszikus iszlám kultúrájában találunk egy ritka és párját ritkító „ökológiai mesét” a „Tisztaság testvérei” egyedülálló enciklopédiájában, amely oly módon veti föl az állatvilág és az ember kapcsolatát, amihez hasonlót majd csupán a legújabb időkben találunk. Mielőtt ezt a lenyűgöző ökológiai vádbeszédet szemügyre vennénk, röviden utaljunk néhány olyan filozófiai és irodalmi munkára, amelyekben a klasszikus iszlám állatszemplélete megjelenik, hangsúlyozva, hogy ezek a példák is eltérnek már valamelyest a tipikus vonulattól, amelyet az előbb említett al-Dzsáhiz és ad-Damíri vagy al-Qazwíni enciklopédikus munkái képviselnek (az utóbbiak az állatokat az emberi felhasználhatóság szempontjából szemlélik, vagyis náluk az állat mércéje az ember).

Első példánk talán nem véletlenül Zakariyyá ar-Rázi (865-925), a középkor egyik legnagyobb orvosa, amellet filozófus és alkimista (ifjúkorában kiváló zenész is). Ő volt a klasszikus iszlám egyik legöntörvényűbb és legönállóbban élő és munkálkodó „szabadgondolkodója”. Emiatt számos támadás érte már életében, és érthető módon műveinek csak töredéke maradt fenn.⁴⁷ Számos különbséget jegyeztek fel róla: sajátos külleméhez megjegyezték, hogy feje egy nagy kosárhoz volt hasonló; agglegény maradt élete végéig, és a nővére viselt rá gondot; a hozzá forduló betegeket

⁴⁶ L. a konferencia jellemzését Foltz, I. m., 45sq.

⁴⁷ ar-Ráziról sajátos módon még nem készült önálló monográfia. Filozófiai jellegű műveit a fiatalon meghalt, tehetséges Paul Kraus (1907-1946) adta ki *Raszá'il falszafíyya = Opera Philosophica Fragmentaque quae supersunt* (al-Qáhira, al-Maṭba'at al-Murtaḍíyya, 1939, utánnomás: Bairút, Dár al-Áfáq al-dzsadída, 1980). A röviddel utána élt al-Bírúni 184 művet sorolt fel tőle, ezek zöme a 10. sz. utolsó évtizedeiben még forgalomban volt (l. Dodge, Bayard, ed. and transl., *The Fihrist of al-Nadím. A Tenth-Century Survey of Muslim Culture*, New York 1970, Columbia Univ. Press, 701-709). Monumentális orvosi munkáját, a *Kitáb al-Háwít (Liber Continens)* 1279-ben fordította latinra a szicíliai zsidó orvos, Faradzs b. Szálím, és az egyik első nyomtatott mű volt (1486-ban jelent meg először, és 1542-ig öt kiadást ért meg). Legnépszerűbb orvosi gyűjteményét, az *al-Kitáb al-Manšúrít (Liber ad-Almansorem)* pedig Gerardus Cremonensis fordította le a 12. században. Megjegyzendő, hogy ar-Rázi

először különböző szintű tanítványai vizsgálták meg, és ha nem boldogultak valamilyen esettel, akkor fordultak hozzá (a szegényeket ingyen gyógyította, sőt ellátta őket mindennel); szüntelenül olvasott vagy írt; éjszakánként is (nem vagy egészen keveset aludt csak), egy fali fülkébe helyezett lámpásnál olvasott, és úgy támasztotta meg az éppen olvasott könyvet, hogyha bóbiskolni kezdett, akkor a könyv a lábára esett; fantasztikus íráskészségéről árulkodik az a tény, (erről ő maga számolt be), hogy egy év alatt 20 000 oldalt írt olyan apró betűkkel, „ahogy az amulettekre írnak”. Élete végén a kevés alvástól és az egyoldalú táplálkozástól (Püthagorasz tanácsa ellenére leginkább babot evett), hályog támadta meg a szemét és megvakult. Amikor utolsó éveiben vakon visszavonult szülővárosába, a mai Teherán környéki Raiyba, ellenségei vádaskodására (miszerint nem is élt filozófus módjára), írta az akkor már keserű és pesszimista ar-Rázi „filozófiai önéletrajzát”.⁴⁸ Ellenségei egy olyan Szókratész-képpel akarták szembesíteni, amelynek nem sok köze volt a Xenophón és főleg Platón által közvetített alakkal: az előbbi Antiszthenészre (i. e. 445k-365k) és a cinikus hagyományra megy vissza, az ar-Rázi által fölidézett Szókratész természetesen alapvetően Platont követi. Az ellenfelek az askéta filozófust kéri számon, ar-Rázi a *meszotész* elvét és a *méden agan* életvitelét bontja ki. A gyönyör és a fájdalom problémájának elemzése során érdekes betétet találunk az állatokkal való bánásmódról mint etikai problémáról, ami megint csak egyedülálló módon egy muszlim tudós esetében) az állatok feltételezett lélekvándorlásával van kapcsolatban. Érdeemes felidézünk a szöveget *in extenso*: „Azt mondják tehát: amennyiben az alapelv (*aşl*), amit az előbb megállapítottunk⁴⁹, magában foglalja azt, hogy Urunk és Királyunk irgalmas és könyörületes irántunk, az is következik ebből, hogy nem tetszik neki, ha valami fájdalom ér bennünket. Az is (nyilvánvaló), hogy mindaz a fájdalom, ami ér minket, és amely nem a mi szabad akaratunkból és választásunkból következik, az szükségszerű és elkerülhetetlen. Ebből az következik, hogy nem szabad fájdalmat okoznunk egy érző lénynek (*muhişsz^{mn}*) anélkül, hogy az megérdemelte volna a fájdalmat, vagy hogy ezáltal egy még nagyobb fájdalmat hárítanánk el. Ez az állítás (*dzsumla*) számos részállítást von maga után, amibe beleértendő mindenfajta káros cselekedet (*mazálim*): ilyen az az élvezet, amit a

számos közérdekű, „tudományos-népszerűsítő” értekezést is írt a már ekkor elburjánzó sarlatánok és „csodadoktorok” leleplezésére. L. hozzá: Ullmann, M., *Die Medizin im Islam*, Leiden 1970, Brill, 128-138; *EP* 8, 474-477 (L. E. Goodman).

⁴⁸ L. P. Kraus kiadásában: *Kitáb aşz-Szıra al-falszafıyya* 97-111. L. hozzá: uő. „Raziana I. La conduite du Philosophe. Traité d'éthique d'Abú Muëammad b. Zakariyyá al-Rázi.” In: *Orientalia* N. S. 4 (1935), 300-334 (bevezetés, arab szöveg és francia fordítás).

⁴⁹ „A bölcsnek nem szabad olyan gyönyörűség felé eltántorulnia, amely olyan fájdalmat eredményez, amely meghaladja a gyönyörtől való megtartóztatás erőfeszítését és a szenvedély elnyomását” (1980,103). Am nem szabad olyan élvezetre sem törekednünk, amely másoknak kint okozna.

királyok élveznek a vadászat alkalmával,⁵⁰ továbbá azok a túlzott megterhelések, amiket egyesek a háziállatok megterhelésekor elkövetnek. Úgy illik, hogy mindez megfontolt gondolkodás, és racionális és kiegyensúlyozott módon történjék minden túlzás és határátlépés nélkül. Csak akkor szabad fájdalmat okozni, ha ettől nagyobb fájdalom elhárítása remélhető. Ilyen a tályog felnyitása, az elüszkösödött tag kiegészése vagy valami keserű és undorító gyógyszer bevétele vagy valamely izletes étel kihagyása, mert az súlyos és fájdalmas kórságot okozna. Ugyanígy a háziállatokat (*bahá'im*) csak megfontoltan és durvaság nélkül szabad megterhelni, kivéve azokat az eseteket, amikor a szükség keménységet ír elő, és amikor az értelem és az igazság miatt erre van szükség, mint amikor meg kell sarkantúzni a lovat, ha így menekülhetünk meg az ellenségtől. Mert akkor az igazság követeli meg azt, hogy valaki megsarkantúzza a lovát, és az esetleg el is pusztuljon, amennyiben ezáltal megmenekülhet egy ember, különösen ha az tudós és jó természetű, vagy valami módon nagy hasznára van az embereknek. Az ilyen ember hasznossága és megmaradása előbbre való az övéi számára ennek a lónak a túlélésénél. Másik példa lehet az a két ember, akik egy pusztaságba vetődtek, ahol nem található víz; csupán az egyiküknél található annyi víz, amennyi révén megmenekülhet, míg a másik elpusztul. Ebben a helyzetben úgy illik, hogy a vizet az ihassa meg, aki hasznosabb az emberek számára. Ez az analógia szolgálhat követendő példa gyanánt a hasonló esetekben.

Ami a vadászatot, a (vadak) felhajtását, a megsemmisítést és a pusztítást illeti,

⁵⁰ A vadászat Belső-Ázsiában és a mughal Indiában katasztrófális méreteket öltött és egész állatfajták kipusztulásához vezetett már a középkorban és a kora-újkorban. Kialakítottak egy gyilkosan hatékony technikát, a *qamarghát* (ennek az volt a lényege, hogy a hajtók nagy kört formáltak, és óriási lármával, miközben egyre szűkítették a kört, a pánikba esett állatokat a kör közepe felé hajtották, ahol aztán a királyi vadászok valósággal lemészárolták azokat). Hogy csak egy példát idézzünk a vadászatnak nevezett mészárlások lehangoló történetéből, utaljunk Dzsehángírra, Akbar fiára és utódára (1605-1627), aki pedig hozzáértő és szenvedélyes botanikus volt, és *Memoárjában*, a kor fontos dokumentumában India faunájáról és flórájáról rengeteg érdekes adalékot jegyzett le. Gondosan rögzítette vadászatainak eredményeit is 12 éves korától 50 éves koráig, és a következőket állapítja meg: „Kiderült, hogy 12 éves korom kezdetétől vagyis 988/1580-tól ez év végéig, amely trónra lépésem 11. éve és az én 50. holdévem: 28.532 állatot ejtettek el az én jelenlétemben. Ezekből 17.167 állatot a saját kezemmel lőttem le: négylábúakat 3.203-at; tigris 86-ot; medvéket, csitát, rókákat, vidrákat és hiénákat 9-et; kék bikát (*nilgay*) 889-et; bakot, őzsutát és rőt vadat 215-öt; farkast 64-et; vadbivalyokat 36-ot; disznót 90-et; kőszáli kecskét 26-ot; hegyi kecskét 22-öt; *arghali* juhot 32-öt; vadszamarat 6-ot; nyulat 3-at; madarat 13.964-et; ezekből: galamb: 10.348; *lagar-dzshagar* sólyom: 3; sas: 2; héja: 23; bagoly: 39; pelikán: 12; egerésző ölyv: 5; veréb: 41; galambféle: 25; másféle bagoly: 30; kacska, liba, kócsag: 150; varjú: 3.473; víziállat: krokodil. 10.” L. *Túzuk-i Dzsehángíri or Memoir of Jehángír*, transl. by A. Rogers, ed. by H. Beveridge, New-Delhi 1978³, Munshiram Manoharlal, 369, vö. még 191, 204. Tudjuk, a szigorúan orthodox Aurangzéb is (1617-1717) nagy vadász volt.

azt csupán a húsevő állatok esetében lehet gyakorolni, mint az oroszlánok, tigrisek, farkasok és hasonlók, és azokkal szemben, amelyek nagy kárt okoznak, és amelyek hasznossága és felhasználhatósága kizárható, mint például a viperák, a skorpiók és hasonlók. Ezekben az esetekben a követendő szabály nyilvánvaló. Ezeknek az állatoknak az elpusztítása két okból van megengedve: 1. Ha nem pusztítja el őket (az ember), akkor ők pusztítanak el számos állatot. Ezeket az állatokat, vagyis a húsevőket ez jellemzi. 2. A másik az, hogy ezeknek az állatoknak a testébe zárt lelkek nem jutnak el a felszabaduláshoz: ez csupán az emberek testében lévő lelkek osztályrésze. Amennyiben ez így van, akkor ezeknek (az állati) lelkeknek a kiszabadítása a testükből olybá tekintendő, mint ami az útját egyengeti és megkönnyíti az ő (végleges) megszabadításukat. Mivel ez a két megfontolás alkalmazható a húsevő állatokra, minél többet el kell pusztítani belőlük, mivel ez csökkenti ezeknek az állatoknak a fájdalmát – remélve, hogy a lelkük megfelelőbb testekbe kerül majd.⁵¹

Ami a viperákat, a skorpiókat, a darazsakat és a hasonlókat illeti, közös bennük az, hogy fájdalmakat okoznak az élőlényeknek, és nem alkalmasak arra, hogy az ember háta állatok gyanánt felhasználja őket. Ezért meg van engedve az, hogy elpusztítsák és megsemmisítsék őket. Ami pedig a háziállatokat és a növényevőket illeti, tilos az elpusztításuk és a megsemmisítésük, sőt, ahogy említettük, gyengéden kell bánni velük, és a lehető legkevesebbet kell fogyasztani belőlük, és vissza kell fogni a tenyésztésüket, hogy ne szaporodjanak el, és ez ne tegye szükségessé szapora levágásukat. Mindez megfontolva és a szükség szerint történjék. Ha nem úgy lenne, hogy lelkük megszabadulása csak az emberi test révén történhet, akkor az értelem nem ítélné úgy, hogy le szabad őket vágni.”

Zakariyyá ar-Rázi kétségkívül nem volt tipikus jelenség a klasszikus iszlámban: alakja és sajátos gondolkodása, kivételes életművével mint magányos és bizarr szikla magasodik ki környezetéből, amely szokás szerint kevésbé méltányolta a tőle nagyon eltérőt.⁵² Hasonló alak volt Abú'l-'Alá' al-Ma'arrí (973-1058), a klasszikus

⁵¹ A *metempsziühószisz* gondolata természetesen az iszlám szellemétől teljesen idegen volt, ezt ar-Rázi valószínűleg a görögöktől és az indiai lélekvándorlásból kölcsönözte. Az állati lélek meg-nem-válthatóságából következhetett az is, hogy az emberi lélek nem költözhetett állati testbe. Tudjuk, az ókori gondolkodásban is már vita tárgyát képezte ez. Porphüriosz és Iamblikhosz például az utóbbit vallotta (ar-Rázi is). Ezzel szemben Plótinosz és Plutarkhosz – Platón alapján (l. *Timaiosz* 42; *Phaidón* 21; *Politeia* X) – megengedték az emberi lélek állatokba költözését (l. egyéb példákat: Kraus, 1935, 328, n.1).

⁵² Ezt nevezhetjük „Szókratész-szindrómának” (l. például *Apológia* XVIII: „valósággal a városotokra ültetett az isten, mint valami nagy, nemes vérű lóra, amely nagysága miatt kissé lomha és sarkantyúzásra szorul ... hol egyiketeket, hol másikatokat folyvást élesztgetem, biztatgatom, sőt ócsárolom, és egész nap szüntelen a nyakatokban ülök”). ar-Rázi kortársa, Ibn Faflán, aki 921-923 között járt a volgai bolgároknál, lenyűgöző és mai antropológust is meglepően jelentősébe így számolt be az ott is divó jelenségről: „Ha fölfigyelnek vala-

arab irodalom egyik legnagyobb, senki máséhoz nem hasonlítható magányos szereplője,⁵³ aki négyéves kora tájt megvakult. Az élete nagy részében, ahogy maga fogalmazta, a „kettős börtönben (*rahín al-mahbasayn*: vakon és visszavonultan) élő költőt és írótt mélységes pesszimizmus, szkeptícizmus és ironikus racionalizmus jellemezte (sokan Schopenhauerhez hasonlították). Ahogy a levelezéséből (*mukatábát*) is kiderül⁵⁴ a (30 éves korától gyakorolt) vegetarianizmust egészen szélsőségesen föl vállalta (nemcsak húst, de halat sem evett, sőt a tej, a tojás és a méz fogyasztását is elhárította magától). Emellett szigorúan aszketikus életet élt (gyakori böjttel és virrasztással). Nem házasodott meg, és bűnnek tekintette a gyermeknemzést (sírjára azt vésette föl: „Ezt a bűnt atyám elkövette velem szemben – én senki ellen nem tettem ezt”). Yáqút számol be a következő történetről vele kapcsolatban: „Valaki találkozott vele és megkérdezte tőle: ’Miért nem eszel húst?’ ’Mert irgalommal vagyok az állatok iránt’ – felelte. A másik ekkor így szólt: ’És mit szólsz a vadállatokhoz, akiknek az eledele a többi állat húsa. Amennyiben volt teremtőjük, hogy lehetsz te nála is könyörületesebb; ha pedig a természetük később alakult ki, nem hozhatsz létre ennél okosabb és tökéletesebb művet.’⁵⁵ A közelmúltban került elő egy sok szempontból enigmatikus munkája, a *Riszálat aš-šāhil wa’s-sāhīdzs* („Levél a nyerítésről és az iázásról”), amelyet ugyancsak Bint as-Sāṭi’ adott ki 1975-ben. Az 1019 körül keletkezett munkában a szerző különböző állatok (ló és öszvér, ám szerepeltet galambot, tevét, hiénát és rókát is) beszélgetésén keresztül fejezi ki igen határozott véleményét a kortárs szíriai és egyiptomi irodalmi és politikai életről és azok főszereplőiről.⁵⁶ A folyamatos

kire, akit szellemi mozgékonyág és a dolgok mélyebb ismerete jellemez, akkor azt mondják: ’ez az ember megérdemli, hogy az Urunkat szolgálja’. Azzal megragadják, a nyakába kötelet vetnek és fölfüggesztik egy fára, amíg darabokra nem esik.” (Ibn Faḍlān, *Beszámoló a volgai bolgárok földjén tett utazásról*, arab eredetiből ford., a jegyzeteket és utószót írta Simon R., Bp. 2007, Corvina, 66).

⁵³ Az egyetlen használható bevezető munkát több műve megbízható kiadója és kommentálója, ‘Á’isa ‘Abd ar-Rahmán, Bint as-Sāṭi’ írta: *Abú’l-‘Alá’ al-Ma‘arrí*. Az *A‘lám al-‘arab* sorozat 38. kötete, al-Qāhira, al-Mu‘asszasza al-Miṣriyya al-‘amma, 1965; uő. „Abú’l-‘Alá’ al-Ma‘arrí.” In: Ashtiani, J. – Johnstone T. M. – Latham, J. D. – Smith, R. (eds.), *The Cambridge History of Arabic Literature. ‘Abbasid Belles-Lettres*, Cambridge 1990, CUP, 328-338. A vele foglalkozó szerteágazó bibliográfiát M. Saleh állította össze: „Abú’l-‘Alá’ al-Ma‘arrí: bibliographie critique”: *Bulletin d’études orientales* 22 (1969), 33-204; 23 (1970), 197-309; *EP* 5, 932-5 (P. Smoor). Alapvető forrás: Yáqút al-Ḥamawí, *Mu‘džsam al-udabá’* 1, Bayrút 1991, Dár al-kutub al-‘ilmíyya, 396-459.

⁵⁴ *The Letters of Abú’l-‘Alá’ of Ma‘arrat al-Nu‘mán*, ed. and transl. by D. S. Margoliouth, Oxford 1898, OUP; uő. „Abú’l-‘Alá’ al-Ma‘arrí’s correspondence on vegetarianism.” In: *JRAS* 1902. Életmódjához l. Bint as-Sāi’ 1965, 160-6.

⁵⁵ Yáqút, 1, 407.

⁵⁶ L. Smoor, P. „Enigmatic allusions and double meaning in Ma‘arrí’s newly discovered *Letter of a Horse and a Mule*.” In: *JAL* 12 (1981), 49-73; 13 (1982), 23-52.

cselekményű, művészien előadott beszélgetés éppúgy jeleníti meg az állatok világát, mint amennyire tükrözi a kortárs viszonyokat. Az állatok (szemben számos irodalmi munka moralizáló, emberek helyett szereplő állataival) itt a maguk saját jellege szerint jelennek meg, és (ebben rokoníthatók az *Ikhwán aš-Šafā'* vádlóként fellépő állataival) reális és lesújtó képet festenek az emberről a királynak címzett panaszukban. A teve például így panaszodik a beduinok bánásmódja ellen: „Az emberi lények egyik legfurcsább cselekedete az, hogyha egy sivatagos területre akarnak utazni, akkor a tevéket nyolc napig szomjaztatják, és amikor már teljesen elgyengültek a szomjúságtól, akkor bőségesen megitatják őket. Ezután indulnak a sivatagba és ha a víz már fogytán van, akkor fölvégják a gyomrukat, és megisszák a benne lévő folyadékot.”⁵⁷

ar-Rázi és al-Ma^carrí sok szempontból szabályt erősítő kivételek. Az állatok tipikusnak tekinthető felhasználtsága az irodalmi művekben leginkább példázható a *Kalíla wa-Dimna Fürstenspiegel*ének morális tanulságokat szolgáló – sokszor igen szellemes és épületes – állattörténeteivel. Tudvalévően a *Kalíla wa-Dimna* az óind mesegyűjtemény, a *Pancsatantra*, pontosabban az i. sz. 4. századra visszamenő *Tantrakhyáyika* 6. században készült középperzsa (pehlevi) fordításának a 8. sz. közepén készült arab átdolgozása, amit Ibn al-Muqaffa^c (c. 721-755-7 között), ennek az igazi korfordulónak az egyik legsokrétűbb, legszínesebb és legvitatottabb szereplője készítette.⁵⁸ Ez a manicheizmusról az iszlámra áttért iráni *mawlá* volt az arab műpróza legfontosabb megteremtője, aki munkásságával kétségkívül a *Koránra* és a prófétai hagyományra épülő muszlim kultúrával szemben egy másfajta – főleg a szászánida Irán hagyományaira támaszkodó – „ellenkultúrát” próbált létrehozni. Az arab műpróza első mesterműveiként számon tartott munkái középpontjában (a szászánida istenkirályra visszamenő) mindenható uralkodó áll, és mivel ő az, akitől a közösség sorsa függ, és nem fordítva (ahogyan az iszlám ortodoxiában hamarosan kialakul), Ibn al-Muqaffa^c értelmiségi teendője az, hogy a helyes uralkodás elveit különböző (ind és középperzsa eredetű) formákban sugallja-előtárja a kalifának. Ennek az „ellenkultúrának” kétségkívül az egyik legfigyelemreméltóbb „propaganda

⁵⁷ Idézi: Gelder, G. J., *Of Dishes and Discourse: Classical Arabic Interpretations of Food*, Richmond 2000, Curzon, 12.

⁵⁸ A rávonatkozó anyag óriási, talán a legjobb bibliográfiát az *Encyclopaedia Iranica* 8,39-43 (J. Derek Latham) tartalmazza. Munkái arab kiadása: *Áthár Ibn al-Muqaffa^c*, Bayrút 1978, Dár Maktaba al-Ĥayát. A *Kalíla wa-Dimnának* készült egy színvonalas magyar fordítása Prileszky Csillától (Bp 1978, Európa), sajnos nem a legjobb szövegkiadásból. A munka eredetéről és háttéréről legutóbb egy figyelemreméltó munka jelent meg: De Blois, Fr., *Burzóy's Voyage to India and the Origin of the Book of Kalíla wa Dimna*, London 1990, Royal Asiatic Society. A *Tantrakháyika*, a szír fordítás és Ibn al-Muqaffa^c átdolgozásának igen tanulságos egybevetését legutóbb A. Hámori végezte el: „Shameful and injurious: an idea of Ibn al-Muqaffa^c's in *Kalíla wa-Dimna* and *al-Adab al-kabír*.” In *JSAI* 32 (2006), 189-212.

műve” a *Kalíla wa-Dimna*, amely a világirodalom talán legtöbb nyelvre lefordított és különböző kultúrákban is nagy népszerűségnek örvendő darabja.⁵⁹

A kerettörténet (a két sakáltestvér, Kalíla és Dimna /a szanszkrit Karataka és Damanaka nevekből/ különböző manőverei az erdő királyának, az oroszlánnak az udvarában, amelyek a lehetséges vetélytárs, a bika megölésére irányultak), természetesen csak arra szolgál, hogy lehetőséget adjon a számtalan példázatként szolgáló kitérőknek (gyakran igen szemléletes és szellemes meséknek, finom megfigyelésekről tanúskodó történeteknek), amelyek az udvari körökben élő udvaroncok, tisztviselők és bennfentesek érvényesülési *vademecum*jaként keletkeztek. A művet már ezzel a céllal fordították le Khuszró Anusirwán (531-578) udvara számára a szászánida Iránban, és Ibn al-Muqaffa^c (az iranizált arameus írnokréteg képviselője) az előbb említett „ellenkultúra” részeként a sikeres udvari érvényesülés vezérfonalá gyanánt ültette át hajlékonyan és invenciózusan középperzsából arabra. Ez persze azt is jelenti, hogy noha állatmesékről van szó, azok mondanivalójának éppen úgy nincs köze az állatok saját világához, mint Aiszóposz és Phaedrus (vagy akár La Fontaine) állatmeséinek.

Az irodalmi alkotások közül még egy figyelemreméltó munkára érdemes felhívni a figyelmet, amely szokás szerint jeles előzményekre tekint vissza. Gondolok a nagy perzsa misztikus költő, Farid ad-Dín ‘Attár (1130k-1229k) *Manṭiq at-ṭayr* című elbeszélő költeményére, amely Ibn Színá (980-1037) és a nagy hatású Muḥammad al-Ghazáli (megh.1126) prózai *Riszálat at-ṭayr* című előzményeinek monumentális feldolgozása.⁶⁰ Már a korábbi munkákban is a madár a felfelé törekvő lélek szimbóluma, ezt bontja ki ‘Attár nagyszabású – 4600 párversből álló – költeményében: a madarak királyt akarnak választani, és a bűbos banka tanácsára elindulnak megkeresni a mitikus Szímurghot, akinek a világ végén van a fészke; útközben harminc kivételével mindenki elpusztul a veszélyes Hétyölgyben. Nagy nehézségek és próbatételek után megtalálják Szímurghot (a név népies jelentése *szí murgh* = „harminc madár”), aki révén önmaguk rejtett lényegét fedezhetik fel, amihez a földi burok elvetésével juthatnak el. A misztikus szimbólumokban gazdag történetben számos történet található (az egyes állomásokon a madarak különböző kérdéseket fogalmaznak meg, amelyekre a bűbos banka felel). Az állattörténetek

⁵⁹ A legfontosabb fordításokhoz és keletkezésükhöz ld. *El²* 4,524-528 (C. Brockelmann). Természetesen nem szabad elfelejteni Th. Benfey (*Pantschatantra* 2 Bde, Leipzig 1859) és J. Hertel fontos könyvét (*Das Pancatantra, seine Geschichte und seine Verbreitung*, Leipzig 1914).

⁶⁰ ‘Attárhoz l. H. Ritter monumentális művét: *Das Meer der Seele. Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Feriduddín ‘Attár*, Leiden 1955, Brill. Az előzményeket l. Taghí, Shokufe, *The Two Wings of Wisdom: Mysticism and Philosophy in the Risalat al-ṭayr of Ibn Sina*, Uppsala 2000, Uppsala Univ. Library.

és a példázatok a misztikus megváltáshoz vezető utat és a lélek megszabadítását példázzák.

Ezekből, az állatokat voltaképpen ürügyként felhasználó munkákból természetesen még számosat lehetne idézni, ám ez nem mélyítené el az eddig leszűrt tanúságokat: a klasszikus iszlámban a filozófiai, misztikus és irodalmi művekben (éppen úgy, mint a gazdag miniatúra festészetben) az állatvilág gyakran megjelenik, ám soha nem magáért valóan, a saját szempontjaik szerint, hanem mindig valamilyen emberi tanulság, példázat érdekében. Ugyanakkor a felhasználás túlnyomó része pozitív állatképet sugall: a nyilvánvaló hasznosságtól és az embereket is felülmúló hűségétől és ragaszkodástól kezdve a lélek legmagasabb rendű törekvéseiig mindenféle pozitív tulajdonságot példázhatnak. Ezekhez képest is azonban különleges és kivételes helyet foglal el az arab állatfelfogáson belül „A Tisztaság Testvérei” nagyszabású példázata.

EGY EGYEDÜLÁLLÓ ÁLLATÁBRÁZOLÁS: AZ IKHWÁN AŞ-ŞAFĀ’ „ÖKOLÓGIAI MESÉJE”

Ez a sajátos és párját ritkító „ökológiai mese” egy, a maga nemében kivételes filozófiai enciklopédia középponti helyén található. Az enciklopédiát a 10. századi Bašrában, majd Bagdadban működő anonim baráti társaság, az *Ikhwán aş-Şafā’* („A Tisztaság Testvérei” – a név a *Kalíla wa-Dimna* egy történetéből származik), készítette: ennek az *ismá’ílita* színezetű – 51 traktátusból és egy összefoglaló értekezésből álló – filozófiai enciklopédiának a célja valószínűleg az lehetett, hogy a *sarfa* és a filozófia egyesítésével az adeptusokat a rejtett tudásba akarta bevezetni, és el akarta kísérni őket az egyetemes lélekkel való egyesüléshez. A ma már igen szerteágazó kutatás⁶¹ számos alapvető kérdésre még mindig nem tud választ adni: nem ismerjük a szerzőket, a keletkezés pontos idejét, a szerzők valódi szándékát,

⁶¹ A rájuk vonatkozó kutatás már alig áttekinthető. A számos keleti kiadás között I. *Raszá’il Ikhwán aş-Şafā’* 1-4, Bayrút – Paris 1995, Mansúrát ‘Uwaydát, 2, 179-289. A 19. sz. második felében Fr. Dieterici (1821-1903) évtizedeket foglalkozott szövegük kiadásával (1883-1886) és fordításukkal, értelmezésükkel (*Die Philosophie der Araber im 10. Jh. N. Chr. aus den Schriften der Lauteren Brüder* 8 k., 1861-1879). A híres „ökológiai mesének” számos fordítása létezik: 1. eredeti arabból készült fordítások: héber (Kalonymos b. Meir a 14. században); hindusztáni (Ikram Ali, 1859); spanyol (Carmela Eulate, 1943); angol (Lenn R. Goodman, 1978); német (F. Dieterici, 1858; A. Giese, 1990, 2005²); 2. héberből és urduból további 9 fordítás készült (ld. Goodman, 1978, 259sq). Néhány fontosabb munka róluk: ‘Awá, A., *L’Esprit critique des Frères de la Pureté: Encyclopédistes arabes du IV/x^e siècle*, Beirut 1948, Impr. Catholique; Marquet, Y., *La philosophie des Ikhwán aş-Şafā’*, Alger 1971, Société d’Édition et de Diffusion; Netton, I. R., *Muslim Neoplatonists. An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity*, London 2002, Routledge – Curzon.

egyértelmű szellemi hátterüket és azt, hogy voltaképpen milyen közösség számára állították össze munkájukat. Noha vállalkozásukat az *iszma'íliyya* aktivista és militáns szárnyával, a *qarmaṭa* mozgalommal is kapcsolatba hozták, valójában az értekezésekben kifejtett értékek és gondolatok (vallási és kulturális pluralizmus, a humanitás hirdetése, tolerancia, a dogmák, az erőszak és a képmutatás elvetése) nem a valóság erőszakos megváltoztatását, hanem a harmonikus, humánus életre már kevésbé alkalmas lét szellemi transzcendálását célozta. Emberi eszményüket ökológiai történetünk végén így summázzák: „legyen származását (*niszba*) tekintve perzsa, arab a hitében, az iszlámban *hanafita* (azaz mérsékelt és toleráns), kultúrájában (*ádáb*) iráqi, tapasztalatait (*makhbar*) tekintve zsidó, viselkedésében (*nahdzs*) keresztény, jámborságában szíriai, tudományában görög, szemlélődésében (*bašíra*) indus, *šúfi* az életvitelében, jellemvonásaiban (*akhláq*) királyi, véleményében mások fölé magasodó (*rabbáni*) és ismereteit tekintve isteni”.⁶² Az „ökológiai mese” a rendkívül átgondoltan megkomponált enciklopédián belül különleges helyet foglal el: az állatvilágot tárgyaló természettudományi rész végén áll és egyfajta átmenetet képez az emberi világ leírásához, amely az etikai és vallási kérdések taglalásával folytatódik. Vagyis „Az állatok panasza az emberek zsarnoksága ellen” (*Fí bayán sikáya al-ḥayawán min dzsawr al-insz*) címet viselő művészien felépített tárgyalás mintegy hidat alkot a természeti és az emberi világ között. Az iszlámon belüli *gesunder Menschenverstand* magától értetődőnek tekintette az ember mint a teremtés és létezés céljának, értelmének és csúcának az evidenciáját, aki a hierarchikusan felépített világ *teloszaként* a legmagasabb szellemi adottságok birtokosaként a föld, a tenger és a lég élőlényeit a maga szempontjai szerint használhatja és Allától rendelt jogokkal bír azok alávetésére. „A Tisztaság Testvérei” ökológiai meséje ezt a magától értetődő axiómát kérdőjelezi meg: az embernek a történetben érvelnie kell magasabbrendűsége axiómája mellett, és a bírósági tárgyalás során kiderül, hogy az ember mint vádlott védőbeszéde rendkívül silány, nagyképű, nem meggyőző, és a különböző állatok jól kiválasztott képviselői sorra-rendre megcáfolják az ember szárnalmas érveit. A rövid keretbeszélés vezet be a számos részből álló (az állatok különböző fajtái, és az emberek válaszolhatnak az ellenük felhozott vád-, ill. védőbeszédre), tárgyalást: a dzsinnek és királyuk (Bíwaraszp, a Bölcs) a Zöld Tenger közepén fekvő Balászágun szigetén laknak, ahová egy ízben a viharos szél odavet egy hajót, amelyen kereskedők, kézművesek, tudósok és mások utaztak. A minden jóval ellátott szigeten letelepszének, és korábbi szokásaiknak megfelelően az addig egymással békében élő állatokat kezdték alávetni és dolgoztatni; azok először elmenekültek, de az emberek mindenféle csellel elfogták őket („mert szilárdan meg voltak győződve arról, hogy az állatok az ő szolgálk, csak

⁶² II:288.

elmenekültek, megtagadták az engedelmességet és fellázadtak⁶³). Amikor az állatok látták, hogy mi történik velük, fölkeresték a dzsinnek királyát, és bepanaszolták az embert. Az előbbi az udvarába hívta azok egy csoportját, és felszólította őket, adják elő álláspontjukat. Egyikük ekkor különböző *Korán*verseket idézett (16:5sq; 16:8; 14:15), és így zárta nagyképű beszédét: „és még számos vers a *Korán*ban, a *Tórában* és az *Evangéliumban* utal arra, hogy ők nekünk és miattunk teremtettek; ők a mi rabszolgáink és mi vagyunk az ő Uraik.”⁶⁴ A király ezután az állatoknak adja a szót, és azok képviselőjében az öszvér beszél. Szellemesen utal arra, hogy az emberek által idézett *Korán*versek nem bizonyítják az úr-szolga viszonyt, hiszen Allah a Napot és a Holdat is szolgálatra rendelte (13:21, vö. 14:33), ám kérdi: „vajon úgy véled, ó király, hogy ezek az ember szolgálói és tulajdonai, ők pedig azok urai lennének?” A négy lábúak szóvivője aztán így folytatta: „Ó király, mi és atyáink laktuk a földet, még Ádám, az ember atyja teremtése előtt. Mi népesítettük be a föld vidékeit, mi vonultunk a hegyi ösvényeken, és csapatostól jöttünk és mentünk Allah tájain, keresvén a táplálékunkat, és szabadon jártunk el boldogulásunk érdekében. Mindenki a maga ügyével törődött olyan helyen, amely céljának megfelelt: a pusztaságban, a sűrűben, a hegyen, a síkságon, a dombokon, a süppedéken vagy a sívó homokon. Mindegyik fajta a maga utódaival törődött. A sarjainkra volt gondunk, és kicsinyeink felnevelésére azokkal a javakkal, amelyeket étel és ital gyanánt Allah nekünk rendelt. Biztonságban voltunk lakhelyeinken, és testünk kórság nélkül volt. Mi pedig éjjel és nappal Allahot dicsértük és dicsőítettük, nem lázadtunk ellene, és nem társítottunk senkit hozzá. Így telt-múlt az idő. Aztán Allah (dicsőíttessék!) megteremtette Ádámot, az emberek atyját, és őt tette meg helytartójává a földön. A nemzedékei aztán sokasodtak és utódai megsaporodtak, és benépesítették a földet a szárazföldön, a tengeren, a síkságokon és a hegyeken. Szűkössé tették számunkra a lakhelyeinket és területeinket, és foglyul ejtettek közülünk juhokat, marhákat, lovakat, öszvéreket és szamarakat. Alávetették és szolgálatukba állították őket, és megerőltető munkák végzésével fárasztották és gyötörték őket: terheket cipeltettek velük, közelre és távolra rajtuk utaztak, az ekét velük húzták, és velük vonatták a vízikereket és a malomkövet. Mindezt erőszakkal, alávetéssel, veréssel, megalázással és mindenfajta kínzással, amíg csak ki nem múltak. Ekkor menekültek el egyesek közülünk a pusztaságba, a sivatagokba és a hegyek csúcsaira. Ádám fiai azonban elszánták magukat, hogy mindenféle csellel a nyomukba erednek. Aki pedig a kezük közé került, azt megbilincseltek, láncra verték. Levadászták, lemészárolták, megnyúzták, a hasukat fölvtágták, a tagjaikat levágták, a tollukat kitepték, és szőrüket és bőrüket lenyúzták. Ezután a tűzre tették őket, hogy megfőzzék és megsüssék őket, és még számos kínt okoztak nekik,

⁶³ II:180.

⁶⁴ II:181.

amik leírhatatlanok. Mindez azonban ezeknek az ádámfajzatoknak még nem elég. Ráadásul még azzal az állítással hozakodnak elő, hogy mindez elidegeníthetetlen joguk velünk szemben, hogy ők a mi uraink és mi az ő rabszolgáik vagyunk. Aki pedig elmenekül közülünk, az szökevény lázadó, aki megtagadta az engedelmességet. Mindezt pedig jogosulatlanul, bizonyíték és érvelés nélkül teszik, csupán erőszakkal és elnyomással.”⁶⁵

Ezek után a dzsinnek királya szabályos bírósági tárgyalást hív össze, amelyen a különböző fajta állatok és az emberek szószólói elmondhatják érveiket és ellenérveiket. Az előbbiek sikeresen verik vissza az emberek vádaskodásait, és közben találó kritikával illetik az emberi társadalom gyengéit, megalkuvásait és hibáit. Az emberek csupán arrogáns, igaztalan vádaskodással élnek, és amikor látják, hogy ügyük vesztesre áll, akkor szokásuk szerint meg akarják vesztegetni a bírakat. „A Tisztaság Testvérei” felvilágosult szemléletére jellemző, hogy védelmükbe veszik a Próféta által is elítélt kígyót, mondván, hogy igen hasznos tevékenységet végez az ökológiai egyensúly fenntartásában, és közben olyan mérget termel, amely nemcsak öl, hanem gyógyít is.⁶⁶

Ez a lenyűgöző és teljesen modernül hangzó történet a végén teljesen váratlanul megbicsaklik, és voltaképpen megtagadja a korábbiak éles és jogosult társadalomkritikáját, amennyiben a bírósági tárgyalás lezárásaképpen a dzsinnek királya minden meggyőző indoklás nélkül az emberek javára dönt, mondván, hogy nekik van örök életük, míg az állatok haláluk után elenyésznek.⁶⁷ A történet egésze és az állatok mélyreható és meggyőző érvelése egyértelműen kitérítette az antropocentrikus szemlélet határait a természet és az állatok saját szempontjainak meglepően pozitív érvényesítésével. A vége azonban lehangoló és érthetetlen kompromisszum az uralkodó muszlim világlátással, amelynek a középpontjában az ember áll mint Allah helytartója. Voltaképpen tanácsstalanok vagyunk, hogy mi lehetett „A Tisztaság Testvéreinek” az igazi álláspontja. A világirodalomban talán még egy ilyen – esztétikai és etikai „ítélőőrnket” egyaránt próbára tevő – megbicsaklást találunk egy mű ragyogóan felépített gondolatmenete és lezárása között, ez pedig közismerten a Jób könyve az Őszövetségben.

Vajon meddig jutott el a klasszikus iszlám az ökológiai gondolkodásban, amely az állatok és egyáltalán a természet saját szempontjait is figyelembe vette volna? Noha egyesek föltételezték, hogy éppen „A Tisztaság Testvérei” teljesítménye révén közel kerültek a darwini természetes kiválasztás és az evolúció gondolatához,⁶⁸

⁶⁵ II:182sq.

⁶⁶ II:217sq.

⁶⁷ II:288.

⁶⁸ L. Dieterici, F., *Der Darwinismus im X. und XI. Jahrhundert*, Leipzig 1878, Hinrichs; Fakhry, M., *A History of Islamic Philosophy*, New York – London 1983², Columbia Univ. Press – Longman, 173.

ezt azonban a további kutatás értelemszerűen elvetette.⁶⁹ Az iszlám gondolkodását (a többi Ábrahám-valláshoz hasonlóan) a kreacionizmus, az isteni teremtés mint alapvető *fiat* határozta meg – ezen belül azonban bizonyos mozgástér (a környezethez való valamelyes alkalmazkodás, az „összetett” /*murakkab*/ fajták, mint a zsiráf stb. kialakulása, stb.), elképzelhető volt (az isteni teremtés ugyan kizárta az anyag önálló mozgását és alakulását, ugyanakkor mégis lehetővé tette a változást, hiszen az örök mozdulatlanság megint csak az isteni akaratot kérdőjelezte volna meg). Ugyancsak áthághatatlan törvénynek számított az élőlények világának (ásványok, növények, állatok, emberek) hierarchikus állandósága. Az embernek mint a teremtés *telos*jának a posztulálásába nem fért bele az a gondolat, hogy az ember az állatiból alakult volna ki, és ennek révén mint „ősnek” kellő tisztelettel tartozna (ma már tudjuk, hogy az egyik nem következik szükségképpen a másikból, hiszen a darwini gondolatot ma már mindenki ismeri, de ettől még senki nem tiszteli jobban az „elődöket”). Ugyanakkor „A Tisztaság testvérei” egyfelől kidolgozták az egyes állatfajták életterének az eszméjét, továbbá az élővilág természeti egyensúlyának (egymásra utaltságának) a rendkívül fontos gondolatát. „Ökológiai meséjünknek” az az egyik legfőbb üzenete, hogy a természet egy összefüggő szerves egész, amelynek az egyensúlyát óriási és beláthatatlan katasztrófák nélkül nem lehet fölborítani. Ez a gondolat visszhangzik a nagy perzsa költő, Sza‘dí (szül. 1213-19 között, megh. 1292) *aere perennius* megfogalmazásában:

Az ember (*baní Ádam*) csak egy test külön tagja mind,
 hisz egy főanyagból (*gowhar*) van alkotva mind.
 A sors hogyha megsérti egyik tagot,
 A test mindegyik tagja végigsajog.
 Ha más kínja szíved nem indítja meg,
 Nem érdemled akkor az ember nevet.⁷⁰

⁶⁹ L. már de Boer, T. J., *History of Philosophy in Islam*, transl. by C. R. Jones, New York 1967, Dover Publ., 91; Goodman, 1978, 1.

⁷⁰ Sza‘dí, *Gulisztán*, ed. Núr Alláh Izadparaszt, Tíhrán 1983, Dánis, 33 (I. fej. 11. történet), ford.: Képes G.

MÉHEK ÉS POLOSKÁK

BOLYKI JÁNOS

Feladatunk valamilyen állatban mint jelképben felfedezni a transzcendenst, az erre utaló szövegek alapján. Választott szövegeink az ókori égei-tengeri és a közel-keleti világban keletkeztek, adatainkat is onnan merítettük (ókori krétai majd görög méhkultusz, a héber Biblia, a zsidó és keresztény apokrif irodalom, a magyar 19. sz. bölcsességirodalma), és valamiképpen kapcsolatban állnak a két, egymáshoz közel eső földrajzi terület vallási képzeteivel. Módszerünk a „kicsiről a nagyra” (a *minore ad maius*) következtető szövegelemzés, ami abból indul ki, hogyha már a „lenézett” állatfajok esetében is a „szent” epifániájával találkozhatunk egy-egy pillanatra, akkor ez mennyivel inkább megfigyelhető az ember számára fontos, a vallási kultuszban is szereplő fauna bizonyos egyedei esetében. Ezért állítunk tudatosan párhuzamos ellentétbe két rovar: a méheket meg a poloskákat. Az olvasó tehát az alábbiak során találkozni fog a krétai méhkultuszok szereplőivel és emlékeivel; majd a kanonikus ószövetségi irodalom Deborah (Méhecske) próféta nő alakjával (Bír 4-5), valamint az oroszlántépő és mézet majszóoló Sámsonnal és a méztől felüdülő Jonatán királyfival; a nem-kanonikus *József és Aszeneth* vallásos regény megtéréstörténetének, – amelynek főszereplői a méhek voltak –, új szempontból való értelmezésével; ezt követően, János apostol és a poloskák találkozásával; közben pedig Arany Jánosnak az utóbbiak iránt tanúsított fanyar bölcsességével. Gondolatmenetünk befejezéseként, az összehasonlító vallástudományi jelenségek kifejtése után, éppen csak utalunk arra a lehetőségre, hogy ne csak az egyes állatfajokban lássuk meg a transzcendencia felvillanását, hanem azt az Isten–ember–állat újragondolt kapcsolatában is keressük.

„A MÉZET BIZONYOSAN DIONÜSZOSZ KÜLDTE NEKÜNK”
(Ovidius, *Fasti* 3,736 kk.)

Hálás vagyok Adamik Tamásnak, hogy a *Vallástudományi Szemle* 2006/2 számában (185-196) ismertette Kerényi Károly, *Dionysos. Urbild des unzerstörbares Lebens*¹ című könyve első részét (*Das kretische Vorspiel*, 19-111). Ennek első két fejezetéből („Minoszi látomások” és „Fény és méz”) megtanulhatjuk, hogy az ókori krétai-knosszoszi agyagtáblák gyakran ábrázolnak mákot és mézet, az előbbiből mákonyt (ópiumot) vontak ki, az utóbbit vízzel erjesztették és így részegítő italt készítettek belőle, még a bor „használata”, azaz a szőlőművelés elterjedése előtt (vö.: *Odüsszeia* 10,519). Úgy gondolták, hogy Krétán van a méhek barlangja, ahol Zeusz született Rheától, és a mézet Dionüszosz találta fel. Itt érkeztünk el témánkhoz, amely a méhek szerepével foglalkozik a kultúrtörténetben. Kerényinek egy másik, a Dionüszosz-vallás keletkezésével foglalkozó művében² is találkozhatunk ezekkel a gondolatokkal. A görögség előtti „anyakultúra”³ a minoszi volt, krétai eredetű, legalább 1200 évvel Kr. e. Ezt váltotta fel a peleponnészoszi félsziget Mükéné városából kiinduló korszak, amely főleg a 16. századtól fejtette ki hatását.⁴ A kultusz egyik tárgya Potnia⁵ (Ürnő),⁶ aki a Labirintusban – az uralkodói Palota képmásában – lakott, és aki mézáldozatot kapott tisztelőitől. A mézet isteni eledelnek tartották. Ezért állapította meg Kerényi, hogy „Ariadné fonala a krétai vallás szívéhez vezet.”⁷

A világhálón külön cikket találhatunk a mézelő méh (apis mellifera) vallásos tiszteletéről az ókorban, valamint a róla szóló mítoszokról.⁸ A méhészetet a minosziak gyakorolták. Az erjesztett mézitalt ősi krétai bódítóitalként használták, még az elő-görög honfoglalók megjelenését és a szőlő művelését, a bor termelését megelőzően. Megállapítható, hogy a méhet szent állatnak tartották az ősi közelkeleti és égei kultúrákban, mivel a földi világot az alvilággal kötötte össze. A méhek ábrázolása ismert motívum volt a síremlékek díszítőelemein, a mükénéi sírokat pedig

¹ München – Wien 1976.

² *Die Herkunft der Dionysosreligion nach dem heutigen Stand der Forschung*, Köln-Opladen 1956.

³ Kerényi kifejezése az *Egyetemes történet* 1. általa írt, *Az ókor története* kötetében, Bp. 1935, 160kk.

⁴ Ritoók Zsigmond – Sarkady János – Szilágyi János György, *A görög kultúra aranykora*, Bp. 1984, 15-16.

⁵ Benseler, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch*, Leipzig 1879, 684 szerint a „pa = védeni” gyökéből ered, jelentése: ’tiszteletre méltó nő, ürnő’.

⁶ Potnia, aki a knosszoszi táblákon is szerepel, Perszeponhé–Ariadné istennő jegyeit is viseli, vö. *Od* 11,320-321. Emblémája a méh volt.

⁷ Vö. *Die Herkunft der Dionysosreligion*, 16.

⁸ [http://en.wikipedia.org/wiki/Bee_\(mythology\)](http://en.wikipedia.org/wiki/Bee_(mythology))

méhkaptár alakúra formálták. A fentebb említett Potniának (Úrnőnek) papnőit Melisszának, azaz méhnek nevezték. A Delfi papnőt is gyakran említették méhként vagy „a delfi méhként”. A történelmi időkben szolgálata közben babérlevelet rágott, de amikor méhként szerepelt, akkor ihletét a lépes mézben kereste. Egy *A Krétán született Zeusz* című monográfia külön fejezetet szentel Melisszának, a méz istennőjének. Az Apollónak szentelt homéroszi himnusz tudunkra adja, hogy Apolló a maga prófétai képességét három méhszűztől kapta, akiket a Thriaekel szoktak azonosítani. A Thriae a görögség előtti méhistennők triáusza volt az égei mitológiában. Arany táblácskákkal domborították be az alakját, ilyeneket egy Rhodoszon folytatott ásatásnál nagy mennyiségben találtak. A méhek minószi kultúrtörténetéhez az ún. „Merope” személye vagy képze, sőt álarca is hozzátartozott. A név a görög meropsz = „méhevő” madár, „gyurgyalag” szóból ered. Minószi pecséteken méheknek öltözött papnőket ábrázoltak. De nemcsak az említett madarat, hanem a nőstény medve Artemiszt jelképező alakját is valamilyen kapcsolatba hozták a méhekkel. Ide tartozik az a szokás, hogy az ún. Brauronia ünnepen a serdülés előtt álló lányok mézszínű ruhát viselve tanulták a medvetáncot. Egy későbbi hagyomány szerint a medve szeme, ha kaptárba helyezik, kedvező hatást gyakorol az abban lévő a méhekre. Homérosz hasonlata szerint az achájok úgy törtek elő hajóerődítményeikből, mint zúgó méhraj a szent sziklából (Iliász II). Sok égei- és közel-keleti névben is felfedezhető a „méh” szó.

„TEJJEL ÉS MÉZZEL FOLYÓ FÖLD”

(Kiv 3,8)

Mindezzel már az Ószövetség területére léptünk. A legújabb kutatás régészeti leletek alapján cáfolja azt a tételt,⁹ hogy Izraelben nem ismerték volna a méh (*debhorah*, *apisz*) tenyésztését. A Mazar, a Jeruzsálemi Egyetemen tanára beszámol arról, hogy az ókori Rehov város régészeti feltárása során harminc érintetlen méhkaptárt találtak, kb. Kr. e. 900-ból, tehát mintegy 3000 évvel ezelőtti időből. A helységnek akkor kb. 2000 izraelita és kánaánita lakosa volt. A kaptárokat szalmából meg ki nem égetett agyagból készítették, és szabályos sorokba rendezték. E. Marcus, a Haifai Egyetem szakértője szerint ezek a leletek a csúcát képezik annak az anyagnak, amit a régi szövegek és a művészeti ábrázolások az ősi méhtenyésztésről elárultak. Hogy mindezeknek vallási háttere is volt, azt olyan oltár bizonyítja, amelyet a kaptárok mellett találtak és termékenység szobrocskákkal díszítettek. Az igaz, hogy az Ószövetségben inkább találkozunk a sziklahasadékokban és er-

⁹ *Fauna and Flora of the Bible, Helps for Translators*, London – New York – Stuttgart, United Bible Societies, 10-11.

dőkben tanyázó vadméhekkel (apis fascinatis), mint a szelídekkel. Az Iz 7,18-ban található kép viszont azt sugallja, hogy a méhes gazdája olyan hangokat tudott produkálni, ami a méhek rajzását elősegítette, és ez a szelíd méhek tenyésztése felé mutat. Azt viszont tudnunk kell, hogy „a tejjel-mézszel folyó” (Kiv 3,8) kifejezés nem csak a méhészet produktumára vonatkozik, hanem sok gyümölcs szirupjára is. A cukrot nem ismerték, ezért a méhtenyésztés, a vad méhek kirablása és a besűrített gyümölcsle adta édességként a mézet.

Mind az Őszövetség¹⁰, mind a vallástudomány tudósít arról, hogy a kréti és a palesztinai kultúra érintkeztek.¹¹ A filiszteus Dágon, a filiszteusok istene azonos volt Zeusz Krétogenésszel, vagyis a Krétán született Zeusz istenséggel. Ezért amikor a Bír 4-5 Sisera – a „tengeri népek képviselője – és Debóra (d-e-b- h-o- r a h = méh) küzdelmét tárja elénk, ezt az istenharcot két szomszédos kultúra – az izraeli meg a filiszteus – közti élethalál küzdelem transzcendens tudósításának foghatjuk fel. Csak „háttérinformációként” néhány adatot a méhek és méz szerepéről a mezopotámiai kultúrában.¹² A mézet a démonűző orvosság egyik komponensének tekintették a tej és más anyagok mellett. Ezt összekeverték, majd italáldozatként elégették. Ez a praktika tiltott dolog volt Izraelben (Lev 2,11). Ismert babiloni italáldozat volt a mézből és tejből készült pép, amit a csatára készülésként első elemeként használtak. Erről a szokásról a babiloni rituális könyvek mondanak bővebbet. A méz értékéről Izraelben sokat mond az az adat, amely szerint a vak prófétának egyebek mellett egy korsó mézet adott a király fizetségül (1Kir 14,3).

Lehet-e Deborah személyéről és életéről a méhekkel mint a transzcendensnek az állatok világában fellelhető megnyilvánulásával kapcsolatban valami többet mondani azon felül, hogy neve azt jelenti, „Méh”? Ha történetét (Bír 4,1-24) és énekét (Bír 5,1-31) olvassuk, szenzációs adatokat találunk korának történelmi, irodalmi és vallási vonatkozásaira, de mindez a „méh témában” nem sokat mond. Karizmatikus tisztséget töltött be, amennyiben Izrael egyik „bírája” volt a királyok nélküli történelmi korszakban, ezen felül a törzsek egy részét egyesíteni tudta és győzelemre vitte a túlerővel jelentkező ellenség (Sisera = „a tengeri népek”) képviselőjével szemben. Győzelmi énekében (Bír 5. fejezet) önmagát „Izrael anyjaként” (Bír 5,7b) jellemezte. Ennek *lehet* metaforikus értelme, ugyanis a méhanya (a királynő) tudja rajzás idején „összefogni” elindítani és vezetni a méheket, „ő” reprezentálja az egész kast. Ez az értelmezés azonban egzakt módon nem bizonyítható.

Deborah története szövegében még más teológiai asszociációk, gondolat-villám-lások is találhatók (férje, Bárak nevét lehet „villanásnak, villámlásnak” fordítani).

¹⁰ Ter 10,19; 20,1kk.; 26,1-8-ban van szó Gérárról, a Palesztina és Egyiptom közti határvárosról valamint Jer 47,4 jövendöl Kaftorról, ahonnan a krétiak eredtek. Am 9,7-ben maga Jahve figyelmeztet arra, hogy ő hozta ki Izraelt Egyiptomból, a filiszteusokat pedig Kaftorból.

¹¹ Soggin, J. A., *Judges. A Commentary*, Philadelphia 1981, Westminster Press, 98-100.

¹² Boling, R. G., *Judges*, Garden City – New York, Doubleday.

(1) A felszerkenés és mások felszerkentése igazi, sokszor ismétlődő prófétai szerep (5,12). (2) Az ellenség harci szekereinek (4,3.7.13.15-16; 5,28) megsemmisülése utalás lehet az exodusélményre, csak ott nem kánaáni, hanem egyiptomi harci szekerek semmisültek meg (Ex 14,28). (3) Melyek azok a törzsek, amelyek eljöttek Deborah szavára a filiszteusok elleni harcra, és melyek azok, amelyek távol maradtak attól? Efraim, Benjámin, Manassé (Mákir), Zebulon, Issakár és Náftáli csatlakoztak a harchoz, Dán és Áser távol maradtak, Ruben pedig csak „fontolgatta” a részvételt (4,16).¹³ (4) Anélkül, hogy a feminista exegézisbe bonyolódnánk, megállapíthatjuk, hogy Izrael történelmi szabadulásának szövegeiben mindig találunk nőszereplőt, aki hálát ad Istennek népe szabadulásáért, Mirjam prófétaasszonnyal – Mózes testvérével - kezdve (Kiv 14,21), Deborah-n át (Bír 5) egészen Mária Magnificatjáig (Lk 1,46-55). (5) Érdekes lesz a Deborah-ról szóló exegézisanyagot az apokrif *József és Aszeneth* görög vallásos regénnyel összevetni, mert ennek következtében jobban megértjük mindkettőt. (6) A méhek és a méz gondolatkörével kapcsolatban az el nem hanyagolható feladat: a Deborah-ról és Sámsonról szóló szövegek egybevetése. Ennek az exegézisnek az eredményét egyezésekben és ellentétpárokban lehet összefoglalni. (1) Deborah is, Sámson (= a Nap) is a filiszteusok elleni harc szereplői voltak, és mindketten a „bíró” tisztségét kapták. (2) Izrael Deborah tudatos engedelmessége következtében szabadult meg, Sámson életének eredményei viszont engedetlenségei ellenére születtek.¹⁴ (3) A Deborah-történet „a kelő Nap erejét” (Bír 5,31) említi, ez Sámson nevére utalás, az idevágó Sámson történet (Bír 14,5-20) viszont a főhős felsülését és „haragra gyúlását” (Bír 14,19) mondja el.

Ki volt Sámson? A Dán törzséből való férfi, akinek neve (Simson) szoláris jellegű volt, angyal jelentette szüleinek leendő születését, egyúttal közölte, hogy názírnak, vagyis az Úrnak szenteltnek kell lennie egész életében: nem ihat bort, nem vágathatja le a haját. Az ideiglenes názírságot a mózesi Törvény is szabályozta (Szám 6,1-21), Sámson azonban több volt, mint názír, karizmatikus tisztséget viselt, de kevesebb volt, mint bíró, amennyiben a Bírak könyve bírói funkciót is tulajdonít neki (15,20), de sehol sem nevezi annak. Magános alak, akit élete tragikus eseményei sodornak a filiszteusok elleni harcba.

Témánk szempontjából csak történetei egyikét, a meghíúsult házasságáról szólót fogjuk megvizsgálni, amelynek fontos szereplői a méhek voltak (Bír 14. fejezet). Sámson filiszteus lányt szeretett meg, és őt akarta feleségül venni. Szüleivel

¹³ Hertzberg, H. W., *Die Bücher Josua, Richter, Ruth*, Göttingen 1954, Vandenhoeck – Ruprecht, 169-182.

¹⁴ Sámsonról: Cranshow, J., *Samson. A secret betrayed, a vow ignored*, London 1979, SPCK, 99-112 és különösen a 94kk. oldalak, valamint a már említett Soggin-kommentár. Igen részletes és újszerű megközelítést lehet találni Sámsonnal kapcsolatban Karasszon István, *Az Ószövetség fényei*, Bp. 2002, Mundus Kiadó, 233-342, „Sámson – Izrael bírása?” c. tanulmányában,

együtt ment leánykérőbe, Timnába, és útközben kettéhasított egy fiatal oroszlánt, amihez Isten lelkétől kapott fizikai erőt. Pár nap múlva megint arra vitt az útja, megkereste az oroszlántetemet, és csodálkozva látta, hogy abban egy méhraj volt és méz (Bír 14,8-9). Ebből evett. A lakodalom közben aztán találós kérdést tett fel a vőfélyeknek:

„Étel jött ki az evőből,
édes jött az erősből” (Bír 14,14).

A vőfélyek nem tudták megfejteni a találós kérdést, pedig a tét igen értékes volt, ezért rávették Sámson feleségét, hogy „szedje ki” férjétől a megfejtést, és árulja el nekik. Ekkor ezt válaszolták Sámsonnak:

„Mi a méznél édesebb,
s oroszlánnál erősebb? (Bír 14,18).

A válaszból kitűnt Sámson számára, hogy mind a felesége, mind annak rokonsága rútul becsapták őt. Ezért felelt nekik kemény hangon így:

„Ha nem az én üszömön szántotok,
találós kérdésem ki nem találjátok.”

A narráció után következzenek az irodalmi-teológiai megjegyzések. „Különös, hogy ne mondjuk, lehetetlen”,¹⁵ hogy a méhek egy tetemben fészkelnek, mert azon a vidéken a napsütés és a száraz éghajlat felemészti a dögöt. Azonban lehet, hogy ez a mozzanat azt a régi hiedelmet tükrözi, hogy a holttest „generálja”, szüli” a rovarokat, amelyek benne vannak. – Sámson vett a lépés mézből a markába, és azt ette, miközben a lakodalmába ment. Pedig a názírnak tilos volt a holttest érintése (Szám 6,6), de még a „közönséges” embereknek is (Lev 24,39). Mi a célja ennek a leírásnak? Talán az, hogy bemutassa, hogy Sámson erőt nyert ebből a különös mézevésből az ellenfeleivel szembeni bosszúra, amihez képest a tisztasági törvények megtartása másodrendű kérdés? Cranshow – lábjegyzetben említett – monográfiája a találós kérdések háttérét (setting, Sitz im Leben) vizsgálja. Másik példa: Oidipusz megfejti a Sphinx talányát: Ki az, aki reggel négy lábon, délben kettőn és este három jár? A megfejtés: Az ember, aki kisgyermekként mászik élete kezdetén, két lábra egyenesedve jár felnőttként és botra támaszkodva öregem.

Az Ószövetség történeti könyveiben aránylag kevés rejtvényrel találkozunk. Isten nem akar Mózesnek rejtvényyszerű útmutatásokat adni, inkább szemtől

¹⁵ Soggin kifejezése, i. m., 240.

szembe beszél vele (Szám 12,8). Viszont a Példabeszédek könyve biztatást ad arra, hogy figyeljünk a példázatokra, hasonlatokra – és a találós kérdésekre (Péld 1,5-6), amelyek nem egyszer az állatvilág jelenségeiből veszik anyagukat (Péld 30,24-33). Azt pedig éppen Sámson esküvőjének története mutatja be, hogy a menyegzők mindig melegágyai lehettek a találós kérdéseknek, akár a vőlegény „ugratása” céljából, akár a vendégek zavarba hozására, eszük „fitogtatása” céljából. Van azonban olyan ószövetségi talány, és ennek éppen Sámson esküvőjén elhangzott rejtvény a legjobb példája, amelyik a mítoszok világával rokon.

Sámson találós kérdése irodalmi telitalálat. Hangtani összetartó ereje a héber „m” betű feltűnően gyakori alkalmazásának is köszönhető. Ezt még a filiszteusok is átveszik válaszuk során. Az „evő/étek, erő/édes „a realitás mélyebb dimenzióit tárják fel.”¹⁶ Az oroszlán volt az erő, amelyből az erőt adó méheledel, az édesség származott. A filiszteusok válasza (Bír 14,18) feltétlen alkalmazkodik Sámson kérdéséhez, ugyanazokat a hivatkozásokat vagy referencia szavakat használja, mint ő, de ugyanakkor feleletével provokál, olyan, mintha azt mondaná: ilyen gyenge feladványokra egy gyermek is tudna válaszolni. Sámson záró szavaiban adott viszontvlaszát Cranshow „akasztófahumornak” ítéli.

A méheknek mint a transzcendens világra mutató állatoknak ószövetségi anyagához a Jonatán királyfiról, Saul egyik fiáról szóló történet is hozzátartozik (1Sám 14,24-28. 36-45).¹⁷ Még mindig a filiszteusok elleni háborúknál tartunk. Saul, aki egykor Isten akaratából lett király, csaknem végleges győzelemre vezette népét ellenük (14,23). A harc során a király hadserege elfáradt és megéhezett, de nem ehettek, mert a király átok alatt megeskette őket, hogy estig nem esznek, amíg végleg nem győzi le az ellenséget. A király fia, Jonatán erről nem tudott. Ezért, amikor embereivel egy erdőbe jutott, ahol lépes méz folyt, botját belemártotta abba és evett belőle, aminek következtében „mindjárt ragyogni kezdett a szeme” (14,27). Ekkor katonái közül valaki figyelmeztette apja fogadalmára, amely átok alatt tiltotta meg az evést a nap befejezésére remélt győzelemig. A királyfi ekkor erősen bírálta apját. Szerinte ha mindenki az ő példáját követte volna, akkor a felüdült katonákkal végső győzelmet arattak volna az ellenségen (14,29). Célzást tett arra is, hogy a hadizsákmányból is ehetett volna a nép. Közben Saul, aki a sereg főhadtestét vezette, további támadásra szólította fel katonáit. Amikor azonban ezek előbb isteni jeladásra vártak, és ez nem érkezett meg, akkor istenítéletet tartott, hogy kinek a bűne következtében hallgat az Isten. Így értette meg, hogy Jonatán törte meg az esküt és evett az erdőben talált mézből, aminek azonban fizikai felfrissülése lett a következménye. Saulnak fia elleni haragját csak a nép közbeavatkozása szüntette meg (14,45-46).

¹⁶ Cranshow, I. m., 112k.

¹⁷ Hertzberg, W., *1-2 Samuel. A Commentary*, Philadelphia 1964, Westminster Press, 114-115.116-118.

Ebben a történetben Jonatánnak a lépes mézre találása és annak fogyasztása, majd ennek következtében a felfrissülés és az esély a végleges győzelemre áll szembe Saul tiszteletreméltó, de „taktikailag hibás”¹⁸ eljárásával, az önmagára átkot mondó következetességgel. Saul tiszteli és maradéktalanul teljesíteni kívánja a mózesi törvényt mind az átok alatti bosszúállásra (14,24), mind Isten akaratának pap és sorsvetés általi tudakozására, valamint a zsákmányul ejtett állatoknak a tisztasági törvény szerinti elfogyasztására (14,34-35) vonatkozóan. Jonatán viszont észreveszi a földön talált méz isteni ajándékozási csodajellegét és Saul önmagát is megköltöző átkának nemcsak „taktikai hibáját”, de makacs engedetlenségét. Így mutatkozik meg a Sámsonnal és Jonatánnal kapcsolatos „méztörténetekben” a méhek transzcendenciahordozó jellege.

„A BÖVEN TERMŐ PARADICSOM MÉHEI KÉSZÍTETTÉK”

(JosAs XVI,14)

A bibliai irodalom kanonikus és nem kanonikus (apokrif, pszeudoepigráf) irataiban sehol sem esik annyi szó a méhekről, mint a *József és Aszeneth* (jelölése: JosAs) című, görög nyelvű regényben.¹⁹ A történet (bibliai alapját lásd: Ter 41,45) rövid összefoglalásaként ezúttal a regény hosszú címére hivatkozunk: *Aszenethnek, Pentefrész pap lányának hitvallása és imádsága. Lélekemelő történet a gabonát gyűjtő daliás Józsefről meg Aszenethről, és hogy miként kapcsolta össze őket Isten a házasság igájába*. Minket most a könyv XIV-XVI. fejezete érdekel, amelyekben arról olvasunk, hogy miután Aszeneth méltóvá kívánt lenni – az akkor még fiatal József pátriárka – szerelméhez, és imádsággal, bűnbánattal, böjttel, tisztátalan ételleinek és bálványainak eltávolításával készült fel erre, akkor titokzatos látogató kereste őt fel: az angyalok fejedelme. Közölte a lánnyal az örömhírt: Isten meghallgatta minden szavát, sőt őt nemcsak József feleségévé, de az Istenhez térni akaró pogányok leendő példaképévé és a számukra készített Menedékvárossá (Szám 35,9-15) teszi.

A XVI. fejezetben olvasunk aztán a témánkat érintő anyagról egy misztikus beavatási szertartás leírásában. Megtudjuk, hogy a lépes méz illata ugyanolyan volt, mint az angyal szájából kijövő illat. Értesülünk arról, hogy mind az angyal, mind Aszeneth eszik abból a lépes mézből, amely a lány kamrájában egyszer csak ott termett. „Nagy és fehér volt a lépes méz, mint a hó, telve mézzel, olyan volt a

¹⁸ Uo.

¹⁹ Görög szövegkiadás: Burchard, C., „Ein vorläufiger griechischer Text von Joseph und Aseneth.” In: uő: *Gesammelte Studien zu Joseph und Aseneth*, Leiden – New York – Köln, 1996, Brill, 70-335. Magyarul: *József és Aszeneth. Ókori regény József pátriárkáról és feleségéről, az egyiptomi Aszenethről*, ford., jegyz., bev. és utószó: Bolyki János, Kolozsvár 2005, Koinónia.

méz, mint az ég harmata, szaga olyan volt, mint az élet illata” (XVI,10). Az angyal ujjával keresztet rajzol a lépre, ennek nyomán a lépből vér serkent ki. Ezután úgy kommentálja a történeteket, hogy: „Most az élet kenyerét etted²⁰ s a halhatatlanság poharát ittad, és megkentek a romolhatatlanság kenetével.” (XVI,16).

Ekkor következik a *méhjelenet*, amit teljes szövegében közlünk. Az angyal, akit itt a szöveg „embernek” nevez, azt mondta a lépnek: „Ide hozzám! Akkor méhek röppentek ki a lép sejtjeiből, a sejtek száma ezerszer és tízezerszer ezer volt (XVI,17). Fehérek voltak a méhek, mint a hó, szárnyaik meg mint a bíbor s a jácint, mint az aranyfonál, mint a bíbor és mint az arannyal áttört finom lenvászon ruha. Aranyból voltak fejékeik, s hegyes volt a fullánkjuk, de senkit nem bántottak (XVI,18). S összefonódtak Aszeneth köré a méhek mind, lábától a fejéig, más nagy termetű válogatott méhek pedig, amelyek olyanok voltak, mint amazok királynői, s a lép széttört részéből bújtak elő és megtapadtak Aszeneth arcán meg az ajkán, olyan lépet formálva, mint amilyen az ember előtt feküdt (XVI,19). Akkor minden méh evett a lépből, amely Aszeneth száján volt. Az ember pedig azt mondta a méheknek: Távozzatok most innen a helyetekre! (XVI, 20) Felkeltek mind a méhek, engedelmeskedtek és elmentek a mennybe (XVI,21). De azok, amelyek bántani akarták Aszenethet, a földre hulltak és elpusztultak. Akkor az ember a botját az elpusztult méhek fölé emelte és azt mondta nekik: Ti is támadjatok fel és távozzatok a helyetekre! (XVI,22). S feltámadtak az elpusztult méhek, és eltávoztak az Aszeneth háza melletti udvarba, és a gyümölcsstermő fákön tanyáztak.” (XVI,23).

Milyen tanulságot vonhatunk le ebből a fenti szövegből a méhek transzcendens szerepére? (1) A méhek szárnyai rendkívül színesek ebben a szövegben. Bohak erre elgondolkodtató történeti magyarázatot ad. ²¹ Szerinte itt azoknak a papi ruháknak színei jelentkeznek, amelyeket az Egyiptomba menekülő jeruzsálemi papság használt, akik ott Héliopóliszban templomot építettek (Kiv 28,4-5). (2) A méhek ijesztően sokan vannak. Ezek a nagy számok gyakran szerepelnek a zsidó apokaliptikában (Dán 7,10; Jel 5,11) és az a szerepük, hogy a láthatatlan, az emberek által nem észlelt dimenziók valóságát, sokszor túlerejét hangsúlyozzák (2Kir 6,15-17). (3) A méhek „összefonódtak” (περιεπλάκησαν) Aszeneth testén, még az arcán is, és ezzel a rajzás után kialakuló új méhkas formázták meg, annak közösségi vonatkozását kiábrázolva. Az új méhkas az eljövendő megtértek és Aszeneth jövendő Menedékváros összetartozását ábrázolta. Másfelől az új méhkas olyan lépet formált, „mint amilyen az ember előtt feküdt” (XVI,19), vagyis a réginek

²⁰ A méznek az étellel és halhatatlansággal való összefüggésére utal, amikor Jézus Lk 24,42 egyik variánsa szerint feltámadása után nemcsak halat, de lépes mézet is eszik tanítványai előtt.

²¹ Bohak, G., *Joseph and Aseneth and the Jewish Temple in Heliopolis*, Atlanta, Georgia, 1996, Scholar Press. Szerinte a méhek szárnyainak, illetve a papok ruháinak színezésének részletezése az emigráns papok legitimitását szolgálta.

a folytatása volt. (4) Az egész jelenet beilleszkedik az ókori misztériumvallások beavatási szertartásába, amelynek során a jelölt többször kinyilvánította megtérési szándékát, és felvételét kérte az őt befogadó közösségbe, bizonyossá vált bűnei megbocsátásáról, új nevet kapott és részesült a közösségben vagy szakramentumban a szent ételek elfogyasztása által. Az összehasonlító vallásfenomenológia sok példát tud mondani különféle népcsoportok lakomájáról és az azok által tabunak tartott állat vagy annak egyes részei elfogyasztásáról. Itt azonban nem az állat és tisztelői közösségéről van szó, hiszen Aszeneth nem a méheket ette meg, hanem a mézből evett, és nem ő vitte a szent ételt az angyalhoz, hanem az utóbbi ajándékozta meg az étellel őt. Augustinus szerint a szakramentumi étkezéshez három dolog kell: a jel, a jelzett dolog és az isteni ígéret, mely a két előzőt összeköti. A jel ez esetben a méz, a jelzett dolog az újjászületés, az isteni ígéret pedig az angyal által mondott biztatás: „Most az élet kenyerét etted s a halhatatlanság poharát ittad, és megkentek a romolhatatlanság kenetével.” Külön érdekesség, hogy ennek ellenére Aszeneth sem kenyeret, sem poharat (italt), sem kenetet nem kapott, hanem egyedül a lépes mézet. (5) A tárgyalt szakaszban többféle méhről volt szó: a sok méhről, a nagy testű méhekről, a mennybe visszatérő, a kaptárt képző, az Aszeneth ellen törő, elpusztuló és a feltámadt és Aszeneth kertjében megtelepedett méhekről. Itt viselkedésük és funkcióik adnak némi eligazítást. A nagyszámú méh az angyal parancsára jött elő, addig rejtve voltak a lépben. A királynőformájú nagyobb testű méhek a Méhkirálynő-Menedékváros Aszeneth „arcára és szájára” telepedve mutatták meg annak megváltozását és leendő szavai hitelességét. Voltak méhek, amelyek „bántani akarták” Aszenethet. Ez világos, hogy a fáraó fiára és a Józseffel ellenséges leendő sógoraira utal, főleg Dánra és Gádra. Azonban ezek a sógorok a fáraó fiával együtt csatát vesztenek Aszeneth-tel és segítőivel szemben. Végül az Aszeneth által gyakorolt megbocsátás következtében József minden testvére Aszeneth mellé áll a történet szerint. Őket a földre hullott, elpusztult, de később feltámadott méhek jelképezik.

Befejezésül a legújabb *JosAs* kutatás néhány dokumentumát említem meg a további kutatás segítségére. A. E. Portier-Young tanulmánya²² két dolgot emel ki: 1. a lépes méz médiumjellegét, 2. Isten „édessége” furcsa kifejezése mögött egyszerűen Istennek a megbocsátásra való képességét kell meglátnunk. R. Kraemer²³ a méz lehetséges funkcióinak, annak tartósító, tisztító, baj elhárító, isteni eledelként szolgáló, a szexuális gyönyört fokozó és a halál jelképét adó tulajdonságait tartja. M. Hubbard írása²⁴ abban hozott újat, hogy a méz újszülöttekkel vagy csecsemők-

²² „Sweet Mercy Metropolis: Interpreting Aseneth’s Honeycomb.” In: *JSB* 14.2 (2005), 133-157

²³ *When Aseneth Met Joseph. A Late Antique Tale of the Biblical Patriarch and His Egyptian Wife, Reconsidered*, New York – Oxford 1998, Oxford University Press.

²⁴ „Honey for Aseneth: Interpreting a religious Symbol.” In: *JSB* 16 (1997), 97-110.

kel etetése profán és vallási vonatkozásait dolgozta ki. Érdekes párhuzamot talált *JosAs* történetével, ezenkívül *Barnabás* 6,8 – 7,1-gyel. Megfigyeléseit öt pontban foglalja össze: 1. *Barnabás levele* – amit *JosAs* kortársa és talán „földije” írt – segít összekötni *JosAs* újjászületés történetét és a méz fogyasztásának szokásrendszerét. 2. Mivel az újszülött mézzel etetése közismert volt az antikvitásban, ezért *JosAs* első olvasói jól értették a regény idetartozó részleteit. 3. Az „új teremtés” és az „új születés” komplementáris metaforák a mű szövegében. 4. Az Aszeneth-történet a megtérést átfogó eseményként mutatja be. 5. Az újjászületés-képzet majdnem azonos a beavatási rítusokkal és jelképekkel.

A transzcendenciát mindezek szerint nemcsak keresték és felfedezték az ókori égei- tengeri és közel-keleti népek a méhek életében, hanem vallási közvetítő szerepüket is igénybe vették és megbecsülték. Ezt szerettük volna (még jobban) tudatosítani a tisztelt olvasóban.

„TARTSÁTOK TÁVOL MAGATOKAT ISTEN SZOLGÁITÓL!”

(*Act. Joh.* 60-61)

Ha Arany János nem is a profán megszentelésére törekedett *A poloska* című rimes prózájában,²⁵ de megmutatta, hogy megszentelés és profanizálás között a művész a realizmus útján is megteremheti az első lépést a transzcendens felé az undok állatok perszonifikációja és az irónia eszközeivel. Így jellemzi a poloskákat: „Egyébiránt nagyvároson született, lenézi a nomád életet – paplan alatt jobban szeret hálni – mint rusticálni ... Kiválóan ügyes telepedő: ha egyszer ráülhet: övé a lepedő, – lepedővel az egész nyoszolya – aztán a ház legkisebb zugolya ... Ah – nincs kerevet, szófa, nincs ágynyaladék – vagy falhasadék – oly mélyen magasan – amit ő fel ne kutasson.”

„Tartsátok távol magatokat Isten szolgáitól!” Ez az idézet az apokrif *János Aktából*²⁶ való, abból a jelenetből, amely az Efészusba tartó öreg János apostol és a poloskák „konfliktusát” mondja el. A történetet „mi” stílusban örökíti meg az ismeretlen szerző, ami lehet a szemtanúság hitelesítésének eszköze, de lehet a személyes visszaemlékezés kifejezése is. Ha viszolygunk attól, hogy a méhek után most a poloskák történetében akarunk bemutatni valamit a transzcendenciából, akkor gondoljunk arra, hogy az író nem a „szentet” akarta itt profanizálni, hanem

²⁵ *Arany János munkái*, Bp. 1902, Franklin Társulat, 86-89.

²⁶ *Acta Iohannis*, ed. E. Junod – J.-D. Kaestli, (Corpus Christianorum, Series Apocryphorum 1) Turnhout 1983, Brepols. A tárgyalandó szöveget a 60-61. fejezetek tartalmazzák. Magyar fordítás Bolyki János, in: Adamik Tamás (szerk.), *Az apostolok csodálatos cselekedetei*, Bp. 1996, Telosz, 5-40 (27-28!).

a profánt akarta megszentelni, következésképpen a szöveg magyarázata során nekünk is erre kell törekednünk.

Miről van szó a történetben? Missziói útja során János és kísérete egy elhagyott fogadóba térnek be és ott kívánnának éjszakázni. Ágy csak egy van, azt természetesen az apostol kapja meg. De az ágy tele van poloskákkal, akik háborgatják az ágyban nyugodni vágyót. Ekkor az apostol „kiküldi” a kellemetlen rovarokat, és azok engedelmeskedve a szónak, eltávoznak. Ezen a tanítványok nevetgélnek, nem tudnak hinni abban, hogy a poloskák engedelmeskednek a szent ember szavának. Reggel viszont látják, hogy a ház ajtaján egész sereg poloska húzódik meg, a szobában viszont Szent János „édesdeden alszik”. Amikor felébred, szava van mind a kellemetlen rovarvendégekhez, mind a csodálkozó kíséretéhez. A poloskák „megértő” viselkedését megköszöni és engedélyezi visszatérésüket a heverőbe, kíséretének és önmagának azonban szemrehányást tesz, hogy nem tudnak az isteni szónak úgy engedelmeskedni, mint ahogyan a poloskák ezt az emberi szónak megtették.

Igazat adhatunk E. Plümachernek²⁷ abban, hogy a jelenet műfaja hasonlóságot mutat a görög irodalomban ismert *paignion*nal, ami két drámai fordulat közt a feszültséget játékosan oldani szándékozó írói eszköz volt. P. Lallemand²⁸ még azt is lehetségesnek tartja, hogy mivel a szöveg néhány kéziratban előforduló variáns alapján a „poloskák” (kórisz) szó helyett a „lányok” (kórai) kifejezést használja, tehát arra célozna, hogy az apostol az őt zavaró lányokat küldte el magától. Ezt azonban sem a főszöveg, sem a szöveggörnyezet nem erősíti meg, ezért legfeljebb pajzán asszociációnak (áthallásnak) tekinthetjük. A szakasz stílusa mindenképpen ironikus, sőt ön-ironikus, mert a Jánoson gúnyolódó útitársak, a „mi” csoport végül megszégyenül az apostol magatartásával szemben.

Maga az apostol azonban nem szégyenül meg a történet során. (1) Igazolódik szegénységet vállaló alázata. Az 59.1.-ből kitűnik, hogy indulása előtt nagy összegű pénzt osztott szét, ezért nem tudott előkelőbb szállást találni magának, mint az elhagyott fogadót. (2) Megcsodálhatjuk öntudatát: „Isten szolgálainak” nevezi magát és kíséretét az undok rovarok előtt, és mint valami Proto-Asszisi Szent Ferenc hisz abban, hogy azok megértik és teljesítik, amit mond (ti. azt, hogy éjszakára távozzanak). (3) A nemzedékek feszültségében is jól tájékozódik: a fiatalok felsőruhájukat adják neki takaróként, ami a tisztelet jele, ő pedig oktatja őket a jelenetből levonható tanulságokra. (4) Felcsillan az apostoli szó (ige) erejébe vetett hite: nem kételkedik a poloskáknak kiadott parancsa hatásában: „Tartsátok távol magatokat Isten szolgálaitól!”, ugyanakkor elvárja, hogy tanítványai felfedezzék az

²⁷ „Paignon und Biberfabel. Zum literarischen und popularphilosophischen Hintergrund von Acta Ioannis 60f.48-54.” In: *Apocrypha* 3, 1992, 69-109.

²⁸ *The Acts of John. A Two-Stage Initiation into Johannine Gnosticism*, Leuven 1998, 233.

analógiát:²⁹ ha a poloskák engedtek az emberi szónak, nekünk annál inkább teljesítenünk kell Isten hozzánk szóló parancsszavát. (5) Végül érzéke volt az élősködő állatokkal való bánásmódra: kétszer is megdicséri őket (60,10-11 és 61,8) megértő magatartásukért, és engedi, hogy régi környezetükbe visszatérjenek.

*

Összefoglalásként elmondhatjuk: a méhek a transzcendenciával kötnek össze bennünket, a poloskák az immanens realizmussal. De ennek is van távlata: a vallások reménysége, hogy ember és természet nem lesz örökké egymást kizáró valóság. Ahogyan bevezetőnkben említettük annak lehetőségét, hogy ne csak az egyes állatfajokban lássuk meg a transzcendens felvillanását, hanem azt Isten–ember–állat újragondolt kapcsolatában is keressük.

²⁹ Itt az evangéliumokban is szereplő gnómon= szentencia= bölcs mondás műfajra utalhatunk, például Lk 6,39.

„MIKÓ BESZÉLT AZ EMBÖR A SZAMÁRRAL?”

Bálám beszélő szamarának
különös hagyományozástörténete az ókorban

ZSENGELLÉR JÓZSEF

BÁLÁM „MAGYAR” SZAMARA

A magyar népi emlékezet A Numeri 22-24 fejezeteiből, Bálám történetéből csupán egyetlen epizódot őrzött meg, Bálám és samara történetét. Közmondássá vált az „Áll mint Bálám samara” kifejezés, amely a konokság, a mozdíthatatlanság körülírására szolgál. A címben idézett népi biblikus történet pedig így szól:

„Mikó beszélt az embör a samárral? Mikó Bálánt (sic!) elküldte Isten, hogy átkozza mög a zsidó népet, de amint mönt a szőlőúton, a samár mögállt, és az angyal előtte állt egy kivont karddal, és a samár nem akart a kardnak nekimönni. Akkor mondta Bálán prófétának a samár: – Ne is verj! Nem lád, ki áll előttem? – Az angyal pedig azt mondta: – Ha a samarad mögmozdul, nem a samarad döglök mög, hanem te halsz mög, mert az Isten küldött, az Izráel népit mögátkozni nem szabad. – Így visszatért Bálán próféta.”¹

Természetesen ez a szájhagyomány útján továbbadott történet is önálló elemzést kíván, erre azonban majd máskor kerítünk alkalmat. Most csupán egyrészt azt az elemet emelem ki belőle, ami éppen ellentmond a címnek, vagyis a szöveg szerint nem az „embör” beszélt a samárral, hanem a samár az „embörrel”. Másrészt azt, hogy itt az egész Bálám történet ennyi, vagyis a lényeg a samár-ember párbeszédén van. Jóllehet népi biblikus történetről van szó, formáját tekintve rövid mese.

¹ Lammel Annamária – Nagy Ilona (szerk.), *Parasztbiblia. Magyar népi biblikus történetek*, Bp. 1995, 89.

ÁLOM VAGY MESE — VAGY MÉGSE?

A mese természetét, lényegét különböző tudományos irányzatok mentén elemezték már a folklorisztika területén, de azokon kívül is.² A számunkra most lényeges irodalmi megközelítés, amely a mesét sajátos világlátással és formai jegyekkel rendelkező műalkotásként szemléli, Vlagyimir J. Propp nevéhez fűződik. Propp szerint a mesék konstans és változó elemekre bonthatók. A legfontosabb konstans elem a *szereplők funkciója*, emellett a funkciók összekapcsolását szolgálja a *tájékoztató* (megtud, meghall, meglát valamit), az egyes *elemek megháromszorozása*, valamint a *motivációk* (okok és célok).³ Ezekből a funkciókból és összekötő elemekből épül fel a mese teljes szerkezete. Ilyen sajátos funkcióként szerepel a beszélő állat, amely számos mese főhőse vagy mellékszereplője az ókortól napjainkig.⁴

A Héber Bibliában található műfajok között is szerepel mese. Általában Jótám meséjét (Bír 9,8-15), Nátán tanmeséjét (2Sám 12,1-4) és Jóás üzenetét (2Kir 14,9) szokás ebbe a kategóriába sorolni. Alberto Soggin szerint „meghatározásánál fogva történelmen kívüli irodalmi műfajról van szó, amely semmiféle történeti igénnyel nem lép fel, még akkor sem, ha tisztán elméleti síkon az elbeszélő rész történelmi elemeket is tartalmazhat, amikor személyekről szól.”⁵ Soggin gondolatmenetét követve a bibliai mesék közé sorolhatjuk Bálám történetének szamaras epizódját is mint állatmesét. A meghatározás és besorolás azonban nem ilyen egyszerű.

A Numeri 22-24 elemzése során már a 19. századi kutatók megállapították, hogy a szöveg felépítésében a 22,21-35 önálló egységet formáz. Alapvető logikai problémát jelent ennek a szakasznak a jelenléte a háromfejezetnyi hagyományanyagban. A bevezető 20 versben Bálámot hosszas huzavona után Isten bizonyos feltételek mellett elengedi a móábi követekkel. Mégis a 21. versben a próféta elindulásán haragra gerjed Isten, és ennek a konfliktusnak ad teret a szakasz. A 35. vers végső megállapítása ugyanaz, mint a 20. versé: a próféta csak azt mondhatja, amit Isten ad a szájába. Ezen túlmenően a forráskritika jahvista-elohista megosztásában a szakaszt a jahvista forráshoz tartozónak jelöli meg, lehatárolva az ezt megelőző

² Vö. Boldizsár Ildikó, *Varázslás és fogyókúra. Mesék, mesemondók, motívumok*, (JAK-füzetek 95) Bp. 1997, 8. kifejezetten az irodalmi megközelítést helyezi előtérbe mint a mesekutatás további útját.

³ Propp, V. J., *A mese morfológiája*, (Osiris könyvek) Bp. 2005, 27-32.70-78.

⁴ Szerzőkkel bíró ókori mesegyűjtemények Aiszóposz és Phaedrus nevéhez kötődnek. De Mezopotámiából ismertek más beszélő állatmesék: „Az ökör és a ló”, „A róka meséje” l.: Lambert, W. G. (ed), *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford 1960, 150-152; illetve Egyiptomból: „Az elítélt herceg”, l.: Lichtheim, M. (ed.), *Ancient Egyptian Literature 2*, Berkeley Calif. 1976, 156-159. De ide sorolható Apuleius *Aranyszamara* is.

⁵ Soggin, A., *Bevezetés az Ószövetségbe*, Bp. 1999, 71-72. L. még Hermisson, H-J., „Altes Testament und Märchen.” In: *Evangelische Theologie* 45 (1985), 299-322.

és követő szakaszoktól.⁶ Minekutána tehát két különböző megközelítésben is zárt egységként definiálhatjuk a szakaszt,⁷ amely így önálló műfajjal is bírhat, a műfaj további vizsgálata előtt még fontos megvizsgálunk annak tartalmi elemeit. Lássuk először magát a szöveget:

21. „Fölkelt tehát Bálám reggel, megnyergelte a szamarát és elment Móáb vezető embereivel. 22. Isten azonban haragra gerjedt, amikor elment Bálám. Ezért odaállt az Úr angyala az útra, hogy feltartóztassa. Ő a szamarán ügetett, és vele volt két szolgája is. 23. De a szamar meglátta az Úr angyalát, ahogyan ott állt az úton kivont karddal a kezében, és letért a szamar az útról, és a mezőre ment. Bálám ütni kezdte a szamarat, hogy visszaterelje az útra. 24. Azután odaállt az Úr angyala a szőlők között egy mély útra, ahol innen is, onnan is fal volt. 25. Amikor meglátta a szamar az Úr angyalát, odalapult a kőfalhoz, és Bálám lábát is a falhoz lapította. Ekkor újból megverte. 26. Az Úr angyala továbbment, és ismét megállt egy szoros helyen, ahol nem lehetett kitérni sem jobbra, sem balra. 27. Amikor meglátta a szamar az Úr angyalát, lefeküdt Bálám alatt. Ekkor haragra gerjedt Bálám, és ütni kezdte botjával a szamarat. 28. De az Úr beszédre nyitotta a szamar száját, és az így szólt Bálámhoz: Mit vétettem ellened, hogy már harmadszor versz meg engem? 29. Bálám így felelt a szamarának: Mert csúfot űztél belőlem. Lenne csak kard a kezemben, meg is ölnék! 30. A szamar ezt mondta Bálámnak: A te szamarad vagyok. Rajtam jársz régtől fogva mindmáig. Szoktam-e ilyet tenni veled? Bálám azt felelte: Nem. 31. Ekkor az Úr megnyitotta Bálám szemét, aki meglátta az Úr angyalát, amint ott áll az úton kivont karddal a kezében. Bálám meghajolt, és arca borult. 32. Az Úr angyala ezt mondta neki: Miért verted meg a szamaradat már háromszor? Azért jöttem, hogy feltartóztassalak, mert szerintem veszedelmes ez az út. 33. A szamar látott engem, azért tért ki előlem háromszor is. Ha nem tért volna ki előlem, téged meg is öltek volna, azt pedig életben hagytam volna. 34. Bálám így felelt az Úr angyalának: Vétkez-

⁶ Wellhausen, J., *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher der Alten Testament*, Berlin 1899, 109-111.347-352; Smend, R., *Die Erzählung des Hexateuch auf ihre Quellen untersucht*, Göttingen 1912; Mowinkel, S., „Der Ursprung der Bileamsage.” In: *ZAW* 48 (1930), 233-271; Eissfeld, O., „Die Komposition der Bileam-Erzählung.” In: *ZAW* 57 (1939), 212-241; Gross, W., *Bileam, Literar und formkritische Untersuchung der Prosa in Num 22-24*, (STANT 38) München 1974, 419-420; Budd, P. J., *Numbers*, (WBC 4) Waco, Tex. 1984, 256-265; De Vaulx, J., *Les Nombres*, Paris, 1972, 255-264; Smidt, L., „Die alttestamentliche Bileamüberlieferung.” In: *BZ* 19 (1979), 234-261.; Hackett, J. A., „Balaam.” In: *ABD* 1, New York 1992, 569-572. Az egész Bálám perikópáról mint ami a vándorlástörténet későbbi kiegészítő epizódja l. legújabban Kratz, R. G., *Die Komposition der erzählenden Bücher der Alten Testament*, (UTB2157) Göttingen 2000, 295-296.

⁷ Zárt és önálló hagyomány voltát az is jól mutatja, hogy sem a többi őszövetségi Bálám hagyomány, sem a Deir Alla-beli Bálám szöveg nem ismeri a szamaras epizódot.

tem, nem tudtam, hogy te állsz velem szemben az úton. De ha nem tetszik neked, inkább visszatérek. 35. De az Úr angyala ezt felelte Bálámnak: Menj el ezekkel a férfiakkal, de csak azt mondd, amit én mondok neked. Bálám tehát elment Bálák vezető embereivel.”⁸

A szöveg szereplői közül csak Bálám és a számár vesz részt az eseményekben, sem a móabi vezetők, sem Bálám szolgálai nem kapnak aktív szerepet a történetekben, ám az előzmény és a következmény részeként fontos mellékszereplők. A konfliktust, az isteni nemtetszést a kivont kardú angyal jeleníti meg,⁹ mint az édenkerti kiűzetéskor. A 22-27. között az angyal háromszori megjelenését csak a számár veszi észre, Bálám nem, viselkedése miatt azonban minden egyes alkalommal verésben részesül gazdájától. A 28-30. versekben a számár megszólalása nem jelent Bálámnak olyan különös élményt, ami az angyal meglátására vezetné, végül Isten az, aki felnyitja a szemét, hogy meglássa az úton előtte álló angyalt. Az eseménysor nevelésessé teszi Bálámot, mert a számára többet vesz észre a világból, mint ő. A felelősségre vonás során az angyal azt is elmondja Bálámnak, hogy a számár megállásával megmentette gazdáját, aki pedig ezt nem tudva megverte. Ez még tovább fokozza a számár-Bálám helyzet abszurditását. A megszegyenült Bálám bűnvallást tart és kész engedelmeskedni Isten akaratának. A záró verssel Bálám eredeti úti célja megerősítést nyer, de szigorú feltételek mellett.

Zárt egységünk fontos szerepet tölt be az egész Bálám történet szerkesztésében és Bálám alakjának értékelésében. A szóhasználat zárt rendszerével (azonos igék és főnevek következetes ismétlésével) a szerkesztő egyértelművé tesz későbbi párhuzamokat,¹⁰ amelyek nem kerülnek implicit módon a szövegbe. Hasonlóan csak az ellentétes értelem szintjén kerül tartalmi párhuzamba, hogy a magát „megnyílt szemű férfinak, a Mindenhatótól kapott látomás” látójának mondó (24,3-4. 15-16) próféta nem veszi észre a neki küldött angyalt. Azáltal azonban már nem csupán nevelésessé, de groteszkké is válik helyzete, hogy vele szemben a számára észreveszi a transzcendens jelenséget. Tovább erősíti ezt a hatást az is, hogy az önmagát a „Felségestől jövő ismeret ismerőjének” (24,16) valló, a jövődőt tolmácsoló még a számár megszólalásából sem ismeri fel saját életének veszélyét. Ugyanakkor a döntései előtt Istent mindig megkérdőző próféta úgy tűnik, Isten akaratára ellen

⁸ A szöveg a protestáns újfordítás revideált változatát követi (Bp. 1994, Magyar Bibliatársulat, 158-159).

⁹ Érdekes exegetikai téma, hogy az angyal cselekvését a *szatan* igével adja vissza, amely a későbbi bibliai könyvekben a Sátán nevét szolgáltatja (Zak 3,1-2; Jób 1-2; 2Krn 21,1) Lásd Xeravits G., „Egy gazfickó ifjúkora. Megjegyzések a Sátán alakjának fejlődéséhez a kereszténység előtti zsidóságban.” In: *Katekhón IV/3* (2007), 283-299.

¹⁰ Részletes elemzését l.: Zsengellér József, *Bálám könyve I. A Numeri 22-24 ókori hatástörténete*, Bp. 2006, 20-15.

tesz azzal, ha elmegy Móádba. A szamaras történet a teljes perikópa rendszerében tehát egyrészt nevetségessé teszi Bálámot, másrészt engedetlen prófétává alakítja.¹¹ Magáról a samarról mint állatról nem tudunk meg sokat, csupán annyit, nőtény, már régóta szolgálja Bálámot, és engedelmes állatnak bizonyult. Nem egyedi tulajdonságai, hanem általános samár volta kap jelentőséget a történetben.

A szamaras történetben a mesei motívumvilág és e műfajra jellemző szerkezeti építkezés egyértelműen megfigyelhető. A Propp-féle funkciósort esetünkben a következőképpen írhatjuk le:

- I. Tiltó parancsot kap a hős
- II. A hős elindul hazulról
- III. A tiltó parancsot kiadó ellenfélle válik
- IV. Csodás értesülésadás az angyal megjelenése révén
- V. A hős reakciója a samár viselkedésére
- VI. Csodás értesülésadás a samár megszólalása révén
- VII. A tiltó parancs megváltoztatása feladattá

A funkciókat esetünkben az köti össze, hogy az azonos elemeket többször, általában háromszor felhasználja más-más szituációban vagy azonos helyzetben, részben változó szereplőkkel. Ez látható Isten, majd Bálám haragra gerjedésével (22,22/22,27), amihez kötődően az egész Bálám történet szerzője/szerkesztője a 24,10-ben Bálám haragját jeleníti meg azonos szavakkal; az angyal háromszori megjelenésével (22,22/22,24/22,26; kétszer kivont karddal (22,23/22,31); a samár háromszori megijedésével (amihez negyediknek Bálám ijedsége is csatlakozik 22,23/22,25/22,27/22,31); végül Bálám háromszor megveri a samarat (22,23/22,25/22,27). Ezek az elemek egy-két szinonima és kiegészítő kifejezés mellett azonosak. A samár ijedség utáni reakcióját mindhárom esetben más-más ige + helyhatározó írja le (22,23/22,25/22,27). Hasonlóan az utolsó előtti elemben is a hely szorosságát két esetben rokon értelmű kifejezésekkel jeleníti meg (22,24/22,26). A samár szájának és Bálám szemének felnyitása, bár terminológiájában eltérő, folyamatában és eredményében azonos (22,28/22,31). Ezek az ismétlődések kohe-

¹¹ A Szám 22-24 egységesnek nem nevezhető alapszövege egyébként legalább három Bálám-képet rajzol föl. Az egyik egy nem izraeli átokmondó, aki mágiával is foglalkozik. A második egy Istennek engedelmes, az Ő szavát ismerő és követő próféta, aki bár átkozni hívták, áldani megy. Ezzel szemben áll végül – a szamaras szakasz révén – egy olyan próféta, aki nem hogy Istennel nincs igazán kapcsolatban, de még az általa küldött angyalt sem látja meg. E három alak ugyan összekeveredik a történetben, de úgy, hogy Bálám végül nem tesz rosszat, hanem megáldja Izraelt, és a történet pozitív lezárást kap. Zsengellér, *Bálám könyve*, 7-19.

A kontraszt sajátos megoldásának és szerkesztői koncepciónak látszik az, hogy ha Isten Bálám erős prófétai öntudatának megtörésére, alázat tanulására, mintegy leckének szánja a szamaras esetet.

rens egységgé formálják a mesét a Bálám perikópán belül, ugyanakkor stílusában és eszközválasztásában jól szervesül a perikópába. Vagyis megfigyelhető egy belső egység, de tudatos külső szerkesztés is. Walter Gross szerint a 22,22-35 perikópa eredetileg egy vak látnok élményét megőrző elbeszélés lehetett.¹²

A meseforma mellett a perikópa logikátlanságának lehetséges másik, speciális megoldási variánsa. D. M. Stanley kissé apologetikus és evangelizáló hangnemű cikkében, ahol a Bálám számara szakasz első renden teológiai szerkesztési párhuzamként szolgál, egy lábjegyzetben elejtett mellékes megjegyzésével érdekes felvetést tesz. Azt írja, hogy az „egyetlen logikus összefüggés az a tény, hogy egy álom természetes módon megelőzheti Bálám utazását.”¹³ Véleménye szerint a 22,2-21 azon eseménysorába illeszthető be az egész epizód, hogy Bálám a moábi vezetők látogatásai során éjszakai álomban kap Istentől utasítást. Vagyis ez az epizód lehet az egyik álombeli válasz. Egy álomban végigélt történet, amelyben minden megeshet, még az is, hogy egy számár megszólal. A 20. és 35. versek egybeesése alátámaszthatja Stanley kidolgozatlan feltevését. Következésképpen nem következetlenségről van szó Isten részéről, hanem a 20. vers isteni mondásának álomképi részletezése volna a 21-35 szakasz. A 35. versnek a mesétől már elkülönülő utolsó mondata – „Bálám tehát elment Bálák vezető embereivel” – szintén megerősíti 20. és 35. versek azonos helyszínét.

Az elbeszélés első felének menete eszerint:

1. Izrael közeledésére Bálák segítséget hív (1-6)
2. Bálámot felkeresik a moábi vezetők (7-8)
3. Kommunikáció Istennel: elutasítás (9-14)
4. Második megkeresés (15-19)
5. Kommunikáció Istennel (20) = álomlátás (21-35a): elengedés feltételekkel
6. Bálám elmegy (35b)

Amennyi problémát megold ez a felvetés, annyit létre is hoz. A héber Biblia számos álomlátó történetet tár elénk, amelyek mindegyike nagyjából azonos mintára működik.¹⁴ Műfaji attribútumaik nem jelennek meg a Bálám számara epizódban. Nem beszélve arról, hogy mivel fontos információközlő szerepük van az álmoknak, ezért az eseményt mindig pontosan körülírják a szövegek. Itt nem találunk egyetlen közvetlen utalást se arra, hogy Bálám ezt az eseménysort álmodta volna.

A beszélő számár mesés motívuma ugyan megerősíti bennünk, hogy a szöveg műfajának a mesét fogadjuk el, mindazonáltal a héber Biblia egy másik sajátos

¹² Gross, *Bileam, Literar und formkritische Untersuchung*, 419-420.

¹³ Stanley, D. M., „Balaam’s ass, or a Problem in New Testament Hermeneutics.” In: *CBQ* 20 (1958), 50-56. „About the only logical concatenation is the fact that a dream would naturally precede the journey of Balaam.” (54, 12. jegyz.) A számaras epizód álom voltának lehetőségét megoldásként már Maimonidész is felveti, l.: *Tévelygők útmutatója* III. 52.

¹⁴ Vö. Husser, J-A., *Dreams and Dream Narratives in the Biblical World*, Sheffield 1999.

jellegzetességére sem árt odafigyelni vizsgálódásunk közben, nevezetesen a csodatörténetekre. A Bálám számára történet két csodamotívumot is tartalmaz. Egyrészt Isten angyala láthatóvá válik az ember számára, sőt a szamár számára is, másrészt a szamár megszólal. Mindkét motívum a teremtés rendjétől eltérő csodatípusba tartozik.¹⁵ Ehhez hasonlóan jelenik meg a Ter 2,16-17-ben az isteni tiltás értelmezését felvetve az asszonnyal párbeszédbe elegyedő kígyó. Mindkét történet ennek ellenére teljes természetességgel veszi az állatok beszédét, nem lepődnek meg rajta az emberek. Mindkét állat az emberi és isteni kapcsolatának mélyebb megértését mutatja a történet emberi szereplőivel szemben. Mindkét történetben az állatok beszéde megerősítést nyer, vagyis nem hallucináció.¹⁶ Mindkét történetben megjelenik a kivont kardú angyal, illetve az áldás és az átok kérdése.¹⁷ Jóllehet az édenkerti elbeszélést Von Rad nyomán az őstörténet műfajához szokás sorolni, vagy a mítoszokhoz, de semmi esetre sem beszélünk meséről ezzel kapcsolatban, mégis a párhuzamok nyomán vizsgált szövegünk is lehetne csodatörténet.

Bálám szamarának történetét a bibliai szövegben műfajilag pontosan definiálhatjuk mesének, funkcióját tekintve azonban pontosan azonosíthatjuk mint csodatörténetet.¹⁸ A két műfaj egységesülése figyelhető meg a posztbiblikus zsidó irodalom aggádaiban, amelyek közül több is foglalkozik a Bálám történet, ezen belül Bálám beszélő szamarának értelmezésével.

ÚJRAÍRT BÁLÁM

Három zsidó szerző a Kr. e. 1 – Kr. u. 1. századból újraírta Bálám történetét. Az ún. újraírt Biblia kategóriába¹⁹ sorolható Alexandriai Philón, *De vita Mosis*, Pseudo-Philón, *Liber Antiquitatum Biblicarum* és Josephus Flavius, *Antiquitates*

¹⁵ A bibliai csodák vizsgálatához és rendszerezéséhez I. Zakovich, Y., *The Concept of Miracle in the Bible*, 1991, Tel-Aviv, kül. 21-31.

¹⁶ A Genezisben Isten, a Numeriben az angyal erősíti meg az állat beszédének valóságát.

¹⁷ A két történet részletes intertextuális vizsgálatát végezte el Savran G., „Beastly Speech: Intertextuality, Balaam’s Ass and the Garden of Eden.” In: *JSOT* 64 (1994), 33-55.

¹⁸ Sajátos önálló kategóriaként, *prófétaellenes szatíráként* azonosítja Bálám szamarának történetét Marcus, D., *From Balaam to Jonah. Anti-prophetic Satire in the Hebrew Bible*, (BJS 301) Atlanta 1995, 29-41.

¹⁹ A műfaj megfogalmazója Vermes Géza volt, de a pontos definíción azóta is vitatkoznak. Legújabbban Klostergaard Peteresen, A., „Rewritten Bible as a Borderline Phenomenon – Genre, Textual Strategy, or Canonical Anachronism?” In: Hilhorst, A. et al., eds., *Flores Florentino*, (F. Garcia Matrinez Festschrift JSJS 22) Leiden 2007, 285-306. A témához magyarul lásd Balassa Eszter, „Elbeszélés és értelmezés határán: Az újraírt Biblia.” In: *Vallástudományi Szemle* 3/1 (2007), 121-138, illetve Pesthy Monika, „Apokrifok, homília, midrások és újraírt Biblia: műfajok a Szentírás körül.” In: *Vallástudományi Szemle* 3/2 (2007) 235-245.

Iudaicae műve. Abban mindhárom írás megegyezik, hogy első renden a próféta alakját emelik ki, és történetének üzenetét saját koruk történelmi helyzetére vetítve fogalmazzák meg. A próféta alak jellemzésében a lélek általi inspiráltság kérdését feszegetik, és arra a felismerésre jutnak, hogy a lélek nélkül Bálám nem tudta volna elmondani pozitív tartalmú jóvendőléseit. Ám ennek a helyzetnek a másik oldalát is kihangsúlyozzák, nevezetesen, hogy a lélek nélkül szinte semmit sem tudott megtenni. Értelmezésükben a szamaras epizód Bálám léleknélküliségének kiábrázolója. A három könyv eltérő módon írja újra a történetet, ami számunkra azért is tanulságos, mert mindhárom sajátos kiindulópontja lesz a szamar–Bálám kapcsolat további értelmezéseinek.

ALEXANDRIAI PHILÓN: *DE VITA MOSIS* 2.

(269) Midőn azonban már úton volt, olyan csoda történt, amely nyilvánvalóan ellentétben állt azzal az elvárással, amelynek eleget tenni igyekezett. A málhás állat ugyanis, amin éppen utazott, bár semmi sem zárta el útját, hirtelen megállt, (270) majd mintha valaki szemből erővel visszafelé terelte vagy sörényénél fogva visszatartotta volna, egy helyben topogott, azután állandóan jobbra-balra ténfergett, ide-oda csálingált, mintha feje bortól és részegségtől nehezült volna el. Bár gyakran ösztökélték, mit sem törődött az ütlegekkel, úgyhogy kis híján levetette utasát, és bár az a hátán maradt, de kellemetlenkedett neki. (271) Tudniillik az út két oldalán kőkerítések és sűrű sövények húzódtak, és valahányszor az állat ezeknek ütközött, gazdája beszorult és vergődött: összetörte térdét, lábát, bokáját. (272) Nyilván valami isteni jelenség okozta, amelytől az állat – mivel már régóta úgy látta, hogy feléje tart – megrettent, emberünk viszont nem látta, bizonyosságul lelki vakságának: mert látóképességét illetően egy oktalan állat felülmúlta azt, aki azzal dicsekedett, hogy nemcsak a világmindenséget, hanem a mindenség alkotóját is képes látni.

(273) Mármost, amikor nagy nehezen fölfedezte a vele szemben álló angyalt – nem azért, mintha méltó lett volna ilyesmi látására, hanem hogy felfogja saját hitványságát és senki voltát –, könyörgésre és rimázkodásra váltott bocsánatért esedezett, mint aki tudatlanságból és nem szándékos elhatározásból vétkezett. (274) S ekkor, mivel ki kellett térnie, azt kérdezte a megjelent látomástól, hogy visszaforduljon és hazatérjen-e. Az viszont átlátott tettetett tudatlanságán, megharagudott, hiszen mi szükség volt megkérdezni ennyire nyilvánvaló dolgot, amely magától értetődött és nem szorult szavakkal való bizonyításra, hacsak a szemnél nem megbízhatóbb tanú a fül és a tényeknél a beszéd –, és tagadólag így szólt: „menj csak tovább az úton, amelyen haladsz! Semmi hasznodat sem veszik, mert értelmet kikapcsolva én fogom sugalmazni, mit mondj; én mozgatom

majd hangod képző szerveidet, ahogy igazságos és hasznos; én fogom irányítani beszédedet, és mindent én jósolok meg a te nyelveddel úgy, hogy észre sem veszed.²⁰

A szöveg egy kicsivel hosszabb, mint bibliai eredetije, de elmaradnak a párbeszéddek, amiket részben a külső szemlélő, részben a lélekbe látó objektivitásának segítségével részletesebb és igen képszerű jellemrajzzal helyettesít. Például rendkívül plasztikusan írja le a számár cselekedetének látható megnyilvánulásait, ami jobban feltűnhetett volna a prófétának. Ugyanakkor elhagyja a számár beszédét, ami a bibliai történetben kulcsfontosságú. Körülírja azt, ahogyan Bálám felismeri az angyalt: *amikor nagy nehezen fölfedezte*. Ugyan használja az egész eseményre a *csoda* (260), *isteni jelenség* (272), *megjelent látomás* (272) szavakat, ezek mégis az emberi értelem által felfogható kereteken belül maradnak. Philón számára a csoda a történetben az, hogy a számár képes volt meglátni az angyalt. Erre hegyezi ki az egész újrafogalmazást, amely Bálám negatív jellemrajzának a műben használt szinte minden elemét összesűriti. A 272-ben írja le, hogy a számár látta az angyalt, „emberünk” viszont nem, ami Philón szerint Bálám lelki vakságának a bizonyítéka. Itt írja a későbbi magyarázatokban alap gondolattá váló értékelést, hogy az önmagát a Teremtő és a világmindenség látójának mondót látásban felülmúlja az oktalan állat.²¹ Az angyal látása nem kiváltságként vagy érdemként jelenik meg a Philón-féle újrírásban, hanem mint ami „hitványságát és senki voltát” tudatosíthatta volna a prófétában. Kiemeli, hogy Bálám szándékosan vétkezett, és álságosan viselkedik, végül az angyal szavaival teljességgel megsemmisíti a próféta prófétai öntudatát, mint aki csupán egy haszontalan eszköz lesz, akinek szerveit úgy használja fel az angyal, hogy neki magának fel sem tűnik.

Philón a negatív jellemrajz segítségével kiküszöbölte az isteni elengedés és a számár epizód tiltó-ráébresztő jellege közötti feszültséget, ezzel aktív és nélkülözhetetlen részévé téve a történetnek az önálló és ellentmondásos szakaszt (Szám 22,22-35). Egyszerűen elhagyta a számár mesébe illő megszólalását, így racionálisabbá vált mondandója, és a számár angyal látása lett Bálámot megalázó csodává.²²

²⁰ Bollók János fordítása, l.: Alexandriai Philón, *Mózes élete*, Bp. 1999, 73-74.

²¹ L. később a Targumokban és Péter második levelében. Ehhez a kapcsolathoz lásd Hayward, C. T. R., „Balaam’s Prophecies as Interpreted by Philon and the Aramaic Targums of the Pentateuch.” In: Harland, P. J. – Hayward, R. (eds.), *New Heaven and New Earth. Prophecy and the Millennium*, Leiden 1999, 19-36.

²² Zsengellér, *Bálám könyve*, 99.

PSZEUDO-PHILÓN: *LIBER ANTIQUITATUM BIBLICARUM* 18.

(8) ... Felébredt reggel és elment velük. (9) És az ő szamara ment a sivatagi úton, és meglátott egy angyalt és leült (Bálám) alatt. És megnyíltak Bálám szemei, és meglátta az angyalt és leborult előtte a földre. És ezt mondta neki az angyal: Siess és menj, amit majd mondasz, az meglesz.

Pszepudo-Philón, aki egy évszázaddal Philón után írta meg művét, láthatóan nem használja itt elődje gondolatait. Annyiban sem hasonlít az alexandriai mester felfogására, hogy nem tartja csodának az angyali jelenést. Abban azonban hozzá hasonlóan fogalmaz, hogy kihagyja a szamar megszólalását. De Pszepudo-Philón nem csak azt hagyja ki, hanem majdnem az egész storyt. A négy mondatra csökkentet változat a szamar angyallátását megtartja, de nem hozza összefüggésbe a prófétával. Bálám szemei a bibliai prófétáláskor elbeszél módon itt is megnyílnak. Vagyis bizonyítják, hogy képes meglátni transzcendens dolgokat. Az angyal csupán biztatja gyors továbbhaladásra. Az egész történet ezáltal nem hogy negatív képet festene a prófétáról, de vállalkozásának pozitív megerősítést ad. A Pszepudo-Philón-féle Bálám-kép a korábbi kutatók szerint is a legpozitívabb a zsidó értelmezések közül.²³ Bálám igen bizalmas kapcsolatban van Istennel, sőt Isten szolgájának (*servus tuum*) nevezi magát (18,3).²⁴ Tisztában van azzal, hogy képességét Istentől kapja, és az csupán addig tart, amíg Isten akarja. Személyes tragédiája éppen az, hogy jóllehet felismeri a csapdahelyzetet, nem lép ki belőle, és a prófétálások során végül teljesen elhagyja a lélek. A rövidre szabott szamaras epizód a bálámi alaphelyzet pozitív voltát hivatott megerősíteni éppen az áldozatbemutatókkal kezdődő hanyatlás előtt. Bár nem nevezném központi eseménynek az elbeszélés menetében, a Bálám-kép tekintetében éppen a fordulópont előtt található. A szamar csodája az, hogy meglátja az angyalt.

JOSEPHUS FLAVIUS: *ANTIQUITATES JUDAICAE* 4.

(108) De az úton Istennek egy angyala szembejött vele egy szűk helyen, ahol mindkét oldalt kőfal zárta el, és a szamar, amelyen Bálám lovagolt, tudatában annak, hogy isteni szellem közelíti meg őt, „félreugorva” odalökte Bálámot az egyik kerítésnek, érzéketlenül az ütésekre, amelyekkel a látó – a falhoz csapódás

²³ Vermes G., *Scripture and Tradition in Judaism*, Leiden 1961, 174-175; Baskin, J., *Pharaoh's Counsellors: Job, Jethro and Balaam in Rabbinic and Patristic Tradition*, (BJS 47) Choco Calif. 1983, 100; Murphy, F. J., *Pseudo-Philo, Rewriting the Bible*, Oxford 1993, 84.

²⁴ Isten szolgái: Ábrahám 6,11; Mózes 20,2; Jáir bálványozásának megtagadói 38,4; és az atyák 15,5. Vö. Murphy, *Pseudo-Philo*, 85.

fájdalmában – elnászpángolta. (109) De amikor az angyal közeledtével a szamár összeroskadt az ütlegek alatt, emberi beszédben fakadt ki – Isten akarta így – és megfeddte Bálámot az igazságtalanság miatt – bár gazdájának semmi oka nem volt a szamár eddigi szolgálata miatt panaszkodni –, és hogy őt így elagyabugyálta, nem értve meg, hogy a mai napon Isten célja volt az, hogy meggátolja őt a küldetés teljesítésében, amelyre elindultak. (110) Azután, miközben megdöbbenve hallgatta, hogy így beszél szamara emberi hangon, maga az angyal jelent meg látható formában, és megfeddette őt az ütlegek miatt, ebben az állapotban nem hibáztatható: ő maga volt az – mondta –, aki akadályozta ezt az utazást, amely Isten akarata ellenére van. (111) Megrettenve Bálám kész volt arra, hogy visszaforduljon, Isten azonban biztatta őt, hogy folytassa eltervezett útját, és utasította őt, hogy bármit, amit Ő maga (Isten) helyez a szívébe, azt jelentse ki.

Josephus újírása Philón és Pseudo-Philón között helyezkedik el. Nem túl hosszan, de részletekben tárgyalja a történetet. A mesei elemek alapvetően kimaradnak a leírásból, de a szamár különleges képességei kiemelkednek. Tudatában van, hogy isteni szellem jön vele szembe, majd megszólal. Josephus „emberi beszédként” és „emberi hangként” jellemzi megszólalását, amelynek lényege alapvetően nem az angyal meglátására serkentés volt, hanem figyelmeztetés arra, hogy a tervezett feladatot Isten nem támogatja. Josephus – Philónnal ellentétben – nem hagyja el a szakasz irreális részletét, hiszen zsidó olvasói magából a *Szentírásból* is, görög olvasói pedig például Homérosz *Iliászából* ismerhettek történeteket emberi hangon megszólaló állatokról.²⁵ Ez a párhuzam Josephusnál igen erős, mert ahogyan

²⁵ A bibliai megszólaláshoz lásd Savran, G.: „Beastly Speech: Intertextuality, Balaam’s Ass and the Garden of Eden.” In: *JOT* 64 (1994), 33-55. Homérosz: *Iliász* 19,408-417 (Devecseri Gábor fordítása):

Apjának lovait döngő hangon riogatta:

„Hej, Xanthosz, Baliosz, ti Podargé nagynevű vére,
másképp szánjátok megmenteni most vezetőtök,

újra akháj néphez, mikor elteltünk a csatával:
ott ne maradjon, mint Patroklosz, holtan a síkon.”

Erre a járom alól így szólt neki gyors paripája,
Xanthosz, a földnek eresztve fejét, hogy hosszú sörénye
mind kibomolva a járom mellett ért le a földig
– mert szólóvá tette fehérkarú Héra, az úrnő –:

„Tudd meg, erős Akhileusz, megmentünk még ma a harcból:
csakhogy, a veszted napja közel van, s nem mi okozzuk,
mert a nagy isten lesz oka és az erőskeszű Moira.

S nem mi okoztuk lassúsággal vagy tunyasággal,
hogy megfosztották Patrokloszt fegyvereidtől:
legjelesebb isten, kinek anyja a széphajú Létó
ölte meg őt az első sorban, s Hektórnak adott hírt.

Akhilleusz lova Bálám szamarához hasonlóan gazdája méltánytalan bánásmódja miatt szólal meg, Josephus újraírásában is előjön, hogy korábbi bánásmódjával szemben most ez igen szokatlan és brutális. Másrészt, ahogyan Akhilleusz lovának beszédét Héra istennő teszi lehetővé, Josephus kiemeli, hogy Isten akarta azt, hogy a szamar megszólaljon (109). Bár Isten és Bálám kapcsolatát igen közelinek mutatja be Josephus, mégis amikor a midjánita követek másodszer is felkérték Bálámot, a szöveg azt írja, hogy Isten megharagudott rá, és becsapva őt azt mondta, hogy menjen velük. Ezzel az isteni „csellel” magyarázza Josephus a szamaras történet szükségességét.²⁶ A szamar epizód tehát kettős szerepet kap a *Zsidó régiségek*ben, egyrészt Isten ebben a szakaszban juttatja először kifejezésre, hogy Bálám nem átkozhat csak úgy bárki kedvére, hanem csupán az Isten által szívébe helyezetteket jelentheti ki (111). Másrészt ehhez szorosan kapcsolódva Bálám prófétai szerepét jellemzi benne. Azonosítja az Isten angyalát az isteni lélekkel, aki ugyanúgy képes szót adni a állat szájába, mint az ember szájába, ahogyan teszi azt Bálámmal a későbbiek során. Az isteni lélek ilyen munkája a prófétai inspiráció folyamatában az amúgy is *mantisznak* titulált Bálámot valóban csupán eszközként jeleníti meg.

A Szám 22-24 három nagy újraírása néha egészen ellentétes részekkel teli Bálám-, illetve szamar-portrékat rajzolt meg. Egyik fő problémát az idegen próféta és Isten kapcsolatának magyarázata jelentette számukra, amelyhez a szamar megszólalása csak Josephusnál kap szerepet. Pseudo-Philón Bálám jellemrajzában fordulópontnak helyezi el a szamaras epizódot. A Bálám–szamar ellentét megfogalmazásával Philón megteremtette azt az alapot, amelyre a későbbiek során minden írás, akár zsidó, akár majd keresztény támaszkodni tud, és építeni fog. A történet megtartásával a három szerző annak nem marginális voltát, hanem éppen fontos szerepét hangsúlyozzák.

Mert sebesen száguldunk, mint Zephürosz szele száguld,
melyet a leggyorsabbnak mondanak: ám neked is csak
sorsod, hogy leigázzon egy isten s ember erővel.”

Szólt, s az Erinüszek itt megakasztották a beszédét.

Néki nagyot sóhajtva felelte a fürge Akhilleusz:

„Mit jósolsz te halált, Xanthosz? Hozzád nem is illik.

Jól tudom azt magam is, hogy a végzetem itten elesni,

messze nagyon szeretett szüleimtől: ámde a harcot

mégse hagyom, míg torkig nem laktatnak a trószok.”

Szólt, s a legelsők közt rikkantva rohant a lovakkal.

²⁶ A becsapás motívum már Philónnál is megjelenik.

MIDRÁS ÉS SZAMÁR

Míg az újraírt Bálám történetek csupán a szituáció egyes elemeinek kiemelésével vagy elhagyásával értek el új hatást, a rabbinikus zsidó hagyományban megjelenő új módszer, az *aggádá* természetes közegévé lesz a szamaras történetnek. Az *aggádá* lényege, hogy olyan megtörtént vagy meg nem történt, sőt lehetetlen történetet mesél el, amely vagy magyarázza a szóban forgó bibliai szakaszt, vagy illusztrálja a tárgyalt problémát.²⁷ A mese és az *aggádá* tehát nem sokban különböznek, talán abban, hogy az *aggádának* nincsenek állandó elemei, és építkezése sem szükségszerűen következetes. Vagyis minden mese lehet *aggádá*, de nem minden *aggádá* mese. Következésképpen Bálám szamara természetes módon simul bele az *aggádába*, az *aggádikus midrásba*. Két *corpust* kell kiemelni a rabbinikus irodalomból, ahol az *aggádá* belemereül a szamaras történetbe, az első a *targumok*, a másik a Babilóni Talmud.

A *targumok* közül a *Tagum Onkelosz*, bár több ponton eltér a maszoréta szöveg szó szerinti fordításától, lényeges eltérést nem mutat az eredeti elbeszéléstől. A *Tagum Neofiti* azonban már nem áll meg a kisebb változtatásoknál, és a Bálám–szamár párbeszédbe a *szamár* hosszas válaszát illeszti be a 30. versbe:

30. A *szamár* ezt válaszolta Bálámnak: Hová mégy, gonosz Bálám, hát esztelen vagy? Ha te nem vagy képes megátkozni engem, egy tisztátalan állatot, aki meghal ezen a világon, és aki nem léphet be az eljövő világba, mennyivel kevésbé vagy képes arra, hogy megátkozd Ábrahám, Izsák és Jákob fiait, akiknek az érdeméért teremtetted a világ kezdetben, és akiknek az érdeméért emlékeznek meg róla? Érdemtelen előnyt igyekezted kovácsolni ezekből az emberekből (amikor azt mondtad): Ez nem az én szamaram, kölcsönvettem. – Nemde a te *szamara*d vagyok, akin fiatalságod óta lovagolsz a mai napig?

A Bálámot egyébként több fronton is negatívvá alakító *targum* a szöveg ilyen kiszélesítésével a *Philónnál* már megjelenő kommentáló gondolatot a párbeszéd részévé teszi. A mese menetében logikusan felvetődő kontrasztot úgy nevesíti a *szamár*, hogy önmagát tisztátalan és halandó állatnak definiálja, akinek a megátkozása sokkal egyszerűbb volna, mint az Isten és a világ előtt igen nagy respekussal rendelkező Izrael megátkozása. *Pseudo-Philónnál* már megjelenik az *ősatyák* párhuzam egy másik kontextusban,²⁸ a *targumban* azonban Bálám nem párhuzama,

²⁷ Legújabb definíciójához l. Hirshman, M., „Aggadic Midrash.” In: Safrai, S. et al. (eds.), *The Literature of the Sages 2.*, (CRINT II/3b) Assen – Philadelphia 2006, 107-132.

²⁸ LAB 18,5-ben a Ter 15,5 és 22,17 gondolatait vonja be a Szám 23,10 szövegébe, l. Zsengellér, Bálám könyve 2006, 105-106; Fisk, B. N., *Do You Remember? Scripture, Story and Exegesis in the Rewritten Bible of Pseudo-Philo*, (JSPS 37) Sheffield 2001, 231; Jacobson, H., *A Commentary on Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum*, Leiden 1996, 582.584-585.

hanem antitézise Ábrahám, Izsák és Jákob érdemének. Fontos elemként jelenik meg az is, hogy a bibliai történetben a szamar szájából elhangzó érvelés – „A te szamarad vagyok. Rajtam jársz régtől fogva” – előzményeként arra hivatkozik, hogy Bálám letagadta, hogy ez a szamar az övé lett volna. Az állat bevezető, kérdésként feltett sommás véleménye, hogy gonosznak nyilvánítja gazdáját, a rabbinikus irodalomban Bálám állandó jelzője lesz.

A *Targum Jonatán ben Uzziel*²⁹ a legnegatívabb Bálám képet festi fel a fordítások közül, egyben a legbővebb szöveget prezentálja. Már a 22. versben betoldja a két szolga neveként Janniszt és Jamriszt, akik a Kiv 1,15 és 7,11 targumszöveg szerint a Mózeszel szembeálló mágusok voltak.³⁰ A 24. versben az angyal ott áll meg, ahol Jákob és Lábán a targum szerint építettek egy halmot, rajta szent oszloppal és vele szembe őrházat mint egymás közötti határvonalat. A targum már korábban azonosítja Bálámot Lábánnal, Jákob nem igazán tisztességes apósával. A köztük lévő megállapodás helye és az át nem lépendő határvonal így természetesen tere lesz a továbbmenetel megakadályozásának. Szintén betoldja a *Neofit*ban is olvasható részt a szamar beszédével. Ugyanakkor a szamar megszólalása előtt rövid bevezető kommentárt fogalmaz meg:

28. Tíz dolog teremtett a világ megalkotása után, a szombat bejövele előtt este: a manna, a forrás, Mózes botja, a gyémánt, a szivárvány, a dicsőség felhői, a föld szája, a szövetség megírt táblái, a démonok és a beszélő szamar szája. Abban az órában az ÚR beszéde megnyitotta annak száját és beszédre képessé tette.

A felsorolás csupa olyan történetre utal, amelyek kívül esnek az emberi dimenziókon és csodaként definiálhatók. Súlyukban és teológiai jelentőségükben nem teljesen azonosak, a felsorolás mégsem tesz különbséget közöttük. Azzal, hogy a szamar beszédét, illetve beszédre képes száját a világ teremtésének 6. napjához kapcsolja, majdhogynem praeegzisztens valósággal ruházza fel, de mindenestre rendkívüli, a Törvény tábláival azonos szintű dologként definiálja. A targum midrása révén a szamar már nem csak a központi jelentőségű történet fontos szereplője, de teológiai fogalom hordozójává válik.

²⁹ Más néven *Jeruzsálemi Targum* (1TJ). Salvesen, A., „Symmachus and the Dating of Targumic Traditions.” In: *Journal for the Aramaic Bible* 2 (2000), 233-245.

³⁰ A 2Tim 3,8-9 által a Mózeszel és Áronnal szemben fellépő két egyiptomi mágusnak tulajdonított elnevezés egyike már megjelenik a CD 5,17b-19-ben, majd az id. Plinius *Historia naturalis* 30.2.11-ben. A Kr. u. 3. században már bizonyosan létezett egy feltehetően keresztény *Jannes és Jambres könyve* is, mivel Órigenész Máté kommentárjában már utal rá. De használja figurájukat Lucius Apuleius, Numenius és Ambrosius is. Vö. Pietersma, A., „Jannes and Jambres.” In: *ABD* 3, New York, 1992, 638-640. Nem csoda tehát, hogy a *Targum Jonatán* is felhasználja a két mágus alakját.

A *Talmud* több helyen foglalkozik Bálám történetével, de a szamaras részlet csak a *Szanhedrin* 105-106 lapjain. A *Misna Szanhedrin* 10,2 felsorolásában Bálám azok között az emberek között szerepel, akik nem jutnak be az eljövendő világba (*olám habá*). Szerepeltetésének indoklásával indul a *Talmud*-ban egy hosszas, talán leginkább az aggádikus midrások sorába illeszkedő gyűjtemény Bálámról. Ebben újdonságként bontakozik ki Bálámnak és szamarának elég extrém kapcsolata. A *Talmud* Bálám nevének szójátékos értelmezése során a számmal való szexuális kapcsolatát említi:

(105a) Más magyarázat (szerint): (azért hívják) Bálám(nak) mert kiirtotta (Izrael) népét. „Beór fiá”(nak azért nevezik), mert meghágt a barmot (*bá al ba'ír*).

Ennek magyarázatát a Szám 24,9 (lehevert, lefeküdt) próféciarészlettel adja meg.³¹ A folytatásban teljeseznek ki a „nemde a te szamarad vagyok (22,30) korábbi értelmezései is:

(105b) „Aki ismeri a Magasságos gondolatát”. Ha a saját állatának a gondolatát nem ismerte, hogyan ismerhette a Magasságos gondolatát?! Mi volt az ő állatának a gondolata?

Megkérdezték tőle az emberek: ‘Mi az oka annak, hogy nem lovon ügetsz?’

Azt válaszolta nekik: ‘Kicsaptam a zöldbe (legelni).’

(A szamár) ezt mondta (Bálámnak): ‘„Avagy nem a te szamarad vagyok én?”’

‘Csupán teherhordásra (szolgálsz’ – válaszolta Bálám).

‘„Rajtam te ügetni szoktál”’ (– toldotta meg a szamár).

‘Ez csak véletlen (fordult elő’ – mondta Bálám).

‘(Na persze.) „egész életedben, mind a mai napig.” De nem csak ez (volt a szerepem), hanem asszonyi szolgálatokat is tettem neked éjszakánként.’ (*oszá maaszé ’isut belájlá*)

Ahogy itt meg van írva: „vajon szoktam-e (ilyet tenni veled?)” Vagy, ahogyan meg van írva ott: „legyen neki ápolója”.

Az inkriminált kifejezést lehetne akár úgy is fordítani, hogy: „teljesítettem házastársi kötelességemet”, bár ez ebben a kontextusban több mint bizarr. A magyarázat a Szám 22,30 részletét az 1Kir 1,2 részletével kapcsolja össze. „legyen neki ápolója.” Az idézet így folytatódik: „Ha ez lefekszik veled, akkor felmelegszel, Uram Király!” Az öreg Dávidnak ajánlják így Abiságot. Mindkét szövegben ugyanaz a

³¹ A nőstény- és hímoroslánról szóló részlethez még idézi a szöveg a Bír 5,27-et, melyben Jáél átverte Sisera fejét egy szöggel. A szöveg sorrendisége ugyan a gyilkosságot az „elheverés”, „leborulás” és „lefekvés” igék elé helyezi, de a vers második felének magyarázata – „ahogyan lefeküdt Jáél elé, úgy is maradt” – a talmudi értelmezést is lehetővé teszi.

szótó (szolgál, ápol) – szerepel. A számár szemrehányásai között elhangzik, hogy „asszonyként is szolgálalak éjszakánként”. Ezek után már azon sem lepődhet meg az olvasó, hogy a késői talmudi bölcsek³² ismét előhózzák a *Neofiti targum*ban már megjelent gondolatot, hogy Bálám a hímtagjával jövendölt,³³ amelynek alapját a Szám 24,4.16-ban Bálámra és az Eszt 7,8-ban Hámán Eszter ágyára borulására alkalmazott *nafal* ige párhuzamossága jelenti.

A csoda immár elszállt, és a számár nem csupán Isten eszköze, de a bestiálissá³⁴ alacsonyított próféta szexuális játékszerévé is lett.

Az aggdádá igen szerzteágazó irányban folytatta Bálám szamarának értelmezését. A számár egyre pozitívabb szereplővé vált, míg Bálám már nem csak ostoba, de esztelen, Isten törvényeit is áthágó elvetemült, bestiális alakká süllyedt.

APPLIKÁCIÓ – A KERESZTÉNY SZAMÁR

1) A keresztény magyarázatban elsőként *Péter második levele* emlékezik meg a beszélő számárról mint oktan állatról, amelynek beszéde révén Isten rendreutasította a gonosz prófétát (2Pét 2,15). A targumokból már ismert fordulatok és elemek fejlődése, beépülése figyelhető meg a keresztény tradíció egy részében, amelyet a 2Péter is képvisel.³⁵ Ezek a szövegek szó szerinti magyarázatra törekszenek, és a hangsúlyt Bálám beszédének és a számár beszédének párhuzamba állítására, illetve a csoda eszköz típusú magyarázatára helyezik.

Nüsszai Gergely *Az erényről avagy Mózes életéről* írt műve Philón szinte azonos című, korábban már említett írásától eltérően egyfajta magyarázó újraírása a bibliai történetnek.³⁶ A szöveg rövid összefoglalásából Gergely nem hagyja ki a szamaras epizódot, bár igen szűkszavúan említi:

³² A kifejezetten hivatkozott amorák: Mar Zutra (375-425) és Mar bar Rabbina (500 körül).

³³ Az *'ama* ilyen értelmű előfordulását lásd még *Sabbat* 108b, *Nidda* 13a.kk, *Baba Kama* 19b. Vö. Jastrow, M., *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Bavli and Yerushalmi and the Midrashic Literature*, Philadelphia 1903, 75, és Neusner, J., *The Mishna before 70*, (BJS 51) Atlanta 1987, 178.

³⁴ A bestialitás tiltása szerepel: Kiv 22,18; Lev 18,23; 20,15-16; MTörv 27,21. Vö. Cosby, M. R., *Sex in the Bible*, Englewood Cliffs, NJ. 1985.

³⁵ A többi újszövetségi Bálám hivatkozás – Jel 2,15-14; Júd 11 – is ezt a vonalat képviseli.

³⁶ A szövegkiadások és fordítások részletes jegyzetanyaggal jelzik, hogy Gergely hol támaszkodik Philónra. Vö. Daniélou, J., *Grégoire de Nysse La vie de Moïse*, (SC 1) Paris 1968³; Musurillo H., *Gregorii Nysseni opera 7/1: De vita Moysis*, Leiden 1964; Malherbe, A. J.–Ferguson, E., *Gregory of Nyssa The Life of Moses*, New York 1978; Runia, D. T., *Philo in Early Christian Literature*, (CRINT III/1) Assen – Minneapolis 1993, 256-258. Ez utóbbi azonban, bár elismeri, hogy Gergely ismerte és használta Philón munkáját, figyelmeztet

(1) ... Ő pedig, miközben követte azokat, akik a nép királyához vezették, a szamara hangján keresztül értesült arról, hogy útja sikertelen lesz. Ezután egy jelenés adta tudtára, hogy mit kell tennie....

Gergely kortársaihoz képest igen visszafogott értékelésében. A történet és az azt követő elemzés is objektív leírást ad a helyzetről, amelyben teljesen természetesnek tűnik, hogy az állatok beszélnek:

(2) ... Még korábban megjegyzi a történet, hogy a szamarának ordítása figyelmeztette az előtte álló feladatra. A szamár hangját érthető beszédnek mondja az Írás – és ő valóban a szokásos módon jövendöl a démoni közreműködés segítségével –, ami arra vall, hogy akik a démonok csalása által eddig jutottak, azoknak tanítója az értelem helyett az állati hangok megfigyeléséből nyert okítást. Erre figyelve okulni kell tévedésükből, hogy az erőnek nincs hatalma azok ellen, akik ellen felbérelték....

A madarak hangjához kapcsolja Gergely a szamár megszólalását is,³⁷ amely – az első, „történeti” beszámolóiból idézett idevágó mondat alapján – „figyelmeztette az előtte álló feladatra”. Gergely így Bálámot „a démoni erők közreműködésével”, általánosan az állatok hangjából jósolóként mutatja be, akinek tevékenysége szemben áll az értelemmel. Ezt a démonokra utaló részletet használja fel Gergely arra, hogy Bálám történetéből Krisztus felé mutasson, felemlgetve az evangéliumokban szereplő *légió* nevű megszállott meggyógyítását, amelynek során az isteni hatalommal szemben tehetetlenné válik a démon. Ez adja Gergely második rezüméjét a Bálám történettel kapcsolatban, miszerint az erényesen élőkkel szemben tehetetlen az ártó szó.

Küroszi Theodorétosz Bálám exegézise alapvetően történeti, és még Gergelynél is lényegre törőbb. *Questiones in Octateuchum* című írásában veszi végig a történetet, de nem reprodukálva, hanem kérdések, problémák felvetése segítségével. Theodorétosz is érzi, hogy a szamaras epizód kilóg a történetvezetés menetéből, és logikailag megmagyarázhatatlan. Elég egyszerű feloldást talál a problémára. Szerinte Isten meg akarta ijeszteni Bálámot azzal is, hogy a szamár megszólal, és azzal is, hogy egy angyal áll elé. Írásában mindkettőt természetellenesnek (*para*

arra, hogy a hasonlóságok egy része adódhatott abból is, hogy azonos bibliai szakaszokat elemeztek. Ruina itt 5 pontba szedve párhuzamba állítja a legsarkalatosabb eltéréseket a két mű között.

³⁷ Philón nem beszél egyértelműen a madarak hangjáról, de könyvében (VM 1,282) Bálák arra szólítja fel Bálámot, hogy „figyelje a madarakat.”

phüszin) könyveli el, amelyek Istennek népe iránti gondoskodását bizonyították Bálám számára.³⁸

(44) De azok az előre meghirdetések nem a hazugnak jövendölései voltak, hanem a legszentebb lélek munkája. Nem csak a szamárnak rendeltetett természetellenes módon emberi hangon szólni, ekképpen jövendölte meg az elkövetkezendőket is a jós nyelve által. Amint mondja: „Istennek lelke volt őrajta” (Szám 24,2) Ez történt Saul törvénytértésekor is. Ahonnan az ellentmondás és a közmondás is lett: „Avagy Saul is a próféták közt van? (1Sám 10,11)³⁹

A Szám 24,2 tehát egy természetellenes állapot, és Theodorétosz elődeivel szemben a legszemléletesebb párhuzamot találta meg ehhez az állapotához. A szamár megszólalásával azonosította be Bálám prófétálását. Vagyis semmi sem az övé belőle. Csak esztelen eszköz, hazug.

Augustinus tovább erősíti a rabbik korábbi megállapításait. A *Questionum in Heptateuchum* libri septem vonatkozó részében a 46-51 rövid fejezetekben megtárgyalja a Bálám perikópa egyes részleteit. A 22,22-ben Isten haragjának okát a 2Péter 2,15 idézetével magyarázza, miszerint Bálám a „gonoszság bérét szerette” (*mercedem iniquitatis dilexit* 48). A szamár megszólalásához az 1Kor 1,27-et idézi: „azokat választotta ki az Isten, akik a világ szemében bolondok, hogy megszégyenítse a bölcseket” (50). A *Különböző kérdésekről* 2. részletében tovább fűzi a gondolatot:

1,2 Olyan nagy távolság van az Ézsaiás- és Jeremiás-féle próféták prófétasága és a Saulban megjelent mulandó prófétaság között, amilyen különbség van aközött, mint amikor egy ember beszél, és aközött a beszéd között, ami Bálám szamarában szólalt meg. Ez csak azért történt, mivel Isten szükségesnek látta, hogy bizonyítsa akaratát Bálámnak, nem pedig annak jeleként, hogy az állat képes legyen folyton beszélni az emberrel. Ha Isten képes beszéltetni a szamarat, nyilván az istentelen embert is képes alávetni egy időre a prófétaság lelkének.

Ez a keresztény értelmezési vonal általában negatívan ítéli meg Bálámot a szamaras epizódban, és a szamár sem pozitív szereplője az eseményeknek, csupán oktalan eszköz, és beszéde természetellenes ordítás. Vagyis ebben a témában a rabbinikus

³⁸ A két részlet párhuzamba állítása Theodorétosz remek paralellei közé tartozik. Old, H. O., *The Reading and Preaching of the Scriptures in the Worship of the Christian Church 2: The Patristic Age*, Grand Rapids – Cambridge 1998, 243. szerint Theodorétosz egyenesen *master of parallelism* (a párhuzamok mestere).

³⁹ Kekk Edina fordítása, l.: Zsengellér, *Bálám könyve*, 288.

vonalevezetéssel párhuzamosan halad a keresztény, ha nem is olyan egyoldalúan negatív.

2) Ezzel a vonallal szemben a keresztény írásmagyarázat is hoz egészen újat és sajátost. Bár a nem szó szerinti írásmagyarázat mestere, maga Órigenész jegyzi meg, hogy „A szó szerinti értelem szerint is nagy haszna van ennek a történetnek. Ugyanis sokat tanulunk belőle: harcolni lehet a szavakkal, nagy dolgokba fogni és szavakkal véghezvinni azokat, ugyanígy a szentek az imádság szavaival harcolnak, az istentelenek azonban a varázslás szavaival”,⁴⁰ mégis a szó szerinti értelem túl érdekes tipologikus és allegorikus értelmezések, applikációk sora lát napvilágot Iréneusz, Órigenész és Cyprianus tollából.⁴¹

Iréneusz a 2. században Lyonban élt egyházatyja fő műveiben foglalkozott Bálám próféciáival, a samaras epizód azonban csak töredékekben megmaradt gondolatai között lehető fel. A 23. számot viselő töredék, ami talán egy összefüggő kommentár vagy homília része lehetett így fogalmaz:

... „Ő a samarán ügetett” (Szám 22,22). A samár Krisztus testének tüposza, akin a minden dolgától megpihent embert szállítja, mint egy szekéren. Mert a Megváltó magára vette a mi bűneink terhét. Az angyal pedig, aki megjelent Bálámnak, maga volt az Ige, és a kezében tartott egy kardot, hogy jelezze azt a hatalmat, amit fölülről kapott.⁴²

Iréneusznál a samár Krisztus előképe. A megfáradt lelkek Krisztusnál/Krisztuson pihenhettek meg, aki hordozza az ő terhüket, ahogyan a samár hordozta Bálámot és az ő dolgait. A tipológia mellett Iréneusz az allegória eszközével is él ebben a rövid részletben, mert az angyalt azonosítja az isteni igével. Vagyis az ige, Isten szava maga állt meg Bálám előtt. Ezzel a két értelmezéssel Iréneusz az első, aki a próféciákon kívül a narrativa üzenetének keresztény lelki tartalmát is megfogalmazza.

Órigenész igen érdekes ellentmondásba keveredik Bálám samara kérdésében. A korábban már idézett részlet a *Selecta in Numeros*-ból arra utal, hogy Órigenész pozitívan értékeli a történetet. A *De Principiis* 1. könyvében azonban mintha nem értene egyet azzal, hogy Bálám samara beszélt és emberi hangon szólt:

8.4. Mindenesetre nem fogadjuk el egyesek felesleges vizsgálódását vagy felte-

⁴⁰ Órigenész, *Selecta in Numeros*, PG 12, col. 759C.

⁴¹ Az Ószövetség értelmezésének keresztény módszereiről I. pl. Horbury, W., „The Old Testament Interpretation in the Writings of the Church Fathers.” In: Mulder, M. J. (ed.), *Mikra*, (CRINT II/1) Assen – Philadelphia 1988, 727-787; Ellis, E. E., *The Old Testament in Early Christianity*, Tübingen 1991.

⁴² Irenaeus, *Catena in Numeros*, 23. fr., PG 7, col. 1239-1244.

vését, mely szerint a lelkek annyira eltorzulhatnak, hogy elveszítik értelmes természetüket és méltóságukat, és az értelmetlen vadállatok vagy barmok rendjébe süllyednek. Erre nézve néhány hamis bizonyítékot szoktak felhozni a Szentírásból, például azt az előírást, hogy a barom, ha egy asszony természetellenesen érintkezik vele, ugyanúgy felelősségre vonandó, mint a nő, és vele együtt meg kell kövezni (vö. Lev 20,26), vagy hogy az öklelő bikát meg kell kövezni (Kiv 21,28). Arra is hivatkoznak, hogy Bálám szamara beszélt, mivel Isten megnyitotta a száját (Szám 22,28), és „a teherhordó néma állat emberi hangon szólván ellenezte a próféta esztelenségét” (2Pt 2,16).

Mi azonban nem fogadjuk ezt el, sőt az effajta kijelentéseket hitünk ellen valóknak tartjuk és elutasítjuk. A megfelelő helyen és alkalommal megcáfolván és megdöntvén azt a fonák tanítást, meg fogjuk magyarázni, hogyan kell érteni az Írás ama helyeit, amelyekre hivatkoznak.⁴³

Az idézett szöveg azonban inkább Bálám beszélő szamarának helytelen értelmezésére és alkalmazására vonatkozhat, mivel Órigenész a Numerihoz írt homíliáiban az egész szakaszt „Bálámról és az ő szamaráról írt történetként” határozza meg (13,4), ugyanakkor számára ez a történet alkalmas arra, hogy allegorikusan Krisztusra mutasson:

Felszállt a számárra, találkozott az Izraelre vigyázó angyallal, akiről az Írásban mondja Mózesnek az ÚR: „Az én angyalom megy veled.” (Kiv 32,34). El akart tehát indulni, elment. Az úton gondja lett a szamár miatt. Aki varázslatos démonokat látott, nem látta az angyalt, a szamár azonban látta. Nem mintha rászolgált volna arra, hogy lássa az angyalt, ahogyan a beszédre sem szolgált rá, hanem hogy megdöbbenne Bálámot, és ahogyan azon a helyen így szól az Írás: „a néma állat emberi hangon szól, hogy ellenezze a próféta balgaságát.” (2Pt 2,16).

Ahogy magából a történetből sok igazság mondható el, hasonlóképpen az allegóriából is elérjük a célt. Ha látod, hogy az ellenséges hatalom megtámadja Isten népét, megérted, hogy ki az, aki a számáron ül. És ha meggondolod, hogy az embereket mennyire tönkreteszik a démonok, megérted, hogy mi a szamár. Így ugyanis megértheted, hogy az evangéliumban Jézus miért küldte el a tanítványait a csikójával együtt kikötött szamárért, hogy oldják el és vezessék hozzá, és ő azon üget majd. Ez a szamár, maga az Egyház, korábban Bálámot hordta, most pedig Krisztust. Ez az, akit a tanítványok megszabadítottak az őt odakötő kötelékektől, hogy az Isten Fia üljön rajta, és ugyanazon vonuljon be a szent városba, a menyeyei Jeruzsálembé, hogy betöltse az Írást, ami azt mondja: „Örülj Sion leánya,

⁴³ Vidrányi Katalin fordítása, l. *Az isteni és az emberi természetről 1: Görög egyházatyák*, Bp. 1994, 138-139.

örvendezz Jeruzsálem leánya, íme királyod jön hozzád szamárcsikón ülve.” (Zak 9,9). A szamárcsikó, az a szamár, kétség nélkül a zsidók közül való hívőket jelenti, a fiatal csikó pedig a pogányok közül a mi urunkban, Jézus Krisztusban hívőket, akie a dicsőség és a hatalom örökkön örökké, Ámen.⁴⁴

Való igaz, hogy Órigenész nem tartja méltónak azt, hogy a szamár látta az angyalt, sem azt, hogy emberi hangon beszélt, de mint Isten eszköze megtehetette. A 2Péter idézése szintén a feladatcentrikusság hangsúlyozását szolgálja. Ugyanakkor az allegória alkalmazásával túllép a reális világban irreális helyzeten (csodán), és nem a szamár beszédével foglalkozik. Sajátos képet tár elénk: a Zakariás 9,9-ben emlegetett szamarat azonosítja Bálám szamarával, és bekapcsolja a képbe a szamár csikóját is. Így Bálám szamara a Krisztusban hívő zsidókat jelenti, a csikó pedig a pogányokból Krisztus-hívővé váltakat. A szamár ugyanakkor az Egyházat is jelenti, ami e két közösségből áll össze, sorsához még egy értelmezést fűz a későbbiekben:

Sőt az írástudók és a farizeusok voltak azok, akik azon a számaron ültek, és megkötözve tartották. Az angyal ezért gerjedt haragra, és ha nem lett volna tekintettel a jövődre, bizonyára megölte volna azt/őket. Ehelyett megkímélte a szamarat, amelyik látta és tisztelte őt, és aki a szőlőbe ment és megállt a szőlőtőkék között. Ő (a szamár) odanyomta a rajta ülő lábát a falhoz, és talán ezért korábbi utasa nem volt képes járni, és nem tudott odamenni ahhoz, aki azt mondta: „Jöjjetek hozzám mindnyájan, akik dolgoztok és elfáradtatok, és én nyugalmat adok nektek” (Mt 11,28). A szamár azonban jött a tanítványok vezetésével, és ahol korábban a gazdagságra vágyó Bálám ült, most Krisztus ül.⁴⁵

A korábban csupán ellenséges hatalomként azonosított Bálám most már nevesült, és a Krisztus ellenségeiként beállított írástudókká és farizeusokká vált. Ők azok, akik elnyomták és megkötözve tartották a zsidó népet. A Krisztus parancsára megszabadított szamár, a zsidó nép megkapta az evangéliumi erényeket,⁴⁶ és így már Krisztus az ő segítségével vonul be a mennyei Jeruzsálembe. A számarának tehát egyrészt történelmi, másrészt eszkatologikus távlatot is ad az origenészi allegória. Bálám alakjának negatív vonatkozását erősíti az allegória azzal, hogy egyrészt a

⁴⁴ Órigenész, *Homiliae in Numeros* 13,8, PG 12, col. 675-676.

⁴⁵ Órigenész, *Homiliae in Numeros* 14,4, PG 12, col. 682-683.

⁴⁶ Az előző magyarázatot egy kicsit másként fogalmazza meg a *Selecta in Numeros* (PG 12, col 579): „Az emberré lett Megváltó ezért küldte el tanítványait, hogy oldják el a szamarat, tudniillik azoktól a kötelékektől, amelyekkel az ellenséges hatalom tartotta fogva, a lelki értelemben vett Bálám. Eloldva pedig Jézushoz vezették, és ruhákat adtak a számárra, vagyis az evangéliumi erényeket, és felülvén rá a Megváltó, bevonult a Szent Városba.” Pecsuk Ottó fordítása, l. Zsengellér, *Bálám könyve*, 280.

hitetlen idegen hatalommal, másrészt a Krisztussal szembeálló írástudó és farizeusi közösséggel azonosítja, akik nem képesek követni Krisztust, mivel a lábukat a számár odanyomta a falhoz, ezáltal a lelki rabszolgaságban élők metaforájává teszi a prófétát.⁴⁷ Órigenész tehát nem foglalkozik a csodával, hanem Krisztus Jeruzsálembe, illetve a mennyei Jeruzsálembe való bevonulásának eszközeként tekint Bálám szamarára, és bár ebben az elemzésben negatív metaforává válik a próféta, a homília más részében és egyéb írásaiban nem csak prófétai magasságokba emeli, de olyanak tartja, aki rászolgált a megváltásra és az üdvösségre is.⁴⁸

Cyprianus Fortunátushoz írt művében biztatást ad az üldöztetések közepette élők számára, ahol Bálám szamara is szóba kerül:

Istennek nem nehéz megnyitni a neki szenteltek száját és állhatatosságot és bizalmat inspirálnia az őt megvallók beszédében, hiszen a Numeriben még a nőstény számár száját is megnyitotta, hogy beszéljen Bálám próféta ellen. Ezért az üldöztetésben senki se gondoljon arra, hogy az ördög milyen veszedelmet hoz rá, hanem inkább arra figyeljen, hogy Isten milyen segítséget nyújt...⁴⁹

Ebben a rövid utalásban a számár megszólalását, amelyet a bibliai szöveg szerint Cyprianus Isten cselekedetének tulajdonít, nem Bálámért valónak, hanem Bálám ellenesnek tartja. Ennek nyomán adódhat az, hogy a jogtalanul ütött számár a hatalom által üldözöttek és vértanúk tüpösa lett Cyprianusnál, míg Bálám, akit ugyan prófétának titulál, az üldözőké, az elnyomó hatalomé.⁵⁰

Az Órigenésznél található gondolatpárhuzam Krisztus bevonulási szamara és Bálám szamara között még érdekesebb és részletesebb feldolgozásban olvasható a *Tamás Akta* 4. cselekedetében. A szír nyelven fennmaradt szöveg⁵¹ beszámol az apostol és egy számárcsikó találkozásáról. A számár az apostol köré gyűlt nagyszámú hallgatóság előtt megszólal, és dicsőítve az apostolt felajánlja neki szolgálatait. Az apostol Krisztust dicsőíti azért, hogy az „oktalan állatban szól”. Már ez a párhuzam is Bálám szamarát juttatja az olvasó eszébe, annál inkább az a válasz, amit Tamás kérdésére ad a számár, akitől az apostol származása és gazdája felől érdeklődik:

⁴⁷ Baskin, *Pharaoh's Counsellors*, 106.

⁴⁸ Részletesebben l. Zsengellér, *Bálám könyve*,

⁴⁹ *Ad Fortunatum* 10,6, CCSL III, 200.

⁵⁰ Cyprianus írásmagyarázati elveihez l. Fahey, M. A., *Cyprian and the Bible: A Study in Third Century Exegesis*, Tübingen 1971.

⁵¹ A szöveg keletkezéséről l. Poirier, P.-H. – Tissot, Y., „Actes de Thomas.” In: *Écrits apocryphes chrétiens*, éd. F. Bovon – P. Geoltrain (Bibliothèque de la Pléiade) Paris 1997, 1323-1330; Attridge, H. W., „The Acts of Thomas.” In: *ABD* 6, 1992, 531-534 és Hennecke – Schneemelcher, NT Apokryphen 2, 1964³, 325. Szövegkiadás: Festugière, A.-J., *Les Actes apocryphes de Jean et de Thomas*, (Cahiers d'Orientalisme 6) Genève 1983.

„Abból a törzsből vagyok, amelyik Bálámnak szolgált. Ebből származott az a fajrokonom is, akin urad és tanítód ült.”⁵²

A beszéd révén feltételezett kapcsolat teljesen egyértelművé vált Bálám említésével. Ám a beszéden kívül valami különleges faji, családi összetartozást feltételez az apostol számára saját maga, Bálám számára és a Krisztust szállító számára között. A történet alapján a számár és fajtársai jutalmat, mégpedig mennyei jutalmat kapnak szolgálatukért. Így egyfajta üdvtörténeti vonalvezetés bontakozik ki szemünk előtt ezen az epizódon keresztül. A számár tehát a mennybe megy, de a történet szerit meghal. Tamás ezt úgy kommentálja a feltámasztását követelő hallgatóságnak, hogy

„nem támasztom fel, nem azért, mert nem tudnám, hanem mert ez az, ami javára van és hasznos neki.”

Vagyis a szerző implicit fogalmazása szerint a számár halálával elnyerte jutalmát, amiért harcolt, és amiért megszólalt: a mennybe került.

EPILOGUS

Bálám szamarának története nem csak írásművekben, de képeken, bibliaillusztrációkon is fennmaradt az ókorból.⁵³ Képi megjelenítéseinek több sajátosan jellemző ismertetőjele van, ilyenek: a számaron ülő férfi, a kivont kardú angyal. A két alak általában egy képen szerepel, megjelenítve az egész mese történetének menetét. A korai ábrázolások (2-3. század) a számár és Bálám közös megrettenését és angyalra figyelését mutatják, de a későbbi kódexillusztrációkon a számár hátrafordul, és láthatóan nyitott a szája, vagyis beszél.⁵⁴ Ezekon a képeken a központi elem a fent

⁵² Magyar fordítás: Pesthy Monika, I. Adamik T. (szerk.), *Az apostolok csodálatos cselekedetei*, Bp. 1996, 146-147.

⁵³ A Bálám történet ókori ikonográfiájának részletes feldolgozásához l. Zsengellér, J., „Szövegértelmezés és ikonográfia – Bálám alakja az ókori képzőművészetben.” In: Zsengellér J. (szerk.), *A pergamentől a számítógépig. Szent iratok régen és ma*, (ATP 8) Pápa 2004, 7-19.

⁵⁴ Összesen hat ilyen Bálám illusztráció maradt fenn. Ebből kettőt a Vatikánban őriznek (Vat. gr. 747, fol 174v; Vat. gr. 746, fol 354r), egyet Isztambulban, ez az ún. Szerail Biblia (Cod. 8. fol. 364r), egy Oktateukhoszt Szmirnában (fol. 170v), egyet az Athosz hegyen, ez a Watopädi Biblia (Cod. 602, fol. 175r), és az utolsót Párizsban, melyet Arsenal Bibliának neveznek (ms. 5211).

középen szimbolizált Úr vagy Krisztus, aki sugárszerűen ábrázolt hatalmával megnyitja beszédre a számár száját.

A képi ábrázolás változása is azt jelzi, ahogyan fenti elemzésünk során is láttuk, hogy a történet részletei különböző értelmezést nyerhetnek a szó szerintitől a mesén, a „testin” keresztül az allegorikus vagy tipologikus megoldásokig, ám a legizgalmasabb mindegyikben mégiscsak az, hogy „mikó beszélt az embőr a számmal?”

AZ EGYSZARVÚ A KÖZÉPKOR VALLÁSOS SZIMBOLIKÁJÁBAN

SZ. JÓNÁS ILONA

Az univerzum rendjében és harmóniájában a középkor a Teremtőnek az ember iránti jóindulatát látta, ahol minden teremtmény magán viseli az Alkotó keze nyomát, az Ige jelét. A világot Isten keze által írt hatalmas könyvnek tekintették, amely az emberi történet nagy vonásait, a bűnbeesés és a megváltás drámáját jelképezi. Minden létező dolog mélyén Jézus áldozatának jele, az egyház ideája, az erények és a bűnök képe van feljegyezve. Az érzékelhető és az erkölcsi világ egyetlen egységet alkot. Az egész világ szimbólum: az égi testek mozgásában, a fény, az éjszaka, az évszakok változásában, az állatokban, növényekben, a kövekben fellelhető a kinyilatkoztatás, az igaz hit bélyege.¹ Honorius Augustodunensis *De imagine mundi* című munkájában írja: „Minden teremtmény az élet igazságának az árnya”.² Ezek az igazságok a jelképek által érthetők, s a középkor tudósai feladatukat abban látták, hogy a dolgokat ne csak önmagukban, külsőségeikben tanulmányozzák, hanem hogy feltárják azok belső értelmét is. „Minő nyomorúság a dolgok tudatlanságában élni, miként az állatok, naponta látva mindazt, amik miértünk lettek teremtve”.³

Az anyagi világról való ismereteiket a középkori szerzők az ókoriaktól vették át, a mesés és a valóságos dolgokat egyaránt. Tudásuk alapját elsősorban idősebb Plinius *Historia Naturalis* című műve jelentette. Természetképük az antik természettudomány bizonyos fokú leegyszerűsített és szimbolikus magyarázatokkal kiegészített képe volt.

„Az egyszarvú (unicornis), görög neve monoceros, lótestű oroszlánkörmű állat, homloka közepén egy négy láb hosszú, erős és hegyes szarva van. Igen vad természetű, éles szarvával mindent átszúr, amit megérint. Az elefántot is megtámadja, a hasán sebet ejt rajta szarvával, és így megöli. Akkora ereje van, hogy a

¹ Mâle, E., *L'art religieux du XIIe siècle en France*, Paris 1928, 315-316.; Uő. *L'art religieux du XIIIe siècle en France*, Paris 1919, 41-45.

² A szerző valószínűleg a regensburgi kolostor szerzetese, majd apátja. *De imagine mundi* című munkája: PL 172, col. 123-125.

³ „Miserum esse videtur res propter nos facta quotidie spectare et cum jumentis insipientibus, quid sint penitus ignorante.” Honorius Augustodunensis, I. m., Uo.

legmerészebb vadász sem képes legyőzni. Ezért cselhez folyamodnak. Az állatokról szóló leírások szerint egy fiatal szűzleányt küldenek oda, ahol legelni szokott, és az egyszarvú meglátva a leányt, hozzá fut, fejét az ölébe fekteti, és ott elalszik, így foglyul ejthetik”.⁴ Az állat leírása többé-kevésbé azonos a legtöbb szerzőnél, mindenesetre két fő tényező kap hangsúlyt, az egyszarvú ereje, illetve vadsága és elejtésének módja. A különleges természetű állat első említése az i. e. 5. századi görög orvos, író, Ktésziasz Indiáról szóló munkájában (*Indika*) fordult elő. Ő maga ugyan nem járt Indiában, de a perzsa király orvosaként találkozott indiai követekkel, és a munkájában leírt történeteket mesékből, hallomásokból gyűjtötte össze. Nagy népszerűségnek örvendő munkáit sokan felhasználták. Mondanivalója a latin szerzőkhöz Photiosz közvetítésével jutott el, és idősebb Plinius bevette nagy természettudományos enciklopédiájába a tőle származó információkat. Belőle merített a 3. században Solinus, *Collectana rerum memorabilium* című írásában, amely a középkor számára a leggazdagabb csodás történetek gyűjteményét szolgáltatta.⁵

Az egyszarvú középkori karrierjének legfőbb forrása azonban a 2. században Alexandriában minden bizonnyal gnosztikus szerzők által írt *Phüsziologosz* című állatokról szóló könyvecske volt. A szöveg az állatok természetében, magatartásában az erkölcsi világ tükörképét látta.

A zsolttárban ez áll: „De magasra növeszted az én szarvamat, mint az egyszarvúét” (Zsolt 91,11). A Physiologus szerint az egyszarvú apró gödölyéhez hasonló állat. Igen vad természetű, vadász nem is tud a közelébe férkőzni, oly nagy az ereje. Szarva csupán egy van a feje közepén. Hogy miként vadásszák? [Felékesített] szeplőtelen szüzet vetnek eléje, az állat a mellére ugrik, a szűz pedig emlőiből megszoptatja és a palotába viszi a királynak.

Az Üdvözítő személyére értendő az állat, „mert felemelte szarvát a mi atyánknak Dávidnak házában”, és az üdvösség szarva lett nekünk. Nem tudták őt az angyalok és a mennyei seregek fogva tartani, hanem az igazi szeplőtelen Szűz, az Isten szülő Mária méhébe költözött, „és az Ige testté lett és lakozék miközöttünk”. (Ján 1,14)⁶

A vallásos szimbolikával átítatott szöveg kedvező fogadtatásra lelt a kora keresztény egyházatyáknál, mivel megfelelt filozófiájuknak. Szent Bazileiosz szerint az egyszarvú az Atya erejét jelenti (*Homília a 27. zsolttárról*). Aranyszájú Szent János

⁴ Sevillai Szt. Izidor, *Etymologiae* XII, 2, 12 Spanyol-latin kiadása: Jose Orod Reta-Manuel A. Marcos Casceu Tasquero, bev. Diaz y Diaz, Madrid 2004, 902-903.

⁵ Xivery, B. de, *Tradition tératologique ou récits de l'antiquité et du Moyen Age en Occident sur quelques points de la fable et du merveilleux...*, Paris 1836.

⁶ Magyar nyelvű szöveg: *Physiologus a zsámboki kódex állatábrázolásaival*, ford. Mohay András, utószó Kádár Zoltán, Bp. 1986, Helikon.

szerint a tisztaságnak és magának Krisztusnak a szimbóluma. „Az egyszarvú az igazakat jelenti, de mindenekfölött Jézus Krisztust, aki a kereszttel, mint a szarvval harcolt ellenségei ellen, és ez az a szarv, amelyben a mi bizodalunk nyugszik” (*Homília a 91. zsoltárról*).

Az egyszarvúval kapcsolatos gondolatrendszer a latin kereszténység szimbolikájába és féltudományos ismeretébe több alapszöveg alapján került be és erősödött meg. Nagy Szent Gergely pápa a *Moralia in Job* című munkájában utalt rá,⁷ Beda Venerabilisnak a 77. zsoltárhoz fűzött kommentárjában az egyszarvú az egyház allegóriáját jelenti, egyetlen szarva pedig az Űrban való egyetlen reményünk szimbólumát.⁸ Sevillai Izidor fentebb idézett munkájában Plinius nyomán írta le az egyszarvút mint valóságosan létező állatot. Szövegét átvette a 9. században Rabanus Maurus, a fuldai apátia iskolamestere majd apátja a *De Universo* című enciklopédiájában. Rabanus a Szentírás-magyarázatok módszerét követve a leírás-hoz bibliai idézetekhez kapcsolódó értelmezéseket fűzött. Az unicornis vadsága és kegyetlensége Saulusnak Krisztus híveit üldöző tetteire emlékeztet, akinek vadságát az Űr megszéldítette megtérése által, és alázatossá tette. Az egyszarvú ereje Krisztus igazságának legyőzhetetlen erejét jelenti, maga Krisztus, „az egyedüli hatalom és az egyetlen szent királyság”.⁹

A 12. században az európai civilizáció fellendülése, a gazdasági és kulturális érintkezés, az utazások megindulása, (zarándokok, kereskedők) magával hozták a távoli, ismeretlen világok iránti érdeklődést. A világ megismerésének igényéből születtek a különböző színvonalú latin és népi nyelvű bestiáriumok, lapidáriumok, imago mundik, amelyek népszerűsége tovább nőtt a 13-14. században. A *Phüsziologosz* alapján készült bestiáriumoknak köszönhetően az egyszarvú története egyre szélesebb ismertségre tett szert, szimbolikája színesedett, gazdagodott. Csupán a legismertebb és legjelentősebb szerzők munkáit tekintve érzékelhetjük az érdeklődés mind szélesebb körét. Honorius Augustodunensis latin nyelvű *De imagine mundi*ja ismert volt a német császárságban, francia és angol nyelvterületen is.¹⁰ Hasonlóképpen jelentős hatással bírt Guillaume de Conches (+1153) *Philosophia mundi*ja, Gervais de Tilbury, IV. Ottó császár kancellárjának

⁷ „Unde passionem suam dominus propheta canente, pronuntians, ait: libera me de ore leonis, et a cornibus unicornuorum humilitatem meam.” *Moralia*, PL 76, ch. 31,15. Az unicornis a Vulgatában „rhinoceros”, a héber szövegben „reém”, a magyarázat szerint kihalt bivalyfajt jelöl vö. *Mózes öt könyve és a Haftarák* 4, (héber, magyar) Bp. 1984, Numeri 23, 22. jegyzet.

⁸ „Allegorie autem dices quia dices aedificavit sacrificium, id est sanctam Ecclesiam suam, sicut sacrificium unicornium, ... Unicornis enim unum cornu habet, et per illud unum quid aliud significat, quam illud unum de quo supra dictum est. Unam petii a Domino, spes scilicet, una.” PL 93, col. 909.

⁹ „Monoceros, hoc est, unicornis, Christus est, ut in psalmo: Et dilectus sicut filius unicornium (Psal. XXVIII), id est, singularis potentiae, et unum sanctorum regnum”. PL 91, col. 220-221.

¹⁰ *De Imagine Mundi*, PL 172, col. 123-125.

Otia imperialia című írása,¹¹ Philippe de Thaon pedig anglo-normann nyelven írt *Bestiarusát* I. Henrik angol király feleségének ajánlotta.¹² Több anonim szöveg levél formában számol be „Ázsia csodáiról”. Leghíresebb a „János pap levele”, amely 1165-77 között keletkezhetett, egyaránt ismert volt egyháziak és világiak körében, még a 14. században is megjelent latinul és népi nyelveken. Nagy olvasottságnak örvendett „Pierre Világtérképe” és a metzi Galtherius *Imago mundi*ja.¹³ Egy 1468-as dátumú kódexben fennmaradt toszkán-velencei bestiárium a hagyományos szimbólumok mellett említi Istennek az emberi természet fölötti, igaz útra irányító erejét, amelyre Szent Pál megtérésének történetét hozza példaként.

Az állat egyetlen szarva a vad és kegyetlen emberek tetteit jelenti, olyanokét, amilyen Szent Pál volt megtérése előtt, aki vadul üldözte a keresztényeket, kerébbe törve őket, akik mártírhálalt szenvedtek általa, de amikor a Mi Urunk, aki a Szűz Máriától született, feléje fordult, megjelenve előtte mondta: „Saul, Saul miért üldöztél engem?” Szent Pál látva Szűz Mária fiának ragyogását, eltelt az Úrral és alázatosan a földre esett, mint egy halott, és attól kezdve minden világi hívság és gyönyör meghalt benne, és a végén vállalta a testi halált ezért a kegyes Urért, és Rómában ugyanazon a napon, amikor Szent Pétert és sok másokat megöltek, lefejezték.¹⁴

A 13. század nagy „természettudományos” enciklopédiái is, mint Alexander Neckam *De naturis reruma*¹⁵, Brunetto Latini *Tresorja*¹⁶, Barthélémy de Glanville *De proprietatibus reruma*¹⁷, Vincentius Belovacensis *Speculum naturale*ja,¹⁸ Thomas de Cantimpré *De rerum natura*¹⁹ című munkája az egyszarvút nemcsak valóságos állatnak tartották, de megerősítették a hagyományos szimbolikus értelmezésüket. Az állat egyetlen szarvát, az Egyház mint az egyedül üdvözítő hit szimbólumát tekintették, Krisztus keresztjének jelképét, a megtestesülést (Christus spiritualis unicornis), a megváltás misztériumának. Még Albertus Magnus is, aki arra törekedett, hogy az egyszarvút a létező állatok világába helyezze, utalva a kardhal, illetve az orrszarvú hasonlóságára, nem tudott ellenállni a legenda vonzásának.

¹¹ Kiad. Leibniz, Hannover 1856, c. LXXVI.

¹² Langlois, *La connaissance de la nature et du monde*, Paris 1927.

¹³ I. m.

¹⁴ *Ein toscano-venezianischer Bestiarius*, M. Goldstaub - R. Wandrius, Halle 1892, 32-33.

¹⁵ Kiad. Wright, 1863.

¹⁶ *Histoire littéraire de la France* t. 30.

¹⁷ Uo.

¹⁸ Douai 1624. XVIII. lib. CXXIX. cap.

¹⁹ *Histoire littéraire de la France* t. 30.

Szerinte az orrszarvú „imádja a fiatal szüzeket, látványukra hozzájuk megy és elalszik mellettük”.²⁰

A 12. századtól a kibontakozó spirituális élet Mária-tisztelete nagyban hozzájárult az egyszarvú szimbolikus és ikonográfiai kiteljesedéséhez. Rupertus, Deutz apátja (megh. 1129) *De incarnatione Domini* című beszédében és főleg az Énekek Énekéhez írt kommentárjában Máriára összpontosít. Az Ószövetségi szövegnek ez az első mariológiai interpretálása. Az egyes sorok irodalmi és történelmi értelmezése egyet jelent Isten Igéjének győzelmével, amely a Megtestesülésben éri el a csúcspontot. Krisztus négy misztériuma a megtestesülés, a szenvedés, a feltámadás és a menybe menetel a Szentírás és az officium központi realitása. Mária az ideális Egyház prototípusa, a tiszta egyház ideája.²¹ Honorius Augustodunensis Jézus születésének ünnepére mondott beszédében a hit igazságának bizonyítékaként hivatkozik az unicornisra, amely Krisztust, szarva pedig Krisztus keresztjét, Isten Fiának erejét szimbolizálja. Kiemelten hangsúlyozza Szűz Mária szerepét a megtestesülésben és a megváltásban is. Az egyszarvú elfogásához egy szűz szükséges, hogy az ölében fekvő vadászok megkötözzék. Krisztus az irántunk való szeretetből szállt le a földre és öltött testet Mária méhében, és engedte magát üldözőitől elfogni a mi megváltásunkért.²² A normandiai Guillaume le Clerc 1210-1211 körül az egyszarvúról írt versének középpontjába hasonlóképpen a Megváltó megtestesülését és halálát állítja. „Ez a különleges állat, amely egyetlen szarvat visel a fején, a mi Urunk Jézus Krisztust képviseli, megváltónkat, aki a tiszteletre oly méltó Szűz méhében választott lakóhelyet, vett emberi testet, és így jelent meg a világ előtt. Népe nem ismerte fel, ellenkezőleg, üldözték, végül elfogták, megkötözték, Pilátus elé vitték, ahol halálra ítélték”.²³ Az egyszarvú kettős (Jézusnak az emberiségért hozott áldozata és Mária szüzessége) szimbólumát fejezi ki Szent Bonaventura egyik Szűz Máriáról szóló verse : „Benedicta sit Domina, Mater Dei, Israel, qui te visitavit et fecit redemptionem plebis suae, et erexit unicornem salutaris castitatis”.²⁴

Mária tiszteletének hangsúlyossá válása látványos változást hozott az egyszarvú ikonográfiájában. A bestiáriumok, kommentárok kéziratain lévő iniciálékon általában egy nem túl szép egyszarvút és vele szemben ülő női alakot ábrázoltak. A lyoni katedrális egyik festett ablaküvegének 13. századi medálja az angyali üdvözlötet ábrázolja, mellette két kisebb keret egyikén Izaiás próféta „ecce virgo

²⁰ *Liber de natura et origine animae*, Opera Omnia t. 12. Idézi Le Goff, J., „La licorne.” In: *Héros et merveilles du Moyen Age*, Paris 2005, 135.

²¹ *Dictionnaire mystique* 30.

²² *Speculum Ecclesiae Homelia de Nativitate Domine*, PL 172, col. 819.

²³ *Bestiarium divin*, idézi Le Goff, I. m., 134.

²⁴ *Canticum salve regina*, kiad. Peltier, 1868, t. 14, 196-198.

concipiet” szalagtekerccsel a kezében, a másikon ifjú leány, kezében virággal és egyszarvúval látható.²⁵

A laoni katedrális 13. századi Mária kapujának ívén a többi hagyományos jelképek (bezárt kapu, frigyláda, égő csipkebokor, Gedeon gyapja, arany urna) mellett látható, amint egy ifjú szűz az egyszarvút ölébe fogadja. A művész tematikájában Honorius Augustodunensis *De nativitate Domini* homíliáját követte, az ábrázolás mellett ugyanis a CAPITUR felirat olvasható, ami a homília utolsó szava: „Ad quam capiendam virgo puella in campum ponitur, Ad quam veniens, et se in gremio ejus reclinans capitur”.²⁶ A gössi 13. századi hímzett antependium egyik részlete az Angyali Üdvözlétet ábrázolja. Gábrriel angyal és Mária között fönt a Szentlélek szimbóluma lefelé szálló galamb, alul egy kis unicornis látható Mária felé fordulva, lehajtott szarvával.

A 13. századtól jelenik meg az unicornis vadászatának témája. A British Museum kézirattárának egy 1250 körül készült *Bestiárium* iniciáléjában három fa között ülő szűz ölében lévő egyszarvút két vadász karddal és lándzsával átszúr, a harmadik vadász bárddal a kezében mögöttük áll. Hasonló és nagyjából egykorú ábrázolás látható az oxfordi Bodleian Library *Ashmole Bestiárium*ának kéziratán. Ugyancsak 13. századi az a British Museumbeli kézirat, amelyen a meztelen nő ölében lévő egyszarvút egy páncélos lovag sebzi meg lándzsájával.²⁷

Az einsiedelni kolostor egyik 12. századi antifonáriumának miniatúrája az Angyali Üdvözlétet egészen újszerűen mutatja. A képen Mária ölében a menekülő egyszarvúval, előtte Gabriel arkangyal ajkához emelt vadászkürtjéből az égi üdvözlét szalagjának szövege látszik. Ez a legrégebbi ábrázolása az egyszarvú vadászatának, a későbbiekben főleg német területen igen közkedvelt és gazdag szimbólumokkal ékesített ikonográfiának.²⁸ 1420-ból való az erfurti katedrális oltárképe, amely Szűz Máriát bársonyköpenyben, fején glóriával egy zárt kertben (hortus conclusus, Mária szimbóluma) ábrázolja, körülötte két oldalt női szentek serege, oldalt angyalok kórusa, fölötte az égen az Atyaisten, a felhőkön a próféták. A kép baloldalán vadászkürttel az angyal, kezében lándzsa, előtte két vadászeb fut. A valóságos vadászejelenetként ábrázolt angyali üdvözlét egyik legfontosabb ábrázolása minden bizonnyal a colmari Unterlinden Museumban látható oltárkép, Martin Schongauer 1450 körül készített festménye. Szűz Mária fején arany glóriával a kőfallal elzárt kertben ül. Körülötte a szüzesség szimbólumai: a zárt

²⁵ Mâle, E., *L'art religieux du XIIIe siècle*, 53.

²⁶ Mâle, E., I. m., 180-181.

²⁷ Gotfredsen, L., *The Unicorn*, New York – London – Paris 1999, ch.7: The Unicorn and the Huntsmen, 57-61.

²⁸ Molsdorf, W., *Christliche Symbolik der mittelalterlichen Kunst*, Leipzig 1926, „Die Jagd nach dem Einhorn”, 23-24; Einhorn, J., *Spiritualis Unicornis. Das Einhorn als Bedeutungsträger in Literatur und Kunst des Mittelalters*, München 1976.

kapu, a lepecsételt forrás, a szövetség ládája, az égő csipkebokor, az aranyurna, Gedeon gyapja, előtte fehér liliom, ölében az egyszarvú, amelynek lehajtott szarvát kezével érinti. A kert baloldalán Gábrriel arkangyal térdel vadászkürtöt fújva, az „Ave Maria...” köszöntés szalagjával, lándzsával felfegyverkezve, kezében póráz, amellyel előtte futó vadászebeit (Misericordia, Justitia, Pax, Veritas) tartja. A téma Németalföldön (Gyrstinge oltár 1525 körül, Koppenhága), és Svájcban fordul elő (a zürichi Landesmuseumban, a lacheni oltárterítő angyali üdvözlése).

Az egyszarvú megjelent a trubadúrköltészetben, ezáltal belépett a szerelem témakörébe. A híres trubadúr IV. Thibaut Champagne grófja (1201-1253) egyik versében magát az egyszarvúval azonosítja: „Olyan vagyok, mint az ifjú leány látványától megzavarodott egyszarvú, akit elvarázsolt a szenvedély, és alétan hull a Hölgyné ölébe, hogy árulással megöljék. Engem is hasonlóan megöl a szerelem, és hölgyem, – így igaz – elvették szívemet, s nem tudom visszaszerezni”.²⁹ A téma laicizálódása az ikonográfiában is megmutatkozott, előfordul elefántcsont ékszerdobozkákon, főleg Trisztán és Izolda történetéhez kapcsolódva.

A világi líra és a vallásos szimbólum sajátos szintézisét láthatjuk a 15. századi kárpitművészetben. Az állat különlegessége, igen magas szimbolikus értelmezése alkalmassá tette, hogy a spirituális művészet allegorikus megjelenítése által egy arisztokratikus művészi ízlés kifejezésévé váljon. Ezek az ábrázolások csodálatos szépségű, karcsú, hófehér, büszke egyszarvút állítanak elénk, mesebeli környezetben. A párizsi Musée de Cluny legértékesebb darabjaként számon tartott „Dame à la licorne” J. Le Goff szerint „a legszebb és leghíresebb művészi alkotás, amely ma is kivételes helyet biztosít ennek az állatnak az emberiség képzeletvilágában”.³⁰ A rendkívül bőséges irodalomból, amely a hat darabból álló kárpit eredetére illetve tartalmára vonatkozó elméletekkel foglalkozott, a leginkább elfogadott vélemény, hogy a 15. századi brüsszeli mester munkája a kárpit, amelyet valószínűleg egy házasság alkalmából rendelt a gazdag lyoni La Viste család egyik tagja, és a házasság allegóriájának tekinthető. A gyönyörű virágos háttér előtt mesebeli szigetet alkotó mezőben pazar ruházatú úrhölgy és a kíséretében lévő leány mellett két címerálat, oroszlán és egyszarvú a szereplői az öt érzék allegóriáját ábrázoló darabnak. A sorozat bevezetőjének tekintett hatodik darab a szereplőket egy sátor előtt mutatja, amelynek jelmondata „à mon seul désir” ugyancsak több feltételezésre kínál alkalmat.³¹ A látást jelképező darabon a hölgy kezében tartott tükör az egyszarvút tükrözi vissza, aki mellő lábát a hölgy ölébe helyezve térdel. Vele szemben az oroszlán a címerzászlót tartja. A hallás allegóriáját szemléltető darabon a hölgy egy

²⁹ Idézi Le Goff, I. m., 136.

³⁰ Uo. 137.

³¹ Schneebalg-Perelman, S. „La Dame à la licorne’ tissée à Bruxelles”. In: *Gazette des Beaux-Arts*, 1967. nov. 254-278; Kendrick, A. L., „Quelques remarques sur la ‘Dame à la licorne’ de Musée de Cluny”. In: *Actes du congrès Historire de l’art* 3, Paris 1924, 662-666.

hárfán játszik, és mindkét állat a címeres zászlót tartja. Ugyanígy láthatjuk őket a szaglás és az ízlés allegóriáján, de az érintés ábrázolásánál a hölgy tartja a zászlót, miközben egyik kezével az egyszarvú szarvát érinti meg. A lényegében szerelmi vonatkozású témát egyesek egybevetették a párizsi egyetem kancellárjának, Jean Gersonnak egyik beszéde szellemével, amelyben a szerző egy hatodik érzékszervet is meghatároz, a szívet, ahol az értelem mutatja az Istenhez vezető utat.³² Ezek az eszmék fellelhetők a firenzei neoplatonistáknál, és elterjedtek a 15. század végén Franciaországban is. Mindenesetre ez az elsősorban világi alkotás magán viseli a kor arisztokratikus ízlésén túl tárgyának szimbolikus gazdagságát és szépségét. Az allegorikus gondolat és a 15-16. század fordulójának arisztokratikus ízlése szerint ábrázolt egyszarvú fellelhető a New York-i Cloisters gyűjteményben lévő „Az unicornis vadászata” című kárpitsorozaton is. A hét darabból álló sorozat valószínűleg Bretagne-i Anna és XII. Lajos házassága alkalmából készült.³³ Hat kép az egyszarvú vadászatának jeleneteit mutatja az elindulástól kezdve a vad üldözését, végül elfogását és megölését. Figyelemre méltó a harmadik kép, amely azt a legendát ábrázolja, amint az egyszarvú szarvával keresztet rajzol a forrás vizére, és ezáltal megtisztítja a sárkányméregtől, hogy az erdő állatai biztonsággal ihassanak belőle. (Ez a legenda volt az alapja annak, hogy az unicornis szarvából készült port gyógyszerként árusították mint ellenmérget.) A legérdekesebb azonban a sorozat utolsó, hetedik darabja, amely az egyszarvút „zárt kertben” mutatja. A színes virágokkal teli univerzum közepén mandorlaszerű kerítéssel körülvéve a feltámadott unicornis ül. Előtte liliom a szüzesség, mögötte gránátalmafa a szeretet és az örök élet szimbóluma. Az állat egy aranylánccal a fához kapcsolva látható, ahol a lánc a szerelmet jelzi, amely a vőlegényt a hölgyhöz láncolja, miként Krisztust az örök élet fájához köti a szeretet. A gránátalmafa gyümölcsének leve piros vércseppként hull az állat hófehér bőrére, jelképezve, hogy az áldozat a halálon át jut az új élethez, Istenhez, mintegy a Grált jelezve, a vőlegény pedig szenvedés árán éri el kedvesét. Az ábrázolás a lovagi kultusz esztétikáját ötvözi Krisztus misztikus vérének imádatával, szintézisbe emelve a vallási misztériumot és a lovagi szerelem ideáját.

A reneszánsz vallásos tartalmától távolodva is megőrizte az unicornis szimbolikus szerepét. Az esztergomi Keresztény Múzeum „Lány egyszarvúval” című festménye hagyományos módon jeleníti meg a szüzesség allegóriáját. Rövid összefoglalásunkban csupán jelezni szerettük volna, hogy a középkor magas szintű, sokrétű, szimbolikus tartalommal felruházott mesebeli állat képét hagyományozta az újabb korok számára. Talán szarvának tulajdonított gyógyereje révén lett emblémája egyes gyógyszeráraknak, eleganciája, tisztasága okán vált címerállattá, és lett ihlető témája a szimbolikus festészetnek, metaforája a természet szépségének.

³² Moulin, L., *Jean Gerson prédicateur français*, Bruges 1952.

³³ Gotfredsen, I. m., 104-115.

SZENT ÁLLATOK, ÁLLATSZENTEK

Az állatvilág szakralitása Indiában

RÁCZ GÉZA

Egy közmondás úgy tartja, egyes népek mindent megesznek, ami csak él és mozog, míg a hinduk hajlandók minden jószágot szentként tisztelni. Jóllehet Indiában lépten-nyomon az elefántfejű Ganésa szentélyeire bukkanunk, vagy a majom-kínézeti Hanumán templomai előtt haladunk el, mégsem egy totemisztikus törzsi kultúrában érezzük magunkat, hanem a minden létező, az élő lélekkel bíró lények nagy összetartozását tükröző édenkertben.

A SZENT TEHÉN

A szent tehén kultikus fogalom, jelkép Indiában. Egyfelől az utazók unalomig ismételt és mégis újra és újra meglepődést keltő résztvevője a sokszor kaotikus utcai forgalomnak, másrészt az indiai kultúra mai napig meghatározó szimbolikus és haszonállata. Sokan mégis tabuként érinthetetlen, megkövesedett fétist látnak benne, a hagyományokhoz való indokolatlan, hiábavaló ragaszkodás szimbólumát.

A szarvasmarha valóban kultikus állat Indiában, de nem az egyedüli szent állat. A hindu bölcsélet valójában minden élőben az egyetemes élet szentségét tiszteli, ezért békességre törekszik a lényekkel. Mindemellett a kisebb termetű házi jószágok – juh, kecske – nem voltak alkalmasak arra, hogy megvethessék egy nagy civilizáció alapjait. A fejlődés kedvező feltételeit a vad szarvasmarhák háziasítása teremtette meg. Azt mondhatjuk, hogy az ókorban virágzó civilizációk mind az ökör munkavégzésén és a tehén tejelésén alapultak.

Az emberi civilizáció történetének egyik legnagyobb vívmánya a vadon élő marha háziasítása. A szarvasmarha eredetéről több feltevés is él. Egyesek szerint az európai őstulok volt a mai szarvasmarha őse, amelyekből Caesar idejében még hatalmas csordák éltek Germániában és Britanniában, és amely a 17. században pusztult ki. Más felvételek szerint a dél-ázsiai dzsungelmarha vagy banteng a szarvasmarha egyik őse, és az indiai zebu valójában nem más, mint háziasított banteng. Ez a jószág keleten elterjedt egészen Japánig, nyugaton pedig előbb Mezo-

potámiában, majd Egyiptomban is meghonosodott. Valószínűleg a Nílus-völgyből került át Európába. A másik törzsalak kétség kívül az őstulok volt. Akárhogyan is történt, a megszelídített vad az embert szolgálta, az ember kultikus tisztelettel kezdett viseltetni iránta.

Az antik világ idején a Nílus völgyében, Mezopotámiában és az Indus mentén is kialakult a misztikus tehén fogalma, amely az embert szolgálja, de amelyet az embernek is szolgálnia kell. Kréta szigetén a Minotaurusz-kultusz vagy Mitrász, Istár, Iszisz vagy a szent Ápisz-bika, illetve Indiában Szurabhi, a szent tehén kultusza mind olyan szimbolikára épül, amelynek középpontjában a szarvasmarha áll. Az igavonó marha fontos szerepet játszott a szekér megszületésében. A kerék pedig az egység és az örökös vándorlás jelképe lett, így a hindu kultúrában a lélekvándorlás körfolyamatát is a szamszára kereke szimbolizálja.

A mai púpos, indiai zebu-marha őse már ott legelészett az Indus partján. Az ősi, legalább hat-nyolcezer esztendő Mohendzso-dárói kultúra éppúgy nagyra becsülte a tehenet és a bikát, mint az ókor egyéb nagy civilizációi: ennek okán az itt lakozók rokoníthatók is a sumérok, az egyiptomiakkal, babilóniaiakkal, görögökkel és perzsákkal. Mohendzsó-dáróban a mai hindu kultúra motívumai is feltűnnek: a vallásosság jegyeiben, a gazdálkodásban, társadalomszervezésben, viseletben és szokásokban, többek között a tehenek tiszteletében is. Erre utal az egyik pecsétnyomom a jóga ülőtartásban ábrázolt emberi alak, amely mellett ott szerepel a szarvasmarha, így töretlenül tekinthető az évezredek folytonosság. Ennek jele az is, hogy a gazdagság igazi szimbóluma a tehén volt – mi több, az élő szarvasmarha, hiszen életében sokkal több hasznot hajt a jószág, mint holtan.

MARCO POLO ÉS GANDHI

„Hadd mondjam el, hogy ennek a birodalomnak a népe nagyon tiszteli az állatokat, és legtöbbjük hódol a tehennek. A világ minden kincséért sem ennének marhahúst, és senki soha meg nem ölné egy bikát. De vannak közöttük jócskán, kik egyáltalán nem esznek húst, és bort sem isznak, élőlényt soha meg nem ölnek, és nem követnek el olyat, amit bűnös dolognak tartanak. Vannak köztük bizonyos *jógik*nek nevezett szerzetesek, akik szigorúan önmegtartóztató életet élnek. ... Rendkívül egészségesek, igen magas kort megérnek, mivel egész évben rengeteget böjtölnek és közben csak vizet isznak” – írta Marco Polo 1291-ben, amikor Kínából visszatérve partra szállt India déli vidékén.

Mahátmá Gandhi véleménye is tanulságos: „Számomra a tehén jelképezi ember és természet egységét. A tehenen keresztül valósul meg az ember egysége és egyenlősége minden más élőlényel.” Gandhi gondolata jut érvényre az indiai alkotmány 48. cikkelyében, amely szerint az államnak gondoskodnia kell a tenyé-

szetek megőrzéséről, fejlesztéséről, és meg kell tiltania a tehenek és más tejelő vagy igás marhák levágását. Ez az állati jogok példás védelme!

Ami szent, az megtisztító hatást gyakorol. A szanszkrt *pavitra* szó voltaképpen tisztát, megtisztítót jelent. A tehen minden produktumának tisztító, fertőtlenítő hatást tulajdonítanak. A tehen szentségének egy másik vetülete az anyaság őstípusa. A hinduk hét anyáról tudnak: a szülőanya, a dada, a guru felesége, a király felesége, a bráhmána felesége, a földanya és a tehen. A hindu vallás egyik szertartásában az anyaság három jelképéhez fohászknak: Gangesz anyához, India anyához és a tehen anyához. Kinek-kinek egyéni vallásos érzülete határozza meg a tehenhez fűződő kapcsolatának intenzitását.

A tehenek a hinduknál végigélhetik a természet adta élethosszukat. Ez alatt gazdáik gondoskodnak róluk, fenntartásukról, szállásukról, egészségükéről. Ez a *gó-szévá*, a tehenek szolgálata, ami a hindu vallásosság fontos eleme. A hinduknak a szarvasmarha iránt érzett egyetemes háláját és tiszteletét tükrözi az a háromezer állatkórház, illetve öreg tehenek otthona, amely Indiában működik. Hatszázezer tehen nyer itt oltalmat, és igazán megható látvány, ahogy a betegen fekvő jószágok feje alá párnát igazítanak. Ezen intézményeket a dzsaina és a hindu közösségek adományaiból tartják fenn, ahová bárki beadhatja elagott tehenét.

A szarvasmarha hímje, a bika a termékenység kultikus jószága. A templomokban Siva hátasállataként imádják Nandi bikát. Fizikailag és szexuális értelemben egyaránt a nyers erőt képviseli, és így Siva fennhatósági körébe tartozik. Siváé a teremtés és a pusztítás ereje, és hívei egyként hódolnak a bikának és Sivának. A tehen Krisna kedvenc jószága, aki pásztornépek között élt a földön. Az állatokat tehát a teremtés köteléke fűzi az isteni eredethez, és a földre szállt istenségek sem hanyagolják el a jószágokat: Krisnát a tehenek pástoraként (*Góvinda*) tisztelik, Siva pedig egyenesen a jószágok ura (*Pasupati*). Ráadásul úgy mondják, áldatlan az a vidék, ahol nem él pettyes antilop.

AZ ÁLLATOK TEREMTÉSE

A jószágok szentségére világít rá a teremtésmítosz is, ahogyan az ős-bölcsek a növények és állatok különféle rendjeivel népesítették be a földet. A kozmikus összetevők, az anyag, a magasabb élőlények különböző rendjei után Brahmá kiformalta az állatvilág jószágait. Saját erejéből szabad lényekként megalkotta a madarakat, majd mellkasából a birkát, arcából a kecskét, hasából a szarvasmarhát, lábaiból pedig a lovat, az elefántot, szamarat, őzet, tevét, antilopot és egyebeket. A gyümölcsstermő növényeket hajszálaiból alkotta meg.

A mitikus hagyomány szerint az élőlények fajai négyféleképpen származnak: vagy a földből sarjadnak, mint például a növények, vagy csírából, tojásból

(*andadzsa*), illetve embrióból (*dzsarájudzsa*) jönnek a világra. Ismernek még nem anyaméhéből születő (*ajónija*) lényeket – ilyenek a férgek –, vagy váladékból születőket (élősdiek és hangyák) és vízből keletkezőket (például pióca).

További osztályozásra adnak alkalmat a testi vonások: a lábak száma, a kültakaró milyensége (bunda, tollazat, csupasz vagy pikkelyes bőr stb.), szárnyak, kinövések, szarvak megléte, illetve a mozgás milyensége (lábon járó, úszó, repülő mozgás), a táplálkozási szokások (növényevő vagy ragadozó), a lakóhely (földi, vízi, levegőbéli), a habitus (szelíd, vad, mérges) vagy a belső testfelépítés (vázrendszer vagy vérkeringés szerint).

A *Manu-szanhita* az élőlényeket 8 400 000 fajba sorolja: 900 000 vízi lény, 2 000 000 fa és egyéb növény, 1 100 000 rovar és csúszómászó, 1 000 000 madárféle, 3 000 000 négylábú vad és 400 000 fajta emberi lény ismeretes. Ez utóbbiak között átlagos, földi képességekkel bíró embereket, illetve magasabban kvalifikált, félisteni rendű lényeket, de démoni rendeket is nyilvántartanak.

LÉLEKVÁNDORLÁS ÉS AHIMSZÁ

A hindu vallásbölcselet az élőlények rendjeit átjárhatónak tartja. A teremtés nem diszkrét élőlényekkel népesül be, amik aztán egyszer s mindenkorra megsemmisülnek, hanem a lények testi formái valójában állomásokat jelentenek a lélek vándorútján. Az egyéni lelkek öröktől fogva léteznek, míg a fajokba sorolható testi formák teremtettek. A lélekszikra nem fajspecifikus, tehát a hinduizmus nem „emberi” lélekről beszél, hanem felfogása szerint minden létformában egyformán lelki szikra lakik. A lélekszikra a felsőbb, isteni energia része, egyedi tudatossággal és metafizikai identitással bíró spirituális lény, amely sorsa, karmája és a szellemi evolúcióban elért foka szerint kap újabb és újabb testeket. A lélekvándorlás tana szerint egyik testből a másikba, egyik létformából a másikba kerül a halhatatlan lélek.

A növény- állat- és embervilág a létezők három nagy kategóriája. Érdekes módon nem a növényeket, hanem a vízi lényeket tekintik a legalacsonyabb rendű lényeknek, az emberi létformát pedig a legmagasabbnak, mert a lelki fejlődés szempontjából ez a legkedvezőbb – az üdvösség állapota az emberi testet öltött lélek számára a leginkább elérhető. Az állatvilágból három kapu vezet az emberi létformába, a természet három minősége szerint. E három minőség i) a nehézkedés, tömörség, tömeg (*tamasz*, azaz szó szerint sötétség, utalván a szellem tompaságára), ii) energia, lendület, erő (*radzsasz*, a. m. szenvedély) és iii) fény, világosság, tisztaság (*szattva*, a. m. jóság, valóság). Az emberi létbe vezető tompa, tudatlanság árnyalta kapu a majom mint főemlős, a szenvedélyes kapu az oroszlán létforma, a jóság árnyalta kapu pedig éppen a tehén mint létforma.

Azonban az emberi létforma lefelé, az alacsonyabb fajok felé is átjárható, a tom-

paság befolyása alatt álló, éppen emberi formában élő lény akár állati vagy növényi létformákba is kerülhet, ha súlyosan vét a szellemi evolúció törvényei ellen.

Ez a figyelmeztetés is erősíti az erőszakmentes élet eszményét és gyakorlatát. Az *ahimszá* – ne ölj! – alapvető vallási parancs Indiában, a legtöbb, lelki értékrendjében felvilágosult embert áthatja az „élni és élni hagyni” alapelv. A hinduizmus, dzsainizmus vagy a buddhizmus az erőszakmentességet hirdeti az élet minden megnyilvánulása iránt.

„Csak az élet tiszteletben tartásával élhetünk jámbor életet – mondta Panajszdzsi R. Vidzsájdzsi, gudzsaráti dzsaina szerzetes. – Ahogy mi óvjuk a magunk életét, úgy óvják a magukét a hangyák és a legyek is. Ők sem akarnak elpusztulni. Egyesek azt állítják: irgalomból ölni jogos. Szerintem ilyen nincs! Ölni minden esetben helytelen. Ha megölünk egy élőlényt, lábbal tiporjuk az élethez való idegeníthetetlen jogát.”

Az állatok teremtése összefügg Sivával, aki bizonyos ültartásokat (*ászana*) felvéve alkotta meg a fajokat, ezért mondják, a jógában ugyanannyi ültartás létezik, mint ahány fajt az ó-ind biológia megkülönböztet. Az állatvilág szentségének másik magyarázata bizonyos titkoknak a birtoklása. Brahmá a teremtéskor a mindenség bizonyos titkos információit egyes állatfajokra hagyományozta. Az első titok a nazális hang, aminek letéteményese a ló. A misztikus meditációs formulák, a magfohászok (*bídza-mantrák*) nélkülözhetetlen velejárója a szanszkrt nyelv nazális hangja, az *anuszvára* felhang. Sajátos etimológia szerint ez a hang a ló nyerítéséből (*szvara*) eredeztethető. Az *anuszvára* a transzcendenciát jelző hangvibráció leképezése, akadálytalan, tiszta nazális, amit csak az ábécé hangjaival egyesítve lehet kimondani.

A második titok az internalitás. A test benső vagy misztikus, magasabb rendű működésének titka a tehénbe van rejtve, ezért a tehén produktumai – teje, a vaj, a joghurt, de a trágyája és vizelete is – különös erővel rendelkeznek, mert sajátságos módon állítja elő ezeket a jószág szervezete.

Harmadikként a varjú a halhatatlanság titkát bírja, ezért állandó jelzője a hosszú életű. Ismeri a varjú a dolgok eredetének titkát is, mert az egyetlen madárként jelen volt a világ teremtésénél (ő maga az őskáoszból teremtett), és ismeri a poklok titkait is, mert hosszú eonokig az infernális régiókban élt. Egyes vidékeken a varjakat az egyébként az ósátyáknak áldozott rizsgombócok (*pinda*) följánlásával imádják.

KÍGYÓKULTUSZ ÉS HÁTASÁLLATOK

A sokféle kultikusan tisztelt állat közül hadd emeljünk ki egy ambivalens jószágot, a kígyót. Az ószövegségben a bűnbeesés ösztönzője, általánosságban az ember őскеzdeményének, gerincének, lelkének megtestesítője. Indiában él a földön is-

mert kígyófajták majd egyharmada, így talán nem véletlen, hogy a kígyóimádat (ophiolatria) a legkorábbi idők óta ismeretes és ma is elterjedt. Legfontosabb központjai északon Nepál, illetve Kasmír, délen pedig a Malabár partvidék. Templomokat emelnek a kígyóknak, ünnepnapokat szerveznek (*nágapanycsamí*), tejet és vért áldoznak szobraikra locsolva. Dél-Indiában a tehetősebb családok még nemrégiben is érintetlenül hagyták kertjük délnyugati sarkát, ami a kígyó-szentély gyanánt szolgált. Úgynevezett kígyókövet helyeztek itt el, ami általában gránitból kifaragott, kitért csuklyájú kobraira emlékeztető vagy lekerekített tetejű kőlap, amit félig a földbe ásva állítanak fel.

A kígyó számos törzs szent állata, a néphagyomány pedig az otthon védelmezőjének tartja a kígyót. A kígyók szárazföldi és tengeri kincsek őrei, elhagyott templomok, hangyabolyok a kedvelt fészkei, az elhalt lelkek vagy az ember ősei kígyóformát ölthetnek. A kígyók egyik indiai elnevezése – nága – egyben egy néptörzs megjelölése is, és India egyik szövetségi állama Kígyóföld (Nagaland). A mitikus nágák az alvilági Pátála bolygók lakói, fővárosuk – érdekes képzettségét sejtetve – a mérhetetlenül gazdag Örömváros (Bhógavatí).

A kígyók a föld lakói elől rejtett titkok és mágiák tudói, fényűzésben élnek, csodás erők és tudások birtokában vannak. A kozmikus őskígyó, Ananta-Sésa tartja fenn a bolygókat és a kozmikus rendet, ezért szobrát a Visnunak szentelt templomok alapjába is beépítik, lévén a kultikus épület összeköttetést teremt a földi és égi világ között, és a teremtés ősvízén az összetekeredett Sésa ölen pihen Visnu. A szent hagyomány az égtájak őrzését is a kígyókra bízta (bár az elementálokat megtestesítő más istenségek is eleget tesznek ennek a funkciónak).

Sésa (maradék) – abból született, ami a három világ és lakói megteremése után megmaradt. Ezer feje pompás csuklyát alkot, és ő szolgál az okozati óceánon heverő Visnu pihenőhelyéül. A kozmológia szerint fején nyugszik a Föld bolygó. Brahmá napjának végén a mindenséget fölperzseli a Sésa szájából előtörő tűz. A szent hagyomány szerint Ráma mellett Laksmanként és Krsna mellett Balarámként jelent meg, és a nyelvtantudós Patanydzsalit is az ő inkarnációjának tekintik.

Ananta (végtelen) – sötétkék, a **kelet** védelmezője. Gyűrűi körbefonják a földet, így az örökkévalóságot is szimbolizálja. Olykor Visnu kiterjedésének is tekintik, hitvese Ananta-sirsá.

Vászuki – hétfejű zöldes kígyókirály, az **észak** őre. Ő volt a tejóceán kiköpülésénél a kötél a köpülőfaként szolgáló Mandara-hegy körül.

Taksaka – kilencfejű, sáfrányszínű, ő volt a kígyónép ura, akik ellen Ardzsuna dédunokája, Dzsanamédzsaja pusztító háborút indított.

Kálíja – ötfejű, tűzokádó mérges kígyó, aki megfertőzte a Jamuná folyam vizét. Krsna legyőzte és az óceánba száműzte.

Mánaszá – Vászuki nővére, a kígyók királynéja, törött csípővel és fél szemére világtalanul ábrázolják. A négy hónapos esős időszak alatt, amikor Visnu alszik, ő védelmezi az embereket a kígyómarástól.

Varuna – fehér bőrű, hétfejű, a **nyugat** ura

Padmaka / Padmanábha – ötfejű, zöldes, **dél** ura

Kulika – harmincfejű, barna színű, **északnyugat** ura

Mahápadma – tizenegyfejű, aranyszínű, **északkelet** ura

Karkótaka – kék kígyókirály, olykor emberi felsőtesttel és kígyószerű alsótesttel.

Nala mentette meg a tüztől, népét a Haihaja királyok győzték le.

Kambala – kígyómágus, ritkán látható

Dhrtarástra – sokfejű óriáskígyó

Ábhóga – a **délnyugat** ura, Varuna védelmezője

Visnu tehát a végtelenség kígyóján pihen, Ananta-Sésa a tulajdonképpeni hátságállata (*váhana*), egyben olyan ikonográfiai szimbólum, amelyről Visnu mindig fölismerhető. Az 1. számú táblázat összefoglalja az egyes istenségeket, kozmikus funkcióikat és jószágait, valamint azok szimbolikus jelentőségét.

1. Táblázat

Istenség	Funkciója	Hátasállata	Jelentése
Agni	tűzisten, közvetítés	kos	erő, áttörés
Asvin ikrek	a félistenek orvosai	ló	áldozati szimbólum
Bhairava	démon, Sivát védi	kutya	hűség
Brahmá	teremtő félisten	hattyú	tisztaság
Csandra	holdisten	500 hattyús fogat	msztikum
Durgá	anyagvilág úrnője	tigris v. oroszlán	hatalom
Ganésa	az akadályok elhárítója	patkány	átjárhatóság
Gangesz	a szent folyam istennője	krokodil	vízi erő
Indra	a mennyek királya	Airávata elefánt	erő, bátorság
jaksák	szellemi lények	emberek	fennhatóság gyakorlása
Jama	az alvilág félistene	Paundraka bivaly	gyorsaság, félelmetesség
Kárttikéja v. Szkanda	Siva fia, hadisten	páva	szépség
Káma	azerelemisten	papagáj	hírvivés
Kuvéra	félistenek kincstárnoka	ijesztő ember	elrettetés
Laksmí	azerencseistennő	bagoly	bölcsesség

Istenség	Funkciója	Hátasállata	Jelentése
Nirrti	a délnyugat őre	szamár	csökönység
Párvatí	Siva párja	oroszlán	hatalom
Sani	Szturnusz	keselyű	ártó hatalom
Szaraszvatí	tudás istennője	hattyú, páva	tisztaság, értelem
Sítalá	himlő	szamár	baj
Siva	megsemmisítés	Nandi bika	férferő
Szúrja	napisten	hét lovas fogat	életadó pompa
Varuna	vizek ura	Dzsaladhi/Makara krokodil	sötét hatalom, isteni mozgás
Váju	Szélisten	antilop	erő, fürgeség
Visnu	fenntartás, élet	Garuda sas, Ananta kígyó	fenség, végtelenség

VISNU ALÁSZÁLLÁSAI

A hinduizmus egyik legjellemzőbb tétele szerint Visnu időről időre alászáll az anyagi világba. Ez az úgynevezett *avatár*-tan (*avatár* a. m. aki alászáll), amely bizonyos értelemben összeköti a transzcendens és immanens istenkoncepciókat. A *Bhagavad-gítá* szerint különböző természeti vagy metafizikai jelenségekben tükröződik az isteni fenség: a csillagok közül a ragyogó Nap, a hegyek közül a Himalája, a vízgyűjtők közül az óceán, a mantrák közül a szent *óm* szótag, a fák közül a szent fügefafa, a fegyverek közül a villám, a hódítók közül az idő, az évszakok közül a virágot fakasztó tavasz, és minden lét teremtő magja képviseli a Mindenhatót, de a felsorolásból az állatok sem maradnak ki: „a lovak közül az óceánból származó, a halhatatlanság elixírjéből született Uccsaihsravá vagyok, a királyi elefántok közül Airávata, ... a tehenek közül Szurabhi, a mértéktelen tejelő, ... a kígyók közül a legnagyobb, Vászuki vagyok, ... a vadállatok közül az oroszlán, a madarak közül Garuda, Visnu tollas hordozója vagyok, ... a halfajták közül a cápa.” (10.20-42.) E permanens jelenlét mellett kitüntetett helyzetekben a hívők megvédelmezése és a gonoszság visszaszorítása, illetve a vallás elveinek visszaállítása végett korszakról korszakra személyesen is alászáll Isten. A hinduizmus teológiai végtelennek tekinti Istent, akinek így a világba alászálló formái is „megszámlálhatatlanok, akár a kiapadhatatlan forrásból táplálkozó patakok.” (*Bhágavata-purána* 1.3.26.) Ezek közül Visnu tíz fő avatárja páratlan termékenyítő erővel hatott az indiai kultúrára: a tánc- és énekművészet, az építészet és az iro-

dalom ezernyi mozzanatát hatja át a tan. A 12. századi vaisnava költő, Dzsajadév is megénekelte a tíz avatár történetét.

DZSAJADÉVA: *A TÍZ AVATÁR ÉNEKE*

A vízözön árjaiból kiragadtad a Védát,
habon a hajócska elérte a célját,
hal-alaku Visnu, hajó-vezető
egek ura, üdv Hari, üdv!

Mind e világ a te nagyerejű hátadon ível,
hátad ezért tele csontkelevénnyel,
bölcsteknőc, te világemelő,
egek ura, üdv Hari, üdv!

Mint a növény sarlóra a holdnak egésze,
Föld tere tűzve az agyarak ivére,
Visnu, te vadkan-alakban ülő,
Egek ura, üdv Hari, üdv!

Lágy lótosz-kezeid csodaszirmai: körmök,
meghala tőlük a dongó-ördög,
ember-oroslán, harcban ölő,
egek ura, üdv Hari, üdv!

Te kicsi, becsaptad a nagyerejű, butafejű órját
a lábad elérő vízzel a rontást,
Visnu, te törpének születő,
egek ura, üdv Hari, üdv!

Lemosod a vétkeket a katona vére tavába,
oltod a vágat, a kínt a világban,
szent csatabárdos, a bünt leverő,
egek ura, üdv Hari, üdv!

Rávana tíz feje áldozatod, föl az égre,
csillagok őrei örök öröme,
Ráma királyfi, te szörny-ledőfő,
egek ura, üdv Hari, üdv!

Tej-szinü testeden, ég fia, fekete a vásznad,
mint Jamuná vize, hogyha megárad;
fegyverül ekevasakat cipelő,
egek ura, üdv Hari, üdv!

A szigoru Veda tanán igazít a te békéd:
tiltod az áldozat állatölését,
Buddha, te irgalmat szerető,
egek ura, üdv Hari, üdv!

Valaha te kardosan a gonoszak árny-seregére
vetsz tüzet, ez büneiknek a bére,
Kalki, ha jó az ítéletidő
egek ura, üdv Hari, üdv!

Halljad a jószivü versfaragó Dzsajadévát,
Titkaidat kinyitó dala sípját,
Visnu, te tíz alakot viselő,
Egek ura, üdv Hari, üdv!

(Weöres Sándor fordítása)

Visnu a tíz avatárban sajátos metamorfózisokon megy keresztül: állati és emberi formákban egyaránt alászáll. Logikus feltételezés volna ebben a vallásos érzület morfológiai fejlődését látni a totemisztikus felfogástól az antropomorf istenképig, de ezzel ellentétben a hinduizmus az egyes avatárokhoz sajátos funkciókat köt, amik éppen az adott formában tölthetők be legjobban, Istent nem korlátozza semmiféle forma, kötelem vagy szabály. Ráadásul meggyőződésük, hogy Visnu nem az ember képzetében jelenik meg különböző alakokban, hanem formái a transzcendens valóság örök részeit képezik.

1. Matszja, a Hal-avatár, két különböző világkorszakban jelent meg. Előbb a véda-bölcsélet visszaszerzése végett, majd pedig a fogadalmához hű Szatjavrata király megáldása végett. Már az igen ősi *Satapatha-bráhmana*, továbbá a *Bhágavata*- és a *Matszja-purána* is említi történetét.

A Csáksusa-manvantara világkorszak idején Brahmát fáradság fogta el, s elszenderedett. Amikor pedig Brahmá alszik, a világok rendje felborul, s így akkor idő előtt özönvízserű áradás öntötte el az alsó és középbolygókat. Ezt a zavart használta ki Hajagríva démon, aki a szunnyadó Brahmától elorozta a védákat. Mivel mindent víz borított, a Hal-avatárnak kellett megjelennie, hogy visszaszerezze

a védákat. Mire Brahmá megébredt, s ezzel megszűnt a pusztító áradás, Matszja legyőzte a lónyakú démont, s visszaszerezte a védákat, ismét Brahmá gondjaira bízva azokat.

Másodjára akkor jelent meg Matszja, amikor Sztatjavrata király szigorú vezeklésbe kezdett: csak vizet vett magához, hogy elnyerhesse az Úr kegyét. Egyszer a király a Krtamálá-folyam partján vízáldozatot mutatott volna be, tenyeréből locsolva a vizet a folyóba. Éppen vizet merített, mikor egy kis hal akadt a kezébe, aki oltalomért folyamodott hozzá, hogy tartsa biztonságos helyen. A király egy vizesedénybe tette a kis halat, ami azonban növekedni kezdett, és már nem fért a korsóba. Ekkor a király előbb egy kútba dobta, majd egy tóba, végül a tengerbe, mert máshol már nem fért volna el. A király felismerte, hogy az Istenség jelent meg előtte, és kérte az Úr áldását. Matszja elmondotta, hogy egy hét múlva az egész világegyetemet özönvíz árasztja el, amitől ő védelmezi majd meg a királyt, küldvén egy nagy hajót. Erre kell felszállnia a királynak a hét ős-bölccsel, és az összegyűjtött állatokkal, növényekkel, magvakkal. A hajón aggodalom nélkül átvészeltetik az özönvizet, jóllehet egyetlen világhatalom a szentéletű bölcsök ragyogása lesz majd. Vászuki kígyót használva kötélként kell a bárkát Matszja szarvához kötniük, aki így egészen addig húzza a hajót, amíg Brahmá szendergése véget nem ér. Ezzel Matszja eltűnt, a király pedig meditációba fogott. Idővel beköszöntött az özönvíz, és a király valóban megpillantotta a közelgő hajót. A bölcs bráhmanákkal és szentekkel a hajón keresett oltalmat, s hódoló imáikat ajánlották. A mindenki szívében ott lakozó Legfelsőbb Úr a szíven keresztül világosította fel Sztatjavrata királyt a Védák tudományáról, aki következő életében mint Vivaszván napisten fia, Vaivaszvata Manu született meg, így gondoskodván az emberiségről.

Más magyarázatok szerint Matszja története a védavallás megmentését szimbolizálja. A vízőzön a védakövetők elnyomatására utal, akik más megoldás híján elhagyták otthonukat, és szent könyveikkel együtt a magas hegyek bércein kerestek menedéket. Ráadásul a tantrikus szóértelmezés rámutat: *matszja* jelentése nem csupán hal, hanem „aki eloszlatja az illúzió hibáit, megmutatja az üdvösség útját, és gyökerestül irtja ki a nyolcféle világi szenvedést”.

2. Kúrma, az isteni teknős azért jelent meg, hogy az özönvízkor az óceánba veszett kincsek felszínre hozatalában segítsen. Az archaikus történet a káoszról a kozmoszba vezető páratlanul költői teremtésmítoszt is jelent.

„Az ősidőkben imígyen szólott Visnu, a mindenség forrása az őelőtte költői imákkal hódoló félistenekhez: Igyekeztek kinyerni a halhatatlanság nektárját! Szórjatok a tejóceánba mindenféle gyógynövényt, zöldséget és fűszert, s köpüljétek a tejóceánt rendíthetetlenül!

A félistenek és démonok közös erővel láttak hozzá a tejóceán köpüléséhez. A Mandara-hegy lett a köpülőfa, Vászuki kígyó a kötél, Visnu egyik avatárja, egy

hatalmas teknőc, Kúrma pedig az alap, hogy a súlyos aranyhegy el ne süllyedjen a tenger puha talajában.

A démonok a kígyót a feje felől, a félistenek pedig a farkánál ragadták meg. Húzták-vonták sokáig, minden különösebb eredmény nélkül. Vászuki a sok rángatástól tüzet okádott, így a démonok lombja vesztett, kormos fákhöz lettek hasonlatosak, akár a pusztító tűzvész után az erdő fái. Végül maga Kúrma is áldását adta a köpülésre, mire a háborgó óceán kiadta első termékét, a gyilkos *haláhala* mérget, a megelőző korszak felgyülemlett szennyét. A félistenek rémulten fordultak a nagy hatalmú Sivához, mentse meg a világot e méregtől. A könyörületes Siva a tenyerébe gyűjtötte a mérget, majd megitta azt. A hathatós méreg gyűrű alakú kék nyomot hagyott Siva torkán, akit azóta kéktorkúnak neveznek.

A tejóceán köpülése ezután újult erővel folyt tovább. A Mandara-hegy szirtjei egymásnak csapódtak, tűz ütött ki, amit Kúrma a négy égtáj felé nyújtott lábaival az óceán vizét paskolva oltott ki. A permet mindenkit felfrissített. Az alaktalan víztömeg lassan formálódni kezdett, és megszületett a Nap, a Hold s a Sarkcsillag. Visnu a hegy tetejére tűzte a sarkcsillagot, a Nap és Hold körülötte táncolt. Így keletkezett az évszakok váltakozása, a növények termőre fordultak, az állatok táplálkoztak, párosodtak, vándoroltak és téli álomra húzódtak. Megjelentek az őselemek, a föld, a víz, a tűz és a levegő. A kiperdülő őselemeket Visnu négy kezével ragadta meg, a föld a buzogánya (*gada*), a víz a lótuszvirágja (*padma*), a tűz lett a harci korongja (*szudarsan csakra*) és a szél a kagylókürtje (*sankha*), és ő maga pedig éterként (*ákása*) áthatotta az egész mindenséget.

Ezután jelent meg Laksmi, a bőség és jószerencse istennője, aki elhozta ajándékait is: Szurabhit, az életadó csodatehenet, a kívánságteljesítő varázsfát, a tündöklő *kausztubha* és *padmarága* ékszer és egyéb kincseket. Majd a köpülés eredményeként sorra bukkant elő Airávata, a négyagyarú elefánt, Uccsaihsravá, a hétfejű hófehér táltos paripa, a szépséges apszará tündérek, majd végül Visnu részinkarnációja, az orvostudomány szakértője Dhanvantarí, kezében a halhatatlanság nektárját rejtő korsóval.”

3. Varáha avatár. A lelki birodalom két ajtónálló őre, Dzsjaja és Vidzsja egy alkalommal nem tanúsított kellő tiszteletet a gyermek szentek, a négy Kumára iránt, akik megátkozták a testvérpárt. Tiszteletlen viselkedésnek nincs helye a lelki világban, ezért az anyagi világban kellett megszületniük. Választhattak, hétszer jámbor hívőként vagy háromszor démonként szülessenek, és ők az utóbbit választották. Ennek gyönyörű szimbólumértéke az alábbi: Visnu vigasztalásképpen ajánlotta a három alantas születést, amelyben a hat rossz tulajdonságot testesítik majd meg, amik távol tartják az embert Istentől. Ezek a kék, düh, kapzsiság, büszkeség, illúzió és irigység. Visnu minden alkalommal győz majd a hibákat megtestesítő démonok

fölött, ezzel mutatva utat az embernek a tökéletesedés felé, és így ajtónálló híveitől sem szakad el.

A két testvér így Kasjapa ős-bölcs és Diti családjában démonként született meg. Az idősebb testvér lett az univerzum első démona, Hiranjácsa. Hihetetlen hatalmánál fogva kibillentette egyensúlyából a Földet, pályájáról letérítve elrabolta azt a jámbor félistenektől, és az univerzumi óceán vizébe menekült alvilági hajlékára. A bölcsek, a félistenek és maga Brahmá is Visnuhoz fordult meditációban, aki aranyló színű, apró vadkanként megjelent Brahmá lélegzetéből. A parányi jószág percek alatt gigantikus formát öltött, előbb mint egy elefánt, majd mint egy hegy. Bömbölése betöltötte a világot, és mindenki megértette, Mahávisnu jelent meg. Az isteni vadkan a teremtés vizébe vetette magát, és a világóceán fenekén kereste az elsüllyedt Föld bolygót. Föltúrta az óceánt, és meg is lelte a planétát. Óvatosan az agyaraira emelte a Földet, és emelkedni kezdett. Ekkor találkozott a kéjsóvárságot megtestesítő dühödt Hiranjácsával (nevének jelentése „aranszemű”), aki megpróbálta megakadályozni a Föld kiemelését. Elkeseredett küzdelem kezdődött kettejük között, és végül Varáha-Visnu buzogányviadalban győzte le ellenfelét. A megmentett Földet biztos pályára állította a tengervíz fölött, és így megindulhatott a planéta benépesítése, a földi teremtés.

A szent könyvek szerint Varáha egyszerre szimbolizálja a szent védákat és az áldozatokat, azaz az isteni bölcsességet és a szent rítusokat. Varáha bömbölését a *Száma-véda* himnuszaihoz hasonlítják, testét a véda-irodalom egészének, sertéit pedig az áldozatokhoz szükséges kusafű szénájának tekintik: „A négy Véda a négy láb, ó, urunk, az áldozati cövekek (*júpá*-k) az agyaraid, amelyeken a felajánlások nyugszanak. Orcád az áldozati papok lakása, nyelved az áldozat szent tüze, sertéd pedig a kusafű. Uram, te vagy hát maga a megtestesült rítus!” (*Visnu-purána* 1.4.32.)

4. Naraszinha. A Vadkan-avatár legyőzte Hiranjácsa démont, akinek testvére, Hiranjakasipu bosszúra éhesen Visnu esküdt ellenségévé lett. Kasjapa muni fiaiként születtek meg a földön. Atyjuk India észak-nyugati vidékén uralkodott Kasjapapurában (ez a mai Multan), majd visszavonulása után egy tavacska mellett ültette fel remetetanyáját. A tavacsát róla nevezték el Kasjapa-mírá-nak, Kasjapa tavának. Később az egész benépesült völgyvidéket így nevezték, innen származtatják a mai Kásmír elnevezést.

Hiranjakasipu a világi hatalmat és kényelmet testesítette meg: nevének jelentése arany és puha ág. A világhatalom megszerzése és Visnu legyőzése végett kíméletlen aszkézisbe fogott. Égnek emelt karral meditált a Mandara-hegyen, és Brahmához fohászzkodott. Önsanyargatásának köszönhetően már szinte csak csontváz volt, amikor megjelent előtte Brahmá. Hiranjakasipu halhatatlanságot kért tőle, amit

ugyan Brahmá nem tudott megadni néki, kívánságát, hogy sem ember, sem állat, sem földön sem levegőben ne vehesse el életét, és fegyver ne fogjon rajta, mégis teljesítette. A vezeklésből Hiranjakasipu daliás termetű férfiként tért vissza. Uralkodása rettegésben tartotta a jámborokat. Betiltotta a szent áldozatokat, máglyára hanyatta a védákat, és tűzzel-vassal irtotta a bráhmanák kultúráját és vallását.

Hiranjakasipu négy fia közül az egyik, Prahlád Visnunak nagy híve lett, mert már anyja méhében a szent Nárada tanítását hallhatta. A gonosz atya nem szívelhette gyermekét, és mindenféle módon igyekezett megtörni fiát. Ám próbálkozásai nem jártak eredménnyel, hiába fogadott mellé gonosz tanárt, sem ideológiai téren, sem fizikai erőszak révén nem tudott ártani fiának. Dühödten kérdezte, hol van végre Visnu? Prahlád magasztalni kezdte imádott Urát mint a világ fenntartóját, aki mindenben jelen van. „Még ebben az oszlopban is?” – tombolt Hiranjakasipu, és Prahlád megvédelmezésére és a gonosz elpusztítására ekkor jelent meg Visnu félig ember (*nara*), félig oroszlán (*szinha*) avatárja, Naraszinha. Ezzel beteljesült Hiranjakasipu végzete, Naraszinha az ölebe kapta és szétmarcangolta. Így érvényes maradt Brahmá áldása is, Hiranjakasipu életét nem ember és nem vadállat, hanem Visnu avatárja vette el. Prahlád imáival békítette meg Naraszinhát, aki őt tette meg az alsóbb régiók uralkodójává, majd eltűnt. Így a sötét erők uralmának is vége szakadt.

Naraszinha az isteni hősiesség megtestesítője, híveinek védőistensége, a gonosz erők ellensége. Fenséges alakja megrettenti a gonoszok szívét, hívei számára azonban fölöttébb kedves. Imádata főként Dél-Indiában igen népszerű, számtalan templomot, szentélyt építettek tiszteletére.

A további hat avatár (Vámana, Parasuráma, Rámacsandra, Balaráma, Buddha és Kalki) emberformájú lények, mégis majd mindegyikük valamilyen kapcsolatban áll az állatokkal. Hitvese, Szítá kiszabadításában Rámacsandra királyfi segítői a majomharcosok, Balaráma pásztornépek között élt, Buddha az állatáldozatok ellen tanított, Kalki pedig a földi végítéletre fehér lovon érkezik. Részletesebb történetüket ezúttal mellőzzük.

ÁLLATI PARABOLÁK

Ez idáig az állatvilág szentségének magyarázatait vizsgáltuk, ahogyan a világi, a természeti nyer túlvilági, természetfölötti értéket. Fordítsuk meg vizsgálódásunkat, és nézzük meg, hogyan ölt egy-egy transzcendens hivatású jelenség evilági színezetet. A véda irodalom olykor mulatságos szatírákkal, állatokat is szerepeltető tanmesékkal szemléltet bizonyos jelenségeket, vagy éppen torzulásokat. A *Rg-véda* például a békahimnusszal (7.103.) a papok rituális cselekedetei és a kételtű jószágok

élete között von párhuzamot. A két szálon futó szöveg természeti költeményként a békák tavaszi megifjodását írja le, kultikus énekként pedig az esőért hálaímaíró papokat idézi meg. Az Arisztophanész-analógiára is támaszkodva vita tárgya volt és marad még sokáig, vajon a bráhma nákat gúnyosan hasonlítják-e a békákhoz, bár az efféle parabola idegennek tűnik a *Rg-véda* komoly szellemétől. Sokan az emberek krémje, a bráhma ná és az állatvilág igen szerény képviselői találkozási pontjának a hangot (nevesül a himnuszok zengését, illetve a kuruttyolást) tekintik, ám az ó-ind szimbolika szerint a békák kuruttyolásukkal csak a számukra halált jelentő kígyókat invitálják, így a párhuzam erőltetettnek tűnik. Első olvasatában a szöveg sokkal inkább az egyszerű természeti jószágoktól és a rítusba mélyedő bráhma náktól egyaránt tisztos távolságban élő, a világi ügyekben is józan mértéket tartó, ámde az isteni áldásban mélyen hívő ember szövege lehet, bár a védák esetében nem feledhetjük a szimbolikus, sőt a misztikus kódolást sem. Ez utóbbi szerint a földi élet és jólét záloga az eső, amit a természet lényei köszöntenek, míg a túlvilági lét záloga az áldozat, és ennek a bráhma ná a letéteményesei.

A BÉKA-HIMNUSZ (*RG-VÉDA* 7.103.)

1. Az esztendeig pihenő fogadalomtartó bráhma ná és a békák Esőisten ösztönözte szava fölcsendül.
2. Midőn a mennyei vizek áztatják a pocsolya alján kiszáradt bőrtömlőként heverőt,
A borjaikkal együtt bőgő tehenekhez hasonlóan felharsan a békák szerenádja.
3. Az esők beköszöntével kívánságuk és szomjuk szerint elárasztja őket a víz,
s ahogy a fiú üdvözli atyját, ők is örömmel szólnak egymáshoz, mondván: bre-keke!
4. Egyik a másikat köszönti, miközben a vízárban hancúroznak,
S ahogy az eső áztatta békák ugrándoznak, a Zöld hangja elvegyül a Foltoséval.
5. Midőn az egyik ismétli a másik szavát, akár a növendék a tanáraét,
Minden tagotok duzzadozik, ahogy ékesszólón beszélgettek a vizek fölött.¹
6. Tehénhangú az egyik, Kecsehangú a másik, Foltos az egyik, Zöld a másik.
Ugyanaz a nevük, alakjuk mégis más; gazdagon cifrázva hallatják hangjukat.
7. Miként az éjszakai áldozaton a szómával csordultig teli edény körül ígét mondó bráhma ná,² ti békák, ugyanúgy körbeállva ünneplitek az esztendő ama napját, amikor beköszönt az esős évszak.

¹ A nyelvtani személy változása nem ritka jelenség a véda-irodalomban.

² A papok az öröklét italát, a szómát (kipréselt növényi nedv) áldozzák az éjhosszan tartó aitrátra ceremónia során.

8. Az évhosszig tartó szóma-áldozatot végző bráhmanák felemelték hangjukat, Az áldozó papok verejtékezve, felhevülten lépnek elő, senki sem marad rejtve.
9. Betartják a tizenkét hónap istenadta rendjét, az emberek sosem hanyagolják el az évszakot.
Amint az esős évszak esztendővel ismét beköszönt, újra oldódik a hőség.
10. Tehénhangú adott, Kecshehangú adott, Zöld és Foltos is adott kincseket.
A teheneket százával adományozó békák ezer szóma-áldozatban meghosszabbították az életet.³

Á KUTYÁK DALA

Hasonlóan érdekes a *Cshándógja-upanisad* egy szatirikus részlete (1.12. szakasz). E szakaszt aligha lehet másként értelmezni, minthogy eredetileg a papok és egoista céljaik szatírája lehetett, amely később allegorikus értelmezésben bekerülhetett a védai kánonba. Az allegorikus értelmezések – miszerint Baka tanulmányainak örvendve a félistenek megjelennek Baka előtt, hogy rávilágítsanak, a tanulmányok célja az élelem megszerzése, illetve hogy az életerőt (*prána*) áttételesen az élelem táplálja az elsődleges életlevegőn (*mukhja-prána*) keresztül – meglehetősen értelmetlenek. Ám szatíráként értelmezve a kutyák és tetteik remekül állítják homorú tükörbe a papok viselkedését és éhes kicsinyességüket. Így e szakasz az üres, külsődleges ritualizmus elleni tiltakozás, a mélyen átélt, benső lelkeség védelme érdekében. Madhva (1238-1317) magyarázata szerint a himnusz Vájutól származik, aki maga öltötte a kutya formáját. A kritikus szellem már közelebb áll az upanisadok szelleméhez, mint a Rg-véda részét képező, fent említett béka-himnusz esetében.

1.12.1. szöveg

Most pedig következék a kutyák zengődala! Baka Dálbhja, más néven Gláva Maitréja elszegődött a Védát tanulmányozni.

1.12.2. szöveg

Megjelent előtte egy fehér kutya. Több más kutya is odasereglett eköré, s mondták néki:

– Szerezz nekünk élelmet énekeddel! Roppant éhesek vagyunk!

1.12.3. szöveg

– Gyertek vissza holnap reggel! – mondta nekik. Baka Dálbhja, alias Gláva Maitréja pedig éberem figyelt.

1.12.4. szöveg

³ Az eső áldás, bő termést, gazdagságot jelent, hírnökei, a békák pedig az emberiség jövőjéért szerepelnek.

Ahogy a bhavispavamána-himnuszt zengésére készülődő papok összeverődve mozgolódnak, úgy mozgolódtak a kutyák is. Majd együtt letelepedtek, vonyítani kezdtek: him!

1.12.5. szöveg

- Aum, hadd együnk! Aum, hadd igyunk! Aum, bárcsak Varuna, Pradzszápati és Szavitá istenségek ételmet hoznának! Óh, étel istene, hozz nekünk ennivalót, igen, hozd ide! Aum!

Külön köszönet Andrassy Csongor szanszkrt nyelvi lektori munkájáért.

Irodalom

Deussen, Paul, *Sixty Upanishads of the Veda* 1-2, Delhi 1997, Motilal Banarsidass.

Dzsajadéva – Weöres Sándor, *Gíta Govinda*, Bp. 1982 Magvető.

Erdei Levente, „A szent tehén.” In: *Kagylókört* 21 (1996).

Masefield, John, *The Travels of Marco Polo*, é. n., Heron Books.

Miller, Barbara Stoler, *The Gitagovinda of Jayadeva*, Delhi 1984, Motilal Banarsidass.

Rig-Véda, ford. Pék Zoltán, Bp. 2000, Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó.

Radhakrishnan, S., *The Principal Upanisads*, 2000, Harper-Collins Publishers, India.

Vajracharya, Gautama V., „The Adaptation of Monsoonal Culture by Rgvedic Aryans: A Further Study of the Frog Hymn.” In: *Electronic Journal of Vedic Studies* 3 (1997), issue 2 (May); www.shore.net/~india/ejvs

Vyasa, *Vamana Purana*, Kanchi, é.n., Oriental Research.

Walker, Benjamin, *Hindu World* 1-2, , Delhi 1983, Munshiram Manoharlal.

AZ ANTIK FARKASEMBER

TÓTH ANNA JUDIT

Görög területen a farkassá változás motívuma elsősorban az árkádiaiak kapcsán jelenik meg: a közismert mítosz szerint királyuk, Lükaón embert áldozott Zeusznak, aki ezért büntetésképpen farkassá változtatta. Forrásaink állítása szerint utódai, az árkádiaiak Zeus ünnepén szintén embert áldoznak, és aki az emberhúsból eszik bizonyos időszakra maga is farkassá alakul. Az auktoroknál általában összemosódik Lükaón király mítosza és az árkádiaiak által a Lükaion hegyen ténylegesen gyakorolt szertartások. Legrégibb forrásszövegeink tényként említik az emberáldozatokat. Platón *Államában* elsősorban a mitikus Lükaón királyra gondolhat, amikor leírja, hogy aki egyszer megízlelte az emberhúst örök időkre farkassá kell válnia.¹ A pszeudo-platóni *Minoszban* a különböző népek egymástól eltérő szokásairól esik szó, ahol példaként az egyes népeknél gyakorolt emberáldozatot hozzák fel példaként, amelyet a legtöbb görög szentségtörésnek tart, ugyanakkor az árkádiaiak, bár hellének, szintén feláldoznak embereket. A szerző a szokást közismert és valós tényként említi.² Hasonló értelemben nyilatkozik Theophrasztosz is.³

Lükaón király kétarcú mitikus figura, egyfelől kultúrhérosz, Pelaszosz fia, Zeusz Lükaiosz kultuszának és az ott rendezett versenyjátékok bevezetője, Lükoszura város alapítója,⁴ fiai mind az ötvenen városok alapítói és hérosz eponümoszai. Pauszaniász szerint, aki a mítosz legegyszerűbb és alighanem legrégebb variációját közli, Lükaón – ellentétben Kekropsszal, aki semmiféle élőlényt nem volt hajlandó Zeusznak áldozni – egy csecsemőt ölt meg Zeusz oltárán, és rögtön a tett után farkassá változott.⁵ Pauszaniász a mítoszt magát hihetőnek tartja, de elutasítja azt a vélekedést, hogy Lükaón ideje óta valahányszor áldozatot mutatnak be Zeusz Lükaiosznak, egy ember mindig farkassá változik, és ha farkas alakjában nem eszik emberhúst, akkor tíz év múltán visszanyeri eredeti formáját.⁶

¹ Plat., *Rep.* 8. 565d.

² Ps.-Plat., *Minosz* 315c.

³ Theophrasztoszt idézi Porphüriosz, *De Abstinencia* 2.27.

⁴ Pauszaniász 8.2.1.

⁵ Pauszaniász 8.2.3.

⁶ Pauszaniász .8.2.6.

A mítosz közismertebb verzióját Ovidiusnál találhatjuk, itt a történet már több párhuzamot mutat Tantalosz és Pelopsz mítoszával. Lúkaón próbára kívánja tenni a házába érkező Zeust, hogy valóban isten-e, ezért emberhúst tálal föl neki. Zeusz haragjában villámaival lerombolja a palotát, és Lúkaónt farkassá változtatja.⁷ Más szerző szerint nem is Lúkaón, hanem fiai teszik próbára Zeust az emberhússal.⁸ A legkésőbbi változatokban Lúkaón a saját fiát, vagy unokáját, Arkaszt öli meg,⁹ így a történetnek immár minden eleme párhuzamba kerül a görög mitológia többi hasonló tárgyú mítoszával. Egyes variációkban Zeusz Lúkaón fiait is farkassá változtatja, illetve az özönvíz is ennek az „ösbűnnek” lesz a következménye.¹⁰ Lúkaón családjában az állattá válkozás nem egyszeri esemény volt, hiszen egyes mítoszverziók szerint ő volt Kallisztó apja is, így jelenhet meg a mítoszban az árkádiaiak mindkét „totemállata”.¹¹

A legtöbb leírásban, ahogy az idézett Pauszaniász helyen is, a farkassá való átalakulás nem csak a mítikus Lúkaón király jellemzője, hanem népéé is. Pauszaniász idézett helyein az emberáldozat egyik résztvevője változik farkassá. Plinius Pauszaniásztól eltérően írja le az eseményt, nála egy kiválasztott család, az Anthoszok alakulhatnak át: a sorshúzással kiválasztott családtag egy tó partján levetkőzik, ruháját tölgyfára akasztja, átúszik a vízben, és farkassá változva beleveti magát a vadonba. A kilencedik évben, amennyiben ez idő alatt nem evett emberhúst, visszaúszik ugyanazon a tavon, és visszanyeri emberi alakját, de immár kilenc évvel idősebbként, és visszaveszi elhagyott ruháit. Plinius említést tesz egy bizonyos Demainétostról, aki a Zeusz Lúkaiosz tiszteletére rendezett áldozati szertartáson, ahol embert is áldoznak, evett az emberhúsból, és farkassá változott tíz évre, és később győzött az olimpiai versenyeken.¹² A farkassá változott sportoló történetét Pauszaniász is ismeri (6.8.2.), ő (valószínűleg pontosabban) Damarkhosz néven

⁷ Ovid., *Met.* I. 209-252. Vö.: Hyginus, *Fab.* 176., Hyg., *Ast.* II.4., Apollod. 3.8.1.

⁸ Hyginus, *Fab.* 176.

⁹ Tzetész, *Lyk.* 481., Nonnosz 18.205., Clemens Alex., *Protrep.* 2.36., Arnob. 4.24.

¹⁰ Apollod. 3.98.

¹¹ Serv. ad Georg. 1.138.

¹² Plin, *Nat. Hist.* 8.81. Euanthes, inter auctores Graeciae non spretus, scribit Arcadas tradere ex gente Anthi cuiusdam sorte familiae lectum ad stagnum quoddam regionis eius duci vestituque in quercu suspenso tranare atque abire in deserta transfigurarique in lupum et cum ceteris eiusdem generis congregari per annos VIII. quo in tempore si homine se abstinerit, reverti ad idem stagnum et, cum tranaverit, effigiem recipere, ad pristinum habitum addito novem annorum senio. id quoque a<d>i<cit>, eandem recipere vestem. mirum est quo procedat Graeca credulitas! nullum tam inpudens mendacium est, ut teste careat. item Apo<ll>as, qui Olympionicas scripsit, narrat Demaenetum Parrhasium in sacrificio, quod Arcades Iovi Lycae humana etiamtum hostia faciebant, immolati pueri exta degustasse et in lupum se convertisse, eundem X anno restitutum athleticae <se> exer<c>uisse in pugilatu victoremque Olympia reversum. Az atlétát említi Augustinus is: *De civ. Dei.* 18.17.

említi az ökölvívót. A történet hitelességét azzal utasítja el, hogy árkádiaiaktól még nem hallotta a történetet, és ha igaz lett volna, bekerült volna az olümpiai szobor feliratába, amelyet idéz is.

Az antikvitásból dokumentált *werwolf*-történetek közül kétségtelenül az árkádiai kultuszhoz kapcsolódó történetek szolgálnak a legbővebb információval, ugyanakkor ezek a legrejtélyesebbek is, hiszen mind a leírt rítus valóság tartalma, mind tulajdonképpeni jelentése kérdéses. A Lükaónhoz kapcsolódó történetekkel szemben például Petronius rövid farkasember-novellája (*Sat.* 61-62) a teliholdkor a temetőben farkassá átvedlő katonáról éppen úgy származhatna egy középkori farkasember peréből, mint egy 20. századi film forgatókönyvéből. Az antik *werwolf* elképzelésekről az említettekén túl alig néhány forrásadattal számolhatunk: Vergilius említi eclogáiban (8.95.) Moerist, a farkassá változni képes pásztort és varázslót, Hérodotosz pedig (4.105.) a neuroszok szkíták között ismert népét, akik évente egyszer valamennyien farkassá változnak. Az antik orvosi szakirodalom tárgyalja a lükanthrópia néven számon tartott elmebetegséget, amelynek áldozatai különösen február havában a temetők táján bolyonganak, és farkasnak vagy kutyának képzelik magukat.¹³

Bár kétségbevonhatatlan, hogy a farkasemberek létében való hit az ókorban is ismert volt, szembeszökő a forrásadatok kis száma – különösen ahhoz viszonyítva, hogy a kora-újkori Európában több tízezer vérfarkas esetet vizsgáltak ki a hatóságok.¹⁴ Az adatok kis számát okozhatja, hogy maga a hiedelem nem volt olyan elterjedt, mint a középkorban, de belejátszhat az is, hogy a művelt szerzők nem hittek a werwolf létezésében – gyakorlatilag minden auctor kifejezi határozott szkepticizmusát az általa leírtakkal szemben.¹⁵

A régészek nem találtak emberi csontokat a Lükaion-hegyen,¹⁶ de ez önmagában nem döntő bizonyíték az emberáldozatok léte ellen. Az ünnepi szertartások értelme, a rituálé célja a kis számú forrásadat alapján nehezen megítélhető. Nilsson gyakorlatilag valamennyi addigi elméletet elutasít, a például Mannhardt nevéhez kapcsolható napszimbolikát, illetve a különféle férfítársaságokhoz, felnőtté avatási szertartásokhoz kapcsolódó magyarázatokat, minthogy az indoeurópai

¹³ Szidéi Markellosz Aétiosz Amidénoszról: 6.11.

¹⁴ Buxton, 1987, 67.: eszerint harmincezer esetet vizsgáltak ki 1520 és a 16. század közepe között a hatóságok.

¹⁵ Ez a szkepticizmus maradt uralkodó a kora újkorig. A középkori forrásokban nem a boszorkányság vagy farkassá változás szerepel a bűnök listáján, hanem az ezekben való hit. Vö. S Bonifatii Moguntini Archiepiscopi *Sermo* 15, PL 89, col. 870: „strigas et fictos lupos credere” jóslás és abortusz közt a bűnöknel.

¹⁶ Nilsson, 1967, 398.

férfitársaságok illetve felnőtté avatási szertartások megléte görög területen nem bizonyítható.¹⁷

Ám jobb alternatíva híján újra és újra felmerülnek ezek a lehetőségek a szakirodalomban, mivel a szertartások iniciatorikus jellege szembeszökő, például a folyón való átúszás, a ruha, amelynek letétele, majd felvétele az átalakuláshoz szükséges.¹⁸

Burkert analógiaként elsősorban az afrikai leopárdembereket említi, akiknek férfi-szövetségei jól dokumentáltak, illetve egy lívlandi farkasembert. Az adatok alapján egy nagyon is valós beavatási szertartást feltételez, amelyet felnőtté avatási rítusnak tekint, a forrásadatok minden állítását a rituálé valóságban is lefolytatható elemének tekintve, az önszuggesztíó segítségével magyarázva az alakváltozást. Ily módon egy, a primitív törzsek gyakorlatából jól ismert átmeneti rítus rajzolódik ki, amelynek során a felnőtté válók az alakváltozás révén az emberek és élők világát elhagyva a rituális elkülönítés egy periódusán esnek át. Lehetségesnek tekinti még a kilenc éves elkülönülést is, amelyben az ifjak a vadonban éltek – bár ez utóbbi a teljes pubertáskort átfogná. Mivel a forrásszövegek explicit módon nem említik a résztvevők életkorát, fiatal korukat azzal igazolja, hogy Damarkhosz a kilenc év eltelte után még részt vehetett az olümpiai játékokon. A kétféle rítust, tehát az áldozati szertartás során történő metamorfózist, illetve az Anthoszok családjában történőket időbeli fejlődés állomásainak tartja. Véleménye szerint az eredeti rituálé fokozatos kihalása Megalépolisznak a zárt arkádiai településszerkezetet felbolygató alapításához kapcsolható, ezután már csak egy konzervatív család gyakorolta a kultuszt az eredetihez képest megszelídített, civilizált formában.¹⁹

Buxton a pliniusi és pauszanaszi adatok alapján szintén elsősorban felnőtté válási szertartásnak tekinti a rítust, amely valaha talán az egész korosztályt érintette, de végül csak egyes családokban maradt meg, de hozzáteszi, hogy a vadonban töltött kilenc éves időtartam nehezen képzelhető el.²⁰

Az antik források legtöbbször együtt és egymás mellett tárgyalják Lükaón király mítoszát és az arkádiai emberáldozatokat. Ugyanez igaz a jelenkori szakirodalomra, ahol egyes esetekben *expressis verbis* az arkádiai Zeusz-ünnep *aition*jának nevezik Lükaón mítoszát. A rítus és a hozzá tartozó mítosz összekapcsolása vonzó lehetőség, ám jelen esetben kétség merülhet fel, hogy az arkádiaiak vajon az általunk ismert formában ismerték-e egyáltalán Lükaón mítoszát, illetve ők maguk milyen módon kapcsolták össze a Zeusz-ünnep rítusaival, ugyanazt a jelentést látták-e bele a történetbe, mint a többi görög. Az összegörög felfogás számára Lükaón király a

¹⁷ Nilsson, 1967, 398–401; Mannhardt, 1877, 336ff.

¹⁸ Buxton, 1987, 69–71.

¹⁹ Burkert, 1972, 102.

²⁰ Buxton, 1987, 71.

mitológia nagy bűnösei közé tartozott, aki az emberáldozattal és a kannibalizmussal a görög vallás egy alapvető tabuját szegte meg, és ezért Zeusz a legmegérdemeltebb módon büntette meg. Riasztó gondolat feltételezni, hogy a szertartással az árkádi-aiak mitikus ősapjuk bűnét kívánták éves rendszerességgel megismételni, és éppen annak az istennek a tiszteletére, akit Lükaón király megsértett tetteivel.

A mítosz különféle feldolgozásai számos inkohereens elemet tartalmaznak. Lükaón az árkádiak számára fontos kultúrhérosz, aki minden átmenet nélkül válik szentségtörővé. A történet fokozatosan válik egyre inkább hasonlóná Tantalosz és Pelopsz esetéhez. Gyakorlatilag elkülöníthetetlen, hogy a két mítosz miképpen hatott egymásra. A Pauszanasz által közölt és talán legarchaikusabb változatban még nem szerepel Zeusz megvendéglése, Lükaón az istenség oltárát szennyezi be emberi vérrrel. Azok a variánsok, ahol unokáját, Arkaszt találja fel vacsorára, kimondva vagy kimondatlanul feltételezik, hogy Zeusz a fiút utólag feltámasztja, mint Pelopszt is, de míg annak mítoszában a darabjaiból történő összerakás és életre keltés a mítosz lényeges motívuma, Lükaón történetében mellékes marad.

A források fő információit tekintve kétségbevonhatatlan, hogy valamiféle átmeneti rítussal állunk szemben, a kérdés inkább az lesz, hogy honnan hová történő átmenetet szimbolizál a farkassá válás. Az iniciatorikus elemeket számba véve elsőként említhetjük a ruhát: az Anthosz családból származó férfinak a folyón való átúszás előtt le kell tennie a ruháit egy faágra akasztva, és kilenc évvel később ugyanazokat a ruhákat veszi vissza. Petronius farkasembere is hasonlóképpen tesz az átalakulás előtt, csupán még bizarrabb módon körbevizeli, és a ruhák kővé változnak: mindez jelzi, hogy többről van szó, mint közönséges ruhákról. A *werwolf* latin elnevezése *versipellis*: bőreváltó, az újkori *werwolf* hiedelmekben is gyakori motívum, hogy a ruhára szükség van a visszaváltozáshoz, illetve hogy a farkasember úgy alakul át, hogy a bőrét mintegy kifordítja.²¹ A ruha szerepe az újkori esetekben is jól ismert, a ruha a kultúra terméke, az emberi lét szimbóluma, az állattá változáshoz ezt kell levetni. Ez magyarázza meg, hogy Európa sok területén miért tartják vérfarkasnak a burokban születetteket: a magzatburok második bőr.²² Amikor az átváltozás a ruha levetésével történik, a ruha a transzban fekvő test behelyettesítője lehet.²³

Második lépésként a kiválasztottnak át kell úsznia egy tavon. Ennek az elemnek a beavatási jellege is nehezen kétségbe vonható, túlságosan is általánosan elterjedt szimbólumról van szó. A víz khthonikus elem, a rajta való átkelés nemcsak az emberek, hanem az élők világának elhagyását is jelenti, tehát a rítus főszereplője arra a területre érkezik meg, ahol minden *rite de passage* lezajlik: a holtak és démonok

²¹ Pócs Éva, 2002, 188-190 számos példát ad, ahol a *werwolf* visszaváltoztatásának eszköze a ruhába öltöztetés, az ing. Buxton. 1987, 70 néhány nyugat-európai példát hoz

²² Pócs, 2002, 177: a burok neve több nyelvben is: ing, ingecske főként.

²³ Vaz da Silva, 2002. 157, 158; Lecouteux, 1992, 134.

túlvilágába. A holtak világába való átjutás nagyon gyakran történik vízen való átkelésrel. Kharón a Sztűx folyóján viszi át a holtakat, a Boldogok szigete is értelemszerűen vízen túl fekszik, a viking hajós temetkezések is hasonló elgondolásra utalnak, a vízen való átkelést mind a néprajz, mind a vallástörténet rutinszerűen a halottak világába való átlépésként értelmezi.²⁴

De az archaikus gondolkodás szerint a holtak és démonok világa nem valahol messze, a legmesszibb nyugaton vagy egyéb távoli helyen keresendő, hanem mindjárt itt van: a falu határán túl, ahol a civilizáció véget ér, és elkezdődik a vadon. E kontextusban a természet, a démoni és túlvilág egyenértékű egymással, és egész Európában ez az átmeneti világ a farkasember territórium.²⁵

Maga a farkas is démonikus lény, mind az antikvitásban, mind a modern korban, tehát aki farkassá válik, átlép a démoni szférába. Vannak rá görög utalásaink, hogy a farkas tekintete varázserővel bír.²⁶ Akár ölhet is – mint egyes isteneket és a holtakat, őt is tilos és veszedelmes dolog meglátni. A görög hiedelmekben e téren keveredik a farkas és a kutya alakja. Amit északon a farkas és a holló párosa képvisel, ugyanazt jelenti délen a kutya és a keselyű. Hellaszban földrajzi elhelyezkedésének köszönhetőleg mindkét állatpáros jelen van szimbolikus jelentésével: az alvilágot nem farkas, hanem kutya őrzi, Hekatét éjjeli útjain kutyák csaholása kíséri, és a *werwolf* nem csak farkas, hanem kutya alakban is megjelenhet – legalábbis az antik orvosi szakírók szerint.²⁷

Megjelenésének periódusai is démoni kapcsolataival vannak párhuzamban. Petronius leírása szerint az átváltozás ugyanúgy a holdfázisokhoz kötődik, mint az újkorban. Az újkorban ezen túl ismertek bizonyos speciális „farkasidők”, amikor élők és holtak világa közelebb van egymáshoz, mint például a karácsony és vízkereszt közötti tizenkét napon.²⁸ A „Zwölften” természetesen az ókorban ismeretlen, de fontos elem, hogy Szidéi Markellosz a lükanthrópia betegségének megjelenését elsősorban a február hónaphoz köti. Ez Rómában a Parentalia hónapja, amikor az ősök lelkeit engesztelik, egészében baljóslatú hónap, és éppen a Parentalia ünnepciklusának közepére esik a Lupercalia ünnepe, amelyet bárhogyan is értelmezzünk, de a *lupus* szóval való etimológiai kapcsolata nehezen tagadható.²⁹ Athénban február vége felé került sor az Anthesztériára, amelyen az új bor hordóinak megnyitásával

²⁴ A motívum a legkülönbözőbb kontextusban felbukkan, Ginzburg, 2003, 144 az Artúr mondakör kapcsán említi a motívumot, Güntert, 1919, 164 Kalüpszó szigetéről bizonyítottá meggyőzően, hogy egyfajta túlvilág, Prokopiosz híres helyén (*Bell. Goth.* 4.20.) a breton parasztokról ír, akik azt hiszik, ők maguk viszik át csónakjaikon a lelkeket a túlvilágra.

²⁵ Ezért lesz az újkörög folklór hiedelemnéyeinek összefoglaló neve „ta exotika”: a kintiek.

²⁶ Theokr. 14.22. Verg., *Ecl.* 9.54, Plat., *Rep.* 336.d.

²⁷ Vö. a már idézett Aétiosz Amidénosz helyet.

²⁸ Ginzburg, 2003, 225.

²⁹ Kirsopp, 1953, 51 adatai szerint a farkasok párosodási időszaka Róma korai történelme idején február első felére esett, ilyenkor a farkasüvöltés gyakran volt hallható.

az alvilág kapui is felnyílnak, és a holtak visszatérnek. Egészében a februári, a tavaszt és a mezőgazdasági munkák kezdetét éppen megelőző periódus az antikvitás számára éppen olyan baljós periódus volt, mint a közép és újkorban a karácsony és vízkereszt közötti napok.

Sajnos az arkádiai Zeusz Lükaiosz ünnep esetében nem tudjuk meghatározni, hogy az év mely szakaszában rendezték meg, mindazonáltal a szertartás helyszíne további támpontokkal szolgálhat az értelmezéshez. A Lükaion-hegy környékét és nem Krétát tartották az arkádiaiak Zeusz szülőhelyének, és több antik szerző adatai szerint erős volt az a hit, hogy aki a szentélykörzet tiltott területére lépett, az elveszti az árnyékát, illetve egy éven belül meghal. Az árnyék elvesztését az ókoriak is a halállal hozták kapcsolatba, Zeusz Lükaiosz szentélykerülete ily módon inkább része a túlvilágnak, mint evilágnak.³⁰

A rítus mindezek alapján klasszikus beavatási szertartás, ahol az átmenet szimbolikus túlvilágjárás segítségével megy végbe, ám egészében nézve nehéz úgy tekintenünk Zeusz Lükaiosz ünnepére, mint egy korosztály felnőtté avatására: minimális információnk van rá, inkább csak feltételezések, hogy a résztvevők a fiatal fiúk közül kerültek volna ki. Az arkádiai történetekben minden esetben egy és egyetlen farkassá vált személyről esik szó egyszerre, aki magányosan tűnik el az erdőben – míg a törzseknél az elkülönítés időszakát a fiatalok tanítására, ismeretek átadására is használják, tehát hangsúlyozottan csoportosan hagyják el a falut a fiatalok. A másik adat, ami meggátolja, hogy szó szerint értelmezzük a forrásadatokat, a farkassá válás kilenc éve. Bár Burkert elfogadja ezt is, nehezen képzelhető el olyan közösség, amelynek fiai a teljes pubertáskorukat magányosan töltötték el az erdőben – már csak azért is, mert nehéz elképzelni, hogy ennyi időn keresztül miképpen maradhattak volna egyáltalán életben a vadonban. További nehézséget jelent, hogy az emberi alakban való visszatérés feltételhez van kötve: a „farkas” nem ehet embert, és nem tudjuk, hogy az arkádiaiak elképzelései szerint a farkassá változottak többsége visszatért emberi alakban, vagy éppenséggel a többségük örökre elveszett, mivel nem tudott megfelelni ezen feltételnek.

Burkert illetve Buxton hipotézise, bár látványos eredményekre vezet, de túlságosan sok feltételezésre épül: *feltételezzük*, hogy a résztvevők fiatalok, *feltételezzük*, hogy valamikor nem egyes fiúk váltak rituálisan farkassá, hanem valóban az egész korosztály, *feltételezzük*, hogy nem magányosan, hanem csoportosan vonultak ki a vadonba, ahol felkészültek a felnőtt életre. Csakhogy a feltételezések hosszú sorával, amelynek célja, hogy egy rosszul adatolt rítust rekonstruáljunk, kiforgatjuk magukból a tényleges információkat, amelyekkel rendelkezünk, és melyek szerint

³⁰ Plut., *Quaest. Graec.* 39, Pauszaniasz 8.38.7, Polübiosz 16.12.7.

a „farkassá válás” büntetés, egy személy büntetése egy tabu megsértéséért.³¹ Valójában semmi okunk sincs feltételezni, hogy az árkádiai Lúkaia ünnep egy régebbi és teljesebb formában létezett szertartás elcsökevényesedett változata – amint azt sokan és sok görög rítus értelmezésénél teszik.

Hasonlóképpen félrevezető lehet, ha a történet minden elemét egy ténylegesen végrehajtott rituáléval próbáljuk magyarázni, a rítus és mítosz túl merev szembeállítás téves értelmezésekhez vezethet. A gyakorlatban a *drómena* és a *legomena* nem feltétlenül képez ennyire kizárólagos oppozíciót, hanem elképzelhetők átmenetek is. Jól adatolt példáink vannak például képzeletbeli, álombeli rítusok létezésére: ez a helyzet például a kora újkori olasz benandantékkal. A benandanték még saját vallomásaik alapján is úgy tűnik, mintha szektaszzerű szervezetet alkottak volna, de természetű vívott csatáik a valóságban soha nem történtek meg, még szimbolikus formában sem.³²

Emellett elképzelhetők rítusok, amelyek kizárólag a mítoszok szintjén léteznek. Erre több kiváló, és a témánkhoz érintőlegesen kapcsolódó példa hozható fel. A görög mítoszokban gyakori motívum a sütés-főzés általi újjászületés: Déméter Démophoont próbálja a tűzbe tartással halhatatlanná tenni, egyes verziók szerint Akhilleuszt sem a Sztüx vizébe tartotta anyja, hanem lángba. Médea úgy csaphatja be Peliasz királyt, hogy valóban képes az élőlényeket megfőzésükkel feltámasztani és megfiatalítani. A gyermek Dionüszoszt is megfőzik a titánok, és ezután születhet újra, Pelopsz megfőzése és újra életre keltése is ugyanennek a motívumnak a példája. A sült/főtt–nyers oppozíció ugyanolyan általános, mint a kultúra–natúra szembeállítás, így talán nem meglepő, hogy a sütés vagy főzés mint a gyermek újrászületésének, a civilizációba való integrációjának módszere elterjedt az egész Balkánon és Magyarországon is. Pócs Éva nagyszámú példát közöl erre.³³ Magyar területen a váltott gyereket gőz fölött rostában rázták, majd lábánál fogva megfordították. Kalotaszegen a foggal született gyereket teszik kemencébe, hogy ne vigyék el a garabonciások.³⁴ Hogy a szertartást komolyan gondolták, mutatják a csecsemők véletlen megégetésével kapcsolatos perek. A *kallikantzarosszá* vagyis farkasemberré válás elkerülése végett a karácsonyi tizenkettőben született gyereket fazékba teszik a tűz fölé. Az ezerhatszáz éves Görögországában a karácsonykor született gyereket tűz fölé tartják, hogy megégjen a talpa, és így kerülje el a *kallikantzarosszá* válást.³⁵

³¹ A görög mitológia ismer eseteket, amikor a civilizációtól való elkülönülés, a vadonba történő kikerülés, amelyet szimbolikus halálnak is tekinthetünk, a hős oktatásának és nevelésének része: így neveli Akhilleuszt és Iaszónt a kentaur. Az árkádiai történetekben ilyesmiről szó sincs.

³² Ginzburg, 2003, 15-17.

³³ Pócs, 2002, 183-188.

³⁴ Pócs, 2002, 186.

³⁵ Ginzburg, 2003, 258.

A kemence-anyaméh kapcsolata révén e rituálék egyrészt lehetővé kívánják tenni, hogy a „rosszul született” beteg gyerek másodszor és helyesen is megszülethessék, ez nem csupán a beteg, gyenge csecsemő gyógyítására kínált lehetőséget, hanem azon esetekben is, ha az első születés valamiféle démonikus sorsra jelölte volna ki a gyermeket: *wervolff*á, garabonciássá, varázslóvá válásra. A szertartás révén lehetőség nyílik a gyermek integrálása az emberi világba.

A modern balkáni rítus és az antik mítosz jelentésbeli, formai párhuzamait tekinthetnénk valódi rokonságnak, csak hogy semmi bizonyítékunk nincs rá, hogy az ókorban a rituálé máshol is létezett volna, mint a mítoszok szintjén. Nem csupán a források hiánya miatt – bár az is sokat sejtető, hogy semmiféle adatunk nincs rá, hogy a gyerek jelképes megsütése vagy főzése bárhol előfordult volna. Ennél meggyőzőbb érv, hogy a görögöknek volt saját szertartásuk a „másodszori megszületésre”, és az teljesen nélkülözi a sütés-főzés szimbolikáját: Héraklész egy verzió szerint úgy léphetett az istenek sorába, hogy Héra mintegy másodszor megszülte, eljátszották a vajúadás és gyermekszülés folyamatát.³⁶ Athénban azok az emberek szorultak rá hasonló szertartásra, akiket valami okból távollétükben halottnak vélték – ezek bár ténylegesen semmi bajuk nem esett, mégis beszennyeződtek a halál közelsége révén, és hogy megtisztuljanak (azaz: visszatérhessenek az emberek közösségébe, beléphessenek az istenek templomaiba), másodszor meg kellett születniük: el kellett játszani saját megszületésüket, éppen úgy, mint Héraklésznek.³⁷ Esetleg felmerülhet még utolsó lehetőségként, hogy a női kultuszokban alkalmazhatták a szimbolikus megfőzést a beteg vagy torz csecsemők esetében ugyanúgy, mint az újkorban, hiszen az újkori szokás résztvevői is főleg nők, és emiatt könnyen elképzelhető, hogy nem maradt fenn a szokásról írott forrás. E feltételezés ellen viszont az szól, hogy a valóban sérült, szabálytalan testi jegyekkel született csecsemőket – akiket az újkorban a „másodszori megszüléssel” próbáltak megóvni – az ókorban különösebb teketória nélkül megölték.

Mindezek alapján óvatosságot igényel annak megítélése, hogy az árkádiai történetek esetében mit érdemes valós rítusokra visszavezetni, és mit nem. Az antik forrásadatok kicsiny száma miatt elkerülhetetlenül és kényszerűen analógiákra vagyunk utalva, ha valamiképpen magyarázni kívánjuk a Lükaion-hegyen zajló eseményeket. Bár a farkassá és egyéb vadállattá történő átváltozás motívuma az egész világon elterjedt, célszerűbbnek találom, hogy csak az európai *wervolf*-elképzeléseket vegyük számba.

Az első típus talán a legkevésbé közismert: a kvázi farkassá változás büntetés eredménye is lehet, száműzetés, átok, egyházi kiátkozás, illetve főleg anyai átok eredményeképpen.³⁸ Az elképzelés nem annyira a balkáni újkorra, mint a germán

³⁶ Diod. Sic. 4.39.

³⁷ Plut., *Quaest. Rom.* 5.

³⁸ Pócs, 200, 180 hoz föl erre balkáni példákat.

középkorra jellemző. A kora középkortól felbukkan a germán törvénykönyvekben a *wargus* szó³⁹ súlyos bűncselekmények elkövetőinek esetében. Ez esetekben a büntetés számúztatás, pontosabban kiközösítés, a tettest gyakorlatilag halottnak és nem-létezőnek tekintik a továbbiakban, senki, még saját családja sem fogadhatja be, bárki megölheti. A *wargus* szó megfeleltethető a skandináv nyelvek „varg” szavával, ami „farkast” jelent, így csábító a feltételezés, hogy a kiközösítettet gyakorlatilag *wervolf*ként kezelték. A normann Anglia törvénykönyveiben hasonló esetekben sokszor *caput lupinum*nak nevezik a tettest. Több kutató szerint itt nem valamiféle allegóriáról van szó, ahol a számúzottat a magányos vadakhoz hasonlítják, hanem ténylegesen *wervolf*nak tekintették őket,⁴⁰ illetve halottnak.⁴¹ Saxo Grammaticus említést tesz esetekről, amikor a tettest farkasokkal együtt kell felakasztani.⁴² A rómaiak az anyagyilkosság tettesét farkasbőrzsákokat húzva rá végezték ki.⁴³

A második csoportba sorolhatjuk a tulajdonképpeni vérfarkast. Ez vagy élő ember, aki periodikusan átalakul, vagy teljes mértékben démoni lény, az előzőnek a kísértete.⁴⁴ Az ókori adatokban csak az első esettel találkozunk, az alakváltó minden esetben élő ember, teljes mértékben démoni. Halottak közül érkező *wervolf*fal nem találkozunk, de nehéz megítélni, hogy ezt a források elégtelensége okozza, vagy az ókoriak nem ismertek farkas alakú kísérteteket.⁴⁵

A pusztító, gonosz természetű *wervolf* alakja Európában helyenként összemosódik a jó *wervolf*, a farkassá változó varázsló alakjával, hiszen sok esetben ugyanazok a speciális jelek szabják meg sorsukat, esetleg a megszületett gyermek családja által elvégzett rituálék határozzák meg, hogy jó vagy rossz *wervolf*fá válik-e a gyermek.⁴⁶ Az antik irodalomban mindkettőre van példánk, a petroniusi novella farkasembere az irracionálisan pusztító típushoz tartozik, míg a vergiliusi eclogában említett Moeris nagy hatalmú és farkas alakú varázsló.

A közép- és újkori Európában a *wervolf*-sorsra elsősorban a születés körülményei predestinálnak: testi jegyek, mint a burokban születés (ami itt egy második bőrt jelent), farkokkal, foggal, szőrösen születés. A *wervolf* gyakran hetedik vagy

³⁹ Erler, 1938 idézi a Ripuari frankok törvénykönyvét: *wargus sit, hoc est expulsus (lex. Rib. 85.2.)* vö. *lex Sal. 58* – úgy tűnik, a *wargus* szó már akkor is magyarázatot igényelt.

⁴⁰ Erler, 1938, 309.

⁴¹ Erler, 1938, 310: felesége özvegy, gyermekei árvák, vö. még Unruh, 1957, 18.

⁴² Saxo Gramm. 5.11. (137); 8.10. (232).

⁴³ *Rhet. ad Herenn. 1.12.23.*

⁴⁴ Pócs, 2002, 167: varázsló és démoni lény között áll. Egyébként ahogy a középkori és újkori esetekben egymás mellett találkozunk a *wervolf* és a *striga* alakjával, Petroniusnál a *versipellis* történetét a *strix*ről szóló követi.

⁴⁵ Az ókorban, főleg a császárkorban elterjedt elképzelés volt, hogy a temetetlen (*ataphosz*), erőszakos halált halt (*biothanatosz*) és fiatalon meghalt (*aóroi*) holtak démonként járhatnak vissza, de nincs rá adatunk, hogy őket állati alakban jelenítették volna meg.

⁴⁶ Pócs, 2002, 173.

kilecedik gyermek.⁴⁷ Veszélyes lehet a szent ünnepeken való születés és fogantatás is.⁴⁸ *Wervolfs*ként térhetnek vissza haláluk után a kereszteleetlenek, vízbe fúltak, temetetlenek is.

Harmadik csoportot képez a jó *wervolf*: egyes területeken a burokban született csecsemők esetében a burkot elpusztítják, hogy ne váljon *wervolff*á, másutt éppen azért őrzik meg, hogy látóvá válhasson a gyermek.⁴⁹ A *wervolf* természetű varázslókba vetett hit Európa sok területén elterjedt, az alföldi „tudós pásztorok” egymás juhaira küldenek farkast,⁵⁰ számos táltos és látó rendelkezik állati alteregóval.⁵¹ Ebbe a csoportba sorolható be Vergilius farkaspásztor, aki maga is képes farkassá változni, mérget ad, elénekli máshová a termést, megidézi a holtakat (utóbbi az antik varázslók talán legalapvetőbb tevékenységi köre).⁵² Liutprand szerint Simeon cár fia varázsló volt, aki képes volt farkassá változni.⁵³

A *wervolf*-sors akár pozitív, akár negatív formában jelentkezik, valamiféle sorszerű kiválasztottság eredménye, ami mindig a normáktól való eltérésben, azok megsértésében jelentkezik: nem csak az állatias születési jegyek esetében, hanem *wervolf*lesz a létszámfeletti, szabálytalan kapcsolatból, nem megfelelő időben született gyerekből, akik emiatt valami módon érintkezésben maradnak a túlvilággal, nem tagozódnak be teljes mértékben az emberek, az élők társadalomba.⁵⁴

Az átalakulás periodikus, leginkább a holdciklusokhoz kapcsolódik, az év bizonyos időszakaihoz, elsősorban a karácsony és vízkereszt közötti 12 nap, de a nyári napforduló környéke is farkasidő. Az átalakulás hosszabb ideig is tarthat: gyakran nem csak a hetedik gyermeket fenyegeti, hanem hét évig is tart az átváltozás.⁵⁵ Általában a hetes számmal és a három többszöröseivel, a kilenccel találkozunk. Egy horvát paraszt kilenc évig volt vérfarkas.⁵⁶ Írországbán hét évig tart, vagy hét évente ismétlődik az átalakulás.⁵⁷ A román prikolics hétéves korától kezdve

⁴⁷ Pócs, 2002, 173. Vaz da Silva, 152: a portugáloknál a hetedik és kilencedik gyereket fenyegeti ez a veszély.

⁴⁸ Pócs, 2002, 178. 176.

⁴⁹ Pócs, 2002, 183; vö. Vaz da Silva, 2002, 159.

⁵⁰ Pócs, 2002, 167.

⁵¹ Pócs 2002, 175.

⁵² Verg., *Ecl.* 8.95-99: has herbas atque haec Ponto mihi lecta uenena / ipse dedit Moeris (nascuntur plurima Ponto); / his ego saepe lupum fieri et se condere siluis / Moerim, saepe animas imis excire sepulcris, / atque satas alio uidi traducere messis.

⁵³ Kretschmar, 1938, 2, 172.

⁵⁴ Vaz da Silva, 2002, 155.

⁵⁵ Vaz da Silva, 2002, 157.

⁵⁶ Kretschmar, 1938, II, 172.

⁵⁷ Ginzburg, 2003, 225.

háromhavonta változik kutyává, más esetekben hétévesen végleg elmegy.⁵⁸ Ezen esetekben a „farkassá válik” és a „meghal” szinonimának tekinthető.⁵⁹

Negyedikként következzenek azok az esetek, ahol egész népek bírnak a farkassá változás képességével. E csoportba sorolhatjuk a különféle férfítársaságok eseteit, a berserkirt és társait, ahol a harcosok zárt klubja képes a csata hevében mintegy állattá változni, és vadállat módjára harcolni. Az itt szóba jövő ókori példánk több értelmezési problémát vetnek fel. A talán leggyakrabban idézett példa a neuroszok népe Hérodotosznál, aki leírja, hogy a szkíták és az ott élő hellének szerint a neuroszok népe az év egy meghatározott szakaszában egytől egyig farkassá válik. Hérodotosz varázslónak (*goétész*) nevezi őket, és sajnos, mivel egy szót sem hisz el az átváltozásból, további részleteket nem közöl róla.⁶⁰

Valamivel jobban adatolt a *hirpi sorani* esete, bár itt senki nem említ tényleges farkassá változást, az érintettek valamilyen szempontból farkasnak tekintették magukat.⁶¹ Soranust, a Soracte hegy istenét ugyan Apollóval azonosították, de az ókori szerzők számára is ismert tény volt, hogy ez az isten eredetileg inkább az alvilág erőivel állt kapcsolatban. A *hirpi* kifejezés pedig forrásaink szerint a „lupi” szabin nyelvű megfelelője. A Serviusnál megörökített történet szerint a lakók Disnek és a maneseknek mutattak be áldozatot, amikor farkasok ragadták el az áldozati húst. Az állatok nyomába eredő pásztorok meghaltak egy barlang közelében, talán a felszivárgó gázoktól, majd az egész nép körében járvány tör ki, amit a jóslat szerint úgy kell megszüntetni, hogy az egész nép farkassá válik, azaz rablásból él. A történet értelmezése nem nehéz: a járvány büntetés, aminek aligha lehet más oka, minthogy a farkasok valójában a farkas alakban megjelenő holtak voltak, akiknek az áldozatot címezték, tehát a pásztorok jogos tulajdonosaiktól próbálták visszavenni az áldozati ajándékokat. A barlang, amely a mérgező gázok valós forrása lehet, egyszersmind az alvilág bejárata – bár Servius nem írja, de mi

⁵⁸ Pócs, 2002, 177: hétéves korától kezdve háromhavonta kutyává alakul. Magyar váltott gyermek hétévesen örökre elmegy. Pócs, 2002, 181 még további példákat hoz: a horvát *vukodlak* 7, 18, 21 éves korában csatlakozik társaihoz, illetve ebben az életkorban végleg eltűnik, meghal. A magyar váltott gyerek, foggal született gyerek csak 7, 9 vagy 12 éves koráig él stb.

⁵⁹ Pócs, 2002, 182.

⁶⁰ Hérod. 4. 105.

⁶¹ A fő források: Serv. Aen. 11.785: sancti custos soractis apollo Soractis mons est Hirpinorum in Flaminia conlocatus. in hoc autem monte cum aliquando Diti patri sacrum persolveretur – nam diis manibus consecratus est – subito venientes lupi exta de igni rapuerunt. quos cum diu pastores sequerentur, delati sunt ad quandam speluncam, halitum ex se pestiferum emittentem, adeo ut iuxta stantes necaret: et exinde est orta pestilentia, quia fuerant lupos secuti. de qua responsum est, posse eam sedari, si lupos imitarentur, id est raptó viverent. quod postquam factum est, dicti sunt ipsi populi Hirpi Sorani: nam lupi Sabinorum lingua vocantur hirpi. Sorani vero a Dite: nam Ditis pater Soranus vocatur: quasi lupi Ditis patris. unde memor rei Vergilius Arruntem paulo post comparat lupo, quasi Hirpinum Soranum.

másért közelítették volna meg a pásztorok a barlangbejáratot, minthogy kövessék az ott eltűnő farkasokat. Az eddigiek alapján úgy tűnhet, hogy a *hirpi sorani* egy teljes, szimbolikusan farkassá változó nép. Ennek ellentmondani látszik a téma másik klasszikus helye, Pliniusé,⁶² aki csak néhány kiválasztott, talán papi családról ír, akiket *hirpi soraninak* neveztek, és meghatározott ünnepeken tüzes parázson jártak, és e csodás képességükért cserébe felmentést kaptak a katonai szolgálat alól. Ez esetben kétséges, hogy a *hirpi sorani* esetét nem a harmadik, tehát a varázsló-farkasember csoportjába kell-e inkább sorolnunk.

Ha a Mediterráneum területéről kilépünk, és elhagyjuk az ókort, sokkal több példát találhatunk tömegesen és persze szimbolikusan farkassá változó férfiakra: a harcban és a törzs érdekében farkasvérengzést végrehajtani képes férfiak a germán, ír, szláv epika kedvelt szereplői.⁶³ A germán berserkir, ha csupán lélekben is, de az emberi létből kilépve transzban harcolt, mint forrásaink tanúsítják. Még ha általánosan elterjedt indoeurópai jelenségről van is szó, ezekre görög vagy római területről analógiákat találni nagyon nehéz, mivel mindkét kultúrkörben nagyon korán felhagytak a harc ezen formájával. Talán utoljára Homérosznál olvasunk harcosokról, akik eksztatikus állapotban küzdenek.

Ezek után ötödik csoportként kellene következnie azoknak az eseteknek, amikor a nagykorúvá váló fiatalok változtak át tömegesen a mítoszban vagy a rituálé során állattá, de ilyen analógiás eset – legalábbis Európában – ismeretlen. A *wervolff*a válás speciális születési jegyekhez, kiválasztottsághoz kötődő démonikus képesség, és magányos sorsot jelent. Az egyetlen talán analógiának tekinthető eset a brauroni Artemisz szentélyben évekig templomi szolgálatot teljesítő kislányoké, akiket *arktoinak*, medvének neveztek. Esetükben is újra meg újra felvetődik, hogy e rituális szolgálat eredetileg az egész korcsoportot érintő rituálé volt – de erre éppen úgy nincs bizonyíték, mint az árkádiai esetben sem. Ha egymás bizonyítására használjuk őket, csupán *circulus vitiosus*t hozunk létre.

Ha még egyszer megvizsgáljuk a kis számú antik forrásadatot, azt látjuk, hogy többségük maradéktalanul beleillik a közép- és újkori adatok alapján felépített tipológiai vázba: Vergilius Moerise semmiben sem különbözik 20. századi társaitól. A farkassá válás jelensége érezhetően ugyanazt a szimbolikát hordozza mindkét

⁶² Plin., *nat. hist.* 7.19: Haut procul urbe Roma in Faliscorum agro familiae sunt paucae quae vocantur Hirpi. <h>ae sacrificio annuo, quod fit ad montem Soractem Apollini, super ambustam ligni struem ambulantes non aduruntur et ob id perpetuo senatus consulto militiae omniumque aliorum munerum vacationem habent. quorundam corpori partes nascuntur ad aliqua mirabiles, sicut Pyrro regi pollex in dextro pede, cuius tactu lienosis medebatur. hunc cremari cum reliquo corpore non potuisse tradunt conditumque loculo in templo. Vö. még: Strabo 5. 4.12. illetve Strab.5.2.9.

⁶³ Pócs, 2002, 174.

nagy korszakban. A holtak és élők találkozásának naptári dátuma megváltozott a két vallásban, de mindkét nagy kultúrkörben ez maradt a farkasok ideje.

Miben különböznek a Lúkaon utódairól szóló adatok a többitől? Petronius, Vergilius vagy Aétiosz Amidénosz csak a farkasember tulajdonságairól írt, de arról nem, hogy miképpen válnak azzá, Árkádia esetében viszont leginkább az okról olvashatunk. Az újkorban az állattá alakulás veszélyét a túlvilághoz való túl közeli kapcsolat okozza, azt pedig a normáktól való eltérés, ám ezek a normák az ókorban javarészt nem voltak érvényesek: az abnormális testi jegyekkel született csecsemőt egyszerűen nem nevelték fel, szentélyben születni ugyan tilos volt, de ünnepeken megszületni vagy foganni aligha számított baljós eseménynek. Bár a görög mitológia szereplői szívesen alkotnak hármas, hetes, kilences csoportokat, semmi jele nincs a mítoszban, hogy a harmadik, hetedik vagy kilencedik fiúra különleges sors várna.

Mi az, amit bizonyosan állíthatunk az árkádiai *wervolf*-hiedelmekről? Elsősorban azt, hogy léteztek, ami Görögország par excellence pásztorvidékén nem meglepő, emellett feltételezhetjük, hogy a farkasember mint a nyáját pusztító, negatív lény, szörnyeteg volt ismert. Bizonyos, hogy az árkádiaiak számára a farkas egyfajta totemállatként is funkcionált, a farkas alakú Lúkaóntól, és a medvévé változott Kallisztótól vezették le származásukat. Az is kétségtelen, hogy a szertartások során valamiféle *rite de passage*-zal állunk szembe, de kétséges, hogy hová vezetett ez az átmenet, semmi esetre sem egy egész korosztályt érintő és a felnőttkorba vezető kapuról van szó: egyetlen személy változik a résztvevők közül farkassá, ezt forrásaink hangsúlyozzák. Az átalakulást végső soron ugyanaz okozza, mint az újkori esetekben, a normák megsértése: a résztvevők a görög vallás kevés szigorú tilalmának egyikét szegik meg a szertartáson az antropofágia révén, embert esznek, ezzel kizárják magukat az emberi lények sorából. Azon ritka esetek egyikével állunk szemben, amikor a norma megsértése válik normává.

Ezen a helyen kell kiemelnünk a Lúkaion hegyi szertartások egy olyan elemét, amelyet fontossága ellenére nem szoktak hangsúlyozni. Itt nem valamiféle thüesztészi lakomára kerül sor, hanem az emberi és az állati húst összekeverik⁶⁴ – valószínűleg ezzel váltva ki a legerősebb viszolygást görög honfitársaikból –, a résztvevők közül pedig mindig csak egy lesz oly szerencsétlen, hogy emberi húsból egyen, de senki nem tudhatja előre, kit sújt a végzet. Ez a véletlenszerűség lényegi eleme a szertartásnak. Az újkori esetekben is a farkassá válás oka valamilyen norma megsértése, de nem tudatosan és akaratlagosan, hanem a pusztán véletlen folytán. Ugyanez történik a Lúkaion hegyen is.

És végül mi történt valójában azzal, aki az emberhúsból vett és „farkassá vált”?

⁶⁴ Hyginus 176: Lycaonis filii Iouem tentare uoluerunt, deusne esset; carnem humanam cum cetera carne commiscuerunt... Apollod. 3.98; Plat., *Rep.* 565d.

Felmerülhet a legegyszerűbb és legmaterialistább magyarázat, miszerint az illetőt rituálisan kizárták a közösségből, számúzték, csakhogy a szertartás jellegéből adódóan valószínűleg bizonyíthatatlan volt, hogy – már amennyiben tényleg embert áldoztak fel – hogy ki milyen húsból evett. Az antropofágia bizonyítéka a következménye lett volna, vagyis maga a farkassá válás, így helyesebb más magyarázatot keresnünk – és itt megint analógiákra vagyunk utalva.

Egy 16. századi leírásban egy svájci népi szertartás során a résztvevő fiatal férfiak teljes komolysággal állították, hogy a rituálé végére valaki mindig hiányzik közülük. A lejegyző hozzátette, hogy az eltűnt személy egy démon.⁶⁵ Meglehet Árkádiában is a „farkassá vált” ember már a szertartás elején sem volt ott materiálisan.

Délkelet és Kelet-Európában a farkasjegyekkel született gyermekekről sok esetben azt tartották, hogy adott életkorban eltűnnek, és örökre farkassá válnak.⁶⁶ De ezek a gyerekek nem változtak át, nem veszték el, farkassá válásuk semmi egyéb, mint maga a halál szomorú és prózai valóságában. Könnyen elképzelhető, hogy az árkádiai *werwolf* sem volt más, mint az áldozatnak az a résztvevője, aki a következő évben meghalt – ahogy a temenosz tiltott részébe lépő emberek is árnyékukat vesztették, és egy éven belül meghaltak. Forrásaink egyetértenek abban, hogy a farkasember csak akkor nyerheti vissza eredeti alakját, ha a megszabott időszakon belül tartózkodik az emberhústól, de semmi okunk azt hinni, hogy az állítólagos farkasemberek többsége nem tűnt el örökre. Ebben az esetben a bekövetkező haláleset igazolta volna a résztvevők számára, hogy valamelyikük emberhúst evett, és ezzel farkas alakú démonná vált.

A farkassá változás csupán hiedelem, mítosz, semmi vagy csak nagyon kevés racionális igazságmaggal, és tévúton járunk, amikor valóságmagot keresünk mögötte. Románia egyes területein úgy tartják, hogy a húsvétkor született gyerekek tizenkét éves korukban eltűnnek az erdőben, és hét évig farkasokként élnek.⁶⁷ Az elképzelés minden eleme megfeleltethető árkádiai párhuzamával, és ha a 20. századi Romániától is két és fél évezred kulturális szakadéka választana el minket, a kutatók alighanem ezen adat mögött is a román pásztorgyerekek bonyolult felnőtté avatási rituáléjának nyomát sejteneék, amelynek során magukra hagyták őket a Kárpátok erdeiben – de mivel hiányzik ez az időbeli szakadék, egyszerűen *tudjuk*, hogy a román adat nem igaz semmilyen szempontból, nem csupán jelenlegi, de még múltbeli, valaha létezett rituálét sem rekonstruálhatunk rá alapozva – csupán a mítosz az, ami valós és létező.

Még leginkább az Anthoszok családja esetében gondolhatunk valamiféle ténylegesen végrehajtott rituáléra. A különféle lehetőségek nem feltétlenül zárják ki

⁶⁵ Ginzburg, 2003, 270.

⁶⁶ Pócs, 2002, 181.

⁶⁷ Pócs, 2002, 181.

egymást. Tudjuk, hogy az arkádiaiak gondolkodásában rendkívül fontos szerep jutott a farkasnak, így valószínű, hogy szertartásaikban, mítoszaikban és hiedelmekben a legkülönbözőbb kontextusban megjelent ez az állat.

Bibliográfia

- Blum, R. – Blum, E. *Dangerous Hour. The Lore of Crisis and Mystery in Rural Greece*, London 1970.
- Burkert, W., *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin – New York 1972.
- Buxton, R., „Wolves and Werewolves in Greek Thought.” In: Jan Bremer (ed.), *Interpretations of Greek Mythology*, London 1987, 60-79.
- Erler, A., „Friedlosigkeit und Werwolfglaube.” In: *Paideuma* 1 (1938-40), 303-317.
- Ginzburg, C., *Éjszakai történet. A boszorkányszombat megfejtése*, Bp. 2003.
- Güntert, H., *Kalypso*, Halle 1919.
- Hertz, W., *Der Werwolf*, Stuttgart 1862.
- Hughes, D. D., *Human Sacrifice in Ancient Greece*, London – New York 1991.
- Jacoby, M., *Wargus, vargr, Verbrecher, Wolf. Eine sprach- und rechtsgeschichtliche Untersuchung*, Uppsala 1974.
- Kirsopp Michaels, A., „The Topography and Interpretation of the Lupercalia.” In: *TAPhA* 84 (1953), 35-59.
- Kretschmar, F., *Hundestammvater und Kerberos* 1-2, Stuttgart 1938.
- Lecouteux, C., *Mélusine et le chevalier au cygne*, Paris 19922.
- Mannhardt, W., *Antike Wald- und Feldkulte*, Berlin 1877.
- Nilsson, M. P., *Geschichte der griechischen Religion*, München 1967.
- Pócs É., „Natura és kultúra – halál vagy élet? Kettős lények és «emberré avatás».” In: *Mikrokozmosz, makrokozmosz*, szerk. Pócs Éva, Bp. 2002, 165-220.
- Przyluski, J., „Les confrières de loup-garous dans les sociétés indo-européennes.” In: *Revue de l'histoire des religions* 121 (1940), 128-145.
- Siuts, H., *Bann und Acht und ihre Grundlagen im Totenglauben*, Berlin 1959.
- Unruh, G. C. von, „Wargus. Friedlosigkeit und magische-kultische Vorstellungen bei den Germanen.” In: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Germanische Abteilung* 47 (1957), 1-40.
- Vaz da Silva, F.: „Különleges gyerekek, farkasemberek és boszorkányok a portugál néphagyományban.” In: *Mikrokozmosz, makrokozmosz*, szerk. Pócs Éva, Bp. 2002, 152-164.

JÉZUS KRISZTUSHOZ KÖTHETŐ ÁLLATSZIMBÓLUMOK A BIBLIÁBAN

TUSORI SZABOLCS*

Kontinensünk elmúlt kétezer évét tekintve világosan kirajzolódik előttünk a kereszténység meghatározó szerepe kultúránkban. Napjainkban a vallásos értékek átalakulóban vannak¹, a hit szerepe látszólag háttérbe szorul bizonyos korábbi tendenciákhoz képest², ezért a Biblia és Jézus Krisztus tanításai már nem kizárólag a keresztény hitet követő hívőknek szólnak. A vallástól távolabb álló modern művelt ember a Szentírásnak – és a Szentírás szimbólumainak – alapvető ismerete nélkül nem képes eligazodni a kultúra és a művészetek világában. És itt nem kell okvetlenül a nagy klasszikusokra gondolnunk, hiszen elég, ha Dan Brown pár éve oly nagy port felvert *Da Vinci-kód* című regényére, illetve annak filmváltozatára utalok. E példa is mutatja, hogy manapság sem feledkezhetünk meg a „*Biblia kódjairól*”³, annak szimbólumairól.

A valláskutatók számára nagy kihívást jelent olyan átfogó vallásdefiníció felállítását, amelyben minden hitrendszer lényege tömören megtalálható. Számtalan „próbálkozás” látott már napvilágot, de ezek közül számunkra azok a legérdekesebbek jelen esetben, amelyek kapcsolatot feltételeznek a szimbólumok és a vallás között. Némi kutatás után azt láthatjuk, hogy szép számmal akadnak ilyen jellegű definíciók. Durkheim egyik meghatározása szerint „a vallás végeredményben az a szimbólumrendszer, amely által a társadalom tudomást vesz önmagáról; a vallás a

* A szerző a most végzett Szegedi Tudományegyetem végzős vallástudomány szakán.

¹ Szándékosan kerülöm a szekularizáció kifejezést. Többek között Tomka Miklós vallásszociológus szerint ugyanis helyesebb szekularizációs társadalmi folyamatok helyett inkább modernizációs jelenségekről beszélni, melyekben a vallás szerepe nem tűnik el, csupán átalakul. Tanulmánya az Internetről is elérhető a http://www.phil-inst.hu/uniworld/vt/szoc/tomka_1.htm#V címen.

² E kérdés sem olyan egyértelmű, hiszen például az elmúlt pár évtizedben az USA-ban élénkülés tapasztalható a vallásos életben. Az Egyesült Államok a világ egyik legfejlettebb ipari társadalmaként pedig előrevetítheti, hogy milyen folyamatok várhatók a többi fejlett országban, vö. Andorka 2003, 553.

³ Dan Brown regényéhez hasonló „hisztériát” keltett Michael Drosnin két kötetes munkája, mely *A biblia kódjai* címet viseli.

kollektív lény sajátos gondolkodásmódja³⁴. Robert N. Bellah, korunk híres vallás-szociológusa úgy tartja, hogy „a vallás alapvetően szimbólumok dolga, amelyek nem objektívek, amelyek a résztvevők érzéseit, értékeit és reményeit fejezik ki, esetleg az emberek és a tárgyak közötti interakció menetét szervezik és szabályozzák, a teljes szubjektum-objektum komplexumot kísérlik meg összefoglalni, avagy ennek az egésznek a kontextusára, fundamentumára mutatnak rá³⁵”. Hasonlóan vélekedett a közelmúltban elhunyt Clifford James Geertz, az antropológia kiváló professzora is, aki szerint „a vallás szimbólumok rendszere, amely arra szolgál, hogy erőteljes, meggyőző és hosszantartó motivációkat és lelkiállapotokat hozzon létre az emberekben, miközben kialakítja a létezés általános rendjének koncepcióit, és ezeket a koncepciókat a tényszerűség olyan aurájába öltözteti, amelyben a lelkiállapotok és motivációk egyedülállóan világosnak tűnnek³⁶”. A sort még folytathatnánk, de úgy vélem, a fenti három példa is alátámasztja, hogy a vallások és jelképrendszerek szoros összefüggésben állnak egymással.

Dolgozatom nem vállalkozhat a teljes keresztény szimbolika átfogó bemutatására, hiszen erről a témáról könyvtárnyi anyagot lehetne írni. Sőt még általában a Szentírásban megjelenő állatok jelképrendszerének feltérképezése sem lehet célom, mivel ez az irodalom szintén rendkívül gazdag. Jelen esetben csupán arra szorítkozhatok, hogy a Jézus Krisztus alakjához köthető legalapvetőbb állatszimbólumokat vegyem számba, elsősorban a Biblia⁷ alapján. A következőkben áttekintem a szimbólumok – főként a vallási szimbólumok – fogalmát, majd rátérek adott témámra, és bemutatom a legfontosabb Jézushoz kapcsolódó állatfigurákat.

SZIMBÓLUMOK A VALLÁSBAN

A szimbólum kifejezés a görög eredetű *szümbolon*ból származik, amely eredetileg ismertetőjegyet jelentett. A szó etimológiáját kutatva azt találjuk, hogy a helléneknél volt egy szokás, amely szerint ha közeli kapcsolatban lévő személyek hosszabb időre elváltak egymástól, akkor egy hétköznapi eszközt – például agyagtáblát, pénzermét vagy gyűrűt – kettétörték, és a viszontlátáskor ismét összeillesztettek. Így fejezték ki kapcsolatuk egységét.⁸ Ma a szimbólum szó legáltalánosabb értelemben jelképet

⁴ Durkheim, 2003, 342.

⁵ Hamilton, 1998, 20.

⁶ Geertz, 2001, 76.

⁷ Mivel a Katolikus Egyházban van a legnagyobb hagyománya a művészi ábrázolásnak, ebből adódóan itt a legkiterjedtebb a szimbolizmus nyelvezet is, így katolikus Bibliából veszem az idézeteket.

⁸ Vanyó, 2000, 12.

jelent. Bennünket jelen esetben a vallási szimbólumok érdekelnek leginkább, így a következőkben erről ejtünk szót.

A vallási szimbólumok – ellentétben például a matematikai vagy nyelvtani jelekkel – poliszémikusak, azaz többjelentésűek. A jelölő (signum significatum) és a jelölt (signum representativum) közötti kapcsolat elmosódott, kevésbé pontos, így sokszor a személyes képzelőerő játszik döntő szerepet az értelmezésben. Ez természetesen nem azt jelenti, hogy egy adott szimbólumot bárhogyan lehet magyarázni, azonban kétségtelenül tágabb teret ad a szemlélő számára, amelyet leggyakrabban a hagyomány alapoz meg. Éppen ez a sajátosság adja a jelképek miszticizmusát és varázsát. Nem meglepő tehát, hogy a szimbólumok e tulajdonságából adódóan kiválóan képesek összekötni a látható és láthatatlan valóságot, amiről az ember csupán homályos ismeretekkel rendelkezik.

A poliszémia tehát általános kísérője a szimbólumoknak. A jelölő és jelölt közötti kapcsolatnak azonban van egy másik lényeges aspektusa is. Ha egy adott jelképet tekintünk, előfordul, hogy a szimbólum és annak jelentése közötti kapcsolat egészen kézenfekvő. Például Jézus báránnyal való azonosítása a Fiú szelíd-ségére, türelmére és tisztaságára utal. Lehetséges azonban, hogy a szimbólumok jelentései nehezebben azonosíthatók. A négy evangélista közül hármat gyakran oroszlán (Márk), bika (Lukács) és sas (János) formájában ábrázolnak a keresztény művészetben, akiket megfelelő előismeret hiányában az avatatlan szemlélő nem képes beazonosítani. Az ilyen jellegű jelölő és jelölt közötti viszony már csak a mélyebb tudással rendelkező néző előtt tárul fel teljes egészében. Itt kell utalnom Erwin Panofsky nagy hatású ikonológiai módszerelméletére⁹, amely szerint egy műalkotást három szinten értelmezhetünk attól függően, hogy milyen előismeretekkel rendelkezünk a tárgykörben. Az első szint a preikonografikus, azaz az ikonográfia előtti szint. Aki nem járatos a keresztény teológiában, annak Máriát a kis Jézussal ábrázoló kép csupán anya és gyermeke kapcsolataként mutatkozik meg. A második szint az ikonográfiai elemzés szintje, ahol már rendelkezésünkre állnak az alapvető irodalmi ismeretek a témát illetően. Az előző példánál maradván ebben az esetben már felismerjük, hogy kit ábrázol az alkotás és általában konkrét történethez is kötni tudjuk az élményt. A harmadik szint pedig a legelmélyültebb ismereteket feltételezi. Ezt nevezi Panofsky az ikonológiai elemzés szintjének. Itt már konkrét ismeretekkel rendelkezünk a mű alkotójára és annak szándékára

⁹ Itt kell utalnom arra, hogy az ikonológia nem azonos az ikonográfiával. Az ikonológia – Újvári Edit megfogalmazása szerint – „a képzőművészeti alkotások belső jelentését, kompozíciós, tematikai, ikonográfiai elemeinek mélyebb összefüggéseit feltáró és értelmező, művelődéstörténeti szempontokat is érvényesítő interpretációs rendszer” (*Szimbólumtár*, 1997, 510), míg az ikonográfia művészettörténeti segéd tudomány, amelynek feladata a képzőművészet tárgyi elemeinek és témáinak, ábrázolási módszereinek a vizsgálata.

vonatkozóan, valamint egyértelműen be tudjuk azonosítani a stílusjegyeket, illetve a művészeti korszakot is.¹⁰

Természetesen nem lehet mindenki művészettörténész és szimbólumkutató, erre nincs is szükség. Az alapvető szimbolikai ismeretek a Bibliával kapcsolatban azonban nem csupán a modern műveltséghez tartoznak, de adott esetben esztétikai élménnyel is gazdagítják belső világunkat. Az alábbiakban – kaleidoszkópszerűen – ebbe a gazdag hagyományba pillantunk be, elsősorban az állatszimbólumok kapcsán. Előtte azonban nézzük meg, milyen előzményei voltak a keresztény művészetnek és az abban kibontakozó jelképrendszernek.

A KERESZTÉNY SZIMBOLIZMUS ELŐKÉPEI

Az eszmetörténetben minden folyamatnak megvannak a maga előképei, hiszen egyetlen társadalmi jelenség sem légyüres térben, minden más hatástól függetlenül keletkezik. Igaz ez a vallásokra is. A keresztény szimbolika sokat merített a mezopotámiai hagyományokból, a zsidó vallásból és az antik szellemiségből. Ezek egyes jelképeit átvette és átértelmezte a saját igényei szerint.¹¹ A bárány, a galamb, az oroszlán, a kígyó, a hal és a kecskebak mind-mind felbukkannak már a kereszténységet megelőző kultúrákban, főként India, Mezopotámia valamint Egyiptom hitvilágában és művészetében. A görög és római hagyományokból, amelyek szintén beolvasztották mitológiájukba a felsorolt állatokat is, leginkább a páva, a sas és a pelikán figurális szimbólumai jelennek meg a kereszténységben.¹²

A bibliai szimbólumoknak jelentős szerep jutott Krisztus tanításainak terjesztésében, hiszen az evangéliumot hirdető kézzel másolt tekerccsek korlátozott számban voltak elérhetőek, valamint a tömeges analfabétizmus miatt a szövegeket csak kevesen olvashatták. Mivel a 2-3. században a keresztényeket üldözték a Római Birodalomban, így a mozgalom „underground” jelleget kellett, hogy magára öltson, rejtőzködni kényszerült a világi hatalom elől. Ebből adódóan az első keresztény művészi emlékeket – és keresztény szimbólumokat – a Róma környéki katakombákban fedezték fel, amelyek szorosan kapcsolódnak a temetkezési szokásokhoz. Az ókori görög és római kultúrában meghatározó szerep jutott a vizuális művészeteknek. A szobrászat mellett a festészet volt a legmeghatározóbb. Az ókeresztény művészet is – hasonlóan a korabeli tendenciákhoz – előszeretettel alkalmazta a keresztény sírok díszítésére a képeket, amelyeknek megvoltak a sajátos, visszatérő szimbólumai. A leggyakoribb motívumok a jó pásztor alakja, a galamb, a hal, a szarvas, a fönix, a hajó és a horgony, a szőlő, a pálma, a koszorú, valamint a kereszt voltak.

¹⁰ Panofsky, 1984.

¹¹ Vanyó, 2000, 11-22.

¹² Spineto, 2003, 109-124.

A Bibliában több helyen is Isten kifejezetten megtiltja az embernek a képábrázolást. Mózes második könyvében ez áll: „Ne csinálj magadnak faragott képet vagy hasonmást arról, ami fent van az égben, vagy lent a földön, vagy a vizekben a föld alatt” (Kiv 20,4). Mózes harmadik könyvében pedig ezt találjuk: „Ne csináljatok magatoknak bálványokat, ne állítsatok se szobrokat, se emlékszópokat, ne emeljetek országotokban jelképes köveket, hogy hódoljatok előttük, mivel én az Úr vagyok a ti Istenetek” (Lev 26,1). Felmerülhet a kérdés, hogy ennek tudatában vajon miért alkottak szakrális szimbólumokat tartalmazó festményeket már az őskeresztények is?

A téma szakértői több választ is adnak erre a kérdésre. Ha a művészettörténeti előzményeket nézzük, azt láthatjuk, hogy a tiltás ellenére a kereszténység atyja, a judaizmus is előszeretettel használt bibliai motívumokat és szimbólumokat a zsinagógák díszítésére, és a tiltás inkább csak elvi jellegű volt.¹³ Ez elsősorban görög hatásra alakulhatott így, mivel a hellének számára a vizuális művészetek nagyon fontosak voltak, és a két nép a történelem során érintkezésbe került egymással.

Spineto szerint téves és a végletekig leegyszerűsített értelmezése a fenti két bibliai idézetnek az az általánosan elterjedt nézet, miszerint a judaizmusban teljesen tiltva lett volna a figurális ábrázolás, illetve sosem alkalmaztak volna díszítéseket. Példának hozza fel, hogy „a frigyláda készítésére vonatkozó utasítások között az is szerepel, hogy a fedelére faragjanak két kerubot is.”¹⁴ Salomon temploma pedig arannyal és cédrusfával volt díszítve, amelyben két kerub is helyet kapott. Ezen állításait a Királyok első könyvében olvashatókkal támasztja alá a kutató, ahol – többek között – a zsidók első templomáról találunk leírásokat.

Pál József szerint a képi ábrázolás kérdésében a kereszténység sokkal engedékenyebb volt, mint a judaizmus.¹⁵ Lukács evangélista – aki állítólag orvos és festő is volt – a hagyomány szerint még Mária arcképét is lefestette, ami később elveszett. Pál József úgy véli, hogy „az őkeresztény közösségekben a kezdetektől fogva igen jelentős volt a szimbólumok használata.”¹⁶ A más kultúráktól átvett és átértelmezett szimbólumok egyfajta kódként működtek a közösség tagjai számára. Ez indoklotta tette olyan munkák megírását, mint például a *Phüsziologosz*, ami a szimbólumok egyik legkorábbi keresztény magyarázatait tartalmazza.

Az igazsághoz azonban az is hozzátartozik, hogy a kereszténységen belül sokan problematikusnak találták a Biblia utasítása és a keresztény vizuális művészet közötti ellentmondásokat. Leginkább Jézus alakjának ábrázolásával kapcsolatban merültek fel kritikák, bár a rá vonatkozó állatszimbólumok alkalmazását sem tekintették jó szemmel. Például Caesareai Euszebiosz, a Kr. u. 4. században élt egyházatya „po-

¹³ Vanyó, 2000, 22-26.

¹⁴ Spineto, 2000, 102.

¹⁵ *Szimbólumtár*, 1997, 12.

¹⁶ *Szimbólumtár*, 1997, 12.

gány szokásnak” tartja a képi ábrázolásokat.¹⁷ Hasonlóan vélekedett Epiphániosz egyházatyja is, bár ő elsősorban a Krisztus-ábrázolásokat találta aggodalmasnak. A probléma csupán a Kr. u. 325-ben tartott niceai zsinat után oldódott meg részben, amikor tisztázták, hogy Krisztusban az isteni és az emberi természet is megmutatkozik. Az utóbbi teológiai alapot teremthet arra, hogy képeken is ábrázolhassák a Fiút.¹⁸ A későbbi történelem során azonban ismét fellángoltak a képi ábrázolással kapcsolatos konfliktusok. A kérdés még napjainkban is megosztja Jézus híveit. A mai keresztény felekezetek közül elsősorban a Katolikus Egyház őrizte meg a bibliai szimbólumok legszélesebb körű használatát, míg a protestantizmushoz tartozó felekezetek alapján véve tartózkodóbbak a művészi ábrázolások vonatkozásában. Ezeknél elsősorban a Szentírás exegézisében jelennek meg a jelképek.

A BIBLIA SZÖVEGE MINT FŐ KIINDULÁSI PONT

Mivel a keresztény hagyományok elsősorban a bibliai szövegeken alapszanak, ebből adódóan a továbbiakban mi is ez alapján fogjuk vizsgálni Jézus Krisztusnak az állatokhoz fűződő szimbolikus kapcsolatát. A Szentíráson túlmenően a legtöbbet minden középkori bestiárium¹⁹ prototípusára, a *Phüsiologosz*ra hivatkozunk, amelyben számos állat alakja is megjelenik keresztény értelmezésben. Az alábbiakban a legfontosabb, Jézusra utaló állatfigurákat tekintjük át.

A BÁRÁNY

A kereszténység talán legfontosabb állatszimbóluma a bárány: Krisztus mint Isten Báránya, latinul *Agnus Dei*²⁰, mely egyben Jézus legismertebb jelképe is. Ez az azonosítás nem csupán Jézus szelíd és tiszta természetéből fakad, hanem a Biblia különböző könyvein alapul. A keresztény exegézis úgy tartja, hogy a legelső ószövetségi előkép, ami Jézusra utal, Ábel bárányáldozata volt, amely Káin gyümölcsáldozatával ellentétben elnyerte az Úr tetszését. Egy másik fontos előkép

¹⁷ Vanyó, 2000, 26.

¹⁸ A kérdéssel kapcsolatos ókori forrásokat l. Bugár I. (szerk.), *Szakraális képzőművészet a keresztény ókorban* 1-2, (Catena Fordítások 6) Bp. 2001, Kairosz. L. még uő: „Képtisztelet a nem-khalkédoni (kopt, etióp, szír, örmény) egyházakban.” In: *Vallástudományi Szemle*, 2007/2, 93-109.

¹⁹ Bestiárium: Összefoglaló gyűjtemények, amelyek az állatokhoz fűződő szimbolikus értelmezéseket tárják fel keresztény szempontok alapján.

²⁰ Fontos megjegyezni, hogy ez elsősorban a nyugati egyház szimbolikájára érvényes. A Kr. u. 692-ben tartott konstantinápolyi zsinat ugyanis megtiltotta a bizánci kereszténység számára Jézus bárányként való ábrázolását. Rómában azonban nem volt ilyen jellegű tilalom.

az az ószövetségi történet, amikor Ábrahám Isten utasítására majdnem feláldozta Izsákot, azonban az Úr látva Ábrahám odaadását, elküldte angyalát, és megszülött fia helyett egy koszt kért áldozatul.²¹ Az áldozat a legtöbb vallásban központi szerepet kap, amely az ember bűneit mossa tisztára, vagy éppen az istenek kegyét hivatott elnyerni a közösség számára. A kereszténységben is megjelenik, ahol Isten a saját Fiát küldte el, és – Ábráhámmal ellentétben – Ő fel is áldozza a bűnös emberek vétkei miatt.

A kereszténység számára azonban talán a legfontosabb ószövetségi utalás Jézusra mint Isten Bárányára vonatkozóan Izajás prófétánál található, aki így ír a Messiásról: „Meggínozták, s ő alázattal elviselte, nem nyitotta ki a száját. Mint a juh, amelyet leölni visznek... kitépték az élők földjéből, és bűneink miatt halállal sújtották” (Iz 53,6). Dávid Katalin megjegyzi, hogy az arámi nyelvben a bárányt és a szolgát azonos szóalak jelöli.²² Mindez tovább mélyíti Izajás szavainak értelmezését. Ugyancsak alkalmazható ez a kettős jelentés Keresztelő Szent János következő kijelentésére: „Nézzétek, az Isten Báránya! Ő veszi el a világ bűneit” (Jn 1,29).

Jézus mint Bárány megjelenik János Jelenések könyvének lapjain is. Itt az Atya oldalán az ítélkező szerepét tölti be. A Bibliában ez áll: „A föld királyai, nagyjai és vezérei, a gazdagok és a hatalmasok, mindenki, rabszolga és szabad elrejtőzött a barlangokban és a szilák között. Közben kiabáltak helyeknek és a szikláknak: Szakadjatok ránk, s rejtsetek el bennünket a trónon ülő és a Bárány haragja elől! Eljött haragjuk nagy napja, ugyan ki állhat meg előttük?” (Jn 6, 15-17).

A bárány elsősorban Jézusra utal, azonban előfordul a Szentírásban más értelemben is. Utalhat a kereszténység követőire, akiknek a Fiú a pásztoruk, valamint az Apostolokra is, akiket Jézus úgy bocsát el a pogányok közé hirdetni az Evangéliumot, „mint bárányokat a farkasok közé” (Lk 10, 3).

A bárány szimbóluma már a kereszténység előtt létezett. Ez az állat a pásztornepek körében leginkább a tisztasággal, szelídséggel, türelmességgel és jámborsággal állt kapcsolatban.²³ Gyakori motívumként megjelent az antik művészetben egy másik figurával, az úgynevezett *jó pásztorral* is. A suméroknál a juh fontos termékenységi szimbólum volt. A judaizmusban elsősorban a Pászka ünnep alkalmával jut kiemelkedő szerep a báránynak, amikor arról emlékeznek meg a zsidók, hogy az egyiptomi fogságban az ajtófélfára kent áldozati bárány vére megmentette a választott nép elsőszülötteinek életét. Ebből adódóan a judaizmusban a bárányáldozat az Egyiptomból való megszabadulás, a kereszténységben pedig az élet jelképévé vált.

²¹ E jelenet patrisztikus értelmezéséről l. *Akéda – Ábrahám és Izsák története az egyházatyák értelmezésében*, (ford. Heidl György) Bp. 2004, Kairosz.

²² Dávid, 2002, 35.

²³ Forgács, 2005, 96.

A HAL

A hal szintén Krisztus-szimbólum volt az ókeresztények szemében. Mint már korábban szó volt róla, bizonyos szimbólumok esetében a jelölő és jelölt között rejtettebb logikai kapcsolat áll fenn, így első pillantásra kevésbé egyértelmű a szimbólum és annak jelentése közötti viszony. Ez igaz a halra mint Krisztusra utaló jelképre is. Az azonosítás leginkább a görög hal szóra vezethető vissza (ΙΧΘΥΣ ejtsd IKHTHŪSZ) kezdőbetűi akrosztikhont alkotnak: I(észusz) Kh(risztosz) Th(eu) Hü(iosz) Sz(óter), amely magyarrá a Jézus Krisztus, Isten Fia, Megváltó hitvallásként fordítható.²⁴ Hasonlóan a bárányhoz, a hal Krisztus-szimbólumként való értelmezésére is találunk előképet a Bibliában. Köztudott, hogy a keresztény hagyomány szerint Jézus három nap után feltámadt a halálból. A későbbi magyarázatok szerint Jónás, aki a cethal pokoli gyomrában töltött három nap után ismét kiszabadult, előre vetítette a Messiás keresztthalálát, majd feltámadását. Erre Jézus is utal: „Amint ugyanis Jónás próféta három nap és három éjjel volt a hal gyomrában, úgy lesz az Emberfia is három nap és három éjjel a föld szívében” (Mt 12,40).

Jézus Máté Evangéliumában a halat „jó ajándéknak”²⁵ nevezi tanításában: „Melyiketek ad fiának követ, amikor az kenyeret kér tőle? Vagy ha halat kér, ki ad neki kigyót? Ha tehát ti, bár gonoszak vagytok, tudtok jót adni gyermekeiteknek, akkor mennyivel inkább ad jót mennyei Atyátok azoknak, akik kérik” (Mt 7, 9-11). Ebből a szempontból a Jézus által adományozott örök élet ajándéka – amelyet a hithű keresztények nyernek el – és a hal párhuzamba állítható. A hal egyébként az *élővizek* lakója. Ennek a foglomnak is kiterjedt szimbolikája van. A víz mindig az élethez kötődő jelkép, és különösen nagy szerepet kap a keresztelés során, amikor az ember megtisztul bűneitől.

Ugyancsak fontos a hal szimbólumának megértése kapcsán a „halcsoda”, amikor Jézus több ezer embert etetett meg öt kenyérral és két hallal (Mt 14,17). A kenyér – amint az utolsó vacsora is mutatja –, analógiában áll Krisztus testével. A hal mint táplálék pedig ezt egészíti ki, ami a hívők eledele. Talán ezzel hozható kapcsolatba Tertullianusnak, az ókeresztény irodalom egyik kiemelkedő alkotójának kijelentése Krisztus követőire vonatkozóan: „Mi halacsok a vízben születünk”.²⁶

Jézus első követői az Apostolok voltak. Közülük is az első négy – Simon, András, Jakab és János – halászok voltak, akiket a következő szavakkal hívott Jézus: „Gyertek, kövessetek, és emberek halászává teszlek benneteket” (Mk 1,17). Ez szintén a hal jelképének, a későbbi keresztény hagyományban való megerősödésének fontos magyarázata lehet. Ehhez járul még az is, hogy a hal nem pislog és sosem alszik.

²⁴ Vanyó, 2000, 168.

²⁵ Ezt a kifejezést Károli Bibliafordításában találjuk a jelzett résznél. Stílusos okból idéztem.,

²⁶ Vanyó, 2000, 168.

Az alvást azonban őseink már a legkorábbi időktől kezdve a halállal hozták összefüggésbe.²⁷ A hal állandóan ébren van, ebből adódóan a mediterrán népek hite szerint az örök élettel áll kapcsolatban. Ezek az értelmezések mind-mind elősegítették, hogy a hal mint szimbólum kiemelkedő szerephez jusson a kereszténységben.

A PELIKÁN, A FŐNIX, A SAS ÉS A PÁVA

A madarak alakja minden kultúrában kapcsolatba kerül az égi világgal. Ezek az állatok képesek a földtől elrugaszkodva a magasba repülni, ahol részesei lehetnek a felsőbb világok valóságának. Ebből adódik, hogy a madár sokszor a lélek jelképe, amelyben kifejeződésre jut az Isten utáni vágyakozás.²⁸ A kereszténységben a Szentlélek fehér galambként jelenik meg a Bibliában. Jézus pedig példabeszédében az „ég madarait” említi, akiknél Isten sokkal inkább szereti az embert. A következő madarak valamilyen specifikus tulajdonságuk miatt állnak analógiában a Fiúval.

A pelikán Krisztus-szimbólummá alakulásának története legalább olyan érdekes, mint az előzőekben taglalt bárány vagy hal alakja. Az Ószövetség tanúsága szerint ez a madár a tisztátalan állatok közé tartozik, hiszen „a bölömbika, a pelikán és a gém” (Lev 11,18) nem hogy nem ehető, de még a holttestük is utálatos. Ugyanez nyer megerősítést Mózes Törvénykönyvének tizennegyedik fejezetében is (MTörv 14,17). Hogyan lehetséges hát, hogy a keresztények mégis esetenként Jézussal azonosították ezt az állatot?

A kereszténység korai szakaszában kevésbé volt jellemző a pelikán alakjának párhuzamba állítása Jézussal. Ez csupán a 12. századtól terjedt el,²⁹ főként a *Phüsziologosz* című keresztény szimbólumokat felvonultató mű hatására. Ez az írás Kr. u. 200 körül keletkezhetett és 55 fejezeten keresztül taglalja a teremtett világ – mint például ásványok, növények és állatok – kapcsolatát a kereszténységgel. Bár tudományos műnek tartja magát, mégis olyan élőlények is megjelennek benne, mint például a hangyaoroszlán, a főnix vagy az egyszarvú, amelyek egyértelműen jelzik, hogy a munka nem felel meg az önmaga által felállított kritériumoknak. Ennek ellenére számos változata igen elterjedt volt a középkori Európában, és a benne foglaltak meglehetősen nagy hatással voltak a képzőművészeti alkotásokra.

A *Phüsziologosz*ban található leírás szerint a csőrükkel szülei arcába vágó fiókák szemtelenségét a szülők megbosszulják, közben véletlenül megölik a kicsinyeiket. „Később megbánják tettüket. Három napig siratják kicsinyeiket, amelyeket megöltek. A harmadik napon aztán az anya odamegy hozzájuk, csőrével felhasítja

²⁷ Lásd ezzel kapcsolatban például Taylor animizmus-elméletét.

²⁸ Dávid, 2002, 157-158.

²⁹ Vanyó, 2000, 245.

az oldalát, s a halott testekre kiomló vére feltámasztja őket”.³⁰ Hasonló történetet találunk Euszebiosz egyházatyánál is, aki szerint a pelikán fiókait a gonosz kígyó öli meg, amikor a szülőpár távol van a fészektől. A visszatérő hím azonban felemelkedik a magasba, ahol csőrével megsebzí magát, és kicsöpögő vérével új életre kelti halott gyermekeit. Ez a két analógia egyértelműen Jézus kereszthalálára utal, amellyel a teológia magyarázata szerint új életet ad az embernek. A középkor során így vált a pelikán a Fiú egyik szimbólumává a képzőművészeti alkotásokban.

A fönixmadár – melyet leginkább sashoz, fácánhoz vagy pávához hasonlónak ábrázoltak – érdekes módon sokkal gyakoribb téma a keresztény művészetben, mint a pelikán, pedig a Bibliában nem szerepel semmiféle leírás vele kapcsolatban. Minek köszönhető ez a népszerűsége? A fönix etimológiáját a görög *phoinix* (pálma) szóra vezetik vissza. A pálma pedig a kereszténység egyik legismertebb növény-szimbóluma. Vanyó László szerint ez a névazonosítás az egyik oka népszerűségének.³¹ Ezen túlmenően a fönix mint aranyfácán alakja nagyon ősi motívum. Rokontható az egyiptomi benumadárral, mely a ciklikusan születő és meghaló nap egyik szimbóluma volt. A *Phüsziologosz* szerint a fönix ötszáz évenként feláldozza magát, de harmadnapra ismét eredeti pompájában tündököl. Emiatt válhatott tehát oly fontos Krisztus-szimbólummá, hogy még a Magyar Református Egyház címerében is ábrázolják.³²

Ahogy nem sokkal feljebb tárgyaltuk, a fönix mitikus alakja gyakran keveredik két másik madárral: a sassal és a pávával. Mindkét állat alakja önmagában, a fönix jelképétől függetlenül is kapcsolatba hozható Krisztussal. A keresztény képi ábrázolásokon visszatérő motívum az égbe szálló sas és a karmaiban tartott hal. Ez arra utal, hogy Krisztus, aki a mennyei magasságokba szállt az Atyához, képes híveit kiragadni a földi világból. Más helyeken pedig kígyót tart a karmai között, amely a gonosz elpusztítására utal. A *Phüsziologosz* elbeszélése szerint az idős sas képes megfiatalodni, miután felszáll a Napig, leégeti szárnyait, majd egy tiszta forrásban háromszor megmártózva ismét ifjúvá válik. E gondolat – hasonlóan a pelikán esetében látottakhoz – ugyancsak a feltámadáshoz köthető.

A páváról elterjedt volt az antik világban a legenda, miszerint húsa romolhatatlan. Ebből adódik, hogy kapcsolatba hozták az örök élettel, így Krisztussal is. Farkollait az ég jelképének tartották. Mivel Jézus a mennyei szférához tartozik, ez újabb analógiát szolgáltatott a Megváltó és a páva kapcsolatára vonatkozólag. A középkori ábrázolásokon gyakran ábrázolják a pávát a kis Jézus és Mária mellett.

³⁰ *A keresztény művészet lexikona* 2002, 262.

³¹ Vanyó, 2000, 255.

³² Átfogó tanulmány a fönixről: Gátas József, „Az örök visszatérés madara.” In: *Vallástudományi Szemle* 2007/2, 63-76.

A SZARVAS

A szarvas szépségénél fogva már a kereszténység előtti korokban is rabul ejtette őseink szívét. Ahol csak előfordult a Földön, kecsessége és agancsai miatt általában mély tisztelet övezte. A Bibliában csak az Ószövetségben jelenik meg. Mózes ötödik könyvének tanúsága szerint Isten a tiszta állatok közé sorolja, amelynek húsát az ember elfogyaszthatja (MTörv 14,5). Az egyik legszebb idézet a szarvassal kapcsolatban a Zsoltárok könyvében található: „Ahogy a szarvasüsző a forrás vizére kívánczik, úgy vágyakozik a lelkem utánad, Uram” (Zsolt 42,2). A kereszténység első századaiban e szavakat előképek tekintették, amellyel a Fiú imádkozik az Atyához. Ez az egyik oka annak, hogy a szarvas néhány művészi alkotásban Krisztusra utal. A másik magyarázat pedig – a pelikánhoz és a sashoz hasonlóan – a Phüziológosz lapjain keresendő, ahol az egyik leírás szerint a szarvas a kígyók egyik legveszedelmesebb ellensége, mert kiszippantja őket búvóhelyükről, majd eltápossa őket.³³ A kígyó a bűnbeesés története kapcsán a Sátán szimbólumává vált, és mivel a szarvas elbánik ezzel a hullóval, így ez az állat Krisztushoz hasonló, aki eltörli a gonoszságot a Föld színéről.

A fentiekon túlmenően van még egy tulajdonsága a szarvasnak, amely Krisztus-szimbólummá avatta. Jézushoz hasonlóan a szarvas is elveszíti agancsait, amelyek az állat szépségét adják, de tavasszal ismét visszakapja azokat. Ebben a feltámadás gondolata jelenik meg, hiszen a Fiú is elveszítette életét, de végül győzött a halálon. A fentiek kapcsán a szarvas az ókeresztény irodalom állandó témájává vált.³⁴

AZ OROSLÁN

Az oroszlán szimbólumának értelmezése meglehetősen ellentmondásos a Bibliában, tárgyalását ezért is hagytuk legutoljára. Mind az ótestamentumi, mind az újtestamentumi könyvekben hol a gonosz, hol pedig az isteni hatalom képviselője. Az ószövetségben az oroszlán alakja negatív értelmezést kap több helyen, például Sirák fia könyvében: „Akik elhagyják az Urat, azok hatalmába esnek...Úgy ront rájuk, mint a vad oroszlán, és párdúc módjára széjjeltépi őket” (Sir 28,23). Pozitív hasonlat tárgya viszont a Teremtés könyvében. Jákob a következő szavakkal áldotta meg kiváló fiát: „Fiatl oroszlán lesz Júda...” (Ter 49,8). Ez fontos előképe az újszövetségi Jelenések könyvének, ahol Jézus végső győzelméről ezt olvashatjuk: „Nézd, győzött az oroszlán Júda törzséből, Dávid sarja” (Jel 13,1). Péternél azonban a gonosz megtestesítőjeként szerepel. Keresztény testvéreit a következő szavakkal

³³ Szimbólumtár, 1997, 421.

³⁴ Vanyó, 2000, 253.

inti a krisztusi elvekre: „Józanok legyetek, és vigyázzatok. Ellenségeitek a sátán, ordító oroszlán módjára ott kószál mindenütt, és keresi, kit nyeljen el” (1Pt 5,8).

A felsoroltak ellenére az oroszlán a későbbi keresztény művészetben elsősorban Márk evangélista jelképe lett, de a már sokat emlegetett *Phüszialogosz* leírása miatt párhuzamba állították Krisztussal is. Az állatok királya eszerint három fő tulajdonságban is hasonlít a Jézushoz. A szerző³⁵ leírása szerint az oroszlán úgy jár, hogy közben a bojtos farkával elsöpöri maga mögött a földet. Analógiája szerint a Fiúban éppúgy rejtve maradtak az Atya isteni tulajdonságai, ahogy az oroszlán eltünteteti lába nyomait a porban. A második hasonlóságot abban látja a könyv, hogy az oroszlán nyitott szemmel aluszik. Ez szintén Krisztus isteni lényegére utal, mivel Ő is éber maradt a keresztfán. A harmadik párhuzamot pedig egy hasonlóan „tudományos” megfigyelés alapozza meg. Eszerint előfordul, hogy az oroszlán kölyke elpusztul, vagy eleve halva születik. Ekkor a hím a harmadik napon fia arcába lehel, így új életre kelti azt, akár az Atya a Fiút.³⁶

BEFEJEZÉS

Munkámban a keresztény állatszimbolika azon területét igyekeztem áttekinteni, amely többé-kevésbé kapcsolatba hozható Jézus Krisztus alakjával. Legelőször megnéztük a vallás és a szimbólumok kapcsolatát, ahol azt találtuk, hogy több esetben már a vallás definiálása során utalást találunk a jelképek és a hitrendszerek szoros összefüggéseire. Ezek után rátértünk a konkrét, jelen írás szempontjából lényeges állatfigurák bemutatására elsősorban a Biblia ó- és újtestamentumi könyvei, valamint a *Phüszialogosz* alapján.

Nyilvánvalóan ez a dolgozat csak a legalapvetőbb szimbolikai ismeretek tolmácsolására vállalkozhatott, hiszen a felsorolt jelképek bármelyikéből is önálló tanulmányokat lehetne írni. Azt is el kell mondani, hogy további állatokat is be lehetne mutatni egy Krisztus-szimbolikával foglalkozó értekezésben, azonban a fő cél az volt, hogy a leglényegesebb állatszimbólumokat ismerjük meg. Mint láthattuk, a keresztény hagyomány nem szűkölködik a témát illetően, a középkori keresztény művészet pedig széles körben feldolgozta ezt az örökséget. Bár konkrét művészi alkotások bemutatására jelen esetben nem nyílt mód, bízom benne, hogy írásom támaszul szolgált a Krisztusra vonatkozó bibliai állatszimbólumok alapvető áttekintésében.

³⁵ A *Phüszialogosz* szerzőjének Pseudo-Arisztotelészt tartják. E név alatt nem egy szerzőt értünk, hanem olyan írókat, akik Arisztotelész neve alatt írtak, de nyilvánvalóan nem azonosak vele.

³⁶ *Keresztény műv. lex.*, 251.

Felhasznált irodalom

- Andorka Rudolf, *Bevezetés a szociológiába*, Bp. 2003, Osiris Kiadó.
Biblia, Budapest 1976, Szent István Társulat.
- Borchgrave, Helen D., *Kalandozás a keresztény művészet világában*, Bp. 2000, Athenaeum 2000 Kiadó.
- Csákvári József, *Bibliai témák az európai művészetben 1. Ószövetség*, Bp. 1997, Könyvesház Kiadó.
 Csákvári József, *Bibliai témák az európai művészetben 2. Újszövetség*, Bp. 1997, Könyvesház Kiadó.
- Dávid Katalin, *A teremtett világ misztériuma. Bibliai jelképek kézikönyve*, Bp. 2002, Szent István társulat.
- Durkheim, Émile, *A vallási élet elemi formái: A totemisztikus rendszer Ausztráliában*, Bp. 2003, L'Harmattan Kiadó.
- Forgács Tamás, „Állati” szólások és közmondások. *A felfuvalkodott békától a szomszéd tehénig*, Bp. 2005, Akadémiai Kiadó.
- Gecse Gusztáv, *Bibliai történetek*, , Bp. 1981, Kossuth Kiadó.
- Hamilton, Malcolm B., *Vallás, ember, társadalom. Elméleti és összehasonlító vallásszociológia*, Bp. 1998, AduPrint Kiadó.
- Kádár Zoltán (szerk.), *Physiologos*, Bp. 1986, Helikon Kiadó.
- Pál József – Újvári Edit (szerk.), *Szimbólumtár. Jelképek, motívumok, témák az egyetemes és a magyar kultúrából*, Bp. 1997, Balassi Kiadó.
- Panofsky, Erwin, *A jelentés a vizuális művészetekben*, Bp. 1984, Gondolat Kiadó.
- Seibert, Jutta (szerk.), *A keresztény művészt lexikona*, Bp. 2002, Corvina.
- Spineto, Natale, *Szimbólumok az emberiség történetében*, Bp. 2003, Officina '96 Kiadó.
- Vanyó László, *Az ókeresztény művészet szimbólumai*, Bp. 2000, Szent István Társulat.

FORRÁS

LÁZS SÁNDOR – BOLONYAI GÁBOR: ANTIK VARÁZSLÁS ELEMEI
A PEER-KÓDEX AMULETTSZÖVEGEIBEN

MAIMONIDÉSZ: *HILCHOT BÉT HÁBECHIRÁ* (A VÁLASZTOTT HÁZ TÖRVÉNYEI).
BEV. ÉS FORD. DARVAS BERNADETT ÉS DARVAS ISTVÁN

ROVATUNKBAN MOST KÉT KÜLÖNBÖZŐ FORRÁST MUTATUNK BE:
AZ EGYIK A 16. SZÁZADI MAGYARORSZÁGI PEER-KÓDEX, ELSŐSORBAN AZ ABBAN
TALÁLHATÓ VARÁZSSZÖVEGEK, A MÁSIK PEDIG MAIMONIDÉSZ *MISNE TORÁJÁNAK*
A SZENTÉLY MEGÉPÍTÉSÉRŐL SZÓLÓ RÉSZLETE.

ANTIK VARÁZSLÁS ELEMEI A PEER-KÓDEX AMULETTSZÖVEGEIBEN

LÁZS SÁNDOR – BOLONYAI GÁBOR

A 16. század elején egy Simon nevű világi férfi számára – nagyobbreszt feltehetően két vázsonyi pálos szerzetes által – írt *Peer-kódex*ről eddig is ismert volt, sokszor és sokan említették, hogy egy ráolvasás, egy „nyíl ellen való ima” szerepel benne. A kézirat egy másik, legalább akkora érdeklődésre számot tartó szövege eddig nem került a kutatás szeme elé, csak most, a *Régi magyar kódexek* sorozatában jelent meg először;¹ a *Nyelvemléktár* ugyanis a latin nyelvű írásokat nem közölte.² Ez az epilepszia elleni amulettiszöveg a kódex több imádságát is más megvilágításba helyezi.

A nyavalyatörés³ – epilepszia – elleni áldások, könyörgések a középkor folyamán éppen olyan elterjedtek voltak, mint a láz elleni imák.⁴ A görögöknél még szent betegségnek tartott epilepsiát a középkorban már az ördög művének gondolták, a betegeket gyakran megszállottként kezelték: ördögűzést hajtottak végre rajtuk.

¹ *Peer-kódex*, ed. Kacs Kovics-Reményi A. – Oszkó B., (Régi magyar kódexek 25) Bp. 2000. A továbbiakban, ha a kézira tra hivatkozom annak recto-verso számozását adjuk meg, a kiadás tanulmányára, jegyzeteire vagy szövegére, akkor *A Peer-kódex kiadása* megjelölést használjuk, és a megfelelő lapszámot közöljük. A fent idézett szöveg: *Peer-kódex*, 173v.

² Timár Kálmán („Magyar kódex-családok”. In: *Irodalomtörténeti Közlemények* 1927, 220) említi, és le is írja a „kabbalyszerű lapot”, amely a nehézkórságról szól.

³ *Magyar nyelvtörténeti szótár a legrégibb nyelvemlékektől a nyelvújításig*, (szerk. Szarvas G. – Simonyi Zs., Bp. 1891) szerint a morbus caducus magyar elnevezése *nyavalya* (2, 1018), *nyavalyakitörés* (3, 746).

⁴ Közismert a 11. századi ófel német áldás *Pro cadente morbo*, amelyhez láz és mindenféle nyavalya elleni ráolvasások társulnak egy müncheni, párizsi kódexben. Krogmann, W., „Pro cadente morbo.” In: *Archiv für die neueren Sprachen und Literatur*, 1938, 1-11; Elsackers, M., „Contra caducum morbum.” In: *Paleogermanica et Onomastica: Festschrift für J. A. Huisman zum 70. Geburtstag*, ed. Quak, A. – van der Rhee, F., (Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik 29) 1989, 51-60; Franz, A., *Die kirchlichen Benedictionen im Mittelalter*, (továbbiakban *Die kirchlichen Benedictionen im Mittelalter*) Graz 1960, 2, 498-506 – közli az epilepszia egyházi áldásokat, valamint miséket, amelyeket a beteg gyógyulása érdekében mondtak.

A gyógyításhoz többnyire növényi kivonatokat használtak, és emellett különféle praktikákat, ráolvasásokat és imádságokat alkalmaztak.⁵

A *Peer-kódex* nyavalyatörés elleni amulettszövege két varázsszót tartalmaz, amelyeket egy betűt elhagyva, illetve éppen fordítva, egy újabb betűvel megtoldva egymás alá kell írni:

<i>Contra caducum morbum</i>	
almagondis	A
almagondi	ab
almagond	aba
almagon	abar
almago	aba[rg]
almag	abargu
[alma]	abargul
alm	abargula
al	abargulan
A	abargulans
Iesus	
Missa celebratur <i>super hanc</i>	
Cartam de undecim [millibus] <i>virginibus</i>	

A két felirat közt ferdén, az ékalak mentén a következő két sor található:

In nomine patris et filij et *spiritus sancti amen* / Iesus maria augustinus⁶

A palindromnak nevezett fogó sémát, tehát hogy soronként egy-egy betűt elhagyva kell leírni a varázsszót vagy akár egy istenség, netán démon nevét, gyakran használták az antik varázslásban.⁷ Az eljárás népszerű volt, a közismert *abrakadabra* varázsigét az előbb látott módon szintén ék alakban egymás alá kellett leírni úgy, hogy a szóból mindig egy újabb betűt hagytak el, mígnem csak az *a* maradt meg. Az így teleírt papír a nyakban viselve amulettként védett a láztól vagy a szerencsét-

⁵ Az epilepszia népi gyógyításáról a középkorban *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, Hrsg. Hoffmann-Krayer, E. – Bactold-Tstaubli, H., Berlin-Leipzig 1929-1942, 1-10, Registerband: 'Epilepsie' és 'Fallsucht' szavak.

⁶ A *Peer-kódex* kiadása, 741 – nem követi a kódexben szereplő ábra formáját. A másoló néhol elvétette a sorozatot, ott a hiányzó szavakat szögletes zárójelben adott meg.

⁷ Dornseiff, F., *Das Alphabet in Mystik und Magie*. (továbbiakban *Das Alphabet in Mystik und Magie*), (Studien zur Geschichte des antiken Weltbildes und der griechischen Wissenschaft 7) Leipzig-Berlin 1925², 63. Dornseiff elkövette azt a hibát, hogy nem különböztette meg a hangot a betűtől, így dolgozatában a hangmágiát több helyen betűmágiaként tárgyalta.

lenségtől. A módszert a harmadik századi Serenus Sammonicus is leírja – éppen a láz gyógyítását taglalva – a *Liber medicinalis* című munkájában:

Inscribes chartae quod dicitur abracadabra
 saepius et subter repetes, sed detrahe summam
 et magis atque magis desint elementa figuris
 singula, quae semper rapies, et cetera figes,
 donec in angustum redigatur littera conum:
 his lino nexis collum redimire memento.⁸

A varázsszövegekben különleges erőt tulajdonítottak a geometrikus alakzatoknak,⁹ használatuk gyakori volt mind a görög, mind a héber amuletteken.¹⁰ Egy hatodik századi keresztény papirusz a csúszo-mászók távoltartására így szól:

+Τὴν θύραν, τὴν Ἀφροδίτην |
 φροδίτην
 ροδίτην
 οδίτην |
 διτην
 ιτην
 την ·
 ην·
 <υ>

φωρ φωρ, Ἰάω Σαβαώθ, Ἄδονέ, δένο σε, σκορπίε Ἄρτερήσιε· ἀπάλλαξον
 τὸν οἶκον τοῦτου ἀπὸ παντὸς κακοῦ ἐρπετοῦ [καὶ] πράγματος, ·ταχύ, ·ταχύ·
 ὁ ἅγιος Φωκᾶς ᾧδὲ ἐστιν.¹¹

A keresztény ókorban képpé formáltak szövegeket, a kereszt köré rendezték el a szavakat.¹² A mágia vonzalma a különböző alakzatokba rendezett szavak iránt

⁸ Serenus Sammonicus, *Liber medicinalis*, cap. LI. Hemitritaeo depellendo 936-940.

⁹ *Das Alphabet in Mystik und Magie*, 64. Több példát is közöl 58-64.

¹⁰ Naveh, J. – Shaked, S., *Magic Spells and Formulae: Aramaic Incantations of Late Antiquity*, Jerusalem 1993, 192. Itt a héber szövegben *anamanus* a varázsszó, amely ékalakban fogyó sémát mutat.

¹¹ *Papyri Graecae Magicae: Die griechischen Zauberpapyri*. (továbbiakban *Papyri Graecae Magicae*), hrsg. Preisendanz, K., Stuttgart 1974, 2, 209-210. Egy másik, 3. századi példa a fogyó sémára egy varázskönyvből, i. m. 41-42.

¹² Például: α ἰ [ησο]ῦ πατήρ υἱός, μήτηρ Χ[ριστο]ῦ ο
 η -----|----- υ
 |
 ι πν[εῦ]μα ΑΙΩ ἅγιον ω
 Ἄβρα(((

a latin középkorban is fennmaradt, varázserejű képpé formáltak szövegeket.¹³ A *Peer-kódex* megőrizte a késő antik mágia formavilágát, külsőségét, de a szöveg alá és az ábrán keresztbe írt fohással krisztianizálta is.

A varázsszöveggel beírt papírt az oltárra – valószínűleg a *corporale* alá – kellett helyezni.¹⁴ A varázsformula felett aztán a tizenegyezer szűz miséjét kellett elmondani. Hogy miért éppen ezt, az talányos, hiszen Orsolya nem patrónusa a nyavalyatörésben szenvedőknek, ők védőszentként a három királyokat, Gáspárt, Menyhértet és Boldizsárt, valamint Szent Bibianát és Szent Bálintot tisztelték,¹⁵ de Szent Videt (Vitust) is segítségül hívták. Utóbbi két szentet nemcsak Európában, hanem Magyarországon is nagy tisztelettel övezték azok, akiket a frász gyötört.¹⁶

A gyógyulás elősegítésére Szent István, Szent Miklós, Keresztelő Szent János vagy Szent Bálint tiszteletére mondtak szentmisét.¹⁷ Máshol a mise után Márk evangéliumának egy részletét (9,16-28) kellett felolvasni, majd leírni egy lapra, és

A kereszt köré rendezett ábra felsorolja Jézus Krisztust, az Atyát, a Fiút, a Szűzanyát és a Szent Lelket. A 4. századi gnosztikus amulett szövegét közli: Papyri graecae magicae 2, 212.

¹³ Agrippa, Cornelius, *De occulta philosophia* 5, ed. Perrone Compagni, Leiden – New York – Köln 1992, 319-321. Legfontosabb jelkép természetesen a kereszt volt; a *Crux Domini mecum, crux est quam semper adoro / Crux mihi refugium, crux mihi est certa salus* 5. századi disztichonból a sokszoros ismétlődéseket kihasználva kereszt alakú ábrát formáltak. Bischoff, B., „Ursprung und Geschichte eines Kreuzsegens.” In: *Mittelalterliche Studien: Ausgewählte Aufsätze zur Schriftkunde und Literaturgeschichte* 2, Stuttgart 1967, 275-284. A mágikus erejű szövegről és képről: Lengyel Á., „Amulettként használt XIX-XX. századi szakrális ponyvanyomtatványok.” In: „Nyisd meg, Uram, szent ajtódat...”: Köszöntő kötet Erdélyi Zsuzsanna 80. születésnapjára, Bp. 2001, 75-90.

¹⁴ Az oltáriszentség közelségének nagy véderőt tulajdonítottak, erről szól – egy szintén az epilepszia elleni – varázslás is. Egy St. Gallen-i kódex *Remedium pro morbo caduco* című szövegben arról tudósít, hogy három ezüstpénzt kell az oltáron a *corporale* alá helyezni, és háromszor kell elmondani felette a karácsonyi misét. Krisztus testének közelségétől a fém gyógyító erejűvé válik, az érméből aztán gyűrűt kell készíteni, amelyet aztán a betegnek állandóan viselnie kell, hogy ne térjenek vissza a rohamai. A St. Gallen-i N. 932. kódexet idézi: Franz, A., *Die Messe im deutschen Mittelalter: Beiträge zur Geschichte der Liturgie und des Religiösen Volkslebens*, Freiburg im Breisgau 1902, 87.

¹⁵ *Die kirchlichen Benedictionen im Mittelalter*, 500, 503, 505. Franz idéz is egy versikét: *Melchior, Pabtizar portans hec nomina Caspar / Solutior a morbo Christi pietate caduco*. A három király neve egy bizánci, késő görög, epilepszia elleni imádságban is felbukkan. A három keleti bölcs mellett Zsuzsanna, Agáta, Daciánus [Latiánus?], Klemens, Kozma, Damján, és Ciprián és végezetül Ábrahám neve is szerepel. Az olvasatok bizonytalanok, mert az ima a nevetek erősen torzult formában sorolja fel. Schermann, T., *Spätgriechische Zauber- und Volksgebete: Ihre Überlieferung*, (továbbiakban *Spätgriechische Zauber- und Volksgebete*) Borna – Leipzig 1919, 50-53.

¹⁶ Bálint S., *Ünnepi kalendárium: A Mária-ünnepek és jelesebb napok hazai és közép-európai hagyományvilágából* 1, Bp. 1977, 220-223 és 452-458.

¹⁷ *Die kirchlichen Benedictionen im Mittelalter*. 501 és 503.

ezt kellett a betegnek a nyakában viselnie.¹⁸ Feltehető, hogy a *Peer-kódex* amulettjét is így kellett használni, a megszentelt írást a nyakban kellett hordani,¹⁹ akárcsak a kódex egyik imáját, a hirtelen halál ellenit,²⁰ valamint az ugyanitt olvasható bajelhárító amulettiszöveget (127v:6-128r:13).

A *Peer-kódex*beli amulettiszöveg nem az említett szentek neveit hívja segítségül a nyavalyatörés elűzésére, hanem varázsszavakat használ. Az általunk átnézett középkori orvosi és varázskönyvekben nem akadtam az *almagondis* és az *abargulans* kifejezésekre, feltehetőleg nomina barbarák, varázserejűnek tartott betűcsoportok.²¹ A szövegahagyományozódás során a ráolvasásszerű imádságokban gyakori a szövegromlás, kibogozásuk szinte reménytelen.²² Feltételezhető azonban, hogy az *abargulans* az apokrif iratokban szereplő Abgarus király nevét rejtí – amuletteken szívesen szerepeltették az edesszai kis fejedelem nevét, rontott formában is előfordul.²³

A keresztények a kezdetektől fogva helytelenítették a talizmánok használatát. A megtérő evezusiak elégették a mágusok igen értékesnek tartott könyveit.²⁴ Pál

¹⁸ *Die kirchlichen Benedictionen im Mittelalter*, 502.

¹⁹ Egy a *Peer-kódex* szövegével közel egykorú (1511 utáni) epilepszia elleni ráolvasásszöveget szintén a nyakában kellett viselnie a betegnek. Magyary-Kossa Gy., *Magyar orvosi emlékek* 3, Bp. 1949, 136. Vö. még ehhez Horváth J., *A magyar irodalmi műveltség kezdetei: Szent Istvántól Mohácsig*, (továbbiakban *Kezdetek*), Bp. 1931, 169. A korábban említett késő görög imát szintén pergamenre kellett lejegyezni, az oltárra helyezni, majd nyakban kellett viselni (ezért is hívják az amulettet a bizánci görögben *enkolpion*nak 'mellre való'-nak), *Spätgriechische Zauber- und Volksgebete*, 51.

²⁰ Az imádság kétszer is, különböző fordításokban megtalálható a kódexben (93r:1-94v:14 és 131v:3-133v:8) – vö. 74. jegyzet.

²¹ Köszönjük Fodor Sándor tanácsait: az *abargulans* szó szerinte talán az *abarakadabra* varázsigével függhet össze. Az *abarakadabra* eredete szintén kétséges. Lehetségesnek tartják, hogy a gnosztikus *abraxas*nak – az istenség titkos nevének – eltorzított változata; az *abraxas-gemmát* a görögben *abrasadabraként* ejtették. Héber és arámi származtatása is ismert. Biedermann, H., *Handlexikon der magischen Künste von der Spätantike bis zum 19. Jahrhundert*, Graz 1973, 16. Más magyarázat szerint az *abarakadabra* eredete az *apera cadavera*, a kifejezést a purgálásnál is használták. Vö. Reimann, H., *Vernüchliches Handbuch der Deutschen Sprache*, Berlin 1931. Fodor Sándor feltételezését erősíti, hogy késő középkori amuletteken az *abarakadabra* rontott formáját *abracalab* illetve *abracalabra* alakot találjuk, szintén fogyó séma formájában. Skemer, D., *Binding words: Textual amulets in the middle ages*, (továbbiakban *Binding words*) Pennsylvania 2006, 303, 304.

²² Vö. *Spätgriechische Zauber- und Volksgebete*, 50, 52.

²³ *Binding words*, 289, 305, 290: *abagare rex*. Ez persze az *almagondis* kifejezésre nem ad megoldást. Matthes, K. C. A., *Die Edessenische Abgarsage auf ihre Fortbildung untersucht*. Leipzig, 1882.

²⁴ ActAp 19,18-19 „Multi que credentium veniebant confitentes et adnuntiantes actus suos. Multi autem ex his, qui fuerant curiosa sectati contulerunt libros et conbusserunt coram omnibus. Et computatis pretiis illorum invenerunt pecuniam denariorum quinquaginta milium.”

apostol arra figyelmeztette a hellén város lakóit, hogy csak az evangéliumot tekintsék szentnek.²⁵ A talizmánszövegek így kiszorultak ugyan az egyházi írásokból, de visszaszivárogtak más módon: orvosi kézikönyvekben, receptgyűjteményekben hagyományozódtak tovább a római kori, bizánci, héber és késő antik mágikus formulák. A szövegek továbbélése olyan szerzeteseknek, klerikusoknak köszönhető, akik maguk is orvoslással foglalkoztak, és átvették a korábbi orvosi könyvekből a pogány varázslás egyes elemeit, amelyeket aztán szentírási, liturgikus idézetekkel bővítettek.²⁶

Az epilepszia elleni amulett a titokzatos varázsszavak mellett Jézust, Máriát és Szent Ágostont hívja segítségül; a név kimondása elűzi a betegséget, hiszen Jézus Krisztus és szentjei erősebbek, mint az ártó szellemek.²⁷ Milyen erősnek érezhették akkor Isten titkos neveit, amelyek különleges hangzásukkal is hatottak! Ilyenek voltak a héber kabbalistáktól

átvett szent nevek, Isten hetvenkét elnevezése.²⁸ A héber neveket már az egyházatyák korában átírták – Órigenész panaszkodik is, hogy a szent nevek az eredeti nyelvben a hatásosabbak, mint romanizált formájukban.²⁹

A *Peer-kódex* egyik nyíltól védő imáját³⁰ amulettiszöveg követi, amely varázsszerű héber-hellenisztikus istenneveket sorol föl. Ezeknek kellett megmenekíteni Simont minden bajtól:

²⁵ Eph 6, 14-17 „State ergo succincti lumbos vestros in veritate et induiti lorica iustitiae, et calciati pedes in praeparatione evangelii pacis. In omnibus sumentes scutum fidei, in quo possitis omnia tela nequissimi ignea extinguere. Et galeam salutis adsumite, et gladium Spiritus, quod est verbum Dei.”

²⁶ *Binding words*, 77-78.

²⁷ *Die kirchlichen Benedictionen im Mittelalter* 2, 96; valamint Bolgár Á., *Magyar bájoló imádságok a XV-XVI. századból*, (továbbiakban *Magyar bájoló imádságok*) Bp. 1934, 5-7.

²⁸ A héber istennév a Jod-He-Vav-He betűkből áll. Ezeket egymás alá írták ékalakban, úgy, hogy minden sort egy betűvel bővítettek. A sorokban összeadták a betűk számértékét, ez hetvenkettőt ad ki.



²⁹ *Binding words* 111, 113.

³⁰ *Magyar bájoló imádságok*, 15-17 nem idézi ezt a részt. A kódexben ugyanis két nyíl elleni ima szerepel, de közéjük más szövegek ékelődtek. Az imákat a későbbiekben egy táblázatban soroljuk fel.

ely elon tetragramaton byzon istennek myatta ky mendeneketh teremteth elysin ayos melos otheoz ees istennekh ez zenthseges newenek myatta el ely elyon ihus tetragramaton agla alpha et o kezdet ees wegezet hogh en symon meg nee sertessem lowestol thorthol es egyeb nemo merges artando allatokthwl ees wyztol zenthol serestol esestol es egyeb nemo vescedelemtol legek meg oltalmazwan atanak ees fywnak ees zent leleknek neweben Amen

(127v:6 – 128r:13).

Szentírási részletek gyakran szerepelnek középkori amuletteken, kedvelt volt Jézus utolsó szavainak, a 22. zsoltár³¹ könyörgésének Heli, heli, lema sabachthani!³² használata.³³ A középkori magyar bibliafordítások – a *Vulgátának* megfelelően – Krisztust arámi nyelven idézik –, és miként latinra, magyarra is csak magyarázatként fordítják;³⁴ az arámi szöveg így széles körben ismert volt. Az *ely* szerepel Isten hetvenkét neve között, a középkori amulettek rendszeresen felsorolják,³⁵ a *Peer-kódex*be is így került (127v:6).

Az *ely* mellett álló *elon* megoldása nem ilyen egyszerű. Feltehetőleg a később előforduló héber 'elyon' (*eljon*) variánsa. Pár sorral lejjebb találkozunk is vele a héber fohászban: *el ely elyon* (127v:13) – 'Isten, magasságos Istenem!'³⁶ Ebben az esetben felvetődik az is, hogy a fogyó sémával ellentétesen, éppen növekvő sort kell látnunk az *el ely elyon* szavakból álló fohászban.

Az *alpha et o kezdet ees wegezet* (128r:1-2) – az amuletteknek szintén szentírási eredetű attribútuma, Isten lényegének a *Jelenések könyvéből* ismert meghatározása.³⁷ A szimbólum használata a liturgikus szövegek mellett a mágiában is folyamatos, megjelent feliratokban és gnosztikus amuletteken is.³⁸ Elterjedtségére jellemző, hogy

³¹ A *Vulgátában* ez 21. zsoltár.

³² Heli Heli lema sabactani hoc est Deus meus Deus meus ut quid dereliquisti me. Mt, 27,46.

³³ *Binding words*, az ún. canterbury-i amuletten: 294 és egy itáliai amuletten: 310.

³⁴ *Jordánszky-kódex* 101rb:23 – „Hely hely lamazabatany, azaz En ystenem, En ystenem, myre hagyal el enghemet.”

³⁵ *Binding words*, az ún. canterbury-i amuletten: 290.

³⁶ Köszönjük Bányai Viktória sok és értékes segítségét.

³⁷ Apc 1,8: ego sum A et ω principium et finis; 21,6: ego sum A et ω initium et finis; 22,13: ego A et ω primus et novissimus principium et finis.

³⁸ *Papyri graecae magicae* 2, 212.

varázserejű rúnafeliratokban is gyakran felbukkant³⁹ éppen úgy, mint középkori amuletteken,⁴⁰ vagy kabbalisztikus praktikák ábráin.⁴¹

A *Peer-kódex* másik istenneve a *tetragrammaton* (127v:14) szintén szerepel az amulettek felsorolásaiban a hetvenkét szent név közt.⁴² A kifejezés (a görög „négy betű”) Isten kimondhatatlan nevét helyettesíti.⁴³ A tetragrammaton a fehér mágiában igen hatásos, bajt elhárító varázsigének számított.⁴⁴ Hozzá hasonlóan erősnek tartották az amulettekre és talizmánokra írt, a *Peer-kódex*ben is szereplő *agla* (128r:1) notarikont.⁴⁵ A notarikon szintén egyike a hetvenkét isteni névnek, a héber *Semoneh eszré* hálaadó ima kezdőszavainak első betűiből – Atta gibbor leolam adonai – állítottak össze.⁴⁶ Ez is gyakori a késő középkori amuletteken.⁴⁷

A *Peer-kódex*ben felsorolt, most tárgyalt zsidó-hellenisztikus nevek varázsszövegben, amuletteken, rúnafeliratokban is sűrűn, számtalan variációban olvastatók.⁴⁸ Más a helyzet azonban az *elysin ayos melos otheoz* kifejezésekkel, amelyeket Horváth János valami görög nyelvű szövegtörmelék maradványainak mondott.⁴⁹ És pontosan azok is, liturgikus szövegekben a 13. századig többször felbukkanó görög kifejezésekről van szó.

³⁹ Schwab, U., „Runen der Merowingerzeit.” (továbbiakban „Runen der Merowingerzeit”) In: *Runeninschriften als Quellen interdisziplinärer Forschung*, hrsg. Nowak, S. – Düwel, K., *Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*, hrsg. Beck, H. – Geuenich, D. – Steuer, H., Berlin – New York 1998, 382-383.

⁴⁰ *Binding words*, 89 skk, az ún. canterbury-i amuletten 286, 287, 288, 296, 299; egy itáliai amuletten 309.

⁴¹ *Lemegeton Cavicula Salamonis, The lesser key of Salamon: Detailing the ceremonial art of commanding spirits both good and evil*, (továbbiakban *Lemegeton Cavicula Salamonis*) ed. Petersohn, J. H., York Beach 2001, 265.

⁴² *Binding words*, az ún. canterbury-i amuletten 287, 291, 293, 295, 298; egy burgundiai és egy itáliai amuletten 305, 306

⁴³ Az IAO gnosztikus kombináció, a görög iota, alfa és ómega betűkből áll, és az Isten kimondhatatlan nevét, a JAHVÉ-t helyettesíti. *Binding words*, 112.

⁴⁴ Habiger-Tuczay, C., *Magie und Magier im Mittelalter*, München 1992, 240. *Handlexikon der magischen Künste*, 484.

⁴⁵ *Handlexikon der magischen Künste*, 23, 373.

⁴⁶ 'Mindenható az úr örökkön örökké' – Schire, T., *Hebrew Amulets: Their Decipherment and Interpretation*, 1966, Routledge & Kegan Paul, 17-19, 91-94.

⁴⁷ *Binding words*, az ún. canterbury-i amuletten: 300, 302, a burgundi amuletten: 305.

⁴⁸ Ruff, M., *Zauberpraktiken als Lebenshilfe*, Campus 2003, 212 és „Runen der Merowingerzeit”, 382 skk.

⁴⁹ *Kezdetek*, 169.

Az *otheos* nyilvánvalóan a ὁ θεός (*ho theosz*) átírása. A szó liturgikus szövegekben sokszor megtalálható,⁵⁰ de emellett sűrű vendég amuletteken⁵¹ és mágikus ábrákon is.⁵² Egy a svájci Briegből, a 15. század végéről származó Himmelsbrief (amulett) ugyancsak szerepelteti a szent nevek között: *Christus regnat, Christus imperat, Christus ab omni malo me custodiat, Agios Otheos, agios yschiros agios athanatos Eleyson ymas.*⁵³ Az „Otheos” név felbukkan a *Clavis Salamonis* címet viselő, meglehetősen zavaros hagyományozású középkori gyűjteményben, de ott, mint egy nagyon erős, kincskereső démon megnevezése,⁵⁴ a kifejezés eredeti jelentése itt már elenyészett.

A <h>o theoz előtt álló három szó – *elysin ayos melos* – viszont valamilyen szövegromlason ment keresztül. Az eredeti szöveg helyreállítására többféle megoldás is elképzelhető.

Az *elysin* esetében elsősre legkézenfekvőbbnek tűnik az *eleészon* (ἐλέησον, ’könyörülj’, ’irgalmazz’) felszólító módú igei alak torzulására gondolnunk, amely a középkori latinban „*eleison*” alakban honosodott meg. A feltevés ellen szólhat azonban, hogy az ige mellől hiányzik a tárgy (’engem’) és/vagy a vocativusos megszólítás – az *eleészon* ige e vonzatok nélkül, önmagában nem szokott állni.⁵⁵ A szöveg írójáról pedig latitudása alapján joggal feltételezhetjük, hogy az *eleison* szó értelmével is tisztában lehetett volna, így csupán nagyfokú figyelmetlenséggel magyarázhatnánk eltérését a hagyományos változattól. Az *elysin* szónak két betűje is különbözik az *eleisontól*, és egyik hibát sem lehet kellő motívummal (vizuális, hangzásbeli vagy értelmi hasonlóságon alapuló tévesztéssel) magyarázni.

Mint hogy a szövegösszefüggés leginkább isten valamelyik nevét kívánja meg, felvetődhet az a lehetőség is, hogy a szó mögött egy alanyesetben álló főnevet sejtünk. Nominativusban -σιν-re végződő görög szó azonban nincs;⁵⁶ a -σιν végződés legfeljebb egy -σις képzővel képzett főnév egyes számú accusativusának

⁵⁰ *Tropi graduales: Tropen des Missale im Mittelalter*, ed., Blume, C. – Bannister H. M.; *Analecta Hymnica medii aevi* 42, (továbbiakban: *Analecta Hymnica* 42), ed. Blume, C. – Drevés G. – Reisland, M. O. R., Leipzig 1905, 96, 103, 109.

⁵¹ *Binding words*, 306; a névelő maradványa nélkül *theos* alakban is – uo. 287, 288.

⁵² *Lemegeton Cavicula Salamonis*, 49.

⁵³ Jacoby, A., *Heilige Längenmaße: Eine Untersuchung zur Geschichte der Amulette*, 1929, Schweizerisches Archiv für Volkskunde, 181-216.

⁵⁴ A szellemidézéshez használt formulában Agios, Adonai, Otheos, Ischyros, Athenatos Paracletus, Agla, On, Tetragrammaton nevek tűnnek föl. *Lemegeton Clavicula Salamonis*, 49.

⁵⁵ A Preisendanz gyűjteményében szereplő 110 eset közül az *eleészon* igealak egyszere sem áll tárgyeset vagy vocativus nélkül.

⁵⁶ Kühner, R., *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache* I.1, Hannover 1869³, 321-322.

fogható föl.⁵⁷ Hasonló alakja alapján elsősorban az *élüszisz* (ἔλυσις, 'eljövetel', 'lépés'; latinos átírással pontosan: *elysis*), másodsorban a hasonló jelentésű *eleuszisz* (Ἐλευσις 'eljövetel', latinosan: *eleusis*) vagy esetleg az *eklüszisz* (ἔκλυσις 'eloldozás', 'ellazulás', latinosan: *eklysis*) főnév jöhetne szóba, ám egyikük sem értelmezhető az adott kontextusban, ráadásul az *elysis*, amely formailag tökéletesen megfelelne, csak költői szövegekben fordul elő, és ott is nagyon ritkán. Az *elysin* főnévként való értelmezését pedig az előbb említett függő eset eleve erősen kétségessé teszi, mert – mint látni fogjuk – az utána álló két szó egyike mellé sem képzelhető el accusativus vonzat. Következésképp, ha görög szót keresünk az *elysin* mögött, a fentebb említett *eleészon* – minden problémájával együtt – más megoldásokhoz képest összességében valószínűbbnek látszik.

Az *ayos* (ejtsd: ajosz) megfejtése egyszerűnek tűnik: a *hagiosz* (ἅγιος) jelzővel azonosítható,⁵⁸ amely egyike Isten hetvenkét szent nevének, és a magyar 'szent' görög megfelelője. A különbség abból eredhet, hogy a szöveg írója nem a hagyományos helyesírás, hanem a bizánci (és későbbi újgörög) kiejtés szerint fonetikusán írta le a szót. Ugyanebben az alakban előfordul a középkori amuletteken.⁵⁹ Két egyéb szempont ugyanakkor némi kételyt támaszthat az olvasattal szemben. A *Peer-kódex* görög szavai között ez az egyedüli fonetikusán írt szó, ráadásul a *hagiosz* már korábban is előfordult (a 94v:8-9-ben) *agyoz* alakban, azaz a hagyományos írásmód szerint. Ennél jobban elbizonytalaníthat, hogy a *hagiosz* szót általában háromszoros ismétléssel szokták használni ráolvasó szövegekben, a hetvenkét szent név egyikének is csak így, háromszor megismételve számít.⁶⁰ Ezzel együtt, csupán e két szempont alapján semmiféleképpen sem zárhatjuk ki, hogy az *ajos* szót *hagiosz*nak értsük, de az eredeti mágikus formula valamiféle romlását vagy megváltozását (például a hármas jelző leegyszerűsödését) joggal feltételezhetjük.

Az *elysin*hez hasonlóan talányos a *melos* szó. Önmagában véve értelmes görög szó, csakhogy sem 'tag', 'testrés', sem 'dallam' jelentése nem vonatkozhat Istenre, és sehogyan sem illeszthető a szövegösszefüggésbe. A szövegromlás tehát szinte biztosnak látszik. Isten könyörgésekben is használatos jelzőit áttekintve leginkább a *megasz* (μέγας) 'nagy', 'hatalmas' szóra gyanakodhatunk. A másolói hiba könnyen

⁵⁷ Elvben lehetne egy kettőshangzó tövű névszó többes dativusával is azonosítanunk, de az *elyből* nehéz volna ilyen töre következtetnünk.

⁵⁸ Csak mutatóban: O hacie infiniteque / Iudex noster, vagy Christe, hacie, / coeli compos regiae. A két idézet a *Analecta Hymnica* 42, 66, 53. A *Peer-kódex*ben más helyen is előfordul *agyoz* formában – 94v:8-9.

⁵⁹ Az ún. canterbury-i amulett 6. kolumnájában, *Binding words*, 297.

⁶⁰ A canterbury-i amuletten például négy alkalommal fordul elő „*agyos agyos agyos*” alakban (296, 297, 299, 300), és egyszer „*ayos ayos ayos*” formában (297). Ókori mágikus papiruszokon leggyakrabban a „*hagiosz ho theosz, hagiosz iszkhürosz, hagiosz athanatosz*” formula részeként fordul elő. Vö. a 66. jegyzettel.

megindokolható az írásképp alapján is: a γ (Γ)-t gyakran szokás λ (Λ)-ra rontani, és az α átváltozása o-ra is előfordul különösen kisbetűk esetében.

A *hagiosz* és *megasz* viszonylag megnyugtatónak látszó magyarázata után azonban érdemes visszatérnünk megfajtatlanul maradt első szavunkhoz, az *elysin*hez, és más logika szerint próbálkoznunk. Ha lemondunk a szó kizárólagosan görög értelmezéséről, feltűnhet, hogy a szó első fele Isten egyik héber nevével egyezik meg: az *ely*vel, amely korábban négyszer is előfordult már a kódex szövegében. Ha leválasztjuk és önálló szónak tesszük meg ezt az *ely* tagot, a maradék *sint* pedig a rákövetkező *ayosz*hoz csapjuk,⁶¹ értelmes és a kontextusba beleillő görög szóhoz jutunk: a *Szinaiosz* jelzőhöz. Simon ezek szerint a „Sinai-(hegy)i Isten”-t nevezné meg: ἡλὶ Σιναιος-t. Ezt az értelmezési lehetőséget erősítheti, hogy a viszonylag ritkán használatos szó egy mágikus papiruszon is előfordul, az ún. Jákob imájában. A beszélő, Jákob izraeli pátriárka „szent Sinai hegyén ülőnek” nevezi az Urat: ὁ κ[α]θ[η]μένο[ς] ἐπὶ ὄρους ἱεροῦ Σιναιίου, nyilvánvaló utalással Isten Mózes előtti epifániájára.⁶² A Kr. u. 2. századra keltezett papirusz közvetlen hatását aligha feltételezhetjük a 16. századi szövegre, közös gondolati háttérrel azonban talán igen. Ezt valószínűsítheti, hogy a megszólító formulák és jelzők között további hasonlóságok is megfigyelhetők; Jákob éppúgy használja a „mindenek teremtője” fordulatot is, mint Isten „Él” megnevezésének többféle változatát.⁶³

Összességében nézve, az *elysin ayos* = *ely sinayos* (*Éli Szinaiosz*, *'Sinai Istene*) értelmezése tartalmi szempontból kétségtelenül merészebb, mint az *eleison hagiosz*, de minthogy ez utóbbi más okok miatt problematikus, az előbbi lehetőségét is érdemes nyitva hagynunk. A szöveget tehát így kell értenünk: *'Isten, Sinai-hegyi, hatalmas, az Isten'*, vagy pedig: *'Könyörülj, szent, hatalmas, az Isten'*.

Görög szórvány még egy imában bukkan fel. Ez a Szent Ágostonnak tulajdonított *Hirtelen halál elleni* imádság, amelyet, mint már említettük, szintén amulettként használtak. Az oráció közkedveltségére jellemző, hogy öt kódexünkben hat fordításban maradt fenn⁶⁴ – ebből kettő a *Peer-kódexé*.⁶⁵ A második, a 131v:3-133v:8 levélen lévő fordítás különlegessége, hogy csupán ez a változat őrzött meg valamennyit a forrásául szolgáló *Hortulus animae* imádságának görög szövegéből, a nagypénteki

⁶¹ A rendszerint szóköz nélkül írt görög szavakat olykor az anyanyelvi beszélők is rosszul tagolták, a nem görög anyanyelvűek esetében pedig kifejezetten gyakori jelenség volt az effajta tévesztés; lásd például a középkori glosszáriumokat (Goetz, G. – Gundermann, G., *Corpus Glossariorum Latinorum* 4, Leipzig 1889, passim).

⁶² *Papyri graecae magicae*, XXIIb10. A Sinai-hegy említését a papirusz egyiptomi provenienciájával is összefüggésbe hozza Charlesworth, J., *The Old Testament Epigrapha* 2, 715.

⁶³ *'Mindenek teremtője'* (kiszta pantosz) XXIIb1, „Abriél, Luél ..., Elóél, Szuél” XXIIb14-19.

⁶⁴ Az imádság ezen kívül megtalálható a *Thewrewk-k* 32r:7-34r:6; *Czeh-k* 84v:14-87r:12; *Gömöri-k* 76v:11-78v14; *Teleki-k* 314-316. A legközelebb a *Teleki-* és a *Thewrewk-kódex* fordítása áll egymáshoz, feltételezhető, hogy szóbeli hagyományt jegyzett le valamelyik másoló.

⁶⁵ 93r:1-94v:14 valamint 131v:3-133v:8

liturgiából idézett himnuszról, a *Trisagion*ból.⁶⁶ *Deus noster agyos otheios, agyos yschiros, agyos athanatos eleison ymas* – hangzik a *Hortulus animae* imádságában, aztán rögtön követi a latin fordítás – *Sancte deus, sancte fortis sancte et immortalis miserere nobis. Crux Christi salva nos.*⁶⁷ A görög himnuszról a *Peer-kódex* pontatlan fordításban csak a három „szent” maradt meg: *en istenem + istenem + en istenem agyoz + agyoz + agyoz + cristusnak kerestfaya idvezeyc engemet* (94v:6-11). A *Trisagion* görög szövegéből a többi fordítás nem őrzött meg semmit.⁶⁸

Még egy imát, a latinul és magyarul is meglévő láz ellenit – *Contra febres, Christus regnat* (124r:5-13), *Contra febres, cristus orzagol* (124r:1-125r:4) – kell megemlítenem, hiszen ezt is amulettként szokták viselni.⁶⁹ Ebben az imában is amulettszöveg szerepel: *Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat.*⁷⁰ A 8. századra datált akklamációt amulettszöveggé használták például a német birodalmi kardon⁷¹ és számos gyógyászati szövegben. A *Peer-kódex* egy másik imájában, a *cristusnak kerestfaya legen en welem symonwal* kezdetűben ismét felbukkan a győzelmi ének parafrázisa, és ismét bajt elhárító funkcióban: *cristusnakh kerestfaya goz xpusnak kerestphaya paranchol cristusnak kerestfaya algyon meg engemet nyawalasth bwnosth* (130r:14-130v:4).⁷²

Az epilepszia elleni amulett nem tartozik a kódex törzsszövegéhez, utólagos – ám a kódex keletkezésével közel egykorú – bejegyzés a misesorozatok gyümölcseinek leírásával egyetemben. A láz és a nyíl, a hirtelen halál elleni ima valamint a bajoktól óvó amulettszöveg azonban a kódex szerves része, tudatos szerkesztői elgondolás szerint került a kéziratba. Ez azonban nem tűnik fel, ha a *Peer-kódex* kiadóinak a tartalomjegyzékét követjük, a közreadók ugyanis meglehetősen nagyvonalúan bántak a szövegegységek leírásával, amikor táblázatukban azt közölték, hogy a nyíl és a tör ellen való imádság egy egység, közé pedig két másik ima – az *Ábrahám*nak

⁶⁶ Frick J., *A középkori magyar himnuszköltészet*, (a továbbiakban *A középkori magyar himnuszköltészet*) 1910, 24-26. Vö. 60. jegyzettel.

⁶⁷ A *Hortulus animae* szövegét közli Szilády Á., „Codexek forrásai.” In: *Irodalomtörténeti Közlemények* 1896, 500.

⁶⁸ A *Trisagion* magyar fordítása a *Teleki-kódex*ben (316) a legpontosabb. A liturgikus himnusz magyar szövege beszivárgott a népi imádságokba is: Erdélyi Zs., *Hegyet hágék, lőtöt lépék: Archaikus népi imádságok*, 1999, 82, 271-272.

⁶⁹ A láz elleni imáról: Pócs É., „A «gonoszűzés» mágikus és vallásos szövegei: Adatok ráolvasásaink egyházi kapcsolataihoz.” In: „*Mert ezt Isten hagyta...*”: *Tanulmányok a népi vallásosság köréből*, szerk. Tüskés G., Bp. 1986, 230. A láz elleni imák viseléséről: *Binding words*, 107. 95. jegyzet.

⁷⁰ *Binding words*, 291.

⁷¹ Az ima használatáról: *Die kirchlichen Benedictionen im Mittelalter* 2, 96. A német birodalmi kard feliratáról: Schulze-Dörrlamm, M., *Das Reichsschwer: Ein Herrschaftszeichen des Saliers Heinrich IV. und des Welfen Otto IV.*, Sigmaringen 1995.

⁷² Vö. *Binding words*, 167.

Istene és az Igaz bíró Jézus kezdetű – ékelődött.⁷³ A szövegcsoport ennél lényegesen több, tartalmilag összefüggő darabból áll:

1. 124r:5-13 *Contra febres, Christus regnat*
2. 124v:1-125r:4 *Contra febres, cristus orzagol*
3. 125r:5-125v:9 *Uram ieszus cristus ky the zepseges orchadwal*
4. 125v:10-13 *My wronk ihesus cristusnakh bekesege legyen*
5. 125v:13-127v:6 *O nyl almeg*
6. 127v:6-128r:13 *ely elon tetragramaton*
7. 128r:13-128v:10 *Idwez legh wram ihus xpus ky zenth petert*
8. 28v:11-129r:5 *O orok istennek kwta*
9. 129r:5-131v:3 *cristusnak kerestfaya legen en welem symonwal*
10. 131v:3-133v:8 *vram isten legh kegelmes ennekem bwnosnek symonnak ...
... abrahamnak istene⁷⁴*
11. 133v:9-136v:9 *Igaz byro ieszus istennek fya*
12. 136v:10-138r:9 *O nyl parancholok teneked almegh*
13. 138r:10-139v:5 *O keth elo thor o the lancea o thw mend kozonseges fegwerek*

Az imádságok mindegyike a középkor végének jogbizonytalanságban, a mindennapi fegyveres hadakozás félelmében élő világi férfit hivatott megsegíteni bajában. A latin és magyar változatban közölt láz elleni imát (1, 2) két fohász követi; az egyik kérése akkor teljeseedik be, ha az imádkozó harminc egymás utáni napon mondja el az orációt, a másik a miséből való *Pax Domini sit semper vobiscum* átiratának fordítása (3, 4). A másoló egy nyíl elleni imádságot (5), aztán egy minden bajtól óvó amulettszöveget írt le (6), ezek után két könyörgés jön a börtönből való szabadulásért (7, 8), majd egy – a szent kereszthez szóló – az ellenségek elleni védelemért (9). Ezek után egy – amulettként is viselhető – imádság következik, amely az ellenségek és a hirtelen halál ellen hivatott védelmet nyújtani (10). Tartalmilag idegen elemként a *Iuxte iudex Iesu Christe* fordítása (11) ékelődik be az imák sorozatába, amelyet újabb nyíl követ (12). A sort fegyverektől óvó ima (13) zárja le.

A kódexet összeállító szerzetes az imakönyvet Simon igényeit követve, élethelyeteit szem előtt tartva másolta: megrendelőjének liturgikus és paraliturgikus imádságokat gyűjtött össze, amelyek közé babonás elemek is keveredtek. Jól felismerhető a vallásos szövegekben a hit és a csodavárás, a bizalom a varázslatban, ez utóbbi azonban csak önvédelemre irányul, nem ártó szándékú fehér mágia.

⁷³ A *Peer-kódex* kiadása, 31.

⁷⁴ Ez az imádság – mint már fentebb említettük – kétszer szerepel a kódexben. A kódexbeli két szöveg eltér, nem ugyanannak a fordításnak két másolata. Az ima használatáról kiváló összefoglalás olvasható a *Gömöry-kódex* kiadásában. *Gömöry-kódex 1516*. kiadás és jegyzetek Haader L. – Papp Zs., (Régi Magyar Kódexek 26) Bp. 2001, 74-75.

Nem tudhatjuk, sejtette-e a szerzetes, hogy milyen jelentésű görög töredéket írt le a bajokat elhárító amulettiszövegekben, valamint azt sem, hogy vajon Simon értette-e azokat a héber és görög megnevezéseket, amelyeket könyvében olvasott, vagy csak hitbuzgó emberként használta őket, miközben nem tudott a nagy nevek használatáról más kétes machinációkban. Az utólagos bejegyzések között az egykor a könyv fatáblájához ragasztott levélen Krisztus keresztjének a hagyomány által ismert – *iesus nazarenus rex iudeorum* – latin görög és héber feliratát jegyezte le valaki – netán maga Simon. Ez mindenképpen a szent nyelvek iránti érdeklődésre utal. Azonban csupán középkorias – netán vallásos – érdeklődésre, és semmiképpen sem humanista tudásra, hiszen a szövegek töredékesek és hibásak (a mai 185r).⁷⁵ A vallásos érdeklődést legfőképpen az vonja kétségbe, hogy a keresztfelirat amulettiszöveggént is használatos volt.⁷⁶

Kérdés azonban, hogy ezek a későbbi, de még mindig 16. század eleji, több kéz által tett bejegyzések (165v:11-185r:20) – amelyek között található az epilepszia elleni varázslás – hol és miért kerültek a kéziratba.

Gerézdi Rabán, a kódex egyik híres cantilenájának elemzője úgy véli, hogy Simon halála után imádságoskönyve visszazállt a kódexet író pálos szerzetesekre, aztán ők írták volna bele Vásárhelyi András és Apáti Ferenc *cantilenáját* és az összes többi szöveget, köztük a *Boldogasszony litániáját* és a *Credót* is magyarul.⁷⁷

Ugyan miért tették volna? – egyszerűen nem volt szükségük rá! Az még elfogadható, hogy egy ferences cantilena – a Vásárhelyi András *szerezte Angyaloknak nagyságos asszonya* – a Mária-tisztelet okán belekerül a – feltételezhetően – pálosok írta szövegek közé, de a kisnemesi öntudattal a bencés apátokat, diákokat és a kikapós leányokat csúfoló vágáns ének már aligha. Sokkal valószínűbb, hogy világi környezetben másolták, hogy Simon kérésére írta le valamilyen diák a kódex üres leveleire. Ugyanígy juthattak a misék hasznáról szóló latin szövegek is ide. Ezek egy laikus igényeinek felelnek meg, nem pedig egy szerzetesének.⁷⁸ Így aztán a kódexbeli elhelyezkedése miatt az epilepszia elleni talizmán szövegét sem tulajdoníthatjuk a pálos szerzetesek munkájának.

Összegezve elmondhatjuk, hogy a kódex törzsszövegében, a feltehetőleg vázsonyi

⁷⁵ Ez a kódex kiadói szerint a tizedik kéz, amely csak ezen az egy levélen írt. *A Peer-kódex kiadása*, 11. Az persze csak vélekedés, hogy ez Simon keze lehet, de a tulajdonosok a feljegyzéseiket általában itt tették meg; a mostani utolsó lap eredetileg a kötéstablára volt ragasztva. *A Peer-kódex kiadása*, 8.

⁷⁶ *Binding words*, 294, 300.

⁷⁷ Gerézdi R., „Apáti Ferenc *cantilená*-ja.” (továbbiakban „Apáti Ferenc *cantilená*-ja”) In: *A magyar világi líra kezdetei*, Bp. 1962, 219.

⁷⁸ Magunk is hajlunk arra, hogy pálosnak mondjuk a kódexet, ezért hivatkozunk a rend imaéletének bemutatójára: Mályusz E., „A Pálosrend a középkor végén.” (továbbiakban „A Pálosrend a középkor végén”) In: *Egyháztörténet* 1945, 35. skk.

pálos kolostorban másolt imádságok között olyan amulettszöveg és ráolvasások – bennük mágikus szövegekben is gyakran előforduló szavak – találhatóak, amelyek használata, ha nem is az eretnokség, de a legalábbis babona határán mozognak. Ez a fajta bájolás nem sokban különbözött a korszak orvostudományától,⁷⁹ amely a gyógyítási eljárások során használta ezeket az igéző kifejezéseket.⁸⁰ Az istenneveknek az a felsorolása, amelyet a bajok ellen védő amulettben láttunk, közel áll a *Cavicula Salamonis* eretnek tudományához, a démonok megidézéséhez, legalábbis eszköztárunk sokban hasonlít egymásra. A határok azonban elmosódtak.⁸¹ Jóllehet a mágia e formája a kolostori kultúra, a tudományosság, a mindennapi élet vallássságának egyik eleme volt,⁸² a liturgiába soha sem olvadt be.

A PEER-KÓDEX KELETKEZÉSÉHEZ

A *Peer-kódex* bemutatott szövegeinek magyarázásához, a szöveghagyományban elfoglalt helyüknek feltérképezéséhez hasznos lett volna tudni, hogy hol, milyen környezetben keletkeztek a kézirat bemutatott darabjai.

A *Peer-kódex*ről a benne lévő Remete Szent Pál legenda alapján már az 1800-as évek elején feltételezték, hogy pálos eredetű. Az utolsó fejezet nem követi a *Catalogus Sanctorum*ot, hanem a budaszentlőrinci kolostorról szól, arról, hogy ott „püspökök, és jobbágyok, papok, diákok és közönséges népek” látogatják Szent Pál

⁷⁹ Peter Thöringer a pozsonyi egyetem orvosprofesszora volt, az ő – feltehetően magyarországi gyűjtését is tartalmazó – receptkönyvében szerepel egy áldás, amelyet a nyíl kihúzásakor kellett mondani: „Ein segen, eine pfeile mit auß zu ziegen. Sprich dise nochgeschriebene wort drey mole vnd greiff mit den zwayen fingern, die bei den zweien klain fingern am nechst sten, zihe dan mit diesen fingern. Er gedt on wethumb. Cristus ward geborn an wol vnd an wehe. Also wor muß dieser pfeile rausgen. Im namen des vatters vnd des suns vnd des hailigen gaists Amen. P. h. A. thöringer” Feltételezik, hogy a kódexből egyetemi hallgatókat oktattak, így ez a ráolvasás is a tananyag része volt. Eis, G., *Medizinische Fachprosa des späten Mittelalters und der früheren Neuzeit*, (Amsterdamer Publikationen zur Sprache und Literatur 48) Amsterdam 1982, 58-59.

⁸⁰ Mágia naturalisnak nevezik a középkori mágia tudományosnak minősített eljárásait. Dolgozatomban e részében Láng Benedek felosztását követem. Láng B., *Mágia a középkorban*, (továbbiakban *Mágia a középkorban*) Bp. 2007. A tyúk és a tojás problémájáról, azaz, hogy mi volt előbb a mágia vagy az orvoslás Regöly-Mérei Gy., „Az ó-egyiptomi orvostudomány mint az archaikus gyógyászat fejlődésének egyik típusa.” In: *Antik Tanulmányok* 1960, 1-14.

⁸¹ Egyet kell érteni azzal a megállapítással, hogy itt nagyon képlékenyek a határok. Igazából az számít tiltott tudománynak, amelyet a jog eszközével is üldöztek. *Mágia a középkorban*, 19-49, különösen 43.

⁸² Fürberth, F., „Die Stellung der artes magicae in den hochmittelalterlichen 'Divisiones philosophiae'.” In: *Artes im Mittelalter*, hrsg. Schaefer, U., Berlin 1999, 249-262.

ereklyéjét.⁸³ A kódex egyik híres versének elemzője, Gerézdi Rabán egy korábbi tanulmány ötletét felhasználva, újabb adatokkal gazdagítva tette erősen hihetővé, hogy egy, a Kinizsi-várhoz közeli faluban, Csepelyen élő kismemes számára írták a könyvet a vázsonyi pálos szerzetesek.⁸⁴

Erről a férfiról, *nobilis Simon de Chepelről*, tudjuk, hogy a pálosok donátora volt, feltételezik, hogy hálából másolták le neki a szerzetesek a Remete Szent Pál legendáját is tartalmazó imakönyvet. Az okfejtés másik láncszeme, az, hogy ebben a kódexben maradt fenn Apáti Ferenc cantilenája – a szerzőt, neve alapján a Vázsonyhoz közeli Apáti településekhez lehet kötni ugyanúgy, ahogy vágáns versének a bencéseket gúnyoló szakaszát.⁸⁵ Az egyetlen példányban fennmaradt ének az érvrendszer szerint éppen keletkezési helyének közelsége miatt került a kéziratba, amely így – legalábbis keletkezési helyét tekintve – rokona a *Festetics-* és *Czech-kódex*nek.

Szinte képtelenségnek vélnénk, hogy egy kicsiny falusi klostromban ilyen minőségű kódexek jöjjenek létre. Pedig – legalább – Kinizsiné Magyar Benigna imakönyvei kétségkívül itt íródtak. Mi adta erre a lehetőséget, mi biztosította a szellemi környezetet?

A vázsonyi pálos kolostort Kinizsi Pál gazdag adományából emelték, az építkezést valószínűleg már 1480-ban megkezdték.⁸⁶ A Szent Mihály kolostor fontos kereskedelmi útvonal mellett fekvő, nagy forgalmú búcsújáróhely volt.⁸⁷ Hogy a pálosok a hívek gondozása mellett kegytárgyakkal is kereskedtek, azt egy a Kinizsi-várban előkerült agyagnegatív – Formmodel – bizonyíthatja.⁸⁸ A Krisztus megkísértését ábrázoló negatív segítségével papírmásé lenyomatot, netán fémöntvényt készítettek a búcsújáróknak. A kolostorban élő 26 szerzetes egyébkézművességben is járatos lehetett: a kódexek illuminálásához szarvasagancsból

⁸³ Révai M., „Magyar Literatura, vagy is: A Magyar Deáki Történet.” In: *Tudományos Gyűjtemény* 1833, II. füzet 49-91. Az idézet: *Peer-kódex*, 57v:14-58r:3 – Remete Szent Pál legendájának vége.

⁸⁴ Timár Kálmán („Magyar kódexcsaládok.” In: *Irodalomtörténeti Közlemények* 1927, 221) vette fel azt a lehetőséget, hogy Simon a fenn említett férfival azonos. Timár ötlete azonban csak akkor igaz, ha a *Peer-kódex* valóban vázsonyi, ez azonban, a valószínűség ellenére, nem bizonyított. Ezt az elméletet fejlesztette tovább Gerézdi Rabán a már idézett dolgozatában „Apáti Ferenc *cantilená*-ja”, 218-220.

⁸⁵ Gerézdi, I. m., 226-228. Újabb adatokkal egészítette ki Gerézdi Rabán tanulmányát Eperjesi I., „Apáti Ferenc és *Cantilenája*.” In: *Filológiai Közöny* 1968, 513-520.

⁸⁶ *Veszprém Megye régészeti topográfiaja: Veszprémi járás*, Éri I. – Kelemen M. – Németh P. – Torma I., Bp. 1969, 136.

⁸⁷ Éri I., *Nagyvázsony*, Veszprém 1959, 46.

⁸⁸ Éri I., „Gótikus agyagnegatívok a nagyvázsonyi Kinizsi-várból.” In: *Folia Archeologica* 1959, 148.

a nyelén püspökfejet formázó kicsiny festékkeverő kanalat faragtak,⁸⁹ valamint sakkfigurákat esztergáltak.⁹⁰ Könyvkultúrájukról az is tanúskodik, hogy a leletek között sok rontott könyvveretet is találtak egy szeméthalomban, mellettük tintatartót is.⁹¹ Valószínűleg a kolostor feltáratlan gazdasági udvarán számos műhelyt is működtettek – esetleg könyvkötő műhelyt is.⁹²

Többek között ez, a vázsonyi kolostor gazdagsága és búcsújáróhely élénk forgalma tehette lehetővé, hogy szerzetesei a népi vallásossággal kapcsolatba kerüljenek, és azt is, hogy a *Peer-kódex* feltételezett tulajdonosával, Csepelyi Simonnal is. Ő búcsú reményében ajándékozott két nemesi telket a pálosoknak. Arra az esetre, ha a rokonok ellent mondanak az ajándékozásnak, kétszáz forintot is letétbe helyezett a szerzeteseknél,⁹³ akik a feltételezések szerint ezek fejében másolták volna az imakönyvet.⁹⁴

⁸⁹ Éri I., „A nagyvázsonyi pálos kolostor leletei.” In: *Magyar Műemlékvédelem* 1959-1960, Bp. 1964, 90-92.

⁹⁰ G. Sándor M., „Középkori sakkfigurák a nagyvázsonyi várból.” In: *Folia Archeologica* 1960, 254-256.

⁹¹ Éri I., „A nagyvázsonyi pálos kolostor leletei.” In: *Magyar Műemlékvédelem* 1959-1960, Bp. 1964, 90-92.

Veszprém, Laczkó Dezső Múzeum, N jelzésű régészeti leltárkönyv 59.1-29.2, 60.1.1-329.4.

⁹² Az ötvenes években Vázsonyon ásatásokat vezető Éri István szíves közlése. Vélekedését megerősíti, hogy a pálosok nagyon fontosnak tartották a kézműves tevékenységet, a munkát. Szombathelyi Tamás rendfőnök (1476-1480 és 1484-1488) a regulához fűzött magyarázatában a kézimunkát értékesebbnek tartja a tanuláshoz és a tudományos tevékenységhez: Sed esti a lectione cessatur, debet manuum operacio subsequi, quia ociositas inimica est anime et antiquus hostis, quem a lectione sive ab oracione vacantem invenerit, facile ad vicia rapit. Per usum namque lectionis discetis qualiter et vos vivatis et alios doceatis. Per manuum operacionem et corporis maceracionem et viciis alimenta negabitis et vestris necessitatibus subvenietis et habebitis unde necessitatem patientibus aliquid porrigatis. Az Egyetemi Könyvtár Cod. Lat. 114. kéziratát idézi: *A Pálosrend a középkor végén*, 28. A munka hasznáról még az imaéletéről szóló részben – i. m., 35. skk.

⁹³ ... duas sessiones sive curias nobilitares in dicta possessione Chepel és ducentis florenis auri hungari talibus paratis et numeratis volt az adomány (DL 24.362). Az ajándékozást. II. Lajos király 1518-ban megerősítette (DL 24.363), de a rokonok két évvel később, 1520-ban János özvegye Csepelyi Pál nevében tiltakozik az adomány ellen (DL 23 474). A vázsonyi Barnabás priort évekig zaklatták Simon rokonai az adomány miatt, de a pálosok ragaszkodtak az ajándékhoz.

⁹⁴ A Kinizsi-vár környékén élők meglepően tehetősek voltak, és erről nemcsak Simon adománya tanúskodik. A Csepelyen végzett ásatások során sok olyan leletre bukkantak, amelyek azt mutatják, hogy az ott élők olyan termékeket vettek a kézművesektől, amilyen a kegyúri várban és a pálos monostorban is megtalálhatóak voltak. Feltehető, hogy nem Simon volt az egyetlen, akinek a Szent Mihály monostor szerzetesei könyvet másoltak. Éri I., „Beszámoló a nagyvázsonyi pálos-kolostor helyreállításáról.” In: *Műemlékvédelem* 1961, 7 és Kovalovszki J., „Ásatások Csepelyen.” In: *Veszprém Megyei Múzeumok Közleményei* 1969, 235-249.

Az elmondottak azonban – közvetett bizonyítékok – legfeljebb nagyon valószínűvé teszik, hogy a *Peer-kódex* a vázsonyi pálosok munkája. Bizonyosságra nem juthatunk általuk, mint ahogy azzal sem, ha a kéziratot külső jegyei, azaz aszerint vizsgáljuk, hogy lehet-e az más kódexekkel egyetemben ugyanannak a scriptoriumnak a terméke.⁹⁵

Timár Kálmán – éppen az epilepszia elleni amulettszöveg kapcsán – felvetette, hogy Szent Ágoston szerepeltetése arra utalhat, hogy olyan szerzetesrendben készült a kódex, amely Ágostont atyja gyanánt tisztelte.⁹⁶ A pálosok az Ágoston-regulát követték. Az okoskodás így helyénvaló, de éppen ez a szakasz már nem a kolostorban íródott. Fontosabb ellenvetés, hogy nem ismerjük az amulettszöveg mintapéldányát – a szent neve egyszerűen továbböröklődhetett, arra nincs bizonyíték, hogy egy másik nevet cseréltek Ágostonéra, aki egyébiránt elítélte az ilyen mágiát.⁹⁷ A kódexben – mint már többször is említettük⁹⁸ – kétszer is szerepel az *Ábrahámnak Istene* kezdetű amulettként is használatos imádság. Ennek egyik verziójában a latin rubrika (bevezető) közli az ima hasznát és használatát: *Beatus augustinus fecit hanc orationem quam si quis legerit aut super se portauerit nullus inimicus ei nocere poterit et illa die nec in igne nec in aqua nec ven[eno] mortifer[o] morietur neque nocebit et cum anima de corpore egressa fuerit infernus eam non possidet* (93r:1-12). A szöveget valamelyik másolója Ágostonnak tulajdonította, a szent nevét valószínűleg a név tekintélye miatt toldották be. Az általam ismert *Hortulus animae* kiadás nem tud a rubrikáról.⁹⁹

A *Peer-kódex* kiadói úgy vélik, hogy a kézirat egy részét, János evangéliumának egy rövid szakaszát,¹⁰⁰ Tétémi Pál vázsonyi pálos vikárius írta le a kéziratba.¹⁰¹ Ez erős érv volna, és a Szent Mihály monostorhoz köthetné a kódexet, még ha a bejegyzés a vegyes kezek írásai között van is. A kiadások rossz minősége miatt az írás nem vethető össze a Tétémi Pál által a domonkos *Gömöry-kódex*be bejegyzett

⁹⁵ Oszkó B., „A *Peer-kódex* történetéhez.” In: *Emlékkönyv Abaffy Erzsébet 70. születésnapjára*, szerk. Hajdú M. – Keszler B., Bp. 1998, 146-149.

⁹⁶ Timár K., „Magyar kódex-családok.” In: *Irodalomtörténeti Közlemények* 1927, 220.

⁹⁷ *Binding words*, 30. skk.

⁹⁸ Vö. 74. jegyzet.

⁹⁹ A domonkos eredetű *Gömöry* (76v:11-77r:2) valamint *Thewrewk-kódex*ben (32r:7-32v:6) és a pálos *Czech-kódex*ben (84v:14-85r:7) is szerepel az imádság változata előtt Szent Ágoston neve a magyar nyelvű rubrikában. A *Teleki-kódex* másolója fájjalja, hogy „Ez következő imádságnak használatját az író meg nem írta...” (*Nyelvemléktár*. XII. 388:1-2). A *Hortulus animae* imádságát közli Szilády Á., „Codexeink forrásai.” In: *Irodalomtörténeti Közlemények* 1896, 500.

¹⁰⁰ Noha szinte biztosak vagyunk abban, hogy itt nem erről van szó, meg kell említenünk, hogy János evangéliumának első könyvét szívesen használták amuletteken is, a *Binding words* (310) közli egy itáliai amulett szövegét, ennek része az evangélium eleje.

¹⁰¹ A *Peer-kódex* kiadása, 13.

azonos evangéliumi részlettel. A kiadók állítását az azonos kézről kétségessé teszi, hogy János evangéliumának szőrendje, helyesírása különbözik a két kéziratban. Nehezen feltételezhető, hogy a gyakran idézett részt ugyanaz az ember másképpen kezdje el, helyesírása, interpunkciója megváltozzon. Mindezekeken felül az végképpen elképzelhetetlen, hogy a vikárius nyelvjárása is megváltozzék, egyszer *o nala nalkol*, másszor pedig *ew nalanalkyl* alakot használjon.

Nag misen valo evangelium szent ianos irya

Kezdetben vala ige es ige
vala istennel es isten va-
la ige ez kezdetben vala istennel
o mya mynden let es o nala nal-
kol semmy nem let az amy o mya
let elet vala es elet vala emberek

Peer-kódex 184r:12-19

Zent Ianus euangeliuma

Ige vala kezdetben., es ige
vala istenel., es isten va-
la ige., ez kezdetben vala istennel.
Myndenek. ew mya lettek. es ew nalanal-
kyl. semmy nem let. az my ew benne
let., elet vala., es elet vala. embereknek

Gömöry-kódex 24r:1-10

Erős fogódzót adhatna, ha a *Peer-kódex Te Deum*ának dallama egyezne a pálosokéval, azonban már kimutatták, hogy nincs így.¹⁰² A dallam eltéréseinek a pálos *Tedeum*tól – a hibás lejegyzés mellett – számos oka lehet, semmiképpen sem perdöntő érv a kézirat pálos eredete ellen.

Könnyebb volna bizonyítani, hogy a kódexnek köze van a pálosokhoz, ha a két, biztosan a Szent Mihály kolostorban készült kódexszel a kézirat nemcsak tartalmi, hanem pontos egyezést mutatna, olyat, amely közös mintapéldányra engedne következtetni. Erre egyetlen példa sincs. Igaz ugyan, hogy a *Czech- és a Peer-kódex Iuste iudex Iesu Christe* fordítása azonos szövegre megy vissza,¹⁰³ a szöveg interpolációi ezt kétségtelenné teszik,¹⁰⁴ de azt is látni kell, hogy a kéziratokat alaposan átdolgozták. Hogy ez a vázsonyi pálos kolostorban történt-e, nem tudhatjuk.

¹⁰² Szendrei J., „Die Tedeum-Melodie im Kodex Peer.” In: *Studia Musicologica* 1972, 169-201.

¹⁰³ Horváth Cyrill is utalt rá: „sokban eltérnek, azonban érintkeznek is egymással több mozzanatban” – *Régi magyar költők tára: Középkori magyar verseink* 1, Bp. 1921, 517. Mivel tárgya szerint nem az imádságok összefüggéseit kellett bemutatnia, nem foglalkozott a dologgal.

¹⁰⁴ Tu de coelis descendisti virginis in uterum,
Unde sumens veram carnem visitasti saeculum,
Tuum plasma redimendo sanguinem per proprium.

Czech-kódex 93v:15-94r:9

Te mennyországból alá szállál szíz Máriának **méhében**,
Innét fogadván **bizon testöt**, ez világot meglátogatád, **szőmélyöd szerént megváltád**,
uram isten, az te terömtötted szegény bínös Ádám-fiát
az te ártatlan szent vérödnek hullásával.

Peer-kódex 134r:3-15

Az elmondottak csak arra alkalmasak, hogy a kolostor kiterjedt tevékenységét bemutassák, és megvilágítsák, hogy Vázsony pálos szerzeteseinek módjuk volt jelentős scriptoriumot fenntartani,¹⁰⁵ és erősítsék azt az egyébként sűrű szövésű érvrendszert, amely szerint a *Peer-kódex* Vázsonyban készült.

Alá löjtél, uram isten mennyekből szíznék **méhében**,
ott fogadál **bizon testet** magadnak, ez világnak idvezségéért **személyed szerint megváltod**,
uram isten, az te teremtetted szegén bínés Ádám-fiát
az te ártatlan szent vérednek hullásával.

Latin szöveg: *A középkori magyar himnuszköltészet*, 43 – Frick az *Analecta hymnica* XLVIII. 79. alapján közli

¹⁰⁵ A Szent Mihály kolostort 1550 táján Csoron János és Ferenc litteratus társaikkal együtt feldúlta, sok értéket hordtak el. A jegyzőkönyv szerint könyveket is: „psalterium unum illuminatum. Item missale 1, item viaticum unum” – *Documenta artis paulinorum: A magyar rendtartomány kolostorai* 3, (Magyar Tudományos Akadémia Művészettörténeti Kutató Csoportjának forráskiadványai 14) Bp., 1978, 205.

MAIMONIDÉSZ: HILCHOT BÉT HÁBECHIRÁ (A VÁLASZTOTT HÁZ TÖRVÉNYEI)

BEV. ÉS FORD. DARVAS BERNADETT* ÉS DARVAS ISTVÁN

A 12. században élt orvos, filozófus Maimonidész 1180-ban tette közzé egyik legjelentősebb munkáját, a Törvénykódexet *Misne Torá* (A Tan ismétlése vagy a második Tóra) cím alatt, amelyen megközelítőleg tíz évig dolgozott. Munkája céljáról egyebek között a következőket mondta: „Átkutattam az összes iratokat, hogy olyan művet alkossak, melyben a vallási szempontból tilos és nem tilos, tiszta és nem tiszta kérdései, valamint a Tóra más parancsaira vonatkozó eredmények benne foglaltnak. Mindezt világos nyelven és röviden, viták és kérdések nélkül adtam elő, hogy a Szóbeli Tan szépen rendezve, és mindenki előtt érthető legyen. Röviden szólva, senkinek ne legyen szüksége más műre, ha a halacha¹ bármely rendelkezéséről felvilágosítást keres, mert ez a mű felöleli az egész Szóbeli Törvényt, szokásokat és rendelkezéseket, Mózesőtől a Talmud befejezéséig.”

Tizennégy kötetből álló munkájának nyolcadik kötete az *Ávodá* (A szolgálat) címet viseli. E könyv első nagyobb egysége a *Hilchot Bét Hábechirá* (A választott ház törvényei), amely nyolc fejezetben foglalja össze a Szentély történetét, meghatározza az építés legfontosabb kritériumait, valamint részletes leírást ad az épületben található eszközökről.

Rámbám szándéka szerint a salamoni Szentélyt a pusztai hajlék „törvényes jogutódjaként” kívánta bemutatni. Elképzelése szerint: „Mindez a Szentély tiszteletére vezet, amely a maga részéről ismét oka lesz az istenfélelemnek. Mert mikor oda bemegy az ember, meghatódottság keletkezik a lélekben, a kemény szívek pedig meglágyulnak és megszelídülnek. Csak a meglágyítás és megszelídítés céljából tett Isten oly’ hatalmas intézkedéseket idegenszerű határozatok segítségével, hogy a templomba jövetel által fogékonyakká váljanak Isten parancsai iránt, amelyek útbagazítanak, és istenfélők legyenek, amint világosan meg lett mondva a Tórában”.

Az emlékezet ébrentartásához szeretnénk hozzájárulni az első fejezet fordításának közlésével.

* Darvas Bernadett a Zsigmond Király Főiskola Vallástudomány mesterszakának másodéves hallgatója.

¹ Zsidó törvénykezés.

1. Tevőleges parancsolat² házat építeni Istennek, amelyben lehetséges az áldozatok bemutatására. Itt kell megülni az ünnepeket,³ évente háromszor, ahogy írva van: „Készítetek nekem Szentélyt, hogy köztetek lakozzam”.⁴ A Mózes által épített Szentély már részletezve van a Tórában. Ez csak ideiglenes volt, miként írva van: „Mert még nem jöttek be (a nyugalom helyére és az örökségre).”⁵

2. Miután bejöttek Izrael földjére, felállították a hordozható Szentélyt (továbbiakban Miskán) Gilgálban, azon 14 esztendőre, amíg meghódították és felosztották az országot. Innen Silóba mentek, ahol kőből építettek Házat, és ráhelyezték a Miskán kárpitjait, (ennek az épületnek) nem volt teteje. A silói Szentély 369 évig állt. Mikor Éli⁶ meghalt, leromboltatott. (Ezt követően) Nóbba mentek és ott építettek Szentélyt. Sámuel próféta halála után leromboltatott, akkor Gibonba mentek tovább. Gibonból érkeztek meg „örök időkre emelt” (állandó) épülethez (Jeruzsálemben). A napok (amíg a Szentély állt) Nóbban és Gibonban: 57 év.

3. Miután a Szentély felépült Jeruzsálemben, megtiltották, hogy szentélyt építsenek Istennek, vagy áldozzanak Neki bármely más helyen. Nincs más Szentély a későbbi nemzedékek számára, kizárólag Jeruzsálemben a Mórija hegyén, azaz a Templom-hegyen, ahogy meg van írva: „És Dávid azt mondta: Ez legyen az Örökkévalónak, az Istennek Háza, és az égőáldozatnak való oltár Izrael számára,⁷ és meg van írva: „Ez nyugóhelyem mindenkorra.”⁸

4. A Salamon király által építetett épület (szerkezete) világosan le van írva a Királyok könyvében,⁹ viszont a messiási kor Szentélyének (leírása), bár említve van Jechezkél (próféta könyvében),¹⁰ nincs részletesen bemutatva. Így a második Szentélyt, amelyet Ezra idején építettek, Salamon épületének mintájára építették, és néhány (kiegészítő) szempont alapján, amelyek Jechezkél könyvében részletezve vannak.

5. A Szentély építése során az alábbi elemek a legfontosabbak, amelyeket (mindenképpen) el kell, hogy készítsenek: a Szentély, a Szentek Szentje, egy hely a Szentély előtt, amelyet Csarnoknak neveznek. Ezt a hármat együtt nevezik Templomépületnek. Ezen felül még egy elválasztó rész készült a Szentély köré, nagyjából olyan távolságra, mint amilyen távolságra az Udvar körülvéő kárpitok voltak a pusztai

² Mózes öt könyve 613 vallási előírást (micva) tartalmaz. Ezek között 365 a tiltó, és 248 a tevőleges előírások száma.

³ A három zarándokünnepet. Peszách, Sávuoat és Szukkot ünnepeit.

⁴ 2Mózes 25,8.

⁵ 5Mózes 12,9.

⁶ Főpap.

⁷ 1Krónikák 21,31.

⁸ Zsoltárok 132,14.

⁹ 1Királyok 6,1 – 7,51.

¹⁰ Jechezkél próféta könyvének 40-42. fejezeteiben

Szentélyben. Mindent, amit ez a rész körülvevett, amely a Találkozás Sátrának udvarára hasonlított, úgy neveztek: Udvar. A teljes terület neve: Szentély.

6. Eszközöket készítettek a Szentélyben: Oltárt az égőáldozat és más áldozatok számára. Rámpát, amelyen az oltárra fel lehet menni, melynek helye az Előcsarnok előtt van a déli oldalon. Mosdómedencét talappal, ahol a papok megszenteljük kezüket és lábukat a szolgálathoz – ez az Előcsarnok és az oltár között volt elhelyezve déli irányba, vagyis balra, ha az ember a Szentélybe lépett. Oltárt az illatáldozat számára, mécstartót és (a szíkenyerek) asztalát. Ez a három (tárgy) a Szentélyben volt elhelyezve a Szentek Szentje előtt.

7. A mécstartó déli irányba, a belépés szerinti baloldalon, az asztal, rajta a szíkenyerekkel a jobboldalon. Mindkettő szemben a Szentek Szentjével, az illatáldozati oltár a kettő között volt. Az Udvar fel volt osztva (jelezve): eddig (jöhetnek) a nem papi származásúak, eddig a kohaniták. Valamint építettek rá (az Udvaron) különböző épületeket a Szentély különböző szükségleteinek ellátására. Minden ilyen épületet úgy neveztek „liská” (terem, kamra).

8. A Templomépületet és az Udvar nagy kövekből kellett megépíteni. Ha köveket nem találtak, téglákat is lehetett használni. Nem volt szabad a köveket az épülethez magából a Templom-hegyből fejteni, hanem azon kívül termelték ki, ott faragták ki, és utána hozták be, ahogy írva van: „Nagy köveket, értékes köveket, hogy letegyék a ház alapját, faragott kövekből”.¹¹ Ezen felül is meg van írva: „Sem kalapács, sem fejsze, sem semmilyen más vaseszköz hangja nem hallatszott a háznál mikor azt építették.”¹²

9. Semmilyen kiálló, kiszögellő fa (faoszlopok) nem volt használható az építkezésnél, csak kő, téglák és mész. Nem volt szabad semmilyen faerkélyt készíteni az Udvarban, csak kőből vagy téglából lehetett építeni.

10. Az Udvar padlózata értékes kövekből készült. Ha egy kő kimozdult a helyéről (még ha a helyén is maradt), akkor az udvar rituálisan alkalmatlanná (pászul) vált. A papoknak tilos volt ráállni a szolgálat során addig, amíg újra rögzítették azt.

11. Kiemelkedő micva a Szentély megerősítése vagy magasabbra építése – a közösség erejétől függően – ahogy meg van írva: „Hogy felemeljük a mi Istenünk házát.”¹³ Annyira feldíszítették és kicsinosították, amennyire erejük engedte. Ha módjuk volt arannyal bevonni és nagyobbítani, akkor az micvának számított¹⁴.

12. Nem építhetik a Szentélyt éjszaka, ahogy írva van: „És azon a napon, amikor a Szentélyt felállították”,¹⁵ azaz nappal kell felállítani, nem éjszaka. Az építést hajnalban lehet elkezdeni, (és lehet dolgozni) a csillagok feljöveteléig. Mindenkinnek

¹¹ 1Királyok 5,31

¹² 1Királyok 6,7

¹³ Jesájja 9,9

¹⁴ Ebben az esetben vallási értékkel bíró jócselekedetnek.

¹⁵ 4Mózes 9,15.

kötelessége építeni és részt venni ebben fizikailag is és anyagilag is, férfiaknak és nőknek egyaránt, ahogyan a pusztai Szentély (esetében is előírás volt). Azonban az iskolás gyerekeknek nem kell abbahagyniuk a tanulást. A Szentély építése nem tolja el (helyezi hatályon kívül) az ünnepek (megtartását) sem.

13. Az oltárt csak kövekből szabad felépíteni. Bár a Tóra azt mondja: „Földből építs nekem oltárt”,¹⁶ (ez valójában azt jelenti, hogy) az oltárnak a földre kell épülnie, tilos boltívré, vagy egy barlangra épülnie. A midrás¹⁷ úgy magyarázza, hogy amikor a Tóra azt mondja: „Ha kőből kell oltárt építened ...”, ez nem azt jelenti, hogy másképp is dönthetünk (résut), hanem azt, hogy kötelességünk (chová) így tennünk.

14. Minden kő, amely annyira sérült, hogy a köröm megakad benne – ahogyan az állatok levágására szolgáló kés esetében – alkalmatlan a rámpa vagy az oltár építéséhez, miként írva van: „Az Úr oltárát egész kövekből kell építened.”¹⁸ Honnan hozták az oltár köveit? Szűzföldből. Leástak, míg olyan részhez értek, amely biztosan nem volt még építkezéshez használva, és onnan vették a köveket, vagy hozhatták azokat a Földközi tengerből, és építhették azokból is. A Templómépület és az Udvar minden köve egész volt.

15. A sérült vagy hasadt kövek a Templómépülethez és az Udvarhoz egyaránt alkalmatlannak minősültek. Nem lehetett visszacserelni, hanem el kellett ásnia azokat. Minden kő, amelyet vaseszköz érintett, függetlenül attól, hogy okozott-e rajta sérülést, alkalmatlanná vált az oltár vagy a rámpa építéséhez. Ahogy írva van: „Amint faragó vasadat ráhelyezted, megszenteltségtelenítetted azt.”¹⁹ Ha valaki az oltárt vagy a rámpát olyan kőből építi, amelyhez vas ért, meg kell botozni, ahogy meg van írva: „Nem építheted faragott kőből.”²⁰ Aki sérült kőből épít, megszeg egy tevőleges parancsot.

16. Ha sérült vagy vassal érintett kő már be lett építve az oltárba vagy a rámpába, egyedül az a kő válik alkalmatlanná, a többi használatra alkalmas. Az oltárt évente kétszer kimeszelték Peszach és Szukkot idején. A meszelést egy ruhával végezték, nem vasalókanállal, nehogy az hozzáérjen a kőhöz, és alkalmatlanná tegye.

17. Lépcsőket nem építettek az oltárhoz, amint írva van: „Ne menj fel oltáromra lépcsőkön”,²¹ hanem lejtőt építettek az oltár déli oldalára, amelynek a magassága csökkent az oltár tetejétől egészen a földre. Ezt nevezik rámpának. Aki az oltárra lépcsőkön megy föl (áthág egy tiltó parancsot), botozzák meg. Ugyanígy, aki tönkretesz egyetlen követ az oltárból vagy a Templómépület bármelyik részéből

¹⁶ 2Mózes 20,21.

¹⁷ Mechiltá Jitro szakaszának végén.

¹⁸ 5Mózes 27,6.

¹⁹ 2Mózes 20,22.

²⁰ 2Mózes 20,22

²¹ 2Mózes 20,23

vagy az Előcsarnok és az oltár közötti területről, botozzák meg, ahogy írva van: „És rombold le az ő oltárait, de ne tégy így az Úrral, a te Isteneddel.”²²

18. A mécstartó és eszközei, valamint az asztal és az eszközei, az illatáldozati oltár és minden, a szolgálathoz szükséges eszköz csak fémből készülhet. Ha fából, csontból, kőből vagy üvegből készülnek, alkalmatlanok a használatra.

19. Ha a gyülekezet szegény, még önből is elkészíthetik. Ha meggazdagodnak, akkor készítsék el (a tárgyakat) aranyból. Ha a közösségnek van ereje, akkor még a medencéket, a villákat, az égőáldozati oltár piszkavasait, sőt a mérőedényeket is aranyból kell készíteni. Még az udvar kapuit is be kell vonni arannyal, ha a közösségnek lehetősége van erre.

20. Minden eszköznek eleve szent célra kell készülnie. Ha eredetileg profán célra készültek, nem lehet azokat magasztos célra használni. Olyan szent eszköz, amelyet még nem használtak, szolgálhat világi célra. Ha már használták istenszolgálatra, akkor tilos világi célra használni. Az olyan köveket vagy deszkákat, amelyeket eredetileg egy zsinagóga számára faragtak ki, nem szabad használni a Templom-hegyi építkezéshez.

A Szentély hatvan esztendő híján kétezer évvel ezelőtt pusztult el, azóta szimbólummá vált, azonban a mai napig folyamatosan kifejti hatását. Számos zsidó ünnep, szokás, irodalom őrzi emlékét, és emlékeztet mindenkit arra, hogy az Istennel való kapcsolattartásban a gyakorlaté a főszerep.

A Mikdásról való állandó emlékezés azt az érzetet kelti a hagyományok ismeretével rendelkezők körében, hogy az istenszolgálat a Szentély hiányában is a korábbiak bensőséges módján végezhető, hogy Jeruzsálem és Izrael szentsége bármilyen pusztítás dacára megmarad, és eljuthat arra a végkövetkeztetésre, hogy a mindenkori – gyakran nehézségekkel terhelt – zsidó jelen egyebek közt nem más célt szolgál, mint a következő nemzedék kulturális hagyatékának előkészítését.

²² 5Mózes 12,3-4

DISPUTA

ΗΥΒΑΙ ΡΕΤΕΡ: ΘΗΣΑΥΡΟΙ ΑΠΟΚΡΥΦΟΙ.
Az apokrif irodalom határain

ΘΗΣΑΥΡΟΙ ΑΠΟΚΡΥΦΟΙ

Az apokrif irodalom határain*

HUBAI PÉTER

ἃ οὐκ ἔστιν γεγραμμένα ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ

„Az apokrif irodalom határai” címmel Tóth Péter a *Vallástudományi Szemle* 2007/1. számában hosszú recenziót írt *A Megváltó a keresztről. Kopt apokrifok Núbiából* című könyvről. Alapos olvasatát és 15 oldalas kritikáját ezúton is köszönöm. Hosszú cikkének kilencven százalékában egy-egy megállapításomat teszi nagyítóüveg alá, néhány görög és kopt szövegre hívja föl a figyelmemet – ezekért külön hálás vagyok – és csupán egy kis töredékében, ám annál hangsúlyosabban szólítja meg rajtam keresztül az egész kutatást, a „nemzetközi szakmát” (237): mi is az apokrif, és hol határolható el a homiliától. Ez utóbbi kérdésre reagált Pesthy Monika e folyóirat 2007/2. számában „Apokrifok, homiliák, midrások és újraírt Biblia: műfajok a Szentírás körül” írásával.

Mivel azonban Tóth Péter, aki apokrif helyett szívesebben tartaná a Kasr-el-Wizz kódex iratait homiliának, e kérdést egyfelől a szakmának, másfelől azonban közvetlenül nekem szegezte, ildomos, hogy megpróbáljak felelni. Mivel kritikai (másképp-)látásához mint felkészült kutatónak neki is joga van, és véleménye nekem segítséget is nyújtott, arra – noha véleményemet lényegileg megalapozottnak véltem, és fenntartom – nem óhajtottam nyilvánosan reagálni. Az apokrifra vonatkozó kérdését azonban, mint Pesthy Monika is, fontosnak tartottam. Különös lett volna azonban, ha válaszomban épp a könyvről szóló kritikára nem térek ki, így eredeti szándékomtól eltérően ezekre is itt felelek.

Igaza van Tóth Péternek (236), hogy a *παρρησία*-t „nem annyira szerencsés” *nyílt szó* jelentésben magyarra fordítani, a kifejezés értelme tényleg problematikus, és magam sem tekintem a megoldást teljesen kielégítőnek. Ugyanakkor a kopt szöveg a **ΤΒΟΜ ΜΝΠΑΡΡΗΣΙΑ ΝΤΠΟΛΙΤΙΑ ΜΠΕΣΤΑΥΡΟΣ** fordulatot használja, tehát a *parrhésziát* nem önmagában, hanem ebben az összefüggésben kell értelmeznünk. *En ezt a kereszt hatalma, nyílt szava és életvitele* értelmében fogtam föl. A szöveg egyik nehézségét abban látom, hogy a kereszt – néhány

* Ez a tanulmány a Szirtes András emlékkonferencián (WJLF 2008. március 7.) elhangzott előadás bővített változata.

kivételtől eltekintve – nem beszél,¹ és ebben az összefüggésben a „nyílt szó” nehezen érthető. Ugyanakkor recensensemtől eltérően – és ez fontos hermeneutikai különbség – szövegünket a minden apokrif irat és minden későbbi liturgiai szöveg alapjaként szolgáló ÚT felől szeretném megérteni. Szerencsénkre az Újszövetségben e szó elő is fordul, többek között az általa is javasolt *fiducia*² értelemben, továbbá *confidentiáként* is, ám ennek a *parrhészianak* sohasem a kereszt a birtokosa, hanem az apostol, a gyülekezeti tisztségviselők és a hívek. Felvetődhetne, hogy a pusztán egyszer említett birtokos (kereszt) esetében a *hatalmát* genitivus subjectivusként fogjuk föl, a kereszt *parrhészijá* esetében pedig genitivus objectivusként, ám ez valószínűtlenül hangzik. Számomra a Tóth Péter javasolta értelem a megfelelő kontextusba ültetve, mint az Első Irat címe, „A dicsőséges és megelevenítő kereszt hatalma, *bizodalma* és életvitele” több nehézséget jelentene, mint amennyit megoldana. Mivel az irat a Kereszt utolsó ítéletkor való ténykedéséről ad kijelentést, így a nehézségek ellenére is inkább elképzelhetőnek tartom az „ama napon” *egyértelműséggel* ítéletet tartó Kereszt képét. Természetesen, ha Tóth Péter, aki e korszak liturgikus szövegeinek kiváló ismerője, talál olyan a *kereszt parrhésziját* tartalmazó szöveget, amely a főnti problémákat is megoldva jobb értelmet kínál, magam is szívesen választok majd más fordítási lehetőséget.

Fordításomban *MvSzava* 14,1-8-at úgy adtam vissza, hogy „azért fogom magammal hordozni azt, a keresztet, hogy felfedjem gyalázatukat, és fejükre (ϺΙΧΝ ΤΕΥΛΠΕ) fogom helyezni az ő törvényszegéseiket”, ám Tóth Péter (242) arra hivatkozva, hogy ezzel én magam sem tudok mit kezdeni, Athanasziosz egy 1937-ben kiadott kopt prédikációjára hivatkozva azt javasolja, hogy „megjelölöm törvénytelenységüket homlokukon” formában kellene fordítani. Véleménye a kettőnk különböző megközelítésmódjára világít rá. Igaz, (a kommentárban is ezt említettem meg), én „nem tudok mit kezdeni” a kifejezés *értelmével*, de a kopt szöveget helyesen le tudom fordítani. A háttérben kimondatlanul meghúzódó vita oka a hermeneutikai-kör probléma: a szöveget először le kell fordítani, hogy megértsem, avagy a szöveget először meg kell értenem, hogy le tudjam fordítani. Mivel a szótárak az *ΛΠΕ* szót egyértelműen „fej” jelentéssel adják meg, meggyőződésem szerint a helyes filológiai eljárás az, hogy ennek megfelelően fordítok – majd megpróbálom a szöveget annak tágabb összefüggésében értelmezni. Ez szerencsés esetben rögtön sikerül, kevésbé szerencsés esetben (bizonyos információk hiányában) nem sikerül, ám ez utóbbi sem jogosít föl arra, hogy általam elképzelt interpretációk alapján erőszakot tegyek a szemantikán. Ez esetben a filológus lefordítja a szöveget, majd

¹ Kivételnek tekintendők az általam említett ellenpéldák: *Martyrium Andreae* prius 14; W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen*⁴ 2, 292; *Neutestamentliche Apokryphen*⁶ 135; *EvPt* 42.

² Act 28,31; 2Kor 3,12; 7,4; Ef 3,12; 6,19, Fil 1,20; 1Tim 3,13; Filem 8; Hb 3,6; 4,16; 10,19; 1Jn 2,28; 3,21; 4,17; 5,14.

töredelmesen megvallja, hogy nem érti annak mondandóját. Lehet, hogy később jön egy másik kutató, aki további információk birtokában majd megérti. Egy költő itt talán szabadabb volna, „beleérezhetne” a kopt szöveg lelkébe (talán helyesen, talán kisiklana), de egy editio princeps esetében a filológus ezt aligha engedheti meg magának. Tóth Péter két kopt szöveget állít szembe fordításommal, az egyik Athanasius idézett prédikációjából³ **Ν̄ΤΕΟΥΜΑΕΙΝ ΟΥΩΝ̄Ζ̄ ΕΒΟΛ ΖΙΧ̄ΝΤΑΤΕ Ν̄Ν̄ΡΕϞ̄Π̄ΝΟΒΕ ΤΗΡΟΥ**, a szöveg kiadójának fordításában „a sign appears upon the head of all the sinners” (tehát Bernardin is úgy fordítja, mint én, nála sem „homlok”), a másikban, amit recenzensem maga idéz koptul 20. lábjegyzetében a kopt nem az **ΑΠΕ** szót használja a homlokra, hanem a **ΤΕΖΝΙ** szót. Ez korrekt is,⁴ csak hát a Kasr el-Wizz kódexben nem ez a szó szerepel.

Áttérve a második iratra Tóth Péter érezhetően hiányolja, hogy könyvemben nincs még több a *MvTánca* „mögött” fölsejlt „egyházi-teológiai-liturgiai atmoszférából”. Recenzensemnek, mint több meglátásában, ebben is igaza van. Ám számításba kell venni, hogy egyetlen irat egyetlen példányának ismeretében, a történeti háttér ismerete nélkül, a liturgiai miliő ismeretének hiányában, és egyáltalán a núbiai egyházzól meglevő igen csekély ismerettel felelős kutató aligha mondhat sokkal többet. Ha nincs meg a *MvTáncát* magyarázó kontextus, akkor csak az iratból magából bonthatjuk ki azt, ami belőle kibontható. Magam is sajnálom, hogy nem tudhatunk többet a liturgiai Sitz im Leben-ről. Az 5-10. századi núbiai szerzetesek számára számos, a műben előtünk rejtve maradó utalás, összefüggés evidens volt. Ezek egy részét talán további kutatások föllelik majd, egy részük, fájdalom, örökre elsüllyedt, de azt a kutató fantáziája nem pótolhatja. Abban azonban Tóth Péter biztonnyal téved, hogy a keresztünnepeket fölcseréltem volna. Tévedésének egyik oka az, hogy a fénykereszt ünnepét a Szent Kereszt felmagasztalásának (Exaltatio Sanctae Crucis) ünnepével azonosítja, másik az, hogy a 7-8. században valóban volt Kelet és Nyugat között keresztünnepek időpont cseréje. Csakhogy nem ezek az ünnepek, és nem így cserélődtek.⁵ A fénykeresztről a keleti forrásokat is feldolgozó monografikus munka már címében is megadja a tényleges dátumot: Alexander Sima, *Das Fest der Lichtkreuzerscheinung (7. Mai)*, Wien 1995. A helyes időpontok tehát, mint könyvemben is írtam:⁶ a fénykereszté

³ Bernardin, J. B., „A Coptic sermon attributed to St Athanasius.” In: *JThS* 38 (1937), 126-127.

⁴ **ΤΕΖΝΕ** J. Černý, J., *Coptic Etymological Dictionary*, Cambridge 1976, 205; Erman, A. – Grapow, H., *Wörterbuch der ägyptischen Sprache* 5, Berlin 1955, 478.8 szerint „die Stirn”, a fejnek az a része, melyen a diadémot viselik, ahol a kígyó megjelenik – tudvalevőleg a homlokon.

⁵ Erről l. például *Katolikus Lexikon* s. v. Kereszt feltalálása.

⁶ 106-107 és 232-233.

május 7., az exaltatioé szeptember 14.⁷ Ugyanakkor Tóth Péternek köszönhetem, hogy felhívta figyelmemet Spiegelbergnek egy több mint száz évvel ezelőtti cikkére, amelyben a strasbourg-i könyvtár papiruszgyűjteményének egy kis töredékét adta ki, amely szintén a fénykeresztről tesz említést, a történelmi tényeket immár teljesen összekeverve írja: (a 337-ben meghalt) Konstantinus császár meglátja az égen a (351-ben megjelenő) fénykeresztet.

Recenzensem számon kéri rajtam, hogy, ahogy ő mondja (247), „feleslegesnek látszó” vargabetűket teszek meg a *megelevenítő* (ΝΡΕϞΤΑΝΖΟ, ζωοποιόν) kapcsán, (amely a 6. századtól a kereszt állandó jelzője), midőn azt a Szentlélekre akarom vonatkoztatni, „feltételezve annak szövegromlás miatti kihullását”. A szövegromlás lehetősége nem abszurd, hanem kényszer szülte föltételezés, olyasvalami, amit a kopt szöveg illogikusnak tűnő szintaxisa sugall a kereszt két jelzőjének különböző nyelvtani megoldásaival. Ennek fölismerésétől kezdve a kutatónak más irányban kell keresnie, hogy mire vonatkozik a jelző. Aligha hiszem, hogy a kutatásban kár származnék abból, ha az összes kínálgató lehetőséget megvizsgáljuk, és adott esetben a számba-nem-jöhetőket később kizárjuk. Ellenkező esetben a vak tyúk is talál szemet effektussal akár jó megoldásra is bukkanhatunk, ám ez mégsem tudományos módszer. Nem akarok az általa írtnak ellentmondani, hisz én magam is arra a végkövetkeztetésre jutottam, hogy *esetünkben* a „megelevenítő” a kereszt jelzője. Csakhogy ez, Tóth Péter vélekedésével ellentétben, egyáltalán nem volt magától értetődő, pusztán egy lehetőség a több (kizárandó) közül. A *Megelevenítő* ugyanis (már az 1. században is) legelsősorban Isten (1Tim 6,13)⁸, hiszen ő a Teremtő és az újjáteremtő is; az Atya az, aki a halottakat is megeleveníti, amint a Fiú is megeleveníthet (Jn 5,21), mivel ő az utolsó Ádám, aki megelevenítő pneuma (1Kor 15,45),⁹ és persze a Lélek (Jn 6,63). Ez utóbbi mint leggyakoribb köszön vissza egy 8. század eleji kopt püspök, Paulosz feliratán is az ismerős liturgiai formában: ΠΕΙΩΤ ΜΝ ΠΩΗΡΕ ΜΝ ΠΕΠΝΑ ΕΤΟΥΑΔΒ ΝΡΕϞΤΑΝΖΟ, „az Atya és a Fiú és a megelevenítő Szent Lélek”.¹⁰ És ugyanez a jelzője a Szentháromságnak (*trias*) is,¹¹ ugyanez a szó írja le az *Apocryphon Johannis* gnosztikus istenét is,¹² valamint

⁷ „Appearance of a cross of fire over Golgotha in 351: Coptic calendar Bashans 12, Julian 7 May, Gregorian 20 May; Exaltation of the Holy Cross: Coptic calendar Tut 17, Julian 14 September, Gregorian 27 September”, Otto Meinardus, *Two Thousand Years of Coptic Christianity*, Cairo – New York 1999, 287, 302.

⁸ Codex Sinaiticus és a „Mehrheitstext”.

⁹ ΠΝΑ ΕϞΤΑΝΖΟ

¹⁰ Khartoum Mus. FA 134/63-4, van der Vliet, J., *Catalogue of the Coptic Inscriptions in the Sudan National Museum at Khartoum* (Orientalia Lovaniensia Analecta 121), Leuven 2003, 5.

¹¹ ΝΡΕϞΤΑΝΖΟ uo.

¹² BG 8502, 25 ΠΡΕϞΤΑΝΖ

a Háromszor Hatalmas Láthatatlan Szellemet is,¹³ tehát előre tudható evidenciáról aligha lehet szó.

Recenzensem (239-240) – úgy tűnik –, nem teljesen értette meg a „kereszt jelével” kapcsolatos gondomat. Számomra nem a kereszt eszkatológikus szerepe, hanem a kereszt *jelének* a funkciója volt kérdéses. A könyvemben utalt Mt 24, 30; Mk 13,26; Lk 21,27 (187-188), az Emberfia eljövételéről szóló rövid perikopa nem ad erre feleletet. A csak Máténál megtalálható τὸ σημεῖον τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου ἐν οὐρανῶ nem azonos a kereszt jelével.¹⁴ Ez azonban a bibliai szöveg exegézisének problémája, minket csak közvetetten érint. Viszont a „dicső kereszt jele” már magában a kopt szövegben is problémás szintaxisú, nem illeszkedik simán a mondatba. Továbbá a számos asztrális jellel (Nap, Hold, csillagok) kísért csapás között megjelenő Emberfia *szémeionja* nem igazán illeszthető be a Kasr el-Wizz kódex kopt szövegébe úgy, hogy értelmet adjon annak. Valami áthallás persze lehet két apokaliptikus szöveg között, ahol mindkettőben *jelről* is szó van. Csakhogy nem tudjuk, hogy Máté evangéliumában mi is az a valami, ami az Emberfiának az égen megjelenő jele (csak föltehető a szövegkontextusban, hogy szintén valamiféle asztrális csoda), míg a *MvSzava* szerint a Megváltó a „dicső kereszt jelét” magával hordozza majd (és ez utóbbi egy asztrális fenoménról nem mondható el).

Tóth Péter számára a legkomolyabb kérdés könyvemmel kapcsolatban az, hogy a *MvSzava* és *MvTánca* valóban apokrif-e (esetleg apokrif evangélium), avagy homília. E kérdést én nem tartom olyan súlyúnak, mint amilyennek recenzensem ítéli (magam ugyanis azt gondolom, hogy a műfaji kérdéseket *lege artis* tisztába kell tenni, de nominalista vitáknak nincs értelme, mert e meghatározások nem válhatnak a kutatásban öncéllá, érdekesek akkor lesznek, ha ezáltal valami többet tudhatunk meg a műről), mindazonáltal Tóth Péter olyan erudícióval és olyan érdekes példát elővéve boncolja e problémát, hogy nem akarok kitérni előle. Recenzensem azt sugallja (245), hogy „komolyan számolnunk kell azonban a *másik* lehetőséggel is” (amiről azonban én azt érzem, hogy nagyjából ugyanaz a lehetőség, mint az „egyik”), hogy t. i. a *MvSzava* homília, vagy annak egy kiemelt része.

Álljon itt példa gyanánt egy Khrüszosztomosznak tulajdonított Keresztelő János enkómium. Az irat egyetlen példányban maradt ránk, koptul, a BM MS Or 7024 kódexben fol. 1.a-tól fol. 17.b-ig. A Tóth Péter által is kiemelt rész így kezdődik:

„Történt egyszer, hogy mikor Jeruzsálemben voltam,... átvizsgáltam a könyveket, ami igen nagy öröömre volt, és találtam köztük egy kis öreg kötetet, amely az apostolokról szólt és ez volt benne:...”

¹³ ΠΠΔ ΕΓΤΑΝΖΟ NHC VIII 24, 15 (Zosztrianosz).

¹⁴ E felvetést exegetikailag utasítja el W. Grundmann, *Das Evangelium nach Matthäus*, Berlin 1972, 508-509.

Ezután az enkómiumon belül egy betét következik, majd annak végén a prédikátor újból a hallgatóságához fordul, és beszédét végül egy doxológiával és ámennel zárja. Amit erről az enkómiumról érdemes még elmondani, az az, hogy a 34. oldalon két-két kolumnában írt szövegből „a jeruzsálemi öreg kötet” tartalma fol. 10.a felétől fol. 16.b elejéig tart, ez mennyiségét tekintve körülbelül megegyezik a teljes Kasr el-Wizz kódex szövegállományával. Amíg az enkómium első része teljesen a Khrüszosztomoszra jellemző exegetikus homiliákhoz hasonlóan a Keresztelő Jánossal kapcsolatos evangéliumi híradásokat követi és értelmezi, ez a betét semmi ilyet nem tartalmaz, hanem

- egy apokaliptikus utazás, ahol a Megváltó az apostolokkal együtt – nem repülő szőnyegre, hanem – egy felhőre ül, körbeutaztatja őket az első-második-harmadik-negyedik-ötödik-hatodik-hetedik égben, ám kiszállniok, körülnézniök nem lehet, majd visszafelé megállnak a harmadik égben, amelyet a Megváltó Keresztelő Jánosnak ajándékozott, és itt a tanítványokat (és hogy az összes újszövetségi szerző jelen legyen: Pált, Lukácsot és Márkot is) körülkalauzolja. Ennek a harmadik égnek a mitologikus világa, ahol Keresztelő János a Megváltótól kapott arany hajón szállítja át az üdvözülteket a tűzfollyamon, egészen más, mint az enkómium hosszú bevezetőjéé. Persze abban is van a csodák világának levegőjét árasztó apokrif hivatkozás, ám az mégis más. Miben más? Nem szándéksom azzal a szokás szerinti érveléssel előhozakodni, hogy az apokrifok csodái mások, mint a kanonikus evangéliumokéi. Nem, hisz az evangéliumi csoda is fantasztikus.¹⁵ A tertium comparationis az az, hogy ez a csoda az enkómiumban *betoldás* (esetleg egy apokrifból való betoldás).
- Fol. 7.a legvégén a szerző Isten akaratából egy történet (διήγημα) elmondását jelenti be. Noé korában a vízözönnel kerül Ádám teste Jeruzsálem közepére, és amikor a Megváltó e helyen jár, akkor jobb lábának lábujjkörme beleütözik Ádám fejébe.¹⁶ **ΩΑ ΠΕΙ ΜΑ ΠΕ ΠΩΑΧΕ**, *eddig az elbeszélés* (fol 7.b közepe), mintha azt mondaná: idézet bezárva.
- A szerző egy további apokrifot is idéz, ám itt nem jelzi a citátumot. Fol 9.a elbeszéli, hogy Herodes üldözésekor Erzsébet a gyermek Keresztelő Jánossal menekül, és reménytelenségében a sziklát kéri, hogy nyíljk meg, és rejtse el őt. A rövid epizód egyértelműen a *Protoevangelium Jacobi* 22,3 hivatkozása.

¹⁵ Nem itt van a helye, hogy a teológiai különbség mibenlétét tárgyaljuk, bár kétségtelenül szükség lenne arra is.

¹⁶ A *Kincsesbarlang* úgy tudja, hogy Noé a bárkán magával viszi Ádám tetemét, Melkizedek temeti el a Golgotán, Krisztus keresztje Ádám koporsóján áll, épp a szája fölött, a Krisztus sebéből lecsorgó víz és vér Ádám szájába folyik, így keresztelvény meg őt. A *törzsek származásáról*, avagy a *Kincsesbarlang*, ford. Ormos István, Bp. 1985, 34, 74, 78.

Három apokrif citátum, három hivatkozási mód. A legutóbbi helyen a szerző nem jelzi, hogy idézne, beleszövi a szövegébe, ki sem lehetne oldozni onnan. Az Ádám–Krisztus történetnél pontosan tudjuk, hogy mely szótól mely szóig tart az idézett szakasz, de a forrás nincs megadva. Az idézetet ki lehetne emelni az enkómiumból, az idézet aligha állna meg önállóan, az enkómium érdemben nem szenvedne hiányt, a betét egykori ottlétére csak a következő mondat utalna: „És bár sok haszna lenne számunkra e történetnek, de nem most van itt az ideje...” A jeruzsálemi öreg kötet hosszú apokaliptikus apokrifjét – amely mindenestől kerek egészet alkot, nem egy történet töredéke, és melyet a szeretett tanítvány, János (ΠΕΤΡΕΜΠΙΤ ἸΩΣΑΝΝΗΣ) írt, Khrüszosztomosz pedig Jeruzsálem könyvtárában az apostolok kéziratjai között talált (fol 9.b) –, úgy lehetne kiemelni az enkómiumból, hogy mind az apokalipszis, mind az enkómium kerek egész maradna. Nekem nincs kételyem a tekintetben, hogy a jeruzsálemi öreg kötet (noha irodalmi toposznak is kiváló) ténylegesen létezhetett. Azt gondolom, hogy ezt talán még a kopt szöveg mikro-filológiai elemzésével is alá lehetne támasztani.¹⁷ Ez egyben válasz is Tóth Péter fölvetésére. Igen, elképzelhető, hogy egy ilyen apokrif irat egy homilia része lett legyen, csak hogy egyfelől ha ez az önmagában kerek apokrif ki van emelve, akkor ezt az esetleges szimbiozist az apokrif szövegén belül semmi nem igazolja, másfelől ha ez egy független betét, az éppen azt jelenti, hogy e betét korábban és attól függetlenül keletkezett, mint ami utóbb magába ölelte. Mivel emez apokrif iraton belül nincsen semmi olyan kikacsintás a főszövegre (esetünkben egy hipotetikus homiliára), amely ezt alátámaszthatná. Az ugyanis, hogy vannak olyan homiliák, amelyek apokrif betéteket tartalmaznak, nem kényszerítő a tekintetben, hogy ha egy újabb apokrif irat előkerül, akkor annak is egy homiliában volt az eredeti helye. Az meg végképp nem bizonyítja ezt, hogy itt is van extra kijelentés, meg ott is, itt is előfordul az Olajfák hegye, meg ott is. Hogy valami homilia, annak vannak ismérvei. De erről majd lejjebb.

Tóth Péter azt kérdezi, nem annyira tőlem, mint inkább könyvem kapcsán, hogy hol van a különbség apokrif és homilia között? Igaz, kérdésfeltevése először megbicsaklik, amikor azt írja: „Hiszen, ha... bebizonyosodna, hogy... tudatos írói szerkesztés nyomán létrejött irodalmi művekről... van szó, ... akkor az 'apokrif' megjelölés jogosultsága igencsak megkérdőjelezhető volna” (249). Itt visszaköszön az az állítás, hogy „a szakirodalomban igen gyakran megfigyelhető jelenség, hogy a szövegek elemzői sokszor nem számolnak az általuk vizsgált szöveg korában már mindennapi élet szerves részét képező liturgikus hagyománnyal” (238). A válasz mindkettőre a Formgeschichte, amely, hogy csak két óriásra utaljak pars pro toto, Hermann Gunkel és Martin Dibelius, már egy évszázada itt van, és mára szakmai

¹⁷ Rögtön föltűnik például a főszöveg és a jeruzsálemi öreg kötet krisztológiai névhasználatának különbözősége.

közhely. Aligha működik komoly kutató, aki ne tudná, hogy szent szövegeknek (vagy azok egyes részeinek) kultikus vagy az élet más területén való beágyazottsága lehet. Mivel azonban e szövegek hosszabbak, összetettebbek, sokszor egy szövegen belül több, eredetileg különböző kontextusból származó rövidebb egység kerül egymás mellé. Ezek bonyolult szövetét próbáljuk „kibogozni”. Ez persze azt is jelenti, hogy nemigen találni e szent szövegek között olyat, amely ne tudatos írói szerkesztés nyomán jött volna létre, lett légyen akár apokrif, akár kanonizált. A szerkesztettség (vagy szerkesztetlenség) nem kritériuma sem ennek, sem annak.

Ha azonban ez nem, akkor honnan ismerszik meg az apokrif?

*

Az egyik legkorábbi fennmaradt ikonon, az 590 körül festett táblaképen a nimbuszsal megkoronázott szent Apa Ábrahám (föltehetően a hermonthiszi püspök) tekint ránk, miközben jobbjával tartja a drágakövekkel kirakott evangéliumos könyvet – de honnan tudhatjuk, hogy vajon nem egy apokrifot-e?

Apa Ábrahám bizonyosan jól ismerte Athanasziosz pátriárka 367-es húsvéti pásztorlevelének kánonját, amely először rögzítette (az Ótestamentum 22 könyve mellett) azt a 27 ihletettnek elismert könyvet, amely a mi Újszövetségünk, és amelyen túl csak liturgikus használatból eltanácsolt iratok léteztek.¹⁸ Másfelől azonban Apa Ábrahám nagyon közel élt azokhoz az egyházi emberekhez, akik drága kötetekben igaz érték gyanánt más evangéliumot olvastak, például a *Tamá szerinti evangéliumot*, a *Fülöp szerinti evangéliumot* vagy akár a közelmúltban fölbukkant *Júdás evangéliumát*.¹⁹ (És persze olvashatott más, az egyházban elevenen élő drága könyvet is – még ha ikonján evangéliumot tart is –, mint akár a közelében használatos *Megváltó Tánctát* is).

Mi hát az apokrif, és milyen környezetben él?

Aki az apokrifokra kérdez, az a kánonra kérdez. Aki a kánonra kérdez, az a kiválasztási folyamatra és annak végére kérdez. Aki a végre kérdez, az a folyamat elejére (is) kérdez. Aki azt kérdi, miért kellett leírni a Krisztus eseményt, az az egyház születésére is kérdez. A Második Helvét Hitvallás I. fejezete az egyetemes egyház hitét fogalmazza meg: „Hisszük és valljuk, hogy a szent próféták és apos-

¹⁸ Athanasziosz differenciáltan fogalmaz, beszél „ezeken kívül más könyvekről” mind az Ótestamentum, mind az Újtestamentum vonatkozásában (*Salamon bölcsessége, Sírak bölcsessége, Eszter, Judit, Tobias* – a *Makkabeusok könyveit* nem említi! – *Didakhé és Pásztor*); s beszél az apokrifokról, mint a heretikusok kiötölményéről (ἐπιτομία).

¹⁹ Talán terminológiai különbséget jelent, hogy a kolofonja ΠΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ ΝΙΟΥΔΑΔ-*t* említi, amint arra már Kasser, R. – Meyer, M. – Wurst, G., *The Gospel of Judas*, Washington 2006, 45 rámutatott (zavaros érveléssel). Az *Evangelium Veritatis* modern cím, nem tudhatjuk, hogy Apa Ábrahám korában (vagy korábban) így ismerték. Az *Egyiptomiak Evangéliuma* (NHC III.2 és IV.2) szintén modern, valódi címe: *A nagy láthatatlan Szellem szent könyve*.

tolok kanonikus írásai mind az Ó-, mind az Újtestamentumban Isten igaz igéje; ezért elég tekintélyük van önmagukban, és az nem emberektől származik, mert maga Isten szólt az atyákhoz, prófétákhoz és apostolokhoz, és szól még mindig hozzánk a szent írások által.” Majd kevéssel lejjebb így folytatja: „Mégsem titkoljuk, hogy az Ószövetség némely könyvét a régiek apokryphus könyveknek, mások ecclesiasticus könyveknek hívták, minthogy akarták ugyan, hogy azokat olvassák a gyülekezetekben, de mégse használják a hitigazságok tekintélyének megerősítésére. Mint ahogy Ágoston is említi (*De civitate* XVIII. 38), hogy a Királyok könyveiben fel van sorolva egyes próféták neve és könyvei, de hozzáteszi, hogy ezek nincsenek benne a kánonban, és a benne levők elégségesek a kegyes életre.”²⁰ A hitvallás legutolsó megállapítása, hogy ti. „a benne levők *elégségesek a kegyes életre*”, igen fontos szempont lesz az apokrifusok értékeléskor, helyes is, és meg is áll, mindazonáltal Ágoston az idézett helyen erről nem szól. Szól azonban arról, hogy ő maga sem érti igazán, hogy egyes szerzők írásai egyszer nekik, másszor a rajtuk keresztül megszólaló Istennek tulajdoníthatnak. Másfelől ma már történetileg másképp látjuk, hogy *Hénokh könyve* azért nem került be a kánonba, mert igen nagy ősisége némileg gyanússá tette, és kérdéses – ebben viszont helyesen látott –, hogy valóban az a szerző írta-e, akinek tulajdonítják. Máshol is vacillál értékítéletében: „Ne is említsük az apokrifnak nevezett írások meséit, mivel ezek titokzatos eredete nem volt világos azok előtt az atyák előtt, akik az igaz írások hitelessége felől a legigazabban és legvilágosabban tudósítottak minket. Habár van valami igazság az apokrifokban is, a sok hamis dolog miatt azonban semmi kanonikus tekintélyük nincsen. ... A próféták és apostolok neve alatt sok újabb, eretnekektől származó írást hoznak elő, amelyeket alapos vizsgálat után az apokrif névvel elkülönítenek a kanonikus tekintélyűektől.”²¹ Itt két új szempont jön be vizsgálódásába: az újszövetségi apokrifok és az eretnekek.

Azt Augustinus is és a Hitvallás is (nagyon sokakkal egyetemben) egyformán látják, hogy az apokrifokat a kánoni iratokkal egyfajta bipolaritásban lehet értelmezni, ám ez nem egyértelmű szembenállás, mert az apokrif egyszerre lehet kirekesztendő és mégis épületes olvasmány. A tényállás azonban ennél összetettebb. Talán azzal kezdődik, hogy az *apokrif* szó jelentéstartománya már az ógyházban sem volt egyértelmű. Hisz nemcsak az elvetendő lehetett *rejtett*, *titkos*, olykor az értékeinket is rejtekbe visszük, úgy őrizzük. A gyöngyöket sem vetjük a disznók elé. Pál apostol Korinthoszban Istennek titkon való *rejtett* bölcsességét (σοφίαν ἐν μυστηρίῳ, τὴν ἀποκρυμμένην) hirdeti, amelynek rejtettnek kellett maradnia Isten öröktől való elrendelése által, hisz különben ennek az aiónnak az archónjai nem feszítették volna meg a Dicsőség Urát (1Kor 2,7-8). A kolosszeieknek meg azt

²⁰ *A MRE hitvallási iratai*, ford. Szabadi Béla, Bp. 1965, 118-119.

²¹ *De civitate* XV. 23, ford. Földvály Antal.

mondja (Kol 2,3), hogy Isten misztériuma: Krisztus; őbenne vannak a bölcsesség és a gnószisz *rejtett kincsei* (a címben idézett $\theta\eta\sigma\alpha\upsilon\rho\iota\ \acute{\alpha}\pi\acute{o}\kappa\rho\upsilon\phi\omicron\iota$).²² Ezek a rejtett dolgok azonban nem a Krisztus-követő szentek elől voltak elrejtve, sőt, az Apostol nekik hirdeti ezeket, hanem az archónok elől maradtak rejtve.

A *rejtett* értékekre utal címében a gnosztikusok által igen nagy becsben tartott (4 példányban is ránk maradt) *Apocryphon Johannis*, amelynek címe az irat kolofonjában van megadva, de amely az incipitben is a Megváltó Jánosnak adott titkos tanításáról beszél. Nem a nagyegyház nevezi apokrifnak, hanem ez az irat önmegnevezése. Hasonlóan kezdődik a Nag Hammadi *Tamás evangélium* is: $\text{ΝΑΕΙ ΝΕ ΝΨΑΧΕ ΕΘΗΠ ΕΝΤΑΙϚ ΕΤΟΝΖ ΧΟΟΥ}$ Ezek a *rejtett szavak*, amelyeket az Élő Jézus mondott. Az apokrif *Apocryphon Johannis* természetesen nem azáltal válik apokrifká, hogy ez a címében szerepel, hisz mondjuk az *Acta Johannis* címében ez nem szerepel, mégis apokrif.²³ Ezek az apokrifok – nevük ellenére – nem voltak titkos iratok, és nemcsak a gnosztikusok olvasták őket. Ha az *Apocryphon Johannis* kéziratát nem is, a tartalmát ismerte Irenaeus püspök is. Semmiképpen sem gondolhatjuk, hogy valahol sötét cellákban rejtve dugdostak olyan titkokat, amelyeknek napfényre jutása leleplezhette volna az iratot olvasó egyházat, legfeljebb nem a *pszükhikoszok*nak szánták azokat. Kétségtelen azonban, hogy maguk az apokrifok olykor sugallnak titkosságot, mint például az *Epistula apocrypha Jacobi* (NHC I.2)²⁴ is:

„Jakab az, aki ír a „fiúnak”, Kerinthosznak.

Béke veled, békéből, szeretet szeretetből, kegyelem, kegyelemből, hit hitből, élet szent életből.

Kértél engem, hogy juttassak el hozzád egy *titkos tanítást* ($\alpha\pi\acute{o}\kappa\rho\upsilon\phi\omicron\bar{\nu}$), amit az Úr jelentett ki nekem és Péternek. Nos, nem tagadhattam ezt meg tőled, de nem tudtam veled beszélni, így héber írással írtam meg.²⁵ Elküldöm ezt neked,

²² ἐν ᾧ εἰσὶν πάντες οἱ θησαυροὶ τῆς σοφίας καὶ γνώσεως ἀπόκρυφοι; Etióp *Hénokh* 46,3 szerint az Emberfia, akinél az igazságosság lakozik, jelenti ki az elrejtettnek minden kincsét.

²³ További szempont, hogy sok irat utólag kapott címet. Másokon két cím is szerepelhet. A *Tamás evangélium* incipitjét láttuk, valódi címe a kolofonban szerepel: $\text{ΠΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ ΠΚΑΤΑΘΩΜΑΣ}$. Az *evangélium Tamás szerint*. Az olvasó persze tudta, hogy ezek $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\iota\ \acute{\alpha}\pi\acute{o}\kappa\rho\upsilon\phi\omicron\iota\ \acute{\iota}\eta\sigma\omicron\upsilon\delta$.

²⁴ Fordításom Kirchner, Dankwart, *Epistula Jacobi Apocrypha. Die zweite Schrift aus Nag-Hammadi-Codex I*, Berlin 1989 alapján készült, némileg eltér Déri Balázsnak az *Apokrif levelekben* közzétett fordításától.

²⁵ Ha föltételezzük, hogy az *EpJact* szerzője eredetileg görögül fogalmazta meg, akkor az olvasóközönség számára a közlés, hogy Jakab héberül írt, arra utalhatott, hogy a görögül értő olvasók elől mintegy titkosítva. A (fiktív) eredeti a jelen olvasók elől is elzárt maradt volna, ha éppen egy jótét lélek, vagy egy angelus interpres föl nem lebbentette volna a fátylat.

de csakis neked, mert te a szentek megváltásának szolgája vagy. Légy azonban óvatos, és őrizkedjél ezen írásról sokaknak beszélni. Ezt a Megváltó sem akarta mindannyiunknak, tizenkét tanítványának, elmondani. Ám boldogok azok, akik eme tan hite által megváltatnak.

Tíz hónappal ezelőtt egy másik *titkos tanítást* (Ἀποκρυφον) küldtem neked, amit a Megváltó nekem kijelentett. (Olvasd) és értsd azt úgy, ahogy az nekem, Jakabnak kijelentetett. ...

Amikor pedig mind a tizenkét tanítvány együtt ült, és visszagondolt arra, amit a Megváltó közölük minden egyesnek – akár mint titkosat, akár mint nyíltat – mondott, és ezt könyvbe szedték, és midőn én ezeket (a titkos tanításokat) leírtam, íme, megjelent a Megváltó...”

Az Irat utolsó előtti mondata ez:

„Egy (további) részt pedig azokon kívül, amiket mondtam, (további) kijelentést (Ἀποκαλύψις) a Megváltó nem jelentett ki nekünk.”

– azaz más, további kijelentésre már nincs lehetőség. Az irat a fikció szerint (amely Jakabot és Kerinthoszt összehozza, a Kr. u. I. század második felében, de legkésőbb a második század derekán) elzárja az utat más apokrifok elől. A titok, véleményem szerint fikció, hisz az (apokrif) irat (is) közlésre született. A titok funkciója ebben az esetben az irat legitimitációja, egyrészt azért is szükséges, hogy nagyobb nyomatékot adjon ennek a kijelentésnek, másrészt, az olvasó kiválasztottságának megerősítése (mi vagyunk az *electi*, akik a többiek elől titokban maradót megkaptuk), továbbá hogy megmagyarázza, hogy miért nem ismerték eddig e levelet, miért nem olvasták fel korábban a gyülekezetben. Valószínűleg más a helyzet akkor, ha a nagyegyházi polemikusok állítják ugyanezt. Tertullianus *A valentinianusok ellen* című művének már első soraiban arról ír, hogy az eretnekek e legnépesebb gyülekezete mindennél jobban vigyáz arra, hogy tanításukat titokban tartsák, és hosszan súlykolja nekünk a valentinianusok titoktartási kötelezettségeit, titkos istenségüket, eleuszisz-szerű misztériumukat stb. Ennek ellenére maga is azt állítja, hogy „nagyon is jól ismerjük eredetüket”,²⁶ és részletesen tárgyalja tanításukat. Összességében jól informálnak tűnik, és mindenképpen ezt a látszatot igyekszik kelteni, ami éppenséggel ellentmond saját állításának a valentinianusok titkolózásáról. Állítása sokkal inkább toposznak látszik, amelynek célja ellenfeleit diszkreditálni, amit nem is mulaszt el megtenni már az első bekezdésben (1,3): ellenfeleinek titkolt istene nem más, mint a férfi tagjának bálvány.

²⁶ *A valentinianusok ellen* 4,1, ford. Ladocsi G. In: Vanyó L. (szerk.), *Tertullianus művei*, Bp. 1986.

Lehetett ugyan az egyházban *disciplina arcana*, de az nem a könyvekre, hanem a sacramentumokra vonatkozott. Titok, misztérium minden vallásban lehet, és van is, mert az embernek a numinózus világával való kapcsolata nem világosan átlátható. A vallás szívénél ott van a titok, ezért annak írásos lecsapódásában is megjelenhet az. Ám a titkos irat nem azonos az apokrifffel. Az isteni, égi vagy ősi eredet sem tesz egy iratot önmagában apokrifrá. Egy egyiptomi példa ezt mondja:

„Ezzel kezdődik a *Lélegzés Könyve*, amelyet Iszisz készített fivére, Oszirisz számára, hogy újraélessze *ba*-lelkét, hogy újraélessze testét, hogy újból ifjúvá tegye tagjait, hogy egyesülhessen a horizonttal, atyjával Ré-vel ... *Rejtsd el! Rejtsd el! Ne engedd, hogy bárki elolvassa!* Hatékony ez a nekropoliszban levő számára, hogy újból élhessen. Jónak találtatott milliószor.”²⁷ „Thot, a Háromszor Legnagyobb, Hermopolis Ura eljött hozzád. Ő írt neked egy *Lélegzés Könyvet*, saját ujjaival, hogy *ba*-lelked lélegezhessék mindörökké, s hogy visszanyerd földi alakod”²⁸

A *Lélegzés Könyve* (vagy ahogy újabban hívják *Lélegzési Engedély*) a Ptolemaiosz-korban és a császárkorban volt használatos, és tulajdonképpen a *Halottak Könyvének* erősen rövidített változata, amelyet Théba környékéről ismerünk. E titkos *Lélegzés Könyve*, amely mind Isziszhez, mind a Háromszor Legnagyobb Thothoz kapcsolódik, noha elrejtendő, mégsem apokrif, többek között azért sem lehet az, mert az *egyiptomi* vallás egyik dokumentuma. Apokrif viszont csak a könyves vallások között képzelhető el, és az egyiptomi nem ilyen. Sok vallásban van könyv, sok vallásnak van olyan könyve, amely szent, a perzsáknak az *Aveszta*, a hinduknak a *Védák*, a szikheknek a *Granth*, a hinayana buddhizmus számára a *pali-kánon*, különösen is a *Tripitaka*, ám ezekről nem mondható el, hogy szentírás volna, mint a zsidóságnak a *Tóra*, a keresztényeknek a *Biblia*, a muszlimoknak a *Korán*, és bár kevésbé ismerjük, talán ilyen a mandeusoknak a *Ginza*, a manicheusoknak a *Šahpurakan* vagy a *Kephalaia*. E vallások számára a szent könyvek nem pusztán *hieroglifekkel* van írva, nem csak olyan értelemben szentek, mint ahogy minden vallásban vannak szent fák, szent vizek, vagy szent kövek, hasonlóképpen szent lehet egy ige, egy himnusz, egy irat is. Bármilyen írás lehet szentté, lehet talizmán, a mezua is lehet phülaktérion. Mert bár a szó – hatalom (amellyel oldani és kötni lehet), a leírt szó még nagyobb hatalom lehet. Nemcsak azért, mert a tér és az idő korlátját legyűrve a távollevőt is elérheti, és hatását ott is kifejti, ahol kimondója nincs jelen, hanem azért is, mert az írásjelek maguk is szentek, mágikus erejűek

²⁷ Ritner, R., „The Breathing Permit of Hor. Thirty-Four Years Later.” In: *Dialogue: A Journal of Mormon Thought* 33 (2000), 97-119, kül. 106, III/1-4, Ptolemaiosz-kor első fele.

²⁸ Ritner 109, IV/5-6.

lehetnek. A szót mindenki megértheti. Az írás – az archaikus kultúrákban – sokszor pusztá léte által is titkos. Az analfabetizmus miatt csak kevesekhez jut el. Az írástudás a hatalomban levők privilégiuma. (John Baines szerint az államot megalkotó, piramisokat építő, Merikaré intelmeit megfogalmazó, Tutankhamon aranymaszkját megalkotó egyiptomi társadalom 1%-a volt írástudó.²⁹ Módszerének kérdésességétől eltekintve aligha becsülte túl az írástudók számát.) A könyves vallások szentírása esetében ennél jóval többről van szó, nem csupán az írás, és nem is csak a könyv szent, mint ami hatalommal telített. Olyan könyvről van szó, amely fenomenológiailag is az adott vallás centrumában helyezkedik el, annak nem járulékos eleme, hanem sine qua non-ja, az üdvösség záloga,³⁰ a kultusz konstitutív része. A nirvánát el lehet érni a buddhista iratok nélkül is, zsidó kultusz Tóra nélkül nem létezhet. Kína és India vallásaiban átláthatatlan mennyiségű, különböző mértékben szent írás gyűlt össze. A könyves vallásokban – mivel a „Könyvben” lecsapódó kijelentés az üdvösség garanciája – létfontosságú e kijelentés körülhatároltsága, az, hogy mi foglaltatik benn az Írásban, és mi nem, valamint magának az Írás szövegének az állapota. E közösségeknek, amelyek fenomenológiailag egy missziós vallás hívei, azaz képesek elszakadni és sokszor el is szakadnak a nemzeti keretektől, igényük van *mértékadó* iratokra, mert szükségük van olyan mindenki által elfogadott kötőanyagra, amely a vérség helyett összeforrasztja őket. E vallásokban fontos szerepet játszik majd az írástudó, kialakul a vallási filológia és az exegézis. A Könyv szerepet kap a kultuszban, de nem úgy, mint a Granth, amelyet nappal Amritsarban a Harimandir Sahibban (Arany-templomban) őriznek, és éjszakára fegyveresek kísérik át a Halhatatlanság Tavának hídján egy márványpalotába, hogy reggel ismét visszavigyék, és mindvégig pávatoll legyezővel legyezzék. A Tóratekeresztet is ünnepélyesen hordozzák, és koronát is helyeznek rá, ám a lényeg, hogy olvassák, magyarázzák, és hogy az a hívők életét meghatározza. Kegyes hívők a Szentírást sokszor rongyosra olvassák. (Ilyen, már használhatatlan Szentírást a könyves vallásokban szentségtörés elpusztítani.) A szent szövegek gondozása és értelmezése évszázadok óta teológusok szenvedélyes vitáinak tárgya. A Szentírásnak (nem történeti, hanem vallásfenomenológiai megközelítésből) ezért lesz kánonja, amely meghatározza, mely iratok tartoznak bele. E kanonizálási folyamat legfeljebb néhány emberöltő alatt lezajlik. Ezzel párhuzamosan, és ez után sok-sok évszázadon keresztül folyik a szöveggondozás. Mivel történetileg a könyvnyomtatás előtt zajlik mindez, a Szentírást kódexmásolók (részben egymástól távol, részben egymástól távoli időben) különböző (vallási) iskolákban, különböző tradíciók befolyása alatt írják. Esetleges tévedéseiknél, másolási hibáiknál számunkra fontosabb lehet

²⁹ Baines, J., „Literacy and Ancient Egyptian Society.” In: *Man* 18, 572-599.

³⁰ Athanasziosz 367-es pásztorlevelében egy hasonló képet használ: ταῦτα πηγαὶ τοῦ σωτηρίου.

teológiai különbözőségük, amely alkalmasint a szent szövegek válogatásában és szövegformálásában is megjelenhet. E könyves vallások – monoteista vallások! – befelé is a totalitás igényével lépnek fel, és egységes szöveget igényelnek. A kánon erre is vonatkozik. A szöveg egységesítési folyamatában e kanonizációs tendencia a legszélső határig is elmegy, erre jó példa a Comma Johanneum esete.³¹ A szöveg hűség locus classicusa: Semmit se tegyetek az ígéhez, amelyet én parancsolok néktek, se el ne vegyetek abból, hogy megtarthassátok az Úrnak a ti Isteneteknek parancsolatait.³² Ezért másolják a sriptorok hűségesen a romlott (olykor akár értelmetlenné vált) szöveget, nem írnak bele, nem javítják, legfeljebb a margóra teszik oda megjegyzéseiket. A szent szövegbe belenyúlni tilos.

Apokrif – nem önmegjelölésként, mint féltve őrzött kincs, érték, hanem a szónak nagyegyházi értelmében mint kirostált – csak könyves vallásban lehet, mert kánon is csak ott van. A kettő úgy viszonyul egymáshoz, mint egy levél színe és fonákja. Az apokrif csak akkor születik meg, amikor már van kánoni, ahhoz képest szekunder. Itt azonban a történész óvatosságra kell, hogy intsen. Másodlagos, de nem feltétlenül későbbben keletkezett. Egy szent irat ugyanis nem keletkezése pillanatában válik kanonikussá; szerzője megírja, egy gyülekezet olvassa, használja, majd esetleg 100-200 év múlva kanonikussá válik. Lehetséges, hogy a másik iratot, amelyet ugyanekkor nem kanonizálnak, talán korábban írták. Ilyen például, úgy tűnik, a Hermasz *Pásztora* (vagy legalábbis a *Látomások*), amely az Újtestamentum kanonikus iratainak egy részénél korábban keletkezett, mégsem került be a kánonba.

Első hallásra talán meglepő, hogy a kánoni irodalmat (és következőképpen az apokrif irodalmat is) *nem* az irodalomtudomány, hanem a valláspszichológia és a vallásszociológia segítségével tudjuk megragadni. Kanonikus a *mi* vallásos irodalmunk egy része, amely minket éltet. „Szentírás” (egybeírva, nagy betűvel) csak

³¹ Kenyon, F. G. – Adams, A. W., *The Text of the Greek Bible*, 1975, 106; Metzger, B. M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, London – New York 1975, 715-717; Bolyki J., *A tanúvallomás folytatódik. Kommentár János leveleihez*, Bp. 2008, 237-239.

³² Mtörv 4,2 és 13,1 (vagy 12,32). Egy ideig Siegfried Morenz kutatása nyomán úgy tűnt, hogy az elv az egyiptomi 5. dinasztia koráig visszakövethető és Ptahhotepnek tulajdonítható: „Ne végy el egy szót, se ne tégy hozzá, se ne tégy egyet a másik helyébe!” (Leipoldt J. – Morenz, S., *Heilige Schriften. Betrachtungen zur Religionsgeschichte der antiken Mittelmeerwelt*, Leipzig 1953, 56-57) noha nagyon helyesen észrevette, hogy magában az egyiptomi kultuszvallásban, az egyiptomiak világmépében ennek az állításnak nincsen helye. Ám következtetésében tévedett, mert A. Erman fordítására (*Die Literatur der Aegypter*, Leipzig 1923, 98) támaszkodott, amely utóbb nem bizonyult kellően pontosnak. Zbyněk Žába, *Les maximes de Ptahhotep*, Prague 1956, 104 értelmezésében „Ne dit pas une fois ceci, une autre fois cela, et ne confonds pas une chose avec l'autre” (ezt kommentárjában meg is indokolja). Wessetzky Vilmos magyarul így adta vissza: „Ne vágd el és kezd el újra a szót (összevissza beszélve), semmi helyét el ne hibázd” (*Valóság* 1988/3, 93).

első személyben használható. Keresztények a vallásközi dialógusban tisztelhetik ugyan muszlim partnerük szentírását, de sosem lesz számukra kanonikus a Korán. Azt állítjuk: a kánon (és az apokrif) lényegileg nem tartozik az irodalomtudomány kompetenciájának körébe, azok *kizárólag* vallási fogalmak. A kánonba ugyanis *szent* szövegek kerülnek be, vallástudományi műszóval olyanok, amelyek a mana hordozói. Márpedig a mana a profán vizsgálgódás analízise elől elzárt, kat' exochén vallási jelenség; hogy a Jabbók partján két kő közül melyik szent, és melyik nem, és miért, nincs geológus, ki megmondhatná; hogy Héliopoliszban két fa közül melyik szent és melyik nem, nincs botanikus, ki megmondhatná. Hasonló áll a szent írás (és kánon) valamint az irodalomtudomány viszonyáról. Azt a közösség érzékeli, elfogadja és megvallja. A Szentírásnak nevezett könyv a szentség hordozói között is különös helyet foglal el, mert természetesen mint szent írás, az írás, az írás által kommunikált szöveg (az Ige, a kijelentés) is szent, de szent a könyv is a maga materiális valójában. Ez utóbbira példa a Zsoltárok könyve kopt kódexe,³³ amely Oxrhynchostól nem messze, al-Mudil temetőjében egy kislány sírjában az elhunyt feje alól került elő (pár évszázaddal korábban még a hüpokephalt helyezték volna oda). A szövegben rejlő szentséget (verbum Dei) jól példázza, amikor az Egyesült Államok elnöke – úgy emlékszem Jimmy Carter volt – eskütételekor nem a tradicionális formát választotta, és tette kezét a Bibliára, hanem szándékoltan a nyitott Bibliában arra az ígére, hogy „fegyvereiket kapákká kovácsolják, dárdáikat pedig sarlókká; nép népre fegyvert nem emel, és hadakozást többé nem tanulnak”.³⁴ A kanonizálás korában az (akkori) egyház, annak gyülekezetei, teológusai, püspökei elismerték és megvallották, hogy mely iratokat tekintenek szentnek – mert azokban megtapasztalták az éltető erőt, a Lélek hatalmát. A helyzet paradoxona, hogy tapasztalatukról nem lehet vitázni (mert az az övék), ugyanakkor döntésüket mégis vitatták (mások más tapasztalata alapján). Erről szólt a kanonizáció folyamata, ennek eredményei az apokrifok is. Elvileg a mai egyház is dönthetne a kánonról, de az elmúlt 1600 év azt mutatja, hogy a következő nemzedékek is elfogadták az atyák döntését. (Kérdések lényegében ma is ugyanazokon a pontokon vannak mind az ószövetségi, mind az újszövetségi kánon tekintetében, mint hajdanában voltak az óegyházban vagy a reformáció korában.) Amikor váratlanul előkerült a *Tamás evangélium* vagy éppen a közelmúltban a *Júdás evangéliuma*, többen fölvetették, hogy be fog-e kerülni a kánonba. A keresztény egyház(ak) kánona a mai formában ténylegesen zárt, így előre (még az irat ismerete előtt) tudható volt, hogy az nem kerülhet be a kánonba. Ez nem is a hitelesség kérdése. Ha az *ipsissima verba* gyűjteménye kerülne elő (és ha senki nem is vitatná, hogy az valóban az), vagy ha a Máté és Lukács által használt Redequelle kerülne elő, az sem kerülne

³³ Kairó, Coptic Museum, Manuscripts No. 6614.

³⁴ Mik 4,3; Jes 2,4.

be a kánonba. (Hisz ezt említi Ágoston is a Királyok könyvével kapcsolatban!) Változást semmilyen új irat nem hozhat – a kánon megváltozását a kanonizálást végző közösség változása okozhatja. És erre van is történeti példánk: ilyen a Church of Jesus Christ of Latter-day Saints (Jézus Krisztus Mai Szentjei Egyháza), azaz a mormonok közössége, amely röviddel létrejötté után vagy azzal párhuzamosan kánonreformot is végzett.

Ha egy vallási közösség rögzíti a saját kánonját, akkor az így megállapított corpus egységeit és annak egészét is persze vizsgálhatja az irodalomtudomány. Kutathatja műfajait, foglalkozhat történetével, vizsgálhatja a kölcsönhatásokat, leírhatja kánonjukat (a descriptio határain belül) stb. Egy téma azonban mindig kívül reked majd kutatásának körén, hogy t. i. miért éppen ez az irat vált *szent* írássá. Az ókori zsidóságnak vagy az óegyháznak azon írói, akik megpróbálták megfogalmazni e miérteket, maguk sem találták meg a kritériumokat. Az evangéliumok *hatalmáról* végül is nem az dönt, hogy a szerző a Tizenkettő közé tartozott-e (közülük sem mindenki volt íróember), sem az, hogy kortársa volt-e Jézusnak. A Jézus Krisztusról való hitvallás akkor is lehet hiteles – bár itt ennél jóval többről van szó: *ható*³⁵ – ha a szerző nem volt szemtanú, nem volt kortárs. Nem a hely és idő közelsége a δὺναμις garanciája. Pál apostol nem volt Jézus útítársa Galilea országútjain, ám szavainak ereje évszázadok óta különböző kultúrák embereinek sokaságát *hódítja meg* Krisztus ügynék.

A kánon létrejötté történetileg is vizsgálható. Ez érdekes, és a kanonizálás folyamatáról egyet s más elárul, de a teológiai miérteket aligha felelheti meg. Az Újszövetség kanonizált iratainak lezárulása valamivel a Tenak kanonizálását követte; az idői átfedés bizonyos kölcsönhatásokat is hozhatott magával, noha a motivációk nem teljesen estek egybe. A teológiai meggyőződés mindkettőnél lényeges hasonlóságokat mutat: hit az isteni inspirációban és abban, hogy az iratok próféták, illetve az apostolok által írattek. Történetileg azonban itt sem teljesen tiszta a kép. A Tenak kánonjának rögzítését a Kr. u. 90 körül tartott „jabnei zsinathoz” szokták kötni (amely nem volt zsinat, és melynek történetiségét az utóbbi időben több kritikával fogadják). Annyi bizonyos, hogy II. Gamalielnek, aki mint *Nāšī* került a jabnei *Bét-Din* élére, és aki helyett a rabbik utóbb R. Eleazar b. Azarját választották meg, olyan kihívásokkal kellett szembenéznie a templom pusztulása után, mint a papság egy templom nélküli korban, a kultusz (amelyet úgy kellett alakítani, hogy esetlegesen visszatérhessenek egy templomi kultuszhoz), a zsinagógai istentisztelet, a templomi ünnepek megtartása, a szadduceusok és a vallási radikálisok (beleértve a radikális farizeusok) eltűnése, az apokaliptikus iratok kiszorítása és/vagy ezek miatt (is) a kánon rögzítése. Ám a palesztinai kánon

³⁵ Ζών γὰρ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ καὶ ἐνεργῆς Hb 4,12.

szempontjairól csak két, ortodoxnak nem nevezhető tanunk van: Flavius Josephus és a *4Ezdrás* könyve.

Az előbbi azt mondja: A Tenak könyveit a „próféták írták meg, akik a legtávolabbi múltat is az isteni sugallatból ismerték, saját koruk eseményeit pedig úgy, ahogy azok történtek, hitelesen adták elő...” 22 kötetben [biblion].

„A szent könyvek közül ötnek a szerzője Mózes; ezek foglalják magukba a törvényeket és a történeti hagyományokat... Mózes halálától Artaxerxésznek, Xerxész utódának, a perzsák királyának idejéig Mózes utódai, a próféták jegyezték fel a korokban történt eseményeket 13 könyvben. A további négy könyv Istenhez szóló himnuszokat, s az emberek életmódjára vonatkozó intelmeket tartalmaz. Artaxerxész óta egészen a mi időnkig ugyancsak mindent feljegyeztek – ezeket az írásokat mégsem tartjuk az előbbiekkal azonos hitelességűeknek, mivelhogy megszakadt a próféták pontosan nyilvántartott láncolata.”³⁶

Ebből az rajzolódik ki, hogy a szerzőknek prófétáknak kell lenniük, és mert a prófétai lélek Ezdrással kihalt (erről panaszkodik a nehezen datálható Zsolt 74,9 is)³⁷, következésképpen a szerzők csak olyanok lehetnek, akik Artaxerxész korában vagy őt megelőzően éltek; másfelől a könyvek száma rögzített, mégpedig a héber abc betűinek megfelelően 22 (ezért különböző könyveket egybe kell számolni). (5 könyv: Tóra; 13 könyv: Józsué, Bírák + Ruth, Sámuel, Királyok, Krónika, Ezdrás-Nehémiás, Eszter, Jób, Ésaías, Jeremiás + Jer. siralmi, Ezékiel, XII, Dániel; 4 könyv: Zsoltárok, Énekek éneke, Példabeszédek, Prédikátor – de elképzelhető, hogy nem Ruth ill. Jeremiás Siralmi összekapcsolásával jött létre a 22-es szám, hanem azáltal, hogy az Énekek éneke és a Prédikátor még nem foglaltattak benne Flavius Josephus kánonjában, és a második csoport két iratát a harmadikba sorolta.)

Bizonyos értelemben hasonló szempontok jelennek meg *4Ezdrás*ban is. Amikor Ezdrás amiatt panaszkodik, hogy az Úr Törvénye elpusztult, akkor Isten öt gyorsírót (Szarajaht, Dabriat, Selemjaht, Étánt és Aziélt) rendel mellé, hogy a próféta szavait le tudják jegyezni. Ezdrás akkor egy teli kehely tűzszínű vízszerűséget iszik, és eltelik belátással, bölcsességgel és emlékezéssel, majd megnyitja a száját.

„A Magasságos pedig értelmet adott az öt férfinak, és rendben leírták, amit diktáltam, olyan jelekkel, amelyeket nem is ismertek. Ott maradtak negyven napig. Nappal írtak, éjszaka némi kenyeret ettek. Én pedig nappal beszéltem, de éjszaka sem hallgattam. És negyven nap alatt leírtak kilencvennégy könyvet. Történt pedig, amikor letelt a negyven nap, hogy szólt hozzám a Magasságos, mondván:

³⁶ Flavius Josephus, *Contra Apionem* 1,8, ford. Hahn István.

³⁷ Ilyen korábban is volt: 1Sám 3,1; Ez 7,26; Sir 2,9.

Az első [24] könyvet, amelyeket megírtál, tedd közzé, hadd olvassák méltók és méltatlanok. A legutóbbi hetvenet pedig tartsd vissza, add át a népedből való bölcseknek. Mert azokban van az értelem kútforrása, a bölcsesség forrása és az okosság folyama.”³⁸

Itt is fontos az iratok számának rögzítése (24) és a korszakhatár. Ezdrás próféta ihletetten (mintegy magán kívül, megszakítás nélkül negyven nap és negyven éjjel) diktálja az egész Tenakot, de mellette még 70 apokrif iratot is, amelyeket azonban nem jelenthet meg mindenkinek, csakis a választott bölcseknek (akikről *4Ezdr* szerzője úgy gondolja, hogy – szemben az עַמְּהָאֲרָץ *’am hā-’ārāš*-cel – a föltehetően apokaliptikus iratokat helyesen fogják érteni.) Kiemeljük azonban, hogy az apokrif iratok a kritériumokat illetően lényegében ugyanolyanok, mint a kanonikusak, azaz ihletettséjük, szerzőségük, koruk tekintetében megfelelnek a mércének (*kanon*), csak az olvasóik mások, kiválasztottak, bölcsőbbek.

A rabbik a Tenak kánoni könyveinek fizikai szentséget tulajdonítanak, míg nem kanonikus könyveitől ezt elvitatják: „Minden szent írás tisztátalaná teszi a kezeket. Az Énekek éneke és a Prédikátor tisztátalaná teszi a kezeket.”³⁹ „Ben Szira és mindazon könyvek, melyek ettől kezdve írtak nem teszik tisztátalanná a kezeket.”⁴⁰ Ez utóbbi iratokat סְפָרִים הַחִיצוֹנִים *s’farim hāhīšônim* „külső, kívülálló könyvek”-nek nevezik. Ilyen értelemben használják az egyházatyák is, például Athanasziosz: „Vannak más könyvek is, ezeken kívül (βιβλία τοῦτων ἕξωθεν), amelyek bár nem kanonizáltak, de az atyák által arra rendeltettek, hogy felolvastassanak az újonnan jötteknek, akik a kegyesség igéjében szeretnének taníttatni.”

A keresztény tradíciónak az az ága, amely a LXX-t követte, a 22/24 iraton túl továbbiakat is felvett a szent írások közé, majd ezeket eufemisztikusan *deuterokanonikusnak* nevezte, ám ez a megnevezés épp a kánonról lényegeset nem mond, mert a protokanonikus és deuterokanonikus iratok között kanonicitás tekintetében nem tesz különbséget; gyakorlatilag a keresztény egyházak ma párhuzamosan két (részben) különböző ószövetségi kánont ismernek el. (Az a fajta hermeneutikai szemlélet, amely a protestáns egyházaknak az *eredeti* héber Íráshoz, és ezzel együtt a palesztinai kánonhoz való ragaszkodásában jelenik meg, az ókorban legfeljebb csak közvetett formában játszhatott szerepet. Az ún. alexandriai kánon elfogadását – amit utóbb a katolikus egyház tett magáévá – nem a *hebraica veritas* elvetése motiválta, hanem egyszerűen abból következett, hogy az óegyháznak, mivel héberül/arámiul nem beszéltek, a LXX volt a Bibliája.)

Ám a különbözőségnek *ilyen jellege* óriási jelentőségű: a keresztény egyházak (mindkét fajta Ószövetségükkel) a saját kánonukba integrálták a zsidó szentírást

³⁸ *4Ezdr* 14,42-47, ford. Jelenits István.

³⁹ mYad 3,5 – idézi *TRE* 3, 291.

⁴⁰ tYad 2,13 uo.

(annak rövidebb, illetve bővebb változatában)! Ha sarkítottan fogalmazunk: egy más, egy rivális vallás kánonát. Ennek a döntésnek köszönhető, hogy olyan keresztény kódexek, mint a Sinaiticus, az Alexandrinus vagy a Vaticanus, megőrizték számunkra az Ótestamentum görög szövegét! Hisz elképzelhető lett volna egy olyan hozzáállás is, mint Markioné! Ugyanakkor épp ezen kódexek mutatják, hogy az 5. században még nem kristályosodott ki az Újtestamentum kánona. Ez bizony nem azt mutatja, hogy a 2-3. században már lezárult a kánon, ellenkezőleg, a mai kánon a 4. század derekán túl jelenik meg legelőször. (Azt viszont joggal mondhatjuk, hogy ami e meglehetősen kései dátummal bekerült a kánonba, az már a 2. századra mind készen állt.) A Muratori Kánon (ha joggal föltételezzük is, hogy Máté és Márk evangéliumát tartalmazta a ma hiányzó eleje,) az Újtestamentumhoz (!) tartozónak tartja Salamon Bölcsességét,⁴¹ elhagyja azonban a Zsidókhöz írott levelet, Jakab levelét, Péter mindkét levelét, János harmadik levelét és némi bizonytalansággal hajlamos elfogadni *Péter apokalipszisét*. A Codex Claromontanus listája a 6. században (véletlenül?) nem említi Fil-t, 1-2Tessz-t és a Zsidókhöz írott levelet sem, amelyeknek szövege azonban ténylegesen benne van a kódexben, de a kánonhoz tartozónak tartja még a *Barnabás-levelet*, *Hermasz Pásztorát*, a Pál-aktákat és *Péter apokalipszisét*. De maguk a legkorábbi kódexek is eltérnek a későbbi károntól, hisz a Sinaiticus tartalmazza a *Barnabás-levelet* és *Hermasz Pásztorát*, az Alexandrinus Római Kelemen I. és II. levelét, a Vaticanus a Zsidókhöz írott levél 9. fejezetétől hiányzik, és valószínűleg az is tartalmazhatott mást is, egy konstantinápolyi kódex⁴² tartalmazza Kelemen leveleit, Barnabás levelét, Ignác és Polükarposz leveleit és a *Didakhét*. E kódexek szövegállománya aligha tükrözi egy magánszemély szeszélyét (♠-nak ma 393 lapja van meg a föltehető 720-ból, A 820 oldal, B, amelynek ma 759 lapja van meg, eredetileg szintén 820 oldal lehetett), mindegyike egy-egy olyan hatalmas birkanyáj bőréből készült, amely mögött egy püspök, vagy egy kormányzó birtokát föltételezhetjük.

Persze a szent könyveknek az ógyház hívői által feltételezett kora (Kr. u. 1. sz.) és a kánon végső fixálódása (4-5. sz.) között rengeteg, az egyháztörténelem számára döntő dolog történt.

Közismert, hogy az evangéliumot nemcsak Máté, Márk, Lukács és János írták meg; az apostolok közül Péter, Tamás, András, Fülöp, Júdás és Bertalan neve alattiak is ránk maradtak, de itt vannak még a szent nők, a Tizenkettő, az eret-

⁴¹ A meglehetősen valószínűtlen 'Salamon barátai által írt Bölcsességet' a barbár latinból javító Th. Zahn hihető conjecturája szerint inkább 'Philón által írt Salamon Bölcsességének' kell értenünk. (sapientia ab amicis salomonis in honorem ipsius scripta - ή Σοφία Σαλομώντος, ὑπὸ Φίλωνος εἰς τιμὴν αὐτοῦ συγγραφεῖσα) Campenhausen, Hans Freiherr von, *Die Entstehung der christlichen Bibel*, Berlin 1975, Anm. 199, 205, 207.

⁴² James, M. R., *The Apocryphal New Testament*, Oxford 1924, XVII, nem mondja meg, melyik kódexről van szó.

nekvezérek, az ebioniták, a héberek, az egyiptomiak és mások evangéliumai is. Ezeket is olvasták gyülekezetek, ezek mögött is álltak teológusok és püspökök. Ez a kánon egyik nagy kihívása. Ugyanakkor ez a kanonizálás egyik előfeltétele is, hisz az szelekció is egyben, ami csak akkor válik lehetségessé, ha több (*hasonló!*) irat van, mint ami végül is kiválasztatik. Ezért kanonizálásra a 2. század előtt nem is volt (sem szükség, sem) lehetőség. Látnunk kell, hogy a 4. században nemcsak az a probléma, hogy melyek az autentikus iratok, hanem az is, hogy addigra már óriásira növekedett az egyházi irodalom. Ha viszont szelektálni kell, akkor fontos kritériummá válik a hitelesség. És bár a (későbbi) kánonba bekerülő művek az 1. században már mind készen álltak, de amikor a kánon a 2-4. században (részben azután) rögzül, addig továbbiak is keletkeztek, és a válogatásnál azokat is figyelembe kellett venni (hisz a pszeudonümitás miatt az iratok tényleges történeti korával nem minden esetben lehettek tisztában).

A történeti tisztánlátás kedvéért említjük meg azt az evidenciát, hogy más írja a (szent)írást és más kanonizálja a (szent)írást. Jómagam meghatottan olvastam Szalonikiben Pál leveleit a Tesszalonikiekhez, mert megérintett a hely szelleme. De az első század derekán a tesszalonikiek, akik ugyanezen leveleket legelőször olvasták (illetve a fölolvastást hallgatták), nem voltak ilyen meghatottak, nem tudták, hogy ők most a Bibliát kapják. Akik a szöveget kanonizálták, nem biztos, hogy meg tudták volna, illetve akarták volna írni azt (szinte biztos, hogy nem); aki viszont írta, az nem kanonizálhatta volna (a másik szerzőét, de talán a saját írását sem). Lukács a saját bizonyágtételével nem *Bibliát* szándékozott írni, hanem a nagyrabecsült Teophiloszhoz írt, Pál sem szándékozott *Bibliát* írni, hanem a korinthusiakhoz levelezett. Még kevésbé akarta volna Lukács kanonizálni Márk evangéliumát (hisz éppen azért dolgozza át, mert nem találta elégségesnek, mint ahogy János evangéliuma is indirekt kritika a szinoptikusokon, pótlás gyanánt írta, mondván „hogy csak azoknak az elbeszélése hiányzik az írásokból, amiket Krisztus legelőször és ígéhirdetésének kezdetén tett”⁴³ –, ezért is kérték őt meg arra, hogy a saját evangéliumában írja le ezt az időt), és Pál sem kanonizálná János leveleit.⁴⁴ A zsidó-keresztény iratokat zsidó-keresztények írták, de amikor a 2-4. században az iratokat kanonizálták, a zsidó-keresztény gyülekezetek már eljelentéktelenedtek.⁴⁵ Akik kanonizálták az iratokat, *nem mondtak ugyan ellent* a konszenzusnak, tehát elfogadták e zsidó-keresztény írásokat. Ám ha ugyanezen iratokat a 4. században kellett volna megfogalmazni, a speciális zsidó akcentus már nem került volna bele az írásokba, következésképpen a kánonba sem. A gnózis felé hajló nyelvezetű János evangéliumot megfelelő interpretációkkal még elfogadják. Gnosztikus evan-

⁴³ Eus. HE III. 24.7.

⁴⁴ Gondoljunk 2Tim 2,18 vs. 1Jn 3,14 szembenállására.

⁴⁵ Theißen, *Az első keresztények vallása. Az őskeresztény vallás elemzése és vallástörténeti leírása*, Bp. 2001.

géliumot talán még a 4. században is tudtak volna írni. De a kánonba csak a nagy tekintélyű evangélista neve miatt kerülhetett be. Páli iratokat már a 2. században sem tudtak írni; hisz akik akartak, még azoknak is csak deuteropaulianus írás sikerült, és ezek közül például a *Laodikeiaiaknak írott levelet* nem kanonizálta az egyház. Elfogadni azonban természetesen elfogadják az 1. századi páli teológiát a 4. században is. Ennek a jelenségnek a másik oldala az, hogy természetesen Simon Péter⁴⁶ sem apokrif Péter evangéliumot szándékozott írni. (Itt persze az iratok olvasóinak szemszögéből nézzük a szerzőséget, és eltekintünk azok pszeudonim jellegétől, ami a kanonikus és apokrif iratokat egyaránt érintheti.)

A kanonizáló egyház tehát igent mond az iratokra, de igent mondása a történelmi szituáció változása miatt mégis más, mint amikor a szerzők írták azokat. Gerd Theissen megfogalmazása szerint⁴⁷ az egységes kánonban az őskereszténység sokszínűségében jelenlevő egység manifesztálódik. Ha állítását megfordítjuk, akkor azok az apokrifok, amelyek ebből az egységes kánonból kimaradtak – noha még színesebbé tették a kereszténységet – mégsem *ennek* a sokszínűségnek a dokumentumai. Ez utóbbi iratokat csak egy-egy tartomány (mondjuk Egyiptom, Szíria, Kis-Ázsia) keresztényei tudták magukénak, vagy egy-egy kegyességi csoportnak voltak sajátjai. Ilyen csoportok lehetek gnosztikusok, de lehetek zsidó-keresztények vagy mások is. Természetesen e keresztény egyházak lokális behatárolódása egy-egy tartomány területére (vagy hasonlóan az, hogy egy sajátos fajtájú kegyességi csoport használt egy iratot) önmagában még nem mond semmit az adott irat ortodoxijáról.

A kánonnak megvannak a kívülállókak nem, a belül levőket annál inkább foglalkoztató problémái, amelyeket az okoz, hogy a különböző szerzők különböző címezetteknek különböző alkalmakra írott bizonyágtételei nem pusztán egy közös irodalmi corpusba – mint mondjuk 'angol barokk versek' gyűjteménye – kerülnek, hanem egy általános érvényű, mértékadó *kánonba*; nemcsak egy közös gyűjtemény, nem egy florilegium részeivé válnak, hanem minden egyes mondat, minden egyes teológiai állítás ugyanannak a kánonnak a részévé válik. E kanonikus szent iratok diszkrepanciáira polemikusok rendszeresen föl is hívják a figyelmet, és apologéták meg nem egyszer teológiai akrobatamutatványokkal igyekeznek megoldást találni. Ilyen, bár az egyház számára nem túl súlyos kérdés, hogy Jézus Jerikóba menet Máténál két vakot, Márknál meg egyedül Bartimeust gyógyítja meg.⁴⁸ Ennél súlyosabb azonban Pál és Jakab szembenállása a hit és cselekedetek kérdésében, vagy a megbocsátás kegyelme, illetve a bukás utáni elvettetés.⁴⁹ Ám az exegetikai

⁴⁶ *EvPt* 14,60

⁴⁷ *Az első keresztyének vallása*, 327.

⁴⁸ *Mt* 20,29-34; *Mk* 10,46-52; *Lk* 18, 35-43

⁴⁹ *Hb* 6,4-6; *2Pt* 2,20-21; *1Jn* 5,16

és dogmatikai feszültségek kihordásánál is nehezebbek a hermeneutikaiak, mint például az egy kánon két Testamentuma egymáshoz való viszonya.

Vannak azután olyan iratok, amelyek nem kerültek be a kánonba, ezek az apokrifok. Könnyű lenne azt mondani, hogy ezek valamilyen formában feszültségben voltak az evangéliumokkal, Pál leveleivel stb., későbbiek, kevésbé autentikusak, értéktelenebbek. M. R. James *The Apocryphal New Testament* című könyve előszavában ezt még evidenciaként, indoklás nélkül állíthatta.⁵⁰ Jóllehet mindez igaz lehet, bár nem mindig igaz, ám semmiképpen sem elégséges. Amennyire rejtve maradhat a történeti kutatás számára, hogy egy irat miért került be a kánonba, ugyanannyira rejtve maradhat az is, hogy valami miért maradt ki. A probléma nehézségét mutatja, hogy W. Schneemelcher, az újszövetségi apokrif-kutatás emblematisz szakértője egy standard műben az „apokrif” fogalmát definiálni szeretné, akkor csak egy kontúrtalan, tautologikus, semmitmondó mondatot tud magából kipréselni. (Nem mintha a szakma egyik legnagyobbja ne értené a dolgát!) Az apokrif Proteusz-arcú, definiálhatatlannak tűnik. „Azok az iratok újszövetségi apokrifok, amelyek nem vétettek föl a kánonba, amelyek azonban címük, vagy egyéb állításuk révén igényt támasztanak arra, hogy a kánoni iratokkal egyformának tekintessenek, és amelyek az ÚT-ban megteremtett és átvett stílusműfajokat formatörténetileg továbbképzik és továbbformálják, miközben azért idegen elemek is behatolnak.”⁵¹ A definíció célja az lenne, hogy elkülönítse a kanonikust az apokriftól. Annyit elfogadhatunk, hogy az apokrif, ami nem kanonikus, a többi azonban csak helyel-közzel lehet helytálló. Ezek az iratok éppoly kevésbé támasztanak igényt⁵² arra, hogy kanonikusnak tekintessenek, mint maguk a kanonikusok. Egyrészt történetileg azért, mert keletkezésükkor esetleg még nincs is meg a kánon, másrészt azért, mert ilyen az irodalom természete: Tamás, a zsidó filozófus beszámol az Úr gyermekkoráról, vagy Péter beszámol Krisztus föltámadásáról – de „irodalmi” igénybejelentés nincs. Sokkal inkább Krisztus támaszthat igényt az olvasóra. Ám ez semmiképpen nem különbözteti meg Máté, Márk, Lukács és János írásától.⁵³ Címük révén támasztanak ezt az igényt? Ez különös állítás olyan modern tudományos műtől, amely nagyon jól tudja, hogy ezen iratok címe sokszor utólag került e művek élére. És ha van is olyan incipit, amely igényt jelent be –

⁵⁰ Oxford 1924, XI-XII.

⁵¹ Schneemelcher, W., *Neutestamentliche Apokryphen* 1, Tübingen 1990⁶, 49 (e később pontosítandó definíció átvétel a harmadik kiadásból).

⁵² Az irat igénye, mint szempont már M. R. Jamesnél megjelenik (op. cit., XIII.): „The truth is that they must not be regarded only from the point of view which *they claim for themselves*.”

⁵³ Schneemelcher értelmében vett igénybejelentés (ahol az irodalmi mű jelentkezik ezzel az igénnyel) Jn 20,31-ben olvasható: „Ezek pedig azért irattak meg, hogy higgyétek, hogy Jézus Krisztus az Istennek fia...” – persze nem a kánonba való bekerülés igényével.

„Ezek a titkos szavak, amelyeket a Megváltó Júdás Tamásnak mondott, és én, Máté lejegyeztem, (amikor ott) mentem el, s hallottam őket egymással beszélni.”

„A Megváltó mondta: Testvérem Tamás, hallgass rám, amíg még van lehetőség a világban, hogy kijelentsem neked, amiket szívedben forgatsz.”⁵⁴

– ez nem a kánonba bekerülés igénye, hanem az igazság kijelentésének igénye, a hitelesség igényére való jelentkezés. Az ÚT-ben megteremtett stílusműfajok (Stilgattungen) továbbképzése sem konkrétan megfogható. Ugyanaz a műfaj? Vagy a továbbképzésen van a hangsúly? Egyik sem lehet kritérium, hisz mindkettőre találunk példát (*Feljegyzés a mi Urunkról, Jézus Krisztusról, amely Pontius Pilatus idejében készült* versus a *Fülöp evangéliuma* vagy az *Igazság evangéliuma*). Sem a cím, sem a szerző, sem a műfaj, sem a szándék (igény) nem elégséges az apokrif meghatározásához. Schneemelcher azután kiegészítésképpen hozzáfűzi, hogy: „... ezeket az evangéliumokat nemcsak az jellemzi, hogy nem kerültek be az ÚT kánonába, hanem hogy a kánon négy evangéliuma helyébe akartak lépni, vagy melléjük kiegészítésképpen.”⁵⁵ Ez a definíció is gumiból van: apokrif evangélium az, ami a kanonikus helyébe akar lépni, vagy nem akar a helyébe lépni. Az apokrif evangéliumok eme szándékáról egyébként nagyon keveset tudunk, Markion egyetlen evangéliumot akart, Tatianus egyetlen evangéliumot akart, a többi esetben a kizárólagosság igénye, tudomásom szerint nem merült fel. A *Diatessaron* azonban a szír egyházban több mint két évszázadon keresztül liturgiai használatban volt, a középkorig elterjedt volt Keleten és Nyugaton egyaránt, nem rekesztették ki. Tatian módszere nem más, mint Lukácsé, összegyűjti a korábban élt tanúk hitelesnek tekintett forrásmunkáit, és összerendezi azokat (Lk 1,1-4). Az természetesen sok szakember véleménye, hogy a legkorábbi időkben egy-egy helyen csak egy evangélium élt; éppen azért alakult ki egyik is, másik is, mert egy közösségnek, egy gyülekezet sajátos vallási igényeinek megfelelően fogalmazta meg az evangéliumot. Ám ettől nem lettek apokrifá. Hiányosságokat érzett E. Junod is, és az ő meghatározását idézi később Schneemelcher, hogy azután annak nyomán maga is pontosíthassa véleményét: Keresztény apokrifok „keresztény eredetű anonim vagy pszeudonim szövegek, amelyek kapcsolatban állnak az ÚT vagy az ÓT könyveivel, mert olyan történekekről szólnak, amelyek e könyvekben vannak elbeszélve illetve megemlítve, vagy mert olyan történekekről szólnak, amelyek az e könyvekben elbeszélte vagy megemlített történekek folytatásaként értendők, mert azok e könyvekben megjelenő személyekre összpontosítanak, vagy mert irodalmi műfajuk a bibliai iratokéival

⁵⁴ *Tamás-könyv*, NHC II. (7) 138,3, Schenke, H.-M., *Das Thomas-Buch (Nag-Hammadi-Codex II,7)*, Berlin 1989.

⁵⁵ Schneemelcher, I. m., 49.

rokon.”⁵⁶ E tudós meghatározása sem sokkal szerencsésebb. Tudjuk, hogy számos apokrif irat pseudonym azért, hogy szerzőjének jól csengő neve által elfogadtassék. Ám a gondolatmenet megfordítása teljesen hamis alternatívát kínálna, ugyanis nem igaz, hogy a pseudonym irat – tényleges szerzőjének ismeretlensége miatt – apokrifá kell váljék. Pál apostolnak a már említett Laodiceabeliekhez írott levele nem a pseudonymitas miatt apokrif, mert ez esetben a Kolossébeliekhez írott levélnek is annak kellett volna lennie; továbbá a Laodiceabeliekhez írott levél jellege rokon a Filippibeliekhez írott levélével. Ugyanilyen nehezen értelmezhető az is, hogy pusztán mert egy bibliai iratban előforduló személyek vagy események ismétlődnek, vagy azokra utalás történik, az irat apokrifá válnék. Hisz eszerint Lukács evangéliuma, amely a Márknál említett személyekre, eseményekre rímel, szintén apokrif volna. Itt érezhetően nincs rendben valami, a fogalmi tisztázás sikerületlen. Schneemelcher munkájának 6. kiadásában újabb definícióval kísérletezett: „*Újszövetségi apokrifok azok az iratok, amelyek az egyháztörténet első századaiban keletkeztek, és címük, műfajuk, vagy tartalmuk révén újszövetségi iratokkal egyfajta kapcsolatban (in einer bestimmter Beziehung) vannak. A kanonikus művekkel való viszony minden egyes apokrifnál nagyon különböző, és külön-külön kell vizsgálat tárgyává tenni. Az apokrifok létrejöttét motiváló tényezők sem egységesek. Amikor az újszövetségi apokrifok meghatározásához kezdünk, mindenekelőtt a történelmi kontextusra kell figyelmet fordítani. Ez nemcsak a hagiografikus irodalomtól való elhatárolás, hanem különösen is a kialakuló vagy már lezárt ÚT kánonhoz való viszonylatban fontos.*”⁵⁷ E legutóbbi meghatározás is csak a problémákat jelzi, de nem ad választ arra, amit keresünk. Éppen azt nem tudjuk meg, hogy mi az az „egyfajta kapcsolat”, ami a *differentia specificat* jelentené, és amiről a következő mondat is csak annyit mond, hogy vizsgálat tárgyává kell tenni. A történelmi kontextus ismerete minden irodalmi és vallási műnél (így a kanonikusaknál is) nagyon fontos. Az utolsó mondatból annyi megáll, hogy (egy) apokrif iratok (legalább) két irányból elhatárolhatók. Persze ez is csak megszorításokkal fogadható el, hisz az apokrif akták érintkezhetnek a hagiografikus irodalommal, de az apokalipszisek már sokkal kevésbé.

A fentiek nem két kiváló tudós kritikája óhajt lenni, hanem annak jelzése, hogy ennek a kérdésnek ilyenfajta megközelítése ennyi tusakodás ellenére is milyen nehéz. Mi magunk is próbálkozhatunk megfelelő kritériumokkal. Hangsúlyozhatjuk a kánonnál az apostoli szerzőséget (Jakab, Péter, Júdás, Máté, János, Pál) vagy a közvetlen apostoli hagyományt (Márk, Lukács). Fontos a szerző nagy tekintélye (az autoritások között is van rangsor). Kiemelhetjük az ősiséget, régóta ismert, istentiszteleti használatban levő irat – ezt hiányolja a Muratori Kánon (200 körül?)

⁵⁶ Schneemelcher, I. m., 50.

⁵⁷ Schneemelcher, I. m., 52.

mondván, „a *Pásztort* még nem sokkal a mi korunk előtt írta Hermasz Róma városában, mikor testvére, Pius püspök ült Róma városa egyházának trónján [Kr.u. 142-157].” Paradox kritérium egy olyan vallás esetében, amely alig néhány évtizedre néz vissza; nyilván a nagy múltú zsidó tradícióból ered. Persze az apokrifok is azzal csapják be a gyanútlanokat, mondja Athanasziosz pásztorlevelében, hogy [korai keletkezési] időt tulajdonítanak maguknak, és ősi mivoltot tételeznek fel.⁵⁸ Nem elhanyagolható az irat tanítása, az nem mehet a nagyegyházzal szembe – bár az iratok együttese sokszínű. A kánonképzés az ortodoxia gyermeke,⁵⁹ egyfelől azt szolgálja, másfelől az által lesz az ortodox ortodoxszá; a gondolatmenet azonban nem fordítható meg, mert nem minden heterodox, ami kimarad a kánonból. Figyelemre méltó, hogy a kánon történetileg a Birodalomban születik meg (az iszlámban hasonlóképpen). Ez egyszerre jelent földrajzi határokat,⁶⁰ és ugyanakkor jelzi, hogy nem teljesen lehet eltekinteni a hatalmi tényezőktől sem. Ez utóbbi szempontot (hogy itt nemcsak a gyülekezeti életgyakorlat és kollektív zsinati döntések játszottak szerepet) szólaltatja meg Euszebiosz,⁶¹ midőn az apokrif evangéliumok és akták elvetéséről állítja, hogy azok „egyikét sem méltatta soha említésre egyetlen olyan *egyházi férfi sem, aki részt vett az egyházi utódlásban*”.

Egy dolog – bizonyos a legfontosabb – föltétlenül kitűnik: az apokrifot *csak* a kánon felől lehet meghatározni! És ez lehet az apokrif *tudományos* definíciója fiaszkójának az oka; hisz amint a kánon vonatkozásában nem kompetens az irodalomtudomány, úgy az apokrif vonatkozásában sem. Ezért minden definíció-kísérlet zsákutcába *kell* fusson, akárhány kritérium felismerése csak korlátozott számú konkrét iratra lehet érvényes, csak leírni tudjuk azt a helyzetet, amely az egyház döntése nyomán előállt. A kánon hitvallási kérdés, amely az egyház bizonyosgátételét és értékítéletét hordozza, hogy *mely iratok születtek a Lélek ihletése által, s szükségesek az életre*, ez pedig nyilvánvalóan sem évszámhoz, sem műfajhoz, sem szerzőhöz nem köthető. A „fölsimert” kritériumok mind a már kiválasztott iratokból dedukcióval keletkeztek – mai kritikai-tudományos megközelítésünk szempontjából nézve – a későantikvitás „naiv” szemlélete alapján. Ezek problematikusságára épp a történeti kutatás világított rá (például amikor e kritériumokat megfogalmazzák, még nem tudják, hogy az apostolinak vélt szerzőség tulajdonképpen fiktív). Hasonlít ez arra a „számmisztikára”, amelynek értelmében Tenaknak 22 szent irata

⁵⁸ προστιθέντων αὐτοῖς χρόνους, ἵνα ὡς παλαιὰ προφέροντες.

⁵⁹ Tertullianus, *Pergátó kifogás az eretnekekkel szemben* XXXVIII: „Ami mi vagyunk, az az írás is, keletkezésétől fogva. Az írásból eredünk, még mielőtt az valami tőlünk különböző lett volna, mielőtt még ti meghamisítottátok volna.” (Ford. Erdő P.)

⁶⁰ E tekintetben olykor költői túlzásokat fogalmaznak meg: „Mindenekelőtt hitelesnek kell elismerni a [János] neve alatt szereplő evangéliumot, melyet *elfogad az összes egyház az ég alatt*”, mondja Euszebiosz (*HE* III. 24.3, ford. Baán István).

⁶¹ Eus. *HE* III. 25.7

lehet, mert a héber ábécének 22 betűje van. Ugyanez a szemlélet érvényesül akkor, amikor a Muratori Kánon megemlíti, hogy amint János az Apokalipszisben hét gyülekezetnek írt levelet, úgy írt Pál apostol is hét gyülekezetnek.⁶²

Másképpen szólva, nem a különböző kritériumok megléte tette egyik vagy másik iratot kanonikussá avagy apokrifá. Ilyen félreértés kialakulásának lehetőségét hordozza magában többek között számos olyan tudományos értekezés, amely azzal az iskolás megállapítással kezdődik, hogy a $\kappa\alpha\upsilon\omega\upsilon\upsilon$ \rightarrow קנה szó mérőnádát jelent. Nem mintha az állítás nem volna igaz, hanem mert ez félreérthetően azt sugallja, hogy valamit az adott mértékhez lehet mérni és annak segítségével megállapítani az irat „megfelelő”, azaz kánoni mivoltát, holott a kanonicitás független a $\kappa\alpha\upsilon\omega\upsilon\upsilon$ etimológiájától. (A „kánon”-t az ógyházban a könyvek katalógusa értelmében is használták, ennek megfelelően kanonikus az volt, ami e katalógusban szerepelt.) Nem kevésbé félrevezető, ha egy iratot egy kánoni irathoz viszonyítunk. Bármilyen legyen is e kettő egymáshoz való hasonlósága, az nem fog dönteni az első irat kanonicitásáról. János evangéliuma nem szorult ki a kánonból, noha igen messze van a szinoptikusoktól, és ellenkezőleg, a már többször említett *Laodikeaiaknak írott levél* pedig nem került be a kánonba nagyon markáns hasonlósága ellenére sem.

Az apokrif könyvek is vallási könyvek voltak, nem a profán irodalomhoz tartoztak. Egy irat apokrifá csak az egyházban válhatott, az egyház döntésképpen. Ennek következtében egyes apokrifok mintegy kitöröltettek az egyházi köztudatból (jónéhány egykori meglétéről tudunk, de mára már ismeretlenné váltak – lehet, hogy egyszer még előkerülnek, de az is lehet, hogy soha nem fognak előkerülni), míg másokról úgy döntöttek – ahogy a *Conf. Helvetica Post.* fogalmaz – hogy „akarták ugyan, hogy azokat olvassák a gyülekezetekben, de mégse használják a hitigazságok tekintélyének megerősítésére”, mert a kánonban levők „elégéségek a kegyes életre.” Paradox módon ezeknek az apokrifoknak a fönmaradásáról az egyház gondoskodott. Az ógyház nagy dogmatikai vitái után azoknak, amelyek a tan kérdésében nem bizonyultak ortodoxnak, nem volt helyük a kultuszban, de azok, amelyek ugyan ortodoxok voltak, csak éppen nem kánoniak, még mindig fontos szerepet játszhattak. Ennek legismertebb példája a *Protoevangelium Jacobi*, amely a középkori Európában oltárképek százain jelent meg, és a keresztény kegyeséget esetleg jobban formálták, mint más, kanonikus könyvek. Ennek ellenkezője a „belső kánon”, amely a maga implicit módján működik: Karl Barth monumentális *Kirchliche Dogmatik*jában a protestáns Biblia 66 könyvéből 65-re hivatkozik, de

⁶² Sorrendben: Korintus, Efezus, Filippi, Kolossze, Galaták, Tesszaloniki, Róma. Nem jelenik meg a Muratori Kánon érvelésében, hogy Pál 14 (= 2×7) levelet írt, ideértve az ekkor még neki tulajdonított Zsidókhöz írott levelet, mert ez utóbbit a Muratori Kánon nem is említi. Hasonlóan azzal sem érvel, hogy az Újtestamentumban hét katolikus levél van, mert e szám itt – Jakab, 1-2Péter és 3János levelei említése híján – nem is adódnék.

tízezer (!) oldalon egyszer sem utal az Eszter könyvére, annak szerinte, kimondatlanul, a „kirchliche” Dogmatikban nincs relevanciája.⁶³ Ehhez hasonlóan mind a zsidó, mind a keresztény hagyomány számol az egyformán a Lélek által ihletett és egyformán szent iratok közötti hierarchiával! A zsidóságban a Tórának nagyobb a tekintélye, mint az Iratoknak, a katolikusok számára az Újszövetség fontosabb, mint az Ószövetség, ismert, hogy Luther mennyivel többre értékelte a páli leveleket, mint Jakab „szalmalevelét”,⁶⁴ Kálvin tartózkodott a Jelenések könyvétől. (Félreérthető itt azzal érvelni, hogy „A teljes írás Istentől ihletett”,⁶⁵ ahogy azt sokszor magyarázzák, hogy ti. a teljes bibliai kánon elfogadandó. Amikor ugyanis még nem íratott meg a teljes Írás, nem lehet arról szó. Nem is igaz, hogy minden írás Istentől ihletett volna, mert nem mind az. Ami megáll: „Minden Istentől sugalmazott Írás hasznos a tanításra, az intésre, a feddésre, az igaz életre való nevelésre.”⁶⁶ /Itt a θεόπνευστος nem a mondat állítmánya, hanem a γραφή jelzője./⁶⁷ Hisz amikor az Apostol azt mondja Timóteusnak, hogy „gyermekkorod óta ismered a ιερὰ γράμματα-τ” /3,15/, akkor ezt ószövetségi írásokra érti,⁶⁸ és ekkor az Újszövetség nemcsak hogy nem kanonizált, de egyes iratai még talán meg sem íratk. És persze a θεόπνευστος nem kanonikust jelent.)

Mindebből érzékelhető, hogy sem teológiai döntésként, sem a történeti változás menetében nem mindig volt egyértelmű a kánoni és az apokrif elkülönülése, ezért zsinatok, püspökök segítségét kellett kérni az aktuális döntésekkor. Jól illusztrálja a bőséges zavarát és a döntés problematikus voltát Márk evangéliumának példája,

⁶³ Az Eszter-tekercs zsidó kanonizációja sem volt egyértelmű, mert benne egyszer sem fordul elő יהרהר.

⁶⁴ Amikor Luther az 1534-es fordításában (amely tartalmazza az összes ószövetségi apokrifust /”das sind Bücher: so nicht der heiligen Schrifft gleich gehalten: und doch nützlich und gut zu lesen sind”) a Jakab levél elé előszót ír, akkor olyan értelemben nyilatkozik arról is, mint az apokrifokról: Darumb kan ich jn nicht vnter die rechten heubtbuecher setzen, wil aber damit niemand weren/ das er jn setze vnd hebe, wie es jn geluestet, denn viel guter sprueche sonst darinne sind – azaz egyházi gyakorlatban nem értékes, de olvasása épületes lehet. Pár sorral feljebb világosan elmondja, hogy azt tekinti a kánon mértékének, hogy egy irat, függetlenül annak (apostoli) szerzőjétől Krisztusról tesz tanúbizonyságot: Und darinne stimmen alle rechtschaffene heilige buecher vber eins, das sie allesampt Christum predigen vnd treiben. Auch ist das der rechte pruefe stein alle buecher zu taddeln, wenn man siheth, ob sie Christum treiben, odder nicht. Sintemal alle Schrifft Christum zeiget, Roma III. vnd Paulus nichts denn Christum wissen wil. I. Cor II. Was Christum nicht leret, das ist noch nicht Apostolisch, wens gleich Petrus odder Paulus leret. Widderumb, was Christum prediget, das were Apostolisch, wens gleich Judas, Hannas, Pilatus vnd Herodes thet.

⁶⁵ 2Tim 3,16, Károli Gáspár fordítása.

⁶⁶ Békés-Dalos fordítása.

⁶⁷ Brox, Norbert, *Die Pastoralbriefe*, Leipzig 1975, 261

⁶⁸ Békés-Dalos ezt „Szentírás”-nak fordítja, de nem teljesen bizonyos, hogy itt már a teljes (akár jabnei, akár alexandriai) Szentírásról lenne szó.

amelynek, amint a Titkos Márk evangéliumból megtudjuk,⁶⁹ Alexandriai Kelemen koráig több mint fél tucat változata volt, és nem csoda, ha Theodorosz nem tudta, hogy melyiket válassza közülük.

- Clemens visszaigazolja Theodorosznak, hogy tud az alexandriai Karpokratész követői által használt „Istentől sugalmazott Márk szerinti evangélium”-ról (θεόπνευστον κατὰ Μάρκον εὐαγγέλιον). Ez az evangélium félig helyes, félig nem. (Mivel ezen a művön gyakorol Clemens kritikát, ez nem az általunk ismert Márk evangélium).
- Ennek a műnek az alapja a Péter által Rómában diktált Πράξεις τοῦ κυρίου, ennek egy része volt csak nyilvános, a titkos részeket még csak nem is kommentálta (ez bizonyára Péterre, és nem Márkra vonatkozik). (Itt tehát két, párhuzamosan egymás mellett létező, nem-palesztinai orális tradícióról van szó, amelyek közül az egyik ezoterikus ugyan, de létéről mégis lehetett tudni.)⁷⁰
- Kiválasztotta (Péter?) egy részét (valószínűleg a nyilvánosnak egy részét, kevésbé kínálkozik, hogy a titkosnak egy részét) a katekhoumenoszok számára, hitük növelésére.
- Márk Alexandriába ment (Péter halála után, 64 után), magával vitt két könyvet: a maga könyvét és Péter följegyzéseit (τὰ τοῦ Πέτρου ὑπομνήματα). (Ez utóbbi nem biztos, hogy azonos a Πράξεις-szel, lehet az ezoterikus is.)
- Márk részben összedolgozta a két evangéliumot, és így egy πνευματικώτερον εὐαγγέλιον-t hozott létre a beavatottak gnózisa növelése érdekében. (Mindez azt sugallja, hogy nem a *Praxeis*t dolgozta bele a könyvébe. Bár nem tudjuk, hogy az mit tartalmazott, de valószínűbb, hogy az ezoterikus részből tett át részeket a „szellemibb evangéliumba”. Bár a mi Márk evangéliumunk az Úr cselekedeteit írja le, itt inkább Márk könyve és a *Hüpomnémata* összedolgozásáról lehet szó.)
- Ebbe ekkor még nem dolgozta be a ιεροφαντικὴ διδασκαλία τοῦ κυρίου-t (ez kinek, milyen tradíciója volt? Orális? Valaki könyve? – Mindenesetre Márk Alexandriában ezt ismeri.) Később azonban ezt is és még néhány λόγια-t hozzáírt. Majd Márk is meghalt Alexandriában, és ezt a Titkos Evangéliumot (az így összeszerkesztett könyvet, ez a θεόπνευστον κατὰ Μάρκον εὐαγγέλιον) az alexandriai egyházra hagyta, ahol csak igen kevesen,

⁶⁹ Smith, Morton, *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*, Cambridge Mass. 1973; magyarul Rugási Gyula fordításában, in: Hubai – Pröhle – Rugási, *Jézus rejtett szavai*, Bp 1990.

⁷⁰ Clemens – Eus. HE VI. 14.6 szerint – tényleg tud arról, hogy Péter római nyilvános igehirdetésén „a Lélek által fejtette ki az evangéliumot”, és Márkot, aki mindezeket emlékezetébe véste, kérték meg ezek leírására.

α μεγάλα μυστήρια beavatottjai juthatnak hozzá. Ez egy a saját korában is funkciója szerint apokrif irat.

- A Titkos Evangélium legalább két különböző kiadást megért. Karpokratész kezében van egy meghamisított, betoldásoktól sem mentes változat (2. rontott, kalóz kiadás), és az 50 évvel később író Clemens kezében van az eredeti, hiteles, 1. kiadás. Azért is lehet vita arról, hogy melyik a hiteles, mert mindkettő apokrif; apokrifként vannak használatban mind Clemens, mind Theodorosz gyülekezetében.
- Ezek az apokrif művek azonban nem gyülekezeti használatra valók. És bár Clemens különféle forrásokat fölsorol, (mivel a mű nem maradt ránk, nem tudjuk ellenőrizni), ezeken kívül (a ténylegesen kezünkben levő részletek tanúsága szerint) használta vagy a János evangéliumot, vagy valamilyen gyűjteményt, ami az általunk ismert János evangélium részét képezte. Létezik még egy további, az általunk is használt Márk evangélium (ami talán megfelel a Clemens által említett Rómából Alexandriába magával vitt könyvvel). (Mivel persze a János evangélium egyfelől maga is *ἱεροφαντικὴ διδασκαλία*, másfelől szintén pszeudoepigrafikus irat, lehet, hogy a Clemens által *itt* hivatkozott irat a mi pneumatikus János evangéliumunk lenne. Ugyanakkor ennek ellentmondana, hogy Clemens persze ismeri már a János evangéliumot. Itt azonban Clemens nem János evangéliumra hivatkozik, hanem még egy az ősidőkben, Márk Rómából való távozásakor (több mint 100 évvel őelőtte) létezett, általa talán csak hírből ismert műre (*Didaszkalia*) utal. Sőt, az sem biztos, hogy e megfeleltetés módszertanilag tartható. Hisz ha mi redakció-történeti módon szétválasztjuk a feltételezett forrásainkat, semmi garancia sincs arra, hogy Clemens Márkja azokat, csak azokat és ugyanott használta. Az ő „forrásai” máshol (is) elválhattak.)

Mindezek következtében, ha valaki a 2-3. században hivatkozik a Márk evangéliumára, vagy egy mondatot idéz, nem tudhatjuk bizonyosan, hogy *melyik* Márk evangéliumra utal, hisz naivitás lenne azt föltételezni, hogy kizárólag az általunk ma használt szöveg lehetett a kezében. A főntebb aláhúzással jelölt, egymástól elkülönített iratok az irodalomtörténész számára variánsok lehetnek, az egyház számára apokrifok.

*

Most már valószínűleg könnyebb lesz Tóth Péter kérdését, „apokrif vagy homília?” megválaszolni. Úgy gondolom, hogy megközelítése – „ha ... tudatos írói szerkesztés nyomán létrejött irodalmi művekről ... van szó, akkor az 'apokrif' megjelölés jogosultsága igencsak megkérdőjelezhető volna” –, nem teljesen tükrözi a 19-20.

századi kutatás eredményeit. Mint láttuk, nagyon sok irodalmi mű ment szerkesztésen keresztül, kanonikusak és apokrifok egyaránt. A kérdést persze értem.

A homilia valóban megközelíthető az irodalomtudomány eszköztárával. A homilia szóbeli műfaj. (Műfaj az evangélium is, az akta is, a levél is és az apokalipszis is.) A homilia olyan szentbeszéd, amelynek tárgya a Szentírás egy szakaszának magyarázata, mégpedig vagy mondatról mondatra, vagy e szakasz néhány főbb gondolata körül csoportosítva. Maga a tárgyul választott szakasz, mondjuk így: az ige hirdetés textusa, lehet ugyan viszonylag hosszabb, ám a magyarázat közben újból és újból idézett bibliai egységek hosszának természetes határai vannak, a magyarázatra szánt homiliát egy óriás betoldás már csak retorikai okok miatt sem feszítheti szét. A szentbeszéden belül ezen idézetek rendszerint jóval rövidebbek, mint a *MvSzava*, legtöbbször egy-két mondatosak, bár olykor hosszabb is lehetnek. A homilia megszólít, a prédikátor előtt ülőhöz beszél, aktuálisan. (Műfaját jellemzi a megszólítás, az egyes és többesszám 2. személyű igealakok, ritkábban a többesszám első személy.) Sem a térben távolíhoz, sem az időben távolíhoz nem szól (legalábbis eredetileg). A gyülekezetben (*hic et nunc*) szól, az aktuális pillanatban reagálhatnak is rá.

„*Ti* pedig, akik *most hallgatjátok, legyetek* olyanok, mint akik Őt látják, *hallgassátok* meg, amikor *nektek* is ugyanazt mondja... Ez az ige *mindannyiunkat* figyelmeztet a mondottakra. Mert ez nem rég történt dolgok története... nem azért, mert *mi prófétálunk*, (nem *vagyunk* rá méltók), hanem mert a megírt és megmondott jeleket *mi* hozzuk nyilvánosságra. *Vigyázz*, mi az, ami már megtörtént, mi van még hátra, és *erősítsd* magadat.”⁷¹

A gyülekezet (kollektíve) látja a prédikátort, sírhat (ritkább esetben nevet) szavain. A homiliát le is jegyezhetik. Ez esetben közties létben van. A leírt homilia semmiképpen nem azonos az elhangzottal, legtöbbször formailag is átdolgozzák. A liturgiai közegből való kiszakadás által maga a szöveg is átalakulhat. (Nemcsak a kultuszi tér, liturgikus öltözet, a tömjén illata, de a gyülekezet feleletei, sőt a homiléta hanghordozása és gesztusai is elvesznek, és mindez befolyásolja a szöveget) Már nem elhangzó beszéd, de még nem is traktátus⁷². A lejegyzettet fizikai adottságok

⁷¹ Egy Tóth Péter által is idézett homiliával példázva (Jeruzsálemi Kürillosz, *Catecheses ad illuminandos* 15,4, ford. Vanyó L. In: *Jeruzsálemi szent Kürillosz összes művei*, Bp. 1995. 167).

⁷² Ambrus és Ágoston terjeszti el a sermo fogalmát, de náluk még szinonima a *tractatussal*/ tudós fejtegetéssel szentírási szövegről vagy más témáról. Ágostonnál viszont a homilia szinonimája is (*Epistola* 224 PL 33, 1001). Uő. In *Psalm. 118* in Proemio: *Statui autem per sermones quid agere, qui proferuntur in populis, quos Graeci homilias vocant* (Du Cange). A homilia görög jelentése együttlét, érintkezés, meghitt viszony, társas élet, beszélgetés, társalgás, oktatás, előadás, gyülekezet, csoport, társulat, szövetség, ezért eleinte olyan prédikáció, amelyben kérdezte a prédikátor a híveket, azok pedig feleltek, de ők is kérdeztek: *Familiares collationes, qui a Praesulibus habebantur in aedibus sacris, in quibus*

miatt egyszerre csak egy személy olvassa. Az olvasó reakciója nem közvetlen, a prédikátor nem tud rá viszontreagálni.⁷³

Egy írásmű természetesen tartogathat számunkra kérdéseket. Azt várjuk, hogy egy homília 2. személlyel induljon és záruljon. De mit mondjunk, ha egy irat eleje és vége nem kongruens, és nem egyformán 2. személyű?⁷⁴ Nem kényszeríthetjük az iratot Prokrusztész-ágyba, mert nem felel meg a tankönyveknek. Mi van, ha egy teljes, zárt *egység* elé odaillesztenek egy megszólítást, vagy írnak egy záradékot, és akkor homíliává vagy levéllé válhat? (Például a Zsidókhöz írt *levél* a záradék miatt nem egy teológiai értekezés.)⁷⁵ Továbbá egy töredékből sohasem tudható, hogy az eredetileg a maga teljességében mi is volt. Azután levélben lehet egy homíliát idézni, és fordítva, homíliában lehet egy (kánoni vagy apokrif) evangéliumot idézni. Mégis egy írásműről rendszerint meg lehet állapítani, hogy azt szerzője minek szánta – és a *MvSzava* formai jegyei által nem tűnik homíliának.

Am akárhogy is lett légyen – bár én állást foglaltam a *MvSzava* műfaja tekintetében: Dialogeangélium – Tóth Péter kérdésvetetésére nem tudok adekvát módon válaszolni. Hisz két egymással nem érintkező diszjunkt halmazra, egy irodalmi műfajra (homília) és egy értékítéletre (apokrif) kérdez rá. A kettő nem zárja ki egymást. (Mit felelhetek, ha egy hangversenyteremben meghallgatom Schubert *Erlkönig*jét, és a szomszédom megkérdi, hogy ez most dal, vagy pedig hamis? Persze nem könnyebb a helyzet, ha az *Erlkönig*re azt kérdi, hogy ez hegedűverseny, vagy pedig hamis.)

*

Recenzensem még egy kérdést tesz föl: „...ha valami koptul marad fenn, nagy valószínűséggel apokrif iratnak tekintendő, és ha mondjuk egy magyar nyelvemlékben találkozunk vele..., akkor már bizonyosan más *műfajú* (– kiemelés HP –) szöveggel állunk szemben?” (249)

Viszontkérdésem a fentiek értelmében aligha lesz meglepő: Mi köze van a műfajnak a nyelvhez? És mennyiben függ az egyház értékítélete a nyelvtől?

et interrogabant populum, et interrogabantur a populo (Du Cange). Az egyházatyáknál a homília fölveszi azt a jelentést, hogy *beszélgetés, magyarázat, buzdítás* – de benne marad a *közösségi* jelentésjegye a prédikációnak. A főszerkesztő megjegyzése.

⁷³ A levél a térben távollevőhöz íratik, aki ugyan viszontválaszolhat, de csak később, egy másik levél által. Csak élők leveleznek egymással, akik szóban nem kommunikálhatnak. Az utókornak szóló levél: fiktív levél.

⁷⁴ Az elbeszélő (ill. a ráutaló személyragok) változása nem ritka. A *Protoevangelium Jacobi* 18,2-ben váratlanul József sing. 1. sz-ben kezd beszélni. E szövegekben számos egyéb betoldás, átszerkesztés érhető tetten. Mire következtessünk ebből?

⁷⁵ Pontosabban: a levélzáradék ellenére is fölismerhető, hogy homília, melyhez egy toldalékot csatoltak.

Azok az egyházi iratok, amelyekről a Római Birodalomban a 3-4. századi egyház döntött, a Római Birodalomban voltak forgalomban, a Birodalomban beszélt nyelveken maradtak ránk. Némely irat eredetije ma már ismeretlen, ezeket a szomszéd népek egykori, vagy későbbi lejegyzéseiből ismerjük. Így egy mai kézikönyvben olyan apokrif iratokat találunk, amelyek leginkább görögül, latinul, koptul, szírül, geezül, örményül, ószláv nyelven maradtak ránk. Az adott irat nem azért apokrif, mert geez nyelven maradt ránk, hanem ez egy esetleges történeti adottság. Ha egy szír hagyomány bűvópatakja ma nem látszik, de arab, és örmény fordításban⁷⁶ ránk maradt az, akkor miért ne lennének azok az emlékek apokrifok? Történetesen nem ismerek portugál, vagy kínai nyelven ránk maradt apokrifet, ám ez ettől még nem lehet kritériuma annak, hogy valamit az egyház elvetendő vagy éppen építő Jézus-hagyománynak tekintsen.

Ma egy tudományos konvenció alapján leginkább azt tekintjük újszövetségi apokrifnak, amit a 4. században vagy a reformáció századában az egyház annak tekintett, és így is beszéltek róla. Ezekhez járulnak azután olyan iratok, melyek ugyan a 4. században már elsüllyedtek, és melyekről a 16. században még nem tudtak, de amelyeket a 19. századi előkerülésük után analógiás módon szintén apokrifnak tartottak. A 20. század jócskán meggazdagította e corpust. Amint láttuk, nem tudományos kritériumok alapján születtek e döntések, a megnevezés is konvencionális. Másfelől érdemes megnézni a 20. század elején megjelent apokrif gyűjteményeket,⁷⁷ (görög, latin nyelvű) anyaguk tekintélyes részét (*Didakhé*, Római Szent Kelemen, Antiokhiai Szent Ignác, Szent Polikárp, Barnabás, Hermas *Pásztor*) ma nem szokás apokrifnak nevezni, egy külön kötetben, Apostoli atyák⁷⁸ néven vannak számon tartva. Ezzel párhuzamosan az újszövetségi Einleitungswissenschaft helyett ma többen (az egyház/történet/i válogatásoktól eltekintve) ókeresztény irodalomtörténetet írnak, amint vannak olyanok is, akik újszövetségi teológia helyett újszövetségi vallástörténetet írnak. Látnunk kell a tudománytörténeti tendenciákat, szabad tehát a terminológiát is megváltoztatni, de jó, ha ez tudatos döntés eredményeként történik.

Ha tehát ismernénk vagy ismerünk olyan újszövetségi hagyományt – mert ez meggyőződésem szerint ennek a függvénye –, amelyet az egyház elvet, vagy nem-liturgiai célból (magán épülésre) támogat, akkor annak a nyelve is fősorakozik a főnti apokrifok nyelve mellé. Rögtön említek két szélső példát: ilyen lehet a XIX. századi angol és valószínűleg a Krisztus előtti (!) óegyiptomi nyelv is. E szent

⁷⁶ A gyermekségevangeliumok ilyenek, Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen*⁶, 363-364.

⁷⁷ Hennecke, Edgar, *Neutestamentliche Apokryphen*, Tübingen – Leipzig 1904, Raffay Sándor, *Újszövetségi apokrifusok*, Pozsony 1905.

⁷⁸ Vanyó László (szerk.), *Apostoli atyák*, Bp. 1979.

nyelveken ugyanannak a vallási közösségnek – az egyház által el nem fogadott, önmagát kereszténynek tekintő közösség – Szentírása olvasható: a mormonokról van szó.

*

Mivel a Tenak kánonja és az újszövetségi kánon kialakulása távol múltban történt, és bár jónéhány utalással rendelkezünk, de rendszerezett leírással nem, így lényeges tényezők homályban maradnak számunkra. Szerencsés azonban a kérdés kutatója, mert egy közelmúltbeli analógiánk mégis ismeretes.

Joseph Smith, a mormon próféta 1805-ben született az USA Vermont államában. A különféle protestáns felekezetek vetélkedései miatti hitbeli válságára feleletként 15 évesen egy mezőn letérdelve élte meg első látomását. 1823-ban megjelent neki Isten hírnöke, Moróni, aki

„elmondta, hogy el van rejtve egy aranylemezekre írott könyv, amely e földrészt előző lakóinak eredetét és történetét tartalmazza, és ami az örökkévaló evangélium teljességét is magában foglalja úgy, ahogy azt a Megváltó az őslakóknak kijelentette.”⁷⁹

Végül 1827. szeptember 22-én New York állam Ontario megyéjének Manchester faluja mellett egy nagy kő alatt találta meg a lemezeket az urimmal és tummimmal együtt, amelyek a „reform-egyiptomiból” angolra fordítást voltak hivatottak segíteni.⁸⁰ 1827. április 7-én Smith elkezdte a *Mormon Könyv*ének fordítását, amelyet Oliver Cowdery írt le. Az aranylemezeket, amelyeket az emberek szerettek volna tőle megszerezni, végül tizenegy évvel később, 1838. május 2-án visszaadta a mennyei hírnöknek.

Az irat a Church of Jesus Christ of Latter-day Saints számára inspirált isteni irat, a kánon része, mi ugyanezt az egyik legifjabb apokrifnak tekintjük. Hogy egy ilyen irat hogyan keletkezik, és hogyan illeszkedik a már meglévő – és Joseph Smith által is elfogadott – kánonhoz, azt maga a *Mormon Könyv*e mondja el. Nefi saját maga írja meg családjának és népének történetét, „atyám nyelvén írom, mely a zsidók tudását *egyiptomi nyelven* fejezi ki”.⁸¹ Majd amikor Lábán nem akarja odaadni a rézlemezekre vésett írásokat, el kell venni azokat tőle, mert Nefi utódainak, hogy éljenek, be kell tartani ama parancsolatokat, amelyek a réztáblákon adtak.

⁷⁹ Joseph Smith próféta bizonyásgtétele, Salt Lake City 1990.

⁸⁰ Figyelemreméltó a fenomenológiai hasonlóság: Smith az ismeretlen nyelvű, ismeretlen jelekkel írt szöveget fordítja le, *4Ezdr.* 14,42 leírásában Ezdrás írnokai olyan jelekkel írnak, melyeket nem is ismernek. A szentírás létrejötte csoda, a racionálisan elképzelhetően túl van.

⁸¹ 1Ne 1,2.

„Léhi vette a rézlemezekre vésett feljegyzéseket, és elejétől kezdve végigolvasta azokat. És látta, hogy azok Mózes öt könyvét tartalmazzák, amelyek a világ teremteséről és Ádámról-Éváról, első szüleinkről is szólnak. Továbbá pedig, hogy a zsidók története is rá van írva, a kezdetektől Cidkijjá, Júda királya uralkodásának az elejéig; azonkívül a szent próféták jövendölései, a kezdetektől egészen Cidkijjá uralkodásának a kezdetéig, és a Jeremiás próféta szájából elhangzott jövendöléseket is látta leírva.”⁸²

Azután Léhi Lélekkel eltelve jövendőlni kezdett, és

„azt mondta, hogy ezek a rézlemezek majd eljutnak minden néphez, törzshöz, nemzethez és nyelvhez ... ezek a rézlemezek sohasem fognak elpusztulni, és az idő sem fogja őket elhomályosítani.”⁸³

Ám sok mindent Nefi nem jegyezhetett le, és így valószínűleg bizonyos dolgok kimaradtak, noha

„az Úr megparancsolta nekem, hogy készítsem el ezeket a lemezeket az ő bölcs tervének céljából, de hogy mi a szándéka velük, azt én nem tudom.”⁸⁴

Aztán Nefi egy látomásban megvilágosodik.

„Az angyal pedig így szólt hozzám: Tudod-e, hogy mit jelent az a könyv? Így feleltem: Nem tudom. Akkor ő ezt mondta: ...Az a könyv, amit láatsz, a zsidók írásait és az Úrnak Izráel házával kötött szövetségeit tartalmazza, de benne van még sok a szent próféták jövendöléseiből is. Ezek is olyan feljegyzések, mint a rézlemezeken levő bevésések, de nem olyan sok... És az Úr angyala tovább ezt mondta nekem: Láttad, hogy a könyv egy zsidó szájából jött, és akkor az Úr evangéliumának teljességét tartalmazta, akiről a tizenkét apostol, az Isten Bárányában való igazság szerint bizonyosságot is tett. ...”

Ám ezután a látomásban Nefinek az is kijelentetik, hogy létrejön

„«az a nagy és förtelmes egyház», [s] ezek a Bárány evangéliumából nagyon sok világos és értékes részt kihagynak, sőt még az Új szövetségeiből is sokat elvesznek. És mindezt azért teszik, hogy az Úrnak igaz útját elferdítsék, az emberek

⁸² 1Ne 5,10-13.

⁸³ 1Ne 5,18-19.

⁸⁴ 1Ne 9,1.5.

szemét elvakítsák, szívüket pedig megkeményítsék. Ebből láthatod, hogy miután a könyv a nagy és förtelmes egyház kezein keresztül megy, nagyon sok világos és értékes rész hiányzik a könyvből, amely Isten Bárányának a könyve. ... az Isten Bárányának az evangéliumból kimaradt részek miatt sokan annyira eltévelyednek, hogy a Sátán hatalmába kerülnek. ... Igen, akkor majd azon a napon megkönyörülök a nem zsidókon, és hatalmam eljuttatja hozzájuk evangéliumom sok világos és értékes részét. Íme ezt mondja a Bárány: Megnyilatkozom utódaidnak és ők sokat leírnak tanításaimból, ami mind világos és értékes lesz. De miután utódaid és fivéreid utócai hitetlenségbe süllyednek és elpusztulnak, ezek a dolgok *elrejtve maradnak*, hogy majd a Bárány adománya és ereje által eljussanak a nem zsidókhoz.⁸⁵

Ez tehát Nefinek (történetileg igazolhatatlanul, ám a mormonok hite szerint) kb. Kr. e. 600 és 592 közötti látomása az Ó- és Újtestamentum majdani korrumpálódásáról, ami szükségessé teszi a neki adandó üdvösségre hívó további kijelentést. Témánk szempontjából teljességgel érdektelen, hogy ekkor nemcsak az Újtestamentum, de még az Ótestamentum harmadik corpora (*ketubim*) sem született meg, és a második (*nebiim*) is épp csak formálódóban van. A lényeg az, hogy az Isten által adott tökéletes kijelentés a maga teljességében nem juthatott el a hívők közösségéhez, és egy kiválasztott próféta által most többlet kijelentés adatik. Ám a „förtelmes egyház, a paráznák anyja” nem fogadja ezt be, ezért az isteni kijelentés rejtekben marad, míg el nem jön fölfedetésének ideje. Egyháztörténeti vonatkozásban azt mondhatjuk, hogy Joseph Smith, a mormon egyház alapítójának és prófétájának a kritikája ez saját kora amerikai protestáns vallásosságán, hiányérzetének megfogalmazása, és azt az egyházat az új inspirált iratok által kívánja megreformálni, azokba az Élő Isten lelkét lehelni. A neki adatott kijelentést ő maga természetesen nem interpretálhatta volna másképp, mint isteni sugallatnak, és bár bizonyágtételében maga is leírja, hogy milyen spirituális bizonytalanságba kergette a metodista, presbiteriánus és baptista felekezetek széthúzása, saját munkásságát nyilván soha sem értelmezte volna egyházreformatori kategóriákban. (Ezzel szemben Luther soha nem akart egyházat alapítani, hanem csak reformálni, nem is kapott új kijelentést, és nem írt az egyház által apokrifnak tekintett iratokat.) Smith az új kijelentést annyira komolyan vette, hogy a *Mormon Könyvének* legvégén erre még egyszer visszatér. A lepecsételt irásokat egy majdani nemzedék fogja megkapni (ez Smith saját nemzedéke).

„Amikor tehát ezeket megkapjátok, arra kérek benneteket, hogy kérdezzétek meg Krisztus nevében Istent, az Örökkévaló Atyát, hogy mindez igaz-e. És ha ti

⁸⁵ 1Ne 13, 21-36 kihagyásokkal.

azt akkor komolyan, Krisztusba vetett hittel, igaz szándékkal kérdezitek, a Szentlélek ereje által ki fogja nektek nyilvánítani e felől az igazságot.”⁸⁶

A lepecsételt írások, amelyek a majdani nemzedéknek szólnak, azaz a csodás lemezek, amelyeket Joseph Smith az angyaltól kapott és lefordított, nem maradtak ránk, azokat vissza kellett juttatnia, mi már nem láthatjuk, csak az angol fordításból ismerhetjük azokat. Ez azonban a hit számára nem lehet akadály, hisz Jézus igehirdetése sem maradt ránk magnószalagon, sőt az evangélisták autográf iratai sem. Arámi igehirdetése egy-két nemzedékkel későbbi görög lejegyzésének századokkal későbbi másolatait őrzik a világ könyvtárai, múzeumai. Smith angyali tábláit saját kortársai látták, amint azt „A Három Tanú Bizonyságtétele” (Oliver Cowdery, David Whitmer, Martin Harris) és „A Nyolc Tanú Bizonyságtétele” (Whitmerek, Smithek és H. Page) hitelt érdemlően igazolja. Hogy Joseph Smithnek valóban voltak egyiptomi kézíratai, azt az *Ábrahám Könyve* ún. facsimile rajzai mutatják. Joseph Smithnek jónéhány, főképp a Ptolemaiosz-kor első feléből származó, nagyobb méretű papirusza volt,⁸⁷ ezekhez társult egy általa híressé vált hüpokephal (és négy múmia). Az utóbbi a Pearl of Great Price-ba bekerült „fordítások” egyházi státusa nem egyértelmű: van, aki kinyilatkoztatásnak tartja, van, aki, mint például a Reorganized Church of Jesus Christ of Latter Day Saints, nem tartja kanonikusnak, van, aki J. Smith profán egyiptológiai munkásságának tekinti.

Vannak, akik ma elutasítják a mormonokat – akik Jézus Krisztusban hisznek és a teljes Ó- és Újszövetséget (sőt, részben az apokrifokat is)⁸⁸ elfogadják,⁸⁹ és azt intenzíven idézik a *Mormon Könyvében* – hogy nem keresztények, és ebben az esetben az irataik sem lesznek *keresztény* apokrifusok. Ez olyan, mintha római katolikusok protestánsoktól, a reformátusok pedig baptistáktól vitatnák el, hogy ők is keresztények. Mintha a valentinianusokról mondanók, hogy ők nem keresztények, következésképpen az irataik nem tekintendők apokrifnak. Az egyházatyák éppen ellenkezőleg gondolkoztak, azt állították, hogy az apokrifok a heretikusok iratai. Tekintettel arra, hogy az apokrifok egy része ortodox, más része pedig heterodox, ez tudományos kritériumnak aligha tekinthető.

A kánonfejlődés – mert hisz nyilvánvaló, hogy erről van szó – hermeneutikai

⁸⁶ Moróni 10,4.

⁸⁷ Aziz Atiya 1966-ban a Metropolitan Museum of Artban fölfedezte és azonosította az *Ábrahám Könyve* egyik elveszettnek hitt papiruszát, és ennek révén számos egyéb papiruszt is azonosítani lehetett. Az így megtalált „Joseph Smith Papyri”-nek ma már csinos irodalma van, az egyiptológusok közül többek között John A. Wilson, Richard A. Parker, Klaus Baer, Marc Coenen, John Gee szenteltek a témának több cikket.

⁸⁸ Doctrine and Covenants 91.

⁸⁹ We believe the Bible to be the word of God as far as it is translated correctly – The Articles of Faith 8 (Joseph Smith).

problémájára Joseph Smith már 15 éves korában, 1820-ban rálátott, amikor látomásáról beszámolván egy metodista prédikátor azt lekicsinylően visszautasította, mondván, hogy „manapság olyasmik mint látomások vagy kinyilatkoztatások nincsenek, és hogy azok az apostolokkal együtt megszűntek, és soha többé nem is lesznek.”⁹⁰ Smith, aki viszont tényleg látta a víziókat néhány évvel később az 1830-ban bejegyzett Church of Christ számára kiadta a *Mormon Könyvét*. (Szempontunkból mindegy, hogy ezt ő ténylegesen fordította-e, fordíthatta-e egyáltalán 1827-ben a Champollion által 1822-ben megtalált megfejtés alapján, vagy angyal, avagy urim és tummim segítették a fordításban, vagy „csak” látomásait írta le.) Smith élete végéig kapott kijelentéseket, és a mormon egyház elvileg ma is lehetségesnek tartja az új kijelentéseket. Az alapvető kérdés tehát a kánon lezárásával kapcsolatban soha nem filológiai, nem is történeti, hanem vallási, nevezetesen, hogy az élő Isten „aki úgy szól ma is, ahogy régente szólt, nem változik”⁹¹ avagy ellenkezőleg, Isten többé nem szól úgy, mint az atyáknak.

Az iszlám, amit áttekintésünkbe nem vontunk be, erre a „próféták pecsétjével” felel, Mohamed után új kijelentés már nem lesz.

⁹⁰ The Prophet Joseph Smith's Testimony.

⁹¹ A Magyarországi Református Egyház énekeskönyve 167; mindazonáltal Martin Rinckart (1586-1649) szövegét Áprily Lajos egy nem lényegtelen ponton átköltötte. „... dem dreimal e i n e n Gott, wie es ursprünglich war und ist und bleiben wird so jetzt und immerdar.”

TUDOMÁNYUNK TÖRTÉNETE ÉS MŰHELYEI

BIRTALAN ÁGNES: A magyar-mongol nyelvjárás- és népi műveltségkutató
expedíció tevékenysége

A MAGYAR-MONGOL NYELVJÁRÁS- ÉS NÉPI MŰVELTSÉGGKUTATÓ EXPEDÍCIÓ TEVÉKENYSÉGE¹

BIRTALAN ÁGNES²

1.

KEZDEMÉNYEZŐK, RÉSZTVEVŐK, TÁMOGATÓK

A magyar-mongol nyelvjárás- és népi műveltségkutató expedíció (a továbbiakban expedíció) megszervezésének ötletét Sárközi Alice, a MTA Altajisztikai Kutatócsoportjának tudományos főmunkatársa vetette fel az 1980-as évek végén. Az újonnan indítandó expedíció az 1957-ben Mongóliában járt kutatók (Kara György, Róna Tas András, Uray-Kóhalmi Katalin)³ terepmunkájának hagyományát kívánta feleleveníteni és az azóta megváltozott politikai körülmények között a lehetőségekhez mérten kiszélesíteni. Magyar részről a Magyar Tudományos Akadémia Altajisztikai Kutatócsoportja, az Eötvös Loránd Tudományegyetem Belső-ázsiai Tanszéke, mongol részről pedig a Mongol Tudományos Akadémia Nyelv- és Irodalomtudományi Intézete között 1990-ben jött létre az a megállapodás, amelynek keretében az expedíció 1991-ben megkezdte tevékenységét. A kutatások fő célja a Mongol Köztársaság nyugati megyéiben (elsősorban Hovd/Xowd és Uvsz/Uws megyék), valamint az északi Hövszgül/Xöwsgöl megyében élő népcsoportok nyelvjárásainak és népi műveltségének a sokoldalú dokumentálása. Az expedíció 1991 óta folyamatosan működik, a kezdeti kutatási célok kibővültek a levéltárakban, magángyűjteményekben őrzött történeti, vallástörténeti, vallásfilozófiai források feltárásával. A kutatók évente 1-2,5 hónapot töltenek terepmunkával vagy archívumi kutatással. Az expedíciós terepkutatások vezetője: Sárközi Alice és Birtalan Ágnes, az archívumi kutatásokat Bethlenfalvy Géza és Szilágyi Zsolt irányítja. A kutatásokban folyamatosan részt vesznek a tanszék doktoranduszai és hallgatói, valamint egyéni kutatóutakkal csatlakoznak hozzá a tanszéken fokozatot szerzett kutatók: Seres István, Somfai Kara Dávid. Mongol részről a koordináló intézmény a Mongol Tudományos Akadémia Nyelv- és Irodalomtudományi Intézete, a terepmunkában

¹ 1991-től folyamatosan zajlik.

² ELTE Belső-ázsiai Tanszék.

³ A 20. századi expedíciókról és terepkutatásokról I. Birtalan Ágnes – Sárközi Alice, „Hungarian Explorers of Mongolia in the Twentieth Century.” In: *A New Dialogue between Central Europe and Japan*. Institute for Social Conflict Research, HAS – The International Research Center for Japanese Studies, Budapest – Kyoto 1997, 119-122.

és a publikációs tevékenységben résztvevő kollégák: X. Sampildendew (†), Ĵ. Coló, O. Sambüdorĵ, O. Süxbatar, B. Katü, G. Gantogtox.

A Mongol Köztársaságban végzett terepmunka és archívumi kutatások 2006-tól kibövíültek a Kína mongol nemzetiségei között végzett kutatásokkal, amelyhez a keretet a Magyar Tudományos Akadémia és a Kínai Tudományos Akadémia 2006-os elvi támogatása adja. A Kínában zajló terepmunka szervezői: Sárközi Alice és Balogh Mátyás.

Az expedíció által dokumentált anyagok adatbázisa folyamatosan bövíül, a kiadványok (tanulmányok, önálló kötetek magyar és idegen nyelven; részletesen lásd a Belső-ázsiai Tanszék honlapján a munkatársak bibliográfiáját)⁴ nemcsak az anyag feldolgozását, közzétételét szolgálják, hanem beépülnek a Tanszék oktatási tevékenységbe is.

Az expedíció, melynek magyarországi fő szervezője jelenleg az ELTE Belső-ázsiai Tanszéke, kiemelt projektként szerepel a magyar és a mongol fél között 2007-ben aláírt kulturális és oktatási egyezményben, a mongol fél tudományos és politikai vezetése, így Batarin Čadrā, a Mongol Tudományos Akadémia elnöke, Nacagin Bagabandi, volt államelnök, Danjangin Lündĵancan a Mongol Parlament elnöke, Öljisaixan Enxtüwšin oktatási miniszter magyarországi látogatásaik során valamennyi fórumon hangsúlyozták a Belső-ázsiai Tanszéken folyó mongolisztikai oktatás kiemelt fontosságát és az expedíció tudományos és oktatási jelentőségét.

Az expedíció működését támogatta a Magyar és a Mongol Tudományos Akadémia, az OTKA, az Alapítvány a Magyar Felsőoktatásért és Kutatásért, az ARNOLD-STEIN (Nagy-Britannia) és a Chiang-Ching-kuo Foundation (Kínai Köztársaság) és az UNESCO.

2.

AZ EXPEDÍCIÓ ÁLTAL KUTATOTT FŐBB TÉMÁK ÉS A KUTATÁSI MÓDSZEREK

1. Mongol népcsoportok – elsősorban az ojrátok és a darhatok – **nyelvi helyzetének** a dokumentálása.

A kutatási módszer elsödlegesen a hangfelvételek készítése: népköltési szövegek hanganyagának rögzítése, szabad társalgás a népi műveltség különbözö területeit érintö témákról, például a mindennapi élet, a szokások, ünnepek, a közösség életét meghatározó íratlan törvények, tilalmak (a *ceer*-rendszer). A nyelvjárásgyűjtéshez felhasználtuk Michael Weiers, a Bonni Egyetem Belső-Ázsia Intézetnek (Institut

⁴ www.innerasia.hu

für Zentralasienkunde) professzora által kidolgozott fonológiai kérdőívet is. A nyelvjárási dokumentáció folyamatos, és az egyes közösségekhez való visszatérés és újolagos felvételek készítése alkalmat fog nyújtani arra is, hogy hosszútávon vizsgáljuk a nyelv(járás) változásainak irányait.

2. Mongol népcsoportok **szellemi műveltségének dokumentálása**; a hagyomány, az átmenet és az újítás vizsgálata. Az anyaggyűjtés területei: a népköltési műfajok és a hozzájuk kapcsolódó kommunikációs helyzetek, a közösségekben élő szokások, a közösségek vallásokhoz és hiedelmekhez kötődő hagyományai. A kutatási módszer elsődlegesen a hanganyag rögzítése: az ünnepi és rituális népköltési szövegek gyűjtése, szabad társalgás a népi műveltséget érintő témákról. A szellemi műveltség vizsgálatához fontos a lehetőség szerinti fotó- és filmdokumentáció.

3. A terepen fellelhető **írott emlékek feltárása, valamint a levéltári kutatások**. A kutatható anyag a terepen: a mongol és tibeti nyelvű, ujgur-mongol és tibeti írásos kéziratok vagy fanyomatos emlékek és a cirill írásos mongol nyelvű kéziratok (népdalok, közmondások, nyelvjárási szavak, különböző hagyományok, amelyeket az adatközlő saját maga jegyzett le). A kutatási módszerek: fotódokumentáció, ha ez nem lehetséges, akkor a szövegek átírása helyben. Fontos szempont az írott szövegekhez kapcsolódó adatok feljegyzése (a tulajdonos személye, a beszerzés vagy az öröklés körülményei, az adott anyag helye a tulajdonos tárgyi világában; ha saját maga által lejegyzett anyagról van szó, akkor a lejegyzés körülményei).

4. Mongol népcsoportok **anyagi műveltsége**. A kutatás célja a nomádok anyagi kultúrájának, a nomád kultúrszindróma anyagi műveltséghez kapcsolódó elemeinek sokoldalú vizsgálata W. Heissig, Uray-Kóhalmi Katalin módszertani megközelítése alapján. A kutatási módszer: fotó- és ha lehetséges, filmdokumentáció, hanganyagok gyűjtése: szabad társalgás az anyagi műveltséget érintő témákról, szókinccs és népköltési szövegek gyűjtése.

5. A terepkutatások kiemelt témája a **valláskutatás**. Az alábbiakban ennek tematikáját és módszereit ismertetjük. A 90-es évek elején lezajló politikai fordulat tette lehetővé, hogy részletesen dokumentálhassuk az akkor kezdődő változásokat, a szabad vallásgyakorlás megjelenését, valamint számos népvallási kultusz felelevenítését. Tevékenységük a következő altémákban folyik.

5.1. *A megújuló buddhizmus*. Feljegyezzük a kolostori curriculumokat, dokumentáljuk a buddhizmushoz kapcsolódó rituálékat, a kolostorok újjáépítését, valamint a buddhizmushoz kapcsolódó tárgyi világot. Gyűjtjük a buddhizmushoz kapcsolódó népköltészeti alkotásokat.

5.2. *A népvallás (hagyomány és újítás)*. Dokumentáljuk a népvallási rituálékat, szertartásokat, és (a vezető, résztvevők, hely, idő és tárgyi világ alapján) tipologizáljuk őket. Vizsgáljuk a szakrális kommunikáció módjait, valamint a népvallás szinkretikus jelenségeit. Gyűjtjük és tipologizáljuk a népvallási szövegeket.

5.3. *A sámánok tevékenysége*. Dokumentáljuk és tipologizáljuk a sámánok

tevékenységi körét, különös tekintettel a hagyomány és az újítás viszonyára. Dokumentáljuk és tipologizáljuk a rituálékat, vizsgáljuk a szakrális kommunikációt és annak különböző szintjeit. Tanulmányozzuk, hogyan ítéli meg a közösség a sámánok tevékenységét, vizsgáljuk a sámán hagyományok szinkretizmusát, felállítjuk a rituális szövegek tipológiáját, megint csak különös tekintettel hagyomány és újítás viszonyára.

3.

AZ EGYES KUTATÓUTAK RÖVID ÖSSZEFOGLALÁSA

1991. július-szeptember. Útvonal: Hovd megye központja, Hovd város → a dzahcsinok (*jaxčín, zaxčín*) lakta Manhan/Manxan⁵ és Dzereg/Jereg járás → az őlötök (*öld*) lakta Erdenbüren járás → az urjanhaj Mönhhajrhan/Mönxxairxan és Dút/Düt járás. A kutatott témák: nyelvjárás, nyelvjárási folklórszövegek gyűjtése (népdal, eposz, rituális szövegek) szokások (tabuk, ünnepek), az újjáéledő buddhizmus. Résztvevők: Bethlenfalvy Géza, Birtalan Ágnes, Sárközi Alice, J. Coló.

1992. július-augusztus. Útvonal: A kiindulási pont Ulánbátor → Töv/Töv megye → Öwörhangaj/Öwörxangai megye → Arhangaj/Arxangai megye → Dzavhan/Jawxan megye → Bajinhongor/Bayanxongor megye → Góbi-Altaj/Gowi-Altai megye → Hovd megye (dzahcsinok, őlötök, urjanhajok kutatása Dzereg, Manhan, Erdenebüren, Mönhhajrhan járásokban és Hovd városban – az előző évhez hasonlóan; a kutatásba bevont új terület a mjangatok (*myangad*) lakta Mjangat/Myangad járás) → Uvsz/Uws megye (bajitok és dörbötök (*bayad, dörwöd*) kutatása Malcsin/Malčín, Hjargasz/Xyargas Naranbulag járásokban). A kutatott témák: nyelvjárás, nyelvjárási folklór szövegek gyűjtése (népdal, eposz, rituális szövegek) szokások (tabuk, ünnepek), az újjáéledő buddhizmus és sámánizmus (Yamānā Čulün sámánasszony tevékenysége). Résztvevők: Birtalan Ágnes, Hajnal László, O. Sambüdorj, a mongol szakos hallgatók közül: Füredi Zoltán, Iván Andrea, Mátyus László, Szilágyi Zsolt.⁶

1992. augusztus. Útvonal: Hövszgül megye (Mörön város, a darhatok lakta Ulán Ül/Ülän Ül és Bajindzürh/Bayanjürx járás), a kutatott témák: a darhatok nyelvjárása, és a darhat sámánizmus (Tuwānā Baljir sámánasszony tevékenysége). Résztvevők: Birtalan Ágnes, P. Čulünbatar (Mongol Állami Egyetem), a mongol szakos hallgatók közül: Bolya Gergely.

⁵ A magyaros átírást a helynév első előfordulásánál a tudományos átírás követi (ott, ahol az eltér a magyaros formától).

⁶ Az expedíciókhoz néhány alkalommal csatlakoztak más szakos diákok is, akiknek szintén értékes volt a közreműködése a dokumentációban. A résztvevők teljes listája megtalálható a magyar nyelvű kötetek bevezetőszövegeiben.

1993. július-augusztus. Útvonal: Töv megye → Bulgan megye → Hövszgül megyén belül Mörön város, Ulán Úl, Bajindzürh, Rincsenlhümb/Rinčenlxümbe és Cagán Núr/Cagán nür járások. A kutatott témák: a darhatok nyelvjárása, a darhatok szellemi műveltsége, elsősorban Tuwānā Baljir és Bayar sámánasszonyok tevékenysége. Az útvonal további állomásai: Arhangaj megye központja Cecerleg, ahol buddhizmus újjáéledése volt a legfontosabb kutatási téma. Résztvevők: Bethlenfalvy Géza, Birtalan Ágnes, Hajnal László, Sárközi Alice, O. Sambüdorj, a mongol szakos diákok közül: Apatóczky Ákos, Bolya Gergely, Obrusánszky Borbála.

1994. augusztus. Vinkovics Judit (Hopp Ferenc Kelet-ázsiai Múzeum) végzett könyvtári és kéziratári, valamint múzeumi kutatásokat az expedíció számára Ulánbátorban.

1995. július-augusztus. Töv megye → Arhangaj megye → Dzavhan megye → Uvsz megyében Dzün turú/Jün turú, Barún turú/Barün turú, Malcsin, Hjargasz, Naranbulag járások. A kutatott témák: a bajitok, dörbötök, hotonok, nyelvjárása, szellemei és anyagi műveltsége, különösen pedig a bajit (eredetileg tuvai származású) Yamānā Čulün sámánasszony, és fia Kürl sámán valamint a Barún turú járásbeli Amarjargal sámánasszony tevékenysége. Résztvevők: Birtalan Ágnes, Sárközi Alice, a mongol szakos hallgatók közül Apatóczky Ákos és Gáspár Csaba.

1997. július-augusztus. Útvonal: Töv megye → Bulgan megye → Hövszgül megyében Mörön város, Ulán Úl, Bajandzürh járások. A kutatás fő célja Baljir sámánasszony tevékenységének vizsgálata, a darhatok nyelvjárása és szellemi műveltsége. Résztvevők: Birtalan Ágnes, Hajnal László, J. Coló, a mongol szakos hallgatók közül: Csornai-Kovács Tamás, Fekete Marietta, Gáspár Csaba, Szilágyi Zsolt.

1998. július-augusztus. Útvonal: Töv megye → Bulgan megye → Hövszgül megyében Mörön város, Ih hutag/Ix xutag, Cagán úr/Cagán ür járások. A kutatási téma Dayan Degereki istenség kultusza és a hozzá kapcsolódó szöveges és rituális hagyomány. Résztvevők: Birtalan Ágnes, Sárközi Alice, J. Coló, a mongol szakos hallgatók közül: Csornai-Kovács Tamás, Rákos Attila, Szilágyi Zsolt.

1999. július. A Burját Köztársaság (FÁK) fővárosa Ulán Ude (Ulán Üde) és környéke. A kutatott témák: levéltári és múzeumi kutatások, a városi sámánok tevékenysége, a megújuló buddhizmus dokumentálása. Résztvevők: Birtalan Ágnes, Rákos Attila, Sárközi Alice, Szilágyi Zsolt.

1999. július-augusztus. Útvonal: Töv megye → Arhangaj megye → Dzavhan megye → Uvsz megye (a bajitok, dörbötök, hotonok (*xoton*) kutatása Barún turú, Malcsin, Hjargasz és Tarialan járásokban). A fő kutatási témák: az ojrát népcsoportok és elsősorban a hotonok szellemi és anyagi műveltségének, nyelvének tanulmányozása. A legtöbb anyagot a Tarialan járásbeli sajátos műveltségű, muszlim vallású hotonok között jegyeztük le. Résztvevők: Birtalan Ágnes, Szilágyi Zsolt, J. Coló, a hallgatók közül Rákos Attila.

2000. április-június. Ulánbátori archívumi kutatások a Mongol Állami Levéltárban, a buddhizmus újkori történetével kapcsolatos anyagok gyűjtése. Résztvevő: Szilágyi Zsolt.

2001. július-augusztus. Útvonal: Hovd megye központja, Hovd város → Manhan, Möszt/Möst, Üjencs/Üyenč, Altaj/Altai Bulgan járások. A fő kutatási témák: a dzahcsinok nyelvjárása, vallási hagyományai és változása az expedíció első évtizedében. Ebben az évben került bevonásra a kutatások közé a Hovd megyei torgutok (*torgūd*) nyelve és műveltsége is. Résztvevők: Sárközi Alice, Bethlenfalvy Géza, Rákos Attila, J. Colő.

2002. augusztus. Ulánbátori archívumi kutatások a buddhista tanítással és rituálékkal kapcsolatos anyagok gyűjtése, Résztvevők: Sárközi Alice, Bethlenfalvy Géza.

2003. augusztus-szeptember. Ulánbátori és vidéki kolostori archívumi kutatások, valamint terepmunka. Útvonal: Dund góbi/Dund gowi megye központja Mandalgóbi/Mandalgowi → Ömnögóbi/Ömnögowi megye központja Dalandzadgad/Dlanjadgad → Övörhangaj megye → Arhangaj megye központja Cecerleg (valamint Ih tamir/Ix tamir, Tariat, Horgo/Xorgo járások). A fő kutatási témák: a hagyományos nomád anyagi kultúra dokumentálása, kolostori curriculumok, népvallási hagyományok gyűjtése. → Bulgan megye Dasincsilin/Dašincilin járás Högnö/Xögnö kolostor: kéziratok és fanyomatok dokumentálása. Résztvevők: Bethlenfalvy Géza, Sárközi Alice, Szilágyi Zsolt, J. Colő.

2004. május. Ulánbátor: archívumi kutatások a Mongol Állami Központi Könyvtárban, az Állami Egyetem Könyvtárában, valamint Bulgan megyében (Högnö kolostor). A fő kutatási téma: a mongol és tibeti kéziratos és fanyomatos anyagok dokumentálása. Résztvevők: Bethlenfalvy Géza, Sárközi Alice, Szilágyi Zsolt, G. Serjē, J. Colő.

2004. november. Archívumi kutatások Ulánbátorban, a Mongol Állami Központi Könyvtárban. Fő kutatási témák: mongol és tibeti kéziratos és fanyomatos anyagok dokumentálása. Résztvevők: Szilágyi Zsolt, J. Colő.

2005. augusztus-szeptember. Ulánbátor archívumi kutatások a Mongol Állami Központi Könyvtárban, valamint az Állami Egyetem Könyvtárában. Fő kutatási témák: mongol és tibeti kéziratos és fanyomatos anyagok dokumentálása. Résztvevők: Bethlenfalvy Géza, Szilágyi Zsolt, G. Akim, J. Colő.

2006. augusztus-szeptember. Archívumi kutatások Ulánbátorban. A fő kutatási témák: kolostori curriculumok dokumentálása: Szelenge/Selenge megye Amarbajaszgalant/Amarbayasgalant kolostor, Arahngaj megye Tövhön/Töwxön kolostor, valamint az urgai Cam-tánc videó- és fotódokumentációja. Résztvevők: Szilágyi Zsolt, avar Ákos, a mongol szakos hallgatók közül: Halász Ádám, Kápolnás Olivér, Rottár Máté, Szótér Krisztina.

2006-ban kibővítettük az eddig csak a Mongol Köztársaság (és a Burját Köztársaság) területén zajló expedíciót, Kína mongol nemzetiségek által lakott vidékeire is. Pekingben az MTA és a Kínai Társadalomtudományi Akadémia együttműködésének keretében készítettük elő az expedíció kiterjesztését. Tárgyalásokat folytattunk prof. Chao Gejinnel, prof. Gong Lon Chennel (Kínai Társadalomtudományi Akadémia), valamint prof. Kešigtogtuval (a Pekingi Egyetemen). A megállapodás alapján a Belső-ázsiai Tanszék és a Kínai Társadalomtudományi Akadémia Kisebbségi Intézetének kutatói közösen végeznek gyűjtő- és feldolgozó munkát az alábbi témákban: népvallás, szokások, folklór, nyelvjárás. Az expedíció útvonala: Észak-Kína tartományaiban Qinghai tartomány Xining; a Nemzetiségek Egyeteme és a Geszer Intézet (együttműködési tárgyalások Prof. Choijal) → Kumbum kolostor (a buddhista vallási élet és a kolostori curriculum dokumentálása) → Yeke kötögečín (együttműködési tárgyalások Dr. Cültem néprajzossal) → Kukunor – hosút (*xošūd*) és torgút (*torgūd*) pászotok életének tanulmányozása (összehasonlító anyagok gyűjtése az altaji ojrátok közt gyűjtött anyagokhoz; nyelvjárasi anyagok felvétele) → Dulán/Dulán – anyaggyűjtés hosút és torgút családoknál: szokások, nyelvjárás.

2007. augusztus-szeptember. Útvonal: Hovd megye központja, Hovd város majd az alábbi járások: Dörgön, Mjangat, Erdenebüren → Ölgí/Ölgí megye (Cagán núr, Ulán husz/Ulán xus, Üreg núr/üreg nür járások) → Uvsz megye központja Ulángom/Ulāngom város majd Tarialan járás. A terepmunka előkészítését Mongóliában Szilágyi Zsolt és Avar Ákos végezték. A kutatás fő célja: nyelvjárasi és folklóryanagok gyűjtése, a népi gyógyászzal és a vallási újjáéledéssel kapcsolatos adatok dokumentálása (hanganyagok, videó felvételek), az anyagi kultúra, az állattartással kapcsolatos tevékenységek vizuális rögzítése (digitális fotó, videó). Résztvevők: Avar Ákos, a mongol szakos hallgatók közül: Halász Ádám, Rottár Máté, Szótér Krisztina.

2007. június-július. A 2006-ban indult és a kínai mongolság körében végzett kutatásokat is sikerült folytatni ebben az évben. A terepmunka fő célja: a tanszéki archívum újabb anyagokkal való bővítése, valamint egy új terület bevonása a jövőbeni terepmunkák és expedíciók számára. Útvonal és kutatási témák: a Kukunór tótól nyugatra, a Caidam-medence peremén élő hosútok nyelvjárásának dokumentálása. A Qinghai és Gansu tartományok határán élő mongvor (mongwor) népcsoport nyelvjárasi hanganyagainak valamint népvallási hagyományainak a rögzítése. Résztvevők: Balogh Mátyás, a mongol szakos hallgatók közül Simonkai Zsuzsa.

2007. augusztus. Útvonal: Ulánbátor → Szalhít/Salxit → Dornod megye (Dasbalbar/Dašbalbar, Bajan dung/Bayan dung, Bajan úl/Bayan ül járások) → Hentij/Xentí megye Dadal járás. A kutatás célja a kelet-mongóliai sámánhagyományok dokumentálása. Résztvevő Somfai Kara Dávid.

5.

EREDMÉNYEK, PUBLIKÁCIÓK

A legfontosabb tudományos eredményeket a következőképpen foglalhatjuk össze:

1. Tudományos adatbázis létrehozása az alábbi témákban:

1.1. A nyugati és északi mongol nyelvjárások állapotának és változásainak folyamatos dokumentálása.

1.2. Folklor- és népvallási szövegek corpusának létrehozása és folyamatos bővítése.

1.3. Népvallási, valamint buddhizmussal és sámánizmussal kapcsolatos képi adatbázis létrehozása.

1.4. A nomádok anyagi műveltségének képi dokumentálása a hagyomány és a változás szempontjából.

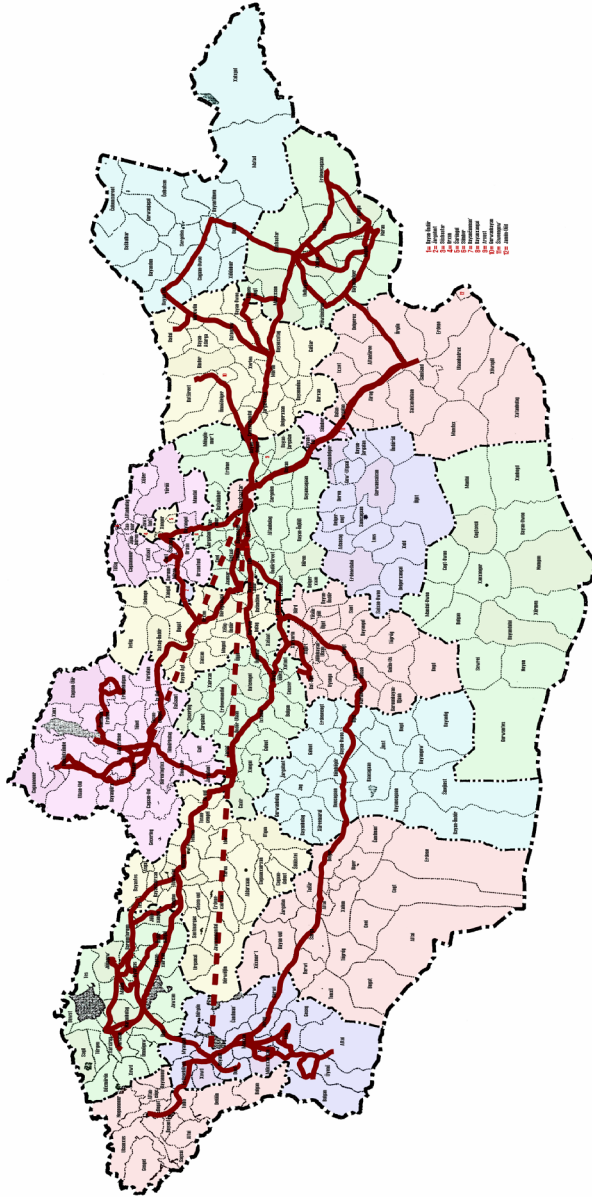
2. A gyűjtött anyagok elemzése:

2.1. A gyűjtött hanganyagot elsősorban filológiai vizsgálatnak vetjük alá, sokoldalú elemzési módszert alkalmazva meghatározzuk a hangzó anyag alapján leírt szövegek nyelvi állapotát, a nyelvi, nyelvjárási rétegeket, összevetjük az adatbázisban megtalálható egyéb szövegekkel, és egy tágabb kontextusban⁷ elhelyezve előkészítjük a kiadásra.

2.2. Az írásos szöveghagyomány közreadásánál legfontosabb szempontunk az adott szöveg kontextusba helyezése, azaz a szöveg helye a mongol és tibeti írásos műveltségben, illetve az adott szöveg jellegzetességeinek feltárása (lásd alább például a UNESCO-sorozatban megjelent kötetek) és a további filológiai, történeti, vallástörténeti kutatások elősegítése céljából a szövegről készült fotók kiadása.

3. Új elemzési struktúrák kidolgozása. Bár fentebb többször hangsúlyoztuk, hogy anyagainkat a hagyományos szövegek központú filológiai elemzésnek vetjük elsősorban alá, a gyűjtött szöveg- és képi dokumentációt alapul véve azonban számos új elemzési struktúrát dolgoztunk ki. Ennek a módszernek a lényege az, hogy az összegyűjtött anyagok belső rendszereit alapul véve közelítjük meg és helyezük tágabb összefüggésbe az egyes szövegeket, szövegcsoportokat. Ilyen elemzési struktúrák például az émikus módszerű (értsd: magukból a vizsgált kultúra és közösség értékeiből kiinduló) műfaji elemzések, a szakrális személyek (sámánok, buddhista szerzetesek), énekmondók, gyógyítók, jósök és más a közösség szempontjából fontos személyek életrajz-interjúinak elkészítése és egységes

⁷ Az egyes népvallási szövegek kiadásánál például az elemzési kontextust elsősorban a szakrális kommunikáció rendszerében elfoglalt helyzetük határozza meg, kiegészítve az adott szövegtípusra jellemző további megközelítési módokkal, így a műfaji elemzés, a szöveg történeti-társadalmi hátterének feltárása (amennyiben ez értelmezhető).



rendszerű közreadása, a rituálék tárgyi világának feldolgozása stb. Az expedíció eddigi tevékenysége során is nagy számú olyan személlyel készített felvételeket, akik már nincsenek az élők sorában. Tudásukat, személyiségüket azonban sikerült megőriznünk adatbázisunkban a jövő nemzedékek számára.

A kutatások eredményei számos könyvben⁸ és CD-ben⁹ öltöttek testet. Emellett a másfél évtizede zajló expedíció jelentős nemzetközi elismerést vívott ki magának, a résztvevők folyamatosan tartanak előadásokat nemzetközi fórumokon, konferenciákon, kongresszusokon, külföldi egyetemi, múzeumi előadás-sorozatok keretében.¹⁰ Kutatóink legfontosabb alapelve a filológiai alapokon nyugvó szövegközpontú kutatás, amely alkalmas elemzési modellek, módszerek kidolgozására. Az expedíció által létrehozott hang- és képtár, amelynek digitalizálása is megindult Balogh Máttyás vezetésével, jelenleg mintegy 300 órányi hanganyagot, kb. 4000 fotót (hagyományos életmód, anyagi és szellemi műveltség, kéziratok, fanyomatok) és több mint 100 órányi videófelvételt tartalmaz.

⁸ Szilágyi Zsolt, „Manchu-Mongol Diplomatic Correspondence 1635-1896.” In: *Treasures of Mongolian Culture and Tibeto-Mongolian Buddhism* 1, (ed. Géza Bethlenfalvy) Bp. 2004, Research Group for Altaic Studies – National Library of Mongolia; Ganzorig, D., „The Light of Radiating Knowledge, a Biography of Naran Khutugtu.” In: *Treasures of Mongolian Culture and Tibeto-Mongolian Buddhism* 2, (ed. Bethlenfalvy Géza) Bp. 2005, Research Group for Altaic Studies; Mönhsaihan, S., „Pancaraksa. A Mongolian translation from 1345.” In: *Treasures of Mongolian Culture and Tibeto-Mongolian Buddhism* 3, (ed. Bethlenfalvy G.) Bp. 2005, Research Group for Altaic Studies – National Library of Mongolia; Serjee, Zh., „Old Mongolian Linguistic texts.” In: *Treasures of Mongolian Culture and Tibeto-Mongolian Buddhism* 4, (ed. Bethlenfalvy G.) Bp. 2005, Research Group for Altaic Studies – National Library of Mongolia.

⁹ Tserensodnom, D., „The Biography of Chahar Gebshi Lubsantsultim (1740-1810).” In: *Treasures of Mongolian Culture and Tibeto-Mongolian Buddhism CD Series* 1, (ed. Szilágyi Zsolt) Bp. 2007, Eötvös Loránd University, Department of Inner Asian Studies; Tsooloo, J., „A Picture Book of Astrology in Oyirat Script.” In: *Treasures of Mongolian Culture and Tibeto-Mongolian Buddhism. CD Series* 2, (ed. Szilágyi Zs.) Bp. 2007, State Central Library of Mongolia – Eötvös Loránd University, Department of Inner Asian Studies; Musch, Tilman, „Buryād dūn. Buriad Songs.” In: *Treasures of Mongolian Culture and Tibeto-Mongolian Buddhism. CD Series* 3, (ed. Szilágyi Zs.) Bp. 2008, Eötvös Loránd University, Department of Inner Asian Studies.

¹⁰ Részletesen lásd a Belső-ázsiai Tanszék honlapján a munkatársak életrajzát és publikációs listáját: www.innerasia.hu.

HÍREK

ELŐTÉRBE A KÉRDÉSEK

Konferencia a magyar vallástudomány történetéről

SÁFRÁNY ATTILA

A vallástudomány mibenlétének tisztázására is próbálkozás történt egyebek mellett a május 15-én Budapesten megtartott *A magyar vallástudomány története* című konferencián. Az egész napos tanácskozásra a Magyar Vallástudományi Társaság és a Magyar Tudományos Akadémia Néprajzi Intézetének Etnológiai Műhelye szervezésében került sor.

Hoppál Mihály az MVT elnöke bevezető előadásában az általa vezetett társaság eddigi munkáját ismertette. Az 1998-ban újjáalakult társaságban jelentős, hiánypótló munka folyik. Az elnök az általuk szervezett konferenciákat, előadásokat emelte ki, és ismertette a társaság kiadványait, a *Vallástudományi Tanulmányok* című sorozatot, amelyek gazdag választékukkal a vallástudomány sokrétűségét is híven kifejezik. A május idusán megtartott konferencia 14 előadása is a vallástudománynak ezt a „mindenarcúságát” példázta: vallásnéprajzi, vallástörténeti, valláspedagógiai, teológiai tárgyú előadások egyaránt elhangzottak, és ami külön említést érdemel, *Mezei Balázs* vallásfilozófus révén a vallástudomány tudományos körön belüli elhelyezésére is egy továbbgondolásra érdemes kísérletet hallhatott a Jakobinus Termet megtöltő közönség.

Nemcsak színvonalassága miatt érdemli meg ez az előadás a kiemelés – nagy tudását és szuverén gondolkodását ismerve *Mezei Balázssal* kapcsolatban ez szinte elvárás –, hanem azért is, mert ennek mentén fűzhető föl a vallástudomány sokoldalúságát tükröző, s éppen ezért nehezen egybefoglalható 14 előadás. (Tudatában annak, hogy az egybefoglalásnak ez csak az egyik lehetséges szempontja.) A konferencia címe, *A magyar vallástudomány története* már egy bizonyos tágabb keretbe szorította az előadók témaválasztási lehetőségeit, de a keret a sokrétűséget nem érinthette. A tanácskozáson többek között az is kiderült, hogy a magyar vallástudomány éppoly sokoldalú, mint a nemzetközi. S ez így is van rendjén, akkor volna okunk az aggodalomra, ha másként volna.

Valamilyen formában – közvetve vagy közvetlenül – mindegyik előadás tartalmazta a vallástudomány hovatarozására, mibenlétére történő rákérdezést. *Voigt Vilmos* előadása bevezetőjében a hiányosságokra hívta föl a figyelmet. Mint mondta, nincs vallástudományi szakkönyvtár, és nem ismerjük a magyarországi

vallástudomány történetét sem. A magyar szellemi közegben a vallástudományt már mint kifejezést is fogalmi zavar lengi körül: – Amit vallástudománynak tartanak, sokszor nem az: legjobb esetben annak az előzménye. Ugyanezt elmondhatjuk a vallástudomány történetére vonatkozó kutatásokról is. Azt se tudjuk, mi az, amit nem tudunk ezen a téren – fejtette ki a neves néprajztudós.

Ezt követően Voigt Vilmos maga is a vallástudományi kereteket feszegette. Tordai (Trajtler) Vilmos *Okkult elemek a magyarság vallási életében* című, 1922-ben megjelent könyvéről beszélt, amellyel kapcsolatban jogosan vethető föl a kérdés: ez a figyelemre érdemes, feledés homályából előbányászott könyv vallástudományi munkának számít, vagy inkább a vallástudomány tárgyát képezi?

Máté-Tóth András, a Szegedi Tudományegyetem Vallástudományi Tanszékének vezetője Schütz Antal neves múlt századi teológus munkásságának kevésbé ismert, vallástudományi jelentőségű oldalát ismertette. Ez az előadás is rámutatott arra a többé-kevésbé ismert tényre, hogy a magyar teológusok körében mindig megvolt az igény, hogy tájékozódjanak a korabeli vallástudomány eredményeivel kapcsolatban. A tanszékvezető kritikus szavai szerint a világháború előtti magyar vallástudomány jobban lépést tartott a nemzetközi vallástudománnyal, mint a mai.

Máté-Tóth András előadása is bővelkedett a vallástudomány mibenlétére vonatkozó reflexiókban. Mint mondta, a magyar vallástudomány tudományelméleti diszkussziója még nem kezdődött el. Meg kell húzni a vallással foglalkozó tudomány tudományos határait, amelyen belül megállapítható, hogy ki számít vallástudósnak, és ki nem. Ezzel kapcsolatban néhány fontos mérlegelési szempontot említett meg a tanszékvezető: azok a szerzők tekinthetők vallástudósoknak, akik a vallással mint adottsággal (phenomenonnal) foglalkoznak, munkáik pedig akkor elégitik ki a tudományosság mércéjét, ha azokban reflektálnak a módszertanra. A vallástudósnak önmaga munkásságára is reflektálnia kell, amit a tudományos dialógus keretébe kell helyeznie.

Mezei Balázs előadásában viszont arról beszélt, hogy néhány módszertani és szaktudományos alapelven kívül még egységes tudományfogalomról sem beszélhetünk. Ugyanez a helyzet a vallástudománnyal is: a vallástudomány egységes fogalmát szükségképpen föltételezzük, holott a tudomány sokoldalúságát ismerve ez kérdés korántsem ilyen magától értetődő. Vannak olyan fölfogások, amelyek a vallásszociológiával, a valláspszichológiával avagy a vallástörténettel egyenlítik ki a vallástudományt, más kevésbé körvonalazott fölfogások viszont naiv módon késznek, lezártnak veszik a vallástudomány fogalmát. Mezei Balázs ezután a vallás fogalmából kiindulva arra tett kísérletet, hogy filozófiai módszerességgel megvilágítsa a vallástudomány módszertani sokféleségét. A neves vallásfilozófus a teljesség igénye nélkül hét csoportba sorolta a vallástudományi diszciplínákat: ezek a vallástörténet, a vallástudomány, a vallásszociológia, a valláslélektan, a vallásfenomenológia, a valláshermeneutika és a vallásfilozófia.

Mint mondta, mindegyik diszciplína az orientációjának megfelelő módszertant részesíti előnyben.

A többi előadás már nem bővelkedett a vallástudomány hovatarozására vonatkozó reflexiókban, ennek ellenére közvetve mindegyikük szembesített a kérdéskörrel, hiszen a valláspedagógia, a vallásnéprajz, az egyiptológia vallástörténeti oldala vagy az orosz vallásfilozófia a vallástudomány olyan szakterületei avagy határterületei (de úgy is láthatjuk, hogy bizonyos szaktudományok vallással foglalkozó részterületei) – a tudományelméleti behatárolástól függően kinek ez, kinek az –, amelyek már e behatárolási nehézségüknél fogva is a vallástudomány mivoltára való rákérdezésre ösztönöznek.

Zaválnij Bogdán a 19. század végének természettudományi elméleteiből kiindulva Pável Florenszkij teológiai, ikonelméleti és művészettörténeti munkásságáról tartott érdekfeszítő előadást. A tág tereket bejáró kifejtés jól reprezentálta a vallástudomány tárgyának, a vallásnak a mindenarcúságát. Emberarcúságnak is mondhatnánk ezt, ha arra gondolunk, hogy az emberi alkotói jelenléttel együtt a vallási jelenlét valamilyen formájára is mindenütt rábukkanhatunk. *Frenyó Zoltán* Mihelics Vidről beszélt a *Vigilia* nagy jelentőségű szerzőjének két előadását állítva a középpontba, *Kormos József* a vallás és a pedagógia kapcsolódási pontjairól értekezett, *Korpics Márta* a szakrális jelentéstulajdonítást mutatta be a međugorjei keresztútjárás konkrét példái segítségével, *Ötvös Csaba* egyiptológus PhD hallgató a gnoszticizmusról tartott a témával foglalkozó magyar kutatásokra is kitérő, alapos fölkészültségű előadást, *Szikszai Márta* pedig azokról a fogadalmi tárgyakról szólt, amelyekkel kutatásai során egy kolozsvári kegykép oltáránál találkozott.

Külön kell megemlíteni a Szegedről érkezett kutatócsoportot, aminek tagjai három egymást követő előadásban számoltak be a magyar vallástudomány történetével kapcsolatos kutatásaikról. A Máté Tóth András és Sarnyai Csaba Máté vezetésével folyó kutatómunka közeljövőben megvalósuló célja egy, a magyar vallástudomány történetébe betekintést nyújtó szemelvénygyűjtemény kiadása. *Sarnyai Csaba Máté* ismertette a szemelvénygyűjtemény összeállítása során alkalmazott módszereket, a kiválasztott anyagot és a szerkesztői munka sok fejtörést okozó folyamatát. Az ezt követő két előadáson az említett kutatómunka részleteivel ismerkedhettek meg a jelenlévők. *Sáfrány Attila* az Egyetemes Philológiai Közöny 71 évfolyamának vallástudományi anyagáról beszélt, *Kerekes László* pedig Karácson Imre vallástudományi munkásságát ismertette.

Közvetve ez a kutatómunka sem nélkülözheti a vallástudomány mibenlétére való rákérdézt. Egy ilyen vállalkozás elképzelhetetlen a vallástudomány mivoltára vonatkozó előzetes elképzelés szem előtt tartása nélkül. Mivel mind a kutatás, mind a kutatók az SZTE Vallástudományi Tanszékéhez kötődnek, ezért bátran kijelenthető, hogy ez az előzetes elképzelés úgyszintén a szegedi tanszéken oktattott, a vallástudományt a tudományok körében elhelyező szemléletmódból táplálkozik.

A REFORMÁCIÓ KEZDETEI MAGYARORSZÁGON

Beszámoló a 2007. november 7-9-én,
Budapesten rendezett konferenciáról

A konferenciára a Magyar Tudomány Hete keretében 2007. november 7-9. között a Károli Gáspár Református Egyetem, az Evangélikus Hittudományi Egyetem, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem és a Magyar Patrisztikai Társaság közös rendezésében került sor a Károli Gáspár Református Egyetemen. A tanácskozás résztvevői – köztük határon túli előadók – a cím adta kereteken némileg túllépve bemutatták a magyar reformáció szellemi és történeti előzményeit, kezdeteit, fejlődését és társadalmi-kulturális hatását, mintegy összképet adva a vallási mozgalom európai és magyar történetéről. Mivel az elhangzott 27 előadás ismertetése szétfeszítené e beszámoló kereteit, így azokból válogatva adok ismertetést a konferenciáról. Az előadások két nagyobb téma köré csoportosultak.

1.

Az első napon a teológia és filozófia tárgykörében hangzottak el referátumok.

Balla Péter a Galata-levél történeti kontextusáról és célkitűzéséről szóló előadásában ismertette a galata népcsoport, valamint Galácia római provincia történetét, területi elhelyezkedését. Abban a vitában, hogy a levél címzettjei a Kis-Ázsia középső, északi, északkeleti részén elterülő provincia déli vagy északi részén laktak-e, Balla az előbbi mellett foglalt állást. Rámutatott arra, hogy ez az eredeti páli irat még az első „apostoli zsinat” előtt (Kr. u. 48 – 49 k.) keletkezhetett, hiszen annak döntéseit meg sem említi. A levél címzettjei – tulajdonképpen Pál vitapartnerei –, a galaták véleménye szerint zsidó keresztények voltak. Egy létező „kísértés” ellen óvta őket Pál apostol, nevezetesen, nehogy a Krisztusban való hit mellett a zsidó rituális törvényeket is magukra vegyék, mert így „Krisztus evangéliuma” került volna veszélybe. Az előadó párhuzamot vont a Galata-levél történeti kontextusa és aközött az egyháztörténeti szituáció között, amelyben Luther Márton a levelet magyarázta 1516-1517-ben.

Baán István Kálvin *Institutio* című művében fellelhető Aranyházú Szent Jánostól származó idézeteket elemezte. Megállapította, hogy az összesen 48 citációból 34 hiteles, 14 pedig pszeudoním volt. Kálvin öt témakörben támaszkodott bővebben

az egyházatya idézeteire (Szentháromság, szabad akarat, bűnbánat, egyházfegyelem és az Úrvacsora kérdéskörében). A szabad akarat kérdésében teljes nézetkülönbség, azonban a bűnbánat és az egyházfegyelem területén egyetértés állapítható meg a két szerző között.

Kendeffy Gábor, a konferencia egyik szervezője Augustinus Római levél-magyarzatain keresztül követte nyomon a szerző kegyelemtanának változásait a püspökségéig. A 83 különböző kérdésről és az *Egyes kijelentések magyarázata Pál Római leveléből* című munkáiban az egyházatya különbözőképpen megpróbálja összeegyeztetni az isteni kegyelem ingyenességét a szabad akarral. Ezekben a művekben a meghívás még nem kényszerítő erejű, az ember szabadon fogadja vagy utasítja el a hit vagy a hitetlenség aktusával. Még Jákob és Ézsau kiválasztása is valamilyen értelemben az emberi kezdeményezésre, kettőjük Isten által előrelátott hitére/hitetlenségére válaszol. Ezzel szemben a *Különböző kérdésekről Simplicianushoz* című írás szerint már a hit is egyedül Isten műve, mivel már a hitre való meghívásban is a kiválasztás – egy minden érdem előtti, autonóm isteni kiválasztás – fejeződik ki.

Bogárdi Szabó István a kalkhedóni zsinat dogmáinak hatását mutatta be. Kálvin az *Institutio* című művében foglalkozott a zsinattal is, amelynek „aktuálpolitikai” jelentősége is volt, hiszen a tridentinum zsinattal (1543-1563) kezdődött meg az ellenreformáció, amely a tanítói tekintély kérdését is érintette. Az előadó bőszes érvekkel támasztotta alá téziséit, miszerint a reformátor mind az úrvacsoratanban, mind az írásmagyarázatban erősen támaszkodott a kalkhedóni dogmákra. Mint kifejtette, egyoldalúak azok az értelmezések, miszerint Kálvin nesztoriánus módon Krisztusban csak az emberi természetet hangsúlyozta. Ezek az interpretációk pusztán az *Institutio* krisztológiai részét (II. könyv) veszik figyelembe, miközben a mű trinitológiai fejezetei (I. könyv) éppen a khalkedóni dogmával érvelve Jézus Krisztus valóságos istenségét állítják.

Peres Imre (Sellye János Egyetem, Komárom) Kálvin Újszövetségi kommentárjait ismertette. Egyebek között bemutatta a kommentárok hagyományozásának kalandos útját: a szövegek alapjául a reformátor előadásai szolgáltak, amelyeket diákjai jegyeztek le, majd ezeket a jegyzeteket Kálvin a kiadás előtt még átfésülte és korrektúrázta. Az előadó kifejtette, hogy Kálvin történelmi ismeretei megbízhatóak voltak, így a magyarázott szöveget a megfelelő történelmi kontextusba tudta helyezni. Arra a kérdésre, hogy Kálvin miért nem készített kommentárt János Jelenések Könyvéről, az előadó szerint az a válasz, hogy a korban még nem volt megbízható görög Apokalipszis-szöveg. Erasmus munkájában sok helyen felületes és megbízhatatlan olvasatokat közölt, így Kálvin nem tudott hiteles textusra támaszkodni.

A délutáni szekció első előadója, *Nótári Tamás* a *Conversio Bagvariorum et Carantorum* című mű alapján elemezte Pannónia egyházi helyzetét. Beavatta a

hallgatóságot abba az egyházpolitikai küzdelembe, amely II. Adorján pápa legátusa, a sirmiumi érsekként tevékenykedő Metód, valamint az ugyanekkor és ugyanezen a területen működő salzburgi érsek között dúlt. Az előadó ismertette az érsek hívei által összeállított *Conversio* érvrendszerét, amely egyfajta periratként az érsek missziós gyakorlatának jogszerűségét bizonygatta Metód vádjaival szemben, azokra viszontvádakkal válaszolva – nem is sikertelenül, hiszen Metód 885-ben bekövetkezett halála után híveit kiűzték, és a salzburgi irányvonal kerekedett felül a vitatott térségben. Az előadó a vita hereziológiai vonatkozásaira is kitért: a *Conversio* szerint a sirmiumi érsek – aki nem is latinul celebrálta a misét – a „Nova doctrinában” a Hitvallást *filioque* nélkül mondta.

Szűz Mária személyéről két előadás hangzott el. *Bolyki János* az újszövetségi utalásokat elemezte, amelyekben Máriáról pozitív kép bontakozik ki, aki ugyan eleinte nem, csak fokozatosan értette meg Jézust. Az előadó írásmagyarázata szerint Mária nem érdemei miatt, hanem kegyelmi kiválasztás alapján szülhette meg Jézust. Mint rámutatott, Máriát nem csak az ókeresztény gondolkodók (például Ambrosius) tisztelték, de Kálvin is magasztalta őt mint a *hívők tanítóját*.

Pesthy Monika az ókeresztény írók művein keresztül két Mária-képet vázolt fel. Szűz Mária kultusza a 2. század közepén indult el, Jusztinosz, majd Irenaeus munkásságával. Mária elő- és utótörténetéről elsősorban az apokrif irodalomban olvashatunk, az evangéliumok csak igen keveset írnak róla. A legkorábbi ilyen mű a Kr. u. 170 körül keletkezett *Jakab protoevangéliuma*, ahol először jelenik meg Anna és Joachim mint Szűz Mária szülei. Az előadó bizonyítékokat sorakoztatott fel amellel, hogy az efezusi (433), majd a kalkhedóni hitvallás (451) elsősorban az apokrif irodalmi hagyományra támaszkodva mondta ki szűz Mária istenanyaságát, és helyezte a pogány istennő helyére egy keresztény istenanyát. Érdekes módon ugyancsak az apokrif irodalomra megy vissza – mutatott rá Pesthy Monika – az a patrisztikus hagyomány, amely az előbbi tradícióval ellentétben Szűz Máriát hétköznapi emberi tulajdonságokkal, sőt gyengeségekkel ruházza fel. Az előadásba szőtt izgalmas idézetekből megtudhattuk, hogy egyes dramatizált homíliák Jézus anyját perlekedő, fondorlatos, gyanakvó és házsártos asszonyként festik le.

Békési Sándor a könyvről mint templomhelyettesítő toposzról tartotta előadását. Érvéle szerint a különböző történeti korokban a vallási reform, amikor a kiüresedett templomi kultusz nem volt képes biztosítani Isten eleven jelenlétét népe, illetve gyülekezete számára, az ősi szimbólumhoz, a szent könyvhöz fordult. Ez történt például Kr. e. 587-ben, majd Kr. u. 70-ben a jeruzsálemi templom többszöri lerombolása után. A reformáció előestéjén a *devotio moderna* egyebek között a hórásokonyvet szegezte szembe a kiüresedett, formálissá váló templomi vallásgyakorlattal. A nyomtatás feltalálásával a templom szerepe még inkább háttérbe szorult, és előtérbe került a vallásos ember életvitele, középpontjában a szent könyvvel, amely így végleg templomhelyettesítő toposzá vált.

2.

A második napon egyháztörténeti témájú előadások hangzottak el, amelyekben a késő középkori Magyarország egyházi viszonyait tárták fel az előadók.

A konferencia másik szervezője, *F. Romhányi Beatrix* előadásában a késő középkori vallásosság átalakulását mutatta be. Mint kifejtette, a személyes hit megerősödését tükrözi az a tény, hogy megszorodtak az egyházi intézményeknek, köztük koldulórendeknek adott végrendeleti hagyatékok, vagy hogy jelentősen nőtt a vallásos társulatok, testvérületek száma. A 16. század elejére azonban az adományok miatt megerősödött szerzetesekre mint versenytársakra tekintettek az emberek. Az 1520-as években a megváltozott viszony miatt rájuk, mint lelki közvetítőkre már nincs szükség, így funkciójuk megszűnt. Tehát a megváltozott társadalmi környezet új szellemi környezetet is hozott.

Erdélyi Gabriella a hívek és a papok közötti konfliktusokat szemlélte, kiemelve a papgyilkosságok magas számát. Kutatásai szerint ezek háttérében olykor személyes vagy családi bosszú, máskor a rossz szomszédság állt.

Antonín Kalous (Palacky Egyetem, Olomouc) angol nyelvű előadásában a Csehországban, a huszita háborúk után megjelenő utraquisták katolikus egyházbábelő befogadását célzó tárgyalásokat ismertette. Az 1520-as években folytatott megbeszéléseken a velük egyezkedő Antonino Burgio és Lorenzo Campeggi pápai legátusoknak már a lutheranizmus megjelenését is figyelembe kellett vennie. A pápa fontosnak tartotta, hogy a huszita háborúk után megjelenő két szín alatt áldozó utraquisták a katolikus oldalra álljanak a reformációval szemben, amely kérdés így már nem csak a cseh belpolitikához, hanem a nemzetközi, német eseményekhez is szorosan kapcsolódott.

Réthelyi Orsolya Habsburg Máriának eddig a figyelem középpontjába nem került udvari lelkészét, Johannes Kronert mutatta be, akinek személyére egy mariazeili táblakép alapján bukkantak. A forrásokban Kroner először 1503-ban szerepelt, ekkor még bécsi egyetemi diák volt, 1507-ben *magister*, két évvel később pedig már *procurator*. 1516-ban Habsburg Mária innsbrucki udvarában bukkant fel ismét. 1521-ben a királynét még Budára kísérte, aki számára a brassói plébánosságot kérte a városi tanácstól, Korner azonban ezt nem kapta meg. A Kronstadtból származó udvari lelkészre vonatkozó utolsó forrás 1521-ből való.

Szabó András a korai magyar reformátorok személyét vizsgálta. Cáfolta azt a korábban meggyökeresedett nézetet, miszerint a hitújítók döntő többsége az obszerváns ferencesek közül kerültek ki. Rámutatott arra, hogy nem elegendő bizonyíték, ha valakinek csak a neve utal származási helyére, amely történetesen egy obszerváns ferences kolostornak is helyet ad (pl. Szegedi). Véleménye szerint a magyar reformátorok az egyházi (alsó) rend minden rétegéből származhattak. Felhívta a figyelmet a további kutatás lehetséges irányaira, és egy olyan új, nagy-

szabású anyaggyűjtés szükségességére, amelybe az erdélyi forrásokon kívül a felvidékieket is bevonnák.

3.

A harmadik napon továbbra is az egyháztörténet állt a referátumok középpontjában.

Ferenczi Ilona a középkori liturgikus szövegek továbbélését vizsgálta a reformáció első századából. Ekkor még a középkori liturgia nem ment át nagy változásokon. Ugyan a zsolozsmatételek magyar nyelvűek lettek, de a *Kyrie*, *Gloria*, *Sanctus*, *Agnus Dei* részek tovább éltek, és a graduálék még megőrizték a gregorián zenét. Az antifóna magyarra fordításával azok szerkezete megváltozott, és egyes esetekben más zsolozsmaverset emeltek ki, ami természetes is, hiszen más vált fontossá a protestáns ember számára. Az előadó a zsoltárok és evangéliumi antifónákra hozott példákat be is mutatta.

Goda Károly a soproni városvezető réteg vallásosságát ismertette a reformáció hajnalán. A vizsgált végrendeletekből kitűnt, hogy a reformáció előtt a búcsújáró helyek igen népszerűek voltak, a tanácsosok misealapítványokat tettek, ékszerekből kegytárgyakat készítették, azonban 1524-től a testamentumok között már egy kegyes adomány sem szerepelt. Ugyanakkor érdekes adalék, hogy a nem városvezető polgárok még tettek ilyeneket. Azonban lassan a zarándoklatok elmaradtak, helyette inkább Wittenbergbe mentek az utazni vágyók, a tanács az egyházi javadalmak pénztőkéjét lefoglalta, és városvédelmi céllal igénybe vette, ugyanígy védelmi céllal templomokat bontatott le, a városvezető elit pedig a protestantizmus felé fordult.

Lupescu-Makó Mária (BBTE, Kolozsvár) Segesvár, Brassó, Beszterce, Szeben, Szászszebes, Udvarhely és Kolozsvár példáján rávilágított az erdélyi reformáció néhány sajátos vonására. Általánosságban elmondható, hogy Fráter György életében a protestantizmus még nem volt erős, bár a városok igyekeztek visszaszorítani a koldulórendi kolostorokat, ami nem egyszer súlyos atrocitásokhoz vezetett. Fráter György meggyilkolása után a reformáció itt is megizmosodott, a katolikus szerzeteseket kiűzték a városokból. Miután a Habsburgok lemondtak Erdély birtoklásáról, a protestánsok olyannyira megerősödtek, hogy még a régi egyházi intézményrendszer is felbomlott. A szerzetesek javait a városi tanácsok foglalták le, épületeik gazdátlaná váltak, pusztulásnak indultak. Mivel elvesztették társadalmi hátterüket, nem tudtak a reformáció ellen fellépni, ráadásul a főpapság sem tudott kiállni mellettük, így elsorvadásuk elkerülhetetlenné vált.

A háromnapos konferencia értékes összképet adott a reformáció szellemi hátteréről, magyarországi megjelenéséről, kibontakozásáról. Öröndetes, hogy teológusok, teológiatörténészek és történészek együtt voltak jelen, ezzel biztosítva a téma komplex feldolgozását. Reményeink szerint a konferencia anyaga hamarosan önálló tanulmánykötetben jelenik meg.

BUDAY KORNÉLIA

(1971–2008)

KENDEFFY GÁBOR

Nelli váratlan halálával nem szokványos bölcsész-pálya szakadt félbe. Először gyogyepedagógiát tanult, majd Szegeden teológus diplomát, később nyugat-európai tanulmányok után Bécsben vallástudományi doktorátust szerzett. Munkássága több tudomány tárgykörét, módszertanát és szempontjait ötvözte. Legfőbb szakterülete a vallási néprajz volt, azon belül is a sámánizmus és a női öntudat kifejeződése a magyar népi hitvilágban. Az utóbbi témában megjelent angol nyelvű könyve (*The Earth Has Given Birth to the Sky. Female Spirituality in the Hungarian Folk Religion*, Bp. 2005, Akadémiai K.) rangos svájci tudományos elismerésben részesült. Emellett alaposan tanulmányozta a katolikus teológia modern irányzatait, és foglalkozott a fogyatékosok nevelésének vallási vonatkozásaival is. Nemzetközi tapasztalatainak és kapcsolatainak köszönhetően Magyarországon azon kevesek közé tartozott, akik tisztában vannak vele, mit értenek ma – mi mindent! – Európában vallástudomány alatt. Ha egységet keresünk ebben a sajnos már életműben, akkor először a női szempont tűnik közös elemnek. Valóban, a hazai kutatók között egyedülálló, ahogyan ő a *gender studies* megközelítését érvényesítette a vallási jelenségek és gondolatok vizsgálatában. De talán van egy mélyebb egységesítő elve pályájának: a szeretetteljes és segítőkész érdeklődés általában az elnyomott vagy egyszerűen csak hátrányos helyzetű társadalmi csoportok iránt. Ez motiválhatta a fogyatékosok nevelésére specializálódott gyogyepedagógust a vallástudományi kutatásban. Írásait olvasva a laikus számára is feltűnhetett a szerző *bent-léte*, vagyis, hogy egzisztenciális érdeklődésből, szenvedélyből foglalkozik tárgyával. Lelkesen és sikerrel ostromolta publikációival a hazai és külföldi vallástudományi folyóiratokat, komoly részt vállalt a Magyar Vallástudományi Társaság ügyeinek intézésében, és lázasan szervezte a nemzetközi konferenciákat – köztük a Nemzetközi Sámánisztikai Társaság dobogókői seregszemléjét. (Erről be is számolt lapunk 2007/2. számában). Vendégoktatóként egészen Indiáig eljutott.

Jelentős szakmai eredményei ellenére nem könnyen találta meg a helyét a magyar tudományos és egyetemi életben. A Károli Gáspár Református Egyetem Szabad Bölcsész Tanszékének docenseként sajnos alig egy évig érezhette úgy, hogy végre

ott van, ahol lennie kell. A vallástudományi képzés jelentős részét rá építettük. Az egyetemi órákon is teljes lényével jelen volt: nem a katedrát tartotta fontosnak, hanem magát a dolgot, amiről beszélt. Lelkesedése az első pillanattól kezdve átragadt diákjaira. A vallástudomány szakirány végzős hallgatóinak mintegy fele őt választotta szakdolgozati témavezetőnek.

Nelli minden volt, csak professzoros nem. Közvetlen, szeleburdi és gyakran naiv, ugyanakkor érzékeny, türelmetlen, és olykor bizalmatlan. Mindent a szívéből mondott, és mindent a szívére vett. Amikor utoljára találkoztunk, ezt beszéltük meg. És jókedvűen váltunk el.

RECENZIÓK

Apokaliptika – Újszövetség – Vallástörténet

BECKER, M. – ÖHLER, M. (HRSG.),

APOKALYPTIK ALS HERAUSFORDERUNG NEUTESTAMENTLICHER THEOLOGIE

(WUNT 2,2149) TÜBINGEN 2006, MOHR SIEBECK, 447 OLD.

A 2006-os év végén megjelent tanulmánygyűjtemény az apokaliptika iránt felkelt érdeklődésre reagál, és két konferencia tanulmányait összegyűjtve adja tovább a legújabb kutatási eredményeket az apokaliptika tárgykörében.

2006 februárjában a Ludwig-Maximilians-Egyetem Evangélikus Teológiai Karának éves szemeszterzáró konferenciáját a Josefstal Tanulmányi Központban *Apocalypse Now – or never? Ein exegetischer und religionswissenschaftlicher Dauerbrenner* (Apokaliptika ma – vagy soha? Exegetikai és vallástudományi örökzöld) címmel rendezték meg. Ugyanez év májusában Bécsben az újszövetségi asszisztensek gyűltek egybe munkaközösségük éves találkozására, ahol az *Apokaliptika mint az újszövetségi teológia maradandó kihívása – Zsidó, újszövetségi és kora keresztyén nézőpontból* címen vizsgálták a kérdést. M. Becker és M. Öhler szerkesztésében az itt elhangzott tanulmányok a Mohr Siebeck kiadó WUNT sorozatában jelentek meg.

A 20. századi tudomány az apokaliptikát előítélettel szemlélte, mint amely nem fér meg a felvilágosult keresztyén öntudattal, az újkori világnézettel, történelem- és igazságszemlélettel. Ez azonban a legújabb történelmi fejleményekkel a századforduló nyomán megváltozott: a klímaváltozás, az erőforrások apadása, az erőszak és terror elharapódzása a 2001. szeptember 11-ei eseményekben csúcsoodtak ki, és sajnos mindmáig folytatódnak. Ezek az események, valamint a kora zsidó és kora keresztyén hagyományok kutatása terén való változások, mint a forrásirodalom kibővülése, az ószövetségi és kora zsidó szövegbázis kikutatása, új kutatási súlypontok, a kutatási horizont kibővülése a pogány környezet hasonló jelenségeinek összehasonlításával újra aktuálissá tették az apokaliptikus irodalom kutatását. Ezt a kihívást vállalták az újszövetségi professzorok és asszisztensek, akik különböző nézőpontból közelítik meg, és különböző módon, különböző metódusokkal és kérdéskörrel dolgozva keresik a választ e könyvben összegyűjtött tanulmányaikban, mit is jelentett az apokaliptika az újszövetségi kora keresztyén kor emberének, és mit nyújt a mi számunkra a 21. század küszöbén.

A bevezető fejezet címének *Und die Wahrheit wird offenbar gemacht* a 4Ezdr 6,28-ból származó idézetet választotta M. Becker és M. Öhler az apokaliptika teoló-

giát célzó kihívásának taglalására. A szerzők az apokaliptikus apparátusba vezetik be az olvasót, amellyel a következő tanulmányok dolgoznak. A legújabb kutatásokat ismertetik, amelyek előismerete fontos: az apokaliptika tudományos megjelölés, és nem magát az antik szöveget jelöli. Mivel megjelenése sokrétű, nem lehet kutatását csupán az apokalipszis irodalmi műfajára korlátozni vagy egy direkt isteni kijelentést exkluzív kritériummá tenni meg, amely az apokalipszis szerzőjének lett kijelentve. Ugyanígy nem lehetséges az apokaliptikus mozgalmat egy megjelenési helyhez kötni, mint papi körökhöz, bölcsességirodalomhoz vagy épp a papi körök ellenzékéhez. Megjelenése reakció nemcsak vallási vagy politikai konfliktusokra, hanem szociális faktorok is közrejátszanak megjelenésében. Habár az apokaliptikus képzetek kritériumlistáját nem lehet fenntartani, amely szerint, ha bizonyos elemek előfordulnak a szövegben, akkor „apokaliptikus” jelzővel illelhető; el kell ismerni, hogy bizonyos gyakran előforduló formális elemek, tartalmi aspektusok és teológiai intenció jellemzi az apokaliptikus szövegeket. Az utóbbi évszázadok egyik legnagyobb jelentőséggel bíró felfedezése a qumráni irattekercsek voltak. A 4. barlangban talált *Henoch-könyv*ének részletei arra utalnak, hogy az apokaliptika származási helye nem a prófécia vagy a bölcsességirodalom, hanem már a Kr. e. 3. századbéli Makkabeus krízis előtti időkre tehető. Így nemcsak a Kr. e. 2. század politikai eseményeit kell az apokaliptikus irodalom szociáltörténeti vizsgálatába felvenni. A korai hellén felfogás ellentmondó kulturális, illetve kultúrtörténeti aspektusai nagyobb fontossággal bírnak, mint amit eddig nekik tulajdonítottunk. Azt is meg kell jegyezni, hogy a régebbi kutatásoknak az apokaliptikus irodalom időaspektusára való koncentrációja a térbeli aspektusok háttérbeszorításával a műfajkutatás újabb eredményeinek fényében tarthatatlan.

A következő főfejezet *Jesus und das Neue Testament* címen öt tanulmányt közöl, amelyek az apokaliptikus képzetek recepció helyéül az Újszövetséget magát jelölik meg. Az apokaliptika történelmi, irodalmi, argumentációs-teoretikus és szociáltörténeti aspektusait vizsgálják a szerzők Márk evangéliumában, a Római és a 2. Tesszalonikai levélben és a Jelenések könyvében.

J. Frey az aktuális exegetikai párbeszédbe vezet be bennünket *Die Apokalyptik als Herausforderung der neutestamentlichen Wissenschaft. Zum Problem: Jesus und die Apokalyptik* címmel. K. Koch a 19. és 20. századi újszövetségi kutatást találóan kifejező összegzése *Das angestrengte Bemühen, Jesus vor der Apokalyptik zu retten* kínál J. Frey számára kiindulópontot kérdésfeltevéséhez: milyen mértékben lehet Jézust történelmileg a kora zsidó apokaliptika keretében értelmezni? Ezt több lépésben teszi a szerző. A rövid kutatástörténeti áttekintést következőképp zárja: „Az apokaliptika marginalizálása a régebbi kutatásban történelmi okokból ma már nem állja meg a helyét. Az apokaliptika sokkal inkább az ’intertestamentális’ kor szellemi irányzatainak része, és a korai keresztyénség bizonyos hagyományai történelmileg érthetetlenek az apokaliptikus felfogás nélkül.” (55) Erről az alapról

kiindulva keresi a szerző Jézus igehirdetésében az apokaliptikus motívumokat. Az Isten országának hamarosan bekövetkező áttörése, Isten uralmának várása, Jézus exorcista működése és az „Emberfia”-titulus Dániel könyvének 7. részéből való átvétele, amely az eszkatologikus teljuralom kifejezése, mind-mind azt bizonyítja, „mennyre erősen hatottak a korai zsidó apokaliptikus motívumok a történelmi Jézus igehirdetésére és működésére.” (89) Egy rövid reflexióval zárul a tanulmány, amely a felvetett hermeneutikai kérdésekre reagál.

E.-M. Becker a *Markus 13 re-visited* című tanulmányában a Márk evangéliumának 13. fejezete kapcsán folytatott vitába kapcsolódik be. A kutatástörténet figyelembevételével a szövegértelmezés során új perspektívát nyit a legkorábbi számunkra fennmaradt szinoptikus apokalipszissal kapcsolatban. Mk 13 vég-szövegét – ahogy számunkra az evangéliumban fennmaradt – narratológiai, kompozíciókritikai, motívumtörténeti és történeti szempontból vizsgálja. A kutatás summáját ekképpen vonja le a szerző: „Az előttünk lévő vég-szövegben a prófétai tradícióból átvett motívumok és formák lelhetők fel, amelyet a Mk 13 kontextusa határozottan apokaliptikusan alakított át. Mk 13 tehát a prófétikus-eszkatologikus örökség apokaliptizáló és literalizáló kora keresztyén folyamatát tükrözi.” (124)

K.-M. Bull a Római levélből veszi témáját: *’Wir werden alle vor den Richterstuhl Gottes gestellt werden’ (Röm 14,10). Zur Funktion des Motivs vom Endgericht in den Argumentationen des Römerbriefes.* A J. Kopperschmidt és S. Toulmin által bevezetett és továbbfejlesztett argumentációs analízis segítségével veszi nagytit alá a szerző a Róm 2,1-16 és a Róm 14,(7-9.)10-12 verseit. Azzal igazolja tézisének igazságát – amely szerint az ítéletvárás Pál apostol, mint elismert hagyományalapot feltételezi –, hogy a szövegrészekben Pál az ítéletet nem szelektíven látja, hanem zsidót és pogányt egyformán aláállít. K.-M. Bull figyelmeztet minket, hogy az ítéletről szóló beszédet Pál számára ne tartsuk irrelevánsnak vagy a páli teológiával összeegyeztethetetlennek.

P. Metzger *Eine apokalyptische Paulusschule? Zum Ort des Zweiten Thessalonicherbriefs* tanulmányában a 2. Thesszalonikai levél eredetére kérdez rá. A levelet nem tartja nemcsak hogy páli eredetűnek, hanem a páli iskola szerzőségét is cáfolja, mivel a levél egyes páli leveleket nem vesz figyelembe, és egy Pálra hivatkozó vitapartner létét feltételezi. Ez vezeti P. Metzgert arra a következtetésre, hogy a 2. Thesszalonikai levél szerzője nem páli tanítvány, hanem az apokaliptikához közel álló szerző, aki Pál nevében ír.

A második főfejezetet lezáró tanulmány a Jelenések könyvébe vezet minket. H. Omerzu taglalásában olvashatunk *Die Himmelsfrau in Apk 12. Ein polemischer Reflex des römischen Kaiserkults* kérdéséről. A szerző a mennyei asszony elbeszélésének hagyomány- és vallástörténeti vonatkozásait kívánja felmutatni. Az ószövetségi zsidó hagyományanyagot csupán röviden vázolja, és inkább a görög-

római analógiákra koncentrál. A pogány mítoszoknak a római császárkultuszba való beolvadását mutatja fel, majd végezetül ezen elemek reflexiójára kérdez rá a Jel 12-ben. H. Omerzu nemcsak azt bizonyítja, hogy János apostol a római császárkultusz ideológiáját támadja, hanem különösképp Domitianus törekvését, aki magát istenként akarja feltüntetni. (193)

A kimondottan újszövetségi fejezet után a harmadik főfejezetben, amely kora keresztyén kontextusokat vizsgál (*Frühchristliche Kontexte*), bővül a látóhatár az Újszövetségen kívüli iratokra. A következő három tanulmány a 2. Kelemenlevéllel, Tamás evangéliumával és a János apokrifonnal foglalkozik.

W. Pratscher tanulmányában a *Die Parusieerwartungen im 2. Klemensbrief* témára összpontosít. A levél szerzője az apokaliptikusan orientált kora keresztyén jövővárás széles folyamába tartozik. Az eszkatologikus kijelentések parainetikus köntösbe vannak öltöztetve. Habár a szerző a parúzia késésének korában él, mégis egyik kulcsszava a bizonyosság Isten országának eljövetelében. Olvasóinak türelmes várakozást javasol. A peser-szerű parainetikus magyarázat egy implicit jelen idejű eszkatológiát sejtet, amelyet a szerző maga nem vesz észre, és marad a parúzia jövőbeni várásánál.

E. E. Popkes a Tamás evangéliummal foglalkozik, közelebbről *Von der Eschatologie zur Protologie: Transformationen apokalyptischer Motive im Thomasevangelium*. A Tamás evangéliumának kopt verziójában szövegrészletek vannak, amelyek az ószövetségi, kora zsidó és kora keresztyén hagyományokkal összehasonlítva apokaliptikus motívumoknak tekinthetők. A szerző a Tamás evangéliumbeli apokaliptikus motívumok felmutatásával, azok egymáshoz való viszonyának vizsgálatával jut el az evangélium apokaliptikus motívumainak funkciójához és vallástörténeti helyéhez. Mivel azonban a megfigyelések csak a kopt szövegre vonatkoznak, nem lehet állítani, hogy a Jézus-szavak legősibb hagyományozásának idején egy apokaliptikus fejlődési vonal volna megfigyelhető. A szövegek az ókeresztyén teológiatörténet egy későbbi időszakát tükrözik. Az evangélium keletkezésének „szellemi környezete” a gnosztikus hagyományfejlődés.

J. Leonhardt-Balzar a János Apokrifon apokaliptikus motívumait vizsgálja *Apokalyptische Motive im Johannes-Apokryphon* tanulmányában. A János Apokrifon az apokaliptikus motívumok széles skáláját tartalmazza, amellyel a színes zsidó-keresztyén apokaliptikus irodalmi hagyományokhoz kapcsolódik. Az apokrifon tanúsítja, hogy a gnózis az apokaliptikus képeket és reményeket magáévá tette. „Ebből a szempontból jogos a gnosztikus szövegeket a zsidó apokaliptikus hagyomány örökségének tekinteni” – vonja le a következtetést a szerző (262k).

A negyedik főfejezet az Újszövetség környezetének világába (*Zur Umwelt des Neuen Testaments*) vezet be minket két tanulmány keretében.

Az első tanulmány Peres Imre tollából származik a *Positive griechische Eschatologie* tárgyköréből, amellyel bővebben habilitációs munkájában foglal-

kozik. Tanulmányának célja a görög túlvilági hit felmutatása, definiálása és az Újszövetség számára való kiértékelése. Tézise, hogy nemcsak az ószövetségi és zsidó hagyományok csapódtak le az újszövetségi eszkatológiában, hanem a görög tradíció is. Habár az újszövetségi irodalom több pozitív várakozással van tele, mint a görög, és néhány keresztyén bizonyásgtétel polemikusan reagál a görög túlvilági képzetekre, az újszövetségi terminológia és néhány keresztyén motívum és téma a pozitív görög eszkatológiából lett átvéve. Így vált lehetővé a keresztyén evangélium recepciója a pogány olvasók számára.

A második tanulmány a rabbinikus irodalomba vezet el bennünket. M. Becker az *Apokalyptisches nach dem Fall Jerusalems. Anmerkungen zum früh-rabbinischen Verständnis* címen vizsgálja az apokaliptikus elemek felvételét a templom lerombolása utáni zsidóság irodalmába. M. Becker csupán részlegesen ismeri el az apokaliptikus hagyomány hiányát a rabbinikus irodalomban, és kritizálja az apokaliptika és a rabbinikus irodalom között széles szakadékot feltételező tudósokat. A rabbinikus irodalom nem homogén irodalom, és az apokaliptikus irodalom kijelentései közel állnak a rabbinikus hagyományhoz. Differenciált látásmódot propagál, mivel a rabbinikus irodalom tanúsítja, hogy „bár az egész korai rabbinikus irodalomban csupán a peremen, de mégis nagyon is jelenlévő és a felszín alatt működő jelenség” figyelhető meg (360).

A kötet két utolsó tanulmánya az apokaliptika és mai korunk között ver hidat, az Újszövetség és korának kereteit áttörve teológiatörténeti és szisztematikus perspektívákat mutat fel (*Theologiegeschichte und systematische Perspektiven*).

A. Christophersen Chr. Baur műveiben vizsgálja a Jelenések könyvének teológiai helyét *Die 'Freiheit der Kritik'. Zum theologischen Rang der Johannesoffenbarung im Werk Christian Baur's* tanulmányában.

Milyen jelentősége van (még) az apokaliptikának a mai korban? – kérdezi U. H. J. Körtner az *Enthüllung der Wirklichkeit. Hermeneutik und Kritik apokalyptischen Daseinsverständnisses aus systematisch theologischer Sicht* írásában. A szerző szerint az apokaliptikára és korunk kihívására válaszolni az apokaliptikus irodalomhoz való kritikus kapcsolódás formájában lehet. A keresztyénséget az apokaliptika hatályon kívül helyezése jellemzi, de nem csupán elutasításának formájában, hanem a világ katasztrófájának tudatával szemben is bátor keresztyén magatartással. A keresztyének feladata az élet és a világ értelmének hirdetése az önpusztító emberiség ellenében.

A tanulmánygyűjtemény a mai „apokaliptikus” kor kihívására nyújt feleletet, éppen ezért nagy aktualitással bír. Habár a könyv inkább a teológiaiilag képzett közönség számára készült, hála M. Becker és M. Öhler bevezető tanulmányának, az apokaliptikus irodalomban iskolázatlan elméknek is érthetővé lesznek a tanulmányok és a kérdésfelvetések.

A kötet fő hozzájárulását az újszövetségi kutatáshoz abban látom, hogy a ku-

tatástörténet reflektálása mellett új szempontból közelít meg régi kérdéseket, és egyes kritikus kutatási pontokon mélyfúrást végez.

Nagyon jónak tartom, hogy nemcsak egyedül szűk újszövetségi körben veti fel az apokaliptikával kapcsolatos kérdéseket, hanem horizontbővítése a kora zsidó, ókeresztyén és pogány irodalomra is kiterjed. A zárófejezetet, amely felveszi a modern kor hermeneutikai kihívását és feleletet ad rá, találónak tartom.

Amit még jónak találtam volna, ha a konferencián elhangzott vita továbbvezető, kritikai pontjai helyet kaptak volna az egyes tanulmányok végén. De remélem, hogy ezeknek a vitáknak gyümölcseit további tanulmányok formájában egy újabb kötetben még olvashatjuk.

Ravasz Hajnalka

Tasi István:
Mi van, ha nincs evolúció?
Intelligens tervezés: egy életrevaló elmélet

BUDAPEST 2007, KORNÉTÁS

Amikor néhány évvel ezelőtt a kulturális antropológus végzettséggel rendelkező Tasi István, az 1966-ban, az Amerikai Egyesült Államokban, a tudományellenességéről közismert A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupáda által alapított „A Krisna-tudat Nemzetközi Szervezete” (International Society for Krishna Consciousness = ISKCON) elnevezésű, ősi hindu hagyományokra épülő, de ennek ellenére mégis újnak tekinthető vallási mozgalom lelkész-teológusa szerkesztésében a hazai Értelmes Tervezettség Munkacsoport – ma már Mozgalom (www.ertem.hu) – megjelentette *A tudomány felfedezi Istent. Intelligens tervezés – az evolúcióelmélet új riválisa* (Felsőörs 2004, Aeternitas) című kiadványt, akkor azt írtam a recenziómban (*Egyházforum* 21 évf., 2006/1, 34), hogy „nagy érdeklődéssel várom azt a kötetet, amely az intelligens tervezés elméletének a strukturált – és főképpen pozitív – kifejtését tartalmazza majd”. Tasi István most megjelentetett munkája kétséget kizáróan nem az a könyv, amely megfelelne ennek az elvárásnak! Pedig sikerült megnyernie tudományos lektornak Dr. Farkas Ferenc vegyész-mérnököt, az előszó szerzőjének pedig a biofizikus Dr. Bérczi Alajost, aki következetesen köti az ebet a karóhoz, hogy az intelligens tervezésnek nincs köze a kreacionizmushoz. Szerinte ugyanis „az intelligens tervezés képviselőiben és szimpatizánsaiban – akik hazai viszonylatban, megjegyzem, többnyire teológusok, filozófusok és hiányos teológiai műveltséggel rendelkező, de fundamentalistának minősíthető vallási meggyőződésű (természet)tudósokból¹ verbuválódnak – éppen az az egyik közös ‘tényező’, hogy nem lépnek tovább a tervező léteire vonatkozó alapállításnál” (13). Ez a kitétel így egyszerűen azért nem igaz, mert Tasi István művének „Az intelligens mozgalom története” című első részét éppen azzal vezeti be, hogy „az intelligens tervezés: az az állítás vagy meggyőződés, mely szerint az univerzumban megfigyelhető fizikai és biológiai rendszerek egy intelligens lény céltudatos tervezése nyomán jöttek létre, nem pedig véletlenül, irányítatlan természeti folyamatok révén” (15). Ebbe az „intelligens lénybe” a keresztény egyértelműen Istent, a krisnás pedig természetesen Krisnát hallja bele. Dr. Bérczi Alajos biofizikus mindezt vagy nem tudja – vagy

¹ Lásd például Tóth Tibor, *Tudomány, hit, világmagyarázat*, Bp. 2005, Focus Kiadó.

pedig nem akarja tudni! Ugyanakkor az sem mellékes, hogy a Tasi István által hivatkozott személyek (például Michael Behe, Dean H. Kenyon, Michael Denton, Phillip E. Johnson, William Dembski) ahhoz az amerikai jobboldali fundamentalista keresztény Discovery Institute-hoz (www.discovery.org) köthetők, ahol 1998-ban kidolgozták a kreacionizmus terjesztési stratégiáját (*Wedge Strategy*). Az összefüggésekből, személyes összefonódásokból és az ideológiai tartalomból egyértelműen következik, hogy az intelligens tervezés tulajdonképpen áltudományos köntösbe bújtatott fundamentalista vallási ideológia (pl. George Coyne vatikáni csillagász sem tekinti tudománynak), amely valójában a teremtés tényét óhajtja tudományos evidenciaként tanítani. Nem véletlen, hogy a fejlődélméletet² tulajdonképpen nem is tudománynak, hanem egyfajta hittételnek, modern vallásos meggyőződésnek tekinti (lásd például „az evolúciós biológia hitalapon nyugszik”, 219). Mindez kiválóan tükröződik Tasi István művében, amely a második részben közli az *Élet és Tudomány* hasábjain 2005-ben ebben a témában lefolytatott vitát, majd a harmadik rész címeként kijelenti, hogy „Csalsz Darwin”. Ennél azonban sokatmondóbb az alcím – „Hogyan tájékoztatják félre az evolucionisták a nagyközönséget?” –, amely nyilvánvalóvá teszi, hogy itt tulajdonképpen ideológiai háború folyik „a lelkekért” az ateista materializmust megtestesítő evolucionisták és a tervezést (valójában teremtést) valló intelligens tervezés aktivistái között. „A ‘küzdelem csatáit’ nem csupán az iskolai bizottságokban vívják – írja a szerző –, hanem folyóiratok lapjain, a könyvpiacra, a média minden elképzelhető csatornáján, sőt, a bíróságokon is” (88). Ennek tükrében szinte természetes, hogy Tasi István művéből az olvasó részletesen és az agymosást súroló szinten tájékozódhat arról, hogy miért „értelmetlen” hinni az evolúcióban. Mert „az evolúcióelmélet csupán az anyagelvű természetfilozófia modern megfogalmazása, amely egy soha nem bizonyított, ideológiai álláspont” (90). Ugyanakkor „a sztereotip ellenvetésekkel szemben az intelligens tervezés irányzata részletes és koherens érvrendszerrel rendelkezik” (116). Ezt az érvrendszert azonban az olvasónak nincs szerencséje megismerni. Mint ahogy arra a kérdésre sem kap választ, hogy a feltételezett „kultursemleges” (223) Tervező azonos-e a Kivitelezővel (Teremtővel)? Hiszen mit ér a lenyűgöző tervezés, ha az ottmarad a tervező asztalon? Amennyiben ugyanis a kettő azonos, akkor egyértelmű, hogy egy, a transzcendenciával operáló teremtési világszemlélettel van dolgunk. Ha a Tervező és a Kivitelező (Teremtő) nem azonos, akkor pedig az ókori gnoszticizmusra emlékeztető rendszerről van szó. Ugyanakkor az sem világos, hogy a tervezettség kezdettől fogva örök érvényű és változatlan, vagy éppen ellenkezőleg, átalakulásnak kitett. Tasi István azon kitétele, hogy „az élet keletkezését vizsgáló kutatások mindegyike messzemenően spekulatív” (137)

² Az evolúcióelméletre vonatkozóan lásd például Drieschner, M., „Véletlen ember”. Egy félre-
értésről.” In: *Mérleg* 43 (2007/4), 401-429.

azonban inkább az első változat irányába mutat.³ Ezt igazolja az ősi kövületek, illetve Michael Cremo/„Ő Kegyelme Drutakarma Prabhu” paleoantropológiai nézeteinek terjedemesebb taglalása (165-176) és az a kijelentés, hogy „az intelligens tervezettség a tényekkel leginkább összhangban álló és így a legvalószínűbb magyarázat a változatos földi élővilág eredetére” (248).

Amennyiben az alternatíva és a sokféleség megteremtésének ürügyén – és egy sikeres lobby tevékenység eredményeképpen – a tudásalapú és versenyképes, európai színvonalú magyar társadalom építéséről oly sokat értekező szakpolitikusok (doktriner és vallásilag elkötelezett természettudósok közreműködésével) hazai viszonylatban az intelligens tervezést is beiktatják majd az iskolai tananyagba – ahogy azt Tasi István a művében szorgalmazza –, akkor abban a kardinális kérdésben is döntenünk kell, hogy tulajdonképpen milyen tartalommal töltik azt fel? Hiszen ha végigolvassák Tasi István nyúl farknyi (97-99) okfejtését arról, hogy „Mit tartalmaz az [intelligens tervezés] elmélet?”, rájönnek arra, hogy tulajdonképpen semmit! Hiszen ez egy alapvetően „semmitmondó természetfeletti válasz” – kijelentő módban – mindazokra a kérdésekre, amelyeket a természettudomány a mai állása szerint nem tud kellőképpen megválaszolni.⁴ Ezért kell majd az érdemi teológiai/vallástudományi munkákat feltehetően nem olvasó hazai oktatáspolitikusoknak azt is eldönteniük, hogy biológiaórákon krisnás teológusok fognak védikus (ISKCON), avagy keresztény fundamentalisták bibliai teremtéstörténetet és eredetmítoszokat tanítani tudományos elméletek gyanánt? És akkor meg sem kérdezem, hogy mit fognak tanítani hittan- és vallásórákon, illetve mi lesz a zsidó és a muzulmán világnézetekkel? Hiszen a protokolláris diplomácia szintjén mozgó vallásközi párbeszéd keretében lezajló találkozókat leszámítva teljesen nyilvánvaló, hogy az egyes (különösen monoteista) vallások ember-, társadalom- és Isten-kepe eléggé eltérő és sajátságosan kizárólagos, minden retorikai és látszat-hasonlóság ellenére.

A Krisna-tudat Nemzetközi Szervezete magyarországi leágazásának tevékeny részvétele a hazai intelligens tervezés mozgalomban – illetve annak szellemi irányításában – egy jól kiszámított stratégiára utal. A hazai protestantizmus ugyanis intézményesen mind a mai napig nem vállalta fel ennek az amerikai fundamentalista eszmének a képviselőtét, és népszerűsítését – amelynek katolikus viszonylatban sem

³ Ebben a vonatkozásban rendkívül tanulságos Tasi István művét párhuzamosan olvasni a különböző vallási és kulturális hagyományoknak az élet keletkezéséről vallott felfogásával. Lásd Meslin, M. – Proust, A. – Tardan-Masquelier, Y., *Les religions, la médecine et l'origine de la vie*, Paris 2001, Editions Odile Jacob.

⁴ Kummer, Ch., SJ, „Evolúció és teremtés. Megjegyzések Darwin elméletének újkreacionista kritikájához.” In: *Mérleg* 42 (2006/2-3), 176-190.

Amerikában, sem pedig Európában nincs számottevő befolyása.⁵ A hierarchikus szemléletet valló magyar Krisnások tehát ebbe a részbe nyomultak be, véleményem szerint elsősorban azért, hogy ezáltal jelentős társadalmi jelenlétre és láthatóságra tegyenek szert, aminek következtében hatékonyabb missziós, illetve véleményformáló és társadalomalakító tevékenységet fejthetnek ki. Tasi Istvánnak a most megjelent, és a propagandisztikus műfajba sorolható műve lényegében része ennek a stratégiának, amely alapjában véve a Felvilágosodást (annak racionalizmusát) és a modernitást kérdőjelezi meg. Szerinte ugyanis: „a modern civilizáció hedonista életmódjának igazolásához szükség van egy földhözragadt filozófiára” (218). A fejlődéselmélet (illetve a kritikus és tudományos gondolkodás) kiiktatásával azonban sikeresen vissza lehetne térni egy premodern, patriarchális és tekintélyelvű isteni/erkölcsi rendhez, amelyet az Intelligens Tervező képviselői határozhatnak meg, és amelyben ők gyakorolhatnák a megkérdőjelezhetetlen teljhatalmat. Az intelligens tervezés problematika ugyanis – minden látszat ellenére – nem *csupán* tudományos vagy vallási, hanem elsősorban politikai és társadalomszervezési kérdés.⁶ Nem véletlen, hogy a modernitás elleni küzdelemben egymásra találnak a legkülönbözőbb vallási fundamentalisták, mintegy későbbre halasztva értelemszerű ideológiai összeférhetlenségüket – és az egymással való elkerülhetetlen leszámolást. Hiszen egy adott társadalmat csakis és kizárólagosan egyetlen isteni/erkölcsi rend határozhat meg, mint ahogy az abszolút igazság is egyedüli. Ebben a dimenzióban nincsenek alternatívák; itt valójában csak a vagy–vagy létezik!

Jakab Attila

⁵ Ebben a vonatkozásban lásd például a francia domonkos szerzetes és természettudós Arnould, J., *Dieu versus Darwin? Les croisades créationnistes* (Paris 2007, Albin Michel) című művét.

⁶ Lásd például Lecourt, D., *L'Amérique entre la Bible et Darwin. Postface: Intelligent design: science, morale et politique*, (Quadrige. Essais, débat) Paris 2007, PUF.

Filoramo, Giovanni:

Qu'est-ce que la religion? Thèmes, méthodes, problèmes

(TRADUCTION FRANÇAISE PAR NOËL LUCAS)

PARIS 2007, LES ÉDITIONS DU CERF, 353. OLD.

A hazai olvasóközönség a neves olasz vallástörténész nevét (lásd például *La Chiesa e le sfide della modernità*, Roma 2007; *Veggenti profeti gnostici: identità e conflitti nel cristianesimo antico*, Brescia 2005; *Millenarismo e New Age: apocalisse e religiosità alternativa*, Bari 1999; *Manuale di storia delle religioni*, Roma 1998; *Storia delle religioni* 5 kötet, Roma – Bari 1994-1997; *Le vie del sacro: modernità e religione*, Torino 1994; *Figure del sacro: saggi di storia religiosa*, Brescia 1993; *Le scienze delle religioni* Brescia, 1987) elsősorban a döbbenetes igénytelenséggel és hibákkal telítetten magyarra fordított *A gnoszticizmus története* (Bp. 2000, Paulusz Hungarusz – Kairosz Kiadó,; rec. lásd Jakab A., *Vigilia* 68, 2003/5, 397) című művének köszönhetően ismeri. Jelen könyve olasz eredetije (*Che cos'è la religione? Temi, metodi, problemi*) 2004-ben jelent meg a torinói Giulio Einaudi kiadónál. Az áttekintő vallástudományi munka jelentőségét mutatja, hogy máris lefordították francia nyelvre.

G. Filoramo szerint a vallás kritikai tanulmányozása tulajdonképpen kulturális hagyományunk egyik leglenyűgözőbb, ugyanakkor pedig talán legkevésbé ismert fejezetét alkotja. Ennek oka többek között maga a vallás összetett jellege, amely valójában csak sokarcú valóságként ragadható meg. Arról nem is beszélve, hogy túl kell lépni a felvilágosodás által meghatározott nyugati gondolkodáson, hiszen különböző korok és kultúrák szintén kérdéseket fogalmaztak meg, és vizsgálták azt a jelenséget, amelyet mi hagyományosan vallásnak nevezünk.

A fejlett nyugati világot több évtizeden keresztül az Isten halála teológiája, az ateizmus térnyerése, a szekularizáció, a világ „varázstalanításának” a gondolata és a vallás hanyatlásának érzése uralta. Ma, vagyis a kommunista rendszerek európai összeomlása után azonban Isten és a vallás mintegy megújult erővel robbant be a közéletbe és a nemzetközi kapcsolatok nagypolitikai rendszerébe. A technológiailag rendkívül fejlett, ellenben a felvilágosodást egyre inkább megkérdőjelező posztmodern világunk ily módon mind jobban és jobban kezd hasonlítani a premodern korszakhoz: a vallás mindkettőben meghatározó fontosságú kulturális valóság szerepét tölti be. A vallás és az iránta megnövekedett érdeklődés természetesen tükröződik a felsőoktatásban is, ahol eléggé sajátságos helyzet körvonalazódik: miközben folyik

a humán tudományok (szándékos vagy szándékolatlan) leépítése, addig a keresletnek megfelelően szélesedik a vallás(ok)ra vonatkozó oktatási kínálat, és növekszik a (piacilag is „beárazott”) diplomaszerezés lehetősége. Ugyanakkor nyilvánvalóvá válik, hogy a vallástudománynak, amelynek alapja továbbra is a filológia és a történetkritika marad, birtokolnia és alkalmaznia kell a különböző humán tudományok (szociológia, pszichológia, antropológia, nyelvészet, filozófia) módszereit, és egyre erőteljesebben pluridiszciplináris tudományterületté kell válnia.

Műve első fejezetében G. Filoramo a vallás és a felvilágosodást bizonyos értelemben megkérdőjelező posztmodernitás kihívásainak a kérdését vizsgálja. Ebben a témakörben természetesen a kulturális határokat lebontó globalizáció jelenti a keretet, hiszen a vallás közéleti jelentősége és társadalmi hordereje, szerepe ma már vitathatatlan. A közösségi identitásépítésben hol versenytársa, hol pedig partnere a politikának; ellenben mindenképpen ellensúlyozni látszik a globalizáció nivelláló és homogenizáló jellemvonását. „A bevándorlási folyamatok – írja –, amelyek a laikus és nemzeti állam válságával párhuzamosan Európa arculatát megdőbbsentő gyorsasággal alakítják át, újra előtérbe helyezték azt a központi szerepet, amelyet a vallás mint csoportok és közösségek identifikációs tényezője betölt” (14). Az ún. „keresztény” Európában ugyanis sok millió muzulmán bevándorló él, az európai iszlám arculata is folyamatosan változik, és a közhivataloknak és oktatáspolitikáknak most már meg kell ismerkedniük, illetve számolniuk kell egy mindeddig figyelmen kívül hagyott vallási valósággal. Ehhez társul természetesen a vallásilag műveletlen európai fiatalság érdeklődése a nemkeresztény hagyományok iránt, valamint szembesülése egy vallásilag sokrétű, plurális társadalommal, amelyben élni kényszerül, és amelyben a saját identitását ki kell kristályosítania. Ez részben annak is köszönhető, hogy elsősorban a szekularizált, a kereszténység talaján felépült társadalmakban mind nagyobb szerepet kap a személyes választás és az azonnalítás (múlt és jövő nélkül), szemben az áthagyományozással és a hagyomány láncolatába való beágyazottsággal. Ez egyáltalán nem jellemző például az iszlám jog által meghatározott társadalmakra, ahol a laicitás (vagyis a vallási szempontból semleges állam) gyakorlatilag ismeretlen, érthetetlen, és sokak számára mondhatni elfogadhatatlan fogalom. Minden bizonnyal ennek az iszlám felfogásnak, illetve az európai muzulmánok demográfiai súlyának tudható be, hogy olyan katolikus többségű, de laikus hagyományokkal is bíró országokban, mint például Spanyolország, Olaszország vagy Franciaország, a politika a vallások képviselőit egyre inkább önmagával egyenrangú félnek tekinti, és etikai kérdésekben meghallgatja őket. Ők képviselik ugyanis az intézményt, a hagyományt és az állandóságot egy olyan folyamatos mozgásban levő korszakban, amikor az Internet és a mobilitás révén az egyének mind vallási, mind pedig politikai vonatkozásban kivonják magukat az ellenőrzés alól. Ezért is lehetünk tanúi a befolyásolás, illetve a számon tarthatóság lehetőségeinek a növelésével és korszerűsítésével.

A második fejezetben a szerző arra keresi a választ, hogy hogyan is született meg a modern értelemben vett vallások tudománya? A gyökerek mindenképpen a (kritikai szellemiségű) felvilágosodásig nyúlnak vissza, amikor a vallás, illetve az ember természete került a figyelem középpontjába. Ugyanakkor mindez szorosan kapcsolódott a klasszikus görög-római és a védikus világok összevetését lehetővé tevő indoeurópai nyelvészet, illetve a fejlődésbe vetett hit 19. századi kibontakozásához. Ez volt tehát az a szellemi talaj, amely elősegítette a vallások összehasonlított történetének a megjelenését, majd hozzájárult a vallás pluridiszciplináris megközelítéséhez és tudományos vizsgálatához, mintegy lehetővé téve egy új tudományterület, a vallástudomány, kikristályosodását. Kétségtelen azonban, hogy az európai kultúrkörben a vallás iránti érdeklődésnek voltak előzményei – görög filozófia és történetírás (például Hérodotosz), római gondolkodás (például Varro) –, amelyeket a kereszténység megörökölt. A 16. századtól kezdődően pedig a kiszélesedett világ a keresztény gondolkodókat és az egyházi képviselőket (például Las Casas) újra az ún. „bálványimádással” és a többistenhittel szembesítette. Mindezt azért fontos szem előtt tartanunk, mert a modern vallástudomány szó- és fogalomkészlete tulajdonképpen a keresztény teológián nyugszik, és kétségtelenül összefügg a gyarmatosítást kísérő missziós tevékenységgel. Úgy is lehetne fogalmazni, hogy kezdeti célja a vallási másság „megszelídítése” volt. A törés a 17. században következett be (Spinoza és Richard Simon), amikor az üdvtörténet helyét az ember(iség) története vette át. Ennek ellenére a vallások vizsgálatának középpontját továbbra is a hitrendszerek fejlődése képezte. A vallástörténet csupán a romantika korában egyetemi tudományi rangot nyert történelemnek köszönhetően intézményesülhetett, a 19. század utolsó évtizedeiben és főképpen azokban az országokban, ahol a teológiai oktatás kikerült az állami egyetemi struktúrából (például Svájc, Franciaország, Hollandia). Ebben a folyamatban fontos állomás F. Schleiermacher (1768–1834) munkássága (a vallásfenomenológia megalapozója; lásd R. Otto, G. van der Leeuw), aki a Végtelen és a történeti(ség) viszonyát igyekezett megragadni, és aki a vallást az érzéssel azonosította. A kibontakozó *Comparative Religion* (például E. B. Tylor, R. R. Marett) ugyanis elsősorban azokat az „elemi formákat” igyekezett beazonosítani, amelyekből – az egyszerűtől az összetett irányába mutató fejlődés törvényeinek következtében és köszönhetően – a különböző vallások (mint az emberiség sokkal általánosabb fejlődésének a részei) kialakultak. Ily módon végre lehetővé kellett volna válnia annak, hogy megfejtsék a vallás eredetét. Az első világháború borzalmai és megpróbáltatásai azonban alapjaiban zúzták szét a fejlődésbe vetett hitet, és kérdőjelezték meg azt a pozitívizmust, amelynek szellemi légkörében a vallásszociológia (E. Durkheim, M. Weber), illetve a valláspszichológia (S. Freud) is megjelenhetett.

Munkája harmadik fejezetének G. Filoramo az „elméleti intermezzo” címet adta. W. Bousset német exegétára, filológusra és teológusra, a *Religionsgeschichtliche*

Schule egyik 20. század eleji kiemelkedő képviselőjére utalva felteszi a kérdést: „Mi a vallás?” 1912-ben J. H. Leuba amerikai pszichológus kb. ötven meghatározásról tud. Mára ez a lista lényegesen kibővült. Ellenben továbbra is fennáll az a lényeges eltérés, amely európai hagyományunkban a vallást egyrészt a társadalom, a kultúra, a történelem *termékének* (értelem), másrészt pedig a társadalom, a kultúra, a történelem *alapjának* (hit) tekinti. A vallás tehát egy időben emberi és azon túlmutató, egységesítő és ugyanakkor megosztó, fejlődést generáló, illetve erősen hagyományörző valóság. Ezek a feloldhatatlannak látszó ellentmondások egyes kutatókat arra sarkallnak, hogy feladják az elméleti megközelítést. Pedig a vallástudomány számára a vallás meghatározása szükséges és megkerülhetetlen feladat, még akkor is, ha az hálátlannak tekinthető. Ebben a vonatkozásban számolni kell a kutatási terület körülhatárolásával, illetve tudatosítani kell azt a tényt, hogy történeti szempontból nem a ‘vallás’ lényege, hanem csakis annak környezeti kontextusokban megragadható megnyilvánulásai vizsgálhatók. Hasonlóképpen szem előtt kell tartani a fogalom eredetét – lat. *religio* – és európai (keresztény) kultúrával terhelt használatát (például a hinduizmus kifejezés a 19. század terméke). Arról nem is beszélve, hogy a vallási jelenség tanulmányozásába szinte mondhatni szervesen beépült a „szakrális” mint értelmezési kategória. Ez gyakorlatilag három különböző hagyományt ötvöz magába. Az első a megélt tapasztalatot (*Erlebnis*) előtérbe helyező és a protestantizmusban gyökerező németországi (R. Otto); a második a katolicizmus talaján álló és a vallásban/szakralitásban a társadalom kohéziós erejét felfedezni vélő franciaországi (E. Durkheim); a harmadik pedig a viktoriánus Angliában kibontakozó *Comparative Religion* mint a kulturális antropológia része (W. R. Smith). Ellenben mielőtt bármiféle általános kijelentésre ragadtatnánk magunkat, nem árt, ha áttekintjük magának a *sacer* fogalomnak a történetét, és elvégezzük annak filológiai elemzését (például viszonyulását a gr. *hieroszhoz*, illetve a héber *kadóshoz*). Mindez segíthet tisztázni a vallások tanulmányozásában használható összehasonlítás lehetőségeit és korlátait.

A mű negyedik fejezete a vallástudomány mai helyzetét tekinti át. Fontos megjegyezni, hogy a magyar megnevezéssel ellentétben más európai nyelvek (az angolt kivéve) jobban érzékeltetik, hogy tulajdonképpen vallásokról van szó (*sciences religieuses* vagy *science des religions*, *scienze delle religioni*, *ciencia de las religiones*). Ebben az áttekintésben az olvasó elsősorban a tudományág (pluralizmust valló) francia, illetve (egységre összpontosító) német (*Religionswissenschaft*) – párhuzamos és eltérő – fejlődéstörténetét követheti nyomon. Ezt követően mutatja be a valláspszichológiát, a vallásszociológiát és a vallásantropológiát, illetve azokat az újabb irányzatokat, amelyek tulajdonképpen a vallással, a vallási jelenségekkel foglalkozó tudományos mező (például nyelvészet, földrajz, kognitív tudományok) kiszélesedését tükrözik. A vallástudománynak a (szintén paradigmaváltó) vallásfilozófiához és a teológiához való viszonya sokkal összetettebb (különösen Német-

országban), hiszen eredete ezekben gyökerezik, miközben már régóta elszakadt tőlük. Filoramo idézi Theo Sundermeier heidelbergi teológust (*Was ist Religion? Religionswissenschaft im theologischen Context*, Gütersloh 1999), aki a vallástudomány és a teológia kapcsolatában négy lehetséges viszonyulást különböztet meg: 1) rokon ugyan, de párhuzamos, átfedések nélküli tudományterületek; 2) részlegesen átfedik egymást (történetesen etikai kérdésekben); 3) a vallástudomány benne foglaltatik a teológiában (annak igazság-kritériumai vonatkoznak rá); 4) önálló tudományterületek, amelyek keresztezik és részben átfedik egymást (és ebből kifolyólag képesek az együttműködésre. A vallástudomány oldalán pillanatnyilag egy kettős modell a meghatározó: 1) az összeegyeztethetlenség (amely a laicitásban és a racionalizmusban gyökerezik); 2) a vallások közötti kölcsönös megértés (*mutual understanding*) elősegítése, ami magában hordozza az elkötelezett és teológiailag meghatározott vallástudomány veszélyét. Napjainkban azonban ezen az oldalon is jelentkeznek az együttműködés lehetőségének jelei, amit a kereszténység monopol helyzetének a megszűnése és a vallási pluralizmus kibontakozása kedvezően befolyásol. Arról nem is beszélve, hogy a nem-európai kultúrkörök (például Kína, Japán) vallástudósainak a bekapcsolódása a tudományos vitába a fogalmak és elméletek újragondolására ösztönöz.

Az elméleti és tudománytörténeti kérdéseket követően a szerző az ötödik fejezetben a vallások osztályozását tárgyalja, amely már Hegel és Schleiermacher óta (19. sz. eleje) máig időszerű probléma. Ennek tudatában ismerteti a politeizmusokat, a monoteizmusokat (amelyet sokkal tágabb kategóriaként értelmez, mint a hagyományosan megszokott judaizmus, kereszténység és iszlám hármas), illetve a dualizmusokat (Isten és a rossz problémája), ami nagyon sajátos felosztást tükröz.

A hatodik fejezetben – többnyire párhuzamba állított példákon keresztül – G. Filoramo a vallás funkcióját vizsgálja, amely mint szimbolikus rendszer, saját (szakrális) teret és időt konstruál. Arról nem is beszélve, hogy meghatározza a társadalmi kötelékeket, identitást ad, és közösséget hoz létre, lefektetve a belépés (oda-tartozás) és kizárás feltételeit. A zárandoklatok ürügyén a szerző külön szól „az utazó/úton levő vallási közösségről”. Ez rendkívül jól tükrözi a vallás (vallásos/vallásszerű érzés) erejét és befolyását. A vallási intézményeket és hagyományokat kemény próbára tevő szekularizáció ugyanis szinte mondhatni alig gyakorolt hatást a zárandoklatra. Éppen ellenkezőleg: számtalan és hihetetlenül szerteágazó zárandoklatot eredményezett (például Elvis-kultusz). Mindez természetesen felveti az emlékezet és a hagyomány kérdését egy olyan (poszt)modern korban, amikor az egyén a folyamatos hatások és hovatarozási felkérések sokaságának van kitéve. Érdekes módon a bőség tulajdonképpen elsekélyesedést eredményez; és a választási lehetőségek kimeríthetlenné válása jelentősen megnöveli az igényt a világos, kész és a közösségérzet biztonságosságát kínáló kollektív emlékezet és identitás iránt,

amellyel az egyén érzelmileg és értelmileg is azonosulni tud, mintegy lemondva az önépítés/önmeghatározás fáradságos, kételyekkel teletűzdelt és soha meg nem szűnő erőfeszítéséről.

Ez a fejlődési irány értelemszerűen vezet el a vallás és az erőszak (fundamentalizmus és vallási terrorizmus nagyon is időszerű) kérdéséhez. Erről szól a mű hetedik fejezete, amelyet a nyolcadik fejezetben a vallás és politika viszonyának taglalása követ. Itt olyan kérdéseket fejt ki, mint például a politika szakralizációja, a vallás és a demokrácia kapcsolata vagy a politikai teológia.

A logikusan felépített és strukturált, elméleti fejtegetéseket és gyakorlati (történeti) példákat egyaránt felvonultató mű, amelynek minden egyes fejezetét szakirodalom-jegyzék egészít ki, tartalmas (és bibliográfiával ellátott) szómagyarázattal zárul. Ennek köszönhetően az olvasó megismerheti a jövőmondás, a mágia, a mítosz, az imádság, a rítus, az áldozat és a szimbólum kifejezések tartalmát és jelentését.

Mindent összegezve elmondhatjuk, hogy G. Filoramo szakszerűen és áttekinthetően mutatja be a vallástudomány történetét, irányzatait és irányait, paradigmaváltásait, illetve azokat a kihívásokat, amelyekkel napjainkban szembesül, és amelyekre válasz(ok)ot keres. Az oktatásban is kiválóan hasznosítható, ugyanakkor pedig a felvetett kérdések továbbgondolására serkentő – ahhoz szakirodalmi eligazítást és útmutatást kínáló – mű mielőbbi magyar fordítása nagyban hozzájárul(hat)na a tisztánlátáshoz abban, a jelen pillanatban zajló hazai vitában, amely a vallástudomány (és hittudomány) mibenlétéről folyik.

Jakab Attila

KOMMENTÁR JÁNOS LEVELEIHEZ

Bolyki János:

A tanúvallomás folytatódik. Kommentár János leveleihez

BUDAPEST 2008, OSIRIS KIADÓ, 320 OLD.

Örömmel vehetjük kezünkbe az Osiris Kiadó újabb írásmagyarázati kiadványát, amely ismét Bolyki János újszövetségi professzor kommentárját tárja elénk, most a Jánosi levelekhez írt magyarázatát. A különböző, főleg anyagi nehézségekkel küzdő kiadó és sorozatszerkesztő egy időre fellelegezhet, hiszen az elkezdett magas színvonalú sorozat (Kommentárok a Szentíráshoz) lassan kezd élni, és a kommentár művek, reméljük, ezentúl gyorsabban látnak napvilágot. Bolyki János részéről ez óriási hozzájárulás, hiszen az első kommentárt („*Igaz tanúvallomás*”. *Kommentár János evangéliumához*, 2001, 560 old.) is ő alkotta. Joggal mondhatja a sorozatszerkesztő Zsengellér József, hogy „mind a sorozat-terv kialakításában református bibliusként nyújtott segítségével, mind az első két kötet megírásával Bolyki János professzor úr lett a kommentársorozat meghatározó személyiségévé”.

Természeteszerű, hogy Bolyki János a János evangéliumához írt kommentár után a rá jellemző exegetikai entuziazmussal a Jánosi levelekhez nyúlt. Az indok elsősorban teológiai, de történeti is, hiszen eddig a Jánosi levelekhez magyar szerzőktől alig jelent meg teljes írásmagyarázat (vö. Illyés Endre 1895, Musnai László 1926, Veöreös Imre 1970, Vályi Nagy Ervin 1974, Lenkeyné Semsey Klára 2005). Ezek jellege és színvonala különböző. Méltán mondhatjuk, hogy Bolyki János mostani kommentárja felülmúlja az összes eddigit: éspedig filológiai, valástörténeti, irodalomtörténeti, exegetikai, hatástörténeti, módszertani és tartalmi szempontból egyaránt. Így nem is lehet felróni a szerzőnek, hogy főleg a legkorábbi magyar írásmagyarázatokat nem értékesíti, hiszen azok hozadéka a mai kutatás szempontjából szinte minimális, legfeljebb teológia- vagy hatástörténeti jelentősége lehet. Viszont nagyon imponáló, hogy Kálvin Jánosnak az 1Jn-hoz írt kommentárját mint elévülhetetlen forrást nagy haszonnal forgatja.

A feldolgozás módszere olyan, ami már szinte hagyományossá válik az Osiris-kommentárok számára: A bevezetés azokat a kérdéseket öleli fel, amelyek oda tartoznak, mint például a szöveghagyományozás és a kanonizálás, a szerzőség kérdése, a levél keletkezésének körülményei, az irodalomtudományi kérdések, illetve sajátosabb teológiai irányvonalak feltárása. Az exegetikai részben a szerző az immár állandósult metódus szerint halad: fordítás, szövegvariánsok, szövegma-

gyarázat és esetenkénti exkurzusok, illetve hatástörténeti jegyzetek. A felhasznált vagy ajánlott irodalom hol az egyes fejezetek elején, hol pedig a lábjegyzetben kerül említésre, jellegétől függően. A teljes irodalmi apparátus természetesen a művegi irodalomjegyzékben található. Az egyes fejezetek és perikópák taglalása hagyományos. Talán ami kissé szokatlan, de ugyanakkor logikus, hogy az egyes verseket kis szakaszokra tördeli, megkönnyítendő ezzel a megértést és szövegalkotást. A szövegkritikai megjegyzések pedig szinte amolyan „bonctani eredmények” a szövegtörténet bonyolult folyamatából.

Egy kommentár értéke különböző szinten mérhető le. Az egyik szempont formai jellegű lehet, hogy vajon a szerző minden vershez elegendő anyagot – lehetőleg a legújabbak közül – gyűjtött-e össze, és szimmetrikus-e az anyagok feldolgozása. Továbbá, hogy az exegetikai elemzésben csak általánosságok és felszínes igazságok mellett marad-e, vagy bátor és felkészült-e az önálló kezdeményezésre, még ha sejtí is, hogy állításai főleg egy hagyományos vagy konzervatívabb környezetben vitát válthatnak ki. Lényeges az is, hogy világos-e a kommentár és magyarázatainak gondolatmenete, analitikus okfejtései, vagy következtetései, meggyőzők-e az érvek, és nem elhanyagolható az sem, hogy – bár a kommentároknak ma lehetőleg ökümenikus szellemben és felekezet-semleges toleranciával kell íródniuk, nagy dogmatikus görcsök nélkül, de annál becsületesebb tudományossággal – vajon világos-e a teológiai irányvonala, és építők-e kérügmatikus-lelki konzekvenciái, ha ilyesmire a szerző egyáltalán kitér. Ez a jelleg a kereső olvasóban vagy az egyházhoz és keresztyén értékrendhez kötődő személyben általában pozitív hatást hagy maga után, még ha nem is igényes az olvasó. Azonban az igényesebb, teológiaiilag tájékozottabb és szakmailag képzett olvasó számára a kommentár ott kezdí vagy be is fejezi sikertörténetét, hogy a szerző milyen mélységgel, szakmai hozzáértéssel és becsületességgel bontotta ki a taglalt bibliai könyv egyes kritikus pontjait, állításait vagy homályos kérdéseit. Ezekből pedig minden újszövetségi iratban jócskán találhatunk. Ilyen szempontból János levelei pedig egyáltalán nem képeznek kivételt. Itt elkerülhetetlen az olyan kérdések tárgyalása és tisztázása az eredeti kontextus alapján, mint például ki igazán az antikrisztus, és kik az antikrisztusok (1Jn 2,18-19; 4,3-5; 2Jn 7) a jánosi szerző felfogásában; az eszkatonban kire fogunk igazán hasonlítani: az Atyára vagy Jézusra („olyanok leszünk mint ő”: 1Jn 3,2); pártfogóként milyen Jézus igazi szerepe az Atyánál (1Jn 2,1-2); milyenek a lelkek vizsgálatának kritériumai és a tesztelési eljárások lehetőségei az ortodoxia és heterodoxia szempontjából (1Jn 4,1-6); milyen módon nagyobb Isten a mi szívünknel (1Jn 3,19-22); milyenek az ördöggyermekség ismérvei, hol kezdődik ez a jelenség, és hogyan védekezhet ellene az egyház (1Jn 3,8-10); az ún. Comma Johanneum betoldásának kérdései, teológiai jelentősége a kutatás számára (1Jn 5,6-8) stb. Pedig nem is említettük még az olyan problémákat, mint például az „itt az utolsó órá” (1Jn 2,18), „kenet a Szenttől” (1Jn 2,20), a halálos és nem halálos bűn (1Jn 5,17) stb. Az ilyen és

ezekhez hasonló problémák kardinális kérdések a jánosi levelek magyarázatában. Ha a kommentáríró ezek fölött (kényelemből vagy tájékozatlanságból) átsiklik, és nem ad kielégítő választ, nem számíthat szakmai elismerésre.

Bolyki János mindezekben a kérdésekben példaértékű elemzés után megfogalmazza a válaszokat, amelyekre nézve nem okvetlenül szükséges mindenben egyetérteni a konklúziókkal, de a tudományos becsületesség és világos elemzés elismerésre készíti a magyar szakmai olvasót is, aki a válaszok pluralitásában, és mégis hozzávetőleges egyértelműsítésében írott kommentárt szívesen veszi ismételtlen kezébe, a többi neves külföldi szerző írásai mellett (amilyen pl. R. E. Brown, R. Bultmann, C. H. Dodd, E. Gaugler, I. H. Marshall, R. Schnackenburg, S. S. Smalley, J. Houlden, G. Stecker, F. Vouga, J. Lieu, H.-J. Klauck, C. G. Kruse stb.), akikre Bolyki János megfelelően hivatkozik, joggal egyenrangúsítva ezeket.

A kommentárból kitetszik a szerző érdeklődési köre és szeretete azon témák iránt, amelyeknek különös figyelmet szentelt. Ilyenek az exkurzusok, ahol görcső alá veszi például a jánosi eszkatológia prezentikus és futurisztikus értelmezését, a hit fogalmának jánosi vonatkozásait, és természetesen nem kerüli el a sajátosan jánosi tanítást a pneuma értelmezéséről a jánosi irodalomban, vagy a szeretet sokoldalú vizsgálatát. Hasonlóan jár el a már említett kardinális témákkal, amelyeket hatástörténeti kérdések közé sorolt be a szerző, és ott mélyrehatóan tárgyalja.

Örülhetünk tehát Bolyki János exegetikai munkássága újabb gyümölcsének, amelyet nagy haszonnal vehetnek kezükbe nemcsak teológusok vagy vallástanárok, hanem más, Biblia és hit iránt érdeklődő olvasók is.

Peres Imre

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 négyszer jelenik meg. Az alapító jogokat a budapesti Zsigmond Király Főiskola gyakorolja.

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

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

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

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

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

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

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

A Vallástudományi Szemle szerkesztősége

ÚTMUTATÓ SZERZŐKNEK ÉS SZERKESZTŐKNEK

Az idézés módja lábjegyzetben (példák):

Hahn I., *Róma istenei*, Bp. 1974.

Vanyó L., *Az ókeresztény egyház és irodalma 2: A 4-8. század*, Bp. 1999, 649.

Rubenson, S., *The letters of St. Antony. Monasticism and the making of a saint*, (Studies in Antiquity and Christianity) Minneapolis 1995.

Rubenson, S., „Origen in the Egyptian monastic tradition of the fourth century.” In: Bienert, W. A. – Kühneweg, U. (Hrsg.), *Origeniana septima. Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts*, (Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovanensium 137) Leuven 1995, 319-337.

Kákósy L., „Probleme der Religion im römerzeitlichen Ägypten.” In: *ANRW* 18/5 (1995), 2894-3049.

Wessetzky V., „Mercurios legendájának kopt kéziratföredéke.” In: *Antik Tanulmányok* 4 (1957), 89-96.

Tehát szerzők nevénél elől a vezetéknev, utána a keresztnév (kiírva vagy rövidítve).

A szerzők nevét nem írjuk csupa nagybetűvel, és kiskapitális se legyen!

A kiadót nem kell feltétlenül megadni, de ha igen, a következő sorrendben kérjük: Bp. 2005, Kairosz.

Ha a mű már előfordult, lehet rövidítve, évszámmal: pl. Hahn 1974, 153.

Angol címben nem használunk minden főnévnél nagybetűt.

Lábjegyzetek egy cikkben belül folyamatosan.

Aki rövidítéseket használ, adjon rövidítés-jegyzéket. A folyóiratban nagyon különböző területekről jelenhetnek meg írások, nem biztos, hogy mindenki ismeri az ott bevettnek számító rövidítéseket. A klasszikus műveket is mindenki rövidítheti az adott szakterület szokásainak megfelelően (pl. Platón, *Rep.*), de ezeket is adja meg a rövidítés-jegyzékben.

A főszövegben művek címe dőlten, idézetek idézőjelben, nem dőlten.

Görög szavak átírásánál az akadémiai átírást használjuk.

A szerzők nyugodtan használjanak bármilyen idegen karaktereket, de küldjék el a fontkészletet. Nyomatékosan kérjük, hogy semmilyen stílust se alkalmazzanak, ne legyenek behúzások, a bekezdések elé vagy után beiktatott üres helyek. A szövegbe ne tegyenek felesleges üres sorokat!

A szerzőktől egész rövid bemutatkozást kérünk: szakma (pl. klasszikus filológus, régész, teológus, stb.), munkahely, kutatási terület, elérhetőség (e-mail elég).

Kérjük régi és új szerzőinket, hogy írásaikat a fentiek figyelembe vételével adják le. Ellenkező esetben visszaadjuk azokat javításra.

Köszönjük!

Budapest, 2008. 09. 07

A Vallástudományi Szemle szerkesztősége

A FOLYÓIRAT MEGVÁSÁROLHATÓ

Budapest

Püski Kiadó Kft. Könyvesház

1013 Bp. Krisztina krt. 26.

OSIRIS Könyvesház Kft.

1053 Bp. Veres Pálné u. 4–6.

Írók Boltja

1061 Bp. Andrásy út 45.

Ráday Könyvesház Kft.

1092 Bp. Ráday u. 27.

Szent István Társulat Könyvesboltja

1053 Bp. Kossuth Lajos u. 1.

Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar

Könyv- és Jegyzetbolt

1088 Bp. Múzeum krt. 6–8.

Zsigmond Király Főiskola Jegyzetbolt

1039 Bp. Kelta u. 2.

L'Harmattan Könyvesbolt

1053 Budapest, Kossuth L. u. 14–16.

Debrecen

Sziget Könyvesbolt

4010 Debrecen, Egyetem tér 1.

Pécs

Széchenyi István Közgazdasági és Jogi Könyvesbolt

7624 Pécs, Rókus u. 5/1.

Pécsi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar

Student Sevice Iskolaszövetkezet Könyvesbolt

7624 Pécs, Ifjúság út 6.

