
VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE

IV. ÉVFOLYAM 3. SZÁM

2008

ZSIGMOND KIRÁLY FŐISKOLA

VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE
VALLÁSTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT
MEGJELENIK ÉVENTE NÉGYSZER
Negyedik évfolyam, 2008/3. szám

A folyóirat megjelenését a Nemzeti Kulturális Alapprogram támogatja.



Kiadja: Zsigmond Király Főiskola, Budapest
Főszerkesztő: S. Szabó Péter
Alapító főszerkesztő: Bencze Lóránt

Szerkesztők:

Adamik Tamás (Disputa)
Rónay Péter (Hírek)
Kendeffy Gábor (Tudományunk története és műhelyei)
Németh György (Források)
Simon Róbert és Pesthy Monika (Tanulmányok)
Jakab Attila (Recenziók)

Szerkesztőbizottság:

Luft Ulrich, Peres Imre, Schweitzer József, Szigeti Jenő, Török László, Zentai Tünde

A Szerkesztőség címe:
1039 Budapest, Kelta u. 2.
Tel.: 454-7600, fax: 454-7623
e-mail: vtszemle@gmail.com

Kéziratokat nem őrzünk meg és nem küldünk vissza.

ISSN 1786-4062

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

harmattan@harmattan.hu; www.harmattan.hu

A tipográfiai tervet Pintér Zoltán készítette, a nyomdai előkészítést
Csernák Krisztina, a nyomdai munkákat a Robinco Kft. végezte.
Felelős vezető: Kecskeméthy Péter

TARTALOM

AKTUÁLIS

- BENCZE LÓRÁNT: *Az Egyház társadalmi tanításának kompendiuma*
stilisztikai, retorikai, pragmatikai és hermeneutikai távlatban 7
- BERAN FERENC: Etikai értékek és alapelvek az egyház
társadalmi tanítása szerint 19

TANULMÁNYOK – ÁLLATOKRÓL ÉS NÖVÉNYEKRŐL

- DÉRI BALÁZS: Állatok Szent Gellért *Deliberatio*-jában 29
- KÓSA GÁBOR: Kincsfá-virágok, drágakő-gyümölcsök.
A *bāoshù* 寶樹 kifejezés a kínai nyelvű manicheus szövegekben 69
- GÁTAS JÓZSEF: Hérodotosz és az aranyásó hangyák 87
- GRESZ ÁGNES: Hol van a kutya elásva? Egy állatáldozat megjelenési
formái a neolittól a népvándorláskorig 97
- LÁSZLÓ LEVENTE: Szárnyas és négylábú beavatottak. Állati antropológia
Mithrasz misztériumaiban 105
- RÓNAY PÉTER: A bikakultusz kezdete 117

FORRÁS

- SIMON RÓBERT: A kháridzsita mozgalom néhány korai dokumentuma 131

DISPUTA

- TÓTH PÉTER: Az alvilági prófétagyűlés. Még egyszer
„Az apokrif irodalom határai”-ról 147

TUDOMÁNYUNK TÖRTÉNETE ÉS MŰHELYEI

- PAP ÁGNES: A pásupata szekta története a források tükrében (feliratok) 169

HÍREK 185

RECENZIÓK 189

- A Vallástudományi Szemle* című folyóirat jellegéről és céljairól 197

- Útmutató szerzőknek és szerkesztőknek 199

AKTUÁLIS

„Vallás, társadalom, politika”. Ez a neve annak a Kutató Központnak, amely 2007 februárjától működik a Zsigmond Király Főiskolán. A Központ a vallástudomány hazai művelését kívánja szolgálni széles értelemben, de e hallatlanul szerteágazó területen elsősorban a nevében jelzett fogalmak mentén tájékozódik és dolgozik. A vallás és a társadalom viszonyának, s az e viszony formálására irányuló vallási vagy állami oldalról induló kezdeményezéseknek nagy figyelmet szentel. Így „Vallás és társadalom” címmel tanácskozást szervezett az Apostoli Szentsek és a Magyar Köztársaság közti megállapodás 10. évfordulója alkalmából, amelynek anyagát a *Vallástudományi Szemle* 2007/2-es számában közöltük.

Az a műhelykonferencia, amelynek anyagából most közlünk ízelítőt, Az Igazságosság és Béke Pápai Tanácsa által közreadott *Az Egyház társadalmi tanításának kompendiuma* című dokumentum alapvető jellemzőit, hangsúlyait, tartalmát, fő vonásait taglalta. A felkért előadók Berán Ferenc egyetemi docens (PPKE), Csepregi András (az OKM Egyházi Kapcsolatok Titkársága vezetője), Horváth Pál tudományos főmunkatárs (MTA Filozófiai Intézet), Kiss Ulrich S. J. rektor (Szent Ignác Kollégium), Bencze Lóránt egyetemi tanár (ZSKF) voltak. Az előadásokat követően igazi műhelyvita alakult ki. Most az előadásokból kettőt (Berán Ferenc, Bencze Lóránt) közlünk. A műhelykonferencián megvitatott dokumentum egyik fordítója, Horváth Pál már közölt recenziót a kötetről folyóiratunkban.

Az „Aktuális” címmel jelzett tartalom nem állandó, hanem egyfajta „lappangó rovata” folyóiratunknak. Akkor jelentkezik, amikor valamiféle, a vallástudomány egészéhez vagy a Kutató Központ nevével jelzett fogalmak valamelyikéhez kapcsolódó aktuális könyv, dokumentum, esemény, tanácskozás tartalmairól kell beszámolnia. Olvasóink már többször is találkozhattak folyóiratunkban ilyen témakörökkel.

Ugyanakkor, amikor az Aktuális rovat eddigi és jelenlegi termését bemutatom, egyben szeretnék jelezni, „beharangozni” egy a következő folyóiratszámunkban (2008/4) olvasható érdekes anyagot is. A MTA Vallástudományi Elnöki Bizottsága 2008. október 18-án „Beszélgetések a vallástudományról – Mi a vallástudomány?” címmel konferenciát rendezett. A konferencia alapvető jellegét az adta meg, hogy

a felkért előadók különböző tudományok „felől nézve” közelítettek a vallástudományhoz; Mezei Balázs (filozófia), Németh Dávid (pszichológia), Tomka Miklós (szociológia), Zlinszky János (jogtudomány), Szuromi Szabolcs – Peres Imre (teológia). Bolyki János magát a vallástudomány meghatározási kísérleteit tekintette át bevezetőben és élt javaslatokkal e tekintetben. A konferencia előadásait a szerzők folyóiratunk rendelkezésére bocsátották, ezeket tehát a következő számban közöljük. Az anyag feltehetően további hozzászólásokat és vitákat is inspirál majd, hisz a vallástudomány hazai művelői nagyon sokfelől indultak el, és az egyre sokasodó közeledők még szinte valamennyien úton vannak.

S. Szabó Péter

AZ EGYHÁZ TÁRSADALMI TANÍTÁSÁNAK KOMPENDIUMA

stilisztikai, retorikai, pragmatikai
és hermeneutikai távlatban

BENCZE LÓRÁNT

Gadamer szerint amikor megértünk valamit, ez a cselekvésünk nem az egyén és a világ valamiféle tiszta és időtlen viszonyából áll, hanem történeti eseményeket értelmezünk. Ezáltal az értelmezés távlata (horizontja) kiterjed és ötvöződik a múlt távlatával. Kilépjünk a saját, korlátolt távlatunkból, és szembesítjük a saját távlatunkat mások távlataival. Mindegyikünknek megvan a maga saját távlata aszerint, hogy mi az adott környezete és külvilága, kultúrája és hagyománya, időben és térben meghatározott élettere.¹ Távlatunk egymással összefüggő helyzetek (szituációk, szituációs kontextusok)² sorozata, amelyet folytonosan újraértelmezünk az adott

¹ Ld. Gadamer, Hans-Georg, *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*. Második, javított kiadás, Bp.: Osiris, 2003.

² **szituáció:** lat. *situs* – *fekvés, helyzet*, középkori lat. *situare* – *helyezni, situatio* – *a (ház, város) fekvése*. Mai jelentése környezetfüggő helyzet, állapot vagy a körülmények adott csoportosulása.

Mint nyelvészeti, szociolingvisztikai, pragmatikai fogalom a nyelvhasználatot kísérő és befolyásoló nem nyelvi elemek (adatok stb.) sajátos együttese adott időpontban, a nyelvhasználat szűkebb (személy, annak életkora, neme stb.) és tágabb fizikai, társadalmi és egyéb környezete. A *Mit gondolsz erről a könyvről?* mondatban az *erről* mutató névmási határozó egy bizonyos, a kérdés elhangzásakor feltehetően ott lévő könyvre vonatkozik, tágabb környezete pedig esetleg könyvesbolt vagy könyvtár. Gyakran a (szűkebb vagy tágabb) kontextus és a (társadalmi) szituációs kontextus szinonimája. A kommunikatív kompetencia velejárója, hogy beszédünket az éppen adva lévő, sajátos szituációhoz igazítjuk. A szituációs típusokhoz illeszkedő nyelvhasználat a regiszter.

A szövegben, diskurzuselemzésben, antropológiai nyelvészetben a kommunikatív körülményeket elsősorban az interakciók, a szociokulturális rendszer, a szociokulturális meghatározottságok és elvárások, normák, sémák, minták, forgatókönyvek, műfajok, a szimbólumrendszer, a gazdasági és politikai rendszer alkotják. Ezek irányítják a nyelvi és nyelven kívüli választást, a kultúrateremtés és újratemtés folyamatát, az adatok értelmezését és újraszervezését a beszélők viszonyainak és érdekeltségeinek, a téri, időbeli és társadalmi kapcsolatoknak megfelelően.

A szemiotikában a kommunikatív szituáció külső tényezői

a tér, idő, éghajlati és gazdasági feltételek, események stb.;

az ideglettani tényezők az érzékelés, az információ tárolása és törlése stb.;

a lélektani tényezők az érzelmek, motivációk, a tudattalan, a figyelem stb.;

helyzetnek megfelelően (amely helyzet az egyén esetében nem csupán történeti és szociokulturális, hanem pszichikai is).

Minden távlat a nyelvben (beszédben, azaz szövegben, diskurzusban) körvonalazódik. Adott nyelvi forma megértése valójában meghatározott szociokulturális történetnek az eredménye. Az Egyháznak, az egyházi megnyilatkozásoknak, szimbólumoknak, dogmáknak ugyanúgy van szituációjuk, szociokulturális környezetük, mint bármi másnak, például a politikának. Semmit sem értelmezhetünk pusztán szó szerint, mint ahogy a törvényeket értelmezni köteles a bíró,³ de még a törvények is adott szociokulturális milieu-ben érvényesülnek.

Amikor a különféle távlatok találkoznak, létrejön a kommunikáció. A kommunikációban

- keressük a megértést, vagyis azt, hogy beletekintsünk a másik ember távlatába,
- megkíséreljük magunkat megértetni, azaz meghívjuk a másik embert a saját távlatunkba,
- mindkettőben együttműködésre és egyetértésre törekszünk (vö. a Grice-maximákkal és Habermas konszenzus-elméletével),
- bizonyos fokig és bizonyos szempontból minden beszéd/szöveg nem pusztán kommunikáció, hanem dominancia, tehát befolyásolás, hatalomgyakorlás, következésképpen retorikai indíttatású is.⁴

A kompendiumban az Egyház kétezzer évet átölelő több távlata szembesül, illetve kommunikál a 20. század végének és a 21. század elejének távlataival a megértés és a megértetés, az együttműködés és az egyetértés, és bizony a befolyásolás szándékával: „...a dokumentum segítségére legyen az emberiségnek a közjó megvalósítására irányuló törekvéseiben” stb.⁵

Az adott nyelv kisebb-nagyobb mértékben meghatározza világlátásunkat (*Weltanschauung*). A nyelvben élünk, a nyelvben jelenik meg világunk. A másik emberrel való kommunikáció hasonlít az idegen nyelvi kommunikációhoz. Amikor

a társadalmi tényezők a beszélők viszonyai, társadalmi helye, iskolázottsága, életkora stb.; a beszélő és a hallgató világismerete és a kommunikáció egyéb különféle tényezői.

A pragmatika a meghatározott milióban helyzettipikus beszédaktust vizsgálja, szociológiai, etnológiai és pszichológiai szempontok alapján elemzi és írja le.

A kommunikációelméletben a szituáció elemei a különféle modellekben más-más elnevezéssel szerepelnek, de ma már általában az információs-kommunikációs modelleket követik: a feladó, a címzett, a csatorna, az üzenet, a kód, a zaj vagy zavaró tényezők, a visszacsatolás stb.

³ Küng, Hans, *Wahrhaftigkeit. Zur Zukunft der Kirche*, Freiburg in Breisgau: Herder, 1968, 189-190.

⁴ Küng, I. m., 181.

⁵ *Az Igazságosság és Béka Pápai Tanácsa: Az Egyház társadalmi tanításának kompendiuma*, Bp.: Szent István Társulat, 2007, 19.

az idegen nyelvvel szembesülünk, viszonyulásaink megváltoznak, világlátásunk kitágul. Kilépünk anyanyelvünk rendszeréből, és átlépünk egy másik rendszerbe, de úgy, hogy mindeközben anyanyelvi rendszerünket is visszük magunkkal. Ez egyfajta kiküszöbölhetetlen és ugyanakkor nélkülözhetetlen előítélet-halmaz az értelmezésben (l. még alább).

Amikor szembesülünk a másik távlatával, az újat a korábbi szerint, majd pedig a korábbit az új szerint fogjuk értelmezni. Ez a folyamat leginkább az új és a régi műfajok értelmezésében a legszembetűnőbb. Mivel a dokumentumfilmek és a játékfilmek filmeszközei nagyon hasonlóak, sőt azonosak, képesek vagyunk pénzt gyűjteni a dél-amerikai szappanopera főhősének szemoperációjához és elvinni a főhőst alakító színésznőt a vakok intézetébe, nem gondolván, hogy akik a magyar szinkron színész hangját ismerik csupán, csalódnai fognak. Kortárs történészek is képesek a középkori legendákat mindenestül fikciónak minősíteni, nem véve tekintetbe, hogy azok inkább a poétikához és a retorikához állnak közel. A történetírást tudományos műfajnak tekintik, pedig nem az, és ezért egy-egy rendszerváltáskor kénytelenek újraírni a történelmet, durván szólva mindig 'hazudnak', hiszen ők sem tiszta és időtlen viszonyok között, hanem adott szociokulturális szituációban írnak, gondolkodnak.

Régebbi szövegek vizsgálata nyilvánvalóan a mai olvasó-elemző számára esetleg ismeretlen régebbi nyelvtani és szemantikai választások lehetőségét veti föl, illetve az adott nyelv mai választási lehetőségei netán nem jöhetnek számításba az elemzéskor. Mégis elkerülhetetlen, hogy régebbi szöveg ne nyújtson a mai olvasónak-elemzőnek mind diakrón, mind szinkrón szemléletű választási lehetőségeket egyaránt. Vagyis föl kell adnunk a szinkron és a diakrón elemzés kizárólagos vagylagosságát, egyiknek az előnyben részesítését a másikkal szemben. A két szemléletet egységesíteni kell. Nem rendelhetünk a régi szöveghez mai olvasótól, mai nyelvi kompetenciától független nyelvtant és jelentéstant. Ezért a régi szöveg elemzésekor a mai olvasónak-elemzőnek, ha ismeri az adott nyelv régebbi választási lehetőségeit is alkalmanként nagyobb választási lehetősége lesz az értelmezésben, mint volt a (régebbi) szöveg megalkotásának idejében élő olvasónak. Vagyis az egyházi tanítóhivatalnak is mindig megvan a lehetősége, hogy netán évszázadokkal korábbi nyilatkozatait újabb választási lehetőséggel értelmezze. Ezt teszik a pápák újabb és újabb enciklikái, ezt tette a II. Vatikáni Zsinat, és ezt teszi a kompendium is. Ebben a megközelítésben természetesen az olvasónak-stilisztának jóval nagyobb a fontossága, mint a formális nyelvi elemzésekben, föltéve, ha az egységesen kezelt diakrónia-szinkrónia nyomán a nyelvtani szerkezet poliszémiájával is tisztában van, nem csak a szemantikai poliszémiával. A pusztán szinkrón nyelvi kompetencia némi diakrón tényező tudatában már elég a választási lehetőségek kiszélesítéséhez. Magyarán különösebb történeti nyelvtani ismeretek nélkül is óhatatlanul észrevesszük, hogy régi szöveggel állunk szemben, észrevesszük a mai nyelv és

a régebbi nyelv különbségeit az adott szöveg kapcsán, és ezért eleve több és más értelmezési lehetőség merül föl bennünk, mintha csupán kortárs szöveget értelmeznünk. Ugyanakkor a régebbi és a mai nyelvi jelenség funkciójának azonosítása csökkenti az értelmezési választás lehetőségét. Ha nem is erre hivatkozik az egyházi tanítóhivatal, amikor az egyház tanításának újraértelmezésében a folytonosságot hangsúlyozza, kétségtelen, hogy ez a természetes nyelvi alapja.⁶

A kompendium kísérletet tesz – másból sem áll – több (korábbi) egyházi rendszer és kortárs 'világi' rendszer szembesítésére és értelmezésére, egymás mellé téve olyan nyelvi formákat, amelyek jóformán vissza sem köszönnek egymásnak. Például „az Egyház Isten vándorló népe, Krisztus a nagy pásztor által vezetve” szemben „a gyarmatok felszámolásának megkezdése, az amerikai és a szovjet hatalmi övezet közötti kapcsolat enyhülése”.⁷ Ez a szembesítés a kompendium *expressis verbis* kifejezett célja: „az emberi személyt és a társadalmat az evangélium világosságával hozza összefüggésbe ... az egyház társadalmi tanításának alapelvei a természetjogon alapulnak, a hit ezt csak megerősíti és elmélyíti, elsősorban a keresztényeknek és különösképpen a világi híveket meghatározó módon támogassa ... más egyházak, egyházi közösségek és éppen így más vallások is magukénak vallhatnak ...”⁸ stb. (l. még alább a egyes regiszter kérdését).

A romantika óta becsüljük igazán a korábbi kultúrákat, azaz szívesen szembesítjük távlatunkat régebbi távlatokkal, globalizált világunkban pedig folyvást szembesülni kényszerülünk egyidejű, de földrajzilag és történetiségüket tekintve más forrású kultúrákkal.

Megállapíthatjuk tehát, hogy a kompendium illeszkedik a jelenlegi szocio-kulturális trendekhez, és erőfeszítést tesz a kommunikációra, vagyis hogy az eltérő távlatok érintkezzenek egymással. Az alapkérdés megválaszolása azonban függőben marad. Átjárhatók-e ezek a távlatok, nem pedig olyan világok-e, amelyek között az érintkezés lehetetlen:

1. analógia: lehetséges több, egymással sohasem találkozó világegyetem, az információcsere lehetetlen.

2. analógia: Lehetséges két, egymással nem találkozó társadalom. Az információcsere lehetetlen.

2/a. analógia: Infravörös felvétel kábítószer-rejtegetőről. Bíróság törvénytelennek ítélte az ilyen nyomozást.

2/b. analógia: Ezzel szemben muszlim nő kötelezhető arcának felfedezésére gépkocsivezetői igazolványához, vagy ha nem teszi, nem kaphat jogosítványt. Ez a két világ összeegyeztethetetlen.

⁶ Ld. például Marchetto, Agostino, *Il concilio ecumenico Vaticano II, Contrappunto per la sua storia*, Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2005.

⁷ *Az Egyház társadalmi tanításának kompendiuma*, I. m., 25, 67.

⁸ Uo. 17, 20.

Ennek a konferenciának – és hasonló konferenciáknak, és egyáltalán a konferenciák divatjának – az a célja, hogy átjárható világok legyenek körülöttünk, a különféle távlatokat átjárhatóvá tegye, mert a világfalunak nincs más lehetősége (mint ahogy a kétdimenziós ember vagy megkerüli a vonalat, vagy el kell törölni a vonalat, amelyik őt a másik kétdimenziós embertől elválasztja, hogy a másikhoz átmelessen).

Ugyanez a szükséglet hívta létre az interdiszciplinaritás divatját is. Ezért indult el ennek a konferenciának a szervezése is úgy, hogy az előadók katolikusok és protestánsok, nem hívők, közgazdászok, szociológusok, nyelvészek stb. legyenek.

Az elmondottakhoz szervesen illeszkedik és mintegy nyelvi-stilisztikai magyarázatot ad Halliday szisztémikus nyelvészetének néhány alapfogalma.⁹ Halliday szerint a beszédnek/szövegnek három metafunkciója van: 1. a környezet megértése (ideációs cél), 2. a másokra való hatás (interperszonális cél), 3. a textuális cél, amely az előző kettőt relevánssá teszi. Az Egyház társadalmi tanítása a változó környezet megértésének igényéből született, mindig célja volt – hagyományos bibliai kifejezéssel élve – a metanoia, a gondolkodásmód megváltoztatásának elérése az emberekben.¹⁰ A problematikus viszont mindig a textuális cél volt, vagyis a görög, a latin és az egyéb nyelvek, továbbá a változó szociokulturális környezet világlátásából fakadó eltérések vezettek – egyik fő okként – az egyházszakadásokhoz, illetve az erre való ráébredés vezetett a legutóbbi időkben kiegyezésekhez (a megigazulás tanban a katolikus és az evangélikus egyház között, krisztológiában a katolikus egyház és monofiziták között stb. Nem történt meg a kiegyezés a keresztény eszméket hirdető szocialista pártokkal). A szekularizációnak és a természettudományoknak Nagy Szent Albert alapelveivel (elmélet, megfigyelés, kísérlet) kezdődő európai kialakulása is több szakadáshoz vezetett a katolikus egyházzal (például a sokat, de felületesen felidézett Galilei-ügy), és ezek a szakadások tartanak ma is, nemcsak az egyház társadalmi tanítását illetően, hanem a természettudományokat illetően is (l. az elmúlt évek evolúciós vitáit, amelyekben XVI. Benedek pápa is hallatta hangját).

A nyelvi szintek, a választás, a szerkezet, az egység, a rangsor, a rendszer és a fokozatok mellett a Halliday-i szisztémikus nyelvten egyik kulcsfogalma a nyelvi regiszter. A regiszter nyelvi változat, a jelentések olyan konfigurációja, amely a kommunikációban résztvevők hangneme (tenor), a téma (mező/field) és a megfogalmazás (mode) sajátos körülményeihez igazodik tipikus módon. Így tehát regiszter a tudományos nyelv, a hirdetések nyelve, a szépirodalmi nyelv, a vallásos nyelv stb. Természetesen vannak esetek, amikor az adott szituációban felismerünk egy bizonyos szituációtípust, mint amelyik egy bizonyos regiszter használatát, egyszerű, mechanikus alkalmazását követeli meg. Vannak azonban „kevert regiszterű” szöve-

⁹ Magyarul részletesebben ld. *Helikon*, 1995/3, 372-378.

¹⁰ Ld. II. János Pál pápa *Sollicitudo rei socialis* kezdetű körleveléből az idézetet a könyv fülszövegén: „... evangéliumi küldetés ... a személy helyes magatartásának irányítása ...” stb.

gek is. Ezek szerepzavar következményei, illetőleg kompromisszumai, egyidejűleg kettős szituációs-típus dilemmái, mint például a banki eligazítás, amely egyrészt szabályokat közöl (tekintélyelvi alapon hivatalos, illetve szaknyelven, nehogy megbüntesse a bankot a bankfelügyelet), másrészt el akarja adni szolgáltatását a fogyasztónak, (azaz reklámozza a szolgáltatást, tehát köznyelvi). A két hangnem természetesen összeférhetetlen egymással, esetleg az utóbbi szelídíti az előbbit, és így a fogyasztó tekintélyét növeli, a bankét csökkenti, könnyíti a megértést, amelyre a nem bankszakember kliensnek nagy szüksége van. Az utóbbi időben már a kevert regiszterek is megszokottá váltak, hiszen a kapitalista társadalomban egyszerre akarják tájékoztatni is meg meggyőzni is a vásárlót, és ezzel a kapitalista társadalom adott intézményeinek az ideológiai álláspontját is kifejezésre juttatják. A pluralista társadalomban Bernstein szerint különböző szociolingvisztikai kódolás-orientációk vannak. Halliday a kódot a regiszterrel kapcsolta össze. A társadalmi csoport és a regiszter viszonya feltétlenül dinamikus.

Az 1990-es években egy bankigazgató nyilatkozott a tévében. Igen szellemes és sajátos módon használta a vegyes regisztert. Egyik mondata szakszöveg volt, a másik köznyelvi. Ugyanazt mondta el kétszer. A szakszöveg szólt a szakembereknek, a köznyelvi az átlag tévénézőknek. A kompendium összeállító is a dolog természeténél fogva vegyes regisztert kényszerültek választani, mégpedig a bankigazgatóhoz hasonló módon. Egyszerűen egymás mellé helyezték a bibliai, illetve az egyházi tanítóhivatal nyilatkozatait és a társadalomtudományi, gazdaságtudományi, politikatudományi szövegeket ott, ahol a témájukat, illetve referenciájukat azonosnak vélték. Ez a szerkesztésmód vonul végig az egész kompendiumon, és ezt a szerkesztésmódot *expressis verbis* kifejezésre is juttatja a kompendium. Például a tizedik fejezet, *A környezetvédelem* a következőképpen tagolódik: *I. Bibliai szempontok, II. Az ember és a teremtett dolgok univerzuma*, amely zsinati és pápai nyilatkozatok összevágása, *III. Válság az ember és a környezet kapcsolatában*, amelynek első mondata erre a szerkesztésmódra vonatkozik: *A bibliai üzenet és az egyházi Tanítóhivatal az ember és a környezet kapcsolatában fennálló problémák megítéléséhez lényegi tájékoztató pontokat ad.*¹¹ A válság az ember és a környezet kapcsolatában, azaz a környezetvédelem nem teológiai fogalom.

Sajátos a viszony a regiszter (a nyelvi változat) és a társadalmi-politikai hatalom között. A nyelvi változat igyekszik fenntartani az adott hierarchikus társadalmi rendet, és így a hatalmi küzdelem párhuzamos a regiszterek küzdelmével. Az idézett első mondat is utal a regiszter és az egyházi hatalom közötti sajátos viszonyra: „lényeges tájékoztató pontokat ad”. A regiszter is tudatformáló, miközben az emberi tudat alakítja a regisztert. Az egyház tehát ebben az esetben tájékoztat, nem rendelkezik. A beszédmód változása csak a társadalmi viszonyok változásával

¹¹ Az Egyház társadalmi tanításának kompendiuma, 229-233.

közvetlen összefüggésben vizsgálható. Halliday szerint a szöveg jelentése visszacsatolódik a situációba, annak részévé válik, azt megváltoztatja. Ugyanakkor a regiszteren keresztül a situáció is visszacsatolódik a jelentésrendszerbe, annak részévé válik, azt megváltoztatja. A korábbi zsinatok anatómái nem tájékoztattak, hanem rendelkeztek, mégpedig többnyire arról, mit nem szabad tanítani, de a *szimbólum*, illetve a misztérium természetének megfelelően arról többnyire nem szóltak, mit kell tanítani, az egyházi rendelkezések be nem tartását pedig az állam erőszakszervei büntették. Az *Enchiridion Symbolorum*ban összegyűjtött dogmák, helyesebben szimbólumok ilyen regiszterű szövegek.¹² Tehát a korább zsinatoknak és pápai nyilatkozatoknak egészen az I. Vatikáni Zsinatig egészen más volt a műfajuk, mint a mai egyházi nyilatkozatoknak, többek között és feltűnően elsősorban a II. Vatikáni Zsinat szövegeinek.

A genre (műfaj) fogalma a nyugati szakirodalomban hasonló a regiszter (de a séma, keret, forgatókönyv) fogalmához is.¹³ A genre nem annyira struktúra, mint tájékozdási keret a beszéd/szöveg-alkotáshoz és befogadáshoz. A műfaj kulturális meghatározottságú, az adott kultúrában hasonló tapasztalathoz hasonló situációs típus rendelődik, tájékoztatja az adott kultúra tagjait, és ez kölcsönös megértéshez vezet az adott kultúrában. Az emberi tudás ugyanis az ismételt tapasztalaton nyugvó típusokba rendeződik, és így előre megmondhatók (prediktábilisek), illetve várhatók bizonyos mozzanatok, mint például régebbi zsinatokon a már említett anatómák. A szövegek, műfajok, regiszterek tehát részt vesznek a társadalmi valóság

¹² Denzinger, Henricus – Schönmetzer, Adolfus (szerk.), *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Több mint 30 kiadásban.

¹³ **séma:** az események, helyzetek, körülmények átfogó mintája, rendezett (időbeli, ok-okozati) egymásutánja a beszédben/szövegben (például először köszönünk, ha valahova bemegyünk, majd utána eladjuk jövetelünk célját stb.).

terv: beszédben/szövegben célra irányuló séma, amely minden (nyelvi) elemet célirányosan válogat meg és alkalmaz.

keret: olyan átfogó (statikus) minta, hétköznapi ismeret, amelyik egyetlen központi fogalom köré rendeződik (például születésnap megünneplése: gyertya, torta, ajándék, köszöntés stb.).
forgatókönyv (nem filmforgatókönyv!): beszédben/szövegben megszokott, ismételt, szilárd terv, amely a beszélők elvárt cselekvéseit, szerepét (dinamizmusában) meghatározza (például mit teszünk, amikor bemegyünk az orvoshoz: megmondjuk nevünket, elmondjuk panaszunkat, felkér, hogy vetközzünk le, forduljunk oldalt stb.). Az adott társadalom és kultúra határozza meg a forgatókönyvet, akárcsak a sémát és a keretet, és ez megköti, hogy a kommunikációban (beszédben, írásban) milyen nyelvi és nem nyelvi elemek (egyéb jelek) és stílusesszközök állnak rendelkezésünkre. Olyan társadalmakban, amelyekben az emberek még nem tudják, mikor születtek (például a középkorban a szegény rétegek vagy ma is úgynevezett fejletlen országokban), ott nincs születésnap köszöntés, és nincsenek a köszöntésnek sem nyelvi, sem egyéb megnyilvánulásai. Ahol van születésnap köszöntés, ott a köszöntés stílusa kulturálisan különbözhet társadalmi csoportok, beszélőközösségek szerint, például azt kívánjuk, *Isten éltesse!* – vagy azt, *Boldog születésnapot!*

felépítésében, megalkotják azt a társadalmi szemiotikai rendszert, amelyik azután értéket és funkciót rendel hozzájuk. Következésképpen bármilyen történeti esemény fogalmazódik meg, mindig az adott műfaj, társadalmi-történelmi szituáció, kultúra építi fel újra, hogy „mi történik”, „kik a szereplők”, „hol történt” stb., illetve ezekkel kölcsönhatásban, összefüggésben és ezektől függésben határozódik meg a Halliday-i mező, a hangnem és a megfogalmazás módja. A nyelvi választásminták jelzik és fölépítik a társadalmi tudatot és hiedelmeket és fordítva, vagyis a jelentések társadalmi kontextusa által létrehozott nyelvi alakok egymással termékeny kölcsönviszonyban hozzák létre magát a társadalmi kontextust. A determinizmus tehát nem egyirányú. A funkcionális magyarázat kiegészíti mindezt azzal, hogy rámutat arra, a használat társadalmi kontextusában a használati normát vagy az attól való eltérést hogyan élik meg a nyelvhasználók, és megvan-e vagy sem a használat társadalmi kontextusában a nyelvi alakok kulturálisan meghatározott eloszlása.

A hallgatóban és olvasóban a szövegmegértés és szövegfeldolgozás úgy is fölfogható, mint problémamegoldás. A szövegmegértés, az értelmezhetőség nem kizárólag a szöveg funkciójából adódik, hanem a szöveg, a műfaj, a regiszter, a szituációs kontextus és a befogadó közti összjáték eredménye. Az érthetőség magába foglalja a fonológiai/helyesírási és mondattani minták felismerését, a jelekhez tartozó jeltárgyak azonosítását – a fregei megoldás szerint, vagyis alább tárgyalandó példánkban a *terhes* és az *áldott állapotú* jelentése eltérő, de mindkettő ugyanarra a jelenségre vonatkozik, a gyermeket váróra –, és végül a pragmatikai tényezőket. Ez utóbbiak miatt a szövegmegértés egyrészt egyénenként változó, másrészt a nyelvtani és jelentésbeli tényezők hiányában is tudja értelmezni a szöveget a befogadó, éppen a pragmatikai tényezők miatt. Ha egy egyetemen a tanterembe lépő tanár valamilyen ismeretlen idegen nyelven kezd beszélni, a magyartanárt váró diákok rögtön tudják, hogy eltévesztette a termet. A befogadó nem várja meg a szöveg végét ahhoz, hogy a szöveget értelmezze, hanem azonnal hozzákezd, és eközben sok mindent elővételez. A korábbi, de a mai egyházi szövegek hasonló hatást érnek el a mai olvasóban, hallgatóban. Állandóan azt érzik, hogy az egyház „eltévesztette a termet”. Mások a kultúrájukból elérhető lehetőségek, amelyeket számba tudnak venni, amelyekből választani tudnak. Ezekben a lehetőségekben nincsenek benne az egyházi szövegek, regiszterek, műfajok.

Az adott szituációból mindig következtetéseket vonunk le a szövegre vonatkozóan, és ugyancsak következtetéseket vonunk le a szövegből a szituációra vonatkozóan. Egyházi szövegekkel, műfajokkal szembesülve a mai emberek többsége helytelen következtetéseket von le, mivel életének mindennapjaiban más, egészen eltérő szituációkkal, regiszterekkel és műfajokkal szembesül.¹⁴

¹⁴ Vö. Halliday, M. A. K. – Hasan, Ruquaiya, *Language, Context and Text Aspects of Language in a Social-semiotic Perspective*, Victoria, Australia: Deakin University Press, 1985, 36.

Mint már említettem az új és régi műfajokkal kapcsolatban, az új jelenségeket a korábbiak szerint ítéljük meg, a régieket pedig a jelenlegiek szerint. Különböző kulturális háttérrel rendelkező emberek másként ítéli meg ugyanazt a tapasztalatot, mégpedig a saját rendszerük szerint. Amikor egy másik kulturális rendszerrel szembesül a saját rendszerünk, eltéveszthetjük a műfaj vagy a regiszter megítélését, amint erre már szintén utaltam korábban a szappanoperát és a történetírást illetően. Az 1990-es években a svájci Fribourgi Egyetemmel végzett közös kutatásunk mellékterméke lett, hogy a Magyar Köztársaság társadalmá két részre van szakadva, mégpedig nem nemzedékek szerint. Alapvetően maga is két kultúrájú, egy régebbi és egy újabb, és ez a kettő képtelen megérteni egymást, illetve folyamatosan félreérti egymást. Ugyanannak a nyelvi formának más a referenciája egyikben is, másikban is, illetve ugyanaz a történeti beágyazottságú világdarab más nyelvi formában körvonalazódik, tehát két, eltérő jelentésű kifejezésnek ugyanaz a referenciája. Például ami az egyiknek *Szent Korona*, a másiknak *micisapka*, az egyiknek *Szent Jobb*, a másiknak *húscsapat*. *A terhes a csajom* kifejezés referenciája az egyikben, az újabb kultúrájában nemcsak ugyanaz, hanem lehet ugyanolyan értékmegítélésű is és tiszteletteljes, mint a másikban, a régebbi kultúrájában az *áldott állapotban van* kifejezés. Hasonló történik a katolikus egyházon belül is. Egyes rétegek, legfőképp az ún. lefebre-isták a II. Vatikáni Zsinat szövegeit, illetve regiszterét, műfaját a korábbi zsinatok szövegei, regisztere, műfaja szerint ítélték meg, és ezért elfogadhatatlannak tartották. Tehát nemcsak az egyházi regiszter és műfajok szembesülnek a gazdaság-, társadalom- és természettudományos és egyéb újabb regiszterekkel és műfajokkal, hanem az egyházon belül az újabbak és a régebbiek.¹⁵

A beszéd/szöveg, regiszter, műfaj tehát nyelvi és szociokulturális meghatározottságú, a beszéd/szöveg jelentése, a regiszter, a műfaj is mind az adott nyelvi rendszer, mind az adott szociokulturális rendszer függvénye, és nem választható el a beszélők értékrendszerétől, ideológiai környezetétől. Az Egyház értékrendszere és a gazdaságkor értékrendszere elvben kizárják egymást, a gyakorlatban azonban több érintkezési pontjuk és közös céljuk van. Ami azonban közös, teljesen más kiindulású. Az Egyház például a szolidaritást – és egyáltalán legtöbb tanítását, ha nem a kinyilatkoztatásból (a Bibliából és egyéb egyházi hagyományból), akkor – a természetjogból, a személy tiszteletéből vezeti le, a gazdaságkor azonban a profitszerzés fenntartásából, azaz szükséges támogatást nyújtani társadalmi rétegeknek, programoknak a kapitalista bűnök fedezésére (például adomány kórházaknak), propaganda céllal (például a klasszikus hangversenyek támogatása), egyáltalán

¹⁵ Vö. O'Malley, John W., „Történt-e valami egyáltalán? A II. Vatikáni Zsinat értelmezéséhez.” In: *Mérleg* 2007/4, 367-400.

hogy össze ne dőljön a gazdasági rendszer (munkáslakások építése), illetve még nagyobb legyen a haszon (popkoncertek támogatása stb.).

A kompendium megalkotói tisztában voltak a felsorolt nyelvi és szociokulturális kérdésekkel, illetve nehézségekkel, és ezért a kompendium szövegét „úgy dolgozták ki, hogy az nem csupán *ad intra*, tehát csak a katolikusoknak, hanem *ad extra*, az egyházon kívül állóknak is hasznos lehet ... minden jóakarátú ember képes belőle gyümölcsöző gondolati indíttatásokat és közösségi ösztönzést meríteni minden ember és a teljes ember átfogó fejlődése számára”.¹⁶

Vajon sikerült-e a kompendiumnak elérnie ezt a célját? Sikerült-e megküzdenie az előadásomban felvázolt nehézségekkel, és hogyan? A felelethez két analógia kínálkozik. Az első a korábbi hagyományokat hosszú időn át szervesen feldolgozó és összeillesztő parasztház, amelyik átvette a görög-római építészet elemeit (timpanonokat) a klasszicista középületek és kastélyok nyomán, és harmonikusan alkalmazta. A két távlat összeérett, összeötvöződött (kivéve az új, osztás nélküli alsó tükröablakokat).



A másik a még össze nem érett távlatok esete, a népviseletbe öltöztetett fejkendős bábu a globalizáció macikultúrájával az ölében, amerikanizálva a mortar-boarddal (az amerikai egyetemisták négyszögletű kalapjával). Ez a kedves figuraegyüttes a rövid időn belül feldolgozni képtelen és szervesen összeilleszteni kényszerült eset.

¹⁶ Az Egyház társadalmi tanításának kompendiuma, 18.

A kompendium inkább még csak az utóbbi, de ez egyáltalán nem jelenti azt, hogy fölösleges kísérlet, hanem azt, hogy **összeillesztett és szembesített egymástól rendkívül messze eső távlatokat**, és ezzel mindenképpen fontos lépést tett meg az Egyház jelenkori, azaz gazdaságkori inkulturációjáért. Qu. e. d.



ETIKAI ÉRTÉKEK ÉS ALAPELVEK AZ EGYHÁZ TÁRSADALMI TANÍTÁSA SZERINT

BERAN FERENC

Az Igazságosság és Béke (Iustitia et Pax) Pápai Tanácsa 1994-ben új, a nemzetközi sajtóban is jelentős visszhangot kiváltó dokumentumot, az Egyház társadalmi tanítását összefoglaló ún. „kompendiumot” adott ki. Újdonsága abban mutatkozik meg, hogy a **társadalom egészét vizsgálja, és ehhez átfogó társadalometikai rendszert** is ad. A korábban megjelent pápai szociális enciklikák ugyanis nem tekintették feladatuknak, hogy minden társadalmi problémára kitérjenek. Ezek a minden jóakarató embert megszólító körlevelek általában a kor egyes aktuális kérdéseire adtak választ a Biblia és a hagyomány alapján.

Néhány példa: a 19. század végén (1891) XIII. Leó pápa első, *Rerum novarum* kezdetű enciklikája a munkáskérdéssel foglalkozott. A diktatúrák idején (1937) XI. Pius pápa *Mit brennender Sorge* kezdetű levele jelezte, hogy az Egyház „emésztő gonddal és aggodalommal” elítéli a németországi nácizmust. A hidegháború idején (1963) XXIII. János pápa *Pacem in terris* dokumentuma a békére szólított fel. S végül az utolsó, II. János Pál pápa *Centesimus annus* kezdetű enciklikája (1991) a szocialista világrend összeomlásának okait vizsgálta, és etikai szempontból értékelte a kapitalizmust. A kompendium ezek üzenetét nemcsak összegzi, hanem rendszerbe is foglalja és kiegészíti olyan témákkal, amelyeket az enciklikák nem tárgyaltak részletesebben. Ilyen téma például a környezetvédelem.

AZ EGYHÁZ TÁRSADALMI TANÍTÁSÁNAK CÉLJA

Munkánk elején érdemes röviden kitérni arra, hogy mit jelent az Egyház társadalmi tanítása elnevezés. Az Egyház társadalmi tanítása a *társadalmi jelenségeket* (családi élet felbomlása, munkanélküliség, globalizáció, környezetszennyezés, háborúk) vizsgálja a **hit által megvilágított ész** fényénél. A keresztény felfogás szerint a hit és az értelem nincs ellentétben egymással. Az értelem arra törekszik, hogy megismerje a valóságot, annak összefüggéseit, a hit pedig egy végső távlatot ad az igazságot kereső értelem számára. Ebben a távlatban tudja értelmezni önmagát

és a társadalmi jelenséget. Mivel fontos szerepet tulajdonít az értelemnek, ezért a társadalmi jelenségek vizsgálatánál felhasználja a többi tudomány eredményeit. Így épít a szociológiára, a közgazdaságtanra, a pszichológiára és a politológiára.

Például a munkanélküliség vizsgálatánál figyelembe veszi, hogy a munkának tárgyi és alanyi oldala van. A tárgyi feltételek biztosításához szükség van műszaki tudományokra, közgazdaságtanra, szociológiára. Ezek eredményeinek elismerése mellett felhívja a figyelmet arra is, hogy az alkotó munka hozzátartozik az ember lényegéhez, az „istenképességének” egyik fontos jele, amelynek a lehetőségétől senkit sem szabad megfosztani.

Az Egyház társadalmi tanításának célja az örömhírből ered. Ennek megfelelően **segítséget akar adni** a társadalomban élő ember számára, hogy személyiségét a legteljesebb módon ki tudja teljesíteni. Azt is mondhatjuk, hogy erkölcsi *értékrendet* ad, amely a társadalmi élet egyes területein az értelem segítségével alkalmazható. Az Egyház társadalmi tanítása elsősorban az *erkölcstan* területéhez tartozik. Az Egyház társadalmi tanításának célja tehát nem az, hogy ítéletet mondjon, hanem hogy segítséget adjon a problémák megoldásához. Jézus szavai jutnak eszünkbe, aki nem azért jött, „hogy elítélje, hanem hogy üdvözítse a világot”. XVI. Benedek pápa így ír az Egyház társadalmi küldetéséről: Az Egyház feladata „*az értelem megtisztítása és az erkölcsi erők felébresztéséhez való hozzájárulás, amelyek nélkül igazságos struktúrákat sem felépíteni, sem tartósan működésben tartani nem lehet*”.¹

ALAPVETŐ ÉRTÉKEK ÉS ELVEK

Tanulmányunkban nem vállalkozunk arra, hogy az Egyház társadalmi tanítását összefoglaló kompendiumról átfogó képet adjunk, hanem csak arra szorítkozunk, hogy – a címben megadott témának megfelelően – a tanítás etikai megalapozásával foglalkozunk. Ez a téma a kompendium negyedik fejezetében „Az Egyház társadalmi tanításának alapelvei” cím alatt található. Véleményünk szerint ennek a résznek több szempontból is kiemelt jelentősége van. Egyrészt a kompendium a társadalmi élet egyes területeinek (család, munka, gazdaság, politika, nemzetközi közösség, környezetvédelem, a béke támogatása) bemutatásánál következetesen ezekre az alapelvekre és értékekre hivatkozik, másrészt ez az etikai megalapozás a kiindulópont ahhoz, hogy az Egyház párbeszédet folytasson más filozófiákkal vagy társadalometikát képviselő eszmékkel.

¹ XVI. Benedek, *Az Isten szeretet*, 29.

1. A SZEMÉLY MÉLTÓSÁGÁNAK KIEMELT FONTOSSÁGA

Az egyházi tanítás kiindulópontja az, hogy Isten a túlaradó szeretetével minden embert a saját képmásra teremtette (vö. Ter 1,28), ezért az ember „istenképiséggel” rendelkezik. Ennek az alapigazságnak sok személyes és társadalmi következménye van.

Személyes következménye az, hogy az ember csak az Isten részéről megnyilvánuló előzetes szeretet ismeretében „fedezi fel saját létezésének és történelmének gyökereit és végcélját.” (ETTK 34) Isten szeretete ad számára olyan távlatot, amelyben önmagát, vágyait, törekvéseit értelmezni tudja. A tanítás szerint ennek a szeretetnek, és Isten üdvözítő tervének felismerése adja meg az ember számára az ún. „identitástudatot”, és ez teszi őt igazán *szabaddá* a külső hatásokkal szemben (vö. ETTK 45). Továbbá, az ember istenképisége miatt mindig a teljességre irányul, emiatt nem elégedhet meg féligazságokkal, a teljességről lemondó megoldásokkal. Például Isten szeretetének távlatában tudja értelmezni a betegségeket, megpróbáltatásokat.

Az istenképiségnek van *társadalmi* vonatkozása is. „Az emberi személy nem tud társadalmi, gazdasági és politikai struktúrák *eszközévé* válni, és nem is szabad azzá válnia, mivel az ember szabadsága arra van, hogy végső célja felé irányuljon” (ETTK 48). Egy másik helyen pedig alapelveként megállapítja, hogy az egész társadalmi élet középpontjában az ember áll.

„Az egész társadalmi élet semmi mással össze nem téveszthető *főszereplőjének*, az emberi személynek a kifejeződése.” Az Egyház sokszor és sokféle formában volt ennek a tudásnak hiteles értelmezője azzal, hogy felismerte és leszögezte: a társadalmi lét minden területének és minden megnyilvánulásának **középpontja az emberi személy**: „Az emberi társadalom annál a mozzanatnál fogva tárgya a társadalmi tanításnak, hogy nem áll sem a társadalom által egyesített embereken kívül, sem pedig fölöttük, hanem kizárólagosan bennük, közöttük, s következőképpen *érettük létezik*”² (ETTK 106).

Az alapelv, hogy a társadalmi élet középpontjában az ember áll, a társadalmi élet minden területén érvényes. Ez a gondolatot a kompendium következetesen képviseli.

² Katolikus Nevelés Kongregációja, *Orientamenti per lo studio e l'insegnamento della dottrina sociale della Chiesa nella formazione sacerdotale* 35, Roma: Tipografia Poliglotta Vaticana, 1988, 39.

2. A SZEMÉLY MÉLTÓSÁGA ÉS AZ ALAPVETŐ ETIKAI ÉRTÉKEK

A személy méltósága és az értékek kapcsolatáról pedig ezt állítja a dokumentum:

„Minden társadalmi érték szerves része az emberi méltóságnak és a személy kiteljesedését szolgálja. [...] Gyakorlásuk jelenti a biztos és szükségszerű utat a személy tökéletesedéséhez és az emberségesebb társadalmi együttéléshez.” (ETTK 197) „Ezek az értékek: az igazság a szabadság, az igazságosság és a szeretet.” (ETTK 197).

A személy méltóságából következik, hogy az ember nem elégszik meg az események felszínes magyarázatával, különféle vélekedések egybevetésével, hanem törekszik az **igazság**, vagyis a valóság mélyebb megismerésre. Az igazság etikai szempontból elsősorban az erkölcsiség objektív követelményeit, az ember létéből származó értékrendet jelenti (vö. ETTK 198). A **szabadság** és az igazság szoros kapcsolatban áll egymással. Lényegében a személy önrendelkezését jelenti, amellyel megismeri az igazságot, elkötelezi magát mellette, és amellyel hétköznapi döntéseit meghozza. A megismert igazság ugyanakkor szabaddá is teszi az embert (vö. Jn 8,32). A szabadságnak korlátai is vannak, tekintettel kell lennie a közösség javára (ETTK 200). Az **igazságosság** olyan társadalmi érték, amely a hasonló nevű erény gyakorlása során jön létre (ETTK 201). Azt jelenti, hogy mindenkinek megadják azt, ami az igazság szerint jár neki. Az igazságosság tehát, ahogy a magyar nyelv is jelzi, feltételezi az igazság ismeretét.³ Látható, hogy az Egyház értelmezése szerint az igazságosság eredendően nem emberi megállapodás kérdése, hanem az ember legmélyebb lényegéből fakad (ETTK 202). A kereszténység a Jézus által hirdetett evangélium alapján tanítja, hogy a **szeretet** a társadalometika legnagyobb erkölcsi értéke. A szeretet alapvetően jóakaratot jelent, amely válasz Isten megelőző, ingyenes szeretetére. A szeretet olyan hajtóerő, amely az egyént és a társadalmat a közjó megvalósítására indítja. A szeretet hatással van az igazság keresésére, a szabad döntésre és az igazságosság gyakorlására is. Mindezt a szeretet „eleveníti meg” (ETTK 205).

³ Megjegyzés: A latin igazságosság (iustitia) nem az igazság, hanem a jog (ius) fogalomból származik. A jog azonban egyik elsődleges feladatának tekinti, hogy az igazság szerint járjon el.

3. A SZEMÉLY MÉLTÓSÁGA ÉS AZ ETIKAI ALAPELVEK

Az előző részben láttuk, hogy a katolikus tanítás a legfontosabb társadalometikai értékeket az Isten képmására teremtett ember méltóságából eredezteti. Ezt a personalista szemléletmódot követve az etikai alapelvek gyökeréről is az emberi személy méltóságát jelöli meg. Erről így ír a kompendium:

„Az emberi személy méltóságának elve „megalapozza az Egyház társadalmi tanításának összes többi elvét és tartalmát; ezek a közjó, a szubszidiaritás (kisegítés elve) és a szolidaritás elve.” (ETTK 160)

Már a görög bölcselet felismerte, hogy az egyik legfontosabb társadalometikai alapelv a **közjó**. A kompendium a hagyomány alapján átfogó képet ad a közjó tartalmáról. A közjó eszköz oldaláról így ír: A közjó a társadalomban élő minden személy méltóságának egységéből és egyenlőségéből ered, és azoknak a társadalmi feltételeknek az összességét jelenti, amelyek „mind a csoportoknak, mind az egyes tagoknak lehetővé teszik, hogy teljesebben és könnyebben elérjék tökéletességüket” (ETTK 164). Ezután azonban kiemeli, hogy „minden ember, és az egész ember” javát jelenti (ETTK 165). Ez a meghatározás rámutat arra, hogy a közjó célt is jelent az ember számára, amely magában foglalja a természetfeletti távlatot.⁴ A közjóból származik a **javak egyetemes rendeltetése**, amely jelzi, hogy a magántulajdon „eszköz csupán a javak egyetemes rendeltetéséhez viszonyítva” (ETTK 177). A **szubszidiaritás** elve azt mutatja, hogy a magasabb szintű társadalmi egységnek (államnak) hogyan kell segítséget kell adnia egy alacsonyabb szintű egységnek (család, csoport, társulás). A segítségnek támogatónak, előmozdítóknak és fejlesztőnek kell lennie, soha sem szabad a kisebb egységet bomlasztani vagy bekebelezni. „Amit az alacsonyabb szinten szerveződött közösség képes végrehajtani, azt magasabb szinten szerveződött társulásra áthárítani jogszerűtlenség és súlyos bűn” (ETTK 186). A szubszidiaritásból vezethető le a **részvétel elve**, amely hozzájárulás a közösség kulturális, gazdasági, társadalmi és politikai életéhez. (ETTK 198) Végül a társadalmi alapelvekhez tartozik a **szolidaritás** elve, amely erkölcsi erény is egyben. A szolidaritás azt a követelményt fejezi ki, hogy az embereket és a társadalmi csoportokat az egységesítő kötelékek sokaságában ismertjük fel, azzal a céllal, hogy „gondoskodjunk a közös és mindenkivel megosztott növekedésről” (ETTK 194). A szolidaritás elve megkívánja, hogy az ember tudatában legyen a közösséggel szembeni kötelességének. Isten megelőző szeretete indítja az embert a szolidaritásra. Így a szeretet a szolidaritás indítója és kiteljesedése is.

⁴ Vö. Anzenbacher, Arno, *Keresztény társadalometika*, Bp.: Szent István Társulat, 2001. 191.

4. AZ ÉRTÉKEK ÉS ALAPELVEK KÖZÖTTI KAPCSOLAT

Korábban több ízben utaltunk arra, hogy az értékek és az alapelvek az Isten képmására teremtetett ember méltóságából származnak. Az ember, miközben a jóra törekszik, képes felismerni azt, hogy melyek azok az értékek, amelyek kiteljesedését szolgálják, és milyen elvek szerint kell cselekednie ahhoz, hogy a kiteljesedés valóban meg is valósuljon. Felmerül azonban a kérdés: milyen kapcsolat van az értékek és az alapelvek között? A kompendium az értékek és az alapelvek közötti elválaszthatatlan kapcsolat alapjául az emberi méltóságot és célra való irányultságot jelöli meg, kettőjük viszonyára vonatkozóan pedig röviden megállapítja, hogy az értékek „megkívánják az alapelvek alkalmazását” és „az értékeknek megfelelő etikus magatartásformákat” (ETTK 197). Az emberi személyben levő értékek tehát serkentően hatnak a cselekvésre és a magatartásra. A gondolatot mélyebben kifejtve tehát azt mondhatjuk, hogy az értékek, vagyis az igazság ismerete, a szabadság átélése, az igazságosság és a szeretet erénye megkívánja az alapelvek alkalmazását, vagyis a közjóra való törekvést, a szegények melletti elkötelezettséget, a közös munkában való részvételt, mások megsegítését (szubszidiaritás) és a kölcsönös felelősségvállalást (szolidaritás). A dokumentum tanítása egybecseng az emberi tapasztalattal, hiszen az emberben levő szellemi, lelki értékek a cselekedetekben, viselkedésben is megmutatkoznak.

Végül példaként hivatkozhatunk a keresztény etika alapjának tekintett társadalmi szeretet (érték) és mai világban sokat használt, a mindenki számára növekedést, gazdagodást biztosító szolidaritás (alapelv) szoros kapcsolatára. A Názáreti Jézusban felismert megelőlegezett, ingyenes szeretet arra indítja az embert, hogy szeresse felebarátját, embertársát, még akkor is, ha az ellenséges vele szemben. „Így a felebarát nem csupán jogokkal rendelkező, mindenkivel alapvetően egyenlő emberi lény, hanem az Atya képmása, aki Jézus vére által van megváltva, és akinek életében folyamatosan működik a Szentlélek. Ez az oka annak, hogy a másikat akkor is szeretni kell, ha ellenség, azzal a szeretettel, amellyel Isten szereti, készen érte áldozatra, még a legnagyobb áldozatra is, életünk odaadására testvéreinkért (vö. 1Jn 3,16)” (ETTK 196).

ÖSSZEFOGLALÁS

Tanulmányunk az értékek és alapelvek kapcsolatát vizsgálta az Egyház társadalmi tanításának kompendiuma tükrében. Összefoglalásul megállapíthatjuk, hogy a keresztény tanítás az istenképiséget hordozó embert állítja középpontba, és annak kiteljesedését segíti. II. János Pál pápa szavaival élve: „Az egyház útja az ember

útja.” A lelkében istenképiséget hordozó ember élete során erkölcsi értékeket ismer fel, sajátít el. Ezek az értékek indítják őt arra, hogy olyan elveket fogalmazzon meg, amelyek segítségével önmagát teljesebbé tudja tenni, és a közösség javát, a közjót szolgálja.

TANULMÁNYOK

ÁLLATOKRÓL ÉS NÖVÉNYEKRŐL

ÁLLATOK SZENT GELLÉRT *DELIBERATIO*JÁBAN

DÉRI BALÁZS

SZENT GELLÉRT *DELIBERATIO*JA

Dániel könyve 3. fejezetének – a Septuaginta és a Vulgata számozása szerinti – 52-90. verseiben a Nabukodonozor babiloni király által tüzes kemencébe vetett három zsidó ifjú énekét olvassuk. E zsoltárstílusú szövegből emelte ki¹ a latin Egyház azt a *Benedicite* kantikumot (más néven: *Canticum trium puerorum*), amely vasárnapi, ünnepi és votív hajnali zsolozsmákban (laudesek²) és mise utáni papi imák részeként – az ünnepi és a votív zsolozsmák gyakorisága és a papok napi misézésének szabállyá válása miatt különösen a középkor derekától, így Szent Gellért korában – az egyik leggyakrabban elhangzó liturgikus szöveg volt.³ A kantikum (és annak elmondásakor az Egyház) az egész teremtett világot szólítja föl Isten dicséretére: „Benedicite, omnia opera Domini, Domino — Áldjátok, az Úr minden művei, az Urat!” (Dn⁴ 3,57a).

Szent Gellért csanádi püspök a XI. század elején⁵ e kantikum liturgikus alkalmazás szerinti öt párverse⁶ – tehát nem általában egy szentírási szöveg, hanem első renden egy liturgikus szöveg – fölött elmélkedik (a mű címéből vett latinos szóval: „deliberál”), de közben általános módszert ad a Szentírás magyarázatára, mégpedig mindenekelőtt annak allegorikus értelmezésére. A *Deliberatio supra*

¹ Dn 3,24-88a és 56, ez utóbbi előtt egy betoldott doxologikus párverssel.

² Magyarosan, s-sel ejtendő a meghonosodott, egyes számúnak tekintett latin szó.

³ L. Déri Balázs, „Szent Gellért *Deliberatio*-ja: elmélkedés a *Benedicite* kantikum fölött.” In: Fűzes Ádám és Legeza József (szerk.), „*Memoriae tradere.*” *Tanulmányok és írások Török József hatvanadik születésnapjára*, Bp. 2006, Mikes Kiadó, 435-439. A liturgikus alkalmazások felsorolása: 436.

⁴ Az alábbiakban a bibliai könyvekre a Nestle-féle újszövetségi görög bibliakiadásokban alkalmazott rövidítéseket alkalmazom.

⁵ Ami pedig a keletkezés helyét illeti: véleményem szerint a művet legalábbis koncipiálással és anyaggyűjtéssel még Itáliában elkezdve, de Magyarországon befejezve.

⁶ A liturgikus alkalmazásban nem ismétlődik félversenként a „laudate et superexaltate eum in saecula” refrénszerű félvers, így a *Benedicite* kantikum öt (pár)versének a bibliai szövegben kilenc vers felel meg (3,57-65).

*hymnum trium puerorum*⁷ mint a korai magyarországi kultúra legterjedelmesebb szövegteste (egy, a magyar egyház megalapozásában kiemelkedő szerepet játszott itáliai származású és nálunk vértanúvá lett egyházfő műveltségének fontos dokumentuma) a magyar irodalomtudományi és teológiai kutatás kiemelkedő érdeklődésére kell, hogy számot tartson,⁸ de megbecsülendő alkotása az egyetemes középkori egyházi irodalom bizonyos értelemben apályos korszakának is – akkor is, ha valószínűleg nem gyakorolt túl nagy hatást korára. És természetesen van a műnek történeti-kultúrtörténeti fontossága is, különösen a forráshiányos magyar kora középkort illetően.

ÁLLATOK A *DELIBERATIO*BAN

A mű nem terjed ki, s mert befejezettnek tűnik,⁹ nem is terjed ki, és mert a Dn 3,79-81 versekre, amelyek a világ hármass „gépezete”¹⁰ szerint a ceteket (vagyis a legnagyobb vízi élőlényeket), a többi vízben mozgó állatot, majd a levegő lakóit, a szárnyasokat, végül minden szárazföldi négy lábút, vadat és háziállatot Isten dicséretére buzdítanak, és egyben kiváló lehetőséget adtak volna Gellértnek az állatvilág enciklopédikus elősorolására, nyilván Isidorus *Etymologiae* című műve, az ókori műveltséget a középkorra átörökítő legfontosabb „kisenciklopédia”

⁷ Egyetlen fennmaradt – nem autográf – kézírata: Bayerische Staatsbibliothek München, Clm 6211. — Az editio princeps: *Sancti Gerardi episcopi Chanadiensis scripta et acta hactenus inedita cum serie episcoporum Chanadiensium*. Opera et studio Ignatii comitis de Batthyán. Albo-Carolinae [Gyulafehérvár] 1790. (A továbbiakban: ed. Batthyán.) Modern kiadásai: Gabriel Silági (edidit), *Gerardi Moresenae aecclesiae seu Csanadiensis episcopi Deliberatio supra hymnum trium puerorum*, (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 49) Turnholt 1978, Brepols. (A továbbiakban: ed. Silági.) *Deliberatio Gerardi Moresanae aecclesiae episcopi supra hymnum trium puerorum / Elmélkedés. Gellért, a marosi egyház püspöke a három fiú himnuszáról*, kiadták és a fordítást végezték Karácsonyi Béla† és Szegfű László, Szeged 1999, Scriptum Kiadó. (A továbbiakban: ed. Karácsonyi – Szegfű.) Ez utóbbi részletes bibliográfiával (745-764).

⁸ A kutatástörténetről l. Nemerkenyi Előd: „Szent Gellért *Deliberatiójának* kutatástörténete.” In: *FONS* 10 (2003), 1. sz. 3-19. Az új magyar irodalomtörténeti összefoglalás számára szintén ő készítette el a mű értékelő bemutatását: „Latin szentírás-magyarázat”. In: Szegedy-Maszák Mihály (főszerk.): *A magyar irodalom története. A kezdetektől 1800-ig*, Bp. 2008, Gondolat Kiadó, 49-58. Idegen nyelven a legrészletesebb, összefoglaló tanulmány: Gabriel Silági, *Untersuchungen zur 'Deliberatio supra hymnum trium puerorum' des Gerhard von Csanád*, (Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung 1) München 1967, Arbo-Gesellschaft.

⁹ L. Déri Balázs 2006 (l. főtebb, 3. jegyz.), 439.

¹⁰ Vö. *machina mundi* (Lucretius, *De rerum natura* 5,96), *trina machina mundi* (Prudentius, *Cathemerinon* 9,14) és számos más hely.

nyomán¹¹ (ahogy ez más természettudományos ismeretek, például a csillagászat vonatkozásában történt), és pedig ebben a föltételezett esetben a XII. könyv bővítésével).

Gellért azonban így is igen számos állatra hivatkozik, amint bibliai helyeket idéz más összefüggésekben, és néhány ponton részletesebben is kitér az illető bibliai szövegekben előforduló állatok valamilyen értelmezésére. Néhány sűrűsödési pontot érdemes kiemelni. Az V. könyvben (ff. 59^v-60^v)¹² Gellért az Ap 4,7-ből kiindulva a négy evangélista ismert allegorikus megfeleltetéseit mutatja be. A VI. könyv egy szakaszában (ff. 76^r-77^v) az emberek „állatias” viselkedése kapcsán, illetve hogy csillagképeként állatokat tisztelnek, különösen sok állatra hivatkozik. A VII. könyvben a „Benedicite, omnis imber et ros, Domino — Áldjátok, minden záporosó és harmat, az Urat!” (Dn 3,64) szövegen elmélkedve legelőször (ff. 100^v-103^r, 104^v) a vízözöntörténet két madarát, a galambot és a hollót idézi föl. Később (ff. 107^r-108^v) e kettőre visszatérve még számos madarat bevon elmélkedése tárgyai közé. A VIII. könyvben (f. 130^r, ed. Silagi VIII, 206) Mózes „szarvát”¹³ (vö. Ex 34,29-30) említve jelentős terjedelemben foglalkozik a *cornu* szó ótestamentumi előfordulásainak allegorikus értelmezésével. Szó esik (f. 133^r, 5sqq.) a legendás egyszarvúról (Ps 91,11) és az ószövetségi templomi áldozat szarvas állatairól.¹⁴ A jelzett helyeken Gellért merész asszociációs, szót szóról fölidéző módszere szinte szükségképpen hívja elő az állatseregletet, de szórványosabban számos más helyen is önként adódik állatok pusztá említése, illetve morális vagy allegorikus értelmezése.

Az alábbiakban a közel teljességre törekedve igyekeztem valamennyi előfordulást számbavenni, de a pusztá ismétlések teljes felsorolásáról (különösen az egyszerű bibliai idézeteknél) az áttekinthetőség kedvéért többször lemondtam.

¹¹ Bodor András, „Szent Gellért Deliberatio-jának főforrása.” In: *Századok* 77 (1943), 173-227.

¹² Karácsony és Szekfű kiadása követi a kézirat folio- és sorbeosztását, de Silagi kiadása is feltünteti az eredeti folio-számait.

¹³ L. Földvály Miklós István, „Mózes szarva.” In: *Antik Tanulmányok* 48 (2004), 115-123.

¹⁴ E rész forrásait elemzem: „«Divinus noster magister.»” Újabb Jeromos-idézetek Gellértnél.” In: *Oratoris officium. Tanulmányok a hetvenéves Adamik Tamás tiszteletére*, Bp. 2008, az ELTE BTK Latin Nyelvi és Irodalmi Tanszéke – L’Harmattan, 81-86.

SENSUS HISTORICUS (LITTERALIS) ÉS MORÁLIS, VALAMINT
ALLEGORIKUS-TIPOLOGIKUS ÉRTELMEZÉS

Célszerűnek látszik a bibliai idézetekben, azok parafrázisában, más idézetekben és azok parafrázisaiban, illetve Gellért önállóan tekinthető szövegeiben előforduló állatneveket a Szentírás hármas értelmezése szerint csoportosítani, amelyet szerzőnk egyébként is figyelembe vesz: nem elsősorban a *sensus litteralist* (más néven *historicist*) meghaladó morális értelmezést gyakorolja, hanem legtöbbször az allegorikus értelmezést tartja. Több helyen elméletileg is megfogalmazza a Szentírás szövege hármas értelmének tételét, és védelmezi a hármas értelmezés módszertani jogosultságát. (Úgy tűnik, hogy bár egyszer használja a *circa anagogen* kifejezést, VII, 122^r, 18–19¹⁵), valójában nem számol a négyes értelmezéssel.) A számos hely közül elég idézni egy tömör megfogalmazását (az írásértelmezéssel kapcsolatos terminusértékű szavakat dőlt betűvel emeltem ki):

Illis itaque Scriptura Sacra pluvia est, qui tantum *simplicem* secuntur *istoriam*. Illis vero ros, qui *moraliter* illam animadvertunt, illis nihilominus imber, qui interiora illius secundum omnem veram discussionem *occultissimorum tiporum exemplificandi* habent facultatem. — A Szentírás tehát eső azoknak, akik csak az egyszerű történetet (történeti értelmezést) követik. Azoknak viszont harmat, akik erkölcsileg (erkölcsi értelemben) veszik figyelembe, mindazonáltal záporosó azoknak, akiknek megvan a képességük arra, hogy a Szentírás legbensőbb részeit magyarázzák a legtitkosabb előképek (allegóriák, szimbólumok) teljes, igaz értelmezése révén.

(VII, 115^v, 6–11, ed. Silagi VII, 647–651)

Noha Gellért e szövegben az Ószövetség és az Újszövetség történéseinek és alakjainak megfeleltetésén alapuló tipológiai szimbolizmus¹⁶ (a keresztény allegorézis sajátlagos területe) szakszavát használja (*typus*), azonban mind a művében követett módszere ismeretében, mind elméleti jellegű kijelentései alapján megállapíthatjuk, hogy a terminust a magasabb, összefoglaló kategória, a *symbolum* értelmében hasz-

¹⁵ A további hivatkozásokban római számmal jelölöm a könyvet, majd arab számokkal a folio- és a sorszámot.

¹⁶ Vö. Fabinyi Tibor, „Előkép és beteljesülés: a tipológiai szimbolizmus a hermeneutika történetében.” In: *A tipológiai szimbolizmus. Szöveggyűjtemény a bibliai és az irodalmi hermeneutika történetéből*, (Acta Universitatis Szegediensis de Attila József Nominatae. Cathedra Comparationis Litterarum Universarum. Ikonológia és Műértelmezés 4) Szeged 1988, 5–21. A kötet tanulmányai hivatkozásaiiban az addigi legfontosabb szakirodalmi tételleket is tartalmazták.

nálja.¹⁷ Egy fontos szöveghelye¹⁸ világosan mutatja a dőlt betűvel kiemelt szavak mintegy szinonima voltát, azt, hogy Gellértnél a bibliai és általában vett költői, képes beszéd különféle alkategóriái nem alkotnak szigorúan megkülönböztetett elemekből álló rendszert:

Misterio [...] minime dictum removetur, nisi ab his, qui dicunt in Scripturis non allegorizandum, prepediamur. Paulus, fons doctrinarum ad profundissimas nos frequenter dirigit allegorias. Nam et prophetę nubibus allegoriarum involuti videntur, Salvator turbis nonnisi in parabolis fatebatur. Invenies autem sic ceteros obumbratos, quemadmodum Spectabile Fescennium. Aput poetas simbola quedam dinoscuntur. — Amit elmondtunk [...] (ti. hogy a pogány filozófusok bevezették a hét égi szféra tanát), egyáltalán nincs híján titoknak (titkos értelemnek), ha csak azok nem tartanak vissza (attól, hogy ezt állítsuk), akik azt mondják, hogy a Szentírásban nem kell allegorikus értelmet keresnünk. Pál, a tanítás kútfeje, gyakran irányít minket mélységes-mély allegóriákhoz. Hiszen a próféták is allegóriák felhőibe burkolózva látszanak. Az Üdvözítő a sokaságnak csak példázatokban beszélt, de másokat is árnyékba burkolva fogsz találni, miként a Tekintetes Lakodalmast is. A költőknél pedig szimbólumokat ismerünk fel.

(II, 17^r, 26-18^r, 9, ed. Silagi II, 311-318)

Gellért a talán legáltalánosabban értett „költők” szimbólumain kívül – gondolhatunk bibliai költőkre is – itt elsősorban a bibliai képes beszéd jellegzetes példáit sorolja fel: Jézus példázatait, az ószövetségi próféták jóvendöléseit, Pál apostol allegorizálását, helyesebben tipologizálását és ezzel az apostoli körét, amely Jézus működésében beteljesedni látva a próféták jóvendöléseit és Jézus néhány ilyen irányú kijelentése (például Jónás jele, Mt 12,39) nyomán megvetette az Ószövetség keresztény allegorikus-tipologikus értelmezésének alapjait. És már a zsidó írásmagyarázat is csak allegorikus értelemben magyarázta az Énekek Énekét, amelyre itt a csak Gellért használta „Tekintetes lakodalmas” kifejezés utal. Ez a terminológiai és módszertani elnagyoltság teszi indokolttá, hogy az alábbiakban én is szétválasztatlanul lajstromozzam a szimbolikus gondolkodás rokon módszerei által kialakított allegorikus avagy tipologikus értelmezéseket.

A további kutatások fognak ebben a kérdésben világosabb képet mutatni, de föltelelezhető, hogy Gellért is számos egyedi értelmezéssel járult hozzá az allegorézis ókori keresztény hagyományához, mindenesetre a csanádi püspök (a Biblia által

¹⁷ Helyesen fordítja tehát ed. Karácsonyi – Szegfű, 461.

¹⁸ Elemzésem, a *Spectabile Fescennium* tisztázásával: „A «Tekintetes lakodalmas», az «Isteni nászdal» és a «Nemes ének» — avagy a Szent Gellért-szövegkiadás műhelyéből.” In: *Annales Universitatis Litterarum et Artium Miskolciensis* 1, Miskolc 1991, 58-67.

közkeletűvé vált szimbolikus állatalakok felidézésén túl, mint *Agnus* – 'Bárány', vagyis 'Krisztus', és *Serpens* – 'Kígyó', vagyis a 'Sátán') elsősorban az allegorizáló hajlamú patrisztikus írásmagyarázatra támaszkodott. Egyre világosabb, hogy Gellért fő forrásai a Szentírásen túlmenően Isidorus *Etymologiae*ja és számos Jeromos-mű; az előbbiekre vonatkozóan könnyen, de az utóbbi nagy terjedelmű életművet illetően már, a digitalizált anyagban való keresés lehetőségével is, csak nagy óvatossággal állíthatjuk, hogy Gellért valamely értelmezése átvétel vagy elődeihez képest újdonság. És továbbmenve: hiszen az említettekén túl is számos más szerzőt bizonyosan forgatott, legalábbis kivonatban, nem lehet kizárni azt a lehetőséget, hogy további műveket, akár a Hrabanus Maurus *Allegoriae*jához hasonló kézikönyveket használt az allegorizáláshoz.¹⁹ Így már minden egyes allegorikus értelmezés eredetkutatásához (és esetleg a gellérti szerzőség megállapításához) rendre hatalmas anyagot kell áttekinteni.²⁰ A kutatás jelenlegi szintjén meg kell tehát elégednünk az egyszerű lajstromba vétellel, és ahol lehet, az eddig föltárt forrás(ok) feltüntetésével, míg sok esetben a források feltáratlanságának őszinte megmutatásával kijelöljük a kutatás egy lehetséges, igen fáradságos irányát is. Csak az adott állatnév (vagy bármely más kategória) valamennyi, ránk maradt késő ókori – kora középkori értelmezésének számbavétele után jelenthetjük ki nagy valószínűséggel (a lehetséges elveszett források miatt ekkor is csak valószínűséggel), hogy az adott értelmezés átvétel Gellértnél, vagy részben, illetve teljesen saját szellemi terméke.

Előzetes megjegyzés: a tanulmányban általában lemondok az adott állat pontos rendszertani meghatározásáról és mai tudományos megnevezéséről, elsősorban az antik-bibliai-középkori nomenklatura bizonytalanságai miatt, és mert céloom nem állatrendszertani kérdések tisztázása. A felsorolásba itt-ott fölvettem állati

¹⁹ Beati Rabani Mauri Fuldensis abbatis et Moguntini archiepiscopi *Allegoriae in universam Sacram Scripturam* (Migne PL 112, col. 949-1088) című művének bevezetése (col. 849-851) folyamatosan a Szentírás négyes értelmezéséről beszél, mégpedig a *historia* – *allegoria* – *tropologia* – *anagogia* szintjeit mint egyre magasabb fokozatokat mutatja be, amivel szöges ellentétben áll Gellért többszörösen kifejtett álláspontja. Bár egy helyen (VII, 118r, 18-19) eddig is fölmerült, hogy az *Allegoriae* Gellért egyik forrása lehetne, a mű compendiumvolta miatt és mert a fuldai apát által rendszerezett allegorizálási lehetőségek általában igen eltérnek a Gellértnél olvashatóktól (ugyanakkor Gellért nem vitatkozik velük), egyelőre a magam részéről a lehetőség egy bizonyos mértékű nyitva hagyásával inkább azon véleményen vagyok, hogy Gellért nem használta Hrabanus Maurus munkáját.

²⁰ A kevés ilyen jellegű tanulmány közt említendő a *columba* szó patrisztikus előfordulásait (több mint kilencezret, amelyekhez és a továbbképzett szavak több száz előfordulása is hozzátehető) leginkább indexek és digitális keresőrendszerek felhasználásával áttekintő és valamelyest rendszerező, hasznos, de természetszerűen nem túl mélyre jutó tanulmány: Rafael González Fernández, „La paloma y su simbolismo en la Patrología Latina.” In: *Los columbarios de La Rioja*. Antig. Crist. (Murcia) XVI (1999), 189-201. Internetes elérhetősége: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/oaiart?codigo=126689> (Revista) ISSN 0214-7165.

testrészek neveit (például *penna* 'toll'), összefoglaló megnevezéseket (például *grex* 'nyáj') is, de természetesen e ponton számos más szót is föl lehetett volna venni (*ala* 'szárny', *stercus* 'trágya', *volare* 'repülni').

1. ÁLLATNEVEK SZÓ SZERINTI JELENTÉSBEN (SENSUS LITTERALIS)

1. a. Egyszerű megnevezések, biológiai vonatkozások; nem egyértelműen morális vagy allegorikus értelmű hasonlatok (a morálisan vagy allegorikusan értett hasonlatokban szereplő állatokat, még akkor is, ha a hasonlatokban tkp. *sensus litteralis* áll, 1. a 2. vagy a 3. pontban)

animal 'állat'

„Sicut ... animal volare non potest, nisi pennis habeat ...” – 'Ahogy csak a tollas (szárnyas) állat repül ...' (V, 61^r, 9-10). A folytatás azonban allegorikus értelmezés felé közelít: az Újszövetség hirdetése az Ószövetség tanúságtétele mint szárnyak által röpköd (volat), azaz emelkedik el a földtől (10-13). Közvetlen ezután az *animal* szó a hasonlatokban eredeti értelmében szerepel: „... alę si non hereant animalibus, vitam unde trahant, non habent.” – '... szárnya ha nincs az állatnak, nincs honnan életet (élelmet) vennie' (V, 61^r, 15-17). A hasonlat a prófétai jövendölésekre vonatkozik, amelyek Krisztusban teljesebben be. „Animal ... merito volat, et a terra tollitur.” – 'A (szárnyas) állat méltán repül, és emelkedik a földtől' (V, 61^r, 21). A folytatás értelmezése szerint az eretnekeknek vannak ugyan állataik (adsunt animalia, 23), „de nem röpködnek, mert földi(es)ek”, hasonlóan a zsidóknak van szárnyuk (adsunt alę, 25-26), de a prófétai szó, nyilván mert nem fogadják el a Krisztusban való beteljesedést, üres nekik – mondja Gellért.

„*animal*” – 'állat, élőlény': látomásbeli lényekről. A V, 59^v, 9 két szóra kiterjedő bibliai idézetében (Ap 4,6) az „ember” belefoglalása miatt inkább az utóbbi a jelentése. (Ugyanígy az újabb hivatkozásokban: V, 60^r, 5-6 és 61^r, 1 = Ap 4,8; 61^v, 17. De V, 60^r, 8 a vonatkozás miatt 'állat'). Ezékielre (1,4-14) való utalással: VIII, 162^r, 15.

animans '(itt: szárazföldi) élőlény, állat'

II, 22^v, 8.²¹ Csillagképpé emelt állatokról: VI, 96^r, 13-14. Annak ellenére, hogy a mondatban²² a rituális tisztátalanságot is jelölő *immundus* szó áll, nem föltétlenül helyezném a mondatban szereplő állatokat az 1. b. pontba.

²¹ (Creator) „... aer volucris, mare piscibus, terram hominibus ceterisque animantibus dedit.” (II, 22v, 7-8)

²² „... serpentes et scorpiones et omnium inmundorum animantium genera et ferarum bestiarum spurcissimorumque iumentorum horumque similibus ...” (VI, 96r, 12-15)

„*minuta animantia*” ’apró állatok’: IV, 43^r, 14-15²³ (vix apparentium animalium: 18); a szövegben szereplő próféta azonosítása Jóellel a megelőző idézetből bizonyos (Joel 2,25b = IV, 43^r, 13-14; a szövegeltérésre itt nem térünk ki), akkor tehát Gellért a Joel 2,24-re utalhat („comedit *locusta*, *bruchus* et robigo et *eruca*”); az e szövegben előforduló és a fáraó országát sújtó csapások²⁴ között található kisebb állatokat (Ex 8,16sqq.: *sciniphes*, 20sqq.: *muscae*, 10,4sqq.: *locusta*) egybevetve a sáska (*locusta*) adódik közös pontnak. Gellért tehát föltehetőleg erre utal.

aquila ’sas’

Csillagképpé emelve: l. alább, *aries*. Magasan való repülése az alapja többfajta allegorikus értelmezésének is (l. ott). Bibliai idézetben (Prv 30,19): VIII, 151^r, 24 (ua. VIII, 151^v, 9 allegorikus értelmezéssel).

arctos ’(nőstény)medve’

L. *ursus*.

aries ’kos’

A csillagképekké vált állatok Gellértnél található felsorolása (VI, 76^v, 22-23)²⁵ Isidorustól való idézet (*Etym.*, III, 71, 32). Ugyanezen Isidorus-hely egy másik részlete kisvártatva: VI, 77^r, 4.²⁶ VIII, 132^r, 7-13-ban Gellért Dn 8,3-4-et idézi, vagyis a szarvaival öklelő kos látomását. Mivel azonban Gellért csak a kos szarvait magyarázza, magát a kost nem, jelképes volta ellenére e pontba helyeztem.

armentum ’barom’

Hasonlatban: VI, 77^v, 4.²⁷

asinus ’szamár’

Bálám szamara (cf. Nm 24,17): IV, 37^r, 24.²⁸

aspis ’áspis(kígyó)’

Bibliai idézetben (Dt 32,33): VII, 102^v, 17-18.

²³ „... propter minuta animantia, quibus correcta in propheta legitur ... divinis contraria terra.” (IV, 43r, 14-16)

²⁴ „Nulla ... plaga ex omnibus sic conturbavit regnum Pharaonis, sicut vix apparentium animalium.” (IV, 43r, 16-18)

²⁵ „Quid ... illis bestialius, qui pisces, arietes, hircos, tauros, ursos, canes, cancros et scorpiones transtulerunt?” (VI, 76^v, 21-23)

²⁶ „... aquilam et cicinum (*sic!*) ...”

²⁷ „... filios ... hominum ad Dei imaginem conditos ut armenta agrestia sub signaculo reponunt tesserarum ...” (VI, 77^v, 3-5)

²⁸ (Deus) „asinum reddidit rethorem ...” (IV, 37^r, 24-25)

avis 'madár'

Bibliai idézetben: IV, 47^v, 2 és 26 (Ap 19,17); IV, 47^v, 17 (Ap 19,21). — Ap 19,17 madarait (IV, 48^r, 9-11 és 13) és Ap 19,21-et (IV, 51^r, 12) allegorikus értelemben l. a 3. pontban (*aves*). A madarak magasba röpdése ugyan adott helyen litteralis értelemben veendő,²⁹ de később a magasság lelki értelemben János magas röpdé teológiája³⁰ vagy Péter extatikus látomása³¹ lesz.

bestia '(vad)állat'

Csillagképpé emelt állatokról: VI, 96^r, 13-14 („*ferarum bestiarum*”: a *bestia* vagy 'állat' értelmében áll, vagy a *ferarum* csak a 'vad-' jelentését hangsúlyozza). L. főntebb, *animans*. Továbbá bibliai idézetekben: VIII, 131^v, 21 (Ez 32,5), VIII, 132^r, 12 (Dn 8,4). Az előbbi képes beszéd, a második látomás, de a lehetséges jelképes értelem nincs kifejtve, ezért e pontba helyeztem őket.

cancer 'rák'

Csillagképpé emelve: l. főntebb, *aries*.

canicula 'kiskutya'

Csillagkép (Syrius): VI, 86^r, 25 (Isid., *Etym.*, III, 71, 14 parafrázisa).

canis 'kutya'

Csillagképpé emelve: l. főntebb, *aries*.

coluber 'kígyó'

Bibliai idézetben (Prv 30,19): VIII, 151^r, 25 (ua. VIII, 151^v, 10 allegorikus értelmezéssel).

columba 'galamb'

Noé galambja (cf. Gn 8,10sq.): III, 28^r, 3.³² Mint főntebb említettem, Gellért a VII. könyvben a „Benedicite, omnis imber et ros, Domino” – 'Áldjátok, minden záporosó és harmat, az Urat!' (Dn 3,64) szövegen elmélkedve jó ideig (100^v-103^r, 104^v) a vízözöntörténet két madaránál, a galambnál és a hollónál időzik. Citálja

²⁹ „*Aves propterea alta petunt, ne incurrant laqueum, ne incidant muscipulam, ne paciantur capturam.*” (VII, 103^r, 1-3)

³⁰ VII, 103^r, 8-10, a J 1,1-2 idézése: 10-12.

³¹ VII, 103^r, 12-13, Act 11,5-6 idézése: 13-17.

³² „*Corvus extra arcam, columba in eadem perhibetur.*” (III, 28^r, 2-3; Gellért betoldása folyamatosan idézett Beda-szövegbe: *Explanatio Apocalypseos*, prol., in Migne *PL* 93, col. 131C) A szövegösszefüggésben nem zárható ki az allegorikus értelemre való utalás sem (l. a 3. pontban).

a Gn 8,7 és 10-11 igeverseit (VII, 100^v, 12-14), majd allegorikus értelmezéseket ad (l. a 3. a. pontban). A bibliai történetre közvetlenül visszamenő előfordulásokat, amelyekben a *columba* és a *corvus* szó szerinti értelemben fordul elő, a továbbiakban nem listázom.

corvus 'holló'

Noé hollója (cf. Gn 8,7sqq.): III, 28^r, 2 (a szöveget l. előbb, *columba*). A VII. könyv kezdetének előfordulásairól ld. fentebb, a *columba* szónál (a *corvus* valamivel előbb már említődik, VII, 100^v, 8), az allegorikus értelmezéseket pedig ld. a 3. a. pontban.

cygnus 'hattyú'

Csillagképpé emelve: l. fentebb, *aries*. (Gellértnél *cicinus* alakban.)

draco 'sárkány(kígyó)'

Bibliai idézetben (Dt 32,33): VII, 102^v, 17.

equus 'ló'

Bibliai idézetben (Ap 19,18): IV, 47^r, 5; ugyanaz: IV, 48^v, 21; továbbá: IV, 49^v, 19 (Ap 19,19). A műveletleneket azzal írja le Gellért, hogy csak a lovak vizeletéhez értenek.³³

ericium 'sün(disznó)'

VII, 107^v, 14-15 (*heir-* alakban). Jóllehet allegorikus szövegösszefüggésben található, Gellért nem értelmezi a sündisznót, csak igen hegyes tuskéit³⁴ hasonlítja az allegorikus értelemben magyarázott strucc repülésre alkalmatlan tollaihoz (a teljes mondatot l. 3. a., *struthio*).

gryps 'griff(madár)'

A mesés madarat Gellért (VI, 92^v, 11) Beda Venerabilis Apokalipszis-kommentárját fölhasználva említi. Az idézetet és a forráshasználat kérdéseit l. a griff allegorizáló értelmezésének tárgyalása során a 3. a. pontban.

hircinus 'kecske(bak)-'

A filológiai kutatás előtt rejtve maradt, hogy Gellért Isidorus egy helyét parafrazeálja, amikor arról beszél, hogy az Egyház arra a kőre fundáltatott, amely „sem tűz által

³³ „... qui nil sapiunt, nisi lotium equ{u}orum.” (VIII, 147^r, 12)

³⁴ (Struthio) „... heirciorum (*sic*) aculeatissimis tegminibus ('sünök igen éles borítmányaival') involuta non volat ...” (VII, 107^v, 14-16)

föl nem oldódik, sem vas nem fogja, sem kecskevérben nem lágyul”.³⁵ Sokat mondó tájékoztatlanságot mutat (legalábbis az újszövetségi írásokban), hogy a kiadóknak (sem Silaginak, sem Karácsonyi – Szegefűnek, de még az igazán egyházas első kiadónak sem) nem tűntek föl mint párhuzamok a Krisztusról mint szegletkőről szóló bibliai helyek (Is 28,16, 1K 3,11skk., E 2,20, 1P 2,6), ehelyett a legutolsó kiadás is csak a Job 28,2 nem idetartozó nyelvi párhuzamát adja. Valójában Gellért Isidorusnak a drágakövek közt felsorolt acélról szóló híradását³⁶ dolgozta bele a szövegébe, nyelvileg erősen átalakítva, és a forrásában található *hircino sanguine* jelzős kifejezést előkelőbben adva vissza: *hircino cruore*.

hircus ’kecskebak, bakkecske’
Csillagképpé emelve: l. föntebb, *aries*.

iumentum ’barom’
Bibliai idézetben (Ps 35,7): I, 11^v, 5 (értelmezését l. a 3. a. alatt). Uaz: VI, 80^r, 16.
Csillagképpé emelt állatokról ld. föntebb, *animans*.

leo ’oroszlán’
V, 66^r, 14: bibliai idézetben (Ct 4,8); a folytatás (17) allegorikus értelmezéssel.

pardus ’párduc’
V, 66^r, 14: bibliai idézetben (Ct 4,8); a folytatás (17) allegorikus értelmezéssel.

passer ’veréb’
VII, 107^v, 4: bibliai idézetben (Ps 10,2), azt rögtön követi föltehetőleg a verébre vonatkozó Isidorus-hely erősen parafrázálva.³⁷ Allegorikus értelmezését l. 3. a. alatt.

pennutus ’szárnyas’ (mn.)
VII, 107^v, 12: l. a 3. a. pontban, *penna*.

piscis ’hal’

³⁵ „... super lapidem illum, qui nec igne solvi, nec ferro frangi, nec hircino cruore molesci (*sic, sc. potest*).” (VI, 96^r, 7-8)

³⁶ „Adamans ... dum sit invictus ferri ignisque contemptor, hircino rumpitur sanguine recenti et calido maceratus.” (Isid., *etym.*, XVI, 13, 2).

³⁷ „Passer modicum et pauper animal.” (VII, 107^v, 4-5) Vö. Isid. *etym.*, XII, 7, 68: „Passeres sunt minuta volatilia, a parvitate vocata; unde et pusilli parvi.

II, 22^v, 7 (a szöveget l. főntebb, *animantia*). III, 28^f, 1: jó és rossz (Karácsonyi – Szegfű 111: „hasznos és ártalmas”) halak.³⁸ Csillagképpé emelve: l. főntebb, *aries*.

sciniphes (*plur.*) ’szúnyogok’

VI, 87^v, 18. Karácsonyi – Szegfű nem pontos fordítása (’hangya’ – 349.) valószínűleg magyar szótári hagyományon alapul, például Finály s. v.; nyilván Finály sem *formica*-ra gondolt. Isidorus leírása³⁹ sem teljesen pontosan azonosítja be valamely szúnyogszerű vérszívó rovarral, de világosan megmondja, hogy parányi, légszerű, tehát röpül, fullánkos, és hogy ez volt az egyiptomiakat ért harmadik csapás. Egyébként a légy (*musca*), mindenféle légy (*cynomya*) és szúnyog (*culex*) után, a bögöly (*oestrus*) elé helyezi sorban, amelyek közé a hangya nem illenék. A bibliai szöveg (Ex 8,16-18) héber szavát ugyan régebbi magyar bibliafordítások a „tetű” szóval adják vissza, de a latinban az *pedis* (v. *pediculus*) volna. – Legyen szabad némi maliciával értékelt személyes élményként elmondani, hogy Mózes a harmadik és negyedik csapásból a mai egyiptomiakra is otthagyt, nem is keveset. Sivatagi kolostori nagyheteimet mindannyiszor megkeserítik nappal a legyek (a negyedik csapás), éjszaka pedig a hangtalan és láthatatlan (ahogy Isidorus írja: *minutissimae* – ’igen parányi’), de a magyaroknál sokkal fájdalmasabban csípő szúnyogok.

scorpio ’skorpió’

Bibliai idézetben (L 10,19): IV, 44^v, 8. Gellért ugyan kihagyja a „super omnem virtutem inimici” folytatást, de föltételezhető, hogy a skorpiókat és kígyókat az egyszerű értelmén túl mint a Sátán (az *inimicus* ’ellenség’) ártó hatalmának megtestesítőit idézi. Csillagképpé emelve: l. főntebb, *animans* és *aries*.

serpens ’kígyó’

Bibliai idézetben (L 10,19): l. főntebb, *scorpiones*. Csillagképpé emelve l. főntebb, *animans*. A bibliai történetre utalva (Gn 3,14), a kígyó képében megjelenő Sátánról: VII, 109^v, 26.⁴⁰

taurus ’bika’

Csillagképpé emelve, l. főntebb, *aries*.

³⁸ „Sunt ... pisces boni, sunt et mali, sunt animalia munda, sunt et inmundi” (III, 27^v, 26 – 28^f, 2). Gellért önálló mondatot kezdve parafrázálja Beda szövegét: „... intra una retia piscium bonorum et malorum.” (*Explanatio Apocalypseos*, prol., in Migne PL 93, col. 131C)

³⁹ „Sciniphes muscae minutissimae sunt, aculeis permolestae. Qua tertia plaga superbus Aegyptiorum populus caesus est.” (Isid., *etym.*, XII, 8, 14)

⁴⁰ „... cui (*i. e.* Diabolo) sub specie de quibusdam (*i. e.* de peccatoribus) serpentis (szerkeszd: sub specie serpentis) dicitur: (Gn 3,14).”

tinea 'moly'

Bibliai idézetben (Is 14,11): VI, 91^v, 5. Protestáns bibliafordítási hagyományt követhet Karácsonyi – Szegefű ('féreg', 365). Isidorus⁴¹ alapján világosan mollyal azonosítható. (L. még alább, *vermis*.) Bibliai hasonlatban, idézet (Is 51,8): VIII, 147^r, 21.

unicornis 'egyszarvú'

A félig mesés állat bibliai idézetben (Ps 91,11): VIII, 133^r, 5. Allegorikus értelmezését l. a 3. a. pontban.

ursus 'medve'

Csillagképpé emelve, l. föntebb, *aries*. Megjegyzendő, hogy a rendelkezésünkre álló Gellért-szövegben hibásan a hímnemű *ursost* találjuk, szemben a Kis- és a Nagymedve nőnemű voltával (amint azt az alapul vett Isidorus-szöveg is mutatja az *ursas* szóval, *etym.*, III, 71, 32). Isidorust (*Etym.*, III, 71, 35) kivonatolva a görögül *Arctos* csillagképpé vált Callisto történetét is felidézi a VI, 77^r, 6-8 kusza szövegében. L. még a Göncölszekérről: „arcton signum magnum.” (VI, 82^v, 25)

vermis 'féreg'

Bibliai idézetben (Is 14,11): VI, 91^v, 6. Isidorus⁴² nem csak a gerinctelen állatok egy törzsét sorolja a „féreg” közé, hanem a magyarnak (különösen a régebb nyelvhasználatnak) is megfelelően a póktól a skorpión, molyon át a poloskáig a legkülönbözőbb állatkákat, összefoglalóan. (L. még föntebb, *tinea*.) Hullákban lakó férgekéről: VII, 101^v, 7.⁴³ Bibliai hasonlatban, idézet (Is 51,8): VIII, 147^r, 20.

volatile 'szárnyas, madár'

L. a 3. a. pontban, *erodius* alatt. Továbbá bibliai idézetben (Ez 32,4): VIII, 131^v, 20.

volucris 'szárnyas, madár'

II, 20^v, 12,⁴⁴ előtte bibliai idézetben (Ps 8,9 vagy 103,12): II, 20^v, 11-12. Továbbá: II, 22^v, 7 (a szöveget l. föntebb, *animantia*). Bibliai idézetben (L 9,58): VII, 107^v, 6.

vulpes 'róka'

Bibliai idézetben (L 9,58): VII, 107^v, 5.

⁴¹ „Tinea vestimentorum vermis, dicta quod teneat, et eo usque insedat quo erodat. Inde et pertinax, quod in eandem rem identidem urgeat.” (Isid., *Etym.*, XII, 5, 11)

⁴² „Vermes carniū: hemicranius, lumbricus, ascaridae, costi, peduculi, pulices, lendes, tarmus, ricinus, usia, cimex.” (Isid., *Etym.*, XII, 5, 12)

⁴³ „... cadaver putridum et domicilium vermium.” (VII, 101^v, 6-7)

⁴⁴ „... cum evidentissimum sit volucres in aere volare.” (II, 20^v, 12-13)

1. b. Rituális vonatkozások: a szó szerinti vagy történeti értelmezés egyik esete a tiszta és tisztátalan állatok közé való, rituális szempontú besorolás az ószövetségi Törvény szerint, bár ez önmagával hozhatja az adott állat negatív megítélését. Ide tartoznak továbbá az áldozati állatok említései.

agnus 'bárány'

agnus agniculus 'esztendő (egyéves) bárány' (cf. Ex 12,5): V, 52^v, 14,⁴⁵ Krisztusról mint „áldozati állatról”; a szöveggörnyezet eredeti erős rituális vonatkozása miatt talán nem az allegorikus értelmezések köré sorolandó. (A Gellértnél álló *agniculus* téves etimológián alapulhat, *anniculus* helyett.)

animal 'állat'

Tiszta és tisztátalan állatok: III, 28^r, 2.⁴⁶ Az *animal cornutum* kifejezést l. alább, *cornutus*.

aries 'kos'

VIII, 133^v, 12: Szent Jeromos szövegének parafrázisában, l. alább, *cornutus*.

bestia '(vad)állat'

Bibliai idézetben (tiszátalan állatok Péter apostol látomásában, Act 11,6): VII, 103^r, 17.

bubula 'marha'

Bibliai idézetben (2Sm 6,19): V, 53^v, 14 (*bubulae caro*) és V, 54^r, 3 (*bubula*); a sült marhahús (pecsenye) értelmezését l. a 3. a. pontban.

cornutus 'szarvas (melléknévként), aminek szarva van'

Gellért Szent Jeromost idézve-parafrázálva írja, hogy az ószövetségi templomban csak szarvas állatokat (bikát, kost, kecskebakot) áldoztak.⁴⁷ Ennek szimbolikus értelmét l. 3. a. alatt, *cornu*, *cornutus*.

⁴⁵ (Christus) „... vitulus sacerdotalis est factus et agnus agniculus, quem immolabit multitudo filiorum Israel.” (V, 52^v, 13-15)

⁴⁶ „Sunt ... pisces boni, sunt et mali, sunt animalia munda, sunt et inmunda.” (III, 27^v, 26 – 28^r, 2)

⁴⁷ „Nullum itaque animal diligit Deus in templo suo nisi cornutum. Denique condam nullum animal immolabatur Domino in templo, nisi quod cornu habet. Tria siquidem immolabantur, nimirum taurus, aries, hircus et universa cornuta.” (VIII, 133^v, 8-13) A parafrázelt idézet forrása Szent Jeromos: *Breviarium in psalmos*, (ad Ps 91,11), Migne PL 26, col. 1170. Modern kiadása: D. Germanus Morin (ed.), S. Hieronymi presbyteri *Tractatus sive homiliae in psalmos, in Marci evangelium aliaque varia argumenta*, (Corpus Christianorum Series Latina 78., S. Hieronymi presbyteri opera, pars II., opera homiletica) Turnholt 1958, Brepols, 281. Jeromos és Gellért szövegét részletesen összevetem: Déri 2008a (l. főtebb, 14. jegyzet). 83-86.

corvus 'holló'

Lv 11,15 és Dt 14,14 lehet Gellért hivatkozási alapja a jegyzetben idézett helyen.⁴⁸

grex 'nyáj'

Bibliai idézetben (Ps 49,9): I, 6^r, 20. (Ismételve: I, 6^v, 1-2.). Ide vettem föl, mert az idézett szövegekben a nyájból kiválasztandó áldozatról van szó.

hircus 'kecskebak, bakkecske'

Áldozati állat, bibliai idézetben (Ps 49,9, az áldozati állatok visszautasításáról): I, 6^r, 20; uaz. I, 6^v, 2. VIII, 133^v, 12: Szent Jeromos szövegének parafrázisában, l. főntebb, *cornutus*. Allegorikus értelmezését l. a 3. a. alatt.

reptile 'szárnyas, madár'

Bibliai idézetben (Act 11,6, tisztátalan állatok Péter apostol látomásában): VII, 103^r, 17.

taurus 'bika'

Mint áldozati állat bibliai idézetben (Jdc 6,25-26): VII, 121^r, 5 és 6. Allegorikus értelmezését l. a 3. a. alatt. VIII, 133^v, 12: Szent Jeromos szövegének parafrázisában, l. főntebb, *cornutus*.

vitulus 'bika(borjú)'

Mint áldozati állat bibliai idézetben (Ps 49,9): I, 6^r, 20; uaz I, 6^v, 1. Allegorikus értelmezését l. a 3. a. alatt.

vitulus sacerdotalis 'áldozati borjú': V, 52^v, 13, Krisztusról mint „áldozati állatról”; a szövegkörnyezet eredeti erős rituális vonatkozása miatt talán nem az allegorikus értelmezések köré sorolandó. (A szöveget l. főntebb, *agnus agniculus*.)

vitulus novellus 'fiatal borjú': szövegkörnyezete miatt szintén – voltaképpen – allegorikusan értelmezhető a VII, 122^r, 19-20-ban idézett Ps 68,32. Mivel a miseáldozatról van szó, nyilván itt is az Oltáriszentségben jelen levő Krisztus értendő alatta, ahogy az oltár Gellért allegorikus értelmezésében (circa anagogen): Isten.⁴⁹

volatile 'szárnyas, madár'

Bibliai idézetben (tisztátalan állatok Péter apostol látomásában, Act 11,6): VII, 103^r, 17.

⁴⁸ „... inmundissimum animal corvus perhibetur in lege.” (VII, 107^r, 7-8)

⁴⁹ „Ergo ille admittendus ('értendő') circa anagogen altare, cui immolamus vitulum novellum cornua producentem et ungalas (Ps 68,32), et dicimus: Te igitur, clementissime Pater (i.e. *initium canonis missae*).” (VII, 122^r, 18-21)

2. ÁLLATNEVEK ERKÖLCSI ÉRTELMEZÉSI KÖZEGBEN (SENSUS MORALIS, ERKÖLCSI VONATKOZÁSÚ HASONLATOK)

2.a. Mivel Gellért emberi cselekvések jellemzésekor többször is valószínűsíthetően az egyes állatok hagyományos, tág értelemben morálisként jellemezhető tulajdonságaira utal (l. a magyarban: „szelíd, mint a galamb”, „ravasz, mint a róka”, „buta, mint a szamár”, „az oroszán az állatok királya”), az ilyen eseteket inkább a *sensus moralis* közébe utalom, jóllehet nemegyszer csak hasonlatról vagy képes kifejezésről van szó, illetve másfelől némely allegorikus értelemezés hátterét is képezhetik „morális” (vagy életmódra vonatkozó közkeletű, adott esetben téves, vagy természettudományos) ismeretek:

accipitrinus 'súlyomé, súlyomszerű'

A súlyom jó látásából kiindulva a lelki látásra vonatkozóan; az ókorból nem dokumentált szó Gellért képzése lehet: VI, 80^r, 13.⁵⁰

animal 'állat'

animalia = 'állat módjára, esztelenül viselkedő emberek'. Mivel nem hasonlatról van szó, talán már egyenesen allegorikus értelműnek tekinthető a Gellért idézte (VI, 76^r, 20) Ps 67,11-ben az „*animalia tua*” – 'állataid'.⁵¹ A továbbiakban: VI, 76^v, 3-4.

aries 'kos'

„*more arietum*” – 'kosok módján' (VII, 110^v, 11): hasonlat a kosok állandó civódásáról.⁵²

asinus 'szamár'

Gellért a szamár közmondásszerű ostobaságára utalhat: VI, 77^v, 18.⁵³

bestia '(vad)állat'

Bibliai idézetben (Eccl 3,18): VI, 76^r, 16 (uaz: VI, 76^v, 11). Előtte önálló szövegben is: az evangéliumhoz az egyszerű ember is eljuthat, de azok az ostobák nem, 'akik

⁵⁰ „... ut qui non vident, videant, et qui vident, ceci fiant. (J 9,39) *Accipitrinus*, immo *talpeus quorumdam* erat *intuitus*, *quorumdamque columbinus*.” (VI, 80^r, 12-14)

⁵¹ „*Illis ... ista congruit sententia*, qui *insensatas in actibus et moribus bestias sequuntur*.” (VI, 76^r, 21-22)

⁵² „*Potens et inpotens ... more ... arietum preliantes mutuam ad fedus continue simulationis plenam ventilant pompam. Querolosi, ait (Jd 16), secundum desideria sua ambulantes, ...*” (VII, 110^v, 10-14)

⁵³ „*Ubi ... divinę intelligentię spiritus non est ... ibi asinorum ... spiritus regnat*.” (VI, 77^v, 16-19)

vadállatokhoz hasonlatosak' (qui bestiis simulantur, VI, 76^r, 14). Továbbá: VI, 76^v, 13⁵⁴ és parafrázeálva: VI, 77^r, 17. Szinte már allegorikus önállósodással : VI, 76^v, 4-5.⁵⁵

bestialis '(vad)állati'

Gellért szójátékkal „állatinak” tartja állatok csillagképként való imádását.⁵⁶ (Vö. a parafrázeált szöveget: Isid., *Etym.*, III, 71, 32: „miranda dementia gentilium” – ’a pogányok csodálatraméltó esztelensége’). Ugyanígy: VI, 77^r, 16. Továbbá: VI, 77^r, 24, l. alább, *bestialiter*. Főnevesítve (felsőfokban): VI, 77^v, 10.⁵⁷

bestialiter '(vad)állati módon'

VI, 77^r, 23-24.⁵⁸

bubalus 'gazella, antilop'

VI, 77^v, 11 (a szöveget l. föntebb, *bestialis*), ed. Karácsonyi – Szegfű (309) értelmezése szerint: 'bivaly', mivel azonban egzotikus állatok között sorolódik föl, valószínűbb a görög *dorcasinak* megfelelő 'gazella', 'antilop' jelentésben. Megvan a szó Isidorusnál (*Etym.*, XII, 1, 33), bibliai szövegekben és Jeromosnál is (vö. *Thesaurus Linguae Latinae*, sub verbo 2. *bubalus* 2).

caninus 'kutya-'

VI, 76^v, 16. Alapos vizsgálódások szükségesek, hogy a *canina facundia* – 'kutyaugatáshoz hasonló ékesszólás' szó szerkezet az antikvitás klasszikus szerzőitől (Sallustius, *hist., frg.* 4,54) esetleg Isidoruson keresztül (*sent.* 3, 56, 2)⁵⁹ hogyan juthatott Gellérthez, vagy saját invenciója-e. Karácsonyi – Szegfű fordítását⁶⁰ ('cinikus') szellemesnek, de egyelőre túlértelmezettnek tartom.⁶¹ Az egyszerű leértékelő jelentést erősíti, hogy nem sokkal utána (VI, 76^v, 22) elő is fordul a *canis* szó (csillagképek közé emelt állatok között).

⁵⁴ „... omnis (sc. homo) bestiae insensatissimę (sc. similandus est), qui ...”

⁵⁵ „... homines istius mundi et bestias suas ...”

⁵⁶ „Quid ... illis bestialius, qui pisces, arietes, hircos, tauros, ursos, canes, cancros et scorpiones transtulerunt?” (VI, 76^v, 21-23)

⁵⁷ „... bastientes ... cetera ... bestialissima, nonne spirant in modum unicornium et bubalorum et rinocerotarum, atque similia habent iumentorum?” (VI, 77^v, 9-13)

⁵⁸ „Omnis ... spiritus, qui bestialiter sentit, humanus bestiali spiritui adsimilandus. Iste, ut equus, sic spirat, et ut sus, sapit, propterea nihil plus habere peribetur iumentis.” (VI, 77^v, 23-26)

⁵⁹ L. *Thesaurus Linguae Latinae* 3, col. 252, 59sq.

⁶⁰ ed. Karácsonyi – Szegfű 305.

⁶¹ Bár patrisztikus szerzőnél is előfordul ebben a jelentésben: Augustinus, *de civ.* 14, 20. Gellért egyébként nemegyszer használja a *latro* igét, akár idézetben, akár saját szövegben.

canis 'kutya'

Bibliai idézetben (Mt 7,6, arról, hogy a szentet nem szabad az értelmetlenek elé adni): VIII, 146^v, 1.

cimex '(mezei) poloska'

A nyomorult ember hasonlítása bűdös bogárhoz: VIII, 146^v, 18.⁶² Silagi a *chemicus* szóból próbálta eredeztetni, l. kiadásának szóindexében (p. 201), Karácsonyi – Szegfű (p. 585.) helyesen értelmezte (mezei poloska).

columbinus 'galambé, galambszerű'

A lelki látásra vonatkozóan: VI, 80^r, 14. (Az idézetet l. fentebb, *accipitrinus*.)⁶³

corvinus 'hollóé, hollószérű'

L. allegorikus értelmezésével együtt a 3. a. pontban.

draco 'sárkány'

Bibliai idézetben. VIII, 131^v, 12-13: Ezékiel (Ez 32,2) a fáraót tengerben lakozó sárkányhoz hasonlítja.

equus 'ló'

VI, 77^r, 25: az „állatias” ember lelke olyan, mint a lóé. Az idézetet l. fentebb, *bestialiter*.

iumentum 'barom'

Bibliai idézetben (Eccl 3,19): VI, 76^r, 17; itt. tkp. a *bestiae* szinonimája (Eccl 3,18). A folytatásban önálló szövegben is (19); erősen „beleérződik” a morális (hasonlóságot hangsúlyozó) vagy inkább már önálló allegorikus értelmezés. Hasonló: VI, 77^r, 26. Az idézetet l. fentebb, *bestialiter*.

leo 'oroszlán'

Bibliai idézetekben. V, 64^v, 2: Ez 22,25-ben a Szentírás a prófétákat ordító, zsákmányt ragadozó oroszlánhoz hasonlítja. VII, 108^r, 6: a zsolttárban (Ps 9,30) a Gonosz a lesben ülő oroszlánhoz hasonlítottatik. VIII, 131^v, 12: Ezékiel (Ez 32,2) a fáraót népek oroszlánjához hasonlítja.

⁶² „... o mendatium seculi ..., potius faborare hominem fetidissimum cimicis flagrorem, quam ...” (VIII, 146^v, 17-19)

⁶³ A patrisztikus előfordulásokról l. a 20. jegyzetben hivatkozott tanulmányt.

lupus 'farkas'

Bibliai idézetben (Ez 22,27), ahol a Szentírás a nép fejedelmeit ragadozó farkasokhoz hasonlítja (V, 64^v, 10).

porcus 'disznó'

Bibliai idézetben (Mt 7,6, arról, hogy a szentet nem szabad az érdemtelenek elé adni): VIII, 146^v, 1.

rhinoceros 'orrzarvú'

Gellértnél *rinocerot*a alakban (a mássalhangós töből -a tövűvé alakítva; Isid., *Etym.*, XII, 2, 12: *rhinoceron!*): VI, 77^v, 12 (a szöveget l. fentebb, *bestialis*).

sus 'disznó'

VI, 77^r, 25: az „állatias” embernek annyi esze van, mint a disznónak. Az idézetet l. fentebb, *bestialiter*.

talpeus 'vakondoké, vakondszerű'

A vakondok vaksiságából kiindulva a lelki látásra vonatkozóan; a szóképzés egyedi, csak Gellért használja: VI, 80^r, 13. (Az idézetet l. fentebb, *accipitrinus*.)

titus 'galamb'

A ránk maradt Gellért-szövegben a IV, 44^v, 4. sorában olvasható *uirumuium* – voltaképpen szövegkiadói cruxok közé teendő – egyértelmű olvasatát Karácsonyi – Szegeffü (p. 176.) *virium titis* coniecturával próbálja értehetővé tenni.⁶⁴ A jegyzetapparátusban hivatkoznak arra, hogy az ilyen értelemben igen ritka *titus* szó – ha nem éppen hapax legomenon – Isidorusnál a *palumba* 'galamb' leírásában található, s ott olvassuk szokásait is.⁶⁵ Bár Gellért olvashatta volna ezt az Isidorus-helyet is, s bár a Gellért-szövegben közvetlenül megelőző bibliai idézet (IV, 44^v, 3-4 = G 5,24) éppenséggel összeillik a galambok erkölcsi tisztaságának képzetével, a coniecturát egyelőre nem eléggé megalapozottnak tartom.⁶⁶

⁶⁴ „Nil †uirumuius† (virtuosius *Batthyany*, virium titis *Karácsonyi* – *Szegeffü*) illis, qui demones et eorum incitamenta pedibus calcant.” (IV, 44^v, 4-6)

⁶⁵ „Palumbes [eo quod sint farsae, a pabulo; quas vulgus titos vocant] avis casta ex moribus appellatur, quod comes sit castitatis; nam dicitur quod amisso corporali consortio solitaria incedat, nec carnalem copulam ultra requirat.” (Isid., *etym.*, 12, 7, 62)

⁶⁶ A legújabb kiadók nem próbálják megoldani és becsületesen cruxok közé teszik a VIII, 139^v, 9. sorában szintén egyértelmű olvasatként előforduló *uirum uium* (coniecturák: *vivorum Batthyan*, *mirorum nominum Sörös 1902*) szót vagy szavakat. Itt Silagi (150.) érintetlenül hagyva a szót az esetleges 'fortium' jelentést tulajdonítja neki.

unicornis 'egyszarvú'

A szó -i tövű alakja bibliai szövegekből familiárisabb Gellértnek (nem az *unicornus* alakot használja: Isid., *Etym.*, XII, 2, 12): VI, 77^v, 11 (a szöveget l. fentebb, a *bestialis* alatt).

vermis 'féreg'

A halandó, nyomorult embernek féreghez való hasonlítása közhelyszerű; bibliai idézetben (cf. Job 25,6): VIII, 146^v, 14.⁶⁷

2. b. Sajátosak Gellért állatnevekből egyedi nyelvi megoldással képzett adverbiumai, úgy tűnik, hogy az egész latinságban csak Gellértnél fordulnak elő ezek az adverbiumok.⁶⁸ Egyesek használatát nem az allegorikus, hanem a morális értelmezés körébe vonhatjuk, mert erős bennük az egyes állatok közkeletűen azoknak vélt tulajdonságaira való utalás (más szavakat l. a 3. b. pontban)

hirciliter 'bakkecske módjára'

VIII, 146^v, 7. Bizonyára a bakkecskék (vélt) buja hajlamaira való utalás.⁶⁹

porcilater 'disznómódra'

IV, 40^r, 9-10.⁷⁰

3. ÁLLATNEVEK SZIMBOLIKUS-ALLEGORIKUS-TIPOLOGIKUS ÉRTELMEZÉSBEN (SENSUS ALLEGORICUS)

3.a. Gellért nyilvánvalóan az allegorikus értelmezést tartja a legmélyebbnek, egyben saját értelmező munkássága fő irányának. A következő főneveket és azokból képzett mellékneveket általában nagy bizonyossággal sorolhatjuk e csoportba.

⁶⁷ „... rex timetur, qui nil nisi vermis ac putredo (cf. Job 25,6) dicendus post mortem.” (VIII, 146^v, 14-15)

⁶⁸ Már Max Manitius összegzi őket (csak az itt 3. b. alá besorolt *columbilter*-t nem hozza): *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*. Zweiter Teil: *Von der Mitte des zehnten Jahrhunderts bis zum Ausbruch des Kampfes zwischen Kirche und Staat*, (Handbuch der Altertumswissenschaft IX. II. 2.), München 1923, 81. Eddig szótárakban és digitalizált anyagokban sem akadtam máshol nyomukra.

⁶⁹ Vö. Sachs, Hannelore –Badstübner, Ernst –Neumann, Helga, *Christliche Ikonographie in Stichworten*, Leipzig 1988³, Koehler & Amelang, 68, sub verbo Bock. Gellért szövege: „Omnia munda mundis, ait, coinquinatis autem nihil mundum. (Tt 1,15) Discretio autem mundorum et inmundorum in perfectissima et mundissima superreponitur libertate, quam hirciliter viventes non valent animadvertere.” (VIII, 146^v, 3-8)

⁷⁰ „... in illis, qui porcilater conversantur ..., Spiritus Sanctus non habitat.” (IV, 40^r, 9-11)

accipiter 'ölyv'

accipiter = a Gonosz (VII, 107^r, 21-22). A VII, 107^r, 21sq.⁷¹ után, többször visszatérve rájuk, a kányát (*miluus* vagy *milvus*), az ölyvet (*accipiter*) és a sast (*aquila*) mint a galambra (illetve más madarakra) leselkedő ragadozókat említi Gellért, nyilvánvalóan mindegyiket a Gonosz (Sátán) allegorikus értelmében veszi. Az első előforduláskor az *aquila* esetében Gellért egyértelműen utal az Ezékielnél elmondott példázatra (Ez 17): ott a nagy sas (17,3) Babilon királya (17,12), a másik nagy sas (17,7) pedig a fáraó (17,17); mindkettő a Gonosz megtestesítője. A második alkalommal⁷² Gellért újra mindhárom ragadozó madarat együtt sorolja föl, majd harmadjára egyenként kifejezetten megadja az értelmezésüket. A kánya,⁷³ aki a csibét szárnya alá rejtteni igyekvő tyúk, azaz Krisztus – vö. Mt 23,37, VII, 107^r, 24-108^r, 1 – csibéire leselkedik, nem más, mint a „gőg minden fiának királya” (Job 41,25). Ő az ölyv is,⁷⁴ aki – a Ps 9,29-30-t az értelmezésbe vonva – lesben áll az ártatlanokra (innocentes) és a szegényekre (pauperes); ezeket Gellért a Mt 5,3 alapján lelki szegényeknek (pauperes spiritu) magyarázza (VII, 108^r, 4-6). (Az adott szöveghelyből kissé „kilóg”, hogy Gellért Mt 5,3 után a zoltár folytatását is idézi, Ps 9,30, a leselkedő oroszlánról.) Végül a Gonosz sas is, gőgjének fennhéjázása miatt („propter fastum superbię” – a magyar a héjához, nem a sashoz kapcsolja a gőgöt!), hiszen a magasba emelkedik (Jr 49,16, idézve: VII, 108^r, 7-8). Gellért folytatólagosan (VII, 108^r, 8-20) leírja és értelmezi az *erodius*szal való csatáját. Még egyszer együtt említi a három madarat, akik elől a galamb és a veréb menekül,⁷⁵ legvégén egymás után hozza a sas két allegorikus értelmezését (más-más szövegösszefüggésben ugyanazt az állatot lehet épp az ellenkezőjére is értelmezni): ő a Gonosz,⁷⁶ de ő Krisztus jelképe is (l. alább, *aquila* alatt).

agnus 'bárány'

Agnus = *Christus*, bibliai idézetben (Ap 5,12): I, 2^v, 25; az értelmezés bibliai, közkeletű.

⁷¹ „Miluus insidiatur, accipiter similiter et aquila magna, quam Deus notat in Ezechiele.” (VII, 107^r, 21-23)

⁷² „Qui cęlum desiderio conscendit, terram despicit, non timet miluum, non accipitrem, non aquilam magnam varietate plumarum horrendam.” (VII, 107^v, 18-21)

⁷³ „Si vis admittere ('érteni, értelmezni') dictum, percipe dictum: Ipse est rex super omnes filios superbię (Job 41,25), qui ideo miluus, quia pullis insidiatur gallinę, quę hispida facta est instantaria (értelmezését l. a *gallina* alatt, jegyzetben) crucis.” (VII, 107^v, 21-24)

⁷⁴ VII, 108^r, 1-6.

⁷⁵ „Qui istius aquilę, ut dixi, et milui, et accipitris (nyilván az *aquila*-hoz való közelség miatt fordul meg a sorrend!) vult effugere capturam, assumat pennas columbę (Ps 54,7), et volet post passerem ad montem (Ps 10,2) ...” (VII, 108^r, 20-23)

⁷⁶ „... de quo (sc. monte, cf. Ps. 10,2) deiecta est aquila grandis (cf. Ez 17,3) ...” (VII, 108^r, 23-24)

ala 'szárny'

ala = Isten vagy Krisztus gondoskodása – tulajdonképpen kifejtetlen allegorikus értelmezés. A VII, 108^r, 24-25-ben⁷⁷ idézett *Audite caeli* kezdetű kanticum Istent a fiókáit a szárnyaival befedő sashoz hasonlítja, majd Gellért a 25-26-ban olyan megfogalmazást ad, amely megengedi a Krisztusra való vonatkoztatást is. (A *condicio degenerata* értelmezhető 'emberi természet'-nek is.⁷⁸) Ha ez így van, akkor az előbbi is érthető újszövetségi módon Krisztusra. A madarak értelmezését összefoglaló VII, 108^v, 2-ben a „<de> divinissimis alis” ezek után valószínűleg megengedi ezt a közvetlenül megelőző értelmezést,⁷⁹ de a *penna* alatt felsoroltakat is.

animal cornutum l. *cornutus* alatt*aquila* 'sas'

1.) *aquila* = *Ioannes evangelista*. Silagi⁸⁰ Jeromosnak Máté evangéliumához írt kommentárjában⁸¹ találta meg Gellért (legalábbis végső) forrását a négy evangelista szimbolikus alakokkal való értelmezéséhez. Bár a Máténak ember- vagy angyalalakkal, Márknak oroszlánnal, Lukácsnak bikával, Jánosnak sassal való szimbolikus ábrázolása (vagy az illető figurák attribútumként való alkalmazása) szövegekben és különösen képzőművészeti alkotásokon a késő ókortól kezdve át a középkoron a latin Nyugaton széltében hosszában elterjedt, úgy tűnik, Gellért e ponton is szövegszerűen⁸² Jeromoshoz kapcsolódik, aki a négy evangelista jelzett ikonográfiái azonosítását véglegesítette.⁸³

⁷⁷ A bibliai helyet l. a 86. jegyzetben.

⁷⁸ Így Karácsonyi – Szegfű 431.

⁷⁹ Továbbá: a VII, 108^r, 26 *scapulas* szava, amely az *alas* szinonimája lenne, valószínűleg a Ps 90,4 (*scapulis* – *pennis*) révén került az értelmezésbe.

⁸⁰ ed. Silagi, 65, a locusokat feltüntető jegyzetek között, a [V,] 354/374. sorhoz.

⁸¹ *Commentariorum in Evangelium Matthaei ad Eusebium libri quatuor*, prol.: Migne PL 26, col. 15-22. (Új kiadás: CCSL 77.)

⁸² A szöveg részletes egybevetésére itt nincs mód. Csak annyit jegyzek meg, hogy 1.) Gellért eltér Jeromostól (col. 19) abban, hogy nem Ez 1,10 (ember – oroszlán – ökör – sas), sem esetleg az Ez 10,14 (kérub – ember – oroszlán – sas), nem is Ap 4,7 (oroszlán – bika – ember – sas) sorrendjét veszi alapul, hanem az oroszlán (Márk) – ember (Máté) – bika (Lukács) – sas (János) sorrendet, mégpedig kétszer is: a Jeromost parafrázáló V, 60^r, 7-21 sorokban, s a közvetlen, a szintén Jeromostól vett bibliai helyeket felsoroló folytatásban is (V, 60^r, 21 – 60^v, 7); 2.) ha nem is teljes mondatokat, de nagyobb, összefüggő egységeket is átvész Jeromos szövegéből („in quo vox leonis in heremo auditur” – 'melyben az oroszlán hangja hallatszik a pusztában', etc. V, 60^r, 8-9; *Ioannes „assumptis pennis ad altiora festinans de verbo Dei disputat”* – János, az evangelista-apostol 'szárnyakat öltvén a magasba sietve Isten ígéjéről értekezik', V, 60^r, 20-21).

⁸³ Vö. Sachs – Badstübner – Neumann 1988 (l. főntebb, 69. jegyz.), 129, s. v. *Evangelistensymbole*. Ágoston (PL 35, coll. 1665-1666, S. Augustini *In Joannis evangelium*, Tractatus XXXVI, [caput VIII], 5), Ez 1,5-10 és Ap 4,7 négyes állatalakjait, régebbi értelmezőkre hivatkozva

Fölmerül a kérdés, hogy Gellért az első említéskor (V, 59v, 18-19) miért az „in hominis et vituli et leonis et aquilę” sorrendet adja, ha ez nem felel meg a kézenfekvő Ap 4,7-nek, sem a négy evangélium Jeromos óta megszilárdult, még kézenfekvőbb sorrendjének, amely Ezékiel látomásában is áll. Kizártnak tartható, hogy az ő rendelkezésére álló Jeromos-szövegben ezt találta volna és (mivel úgy tűnik, Jeromost nem szokta másod-harmadkézből idézni) nem valószínű az sem, hogy más forrásból idézte volna így.⁸⁴ Valószínűleg nem is tartalmi meggondolás áll a háttérben, hanem valamiféle szerkesztésbeli oka van. Mindenesetre Gellért tudatosan jár el, mert kétszer is ugyanazt a sorrendet használja (V, 60r, 7-21 és V, 60r, 21 – 60v, 7). Vizsgálандó az is, hogy Gellért miképpen (voltaképpen önálló ötletként vagy értelmezési hagyományt követve) kapcsolja össze a közeli folytatásban (V, 60v, 22-26) a négy evangelista alakját a négy paradicsomi folyóval.⁸⁵

A szimbolikus értelmezés bibliaidézetben (Ap 4,7), hasonlat formájában („aquilae similis” – ’sashoz hasonló’) áll, de a mondat folytatása kifejezetten az allegorikus értelmezésre utal (V, 60r, 20-21, Jeromosból, l. 82. jegyzet). Szintén bibliai parafrázis (Ap 4,7) hasonlatként megfogalmazva (V, 60v, 6-7): „Haec autem similitudo aquilę volantis” – ’Ez pedig repülő sas hasonlatossága’.

2.) *aquila* = *Christus*. Miután Gellért a V, 59v, 18sqq.-t követően az evangelistákra értelmezi az Ap 4,7-et, az V, 60v, 7-18 szakaszában mindegyik alakot Krisztusra értelmezi: (10-11) úgy prédikált, mint az oroszlán és az oroszlán kölyke („tamquam

(„qui ante nos Scripturarum sanctarum mysteria tractaverunt”) részben eltérően rendeli az evangelistákhoz (Ap 4,7-et az evangéliumokkal, ma is ismert sorrendjükben összekapcsolva): mivel az oroszlán az állatok királya, s mivel Máté írja le evangéliuma elején a nemzetségtáblában Jézus dávidi származását, ezért Máté az oroszlán. Lukácshoz Zakariás pap áldozatbemutatása miatt, amely az evangélium kezdetén áll, Ágostonnál is a bikaborjú rendelődik. Márknak az ember felel meg, mert az ember-Krisztussal kezd. Ők hárman elsősorban Jézus földi életéről írtak, de János olyan, mint a sas: magas-fenséges dolgokról beszél, a belső és örök fényt szemléli hunyorgás nélkül. Ágoston leírja azt a hiedelmet, hogy a sasfiókat az apamadár a körmei közé veszi, és kiteszi a nap sugarainak, s ha bátran belenéz, magáénak ismeri el, ha hunyorog, mint fattyút a földre ejti.

⁸⁴ Az egyetlen elbizonytalanító mozzanat, hogy a Jeromos szöveg „Secunda (sc. facies) Marcum (sc. significat), in quo (v. l. qua)” etc., értelmetlenné torzulva található Gellértnél (V, 60r, 7-8): „Simile leoni animal secundum Marcum, in quo” etc., hacsaknem oda kell értenünk az evangélium szót. Dehát nem annyira az evangéliumok, hanem elsősorban az evangelisták szimbólumai az állatalakok! Valószínűleg a bibliai idézetből átszármazott első három szó beillesztése okozta a szerkesztési problémát, de rövidítés hibás feloldására (secunda/secundum) is gondolhatunk a kézirati hagyomány valamely pontján.

⁸⁵ Vö. Sachs – Badstübner – Neumann (l. fentebb, 69. jegyz.), 128. s. v. Evangelisten 10. századi kódex miniatúrájára hivatkozik. Jeromos egyébként a prologusban, mielőtt rátért volna a négy evangelista jellemzésére, a négyes szám misztikus értelmével röviden említi (col. 18) a paradicsom négy folyóját („quatuor flumina paradisi instar eructans”, vö. Gn 2,10), de a frigláda sarkait és gyűrűit is („quatuor et angulos et annulos”, vö. Ex 25,10). Az értelmezésben azonban nem használja föl ezeket a megfelelőseket.

leo et ut catulos – sic! – leonis”, vö. Is 31,4), (12-14) emberré lett az ember üdvösségéért, (14-15) önmagát adta áldozatul, tehát „bikának (vitulus) hívatott” (15), (15-18) fölment a mennybe, s védően tárta ki szárnyait népe fölé, tehát „repülő sasnak (aquila volans) nevezetett” (17-18). Az *aquila*-nak ez az értelmezése ismétlődik meg VII, 108^r, 24-ben is;⁸⁶ továbbá: VIII, 151^v, 9.⁸⁷

3.) *aquila* = *diabolus* 'a Gonosz' (VII, 107^r, 22, majd 108^r, 6 és 8). L. előbb, az *accipiter*, majd az *erodion* alatt. (Eszerint az azonosítás legalábbis Gellértnél végsősoron Jeromosra vezethető vissza.)

avis 'madár'

aves = *sancti* 'szentek' (IV, 48^r, 14).⁸⁸ Ap 19,17 (IV, 48^r, 9-13) értelmezése. Ugyanaz: IV, 48^r, 24.⁸⁹ Ap 19,21-hez: IV, 51^r, 12.⁹⁰

bestia '(vad)állat, fenevad, bestia'

bestia = *Antichristus*; az Apokalipszisben az Antikrisztus allegóriája; bibliai idézetben: IV, 47^r, 21 = Ap 17,17; közvetlen folytatásként Gellértnél *Bestia* = *Diabolus sive Antichristus* (IV, 47^r, 22).⁹¹ A következőkben (47^r, 26 – 47^r, 17) Ap 19,17-21 idézetében is. Továbbá: IV, 49^v, 17 (Ap 19,19).

bubula 'marha'

bubula (*bubulae caro*) = *spes* 'remény': a bibliai idézetet (2Sm 6,19 = V, 54^r, 1-6; e szó: 3) követően a szövegösszefüggésből, a szavak sorrendjéből és későbbi értelmezésükből világos az allegorikus értelmezés (amely valószínűleg Gellért saját értelmezése). A bibliai idézet *collyrida panis* ('lepény, kenyér'), *assatura bubulae* ('sült marhahús, marhapecsenye') és *simila frixa oleo* ('olajban sült pogácsa') kifejezéseinek ugyanis az azt közvetlen követő értelmezésben⁹² rendre *fides* (hit), *spes*

⁸⁶ (*Aquila*, azaz a Gonosz) „... interfecta (sc. est) ab aquila, quę expandit alas suas, et suscepti conditionem degeneratam supra scapulas suas”. (VII, 108^r, 24-26) A szöveg Dt 32,11 parafrazisa, illetve értelmezése: „Sicut aquila provocans ad volandum pullos suos, et super eos volitans, expandit (ti. Isten) alas suas et adsumpsit eum (ti. az ő népét), atque portavit in umeris suis.” A parafrázis bibliai hely nemcsak egy ószövetségi igehely, hanem mindenekelőtt liturgikus szöveg, a máskor is idézett *Audite caeli* kantikum része; erre utalhat Gellért a folytatásban: „Et hoc in cantico Deuteronomii.” (VII, 108^r, 1)

⁸⁷ „Via aquilę volantis (cf. Prv 30,19) idem Christus, qui cum carne ascendit in cęlum.”

⁸⁸ „... sancti intellegendi, qui virtutum pennis ad alta conscendunt, per aves per medium cęli volantes.” (IV, 48^r, 14-16)

⁸⁹ „... per medium cęli volant aves, id est sancti sanctis conscientiis et operibus adornati ...” (IV, 48^r, 23-25)

⁹⁰ „... id est omnes sancti laetati sunt dampnatione reprobatorum ...”

⁹¹ „Bestiam ... Diabolum sive Antichristum intellege.” (IV, 47^r, 22-24)

⁹² „... id est dedit omnibus ... fidem, spem et dilectionem ...” (V, 54^r, 5-6)

(remény) és *dilectio* (a *caritas* szinonimája, szeretet) felel meg; majd a továbbiakban az allegóriát megerősítendő a *fides*hez idézi H 11,6-ot (V, 54^r, 13), az olajban sült pogácsát pedig allegorikusan („*typice*”) szeretetnek értelmezi.⁹³ A középső, a remény értelmezéséhez ugyan nem ad bibliai igeverset, de azt is „hasonlóan kell értelmezni”.⁹⁴

coluber 'kígyó'

coluber = *Diabolus* 'Sátán'. A *coluber* a *serpens* szinonimája, így a bibliai megszemélyesítés után az allegorizálás kézenfekvő.⁹⁵

columba 'galamb'

A vízözöntörténet két „összetartozó” madarának allegorikus értelmezése azok közé tartozik, amelyek különösen foglalkoztatták Gellértet. A galamb és a holló – különböző megfogalmazásokban – a hűség/hit és a hűtlenség/hitetlenség jelképei.⁹⁶ A VII. könyv a 100^v, 3-tól kezdődően egészen a 108^v, 1sqq-ig, egy kiterjedt szakaszon foglalkozik e két madár (és ezek kapcsán más madarak) értelmezésével.⁹⁷

A további kutatásra vár, hogy valószínűsítse, van-e egyértelműen azonosítható forrás az egyes értelmezésekhez, de Gellért nyilvánvalóan patrisztikus értelmezésekre támaszkodik (a *potentes*-re, vagyis az egyházatyákra való hivatkozást l. alább, *corvus*). (A több ezernyi patrisztikus előfordulásról l. a 20. jegyzetet.)

1.) *columba* = *congregatio fidelium* 'a hívők gyülekezete (közössége)': VII, 100^v, 22; *societas electorum* 'a kiválasztottak társasága': VII, 101^v, 10.

2.) Más értelmezés szerint *columba* = *Spiritus Sanctus* 'Szentlélek'.⁹⁸ Az azonosítás nyilvánvalóan adódnék a Jézusra megkeresztelkedésekor galamb képében leszálló

⁹³ (Simila frixa oleo) „tipicę caritatem illam designat, quę valida ut mors, et dura ut inferus (Ct 8,6) scribitur.” (V, 54^r, 18-19)

⁹⁴ „Similiter de spe sentiendum.” (V, 54^r, 13-14)

⁹⁵ „Via colubri in petra (cf. Prv 30,19) temptatio diaboli in Christo. Petra est Christus, ubi diabolus nil signum invenit.” (VIII, 151^v, 10-11)

⁹⁶ Az elmélkedő „invenit infidelitatem corvi et delectabilem amititiam columbę.” (VII, 100^v, 17-18) Hasonlóan (conversatio) „reprobatorum et fidelium.” (VII, 101^v, 8-9)

⁹⁷ Az összefoglalás: „Id vero propter corvum et columbam, et <de> divinissimus alis. Ad hęc vero propter illum (sc. hominem), qui ... potius sequitur imaginem corvi ad arcam non revertentis.” (VII, 108^v, 1-6)

⁹⁸ „Columba iterum illa idem Divinissimus Spiritus designatur ...” (VII, 102^v, 4-5)

Szentlélek miatt (Mt 3,16), Gellért⁹⁹ azonban a galambot egyszerűsége,¹⁰⁰ továbbá elevensége¹⁰¹ miatt teszi meg a Szentlélek képének, végül a galamb által vitt *olajág* („*ramum olivae*”, Gn 8,11) valamiképpen földidézheti a Szentléleknek az olajjal való jelképi kapcsolatát (krizmával való megkenés-felkenés), noha Gellért az azonosításhoz inkább a Ps 103,15-öt veszi alapul: ahogy az olaj fényessé-derültté teszi az arcot, a Szentlélek kegyelmi ajándékai úgy teszik derültté a szívet (ami az arcon is látszik).¹⁰²

3.) A Gellértnél¹⁰³ található harmadik értelmezés: *columba = Ecclesia* 'az Egyház'.¹⁰⁴ Ehhez az értelmezéshez Gellért először is az Énekek éneke egy szövegrészletét idézi (Ct 2,14). Már Nagy Szent Gergelynél lényegében megvan ez az allegorikus értelmezés, de nála nem az Egyház, hanem az egyszerű hívő lélek, aki a „kőszikla hasadékiban”, azaz Krisztus sebeiben lakozik.¹⁰⁵ Az is vizsgálendő lesz, hogy a galamb egyszerűségét (szelidségét, „galambepéjűségét”) ő hozza-e játékba, szembeállítva a Dt 32,33 alapján a ravasz kígyó mérges epéjével.

⁹⁹ Az előző jegyzetben idézett szöveg folytatásaként: „... qui simplex in essentia deitatis est, et viriditate suae omnipotentiae contra omnia mundi pericula Ecclesiam fortissimam reddit, et veluti quodam oleo perfusam multiplicium sui graciarium muneribus exhilaratam (cf. Ps. 103,15: ut exhilaret faciem in oleo) reddit.” (VII, 102^v, 5-9) — Hrabanus Maurus (*Allegoriae*, Migne PL 112, coll. 898-899) első helyen magyarázza a *columbat* a Szentlélekre, de érvelése teljesen eltérő: Mt 3,16 idézése után „... quod in simplicitate et mansuetudine venit Spiritus Sanctus in Christum”.

¹⁰⁰ Ezt egyébként nem fejt ki, sem igeversekkel sem alapozza meg Gellért, pedig a következő értelmezésben is alapul veszi. Mt 10,16 („simplices, sicut coplumbae”) azonban a legismertebb jézusi mondások közé tartozik. Gellért szinte játszik a *simplex* szó jelentéseivel: a galamb közmondásosan egyszerű, vagy inkább egyszerű észjárású, azaz együgyű (l. a 20. jegyzetben idézett tanulmány 2.2. pontját), de a szó jelent egyszerűséget, azaz osztatlanságot is (teológiai értelemben: a Szentháromságban, a személyek közti egytlényegűséget), s a Szentlélekre Gellért ilyen értelemben használja.

¹⁰¹ A latin *viriditas* 'valaminek a zöld', egyben 'élő volta' a galamb által a csőrében vitt zöld olajág – „*viridibus foliis*”, Gn 8,11 – miatt kerül Gellért tollára, a 'frissesség, elevenség' átvitt jelentését pedig fölerősíthette, hogy a galamb nem ült meg a holttetemenek, tehát csak az élőket szereti.

¹⁰² Gellért folytatólagosan még a Szentlélek istenségével is azonosítja (jelképileg) az olajat: „*Oleum divinitatem demonstrat eiusdem Sanctissimi Spiritus, quam cum Patre et Filio indivisibiliter semper habuit.*” (VII, 102^v, 10-11) Ennek okát abban adja meg, hogy ahogy az istenség mindent fölülmúl, úgy az olaj a legkiválóbb folyadék (VII, 102^v, 12-13).

¹⁰³ Pl. Hrabanus Maurusnál is megvan a *columba = Ecclesia* értelemezés, de teljesen más indoklással (Ps 67,14, „*quod pastores Ecclesiae divinis eloquiis sunt decorati*”, Migne PL 112, col. 899).

¹⁰⁴ „*Columba Ecclesia dicitur, quia simplex, quia non habet fel illius, de quo dicitur: Fel draconum (etc., Dt 32,33).*” (VII, 102^v, 15-18) Továbbá: „*Vulneribus Filii Dei Aecclesia columba est facta ...*” (VII, 102^v, 22-23)

¹⁰⁵ „*Columba ... bene anima propter simplicitatem dicitur, quia dum simplicem Deum cordis simplicitate perscrutatur, nequaquam mundi ineptam laetitiam sectatur*”: Gregorius Magnus, *Super Cantica canticorum expositio* (ad 2,10), Migne PL 79, col. 498; „...simplex anima in vulneribus nutrimentum ... invenit”, *ibid.*, col. 499.

Ha tehát nem is olyan nagy számban, mint a *terra* (VII, 109^r, 12sqq.) vagy a *cornu* (VIII, 130^r, 21sqq.) esetében, Gellért egymás után felsorolja, mintegy listázza az ugyanarra a szóra vonatkozó értelmezési lehetőségeket.¹⁰⁶

A *columba* harmadik értelmezéséből következik a VII, 103^r, 26 *columbina actio*¹⁰⁷ (*columbinus* 'galamb-, galambéhoz hasonló') kifejezésének sajátos értelme: Tamás mint a születő Egyház tagja ujjait dugja Krisztus seibe.¹⁰⁸

cornu 'szarv'

Értelmezése (az egyik legösszetettebb a Gellért-allegóriák között) túlfeszítené a tanulmány kereteit. Néhány értelmezést láss alább, *unicornis*.

cornutus 'szarvas (melléknévként), aminek szarva van'

(*animal*) *cornutum* – az Istennek áldozatul odaszánt ember. Gellért Szent Jeromost parafrázálva írja, hogy az méltó arra, hogy Istennek szánt áldozat legyen, akinek „szarva” van, amellyel felökleli a Sátánt és sokaságát. Ez a szarv pedig az Úr, aki az őt hívóknak az üdvösség szarva (Ps 17,3), illetve a kereszt szárjai.¹⁰⁹

corvus 'holló'

Gellért a *corvus*nak a VII. könyvben való első előfordulásakor világosan említi azt az értelmező mozzanatot is, amely miatt a patrisztikától kezdve negatívnak tekintették a hollót: „orbe ... manente cum corvo supra cadaver” ('mert a világ ... a hollóval a holttetem fölött marad' – VII, 100^v, 6-9).¹¹⁰ Szent Ágoston szerint (*Quaestiones in Heptateuchum* I, 13) sokakban fölmerült a kérdés, hogy hol állapodhatott meg a holló a vizek felszáradásáig (Gn 8,7), ha a később kibocsátott galamb nem talált magának helyet, ahol megvethette volna a lábát (Gn 8,9). Mint Ágoston írja, sokan úgy vélik, hogy a holló egy úszó tetemen találhatott magának helyet – innen a tisztátalansága –, a galamb viszont visszatért, mert nem szállt

¹⁰⁶ Hrabanus Maurus (Migne *PL* 112, coll. 888-899) értelmezései: *Spiritus Sanctus, Christus, Ecclesia, quilibet simplex, quilibet fatuus, quilibet temptor mundi, vita activa, dona Sancti Spiritus, gemitus paenitentiae*.

¹⁰⁷ „In istis foraminibus totam pulchritudinem suam et columbinam accionem repperit Thomas...” (VII, 103^r, 25 – 103^v, 1)

¹⁰⁸ (VII, 103^v, 2-7: J 20,26-29 idézése)

¹⁰⁹ „Nos itaque nisi habeamus cornua, quibus ventilemus inimicum et multitudinem, non erimus digni immolari huic, qui proprio Filio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum. (R 8,32) Unde et Dominus cornu dicitur salutis (Ps 17,3; L 1,69) his, qui credunt in eum. Etenim in cornibus crucis suę, ut audisti, ventilauit omnes inimicos.” (VIII, 133^v, 13-19) Az idézet forrásáról és a Gellért szövegével való egybevetésről l. a *cornutus* szóhoz írt jegyzetet, az I. b. pont alatt.

¹¹⁰ L. még: „Iste autem corvus potius desiderat cadaver, quam ramum virentis olive (cf. Gn 8,11).” (VII, 101^r, 19-21)

volna hullára. VII, 101^r, 21-24-ben¹¹¹ Gellért is patrisztikus értelmezésre hivatkozik (a *potentes* szó nála leginkább az 'egyházatyák' jelentésben áll), sőt leginkább Jeromosra gyanakodhatunk.¹¹² Voltaképpen érdekes, hogy Gellért nem vonja ide, nem használja ki az Isidorusnál található (nyilván hamis) információt, hogy a holló először a tetem szemét vájja ki.¹¹³

A holló a galambbal szembeállítva különféle árnyalatokban a hűtlenséget-hitlenséget jelképezi (l. főntebb, *columba* alatt).

1.) *corvus* = *societas iniquorum* 'a gonoszok társasága': VII, 100^v, 21-22. Kifejezetten:

2.) *corvus* = a hitehagyók, a Krisztustól elszakadtak: akik egyszer Jézus társaságához tartoztak és elhagyják őt (J 6,67), hollók.¹¹⁴ Ellenségek lettek.¹¹⁵ Aki a Krisztus társaságának (1J 1,3) megosztására törekszik (ilyen a skizmatikus: „divisionem querit”, VII, 101^r, 18), holló, aki hullán telepszik meg (VII, 101^r, 19-20).¹¹⁶

3.) *corvus* = az, aki az isteni helyett a testies életre törekszik. Ez az értelmezés kapcsolódhat a *cadaver* 'halott test' és a *caro* 'test' összefüggéséhez, hiszen Gellért szövegében benne van a *carnalem* szó,¹¹⁷ az előtte levő mondatban pedig a *cadavere*, ám ennek allegorikus megalapozásául Gellért a holló rituális tisztátalanságára utal. (L. *corvus*, az 1. b. alatt) Az Egyháztól való elszakadás egyben jelenti az érzékiség, a gyönyörök holtteteméhez való futást is (a halott rituálisan tisztátalan).¹¹⁸

¹¹¹ „... ille corvus, qui non fuit reversus ad Noë in arcam, ut potentes significant, supra cadaver resedit, quod columba vehementissime hodit (i. e. odit).”

¹¹² VII, 124^r, 14-ben az „ut potentes volunt” kifejezetten Jeromost rejti, l. tanulmányomat: „Egy Jeromos-idézet Szent Gellértnél – és a bogumilok.” *Antik Tanulmányok* LII (2008) 67-82, erről a helyről: 78. o. és uo. 57. jz. Pontosan ez a fordulat szerepel a VIII, 148^r, 10-ben (azonosítása még nem történt meg, de erősen gyanakodhatunk Jeromosra). Továbbá: „sicut doctissimi tradunt” (IV, 39^r, 23) egyházatyákról, esetleg kifejezetten Ágostonról és Ambrusról (l. előbbi tanulmányomban, 79, 60. jegyz.). Talán általános: „potentes in theoricis” (I, 1^r, 11) és „a potentissimis” (IV, 40^r, 6), mindkét helyen az egyházi írókról, akik nem kommentálták a kantikumot. A *potentes* más értelemben: „potentes in theophaniis dictorum” (II, 11^r, 7); a nehezen érthető szöveg valószínűleg a kinyilatkoztatott Írásban (és az abban megnyilatkozó Istenben) „hatalmasokra” vonatkozik. (Szemben a pogány tanokat követőkkel, l. 162. jegyz.)

¹¹³ „Hic (sc. corvus) prior in cadaveribus oculum petit.” (Isid., *Etym.*, XII, 7, 43)

¹¹⁴ „Corvi quidem fuerunt, propterea recesserunt.” (VII, 101^r, 9-10)

¹¹⁵ „... adversarii ... formam corvi non venientis ad arcam gestantes.” (VII, 101^r, 12-14)

¹¹⁶ A hulla értelmezése egyébként Gellértnél a testies élet, VII, 101^r, 24-25.

¹¹⁷ „Nec dicas illos non esse corvos, qui potius ad carnalem festinant actionem, quam ad divinam vitam.” (VII, 107^r, 5-7)

¹¹⁸ (Corvus) „... multos ... demonstrat, qui virtutum concatenationem, qua constringitur divina societas, abnuunt, et fugiunt ad cadavera voluptatum.” (VII, 107^r, 11-14)

4.) *corvus* = *populus Iudaeus* 'a zsidó nép'. A galamb visszatérte: az Egyház Krisztushoz térése, a holló kivülmaradása: a zsidók elszakadása-megfutamodása Krisztus és az Egyház társaságától.¹¹⁹

corvinus 'hollóé, hollószertű'

Az előzőből következő allegorikus értelmezéssel.¹²⁰

erodius 'gém'¹²¹

Gellértnél *herodion* (VII, 108^r, 9,¹²² nyilván hímnemű, mint azt a *herodione*, VII, 108^r, 14¹²³ mutatja), *herodius* (VII, 108^r, 11), mindegyik (a név kézirati hagyományban való előfordulásai nagy részét követve) hehezetes.

erodius = *Christus*. Az értelmezéshez alapul vett patrisztikus szövegre eddig nem utalt a Gellért-filológia. A majdani csanádi püspök (föltételezésem szerint még valahol Itáliában) Jeromos zsolnátkommentárjában, a Ps 103,17-hoz írt szöveg helyen bukkanhatott a sas harcára a gémmel, és a *Deliberatio* tervezésekor-írásakor a sas értelmezéséhez vette igénybe Jeromos szövegét. Mivel ezt a művet Gellért ismerte¹²⁴ (vagy hogy óvatosabban fogalmazzunk: végsősoron ebből a műből származó részletet máskor is fölhasználta), föltételezhető, hogy a Jeromos-szöveget itt is közvetlenül (és nem valamilyen közvetett úton, más idézete-parafrazeálása révén) használta.¹²⁵ A forrásán végrehajtott szokott, stilisztikai jellegű változtatások elemzéséről most lemondok.¹²⁶ Fontosabb, hogy megfigyeljük, mit vesz át forrásából és mit nem.

¹¹⁹ „... in reditu columbe ad arcam ad Noe remanente corvo foris Eclesiæ ad Christum populo Iudaico ab illius societate absciso.” (VII, 102^v, 2–4) (Corvus) „... quamlibet ... illum demonstrat populum quodam tipo atque significet, qui ab eclesiæ societate fugam arripuit ...” (VII, 107^r, 8–10)

¹²⁰ „... a corvina accione, que putridis cadaveribus inolescit, utique conversationibus pessimis.” (VII, 101^r, 12–14)

¹²¹ A régebbi protestáns bibliafordítói hagyomány eszterágnak (ma nevén: gólya) fordítja, ezt követi Karácsonyi – Szegfű (431) is.

¹²² „... cum ista (*i. e. aquila*) hiniit (értsd: iniit) certamen herodion ...” (VII, 108^r, 8–9)

¹²³ (Christus) „... in isto herodione advertendus ...” (VII, 108^r, 14)

¹²⁴ Déri 2008a (l. főntebb, 14. jegyzet), 82. o., 8. jz. Déri 2008b (l. főntebb, 112. jegyz.) 71, 25. jegyz., továbbá 73–74. oldal skk.

¹²⁵ Mivel az *erodius* nem szerepel Isidorusnál, erre a másik „főforrásra” Gellért nem támaszkodhatott.

¹²⁶ Elég világosan megfigyelhető itt is a szokott eljárás: először szinte fölismérhetetlenül parafrazeálja a forrását (a kopasztás motívuma nincs meg Jeromosnál; vizsgálandó, hogy Gellért adaléka-e): „Cum ista (*i. e. aquila*) hiniit (értsd: iniit] certamen herodion, et tulit plumas suas, et duxit ad calvitium” (VII, 108^r, 8–10), majd „ait” közbeszúrással pontosan idézi a bibliai szöveget (Ps 103,17), amelyből forrása (mint most Jeromos) értelmezése kiindult; ezután következik a szó szerinti, vagy többé-kevésbé parafrazeáló, de a forrást

A nem túl könnyen érthető latin zsoldárszöveg: „Herodii domus dux est eorum.” (Mintegy: ’A gé m háza a vezérük’, azaz a gé m a többi madárnál, mint az előző zsoldárversben szereplő, a libanoni cédrusok közt fészkelő verebeknél is magasabbra rakja a fészket.) Jeromosnál a gé m annak az *embernek* a jelképe, aki az *Úr házában* lakik, és *vezérli* („ducatum praebet” – utalás a *dux* szóra) a *Sátán* elleni harcot, akit a sas jelképez.¹²⁷ Gellért először is a gémet Krisztusra magyarázza,¹²⁸ a *domus* ’ház’ és a *dux* ’vezér’ értelmezésére nem tér ki, viszont átveszi (amit a szövetség-rű egyezés mutat) Jeromostól a sas = Sátán értelmezést.¹²⁹ A gé m-Krisztus győz (vincit) a sas-Sátán fölött, és megeszi (comedit).¹³⁰ A Sátán megölése (interfecit): kárthatba taszítása (dampnavit),¹³¹ megevése vagyis fölfalása (devoravit): a pokol zsákmányának elvétele (spoliavit) és a halál urán vett diadal.¹³²

Mivel Jeromos mint forrás biztosnak látszik, és mivel nem szükséges közbelső forrást föltételezni,¹³³ ismerte, hogy Jeromos Gellért legkedveltebb szerzője (Isidorus mellett), az eltérő értelmezésben és azok indoklásában újabb helyen lajstromozhatjuk Gellért allegorizáló fantáziájának eredményét. Nem pusztán elődeit így-úgy

világosan megmutató idézés. Jeromos szövege: „Erodius maior est omnibus volatilibus ...” (*Breviarium in psalmos*, Migne PL XXVI, col. 1201; újabb kiadását l. főtebb 47. jegyz.). A szöveg Gellértnél eleinte csak kevéssé alakul át (mégpedig középkorias szintaktikai megoldással, ablativus comparationis helyett genitivus partitivusszal a melléknév középfoka mellett, l. Peter Stotz, *Handbuch zur lateinischen Sprache des Mittelalters*, Vierter band, Formenlehre, Syntax und Stilistik, München 1998, Verlag C. H. Beck, § 53.5, 313-314): „Herodius omnium volatiliū perhibetur maior ...” (VII, 108^r, 11-12). (Megjegyzendő, hogy Gellértnél a *perhibetur* is a forráshasználata, mégpedig elsősorban a patrisztikus szerzőkre, kiváltképpen Jeromosra utal.) Ezután már nagyobb az eltérés, de a forrás világos; Jeromos (uo.): „... qui aquilam vincit et comedit”, míg Gellért: „... et ipse interfecit aquilam et devorat” (VII, 108^r, 12). Az átalakítás iránya is világos: ha nem pusztán az átírással való eltulajdonítás (vincit – interfecit), akkor egy bizonyos erőteljesebb fogalmazásra való törekvés (comedit – devorat) az, ami sokszor keresettséget, néha különbséget eredményez. A folytatásban (l. a következő jegyzetben), az eltérő értelmezés miatt is, csak nagyon távoli a szövegpárhuzam.

¹²⁷ „Igitur talis homo, qui in domo Dei habitat, ducatum praebet ad vincendum diabolum, qui aquila saepe pro diabolo ponitur” (Jeromosnál uo., mint főtebb).

¹²⁸ „Christus nimirum, qui est rex regum et dominus universorum (cf. 1T 6,15, Ap 19,16), in isto herodie advertendus, ...” (VII, 108^r, 13-14)

¹²⁹ „... diabolum, qui per aquilam nonumquam intellegitur, ut demonstratum alibi scimus (ezzel Gellért saját korábbi szövegére, a VII, 107^r, 22-re utalhat, dampnavit.” (VII, 108^r, 16-18), vö. Jeromosnál: „diabolum, qui aquila saepe pro diabolo ponitur.”

¹³⁰ (Christus) „... interfecit aquilam et devorat.” (VII, 108^r, 14-15)

¹³¹ „Ipse quidem aquilam interfecit, quando diabolum, qui per aquilam nonumquam intellegitur, ut demonstratum alibi scimus, dampnavit.” (VII, 108^r, 15-18)

¹³² „Hunc autem devoravit, quando infernum spoliavit et mortis habentem inperium ad nihilum deduxit.” (VII, 108^r, 18-20)

¹³³ Összehasonlításul: Hrabanus Maurus előbb Krisztusra magyarázza, de más indoklással („... quod Ecclesia, quae est habitatio Christi, electos ad vitam perducit.” Migne PL 112, col. 953), majd pedig: „perfectus quilibet” (Job 39,16 alapján).

kihasználó kompilátor, hanem összegző és önállóságot is mutató szerző, sajátos módon – a XI. században az egyházatyák módszereit szorosan követve.¹³⁴

gallina 'tyúk'

gallina = a kereszten megfeszített Krisztus. A bibliai hasonlat (Mt 23,37, idézve: VII, 107^v, 24 – 108^r, 1) alapján adott az allegorikus értelmezés.¹³⁵

gryps 'griff(madár)'

gryphes = *daemones* 'démonok, ördögök' (pontosabban: Gellértnél metonimikusan: 'a démonok titkos kísértései'). A mesés madarat Gellért először a VI, 92^v, 11-ben említi (l. a *gryps* alatt is, az 1. a pontban), mikor is a vonatkozó Szkítia-hagyományt¹³⁶

¹³⁴ L. publikálatlan előadásomat (1998, Velence, Fondazione Cini – MTA, L'eredita classica in Italia e Ungheria fra tardo Medioevo e primo Rinascimento): „Saint Gérard et l'antiquité païenne”. Továbbá: Nemerikényi Előd, „Szent Gellért patrisztikus forrásai.” In: Nemeshegyi Péter – Rihmer Zoltán, *Studia Patrum*, Bp. 2002, Szent István Társulat, 255-261; Jeromosról: 257.

¹³⁵ (A gonosz) „... ideo miluus, quia pullis insidiatur gallinę, quę hispida facta est in stantaria crucis.” (VII, 107^v, 21-24) Korábbi tanulmányomban („Szent Gellért-szövegproblémák.” In: Bárdos István – Beke Margit [szerk.], *Egyházak a változó világban. A Nemzetközi Egyháztörténeti Konferencia előadásai*, Esztergom 1991, 387-389, e helyről: 388) a kézirat egybeírt *instantaria* szavát a *stantaria* ('lobogó, standard') prothetikus *i* bővüléssel, majd *inre* értelmezett alakjának és egyes szám nominativusnak tartottam ('Krisztus borzas lett, vagyis tyúk módjára felborzolta a tollát a kereszt lobogójaként'). Karácsonyi – Szegfű kiadása alapján el tudom fogadni, hogy egybeírásról van szó (in *stantaria*), de akkor is a *stantaria* 'zászló' szónak tartom ('Krisztus borzas lett, vagyis tyúk módjára felborzolta a tollát a kereszt lobogóján'), s nem „javítanám” *staterának*, ahogy a kiadók a szövegkritikai apparátusban sugallják.

¹³⁶ Isidorusnál: „Grypes vocatur, quod sit animal pinnatum et quadrupes. Hoc genus ferarum in Hyperboreis nascitur montibus. Omni parte corporis leones sunt; alis et facie aquilis similes; equis vehementer infesti. Nam et homines visos discernunt” (Isid., *etym.*, XII, 2, 17). Hozzá képest Beda sokkal részletesebb a mesés arimaspusok csatájával. — Messzire vezetne, hogy feltárjuk, hogyan jutott el Bedához a latin földrajzi írók alapján (Pomponius Mela, Plinius, Pompeius Trogus) elterjedt hagyomány a szkítiai, egyszemű arimaspusok harcáról a griffek által őrzött drágakövekért (Bedánál s így Gellértnél: smaragdért). Solinusnál lényegileg már megvannak a Bedánál is olvasható mozzanatok: „Arimaspi ... unocula gens est. Ultra hos et Riphæum iugum regio est assiduis obsessa nivibus: ... Damnata pars mundi, et a rerum natura in nubem aeternae caliginis mersa, ipsisque prorsus aquilonis conceptaculis rigentissima. Sola terrarum non novit vices temporum, nec de caelo aliud accipit, quam hiemem sempiternam. In Asiatica Scythia terrae sunt locupletes, inhabitabiles tamen: nam quum auro et gemmis affluant, grypes tenent universa, alites ferocissimae, et ultra omnem rabiem saevientes: quarum immanitate obsistente ad venas divites accessus difficilis ac rarus est: quippe visos discernunt, velut geniti ad plectendam avaritiae temeritatem. Arimaspi cum his dimicant, ut intercipient lapides, quorum non aspernabimur persequi qualitem. Smaragdus hic locus patria est, ...” (*De mirabilibus mundi* XVI)

összefoglaló (és allegorikusan értelmező) Beda Venerabilis Apokalipszis-kommentárját¹³⁷ parafrázálva leírja, hogy a Szkítia pusztaságaiban található smaragdot griffek őrzik, és az egyszemű arimaspusok harcolnak ellenük, hogy megszerezzék a drágakövet.¹³⁸ Majd (VI, 92^v, 17skk.)¹³⁹ visszatér a mesés történet pontról pontra való allegorikus értelmezésére. Ezután még egyszer összefoglalja az allegóriát,¹⁴⁰ sőt érintőlegesen utal rá valamivel később is, amikor újra „végigmegy” a drágaköveken (VI, 94^v, 16-21).

Már Silagi lényegében tisztázta Gellért forrását, bár némi kiigazításra, a forrás és Gellért szövegének viszonya pedig részletezésre szorul. Silagi szerint¹⁴¹ – magyarul idézem a latin jegyzetet – „úgy tűnik, Gellért a Jelenések könyve 21,19-20 köveinek allegorikus értelmezését (melyeknek tulajdonságait Isidorus az *Etymologiae* 16, 6-12-ben írja le) ugyanabból vagy hasonló forrásból veszi, mint Hrabanus Maurus (*De naturis rerum* 17,7) vagy Beda (*Explanatio Apocalypseos* ad 21)”. Hrabanus Maurus szövege¹⁴² – némi kiegészítést leszámítva – megegyezik Bedáéval, így Gellért elvileg mind Bedától, mind Hrabanus Maurustól, mind pedig egy feltételezhető közös forrásból meríthetett. Mivel azonban Gellért hosszasan idézi (részben szó szerint, részben parafrázálva) Tichonius egezetikai szabályait Beda Venerabilis Apokalipszis-kommentárjának bevezetéséből (III, 27^v, 6skk.), néven is nevezve Bedát (III, 30^v, 16), sőt a pontos helyet is közli,¹⁴³ kézenfekvő, hogy a drágakövek értelmezésében is egy Beda-kódex (nem pedig valamiféle kivonat) a forrása.

Tanulságos volna a Beda-szöveg átalakítását pontról pontra végigkövetni, de most elég, ha az allegorikus értelmezéseket hasonlítjuk össze. Gellért szerint Szkítia a gonosz cselekedetektől való elidegenedettség, távolság jelképe;¹⁴⁴ ez az értelme-

¹³⁷ *Explanatio Apocalypseos*, caput 21 (liber III) (Migne *PL* 93, a tizenkét kö: coll. 197B-202D); uo. coll. 198-199: „Tellus locuples, sed inhabitabilis. Nam cum auro et gemmis affluat, gryphes tenent universa, alites ferocissimi, vel potius ferae volantes. Sunt enim quadrupedes et corpore quidem leonibus, capite vero et alis aquilis similes. Arimaspi cum his dimicant, ut accipiant hos lapides, mira cupiditate et feris rapientibus et Arimaspi custodientibus.”

¹³⁸ (Smaragdus) „... in locis desertis Scithie, ubi sunt griphes, quos contra Arimaspi unum habentes oculum bella committunt, nascitur, ut lapidem possint accipere.” (VI, 92^v, 10-13)

¹³⁹ A szöveget l. a 144.-től kezdve több jegyzetben, párhuzamosan Béda összevethető részleteivel.

¹⁴⁰ „Unde Arimaspi unum habentes oculum preliantes contra griphes pro lapide zmaragdo illos indubitanter significare videntur, qui pro desiderio Christi cuncta despiciunt temporalia, et insurgentibus dęmonum temptamentis (‘a dęmonok fölhorgadó kísértései ellen’) omni resistunt conamine.” (VI, 93^v, 6-11)

¹⁴¹ ed. Silagi 99, szövegkritikai jegyzet a 783/920 sorokhoz.

¹⁴² *De universo* XVII, 7 (Migne *PL* 111, coll. 465C-470D)

¹⁴³ „... in proimio opusculorum, quę in contemplationibus ex contemplatione voluminis divini Iohannis Apocalipseos ... perfecit” (III, 30^v, 17-19).

¹⁴⁴ (Dominus) „... tunc in regionibus desertis Scithie nascitur, quando in humanis mentibus ab actibus nequam alienatis infunditur et inhabitare dignatur, ...” (VI, 92^v, 17-20)

zés lényegében a Bedáé átfogalmazása.¹⁴⁵ Gellértnél az egyszemű arimaspusok allegorikus értelmezése: „azok, akik nem az ideig-óráig való, hanem az örök dolgokra tekintenek”,¹⁴⁶ Bedánál egyszerűen: „mind a szentek”, akik „vigyáznak” a drágakőre;¹⁴⁷ Gellért értelmezése az egyszeműség értelmezésének továbbfűzése („tekintenek”, vagyis néznek), de lényegileg megfelel a Bedáénak. Az egy szem Gellértnél: „a mindig az Istenre irányuló törekvés és az a vágy, amellyel az Egyház Krisztust követi”.¹⁴⁸ Gellért ehhez az értelmezéshez idézi az Énekek éneke egy versét (Ct 4,9). Ennek Bedánál semmi nyoma, tehát föltételezhetően Gellért tulajdona. Ezzel együtt Gellért értelmezése lényegileg megegyezik a Bedánál találhatóval,¹⁴⁹ sőt az *intentio* ('törekvés') és a *desiderium* ('vágy') szavak egész pontosan onnan való átvételeknek tűnnek. Gellért a (drága)köveket Krisztussal azonosítja (a bibliai párhuzamokat l. az 1. a pontban, *hircinus* alatt);¹⁵⁰ itt eltér Bedától, akinek egyik értelmezése szerint azok az erények.¹⁵¹ (Szintén Beda valamivel később visszatérve a témára, a parafrázisként megadott *gazas desiderabiles* ('vágyott kincseket') értelmezéséhez a Ps 30,20-at adja meg, tehát azok: az istenfélők számára elrejtett isteni „édesség”;¹⁵² harmadjára az erények közül kiemeli a hitet.¹⁵³) Gellért a griffek értelmezésében is némileg eltér Bedától. Amannál a griffek titkos kísértéséről van szó,¹⁵⁴ míg Beda az ellenséges bestiákat (*contrarias bestias*) egyrészt¹⁵⁵ Ps 30,19 behívásával értelmezi az igaz ember ellen hazugságot szóló ajkaknak, másrészt¹⁵⁶ a magvető példázatából ismert képpel az ige magvát ellopó gonoszra utal (Mt 13,4 és 19), harmadrészt nála a griffek értelmezése: maguk a tisztátalan lelkek.¹⁵⁷ Ter-

¹⁴⁵ A Ps 54,8-at idézve: „... a mundi illecebris animos elongando subtraxi.” (Migne PL 93, col. 199A)

¹⁴⁶ „... ubi Arimaspi unum habentes oculum, id est illi, qui non aspiciunt temporalia, sed æterna ...” (VI, 92^v, 20-21)

¹⁴⁷ „... quique sanctorum invigilant ...” (Migne PL 93, col. 199A)

¹⁴⁸ „Unum oculum dicit intencionem ad Deum semper factam et desiderium, quo Christum sequitur ecclesia.” (VI, 93^r, 2-4)

¹⁴⁹ „... simplici per caeleste desiderium intentione, quasi uno oculo admirandi.” (Migne PL 93, col. 199B)

¹⁵⁰ „... ut lapidem accipiant, nimirum Christum possideant.” (VI, 92^r, 23-24)

¹⁵¹ „Hanc ... terram virtutum thesauris abundantem ...” (Migne PL 93, col. 199A)

¹⁵² Migne PL 93, col. 199A.

¹⁵³ „... ut gemmam fidei ceterarumque virtutum investigare et effodere queant.” (Migne PL 93, col. 199B). Folytatólágoosan visszautalva még többszörösen megerősíti ezt az értelmezést: „... quaeque virtus celsior est ...” és „... divitias spirituales ...” után „... fidei sublimitas ...”

¹⁵⁴ „... contra griphes, nimirum occulta demōn{ium} temptamenta ...” (VI, 92^v, 22-23)

¹⁵⁵ Migne PL 93, col. 199A.

¹⁵⁶ „... alites semen divini verbi nobis praeripere anhelantes ...” (Migne PL 93, col. 199A)

¹⁵⁷ „... ab immundis spiritibus ..., qui velut gryphes horrendi meritorum deiectione terrestres, sed superbae mentis altitudine volucres ...” (Migne PL 93, col. 199B)

mészetesen az arimaspusok küzdelmének értelmezése mindkettőnél – Gellértnél expressis verbis¹⁵⁸ – lelki harc.

hircus 'kecskebak, bakkecske'

hircus = *luxoriosus* és *reprobus* (?). Az áldozati állatok visszautasítására vonatkozó zsoltári szöveget (Ps 49,9) idézve Gellért¹⁵⁹ nem különíti el a *vitulus* és a *hircus* értelmezését. A sorrendiségből (*superbos* – *luxoriosos*), a kecskék vélt bujaságára vonatkozó „physiologiai” vélekedés alapján,¹⁶⁰ továbbá mert Gellért értelmezése Jeromoséhoz¹⁶¹ elég közelállónak tűnik – különösen a *superbos* pontos megfelelése miatt –, így a *vitulus* = *superbus*, *hircus* = *luxoriosus* morális vonatkozású allegorikus értelmezések kézenfekvőknek tűnnek, s ennek alapján a *malignus*-t esetleg a *vitulushoz*, a *reprobust* pedig a *hircushoz* kapcsolhatjuk.

iumentum 'barom'

iumenta = *pogányok*, *pogány tanítások követői*.¹⁶² II, 11^v, 7 (az értelmezett szöveg: Ps 35,7, l. 1. a. pont); az allegorikus értelmezést a megfogalmazás stilisztikai jellegzetességei miatt egyelőre Gellértének tartom.¹⁶³ Talán ide tartozik: VI, 78^v, 12.¹⁶⁴

leo 'oroszlán'

1.) *leo de tribu Iuda* 'a Júda-beli oroszlán' = *Christus*. A bibliai allegória idézetben (Ap 5,5): VIII, 145^v, 6.

¹⁵⁸ „... spiritualia luctamina dirigunt.” (VI, 92^v, 23)

¹⁵⁹ „... superbos et luxoriosos aeterno Deus odio habet, et a malignis et reprobis nullam accipit supplicationem.” (I, 6^v, 2-4)

¹⁶⁰ L. főntebb, 2. b., *hirciliter* és a 69 jegyz.

¹⁶¹ *Breviarium in psalmos* (l. 47. jegyz.), (ad Ps 49,9), Migne PL 26, col. 1028. „«Non accipiam de domo tua vitulos, neque de gregibus tuis hircos.» Ista enim spreui, quia sanguis veri Agni effusus est pro peccatis populi mei. Vel «Non accipiam de domo tua vitulos», id est, incontinentes et superbos, «neque de gregibus tuis hircos», hircos, qui foetidi sunt in peccato.”

¹⁶² „Iumenta: in sterquilinio gentilium promulgationum (valószínűleg: 'pogány tanok', a *promulgatio* 'kihirdetés' jelentéséből; Karácsonyi – Szegegy 45. a két szót együtt 'pogányság'-nak értelmezi) figentes gressum luxoriosissima deliberatione.” (II, 11^v, 7-9) Az értelmezést Gellért szimbolikusnak nevezi („simbolice admittitur”, II, 11^v, 6). Bizonytalan, hogy kevéssel később (15) ilyen értelemben vagy morális értelmezésben veendő-e: „ut cum Petro sapiamus, non cum hominibus, qui iumentis iunguntur.” (II, 11^v, 14-15)

¹⁶³ Vö. Jeromos értelmezését (irrationabiles 'esztelenek') l. a többször idézett *Breviarium in psalmos* c. művében (l. főntebb 47. jegyz.): „Homines et iumenta salva facies Domine. Rationabiles irrationabilesque personas iuxta illud Apostoli: (R 1,14).” (Migne PL 26, col. 986 ad Ps. 35,7)

¹⁶⁴ „... quo ... discretio ... iumentorum a iumentis insensatissimis manifestaretur ...” (VI, 78^v, 10-13)

2.) *leo* (*et catulus leonis* 'oroszlánkölyök') = *Christus*. Bibliából vett hasonlattal, l. föntebb, *aquila*.

3.) *leo* = *Marcus evangelista*. L. föntebb, *aquila*. Bibliai idézet (Ap 4,7), hasonlatként: V, 60^r, 7-8.

4.) *leo* = *Ioannes Baptista*. A Jeromostól vett (l. föntebb, *aquila*) „*vox leonis in heremo auditor*” – 'oroszlán hangja hallatszik a pusztában' szöveget a közvetlen utána idézett „*vox clamantis in deserto*” (Is 40,3, Mc 1,3) értelmezi, mégpedig Keresztelő Szent Jánosra, a „pusztában kiáltó” prófétára. Hasonlatban: V, 60^r, 24.

5.) *leones* = *duri* ('kemények, kemény szívűek'). V, 66^r, 19-20:¹⁶⁵ a Ct 4,8 idézése után („*coronari ... de cubilibus leonum, de montibus pardorum*” – 'megkoronáztatni ... az oroszlánok barlangjaiból, a párducok hegyeiről'). Föltehetően Gellért értelmezése. (Ugyanígy a párducról is.)

lupus 'farkas'

lupi = *haeretici* 'eretnekek': VI, 86^v, 6.¹⁶⁶ Egyelőre Gellért értelmezésének tekintem a juhok akkai körül ólálkodó farkasok azonosítását az eretnekekkel, legalábbis Isidorus szövegéhez fűzve az.

miluus 'kánya'

miluus = *a Gonosz* (VII, 107^r, 21, majd 107^v, 23).¹⁶⁷ L. föntebb, *accipiter*.

ovis 'juh'

ovis = az emberek, akik Krisztusra bízattak. A bibliai képes beszéd szerint a Jó Pásztor, vagyis Krisztus juhairól, J 10,11 és 16 idézése: VIII, 153^v, 10.

pardus 'párduc'

pardi = *obstinati* 'makacsok, megátalkodottak'. L. föntebb, *leo* (4., *leones*).

passer 'veréb'

passer = *Filius hominis* (*Christus*) 'az Emberfia (Krisztus)'. A veréb kicsinységét, vagyis szegénységét (l. az 1. a. pontban) Gellért a L 9,58 idézésével az Emberfiára

¹⁶⁵ „... ad Deum conversis duris et obstinatis ...”

¹⁶⁶ (Syrius stella) „... illum in ecclesia demonstrat virum, qui viva voce rabiem conterit hereticorum, ... tam vehementissime divinum emittit latratum, quo omnes per circuitum lupi simplicibus dimissis caulis interiora penetrant silvarum.” (VI, 86^v, 1-7)

¹⁶⁷ Vö. pl. Hrabanus Maurus értelmezését (Migne *PL* 112, col. 999): egyrészt szintén a *diabolus*-ra magyarázza Zch 5,9 alapján („... quod reprobis adinstar diaboli in superbiam se extollunt”), másrészt *rapaces*-ra '(szellemi értelemben) ragadozókra' Lv 11,14 után („... rapaces et invidios non debetis imitari).

magyarázza, akinek nem volt hol fejét lehajtania.¹⁶⁸ Mivel VII, 107^v, 3-4, vagyis a közvetlenül megelőző szöveg a Ps 10,2 idézése, Gellért nyúlhatott volna Jeromos zsolnátkommentárjához is (*Breviarium in psalmos*), amelyet máskor bizonyítottan használt, mégpedig föltételezhetően nem kivonatból.¹⁶⁹ Itt azonban a Jeromos nyújtotta allegorikus értelmezést¹⁷⁰ nem veszi figyelembe, vagy nem olvasta.¹⁷¹

penna 'toll'

Gellért (illetve a ránk maradt kézirat) mindig *e*-vel használja a *pinna/penna* szót és az egyszer előforduló *pennutus*-t.¹⁷²

1.) *pennae* = *virtutes* 'erények' (IV, 48^r, 15). (A szöveget l. főntebb, *aves*) Az értelmezés visszatér a VII. könyvben,¹⁷³ a *columba* = *Ecclesia* (l. főntebb) allegorikus értelmezésének kifejtésekor, a Ps 54,7-nak¹⁷⁴ az értelmezésbe való bevonásával. Ezekkel szárnyaltak a pátriárkák, próféták, apostolok és mások (VII, 103^r, 6-8), különösen János apostol és evangelista (VII, 103^r, 8-10), prológusa (J 1,1-2 idézve: VII, 103^r, 10-12) írásakor, és Péter apostol (VII, 103^r, 12-13) elragadtatásakor (Act 11,5-6 idézve, VII, 103^r, 13-17), és így termett szempillantás alatt Babilonban Habakuk próféta (VII, 103^r, 18-19), így ragadtatott a harmadik évig Pál apostol (VII, 103^r, 19-20), és tüzes szekéren Illés próféta (VII, 103^r, 20). Más megfogalmazásban a tollak a kegyelmi adományok.¹⁷⁵ Mivel ez a kijelentés a magasba vittek felsorolásának végén áll, Gellért lényegében azonosítja egymással az erényeket és a kegyelmi ajándékokat. Másfelől később azonosítja a tollakat (*pennae*) és a szárnyakat (*alae*).¹⁷⁶

2.) *pennae* = *amor Dei et contemptus mundi* 'Isten szeretete és a világ megvetése'.¹⁷⁷ Voltaképpen az 1.) értelmezés leszűkítése.

¹⁶⁸ „Vulpes (etc. L 9,58) ... Ecce passer.” (VII, 107^v, 5-7)

¹⁶⁹ L. főntebb, 124. jegyz.

¹⁷⁰ *Breviarium in psalmos* (l. főntebb 47. jz.), ad Ps 10,2: „... saepe passerem loco prudentiae poni legimus.” (Migne PL 26, col. 896)

¹⁷¹ Hrabanus Maurus (Migne PL 112, col. 1022) ugyan – sok más mellett – szintén Krisztusra is értelmezi a *passer*-t, Ps 101,8 alapján való indoklása azonban igen eltérő („... a norte resurrexit et ad caelum volavi”).

¹⁷² A *pennutus* alak a „szabályos” *pennatus* helyett valószínűleg Gellért észak-itáliai nyelvi szabsztrátumának hatása Stotz 1998 (l. 126. jegyz) §121, 215.

¹⁷³ „In ipso (sc. Christo) ... virtutum omnium penna.” (VII, 103^r, 5-6)

¹⁷⁴ VII, 102^v, 24-25.

¹⁷⁵ „Ergo penna iste dona sunt graciaram, quibus de terrenis ad celestia Ecclesia sublevatur, cui et dicitur: Columba mea (etc. Ct 2,10, 14) ...” (VII, 103^r, 21-23)

¹⁷⁶ (Columbae) „... alas subinducte demonstravimus. Quis dabit (etc. Ps 54,7) ...” (VII, 107^r, 19-21)

¹⁷⁷ „Penna ... istiusmodi amor Dei est et contemptus mundi.” (VII, 107^r, 24-25)

pullus 'csibe'

pullus = Krisztus gyermekei, követői. A Gellért-szöveghelyet és allegorikus értelmezését a kiindulópontul számító bibliai hasonlattal (Mt 23,37) l. föntebb, a *gallina* alatt.

serpens 'kígyó'

Serpens = a Kígyó (Sátán, a Kísértő), némileg parafrazeált idézetben (Isid., *Etym.*, VIII, 5, 10): I, 8^v, 7-8; az értelmezés bibliai, közkeletű.¹⁷⁸ A Leviathán, a tengeri kígyó a Gonosz megszemélyesítése az Ószövetségben, valószínűleg a zsidó vallás kinyilatkoztatás előtti, „mitologikus” rétegeből. Gellért (Jeromos szövegének kiegészítéseként, l. föntebb, *cornutus* alatt) idézi az Is 27,1-et (VIII, 133^v, 20-21), világosan a Sátánra értve a tengeri kígyót.¹⁷⁹

venenosi serpentes 'mérges kígyók' = tulajdonképpen az ördögök: V, 59^v, 25 az Írást és értelmezését meghazudtolókról, akik „sarkunkat mardossák” (V, 59^v, 25-26) „hasukon csúszva” (V, 60^r, 1), vö. Gn 3,14-15.

struthio 'strucc'

Első előfordulásakor (*structionis* gen. alakban, VII, 103^r, 1) szárnyai (*alas*) szembe vannak állítva a galambéval.¹⁸⁰ Ennek értelmét Gellért oldalakkal később adja meg, Isidorus alapján. A mű koncepciójának-írásának árulkodó mozzanata ez: a szerző már ekkor számol egy háttérinformációval és egy értelmezéssel, amely híján itt még a *pennae columbae* ↔ *alae struthionis* ellentét kifejtetlen, lényegében nem érthető. Akár lapsusnak is tekinthető, hogy majd csak a *columba* értelmezésére való visszatéréskor fejt ki a szimbolikus értelmet, amely szerint:

struthio = *ecclesia haereticorum* 'az eretnekek gyülekezete' (VII, 107^v, 13):¹⁸¹ van ugyan szárnya (szárnyfelesége), de nem tud repülni, mert tollai, mint a sün tüskéi; gyermekeit (követőit) pedig mástól szedi el. Ha az értelmezés kiindulópontja Isidorus (*Etym.*, XII, 7, 20),¹⁸² ami valószínű, akkor lehet az allegorikus magyarázat akár Gellérté

¹⁷⁸ (Columba = Ecclesia) „... accepit pennas, quibus volat ad alta.” (VII, 102^v, 23)

¹⁷⁹ „... et confregit Leviathan serpentem vectem et Leviathan serpentem tortuosum (Is 27,1) omnemque diaboli cuneum.” (VIII, 133^v, 19-21)

¹⁸⁰ „Qui vult requiescere (cf. Ps 54,7), accipiat pennas columbe, non alas structionis.” (VII, 102^v, 26 – 103^r, 1)

¹⁸¹ „Sic nos oportet transmigrare assumptis pennis columbę, non strutionis, qui in alienis germinibus gloriatur, et pennutum animal cum sit, volare non potest. Talis ecclesia hereticorum, qui letari optat quibusdam deductis ab Ecclesia, pro pennis heuricorum aculeatissimis tegminibus involuta non volat, sed et mergitur, et more strucionis retinet volatus defectum.” (VII, 107^v, 9-17)

¹⁸² „Struthio ... in similitudine avis pinnas habere videtur; tamen de terra altius non elevatur. Ova sua fovere negligit; sed proiecta tantummodo fotu pulveris animantur.”

is. Mindenesetre a sün tüskéinek a strucc tollaihoz való hasonlítása elég merész... Isidorusnál nincs is nyoma. Az is szinte túlmegy a parafrazeáláson, hogy Isidorussal szemben, akinél csak arról van szó, hogy a strucc nem törődik a tojásaival, hanem a por költi ki őket, Gellért azt írja, hogy „más szülöttekkel dicsekszik (in aliis germinibus gloriatur)”, akárcsak az eretnekek „néhány olyannal, akiket az Egyháztól vezetett el (quibusdam ab Ecclesia deductis)”. Kutatnivaló, hogy Gellért szöveg-nemértéséről, merész átfogalmazásáról vagy egy, Isidorustól eltérő forrásról van-e szó.¹⁸³

taurus 'bika'

A Gedeon által feláldozott két bika allegorikus (cf. *mistice*) értelmezése (Jdc 6,25-26, idézve: VII, 121^r, 5-10):

1.) *taurus* = az emberré lett Krisztus.¹⁸⁴

2.) *taurus* (*septem annorum*) = *populus gentilis* 'a pogány nép', akit a Szentlélek hét ajándéka megvilágosít.¹⁸⁵

Továbbá folytatólagosan az előzők mellé:

3.) *tauri* = a tanítványok,¹⁸⁶

4.) *tauri* = a szentek (voltaképpen valószínűleg az előzők is beleértve),¹⁸⁷

5.) *taurus* = az önmagát önként halálra adó Krisztus.¹⁸⁸

unicornis 'egyszarvú'

unicornis = *Christus*. A félig mesés állat bibliai idézetben (Ps 91,11) szerepel a VIII, 133^r, 5-ban. Szent Jeromosnak az ehhez a zsoltárvershez írott kommentárját egyértelműen fölhasználta Gellért.¹⁸⁹ Jeromosnál az *unicornis* = *Christus* szimbolikus azonosítás ilyen formában nem szerepel, minden bizonnyal tehát Gellért saját értelmezése. Gellért tehát először Krisztussal azonosítja az unikornist,¹⁹⁰ akinek „szarvai a kezében vannak” (Hab 3,4), „vagyis a kereszten szerzett sebei és

¹⁸³ Hrabanus Maurus (Migne PL 112, col. 1061-1062) történetesen *negligens praedicator*-nak, *simulator*-nak értelmezi.

¹⁸⁴ „Mistice totum de Christo: taurus, id est homo factus, cuius pater secundum carne dicitur David. Qui factus est, ait (R 1,3), ei ex semine David secundum carnem.” (VII, 121^r, 10-14)

¹⁸⁵ „Alius taurus populus gentilis septem annorum, id est septem spiritualibus donis perlustratus.” (VII, 121^r, 14-16)

¹⁸⁶ „Posuit (sc. Christus) taurum ad aram, quando societatem fidelium cum evangelio direxit omnem mundi vexationem sufferre, quemadmodum ipse pretestatus est: (J 15,18).” (VII, 121^v, 9-13)

¹⁸⁷ „In evangelio (cf. Mt 22,4) tauros suos occisos dicit (sc. Christus), id est sanctos tormenta saeculi passos.” (VII, 121^v, 14-15)

¹⁸⁸ „Posuit (sc. Christus) iterum taurum super altare, quando ipse sponte accessit ad passionem.” (VII, 121^v, 15-16)

¹⁸⁹ L. erről a 13. jegyzetben említett tanulmányomat, 63-86.

¹⁹⁰ „Unicornis hic Christus propterea, quia solius de illo dicitur: Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil (J 1,3) ...” (VIII, 133^r, 6-8)

győzelme diadala, amelyekkel az ördög országát felöklelte”.¹⁹¹ A szarvak azonban lehetnek a kereszt szárai,¹⁹² de Krisztus széttárt keze is.¹⁹³ Másfelől az Egyház szarvai is „főlemeltetnek”, mint az egyszarvúé (VIII, 133^r, 26), mert az Atya jobbján ülő Krisztushoz emeltetik.¹⁹⁴ Így mind a Völegény, mind a Menyasszony, vagyis Krisztus és az Egyház örvend a szarvainak, mint az unikornis.¹⁹⁵

vitulus ’bika(borjú)’

1.) *vitulus* = *Lucas evangelista*. L. főntebb, *aquila*. V, 60^r, 19: bibliai parafrázisban (Ap 4,7), tkp. hasonlatként: „vituli tulit imaginem” – ’bikaalakja volt’; önálló szövegben (V, 60^v, 3): „Haec est imago vituli” – ’Ez a bikaalak’.

2.) *vitulus* = *Christus*. L. főntebb, *aquila*.

3.) *vitulus* = *superbus* és *malignus* (?). Az értelmezést l. főntebb (3. a.), *hircus*. L. még az 1. b. pontban, *vitulus*.

3.b. A sajátos gellértés képzésű adverbiumok közül leginkább ide sorolhatók (l. 2. b.):

columbilter ’galambmódra’

VII, 107^r, 3-4:¹⁹⁶ jelentéséhez l. 3. a., *columba*.

¹⁹¹ „... in cuius manibus cornua perhibentur, nimirum stigmata crucis et triumphus victorię, quibus regnum diaboli ventilatum est et Ecclesia convaluit.” (VIII, 133^r, 8-11)

¹⁹² „Sive cornua crucis brachia, in quibus manus inęstimabiles dominicę extiterunt clavis confixe, quę totius mundi singularissima sunt presidia facta ...” (VIII, 133^r, 11-14) Hrabanus Maurus értelmezése itt egészen közelinek látszik (Migne *PL* 112, col. 903): „Per cornu brachia crucis, ut in Abacuc (Hab 3,4): ... quod brachiis crucis infixę sunt manus eius.”

¹⁹³ Az értelmezés alapja a Ps 91,11 *exaltabitur* és a Krisztus mennybemenetelére vonatkozó J 12,32 *exaltatus fuero* szavak: „... sive brachia mediatoris extenta, quę omnia ad divinam vitam traxerunt peritura. Si exaltatus, ait, fuero a terra, omnia traham ad me ipsum. (J, 12,32)” (VIII, 133^r, 14-17)

¹⁹⁴ „Ideo ut unicornis suum cornu gloriatur exaltari Ecclesia, id est esse, ubi Christus est, in dextera Dei sedens.” (VIII, 133^r, 26 – 133^v, 2) Gellért lényegében ezt a gondolatot erősíti meg a Ps 91,11-et elemző szakasz vége felé, a Ps 91,11 (VIII, 134^r, 4-5) és hozzá az 1J 3,2 idézésével (VIII, 134^r, 6-8).

¹⁹⁵ „Itaque in cornibus uterque letatur, nimirum sponsus et sponsa. Quomodo? Omnia, ait, cornua peccatorum confringam et exaltabuntur cornua iusti. (Ps 74,11) Quomodo? Et ibunt, ait, hi in supplicium ęternum, iusti autem in vitam ęternam. (Mt 25,46) Sic exaltabuntur cornua iusti (Ps 74,11), utique fideles Christi et amici, confractis cornibus impiorum.” (VIII, 133^v, 2-7) *A Vallástudományi Szemle* előző számában 71-78. oldalon olvasható Sz. Jónás Ilona tanulmánya az unicornis szimbolumrendszeréről (*a szerk.*).

¹⁹⁶ „... et illi, qui corvilliter vicitant, non sunt notionis inęstimabilis, non redduntur consortes, quemadmodum columbilter conversantes.” (VII, 107^r, 1-4)

corviliter 'hollómódra'

VII, 107^r. 2:¹⁹⁷ jelentéséhez l. a *corvus* szót a 3. a. alatt.

*

Nyilvánvalóan nem rendszerezve foglalkozott Gellért az állatok világával – nem is természettudomány művelése volt a célja, hanem néha a stílus élénkítésére, hatásossága érdekében hasonlatként fordult hozzájuk, máskor vélt vagy valós tulajdonságaikat az emberekéinek leírására alkalmazta, és igen gyakran értelmezett allegorikusan állatokat, elsősorban azokat, amelyek a Biblia szövegében kerültek elébe. Bölcs volt ebben is, mint a bibliai bölcs, aki arra törekedett, hogy a természet csodás jelenségei közt megismerje „az állatok természetét és a vadak haragját is”.¹⁹⁸

¹⁹⁷ A szöveget l. az előző jegyzetben.

¹⁹⁸ Sap 7,20 (*naturas quoque animalium et iras bestiarum*), idézi: VIII, 151^r, 20.

KINCSEFA-VIRÁGOK, DRÁGAKŐ-GYÜMÖLCSÖK

A *bāoshù* 寶樹 kifejezés a kínai nyelvű manicheus szövegekben
[Buddho-Manichaica V.]¹

KÓSA GÁBOR

Az i. sz. 694-ben Kínába érkező manicheizmus az egész világon a leghosszabb ideig éppen Kínában maradt fenn, hiszen Fujian tartományban még az 1600-as évek elején is viszonylag pontos információval rendelkeztek erről az idegen vallásról.² A jelenleg ismert kínai nyelvű manicheus szövegek (a *Kompendium* [K], a *Traktátus* [T] és a *Himnusz-tekercs* [H])³ a Tang-kor (i. sz. 618–907) folyamán keletkeztek, és ugyanolyan intenzitással használták fel a korabeli buddhista nyelvezetet, mint ahogy a görög (pl. *Kölni Mānī-kódex*), latin (pl. *Tebessa-kódex*) vagy kopt nyelvű (pl. *Zsoltárkönyv*, *Homíliák*, *Kephalaia*) manicheus szövegek a keresztény, a középperzsa munkák pedig a zoroasztrianus terminológiát.

A következőkben a manicheizmusban fontos szerepet játszó fa-szimbolika egyik aspektusát vizsgálom meg, kísérletet teszek arra, hogy a kínai szövegekben szereplő, alapvetően buddhista eredetű kínai „kincsfá”, „drágakőfa” (*bāoshù* 寶樹) kifejezés manicheus hátterét elemezzem. Elsőként a kifejezés két elemének (a fa, illetve a drágakő fogalmának) manicheus kontextusát veszem szemügyre, majd a szókapcsolat egészet vizsgálom.

¹ Jelen tanulmány a Chiang Ching-kuo Foundation for International Scholarly Exchange RG 009-U-04 számú pályázatának támogatásával készült. A sorozat első négy darabja a *Keréknymok* (2, 3, 4) folyóiratban, illetve az Ecsedy Ildikó emlékkötetben jelent meg.

² *Mínshū* 閩書 [He Qiaoyuan 何喬遠 1629-ben összeállított műve.] Fuzhou: Fujian Renmin Chubanshe 1995, 7.31b–32b. (Wang Jianchuan 王見川. *Cong Monijiao dao Mingjiao*. 從摩尼教到明教. Taipei: Xinwenfeng Chubanshe 1992, 10-11; Lieu, Samuel N. C., *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China. A Historical Survey*, (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 63) Tübingen: J. C. B. Mohr 1992³, 301 [1985¹, 1988²]).

³ *Kompendium* = *Moni guangfo jiao fayi lue* 摩尼光佛教法儀略 [S 3969-P 3884; T2141A: 1279c-1281a]; *Traktátus* = *Bosijiao canjing* 波斯教殘經 [BD00256; T2141B: 1281a-1286a]; *Himnusz-tekercs* = *Moni jiao xiabu zan* 摩尼教下部讚 [S 2659; T2140: 1270b-1279c]. A magyar fordítás előtt a *Kompendium* és a *Traktátus* esetében a kéziratbeli oszlopszáma áll (pl. K52, T34), a *Himnusz-tekercs*nél pedig a himnusz száma áll a H betű után (pl. H56), a *Kompendium* és a *Himnusz-tekercs* kínai idézete előtt a buddhista Taishō-kánonbeli (T) helyüket is megadtam. A *Himnusz-tekercs* verseinek fordításakor kizárólag a pontosságra törekedtem, a szöveg esetleges irodalmi értékét nem vettem figyelembe.

1. A FA SZIMBOLIKÁJA A MANICHEUS SZÖVEGEKBEN

A manicheizmus meglehetősen komplex kozmogóniai rendszere mögött viszonylag egyszerűen megfogalmazható két alapelv húzódik meg: a Két Princípium és a Három Korszak elve. Az ontológiai dualizmust megfogalmazó Két Princípium szimbolikus formában gyakran jelenik meg két faként (párthus: *d'lwg qyrbg* [„Jó fa”] – *d'lwg bzg* [„Rossz Fa”];⁴ görög: τὸ δένδρον ἀγαθόν [„a Jó Fa”] – τὸ δένδρον κακόν [„a Rossz Fa”]⁵) vagy a metaforát továbbgondolva két gyökérként (szír: *trēn ʿeqqārīn*;⁶ kopt: ΠΩΗΝ CNEY;⁷ görög: δύο [...] ῥίζαι;⁸ ujjur: *iki yiltiz*⁹). A Jó és a Rossz Fa gyakran az Élet, illetve a Halál Fajaként kerül említésre.

(Megértettem, hogy) „mi a Fény királya, aki az Élet Fája, és mi a Sötétség, amely a Halál Fája.”¹⁰

⁴ M 5966 2.4-5; vö. Sundermann, Werner, *Mitteliranische manichäische Texte kirchengeschichtlichen Inhalts (mit einem Appendix von Nicolas Sims-Williams)* (Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients; Berliner Turfantexte 11) Berlin: Akademie-Verlag 1981, 91.

⁵ Küroszi Theodorótosz, *Haereticarum fabularum compendium* I, 26; vö. Casadio, Giovanni, „The Manichaean Metempsychosis: Typology and Historical Roots.” In: Wiessner, Gernot – Klimkeit, Hans-Joachim, *Studia Manichaica. Internationaler Kongress zum Manichäismus. Bonn, 1989. aug. 6-10*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz 1992, 123 [105-130].

⁶ Szíriai Szt. Efrém: *Cáfolatok prózában* 129.48 (Reeves, John C., „Manichaean Citations from the *Prose Refutations of Ephrem*.” In: Mirecki, Paul – BeDuhn, Jason (eds.), *Emerging from Darkness. Studies in the Recovery of Manichaean Sources*, Leiden – New York – Köln: Brill 1997, 225 [217-288]. Lásd még Lieu, Samuel N. C., „Manichaean technici termini in the *Liber scholiorum of Theodore bar Kônî*.” In: Tongerloo, Aloïs van – Cirillo, Luigi (eds.), *Il manicheismo – nuove prospettive della ricerca. Quinto Congresso Internazionale di studi sul manicheismo, Napoli, 2-8 settembre 2001 – Atti*, Turnhout: Brepols 2005, 251-252 [245-254].

⁷ *Kephalaia* 23,1. [A szöveg idézésnél a következő kiadást, illetve fordítást használtam: Böhlig, Alexander (ed.), *Kephalaia I, 2. Hälfte (Lieferung 11-12)*, (Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin 1) Stuttgart: W. Kohlhammer 1966; Gardner, Iain, *The Kephalaia of the Teacher: The Edited Coptic Manichaean Texts in Translation with Commentary*, Leiden: E. J. Brill 1995.]

⁸ Thmuiszi Szerapión, *Adversus Manichaeos* 26, ld. Fitschen, Klaus, *Serapion von Thmuis: Echte und unechte Schriften sowie die Zeugnisse des Athanasius und anderer*, Berlin: Walter de Gruyter 1992, 27.

⁹ *Xʿāstvānīft* VIII A; M 126 + M 502m + M 201, ld. Zieme, Peter, *Manichäisch-türkische Texte. Texte, Übersetzung, Anmerkungen*, Berlin: Akademie-Verlag 1975, 35-36.

¹⁰ *Zsoltárkönyv* 66,26-28: „**η εΥ ΠΕ ΠΡΡΟ ΠΠΟΥΑΙΝΕ ΕΤΕ ΝΤΑΥ ΠΕ ΠΩΗΝ ΠΠΩΝΖ Η ΕΥ ΖΩΩΥ ΠΕ ΠΚΕΚΕ ΕΤΕ ΝΤΑΥ ΠΕ ΠΩΗΝ ΠΠΜΟΥ.**” Lásd még *Zsoltárkönyv* 56,21. A szöveg idézésnél a következő kiadást, illetve fordítást használtam (a számok ezen kiadás oldalszámára, illetve sorára vonatkozóan): Allberry, Charles R. C., *A Manichaean Psalm-Book. Part II*, (Manichaean Manuscripts in the Chester Beatty Collection 2) Stuttgart: W. Kohlhammer 1938.

„Áldott az, aki [...] ezt a két fát, és megkülönbözteti őket egymástól. Megérti, hogy ezek [a Két Princípium fá] nem egymásból származnak, nem egymásból keletkeztek, nem (is) ugyanattól az egytől születtek.”¹¹

„Honnan juthatott eszükbe ezeknek a rendkívül megátalkodott manicheusoknak, hogy két teremtetlen és kezdetnélküli princípium van, a Jó és a Rossz, a Fény és a Sötétség, mely utóbbit Anyagnak is nevezik? Mégis azt mondja (Mānī): »Mindkettő teremtetlen, és nincs kezdete, mind a Jó, ami egyben a Fény is, mind a Rossz, ami egyben a Sötétség és az Anyag is. Egymással semmilyen közösségben nincsenek.« Azt is mondják (a manicheusok): A Jó, amelyet Fénynek vagy az Élet Fájának is neveznek, a keletre, nyugatra és északra fekvő területeket bírja, a délre fekvők a Halál Fájához tartoznak, amelyet Anyagnak is neveznek, és amely rendkívül gonosz és teremtetlen. (...) Azt is mondja (Mānī), hogy (az Élet Fája) nem látható a déli vidéken, és (a Fénybirodalmon) belül lévő dolgok el vannak rejtve, mivel Isten egy fallal lezárta azt a helyet. Fénye és nagysága el van rejtve, hogy ne adjon okot a déli, gonosz Fának a vágyra, hogy ne legyen oka arra, hogy az (a rossz Fát) megzavarja, felingerelje, hogy (a jó Fára) veszélyt hozzon. (...) A Halál Fája sok részre oszlik, háború és keserűség jellemzi őket, mert idegen számukra a béke, és telve vannak különféle gonoszossággal. Jó gyümölcs nem terem rajtuk. (A Fa) meghasonlott gyümölcsével szemben, és a gyümölcsök a Fával szemben.”¹²

„Mānī iskolája így kezdődött, mivel azt állította, hogy kezdetben két entitás és két birodalom, Két Természet és Két Gyökér (létezett).”¹³

„A Fényt ugyanis Jó Fának nevezte, amely teles-teli van jó gyümölcsökkel, míg az Anyagot Rossz Fának...”¹⁴

¹¹ *Kephalaia* 22,35 – 23,3: „νεῖετῆ ἡ[ο]υαν νῖμ [...] πῖφην [c]ινεϋ νῆπαρχοϋ αβαλ νν[ο]υ[ε] ρηϋ νῆῖμε χε ἡταϋωπε εν αβαλ ἡνοϋερηϋ [ἡ]ταϋει αβαλ εν ἡνοϋερηϋ ἡταϋει αβαλ εν ἡοϋε.”

¹² Antiochiai Szevérosz, 123. *homília* 89-96; 103-104; 117; vö. Reeves, John C., *Jewish Lore in Manichaean Cosmogony. Studies in the Book of Giants Traditions*, (Monographs of the Hebrew Union College 14) Cincinnati: Hebrew Union College Press 1992, 167-169.

¹³ Szíriai Szt. Efrém, *Cáfolatok prózában* 129.42-48; vö. Reeves, John C., „Manichaean Citations from the *Prose Refutations* of Ephrem”, 1997, 225).

¹⁴ Küroszi Theodorétosz, *Haereticarum fabularum compendium* I,26: „Τὸ μὲν γὰρ φῶς ὠνόμασε δένδρον ἀγαθὸν ἀγαθῶν πεπληρωμένον καρπῶν; τὴν δὲ Ὑλην δένδρον κακόν...” (Casadio, Giovanni, „The Manichaean Metempsychosis: Typology and Historical Roots”, 1992, 123).

„Két gyökér volt ugyanis...”¹⁵

A kínai szövegekben egyébként magát a Két Princípiumot Két Ősként (*èrzōng* 二宗),¹⁶ Két Birodalomként (*èrjiè* 二界),¹⁷ Két Eredendőként (*liàngyuán* 兩元),¹⁸ Két Alaptermészetként (*liàngxìng* 兩性),¹⁹ illetve Két Erőként (*èrli* 二力)²⁰ tartották számon, ezen összefüggésben a két fa metaforáját nem használták. Ugyanazon a vidéken azonban, ahol a *Himnusz-tekercs* és a *Traktátus* kínai szövege nagy valószínűséggel keletkezett, a Sängim-i 4. számú barlangban találtak Két Fa ábrázolást, amelyeken a Jó Fát világos, a Rossz Fát pedig sötét színekkel festették meg.²¹

Anélkül, hogy a manicheus kozmogónia részleteit kifejtenénk, röviden érdemes utalni arra, hogy a két fenti birodalom erőinek összekeveredése után a Fénybirodalom királya, a Nagyság Atyja különféle küldötteket bíz meg azzal, hogy az időközben létrejött világban szenvedő fényt kiszabadítsa. Ezen rendkívül bonyolult módon sorjázó küldöttek egyik legfontosabbika a Fény-Nousz, aki egyebek között az emberben jelenlévő fényelemeket hivatott megmenteni, amihez szükséges az ember teljes átalakítása.

„Az új ház az Új Ember, az új király a Fény-Nousz.”²²

(A Fény-Nousz) „behatol a hústestbe és megkötözi a Régi Embert Őt Gondolatával, és elhelyezi testének öt tagjában az ő [a Fény-Nousz] öt gondolatát.”²³

„Felépíti a lélek részeit, megépíti és megtisztítja őket, Új Emberré építi őket, az igazság fiává.”²⁴

¹⁵ Thmuiszi Szerapión: *Adversus Manichaeos* 26: „δύο γὰρ ἦσαν ῥίζαι...” (Fitschen, Klaus, *Serapion von Thmuis*, 1992, 27).

¹⁶ K16; K65; K97; K109; T180; T272; H172.

¹⁷ K54; T82.

¹⁸ K27-28; H264.

¹⁹ K45.

²⁰ T12, T66; H264.

²¹ Chao Huashan, „New Evidence of Manichaeism in Asia: Description of some recently discovered Manichaean temples in Turfan.” In: *Monumenta Serica* 44 (1996), 272 [267-315]; Heuser, Manfred – Klimkeit, Hans-Joachim, *Studies in Manichaean Literature and Art*, (Nag Hammadi and Manichaean Studies 46) Leiden – Boston – Köln: Brill 1998, 341. 16. kép; 344. 22. kép. A fa szimbolikájáról lásd még Rui Chuanming 芮传明, Monijiao „shu” fuhao zai dongfang de yanbian. 摩尼教»树« 符号在东方的演变. In: *Shilin* 史林 2002.3: 1-15.

²² *Zsoltárkönyv* 153,20-21: „πῆ ἡ βῆρρε πε πρῆἡβῆρρε • πῆρο ἡβῆρρε τε πνους ἡουαῖνε.”

²³ *Kephalaiia* 89,26-29: „ϕαϕβωκ λζοῦν ζ[ῆ] πσωμα η]τσαρζ νϕμοϕρ πρ[η]ν]εϑ ζἡ πεϕτοϕ νϑαχνε εϕ[ε]ζο] ηπεϕτοϕ η[ε]αχ]νε λχωϕ ζη πτοϕ ημελος [ηπεϕ]εσωμα.”

²⁴ *Kephalaiia* 96,25-27: „ϕαϕςμῆ ἡμελος πτϕγζη ηῖκατο[γ] ηῖκατϕοϕ ηῖςμῆτοϕ ἡοϕρῆἡβῆρρε οϕωηρε [ῆ]τε ταικαῖοϕνη.”

A Fény-Nousz egyenként kiszabadítja a bebörtönzött és megbilincselte fénylélek öt részét, és megkötözi a sötétség ezzel párban álló elemeit. Mind a középíráni, mind a kínai források beszámolnak arról, hogy a Fény-Nousz „spirituális” értelemben véve különböző fákat ültet el az emberben. Ezen fák minden része (gyökér, törzs, ágak, levelek, gyümölcsök, íz, szín) különlegesen fontos erényeket testesítenek meg.²⁵ A *Traktátus* (T170-183) például a következőképpen részletezi a Fény-Nousz által elültetett, az öt lélekrésznek megfelelő öt fa egyes részeinek jelentését.

	ÉRTELEM	TUDAT	BELÁTÁS	MEGFONTOLÁS	SZÁNDÉK
gyökér	együttérzés	őszinte hit	elégedettség	béketűrés	bölcsesség
törzs	boldogság	megbízhatóság	jószándék	békesség	Két Principium tudatosítása
ágak	öröm	elővigyázatosság	előírások betartása	türelem	Fényes Tan kifejtése
levelek	dicséret	éberség	tetteket ékesítő igazság	előírások betartása	megfelelő eszköz eretnek tanok letörése az igaz Tan méltatása
gyümölcs	békesség	szorgalmas tanulás	hamisság nélküli igaz szó	bőjt, hymuszok	kérdések, válaszokban való jártasság kiváló beszéd
íz	tisztelet	recitálás	igaz Tanról szóló tanítás	kitartó gyakorlás	hasonlatok és tanmesék kiváló használata
szín	bizonyosság	békés boldogság	találkozás öröme	előrehaladás	eszközöknek megfelelően történő kiváló beszéd

A Fény-Nousz átalakító tevékenysége abban áll, hogy a saját fényes lélekrészéből előhívott erényeket (az együttérzést, az őszinte hitet, a tökéletes megelégedettséget, a béketűrést, a bölcsességet) összekapcsolja az időközben felszabaduló, immár tiszta fényelemekkel (az Éterrel, a Széllal, a Fénnyel, a Vízzel, a Tűzzel). Ezt az öt erényt nevezi a manicheus hagyomány a Fény-Nousz Öt Ajándékának (kínai: *wùshī* 五施;

²⁵ Henning, Walter B., *Sogdica*, (James G. Forlong Fund 21) London: The Royal Asiatic Society 1940, 4 [Repr.: Boyce, Mary et al. (eds.), *W. B. Henning: Selected Papers 2*, (Acta Iranica 2. sér. 14-15. Hommages et Opera Minora 5-6) Téhéran – Liège: Bibliothèque Pahlavi – Leiden: E. J. Brill 1977, 1-68].

párthus: *pnz d'sn 'y by'nyg*;²⁶ szogd: *βnyyk pnc prβyn*²⁷). Az Öt Adomány egyébként nem más, mint a Fény-Nousz által elültetett fák gyökere:

	KÍNAI ²⁸	PÁRTHUS ²⁹	SZOGD ³⁰	KOPT ³¹
1. EGYÜTTÉRZÉS	línмін 憐愍	frhyft	pryt't, fryyt't	ΤΑΓΑΠΗ
2. hit	chéngxìn 誠信	w'wryft	wrnny	ΠΝΑΖΤΕ
3. elégedettség	jüzú 具足	'spwryft	'spwrny'kh / spwrnq'rky'	ΠΧΦΚ
4. Békétűrés	rěnrú 忍辱	drgmnyft	βwrt'rmyky'	ΤΖΥΠΟΜΟΝΗ
5. bölcsesség	zhìhuì 智慧	gyryft	γpβ'ky'	СОΦΙΑ

Mint ezt látni fogjuk, a fa szimbolikája nemcsak a fent említett kezdeti állapot, illetve a Fény-Nousz későbbi tevékenységének leírásánál jelenik meg, hanem (különösen a kopt szövegekben) a pantheon egyes szereplőinek epitheton ornansa is egyben.³²

2. A DRÁGAKŐ SZIMBOLIKÁJA A MANICHEUS SZÖVEGEKBEN

A kopt és latin szövegekben inkább kincsként, az egyértelműen buddhista hatás alatt álló párthus, ujjur és kínai szövegekben pedig drágakőként megjelenő metafora elsősorban a Fénybirodalom lakóinak, illetve az onnan származó entitásoknak (például magának a Fényléleknek, a Fényküldötteknek) leírásakor használatos. A világban a Sötétséggel elkeveredett Fénylélek kincseit, drágaköveit maguk a

²⁶ MIK III 8259, vö. Gulácsi Zsuzsanna, *Manichaean Art in Berlin Collections*, (Corpus Fontium Manichaeorum, Series Archaeologica et Iconographica 1) Turnhout: Brepols 2001, 222.

²⁷ M 801a: 621, vö. Boyce, Mary, *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian. Texts with Notes*, (Acta Iranica 3. sér., II, 9; Textes and mémoires.) Téhéran – Liège: Bibliothèque Pahlavi – Leiden: E. J. Brill 1975, cu).

²⁸ T71-78.

²⁹ M 83 II, vö. Sundermann, Werner, *Der Sermon von der Seele: eine Lehrschrift des östlichen Manichäismus; Edition der parthischen und soghdischen Version mit einem Anhang von Peter Zieme. Die türkischen Fragmente des „Sermons von der Seele*, Turnhout: Brepols 1997, 55; M 798a V i 6; Sundermann, Werner, *Der Sermon vom Licht-Nous. Eine Lehrschrift des östlichen Manichäismus. Edition der parthischen und soghdischen Version*, Berlin: Akademie Verlag 1992, 137.

³⁰ M 14, vö. Waldschmidt, Ernst – Lentz, Wolfgang, „Manichäische Dogmatik aus chinesische und iranischen Texten.” In: *SPAW.PH.* 1933, 547-548 [480-607]; Morano, Enrico, „The Sogdian Hymns of Stellung Jesu.” In: *East and West* 32 (1982), 11 [9-43].

³¹ *Zsoltárkönyv* 174,12-6; 182,24-28; (200,19-28).

³² Pl. *Zsoltárkönyv* 136,14-21; 116,7-8; 80,23-24.

manicheus electusok juttatják vissza eredendő lakhelyükre, a Fénybirodalomba.³³ A kopt szövegekben a kincs maga a Fénylélek, máskor az erről szóló tudás (gnószisz), vagy ezen tudás őrző (manicheus) mű, illetve az ezt hordozó kiválasztottak.³⁴

A kincs, illetve a drágakő (latin *thesaurus*; pártus *rdn* [*radan*]; szogd *rtn(y)*; ujgur *r(ā)tni*, *ārdini*)³⁵ kifejezéseket elsősorban az isteni világ lakóinak leírásakor használják a szövegek.³⁶ A buddhista hatás abban a tényben is jól tetten érhető, hogy a latin példát leszámítva a fent említett kifejezések mind a szanszkrit *ratna* szó átvételei.

„(A Nagyság Atyjának) minden egyes tagjában megszámlálhatatlan és mérhetetlen sok kincs van elrejtve.”³⁷

„Hatalmasságok, istenek és istenségek, drágakövek, boldog aeonok, fák, források és növények örvendeznek benne minden nap.”³⁸

³³ Arnold-Döben, Victoria, *Die Bildersprache des Manichäismus*, (Arbeitsmaterial zur Religionsgeschichte 3) Köln: E. J. Brill 1978, 53. Itt természetesen azonnal felmerülhet a talán legismertebb gnosztikus mű, a *Gyöngy-himnusz* hasonló jellegű metaforája, maga a gyöngy motívuma egyébként szintén előfordul a kopt manicheus szövegekben (*Zsoltárkönyv* 192,4; 194,6; 207,18 – 209,10; *Kephalaia* 85,20-26; 204,13-23; 258,1-3).

³⁴ Pl. *Zsoltárkönyv* 8,26-27; 207,27 – 208,1; 210,18-19; *Kephalaia* 229,1-10. Vö. Arnold-Döben, Victoria, *Die Bildersprache des Manichäismus*, 1978, 54–55; Ma Xiaohu 马小鹤, Monijiao zongjiao fuhao »zhenbao« yanjiu. – fanwen *ratna*, patiyawen *rdn*, sutewen *rtn*, huihewen *erteni kao*. 摩尼教宗教符号«珍宝»研究 – 梵文 *ratna*, 帕提亚文 *rdn*, 粟特文 *rtn*, 回纥文 *erteni*. *Xiyu yanjiu* 西域研究 2000.2, 53-60, 58; Klimkeit, Hans-Joachim, „Indian motifs in Manichaeism Art.” In: Heuser – Klimkeit 1998, 297 [291-299].

³⁵ Tongerloo, Alois von, „Buddhist Indian terminology in the Manichaeism Uyghur and Middle Iranian texts.” In: Skalmowski, Wojciech – Tongerloo, Alois von (eds.), *Middle Iranian Studies. Proceedings of the International Symposium organized by the Katholieke Universiteit Leuven from the 17th to the 20th of May 1982*, (OLA 16) Louvain: Peeters 1984, 249 [243-252].

³⁶ Boyce, Mary, *A Word-List of Manichaeism Middle Persian and Parthian*, (Acta Iranica 3. série II. Supplément.) Téhéran – Liège: Bibliothèque Pahlavi – Leiden: E. J. Brill 1977, 78; Klimkeit, Hans-Joachim, „Indian motifs in Manichaeism Art”, 297., n. 28.

³⁷ *Contra Epistulam Fundamenti* 13,16: „In unoquoque autem membrorum eius sunt recondita millia innumerabilium et immensurum thesaurorum.”

³⁸ M 533 V; vö. Boyce, Mary, „Some Parthian Abecedarian Hymns.” In: *BSOAS* 14 (1952), 443 [435-450]; Boyce, Mary, *A Reader in Manichaeism Middle Persian and Parthian*, al: „z'wr'n bg'n 'wd yzd'n rdnyn šhr'n wšm'n'g d'lwg x'nyg 'wd 'brwd pd hw w'rynd wysprwc [zāwarān bayān ud yazdān radanin šahrān wišmināg; dālūg xānig ud aβrōd pad hō wārēnd wisprōž].”

„Te vagy az Atyja minden szép formának, a drágaköveknek, a Fény erőseinek és a hatalmasoknak, amelyek elő lettek szólítva [belőled].”³⁹

„Szent, Szent a Te tizenkét Fényvilágod! Szent, Szent a Fényvilágod, melyeket mint drágaköveket jelölt ki a Te Nagyságod. Szent, szent az Élő Levegő, a csodálatos világok fényes kincstára! Szent, szent, szent a magasztalt Föld!”⁴⁰

„A Fény tizenkét koronáját tartja, és előtte áll a Tizenkét Nagyság, saját fiai, mint a Fény Atyjának tizenkét fényes formái. Sok isten, istenség, drágakő lett teremtvé, lett előszólítva, és a Paradicsom Urának őreiként felállítva. Mellettük (volt) a tizenkét nagy elsőszülött király és uralkodó.”⁴¹

„A drágakövek [istenek] háza virágzással teli, számtalan földdel, házzal és trónnal.”⁴²

³⁹ M 40 V I; vö. Klimkeit, Hans-Joachim (trans.), *Gnosis on the Silk Road. Gnostic Texts from Central Asia*, New York: Harper – San Francisco 1993, 30; Boyce, Mary, *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian*, 1975, af: „tw ‘yy pyd cy ‘ymyn hrwyn qryšn, rdny, z’wr’n rwsn’n. ‘wd hynz’wryft cy w’xt bwd ‘c tw z’d [tū *ay pid če imin harwīn* karišn, *radanīn, zāwarān rōšnān. ud henzāwarīft če wāxt būd až tū zād].”

⁴⁰ M 538 (+M 75) R III; vö. Klimkeit, *Gnosis on the Silk Road* 1993, 30). Boyce, *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian* 1975, ag: „*q’dwš q’dwš ‘w dw’dys šhr’n rwsn wxybyh. q’dwš q’dwš ‘w šhr’n rwsn’n, ky pd tw wzrgyft rdny pdm’dg ‘hynd. q’dwš q’dwš ‘w ‘ndrwz jywndg, rwsn ‘mb’rg cy šhr’n ‘rg’w. q’dwš q’dwš q’dwš ‘w zmyg ‘st’w’dg. [kādūš kādūš ō dwādes šahrān rōšn wxēbēh. kādūš kādūš ō šahrān rōšnān, kē pad tū wuzurgift *radanīn padmādag ahēnd. kādūš kādūš ō andarwāz žīwandag, rōšn ambārag če šahrān aryāw. kādūš kādūš kādūš ō zamīg istāwādag].”

⁴¹ M 730 R i; vö. Klimkeit, *Gnosis on the Silk Road* 1993, 31; Boyce, *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian* 1975, ah: „... dw’dyys dydym rwsn d’ryd, ‘wš’yštyynd prw’n *dw’dys wzrg’n, wxybyh pwhr’n. h’ws’r dw’dys cyhrg b’myn cy pydr rwsn. ws’n yzd’n bg’n ‘wd rdny, cy whyšt šhrd’r pdw’z, ‘fryd xrwšt ‘wd ‘wst’d. ‘wd byh ‘c hwyn dw’dys wzrg’n nwxz’d’n, qw’n ‘wd šhrd’r’n [... dwādes didēm rōšn dārēd, u-š istēnd parwān *dwādes wuzurgān, wxēbēh puhārān. hāwsār dwādes čihrag bāmēn če pidar rōšn. wasān yazdān bayān ud *radanīn, če wahišt šahrōār padwāz, āfrīd xrōšt ud awestād*. ud bēh až hawīn dwādes wuzurgān noxzādān, kawān* ud šahrōārān].”

⁴² M 6232 + M 6230 3-4; vö. Klimkeit, *Gnosis on the Silk Road* 1993, 31; Boyce, *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian* 1975, aka: „rdny ‘r’m ‘sprhm’wynd wy’g, šhr’n ‘n’s’g, m’n m’n ‘wd g’h g’h [*radanīn ārām isprahmāwend wyāg, šahrān anāsāg, mān mān ud gāh gāh].”

„És amikor a harcok istenei az Öt Fényelemmel együtt meggyógyultak sebeikből, akkor minden drágakő, a hírnökök és harcra kész istenek a Paradicsom Ura elé állnak imákkal és magasztalással.”⁴³

„A Nagy Drágakő, Srōšaw” [a Nagyság Atyja]...⁴⁴

Alois von Tongerlo szerint a drágakő az istenek, a közösség és a tan rendkívül magas értékére utal,⁴⁵ és bár ez nyilvánvalóan igaz, mégis úgy tűnik, hogy erről többről van szó. Véleményem szerint a drágakő metaforájának gyakori használata nem pusztán a drágakő értékének, hanem egyrészt romolhatatlanságának, állandóságának, másrészt a fényt visszaverő tulajdonságának, ragyogásának, illetve éppen fényt áteresztő képességének köszönhető. Mint közismert, a manicheizmus már említett központi tanítása a két birodalom (a Fény és a Sötétség) eredendő tételezése. Habár a fenti idézetekben is majdnem mindig együtt szerepel a Fény és a drágakő, mégis a kínai források azok, amelyek egyértelműen bizonyítják ezt az összefüggést.

A *Himnusz-tekercs* tanúsága szerint a Fénybirodalomban mindenütt értékes kincseket (*bāo* 寶), drágaköveket (*zhēnbǎo* 珍寶) láthatunk, (*zhēnbǎo* 珍寶), a drágakőföldeken (*bāodi* 寶地) drágakőhegyek (*bāoshān* 寶山), drágakőfák (*bāoshù* 寶樹), drágakővirágok (*bāohuā* 寶花), drágakőpavilonok (*bāolóu* 寶樓) és drágakőpagodák (*bāogè* 寶閣) találhatóak (H288; H298; H300; H303; H305; H309; H311; H318; H323; H330).

H288. „E világot megtöltik az értékes drágakövek, / nincs egy sem, melyet magasztalni nem lehetne, / a kolostorok tágasak, nincsen bennük hiány, / mondhatja-e valaki, hogy szegénység van s szenvedés?!” 1276c24-25 || 世界充滿諸珍寶，无有一事不堪譽，/ 伽藍廣博无乏少，豈得說言有貧苦？

H300. „Azon gyémántföldek mindig ragyogók, / bent s kívül nincs, ami ne tükrözné a csillogást. / A drágakőföldek egymás után, országok számtalanul, / a né-

⁴³ M 2 II 7; vö. Klimkeit, *Gnosis on the Silk Road* 1993, 255; Boyce, *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian* 1975, ac: „wd bg'n rzmγ'hyg 'd pnj rwšn 'c xdm drwšt bwd, 'b'w 'xyzynd hrwyn rdyn, fryštg'n 'wd by'n rzmwz'n, 'wd 'wyštnd pd pdwhn 'wd wyndyšn 'w whyšt šhrd'r [ud bayān razmyāhig ađ panj rōšn ađ xaōm druwišt būd, abāw āxēzēnd harwin* *radanin, frēštagān ud bayān razmyōzān, ud awištēnd pad padwahan ud wendišn ō wahišt šahrđār].”

⁴⁴ M 2 II 8; Klimkeit, *Gnosis on the Silk Road* 1993, 255; Boyce, *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian* 1975, ac: „rdn wzrg, srwš'w [radan wuzurg, srōšaw]...”. Lásd még M 7 I V i; vö. Klimkeit, *Gnosis on the Silk Road* 1993, 36; Boyce, *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian* 1975, ax.

⁴⁵ Tongerlo, „Buddhist Indian terminology”, 250.

zés rajtuk áthatol, minden látható.” 1277a19-20 || 彼金剛地常暉耀，內外鑒照无不見；/ 寶地重重國无量，徹視間間皆顯現。

H303. „Abban a világban sokmillió fajta drágakőhegy áll, / millióféle illatfelhő száll belőlük fel, / belül s kívül a fény a tisztaság jele, / az édes harmat határtalanul tölti be.” 1277a25-26 || 彼界寶山億千種，香烟涌出百万般，/ 內外光明體清淨，甘露充盈无邊畔。

H309-310. „Ami a drágakőföldből előtör, / mind birtokolja a látás, a hallás s az értés tudását; / hogy megláthassuk a felülmúlhatatlan Nirvána-királyt, / dicsérjük s énekelve magasztaljuk a Nagy Szent hatalmát! // Azon a helyen sötét árnyak eredendően nincsenek, / bent és kívül páratlanul ragyog minden, / minden testnek külső jegye ritka és különleges, / a drágakőföldön mindig frissek és üdék.” 1277b08-11 || 所從寶地涌出者，皆有見聞及覺 知，/ 得觀无上涅槃王，稱讚歌揚大聖威。// 彼處暗影本元无，所有內外明无比，/ 一切身相甚希奇，於寶地者恒青翠。

H317-318. „A szentek serege fényes s rendkívül különleges, / nincs közöttük szakadás, egymást beragyogják, / azon szentek kiegyensúlyozott tudattal összhangban vannak / megkülönböződésről soha nem lehetett beszélni. // A szentek méltóságos arcain finom s csodás jegyek ülnek, / mind a kolostor drágakőpavilonjaiban laknak. / a felkelt szándékokat, a mozgó gondolatokat, s minden elme-elgondolást egyaránt bevilágítanak és megvizsgálják, nem marad kétely, sem hiba.” 1277b24-25 || 聖眾光明甚奇異，無有間斷互相暉；/ 彼聖齊心皆和合，若言分折元無是。 // 諸聖嚴容微妙相，皆處伽藍寶殿閣，/ 起意動念諸心想，普相照察無疑錯。

A kínai idézetek jól mutatják, hogy a drágakő megjelenése majdnem mindig esetben valamilyen értelemben a fénnel, a sötétség hiányával, illetve az átlátszósággal (tehát a sötétség, a szennyezettség hiányát bizonyító tisztasággal, „transzparenciával”) kapcsolódik össze („ragyogó”, „csillogás”, „a nézés rajtuk áthatol”, „fény”, „meglát”, „sötét árnyak nincsenek”, „ragyog minden”).

Ugyanakkor lényeges különbség tehát, hogy míg a kínai szövegeknek sok szempontból forrásul szolgáló párthus megfogalmazások a kincseket egyenesen a Nagyság Atyjára vagy emanációira, a Fénybirodalomban élő és a kozmogóniai eseményekben aktív szerepet is játszó istenekre használja, addig a kínai szövegek elsősorban a Fénybirodalom „tárgyi” leírásánál (fák, hegyek, virágok, pavilonok, pagodák) alkalmazzák. Ez utóbbi használat véleményem szerint egyértelműen a buddhizmus ún. Tiszta Föld (*Jingtu*) irányzatának műveiben található Sukhāvati-leírások hatásának tulajdonítható. Magában a más nyelvű manicheus szövegekben nem is találunk drágakőfákat vagy drágakőpavilonokat, mindez az alapvetően Kínában kialakult Tiszta Föld irányzat szútráinak jellegzetes szóhasználata.

Az irányzat egyik alapvető irata (*Fo shuo wuliang shou jing* 佛說無量壽經) például részletesen leírja a különböző drágakőfák típusait (ezüst, berill, agát, stb.), sőt ezen belül a fa egyes részeit (gyökér, törzs, levél, virág) is megadja, de ezek nem erényekből, hanem további drágakövekből állnak.

„Azt a vidéket teljesen betöltik a hét-drágakövű fák. Egyesek aranyból, mások ezüsből, ismét mások berillből, hegyikristályból, korallból, rubintból vagy agátból állnak. Vannak olyan fák is, amelyeket kettő, vagy akár hét drágakő alkot. Vannak olyan aranyfák, melyeknek a levele, a virága és a gyümölcse ezüst, és vannak olyan ezüsfák, melyeknek a levele, a virága és a gyümölcse arany. (...) Vannak olyan drágakőfák is, melyeknek bíborarany gyökere, fehér ezüst törzse, berill ágai, hegyikristály ágacskái, korall levelei, rubint virágai és agát gyümölcsei vannak. (...) Vannak előadócsarnokok, kolostorok, paloták és pavilonok, melyek mind hét drágakőből alakultak ki maguktól, továbbá igazgyöngyök és holdfényű drágakövek.” 又其國土七寶諸樹周滿世界，金樹。銀樹。琉璃樹。頗梨樹。珊瑚樹。瑪瑙樹。車磔樹。或有二寶三寶乃至七寶轉共合成，或有金樹，銀葉華果，或有銀樹，金葉華果。(…)或有寶樹，紫金為本，白銀為莖，琉璃為枝，水精為條，珊瑚為葉，瑪瑙為華，車磔為實。(…)又講堂精舍宮殿樓觀皆七寶莊嚴自然化成，復以真珠明月摩尼眾寶。⁴⁶

Hozzá kell tenni ugyanakkor, hogy természetesen az itt leírt drágakőfák is rendelkeznek „spirituális” funkcióval: egy ilyen különleges drágakövekkel ékesített fa alatt világosodott meg Amitábha buddha, és a szöveg szerint ezen különleges fa bármilyen jellegű tapasztalása a buddhista dharma azonnali és mély megértésével jár együtt.⁴⁷ A dunhuangi barlangokban, például a Mogao-barlangban számos példa maradt fenn a kincsfák ilyen jellegű, tehát a Tiszta Földön megjelenő buddhista ábrázolásaira, különösen Amitábha „bódhi-fájáról”.⁴⁸

⁴⁶ T12, 360: 0270c–271a.

⁴⁷ *Fo shuo wuliang shou jing* 佛說無量壽經 T12, 360: 271a.

⁴⁸ Dunhuang wenwu yanjiusuo 敦煌文物研究所, *Zhongguo shiku – Dunhuang Mogao ku* 中国石窟敦煌莫高窟. 3, Tokyo: Heibonsha 1981, 24. kép, 26. kép; Dunhuang wenwu yanjiusuo 敦煌文物研究所, *Zhongguo shiku – Dunhuang Mogao ku* 中国石窟敦煌莫高窟. 4, Tokyo: Heibonsha 1982, 7. kép. Egyéb „tisza földeket” is gyakran ábrázolnak drágakőfákkal (Dunhuang wenwu yanjiusuo, *Zhongguo shiku – Dunhuang Mogao ku* 4, 1982, 28. kép, 36. kép; 100. kép).

3. A DRÁGAKŐFA A KÍNAI NYELVŰ MANICHEUS SZÖVEGEKBEN

A drágakőfa (*bāoshù* 寶樹) kifejezés a kínai nyelvű manicheus hagyományban két szövegben (*Himnusz-tekerics*, *Traktátus*), összesen hat szöveghelyeken fordul elő.⁴⁹ Mivel a két szöveg szerzője (pontosabban fordítója) nem azonos, így nem feltétlenül várható el, hogy az egyébként nagy vonalakban egységesnek tekinthető kínai nyelvű manicheus korpusz ezen részletében is teljesen azonos legyen a kifejezés használata.

3.1. DRÁGAKŐFÁK A *HIMNUSZ-TEKERCS*BEN

A nem kínai nyelvű forrásokban – mint említettük – a Fénybirodalom maga a Jó Fa vagy annak gyökere, míg a kínai forrásokban a birodalom metaforájaként fa nem szerepel. Ugyanakkor a kínai források is említést tesznek a Fénybirodalom és a fák összefüggéséről, hiszen itt az örökké termő, elpusztíthatatlan drágakőfák magában a Fénybirodalomban sorjáznak.

H296. „E helyen [Fénybirodalomban] a drágakőfák mind sorban állnak,⁵⁰ / a drágakő-gyümölcsök örökké élők, nem rothadnak sohasem. / Nagyságuk hasonló, nincs féreg, ami megrágná, / magától zöldell és dúsan terem.”

1277a11–12 | 彼處寶樹皆行列，寶菓常生不彫朽。大小相似無虫食，青翠茂盛自然有。

H297. „Keserű, mérgezett, savanyú, érdes, vagy fekete, / a drágakő-gyümölcs nem ilyen, hanem illatos és szép; / nem olyan, hogy belül üres, kívül mégis ép(nek látszik), / a felszínen s a bensejében fényes, s íze édes-harmatos.

H298. A drágakőfa gyökere, törzse, ágai s a levelek / Fent és lent is mind édes-harmatos, / illatárja betölti e világot, / a drágakő-virágok egymást beragyogják, mindig vörösek s fehérek.”

1277a13–16 | 苦毒酸澁及黯黑，寶果香美不如是，/ 亦不內虛而外實，表裏光明甘露味。/ 寶樹根莖及枝葉，上下通身並甘露，/ 香氣芬芳充世界，寶花相映常紅素。

⁴⁹ *Himnusz-tekerics*: H7–4: *Zan Yishu wen* 讚數文; H45–82: *Zan Yishu wen di'er die* 讚夷數文 第二疊; H261–338: *Tan mingjie wen* 歎明界文; *Traktátus*: 15. fejezet: A Fény Őt Drágakőfájának jellemzőiről; 18. fejezet: A Három Nappalról és a Két Éjszakáról, valamint a kétfajta Tizenkét Óráról; 19. fejezet: A kiválasztottban lakozó tizenkét drágakőfa jellemzői. A *Traktátus*nál adott tematikus orientáció nem szerepel az eredeti szövegben pusztán az olvasó tájékoztatását szolgálja.

⁵⁰ A Fénybirodalomban található rendezettség kihangsúlyozása élesen szembenáll a Sötétség birodalmának sok helyen leírt rendezetlenségével.

A drágakőfa kifejezés azonban nem pusztán a Fénybirodalommal összefüggésben jelenik meg, hanem a kínai manicheizmusban is kiemelt szerepet játszó, bár történetiségétől és testiségétől megfosztott, az evangéliumokból megismerthez képest jelentős különbségeket felmutató Jézussal összefüggésben is. A *Himnusz-tekercs* első két himnusza hozzá szól, ebben található a következő strófák.

H12. „Ezért tiszta szívvel hódolattal dicsőítelek / eltávolítva a rendetlen gondolatokat, igaz szavakkal (mondom): / Minden vétkeimet, melyet tudatlanul korábban elkövettem, / most őszintén megbánom, s bűneim eltűnjenek! / Örökké virágzó drágakőfa! Lelkek tengere,⁵¹ / Irgalmasan hallgasd meg igaz szavamat! / Minden földön mérhetetlen hírneved, / Minden földön mérhetetlen képességed.”
1270c09–12 是故澄心禮稱讚，除諸亂意真實言/ 承前不覺造諸愆，今時懇懺罪銷滅。/ 常榮寶樹性命海，慈悲聽我真實啟：名隨方土无量名，伎隨方土无量伎。

H72. „Őszinte bánattal és tiszta szívvel kérlellek, / drágakövekkel ékes életfa, / felülmúlhatatlan s párja nélküli csodálatos Orvoskirály, / békés és tisztacselekvésű, minden jószág.⁵² **H73.** Örökké virágzó drágakőfa, lelkek tengere, / gyökereid szilárdak, gyémánttestű! / Törzsed az igazság, nincs benne csalfa szó, / lombkoronád a terebélyes, örök öröm. / **H74.** Drágaköveid az elégedettség, az irgalom levelei, / az édes harmatos, mindig üde, soha el nem hervadó. / Aki eszik belőle, örökre elvágja élet s halál folyamát,⁵³ / s az illata kiváló, betölti a világot! / **H75.** A Nagy Szent a remélt hosszú élet, / aki képes feléleszteni a dharmatermészet örökké virágzó fáit! / Bölcsességgel, tisztasággal, örök éberséggel, valóban a Szív Királya vagy, aki oly ügyesen szétválaszt.”

⁵¹ A „lelkek fája” (*xingming shù* 性命樹 – H72), akárcsak a *Himnusz-tekercs*ben többször is megjelenő lelkek tengere (*xingming hǎi* 性命海) kifejezés (H73, H224, H301) megfelel a *grīw žīwandag* (Élő Lélek, illetve az Élő Lélek összessége), illetve az ujgur *tirig öz* (Élő Önmaga) kifejezésnek. (Például TM 278, vö. Henning, Walter B., „A Fragment of the Manichaeic Hymn-cycles in Old Turkish.” In: *Asia Major* (N. S.) 7 (1959), 122-124. [Repr.: Boyce, Mary et al. (eds.), *W. B. Henning: Selected Papers* 2, (Acta Iranica 2. sér. 14-15. Hommages et Opera Minora V-VI.) Téhéran – Liège: Bibliothèque Pahlavi; Leiden: E. J. Brill, 1977, 537-539]). Lásd még Waldschmidt, Ernst – Lentz, Wolfgang, „Die Stellung Jesu im Manichäismus.” In: *Abhandlungen der königlichen preussischen Akademie der Wissenschaften* 4 (1926), 74 [1-131]; Bryder, Peter, *The Chinese Transformation of Manichaeism. A Study of Chinese Manichaeic Terminology*, Löberöd: Plus Ultra 1985, 69, vö. Mair, Victor M., „Review of S. N. C. Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China. A Historical Survey*. 1985” and P. Bryder, „The Chinese Transformation of Manichaeism. A Study of Chinese Manichaeic Terminology. Löberöd, 1985.” In: *T'oung Pao* 73 (1987), 320 [313-324].

⁵² A *jīngyè* 淨業 a tiszta (jó) karma általános jelentésén túl konkrétan a Sukhāvātiban történő újjászületést biztosító karmát is jelenti.

⁵³ Az élet és halál folyama (*shēngsǐ liú* 生死流) ismert buddhista szóhasználat.

1272a14–23 || 懇切悲嗥誠心啟：眾寶庄嚴性命樹，/ 最上无比妙醫王，平安淨業具眾善。/ 常榮寶樹性命海，基忙堅固金剛體，/ 莖幹真實无妄言，枝條脩巨常歡喜。/ 眾寶具足慈悲葉，甘露常鮮不彫果，/ 食者永絕生死流，香氣芬芳周世界！/ 已具大聖翼長生，能蘇法性常榮樹。/ 智惠清虛恒警覺，果是心王巧分別。

Mint már korábban említettük, a kopt nyelvű manicheus szövegekben is előfordul, hogy a manicheus pantheon kiemelkedő alakjait fához hasonlítják, ugyanakkor ott általában az Élet Fája kifejezés szerepel a drágakőfa helyett.

„Nagyság Atyja, dicsőséges király (...) minden isten istene, Jó Fa, aki nem ad rossz gyümölcsöt, Atya, akinek sok gyermeke van.”⁵⁴

„Dicsőség és győzelem a Paraklétosznak, Urunknak, Fényünknek, Máninak, az Élet Fájának, tele boldog gyümölcssel...”⁵⁵

A *Himnusz-tekercs*ben tehát a drágakőfák elsősorban a Fénybirodalom leírásakor, mint a romolhatatlanság, az állandóság, illetve a ragyogás jelképei jelennek meg, másrészt a bölcsességgel és irgalmassággal összefüggésben. Érdemes tehát kiemelni, hogy bár a kínai szövegek időnként szintén használják az életfa (H72: *xingmingshù* 性命樹; H375: *huómingshù* 活命樹; T183: *huóshù* 活樹) kifejezést, de alapvetően a drágakő-szimbolika dominál bennük.

3.2. DRÁGAKŐFÁK A TRAKTÁTUSBAN

A *Traktátus* immáron nem a Fénybirodalomban található drágakőfák leírását adja, hanem onnan, a tiszta fényből a fény és a sötétség összekeveredése révén létrejött világba „átültetett” fák erkölcsi átalakító hatását, gyökerének, törzsének, ágának, levelének és gyümölcsének megfelelő különböző erények kibontakoztatását, illetve az általa képviselt tudás megszabadító jellegét hangsúlyozza.

T154–156. „Ekkor a Bölcs Fény Küldötte az ötfajta Tiszta Drágakőföldbe elültette a Világosság felülmúlhatatlan hírnevű ötfajta Drágakőfáját, és a Világosság ötfajta Drágakőtornyában meggyújtotta a Világosság Örökké Égő ötfajta Drága-

⁵⁴ *Zsoltárkönyv* 136,14–15, 19–22.: „ΠΩΤ ΗΤΕ ΤΗΝΤΝΑΣ ΠΡΡΟ ΕΤΟΙ ΗΕΑΥ (...) ΠΝΟΥΤΕ ΗΝΝΟΥΤΕ ΤΗΡΟΥ ΠΩΗΝ ΕΤΑΝΙΤ ΠΕΤΕ ΗΠΩΤ ΚΑΡΠΟΣ ΕΦΖΑΥ ΠΩΤ ΕΤΕ ΝΑΨΕ ΠΕΦΩΗΡΕ.”

⁵⁵ *Zsoltárkönyv* 80,23–24.: „ΟΥΕΑΥ ΗΝΟΥΒΡΟ ΗΠΠΩΚΩ ΠΗΧΑΙΣ ΠΗΟΥΑΙΝΕ ΠΜΑΝΙΧΑΙΟΣ ΠΩΗΝ ΗΠΩΗΖ ΠΑΝΚΑΡΠΟΣ ΕΤΡΑΥΤ...” Lásd még *Zsoltárkönyv* 116,7; *Kephalaia* II.302,20–21, gyümölcsként: *Zsoltárkönyv* 53,30–32; *Kephalaia* 20,3–5.

kőlámpását.” 1283b10–12 | 是時惠明使於其清淨 / 五重寶地，栽蒔五種光明勝譽
无上寶樹；復 / 於 五種光明寶臺，燃五常住光明寶燈。

T170–183. „Miután a Bölcs Fény Küldötte a bölcsesség éles fejszével egymás után kivágta (ezeket a fákat), az eredendő természet földjébe elültette a felülmúlhatatlan tisztaságú Fény ötfajta Drágakőfáját. Édesharmatú vízzel öntözte e Drágakőfákat, melyek a halhatatlanság gyümölcseit termették. Elsőként az Értelem fáját ültette el. Ennek a fának a gyökere az együttérzés, törzse a boldogság, ága az öröm, levele (a hívők) sokaságának dicsérete, gyümölcse pedig a békesség. Íze a tisztelet, színe a bizonyosság. Másodjára a Tudat tiszta és csodálatos drágakövé fáját ültette el, melynek gyökere maga a tiszta szívű hit, törzse a megbízhatóság, ága az elővigyázatosság, levele az éberség, gyümölcse pedig a szorgalmas tanulás. Íze a recitálás, színe pedig a nyugalmas boldogság. Harmadszorra a Belátás fáját ültette el, melynek gyökere maga az elégedettség, törzse a jószándék, ága az előírások betartása, levele a tetteket ékesítő igazság, gyümölcse pedig a hamisság nélküli igaz szó. Íze a tiszta és igaz Tanról szóló tanítás, színe pedig a találkozás öröme. Negyedszerre a Megfontolás fáját ültette el, melynek gyökere maga a türelem, törzse a békesség, ága a türelem, levele az előírások betartása, gyümölcse pedig a böjtök és a himnuszok. Íze a kitartó gyakorlás, színe a folyamatos előrehaladás. Ötödszörre a Szándék fáját ültette el, melynek gyökere maga a bölcsesség, törzse a Két Princípium értelmének tudatosítása, ága a Fényes Tan kifejtésének képessége, levele a körülmények változása szerinti megfelelő eszköz felismerése, az eretnek tanok letörése és az igaz Tan méltatása és megerősítése, gyümölcse pedig a talpraesett kérdésekben és válaszokban való jártasság, az eszközöknek megfelelően történő kiváló beszéd. Íze az emberek megvilágosodását szolgáló hasonlatok és tanmesék kiváló használata, színe pedig a sokaságnak tetző finom és kellemes szavak használata. Ezeket a fákat tehát az Élet Fáinak nevezzük.” 1283c01–17 | 時惠明使，當用智惠快利鑿斧，次第誅伐，/ 以已五種无上清淨光明寶樹，於本性地而 / 栽種之；於其寶樹澆甘露水，生成仙菓。先栽 / 相樹，其相樹者，根是憐愍，莖是快樂，枝是 / 歡喜，葉是美眾，菓是安泰，味是敬慎，色是堅 / 固。次栽清淨妙寶心樹。其樹根者自是誠信，/ 莖是見信，枝是怕懼，葉是警覺，菓是勤學，味 / 是讀誦，色是安樂。次栽念樹。其樹根者自是 / 具足，莖是好意，枝是威儀，葉是真實 庄嚴諸 / 行，菓是實言無虛妄語，味是說清淨正法，色 / 是愛樂相見。次栽思樹。其樹根者自是忍辱，/ 莖是安泰，枝是忍受，葉是戒律，菓是齋讚，味 / 是勤修，色是精進。次栽意樹。其樹根者自是 / 智惠，莖是了二宗義，枝是明法辯才；葉是 權 / 變知機，能摧異學，崇建正法；菓是能巧問答，/ 隨機善說；味是善能譬喻，令人曉悟；色是柔 / 濡美辭。所陳悅眾，如是樹者，名為活樹。

T227–229. „Ezek a jelei annak, hogy a tizenkét forma fája elkezd rügyezni, és hogy ezeken a fákon folyamatosan nyílnak a felülmúlhatatlan drágakővirágok, miután pedig kinyíltak, fényességük mindent beragyog. Egy-egy virágban megszámlálhatatlan megnyilvánult testű Buddha születik megállás nélkül.⁵⁶ végtelen számú testet hozván létre.” 1284b17–20 || 如是記驗，/ 即是十二相樹初萌，顯現於其樹上，每常開 / 敷无上寶花；既開已，輝光普照，一一花間，化 / 佛无量，展轉相生，化无量身。

T309–312. „Ezek voltak tehát azok, amiket a Tizenkét Fénykirály Drágakőfájának neveztünk. Én az Örök Boldogság Fénybirodalmából miattatok hoztam ide (e fákat), hogy elültessem őket tiszta közösségekben. Nektek, kitűnő értelmű és kiváló bölcsességű férfiaknak és nőknek, saját tiszta szívetekbe kell ültetni e fákat, hogy azok növekedhessenek.” 1285c11–15 || 如是等 / 者，名為十二明王寶樹。我從常樂光明世界，/ 為汝等故，持至於此。欲以此樹栽於汝等清 / 淨眾中。汝等上相善慧男女，當須各自於清 / 淨心，栽植此樹，令使增長。

T313–316. „Nektek most, ha meg akarjátok valósítani a felülmúlhatatlan Hatalmas Fény tiszta gyümölcsét, e drágakőfákat fel kell ékesítenetek, hogy a tökéletességet elérjétek. Miért? Ezen fák gyümölcse megszabadít titeket, az Igazság gyermekeit a négy nehézségtől, minden testtel bíró megszabadulhat az élet és halál (körforgásából), és elérve a végső örök győzelmet, eljuthat a Béke és Boldogság Honába.” 1285c16–20 || 汝等今 / 者，若欲成就无上大明清淨業者，皆當莊嚴 / 如是寶樹，令得具足。何以故？汝等善子，依此 / 樹葉得離四難及諸有身，出離生死，究竟常 / 勝，至安樂處。

T331–332. „Nem lehetünk továbbra is gondatlanok, tisztelettel vigyázunk e felülmúlhatatlan Drágakőfákra, hogy tökéletessé tegyük. Ezen Tan vizével moss le rólunk minden szennyet, hogy fénytermészetünk mindig tiszta maradjon!” 1286a10–12 || 令得銷滅。我等今者不敢輕慢，皆當奉持无 / 上寶樹，使令具足。緣此法水，洗濯我等諸塵 / 重垢，令我明性常得清淨。

Mint korábban említettük, a *Traktátus* a drágakőfa kifejezést egy másik kozmogóniai történet, a Fény-Nousz által történő megszabadulással összefüggésben alkalmazza. Míg a *Himnusz-tekercs* a drágakőfa, illetve a drágakővel ékesített különböző elemekkel kapcsolatban az állandóságot, a romolhatatlanságot és a végtelen ragyogást emelte ki, addig a *Traktátus* alapvetően a világba kerülő drágakőfák aktív szerepét

⁵⁶ Vö. H8.: „Az összes buddha virágaidból emelkedik elő, / Minden bölcsesség gyümölcséidben születik, / Képes vagy táplálni az Ötfajta Fényfiút / Képes vagy legyőzni az ötfajta mohó (démont).” 1270c03–4 || 一切諸佛花間出，一切智惠菓中生。能養五種光明子，能降五種貪□□。

hangsúlyozza, amennyiben a világban élőkben képes olyan folyamatokat elindítani, hogy az állandó erkölcsi értékekhez közeledve, lényegében átalakítsa a hívőket, hogy aztán előkészítse őket a Fénybirodalomban történő életre. Mindez úgyis megfogalmazható, hogy a drágakőfáknak lényegében háromfajta alapvető jellemzőjét találjuk meg a szövegekben: 1. a *Himnusz-tekercs*-ben szereplő, a Fénybirodalom leírásakor használt kifejezésekben az állandóság, a romolhatatlanság és a folyamatos ragyogás jelenik meg. 2. A szintén a *Himnusz-tekercs*-ben megjelenő, drágakőfáknak is nevezett „küldöttek” már aktívabbnak mondható jellemzői: egyrészt állandóak, másrészt a bölcsességet és az irgalmat jelentik meg, 3. A *Traktátus*-beli Fény-Nousz drágakőfákkal történő átalakító tevékenységének lényege már éppen a folyamatos transzformáció. Ezen három tulajdonság lényegében a drágakőfa-, illetve életfa-metafora rendkívül komplex struktúrájának egy-egy aspektusa.

Mindezt azért fontos kiemelni, mivel a kínai buddhizmus, ezen belül a kínai manicheizmusra terminologiailag bizonyítottan jelentős hatást gyakorló Tiszta Föld (*jingtu*) irányzat⁵⁷ mind szövegeiben, mind képi ábrázolásain szintén alkalmazza a drágakőfa motívumát,⁵⁸ ugyanakkor (néhány kiemelt esetet leszámítva) alapvetően kizárólag az első értelemben, tehát a Sukhávati-birodalom leírásában használja, és nem ismer ahhoz hasonló funkciókat, amelyek a manicheizmusban komplexen, a fent vázolt módon megjelennek.

Általánosságban elmondható tehát, hogy annak ellenére, hogy a *Himnusz-tekercs*, illetve a *Traktátus* gyakran használja az egyértelműen buddhista eredetű, a Tiszta Föld leírásában kiemelkedő szerepet játszó drágakőfa kifejezést, alatta lényegében mindig a más szövegekből ismert Életfát és annak szerepét érti. Az Életfa elnevezés a kínai szövegekben három különböző formában is megjelenik (H72: *xìngmìngshù* 性命樹; H375: *huómìngshù* 活命樹; T183: *huóshù* 活樹), amelyek közül egyik sem fordul elő semmilyen buddhista szövegben. A drágakőfák tehát, amelyek a kínai nyelvű manicheus szövegekben látszólag buddhista terminusok, valójában a fent említett összetett funkcióik révén ilyen formában egyértelműen a manicheizmus, és nem a buddhizmus rendszeréhez kapcsolhatók. A manicheizmus tehát átvette a Tang-kori Kínában rendkívüli népszerűségnek örvendő *jingtu* irányzat terminusát, miközben leírásaiban megőrizte ezen koncepció önnön hagyományból eredő sajátos funkcióit.

⁵⁷ Mikkelsen, Gunner B., „Quickly Guide me to the Peace of the Pure Land: Christology and Buddhist Terminology in the Chinese Manichaean *Hymnscroll*.” In: Roman Malek (ed.), *The Chinese Face of Jesus Christ*. Institut Monumenta Serica and China-Zentrum – Sankt Augustin; Steyler Verlag – Nettetal 2002, 218-242.

⁵⁸ Gómez, L. O., *The Land of Bliss: The Paradise of the Buddha of Measureless Light. Sanskrit and Chinese Versions of the Sukhāvativyūha Sūtras*, Honolulu: University of Hawai'i Press 1996, 260.

HÉRODOTOSZ ÉS AZ ARANYÁSÓ HANGYÁK

GÁTAS JÓZSEF

A görög és a latin szerzők számos érdekes történettel szórakoztatták az Indiára kíváncsi olvasókat. A különös és meghökkentő elbeszélések egyike Hérodotosz beszámolója a vérszomjas aranyásó hangyákról, amelyektől az indiaiak mesés aranykincse származik. Modern kutatások szerint közel százhatvan utalás található erre a történetre az elmúlt kétezer ötszáz év irodalmában.¹ Jelen írásnak célja mindössze a motívum szerepének vizsgálata, eredetének feltérképezése, valamint annak kiderítése, hogy a mai tudásunk szerint mik, esetleg kik rejtőznek valójában a hérodotoszi aranyásó hangyák mögött.

1.

A HANGYÁK TÖRTÉNETE HÉRODOTOSZNÁL ÉS A KLASSZIKUS SZERZŐKNÉL

Indiáról elsőként karüandai Szkülax írt a görögségnek.² Műve elveszett, de a munkáját kivonatoló Hekataiosz fragmentumai fennmaradtak.³ Hérodotosz felhasználta Hekataioszt a Görög-perzsa háború megírásakor. Ezt bizonyítja a mindkettejük által említett Kalatai⁴ nép, valamint azon állítás, hogy India földje kelet felé homoksivatag.⁵ A történetírók közlései valószínűleg perzsa tudósításokra mennek

¹ Reimer, T., „Larger than foxes – but smaller than dogs: The gold-digging ants of Herodotus” In: *Reinardus* 4 (2006), 167-178.

² Solnay, D., Görög és római elemek a mongol és tibeti mitológiában (Szakdolgozat), 2001, 32. A dolgozat szűkebben vett témája a Nagy Sándor regény mongol változata. Itt köszönöm meg Birtalan Ágnesnek, hogy e munka felhasználását lehetővé tette és szakmai segítséget nyújtott a tanulmányom elkészítéséhez. A mongol Nagy Sándor regényről lásd: Birtalan, A., „Die Mythologie der mongolischen Volksreligion. Alexander Sage.” In: *Wörterbuch der Mythologie* 34, Stuttgart 2001, 939.

³ Klasszikus szerzők Indiáról bővebben: McCrindle, J. W., *Ancient India as described by Megasthenes and Arrian*, London 1877, 96.

⁴ *Hist.* III.38. és III.97.

⁵ *Hist.* III.98. és Hekat. Frg.299.

vissza. Küroszról valószínűsíthető, hogy eljutott Qandahárig, de Dareiosz⁶ már biztosan elfoglalta a várost. Az ismeretek jelentős növekedése Indiával kapcsolatban is csak Nagy Sándor hódításai⁷ után következett be, aki az oikumené szélét elérve kitérítette a görög kultúra határait.⁸

Az indiai aranyásó hangyák története Hérodotosz⁹ értesülése¹⁰ szerint az Indus felső folyásánál, az ismert világ peremén, egészen pontosan Kaszpatürosz¹¹ városában lakó rendkívül harcias indekhez köthető.¹² Ők gyűjtik be az aranyat a sivatagban élő „kutyánál kisebb, de a rókánál nagyobb”¹³ hangyáktól, amelyek földalatti járataik elkészítéséhez túrják fel a homokot. Az így napvilágra került homok azonban aranyat tartalmaz, és ezért járnak az indek a sivatagba. Az értékes építkezési melléktermék megszerzéséhez tevéket használnak, méghozzá úgy, hogy minden kincsvadász befog két hím és egy nőstény tevét.¹⁴ A teherhordó hímek fogják közre a nőstényt, amelyen az indek utaznak. A legjobban azt a nőstényt kedvelik, amelyiktől nemrég választották el a kicsinyét, hiszen ez az állat gyorsabban siet majd vissza újszülöttjéhez. Az arany megszerzésére a legforróbb napszak – vagyis Hérodotosz szerint Indiában ez a reggel – a legalkalmasabb, mert ilyenkor a hangyák a föld alá bújnak a hőség elől. Miután a kincsvadászok odaérnek, megtöltik a zsákokat arannyal és sietnek is vissza. Ennek oka, hogy a hangyák szaglása nagyon fejlett, és ha észreveszik a betolakodókat, akkor azonnal üldözőbe veszik őket, ami akár az expedíció bukását is előidézheti, hiszen ezek a hangyák a világ leggyorsabb ismert élőlényei.

A történet így ebben a formában csak Hérodotosznál található meg, a későbbi szerzők csak egyes elemeit vették át, vagy több ponton is módosították a leírást.¹⁵

⁶ Ázsia felfedezéséről és kariüandai Szkülastról Hérodotosz is beszámol. *Hist.* IV.44.

⁷ Solnay, D., I. m., 32.

⁸ A görög és az indiai kultúra egymásra hatásáról bővebben: Solnay, D., I. m., 33.

⁹ *Hist.* III.102-106.

¹⁰ „A perzsák állítása szerint tehát az indek ilyen módon szerzik az aranyat, de nagy ritkán a maguk földjén is nyitnak egy-egy bányát.” (*Hist.* III.105., ford.: Muraközi Gyula) Valamint: „...elfogtak néhány ilyen állatot, s még a perzsa királynak is van belőlük.” (*Hist.* III.102., ford.: Muraközi Gyula)

¹¹ A város a későbbi Qandahár területén feküdt.

¹² Hérodotosz leírása az ind törzsekről: *Hist.* III.98-101.

¹³ Ἐν δὴ ὧν τῆ ἐρημίῃ ταύτη καὶ τῆ ψάμμω γίνονται μύρμηκες μεγάθρα ἔχοντες κυνῶν μὲν ἐλάσσω, ἀλωπέκων δὲ μέζω· Legrand, Ph., (éd.), Hérodote. *Histoires*, 1970.

¹⁴ Hérodotosz leírása itt is téves, hiszen Indiában nem használtak tevéket, sőt még az állatok bemutatása is pontatlan, mert Hérodotosz szerint a tevék „hátsó lábán négy comb van és négy térd, nemi szerve a hátsó lábai közt hátrafelé, a farka felé néz.” (*Hist.* III.103., ford.: Muraközi Gyula) A leírást kritizálja többek között Arisztotelész is. (*Hist. anim.* II.1.)

¹⁵ A hímtevék szerepéről érdekes betoldás a Kr. u. 4. vagy 5. századból származó „Ázsia csodáiról” című levél, melynek szerzője Fermész, aki beszámol arról, hogy a lassúbb hím tevét prédául hátrahagyják, így időt nyernek, hogy eljussanak a folyóig, amin a hangyák már nem

Sztrabónnál maradt fent a Nagy Sándor kíséző Nearkhosz, valamint Megaszthenész¹⁶ beszámolója. Az előbbi szerint az aranyásó hangyák bőre a párdücbőrhöz hasonlít,¹⁷ az utóbbi pedig a Hérodotoszi történetet adja elő több kiegészítéssel. Megaszthenész egyrészt megnevezi a népet¹⁸ és kiegészíti a történetet azzal, hogy a kincsvadászok, a hangyák távoltartására, „állati húsdarabokat szoktak több helyen kitenni, s míg a hangyák szétszélednek, az aranyport elviszik s úgy nyersen bármi árért odaadják a kereskedőknek, mert ők nem értenek az olvasztáshoz.”¹⁹ A hangyákról megjegyzi, hogy a „rókánál kisebbek, rendkívül gyors mozgásúak és vadászatból élnek, tél idején azonban kiássák a földet s a bejáratoknál halmozzák fel, mint a vakondok.”²⁰ Később Sztrabón tovább színesíti a történetet, szerinte ugyanis szárnyas aranyásó hangyák is élnek India folyóiban.²¹ Arrianosz is leírta a hangyák történetét, de az ő munkája is Megaszthenészre megy vissza,²² hangsúlyozva, hogy Megaszthenész²³ is csak a hangyabőröket látta a makedón udvarban, magukat a hangyákat nem. Sztrabón kortársa, Propertius egy elégiájában említi az aranyásó hangyákat, de az ő sorai inkább Hérodotosz és Megaszthenész hatását tükrözik, mint Sztrabónét.²⁴ Az első század auctorai közül Dión Khrüszoszthomosz írt még hosszabban a történetről, nála a hangyák nagyobbak mint a rókák, vidékükön délelben van a legmelegebb és lovakkal valamint szekerekkel szerzik meg a zsákmányt, amiért a hangyák pusztulásukig is hajlandóak küzdeni.²⁵

A korszak egyik legjelentősebb szerzője, Plinius is hosszan és több helyen is beszámol a hangyákról, forrásai között szerepel Hérodotosz, Megaszthenész és Nearkhosz is.²⁶ Az állatok leírása nagyon érdekes, itt ugyanis szarvaik vannak és macskára hasonlítanak és akkorák, mint az egyiptomi farkasok. Az aranyat télen ássák ki a földből, de a derdák, a már említett hőség miatt csak nyáron tudják a

tudnak átjutni. James, M. R., *Marvels of the East (De rebus in Oriente mirabilibus): a full reproduction of the three known copies*, Oxford 1929 A szöveg ide vonatkozó szakaszát angol fordításban Thomas Reimer idézi. Reimer, T., I. m., 171.

¹⁶ Megaszthenész munkáját fragmentumokból rekonstruálta J. W. McCrindle. (McCrindle J. W., *Ancient India as described by Megasthenes and Arrian*, London. 1877)

¹⁷ Sztrabón. *Geogr.* XV,1.44.

¹⁸ Ők a derdák.

¹⁹ Sztrabón. *Geogr.* XV,1.44 (ford.: Földy József).

²⁰ Uo.

²¹ Sztrabón. *Geogr.* XV,1.69.

²² Arr. *Indica*.VIII,15.4.

²³ Megaszthenészről figyelemreméltó munkát írt Truesdell S. Brown. Brown, T. S., „The Reliability of Megasthenes” In: *The American Journal of Philology* 76 (1955), 29.

²⁴ „India cavis aurum mittit formica metallis” Idézi: Puskás I., „On an ethnographic topos in the classical literature” In: *Annales Universitatis Scientiarum Budapestinensis de Rolando Eötvös Nominatae* 5-6 (1977-78), 84.

²⁵ Dion.Chrysostomos. *Or.* 35.

²⁶ Puskás I., I. m., 75.

homokot ellopni. Plinius felhívja a figyelmet az állatok jó szaglására, agresszivitására és gyorsaságára. Végül megjegyzi, hogy repülni is tudnak.²⁷

Az arany megszerzésének egyéb módjainál²⁸ ugyanő megemlíti a griffeket²⁹ és az aranyásó hangyákat is. A két mitikus lény tulajdonságai később erősen összemósódnak,³⁰ Ktésziasz például egyenesen az aranyásó hangyákkal azonosítja a griffeket.³¹ Philostratosz leírásában pedig az aranyásó hangyák Etiópiában élnek, a griffek pedig Indiában őrzik az aranyat. Héliodórosz szintén Etiópiához köti a történetet, ahol a király ajándéka a hangyák és a griffek által gyűjtött arany.³² Pomponiusus Mela is leírja a kutyánál nem kisebb hangyákat és a griffekkel együtt a kincsőrző szerepet tulajdonít nekik.³³

2.

A TÖRTÉNET HELYE ÉS SZEREPE HÉRODOTOSZ MŰVÉBEN

A görög történetírók világképe keveset változott a homéroszi idők óta, mely Akhilleusz pajzsaként mutatja be az oikumenét, vagyis a lakott és megművelt területeket. A pajzs közepe mindig az adott szerző által legjobban ismert hely, és amint a beszámoló e képzeletbeli origótól távolodni kezd, a fiktív és a mesei elemek annál nagyobb szerepet kapnak a vidék leírásában. Jól megfigyelhető a peremterületek bemutatásának változása a Kr. e. 8. századtól, mert a meginduló gyarmatosítás hatására az ismeretlen lényekkel benépesített terület egyre távolabb kerül a szövegek keletkezésének helyétől, de a történetírók horizontja csak jóval később, a nagy sándori birodalommal együtt szélesedett ki.

Az aranyásó hangyák története egy nagyobb egység része, narratív kerete Dareiosz trónra lépésével és gazdasági intézkedéseivel kezdődik³⁴ és a királynak adót, vagy ajándékot fizető népek leírásával ér véget.³⁵ A harmadik könyv 89-97-ig tartó fejezetei írják le a hús adózó tartományt és az egyéb területeket, amelyek ajándékot küldenek a királynak. Az indek népéről, mint a legnagyobb lélekszámú

²⁷ Plin. *Nat. Hist.* VI, 19; XI,36.111.

²⁸ Plin. *Nat. Hist.* XXXIII,21.66.

²⁹ Az egyiptomi eredetű griff már korán megjelenik a görög irodalomban mint kincsőrző szörny. Almásy, A., „Csöre sólyomé, szemei emberé, tagjai oroszláné...” In: *Vallástudományi Szemle* 1 (2008), 60.

³⁰ Az egyik legrégebbi összehasonlító munka: Veltheim, A. F., *Von den goldgrabenden Ameisen und Greiffen der Alten, eine Vermuthung*, Helmstadt 1799.

³¹ Hirst, G. M., „The Cults of Olbia I” In: *The Journal of Hellenic Studies* 22 (1902),260.

³² Puskás I., I. m., 76.

³³ Puskás I., I. m., 75.

³⁴ *Hist.* III.89.

³⁵ *Hist.* III.118.

népről a 94. fejezet végén hallunk először, ők alkották egyben Dareiosz birodalmának huszadik tartományát is. A 98-106-ig terjedő szakasz csak az indekkel foglalkozik, ők kelet felé az utolsó nép, akit ismernek, és földjükön túl már csak homoksivatag van.³⁶ Az indeket alkotó néptörzsekről részletesen beszámol, leírását számos meghökkenítő elemmel tűzdelve meg, mint például emberevés vagy olyan életmódú közösség, amely teljesen nélkülözi a mezőgazdaságot.³⁷ Ezek szerint az indek egyik csoportjának tagjai nyilvánosan közösjenek,³⁸ valamint bőrük és magvuk sötét,³⁹ mint az etiópoknak.

Az aranyásó hangyák története után még több mesei betoldás található, például a tömjénfákat őrző, tarka testű, apró kígyók, melyekkel Arábiában találkozhatunk, de ugyanitt élnek a kassziacserjét védő, *denevérhez hasonló szárnyas állatok*,⁴⁰ a fahéjt őrző hatalmas madarak,⁴¹ és errefelé szedik a lédanont a bakkecske szakálláról⁴² valamint a pásztorok készíténe kis szekereket, hogy a hosszúfarkú juhok farkát legyen min szállítani, hogy az ki ne dörzsölődjön.⁴³

A sok mesei, sőt komikus elem ellenére Hérodotosz rendszere koherens, világképében a peremterületek hasonló tulajdonságokkal rendelkeznek.⁴⁴ Kétkedve bár, de beszámol az északon élő Arimaszposz törzsről, akik griffektől nyerik az aranyat, ahogyan a világ másik felén az indek szintén nem a hagyományos utakon jutnak hozzá ezen nemesfémhez. Az Akhilleusz pajzsához hasonló világban, melynek közepét a szerző jól ismerte, *úgy hozta a véletlen, hogy a legérdekesebb dolgok a lakott föld legszélén lakó népeknek jutottak*.⁴⁵

A szöveg szerkesztése sem véletlenszerű, Hérodotosz tudatosan váltogatja az izgalmas részeket és a katalógusszerű szárazabb szakaszokat. Ez a technika nem az ő találmánya, már Homérosz idejében is ismert volt.⁴⁶ Az aranyásó hangyák története arra is jó példa, hogy a történetíró Hérodotosz nem választható el a szépíró Hérodotosztól, aki a példátlan mennyiségű arany⁴⁷ forrásaként elfogad egy mesés történetet, igaz hangsúlyozza, hogy nem saját kútfőből merített,⁴⁸ hanem

³⁶ *Hist.* III.98.

³⁷ *Hist.* III.100.

³⁸ *Hist.* III.101.

³⁹ *Hist.* III.101.

⁴⁰ *Hist.* III.110.

⁴¹ *Hist.* III.111.

⁴² *Hist.* III.112.

⁴³ *Hist.* III.113.

⁴⁴ Solnay, D., I. m., 32.

⁴⁵ *Hist.* III.106 (ford.: Muraközi Gyula).

⁴⁶ Karsai Gy., „Az aranyásó hangyák története.” In: *Antik Tanulmányok* 1 (1978), 102.

⁴⁷ Az indiaiak több aranyat fizettek be a kincstárnak, mint a többi terület együttesen. *Hist.* III.94.

⁴⁸ Karsai Gy., I. m., 103.

a perzsáktól szerezte az információt, így függetleníve magát a leírtak valóság-tartalmától.⁴⁹

3.

HÉRODOTOSZ LEHETSÉGES FORRÁSAI

3.1 AZ INDIAI EREDET LEHETŐSÉGE

A hérodotoszi történet mese jellegére már korán felfigyeltek, és a kutatástörténet kevés kivétellel elfogadta, hogy az aranyásó hangyák története egy indiai, esetleg egy tibeti mese görög átírata lehet,⁵⁰ az eredeti mesét azonban nem próbálták megkeresni.⁵¹ Az indiai származtatás egyik legfőbb bizonyítéka a Mahabharata egyik jelenete,⁵² amelyben a királynak fizetett adó India északi részéről jön és pipillika⁵³ néven nevezik azt. A szó jelenthet hangyát, de hangyától származó aranyat is.⁵⁴ Az indiai eredet mellett szólnak a földrajzi érvek is, a Hérodotosz által leírt terület a Himalájától észak-nyugatra, az ókori Tibet földje, a mai Pakisztán területe.⁵⁵

3.2 A PERZSA FORRÁS LEHETŐSÉGE

A területi egyezés és a motívum más szövegben való megjelenése azonban Karsai György szerint kevés érv a mese indiai származtatása mellett. Ennek alapvető okát az indiai és a görög mesék közti alapvető és egymásnak erősen ellentmondó különbség adja.⁵⁶ Az indiai történetek csak a modern európai irodalomfelfogás szűrőjén keresztül tekinthetők mesének, valójában tankönyvek, céljuk nem a szórakoztatás, hanem a nevelés.⁵⁷ Kevés természetfeletti lényt tartalmaznak, a bennük található állatok emberi tulajdonságokat szimbolizálnak és tanulsággal zárulnak. A hérodotoszi történetben az állatok nincsenek emberi jellemvonásokkal felruházva, a

⁴⁹ A perzsa forrásra való utalás és az aranyásó hangyákról szóló beszámoló szerkezete érv a motívum perzsa eredete mellett. Lásd részletesen: Karsai Gy., I. m., 103-105.

⁵⁰ Karsai Gy., I. m., 99.

⁵¹ Karsai Gy., I. m., 100.

⁵² *Mahabharata* II. 1860.

⁵³ A szanszkritban előforduló aranymegnevezésekről és azok kapcsolatáról lásd: Puskás, I., I. m., 80-83.

⁵⁴ Cologne Digital Sanskrit Lexicon. Elektronikus kiadás: <http://webapps.uni-koeln.de/cgi-bin/tamil/recherche> (leoltve 2008.07.28)

⁵⁵ Karsai Gy., I. m., 100. A területről ír Sztrabón is, *Geogr.* XV.1, 44.

⁵⁶ Karsai Gy., I. m., 101.

⁵⁷ A tantra elnevezés is tankönyvet jelent.

történet célja nem a tanítás, hanem a tudósítás, tényt magyaráz, de tanulságot nem von le.⁵⁸ Hérodotosznál a hangyák szerepe a színesítés mellett mindössze annyi, mint a többi kincsörző szörnyek, vagyis a kincsvadászok távoltartása és az arany felértékelése azáltal, hogy annak megszerzése rendkívül veszélyes.

Az aranyásó hangyák történetének gyökerét Karsai szerint – a kutatástörténetben eddig egyedülálló módon – valóban Perzsiában kell keresni.⁵⁹ A történet kulcsa a nóstény teve anyai őstőneiben keresendő, mert ezen állat viselkedésének pontos etológiai felismerésén állhat vagy bukhat az expedíció sikeressége.⁶⁰ Az állati tulajdonságok ismerete és azok felhasználása a siker érdekében nem itt fordul elő először Hérodotosz állattörténeteiben. Ugyanilyen jellemző vonásokkal dolgozik a szerző, amikor Dareiosz királlyá választásának körülményeiről számol be.⁶¹ Ebben a történetben a mágus-ölő vezérek megállapodnak abban, hogy azé lesz a hatalom, akinek a lova a másnap reggeli lovaglásnál elsőnek nyerít. Dareiosz lovása még aznap este kivezetett egy kancát a város elé. „Aztán odavitte Dareiosz lovát is, többször körbejárta a kanca körül, majd egymásnak engedte a két lovat, és a csődörrel meghágtatta a kancát.”⁶² A ló másnap felismerte a helyet és nyerített, így járulván hozzá Dareiosz királlyá választásához.⁶³

A perzsa és a hérodotoszi történet hasonlósága sem bizonyítja az aranyásó hangyák történetének perzsa eredetét.⁶⁴ Attól, hogy a perzsa történetekből ismert szerkesztési elvet alkalmazza a szerző, a hangyák története még származhat máshonnan. Az ősmese eredete nem eldöntött, de a legkorábban ránk maradt forma mindenképp perzsa közvetítéssel jutott el Hérodotoszhoz.⁶⁵

3.3. ARANYÁSÓ HANGYÁK TIBETBEN?

A szakirodalomban több helyen utalást találunk a tibeti aranyásó hangyák történetére, mint a hérodotoszi mese gyökerére. Ez az elképzelés a szinte minden modern szerző által hivatkozott A. H. Francke és B. Laufer munkáin alapszik. A forrás-

⁵⁸ Karsai Gy., I. m., 102.

⁵⁹ Hérodotosz maga is a perzsákat jelöli meg forrásként.

⁶⁰ Karsai Gy., I. m., 104.

⁶¹ *Hist.* III. 84-87. Kiemelendő, hogy a történet ezúttal valóban perzsa eredetű, ahogyan ezt Szabó Árpád is bizonyítja, vö., *Óperzsa novellák*, Bp. 1948, 146.

⁶² *Hist.* III.85 (ford.: Muraközi Gyula).

⁶³ Egy kevésbé hivatalos történetet is megörökít Hérodotosz, mely szerint Dareiosz lovása napkeletkor megtapogatta egy kanca nemi szervét és ezt szagoltatta meg Dareiosz lovával, amely a kancaszagra felnyerített. *Hist.* III.87.

⁶⁴ Karsai ezen elképzelését Solnay elveti, szerinte a két mesében mindössze a kulcsfigurák neme egyforma, a cselekvés mögötti motiváció azonban különbözik, vö. Solnay, D., I. m., 40.

⁶⁵ Karsai Gy., I. m., 105.

kritika ebben az esetben rendkívül hangsúlyos, ugyanis a szövegek keletkezésének története nagyban meghatározza a felhasználhatóságukat.⁶⁶ A tibeti mesék szövegét A. H. Francke gyűjtötte 1901-ben KHALATES faluban az Indus felső folyásánál.⁶⁷ Az egyébként missziós munkát ellátó Francke aranyásó hangyákról szóló történet után érdeklődött a falu iskolamesterénél Berthold Laufer tibetológus kérésére.⁶⁸

Az első mese kerettörténete egy király lányának és egy miniszter fiának esküvője, ahol a menyasszony ékszereihez kell a nagy mennyiségű nemesfém. Ezt úgy szerzik meg, hogy egy remetével esőt varázsoltatnak, mire a hangyák előjönnek rejtkehelyükről. Az elfogott hangyák között van a hangyák királya is. Ebben a történetben az emberek bánnak agresszíven a hangyákkal, azzal fenyegetőznek, hogy megölik őket, ha nem hoznak fel megfelelő mennyiségű aranyat. A hangyák ennek ellenére segítőkészek az emberrel, sőt a kellő mennyiség összegyűjtése után még fizetséget is kapnak a munkájukért.⁶⁹ A történetben található egy aitológiai elem is, melyből megtudhatjuk, hogy a hangyák dereka azért vékony, mert selyemfonalat kötöttek rájuk akkor, amikor a tóból hozták fel az aranyat.

A második történetben egy király az egész udvartartásával kimegy a mezőre lakomázni és a maradék rizst a földre szórják. A hangyák megtalálják a rizst és eltemetik a földre. Nem sokkal később egy másik király állomásozik azon a helyen, hogy megtámadja a korábban ott lakomázó uralkodót, de elfogy az élelmük. Ekkor lépnek színre a hangyák és kiássák a rizst és odaadják a katonáknak. Miután a hadvezér megtudta az élelem eredetét, nem kívánt harcba szállni a magánál nagyobbak tartott uralkodóval.

A két szöveg legújabb kori, így összehasonlítása a hérodotoszi szöveghellyel eléggé körülményes.⁷⁰ A szövegeknek további problémája, hogy önmagukban is inkoherensek és logikátlanok. A szerkezeti problémákon túl a történetben megjelenő elemek előzmény nélküliek a tibeti irodalomban. Az első mesében az aitológikus elem nem központi része a történetnek és nem követi az aitológiák logikáját, hiányzik belőle az „ettől kezdve” motívum is, amit az ilyen típusú mesék ilyenkor

⁶⁶ A tibeti származtatásról bővebben: Herrmann, A., *Das Land der Seide und Tibet im Lichte der Antike. Quellen und Forschungen zur Geschichte der Geographie und Völkerkunde*, Leipzig 1939, 10-16.

⁶⁷ Solnay, D., I. m., 34.

⁶⁸ Később mind a ketten publikálták a két szöveget: Laufer, B., „Die Sage von den goldgrabenen Ameisen.” In: *T'oung Pao* 9 (1908), 429-452 (idézi Karsai György és Thomas Reimer). Később Francke is publikálta a meséket, vö. Francke, A. H., „Two ant stories from the territory of the Ancient Kingdom of Western Tibet.” In: *Asia Major* 1 (1924), 67-75.

⁶⁹ A két történet eredeti nyelven és magyar fordításban megtalálható: Solnay, D., I. m., 34-37. Valamint magyar fordításban a két történet kompilálva: *A nyolcszirmú lótusz tibeti legendák és mesék*, Bp. 1958, 22-46.

⁷⁰ Solnay, D., I. m., 38.

mindenképpen tartalmazzanak.⁷¹ A második mese még problémásabb, története nagyon egyszerű, a benne lezajló cselekvések belső logikája teljesen hiányzik.

A két tibeti mese⁷² és a hérodotoszi történet között vannak ugyan párhuzamok, de ez kevés az eredet kimutatásához. A körülményeket bonyolítja, hogy a meséket közlő ember hivatásos mesemondó, így – Solnay Dénest idézve – a történetek „megrendelésre” készültek. Annyiban megfelelnek a „megrendelőnek”, hogy szerepelnek benne aranyásó hangyák, valamint sivatagban élő hangyák. A témamegjelölés szokatlan lehetett a mesélőnek, aki hirtelen több ismert elemből hozott létre egy addig ismeretlen fabulát.⁷³

A három lehetséges forrást összevetve sem kaphatunk megnyugtató választ az ősmese eredetére, de valószínű legerősebben az indiai és a perzsa forrás hatott a hérodotoszi történetre.

4.

A HANGYÁK AZONOSÍTÁSA

Egyes szerzők már az ókorban kétségbe vonták, hogy a hérodotoszi leírásban szereplő lények valóban hangyák⁷⁴ lennének, de a modern kutatás is nagy teret szentelt az állatok azonosításának.⁷⁵ Az ókori szerzők szerint a már említett mesebeli griff, a párdúc, a hiéna, a sakál és a mormota lehetett a valódi állat. Az azonosítás problémájának gyökere,⁷⁶ hogy Hérodotosz hangyának nevez egy rókánál nagyobb, de kutyánál kisebb élőlényt,⁷⁷ és az állat leírását a későbbi szerzők is átveszik. A szakirodalom sokáig szinte egyhangúan elfogadta a mormotát, mint a hangyák mögött rejlő valódi élőlényt,⁷⁸ a mormota előtti újkori megoldás szerint a hangyák valójában tibeti bányászok. A vita a 19. század végén lezárulni látszik, mégis vannak, akik a bányászokat tartják a helyes megfejtésnek.⁷⁹ Állításuk alá-

⁷¹ Uo.

⁷² A tibeti eredet problémájához lásd még: Puskás, I., I. m., 78-79.

⁷³ Solnay, D., I. m., 40.

⁷⁴ Bővebben a hangyákról: V. T., „Hangya” In: *Mitológiai Enciklopédia* 1/2, Bp. 1988, 87-88. valamint az antikvitásban részletesebben: Höcker, Ch., „Ameise” In: *Der Neue Pauly* 1/12, 1996, 585.

⁷⁵ Karsai Gy., I. m., 103.

⁷⁶ Puskás I., I. m., 77.

⁷⁷ A rovarok szerepéről az antikvitásban: Höcker, Ch., „Insekten” In: *Der Neue Pauly* 5/12, 1998, 1019-1020.

⁷⁸ A gondolat elsőként itt jelenik meg: Ball, V., *On the identification of the animals and plants of India, which were known to early greek authors*, London 1885, 302-346.

⁷⁹ McCarthney, E. S., „The gold-figging ants.” In: *The Classical Journal* 5 (1954), 234.

támasztására Sztrabónt idézik.⁸⁰ A tibeti bányászok említése azonban Hérodotosz korában anakronisztikus, hiszen a tibeti történelem csak a 6. és 7. században kezdődik.⁸¹ A mormota, mint föld alatt élő és Közép Ázsiában őshonos rágcsáló sokáig megfelelt a szerepre,⁸² azonban később kiderült, hogy a mormota ezen a környéken élő változata – a Mormota Bobak – kisebb a rókánál, valamit egyetlen antik forrásban sem találkozhatunk vele.⁸³ Hérodotosz mai kommentátorai szerint, ha van egyáltalán valódi élőlény a mitikus hangyák mögött, akkor az a tobzoska lehet, amely Kelet Indiában őshonos, a mormotánál nagyobb, rendkívül gyors mozgású és zsákmányára éjszaka vadászik,⁸⁴ mely tevékenységben kiemelten jó szaglása segíti. Élőhelye a föld alatt, közel két méter mélyen található.⁸⁵

A fent említett állatok sorát egy olyan élőlényvel kívánom bővíteni, amelyre az eddigi szakirodalmak nem, de néhány publicisztikai szintű írás felhívta a figyelmet. Ez az állat a tevepók, tudományos nevén az arachnidák osztályába és daesiidae családba sorolható *Syndaesia Solpugida*. Mintegy hatszáz alfajuk ismert, elterjedtek mind az öt kontinensen és már a 19. század végén bekerült pár példányuk az izeltlábúakról szóló szakirodalmakba.⁸⁶ Mint nevéből⁸⁷ is látszik, éjszakai életet élnek, méretüket tekintve a rovarvilág nagyobb példányai, rendkívül gyorsak, és ragadozó életmódot folytatnak.⁸⁸ Az iráni folklórban azonban mérgező harapású, hatalmas és agresszív lényként jelennek meg.⁸⁹

Természetesen ezek az izeltlábúak sem oldják meg véglegesen a problémát és sok kérdést nyitva hagynak, mégis a valós tulajdonságaik és a folklorisztikus vonásaik miatt a hérodotoszi hangyákhoz legközelebb álló rovarok lehetnek. Az aranyásó hangyák⁹⁰ legendája azonban az állat pontosabb azonosítása nélkül is máig töretlenül továbbél.⁹¹

⁸⁰ *Geogr.* VIII.6,16.

⁸¹ Puskás I., I. m., 78.

⁸² Legfrissebb utalás: Reimer, T., I. m., 176.

⁸³ Puskás I., I. m., 78. A legújabb forrás, amely mégis a mormotát jelöli meg: Peissel, M., *The Ants' Gold: The Discovery of the Greek El Dorado in the Himalayas*, Collins 1984.

⁸⁴ Fő tápláléka a hangyák és a tereszek.

⁸⁵ Puskás I., I. m., 78.

⁸⁶ A híres svéd arachnológus, Carl Jakob Sundevall írta le először 1833-ban.

⁸⁷ Solifugae-knak is nevezik őket.

⁸⁸ http://www.insectia.com/beta/e/iv_c202024.html (letöltve:2008.9.12)

⁸⁹ Ahmadi, A., és Tuck, R. G. Jr., „*Arachnids*”. In: <http://www.iranica.com/newsite/articles/v2f3/v2f3a009.html> (letöltve 2008.10.10)

⁹⁰ A történetet ritkán ábrázolták, a hangyák ikonográfiai megjelenése egyébként is szegényes, többnyire egy pont jelöli őket, szerencsésebb esetben illusztrációnként változó mennyiségű láb is társul hozzá. A hérodotoszi történet képi ábrázolása megtalálható a 10. századi *De Rebus in Oriente Mirabilibus* című kódexben.

⁹¹ A motívum legutóbbi szépirodalmi megjelenésére Salman Rushdie *Shalimar, a bohóc* című munkájában volt példa, de a populáris kultúra is felhasználta. Reimer, T., I. m., 176.

HOL VAN A KUTYA ELÁSVÁ?

Egy állatáldozat megjelenési formái a neolittól a népvándorláskorig

GRESZ ÁGNES

Az alábbiakban a kutyát, mint áldozati állatot, mint sírmellékletet, és apotropikus lényt szeretném bemutatni a régészeti forrásokon keresztül. A leletek megértéséhez szükséges a kutya komplex, sokoldalú mitológiai szerepének ismerete. Sok aspektusát megismerhetjük az állatnak, ha megfigyeljük, hogy az egyes vallásokban milyen funkciókat tölt be. Megjelenik, mint ősapa, teremtő és „kultúrhérosz”, mint aki összeköti az embereket és a csillagokat, s mint halottkísérő, vagy az Alvilág kapujának őrzője.¹ A kutyák mitológiai szerepe nem a mítosz strukturális szükségszerűségéből fakad, hanem sokkal inkább az állat karakterisztikus tulajdonságaiból.² Így lehetséges, hogy különböző kultúrákban sokszor azonos szerepkört tölt be a hiedelemvilágban és a kultikus gyakorlatban.

Külön kell választanunk azokat az objektumokat (jelen esetben azon gödröket), melyekben az állatmaradványok kultikus, ill. vallási kontextusban jelennek meg, és amelyekben profán szituációnak köszönhetően vannak jelen. Az előbbiekre tartoznak a temetkezések és áldozati gödrök, míg az utóbbiba például a hulladékgödrök. Hogy pontosabb kontextusba tudjuk helyezni a leleteket, figyelembe kell vennünk az objektum környezetét, és a lelet jellegzetességét, körülményeit.³

Áldozati gödröt, mint külön kategóriát igen nehéz behatárolni. Sokfélesége miatt pontos definíció sem határozható meg. Sokszor, kevés információ birtokában (például a melléklet hiánya) nem lehet eldönteni, vajon milyen jellegű az objektum. A vázak állapotából is levonhatóak bizonyos következtetések (kor, természetes vagy erőszakos halál stb.), de ezek önmagukban nem adhatnak elégséges információt, hiszen egy idősebb állat elföldelt teteme azt is jelentheti, hogy egyszerűen egy gödörbe dobták miután elpusztult, de apotropikus szereppel is eltemethették. Mindenképpen figyelembe kell vennünk az egyéb tényezőket, melyeknek *összessége*

¹ Maringer, J., „Der Hund in der Mytologie der vorgeschichtlichen Menschen.” In: *Acta Praehistorica et Archeologia* 11/12 (1980/81), 37-41, 37.

² Kretschmar, F., „Hundestammvater und Kerberos.” In: Leo Foebelius (Hrsg.), *Studien zur Kulturkunde* 4, Stuttgart 1938, XV.

³ Behrens, H., *Die neolithische- frühmetallzeitlichen Tierskelettfunde der Alten Welt*, Berlin 1964, 59-67, 59.

vihet minket közelebb a megértéshez. Ha az állatvázak feltárása során általános, visszatérő jellegű szempontokat keresünk, a feltérképezett jelenségekben több közös tulajdonság mutatható ki (csontváz helyzete, melléklete, stb.); azokban az esetekben, ahol valamiféle szabályosság, ismétlődés mutatható ki a jelenségek között, jó okunk van azt feltételezni, hogy nem a véletlennel és nem profán elhullással állunk szemben.⁴

A „kutyatemetkezésekre” a neolitikumtól a népvándorlás korig találunk példákat Európában. Sokáig a leggyakrabban előforduló kísérő állat volt. Behrens összeveti a neolit temetkezések állatmaradványait, kutatásainak eredményei szerint a kutya fordul elő a legtöbbször, csak a bronzkortól előzi meg a ló, mely azután meg is tartja vezető szerepét.⁵ A kutya kultikus szerepére már az európai neolit korból (Kr. e. 4500-2000)⁶ találunk leleteket. Bár gyakorisága később csökken, nyomait egészen Kr. u. 1000-ig felfedezhetjük az objektumokban.

A keltáknál amellet, hogy sokszor istenek kísérőjeként jelenik meg, áldozati állatként is funkcionált. Előkerültek például leletek gall termálforrásoknál, például a Szajna istennőjének, Sequananak szentelt áldozatot találtak a folyó forrásánál. Gyógyforrásoknál is találhatók kutyacsontok, melyek az állat és az orvoslás kapcsolatára utalnak. A germán területeken kutyákkal, mint mocsári áldozatokkal találkozunk; valamint a viking hajótemetkezéseknél, melyek során fegyvereket, lovat és kutyát mellékeltek az áldozat mellé túlvilági kísérőként. A bronz- és neolit kultúrában szintén a halottak mellé temették az állatot, de fogait nyakláncként is hordták.⁷ Az ebből a csontból készült amuletteknek valószínűleg zsákmányígérő szerepet tulajdonítottak.⁸

Annak alapján, hogy milyen formában találunk a gödrökben kutyacsontvázat – ez lehet egy teljes váz, vagy annak egy darabja, sok esetben például koponya, ill. egy-egy csontdarab – különböző jelentést tulajdoníthatunk a maradványoknak. Ezt az elvet követve három nagy csoportba tudjuk osztani a leleteket:⁹

- A- Objektumok teljes vázzal, vagy annak darabjaival
- B- Objektumok a teljes koponyával, vagy annak darabjaival
- C- Egyéb csontleletek

⁴ Horváth 2007, 130.

⁵ Bökönyi, S., „A bölvi avarkori temető állatmaradványai.” In: *A Jannus Pannonius Múzeum évkönyve*, Pécs 1963, 91-112, 109.

⁶ A Közel- Kelet és Európáig eltérő kronológiai rendet mutat. Ez a két szélső határérték.

⁷ Maringer 1980/81, 37-41.

⁸ Horváth 2007, 129.

⁹ Zalai-Gaál, I., „Betrachtungen über die kultische Bedeutung des Hundes im mittelpärischen Neolithikum.” In: *Acta Archeologica Hungarica* 46 (1944), 34-57, 46-55.

A- OBJEKTUMOK TELJES VÁZZAL, VAGY ANNAK DARABJAIVAL

Az első főcsoportot további alcsoportokra oszthatjuk, aszerint, hogy a kutya csontváz mellett található-e emberi maradvány, vagy nem.

Kutya csontváz emberi maradványok nélkül

Ezekben a gödrökben csupán az állati maradványok találhatók, előfordul, hogy melléklettel. Ez az esetek többségében agyagedény, sokszor tojásdad alakú, vagy egy törött kerámia nagyobb darabjai.¹⁰ Valószínűleg ezek szolgálták a kutya etetésére annak életében.¹¹ De Tiszaföldvár neolit lelőhelyén találtak obszidiánpenge mellékletet is.¹² Arra is találunk példát, hogy a csontvázat nem elföldelték, hanem anyaggal és kerámiatöredékekkel borították be. A gödrökből néha több állat teljes váza, vagy csontdarabjai is előkerülhetnek, akár több kutyáé, vagy kutya és más, akár házi- vagy vadállatokéi.¹³

Kutya csontváz emberi maradványokkal

Ezen a csoporton belül 3 formát tudunk megkülönböztetni. Van, hogy egy állati váz található a sírban, általában a lábakhoz temetve. A badeni kultúrában előfordulnak többretegű gödrök, melyek emberi csontokat is tartalmaznak. Itt a kutyát a legfelső rétegbe temették.¹⁴ Bizonyos esetekben több kutya fekszik a sírban, de van, hogy csak több állattól származó csontdarabok.

B- OBJEKTUMOK A TELJES KOPONYÁVAL, VAGY ANNAK DARABJAIVAL

A következő főcsoport kapcsán érdemes kitérni a 'Pars pro toto'- elvre. A részek azonban nem csak helyettesítésre szolgálhatnak, hanem gazdag jelentéstartalommal is bírhatnak a kultuszban. Legjobb példa erre talán a koponya, illetve a szarv(ak), melyek együtt és külön is szimbolizálhatják az életet, termékenységet, erőt is.¹⁵

¹⁰ Makiewicz, T., „Opfer und Opferplätze der vorrömischen und römischen Eisenzeit in Polen.” In: *Praehistorische Zeitschrift* 63 (1988), 100-103, 101.

¹¹ Makiewicz, T., „Znaczenie sakralne tzw. „pochówków psów”(Sakralbedeutung von der sog. „Hundebestattung” auf dem Gebiet des mitteläuropäischen Barbaricum.)” In: *Folia Praehistorica Posnan* 2 (1987), 239-277, 277.

¹² Zalai-Gaál 1944, 45.

¹³ Horváth 2007, 129. Például Szeghalom-Dióér; három méter réteges betöltésű gödörben kutya és madárcsontok.

¹⁴ Horváth 2007, 129.

¹⁵ Graves, R., *A görög mítoszok*, Bp. 1970, 305sk.

Kutyakoponya emberi temetkezésekben

Az ebbe a kategóriába tartozó gödrök, a körülményeket figyelembe véve feltételezik a leletek többfajta értelmezését, hiszen valószínűleg más jelentéssel bír egy állatkoponya egy emberi vázat tartalmazó sírban, mint egy valószínűleg áldozatinak minősíthető gödörben, melyben például 12 ember csontjai találhatóak.¹⁶

Kutyakoponya áldozati gödrökben

Itt is találhatóak olyan gödrök, melyekben nincsen emberi maradvány. Ebben az esetben a kutyaváz mellett előfordulnak más állatok csontjai, kerámiatöredékek, edények vagy kagylóhéjak. Mindezek a „járulékok” megtalálhatók akkor is, mikor humán csontok találhatóak a koponya mellett.

C- EGYÉB CSONTLELETEK

A harmadik főcsoportba sorolhatjuk az olyan leleteket, mikor például egyes csontok a halott mellé temetett edényekben találhatóak, vagy akár a hulladékgödrökben található maradványok.

Az objektumok típusainak vizsgálatokor azt láthatjuk, hogy a kutya jellemző komponense bizonyos áldozati gödröknek. Ilyenek a mocsári áldozó helyek leletei (Mooropfer), építési áldozatok (Bauopfer) valamint a kutyatemetkezések (legyenek akár magányos, vagy a sír közelében, sírban, mellékletként megtalálhatóak).

Mocsári áldozat

Már a neolitikorból ismerünk mocsári áldozóhelyeket, ahol ember- és állatmaradványokat is találunk, melyek a legtöbb esetben áldozatként értelmezhetők, nem pedig temetésként, vagy étkezési hulladékként. Ezek az úgynevezett 'kicsi mocsári áldozó helyek'. Ez a jelenség egészen a népvándorlaskorig megfigyelhető, bizonyos helyeken folyamatos használat mutatható ki a vikingkorig. A 'nagyok', jól körülhatárolhatóan a Kr. u. 1-6. évszázadban fordulnak elő. Itt fegyvereket és mindennapi használati tárgyakat is áldoztak. Az áldozati állatok közt találunk ehetőket – amiket az áldozati lakoma alkalmával fogyasztottak – és nem ehetőket egyaránt. Jellemzőbbek a házi állatok, de a kutya viszonylag kevésszer fordul elő. Ezt a következőkben császárkori germán példákön szeretném bemutatni.

Az irodalmi hagyományban a (mocsári) kutyaáldozatok már nem játszanak szerepet. Csupán a művészi ábrázolásokból derül ki, hogy hasonlóan az emberhez és a lovakhoz felakasztva áldozták föl. Jankuhn szerint a vadászat és az ebben a tevékenységben résztvevő állatok csekély szerepet töltenek be a mocsári áldozat-

¹⁶ Zalai-Gaál 1944, 42. Lengyeli kultúra, Džbanice.

tokban, valószínűleg a kutyát sem a vadászatban, mint inkább a legelőgazdálkodás keretein belül, őrzőként betöltött szerepe miatt áldozták. Nem fogyasztották, és a germán mitológiában szent állatnak sem minősült, így fogadalmi ajándékként funkcionálhatott, mint az emberáldozat, így talán annak helyettesítésére is szolgálhatott.¹⁷

Építési áldozat

Különbséget kell tennünk a házi áldozat (Hausopfer), ami egy lakóhelyen élők közösségének áldozata, illetve aközött, amit az építési során (Bauopfer) mutatnak be.

Nem mindig egyértelmű, hogy a ház falán talált égésnyomok, az emberi¹⁸ vagy állati csontvázak (vagy azok részei), illetve a ház alatt talált kerámiamaradványok kultikus tevékenység eredményei, vagy teljesen profán, mindennapi tevékenységből származnak. Capelle a következő kritériumokhoz köti az építési áldozatot: a) kiemelten fontos helyen legyen található (tűzhelynél, falnál, küszöbnél, stb.), b) hasonlóság legyen a különböző települések épületeiben talált gödrök helye és tartalma között, c) bizonyítható legyen, hogy a gödrök az építkezés során, vagy annak előtte keletkeztek. Abban az esetben, ha az állatgödrök nem köthetőek épülethez, nem építési áldozatról beszélünk. Így nem csak az épületben található gödrök bírhatnak kultikus jelentéssel, hanem a kútnál, vagy az előtérben találtak is.

Kutyacsontvázat tartalmazó gödrot szinte minden jellegzetes helyen találunk, amiből következtethetünk a kutya hitvilágban betöltött szerepére is. A falakban,¹⁹ a küszöbnél, és a bejárat előtt is előfordul kutyamaradvány. Ginderupban, időszámításunk kezdete környéki időszakból, a ház bejáratától jobbra egy közepes nagyságú kutya csontvázat, mellette pedig egy kisebb edény darabkáit is megtalálták, ami valószínűleg szimbolikus ételt tartalmazott a halott állatnak. A frankfurt-kliestowi, császárkori lelőhelyen a küszöb alá volt eltemetve a kutya. Ebben a kontextusban minden bizonnyal őrző-védőfunkciót töltött be az állat. Szintén gyakori a tűzhely alá temetett kutya. Ezeket az állatokat nem égették el, szándékosan lettek a házi tűzhely alá temetve; valószínűleg az úgynevezett „tűzhelykultusszal” hozhatóak kapcsolatba.

A kutyatemetet tartalmazó gödrök ezekben az esetekben inkább mágikus, mint vallási tevékenység eredményei. Kétféleképpen is magyarázhatók ezek az

¹⁷ Jankuhn, H., „Archeologische Beobachtungen zu Tier- und Menschenopfern bei den Germanen in der Römischen Kaiserzeit.” In: *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen* 6 (1967), 117-146, 141-146.

¹⁸ Capelle, T., „Eisenzeitliche Bauopfer.” *Frühmittelalterliche Studien* 21 (1987), 182-205, 204sk. Gyakran találhatóak az épületek bizonyos részeibe emberi csontok temetve. Férfi, női egyaránt, de legtöbbször gyermek váz.

¹⁹ Capelle 1987, 201. Nem fedezhető fel szabályosság, egyaránt találunk állat- és embercsontokat, kisplasztikákat, edényeket.

objektumok. Egyrészt feltételezhetjük, hogy az állatokat természetes haláluk után temették el a házban, hogy védő funkciójukat a síron túlról is betöltsék, de a sok hasonló jellegű lelet inkább arra enged következtetni, hogy szándékosan ölték meg őket, hogy építési áldozatként szolgáljanak. Valószínűleg mind a két eset előfordult, de abban megegyeznek, hogy a kutya nem csupán a halála miatt lett elásva, hanem elsősorban valamiféle kultikus cél érdekében. Ezt támasztja alá a tetem mellé rakott edény is.²⁰

Sírhoz kapcsolódó áldozat

Ebben az esetben találhatunk csontokat emberi sírban, vagy egy másik gödörben az emberi temetkezés mellett. Ez a jelenség a kutya túlvilággal való kapcsolatára is utalhat. Ez az állat több kultúrában is kapcsolatban áll alvilági istenekkel. Így például a görög mitológiában Kerberosz az Alvilág őrzője, de gyakran ábrázolják háromfejű kutyával Hekatét, akinek áldoznak is sötét példányokat. A kelta mitológiában is megjelenik ebben az aspektusban, a mai ír hitvilágban is halottdémonként, és hullafalóként tartják számon.²¹ Gyakran az emberi csontváz mellé vagy fölé temetett kutya, annak halottkísérő szerepét bizonyítja,²² de valószínűleg kedvenceket is temettek a halott mellé. Erre több példát is találunk, például a lengyeli- kultúra lelőhelyen, Zengővárkonyon, ahol egy férfi sírban felnőtt kutya koponyáját találták, vagy a balatonöszödi badeni temető feltárásakor előkerült több rétegű gödör, melynek legfelső szakaszában ép kutyacsontváz volt belefektetve, alatta pedig másfajta állat- és emberi csontok voltak találhatóak.²³

Célom nem a különböző korszakok jellegzetes áldozatainak bemutatása volt, hanem egy Európa nagy részére kiterjedő, a neolittól a császárkorig megtalálható aspektusát az áldozatoknak – melynek tárgya jelen esetben a kutya – szerettem volna felvázolni. Ennek megjelenési formáit egy, a vallási jelenségeket elsősorban a régészeti leleteken keresztül megközelítő módszerrel kíséreltem meg bemutatni. Ebben az esetben elsődlegesen nem mitológiai aspektusából érdemes kiindulni, hanem a maradványokból, s ezek tükrében lesz társítható a funkció. Azoknál a közösségeknél, ahol nem rendelkezünk azok komplex mitológiai rendszerének ismeretével, nehezebb önmagában meghatározni a 'kultikust'. Ilyenkor fenntartásokkal ugyan, de felhasználhatjuk későbbi korok, vagy más kultúrák értelmezéseit, elsősorban azonban a leletek konkrét jellegéből és szűkebb vagy tágabb régészeti kontextusából kell kiindulnunk. A vallás gyakorlati része sokszor érthetetlen írásos,

²⁰ Makiewicz 1988, 102sk.

²¹ De Vries, J., *Keltische Religion*, (Die Religion der Menschheit 18) 1961, 182.

²² Maringer 1980/81, 39.

²³ Zalai-Gaál 1944, 41; Horváth 2007, 114, 129.

illetve művészi ábrázolások nélkül. Ennek megértésében segítené, ha a jelenségeket megpróbálnánk inkább saját kontextusukban vizsgálni, és nem későbbi, egyéb interpretációkhoz igazítanánk a jelentéstartalmat.



Badeni lelőhely (Kre. 3000 k.); kultusz gödör. Szarvasmarha és kutya csontváz, kerámia edény melléklettel. Fotó: Biller Anna

SZÁRNYAS ÉS NÉGYLÁBÚ BEAVATOTTAK

Állati antropológia Mithrasz misztériumaiban

LÁSZLÓ LEVENTE

1.

ÁLLATI ANTROPOLÓGIA

A filozófus Porphüriosz *A húsételtől való tartózkodásról (De abstinentia)* címet viselő munkájának egy részében a különböző népek húsfogyasztási szokásait, ezzel együtt az állatokhoz való viszonyulását taglalja. A perzsa mágusok hagyományaira vonatkozó vizsgálódást a következő szavakkal zárja:¹

„...mindegyikük számára szabály, hogy a lélekvándorlás (*metempsükhószisz*) az egyik legfontosabb dolog. Ez szintén olyan, ami láthatóan megjelenik Mithrasz misztériumaiban is. Ezekben ugyanis az állatokkal való közös természetünkre utalva az egyes állatok szerint osztályoznak bennünket. Így a Mithrasz szertartásain részt vevő beavatottakat oroszlánoknak nevezik, a nőket hiénáknak, a segítőtkeket pedig hollóknak. <Éppen így van> az Atyákkal is: őket ugyanis sasoknak és sólymoknak hívják. Aki pedig az oroszlán-misztériumokat megkapja, különféle állati alakot ölt fel. Mindezek okát magyarázva Pallasz azt állítja a *Mithraszról* kötetében, hogy a közzélekedés szerint ez az állatövi kör <külső megjelenésére> utal, a valódi és pontos magyarázat viszont az, hogy ez az emberi lélekre vonatkozik, amelyről azt mondják, hogy sokféle testben lát napvilágot.”

Mint hogy a Mithrasz-misztériumokra vonatkozó híradások száma igen csekély, ez a szövegrészlet különösen jelentőségteljes. Például nincs egyetlen más forrásunk sem, amely arra utalna, hogy Mithrasz követőinek berkeiben a *metempsükhószisz* tana elfogadott lett volna. Hasonlóképpen Porphürioszé az egyetlen híradás arról, hogy Mithrasz misztériumaiban az embereket különböző állatokhoz hasonlították, akár beavatottakról lett légyen szó, mint a Hollók, Oroszlánok vagy Atyák, akár kívülállókról, mint a női nem képviselői. Ez nem kevesebbet jelent, mint egyfajta állati antropológiát.

¹ Porph. *de abst.* 4.16.2–4.

Az idézetből kitűnik, hogy Porphüriosz egy Pallasz nevű szerzőre támaszkodik, aki – mint azt a mű egy másik helyén² megtudhatjuk – Hadrianus korában írta meg több kötetből álló, egyébként teljesen ismeretlen monográfiáját *Mithraszról* címmel, és ebben állítólag a legjobb adatokat gyűjtötte össze a témáról. Porphüriosz azonban minden valószínűség szerint nem közvetlenül Pallasztól merített, hanem a 2. század végén élt apameai Numéniosztól, akinek elveszett munkáját vagy munkáit használta fel a misztériumokra vonatkozó legértékesebb híradásokat tartalmazó monográfia, az *A nimfák barlangja az Odüsszeiában* (*De antro nympharum*) megírásánál.³

A forrásait illető mindezen bizonytalanságok ellenére a porphürioszi közlések teljes egészükben nem kérdőjelezhetők meg, jóllehet a részletek kapcsán nem árt az óvatosság. Azok a helyek, amelyek összevethetők a fennmaradt képi emlékekkel, Porphüriosz értesüléseinek helytálló voltát bizonyítják, az idézett szövegből pedig ilyenek a beavatottakra vonatkozó egyes megállapítások. Tudható ugyanis, hogy a Hollók, Oroszlánok és Atyák a misztériumok hét beavatási fokozatából az elsőt, negyediket és hetediket képviselték, így a neveken kívül a „segítők” és a „résztvevők” értelemszerű viszonya is Porphüriosz értesülésének megbízhatóságát támasztja alá.⁴ Ebben az esetben erősen valószínű, hogy a felvázolt mithraikus állati antropológia is eredeti, tehát Mithrasz misztériumaiban ténylegesen egyes állatfajokat használtak az emberek bizonyos csoportjainak karakterisztikus jellemzésére.

Ezen antropológiai megközelítés nyomai máshol is felfedezhetők. *A nimfák barlangja* egyik, meglehetősen homályos részében Porphüriosz arról ír, hogy a „régiek” méheknek nevezték Démétér papnőit, de magát a Holdat is Méhnek hívták, végül pedig párhuzamba állítja a méheket és a megszületés előtt álló lelleket, hiszen mindketten marhákból születnek.⁵ Ez utóbbi megállapítások szintén Mithrasz misztériumaira vonatkoznak,⁶ és a régi *bugonia* tanát visszhangozzák,

² Porph. *de abst.* 2.56.3.

³ Név szerint ugyan csak három helyen említi Numénioszt (Porph. *de antro* 10, 21 és 34), de a tárgyalásmód valószínűvé teszi, hogy ő és társa, Kroniosz szolgált fő forrásként.

⁴ A beavatási fokozatok nevei (Holló, *Nümphosz*, Katona, Oroszlán, Perzsa, *Héliodromosz*, Atya) több forrásból ismertek: Hieronymus *epistulae* 107.2.2.; Vermaseren, M. J., *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae*, The Hague 1956-1960, no. 480.7 (a továbbiakban: *CIMRM*); vö. Vermaseren, M. J.– van Essen, C. C., *The Excavations in the Mithraeum of the Church of Santa Prisca*. Leiden 1965, 155-158 és 168-169. Az oroszlán-misztériumok (*ta leontika*) latin megfelelője (*leontica*) feliratokon is megjelenik: *CIMRM* no. 400, 404, 405.

⁵ Porph. *de antro* 18.

⁶ A szöveg „marhatolvaj istent” ír, amely egy Firmicus Maternus által idézett *logion*ban (*de errore* 5.2) kimondottan Mithrasszal kapcsolatban áll. Egy eltérő vélemény, mely szerint Porphüriosz Hermészre utal: Edwards, M. J., „Porphyry and the ‘Cattle-Stealing’ God.” In: *Hermes* 121 (1993), 122-125. Mivel az értekezés kifejezetten vagy kimondatlanul igen

amely szerint a méhek marhák tetemeiből születnek.⁷ Fejtegetéseit végül a következőképpen zárja:

„Azonban nem általánosságban neveztek méhnek minden olyan lelket, aki a megszületés felé igyekszik, hanem csak azokat, akik azon vannak, hogy igazságosságban éljenek, és majd újra visszatérjenek, miután az istenek által kedvelt tetteket hajtottak végre.”

Noha ez a befejező részlet nem közli explicit módon, hogy Mithrasz misztériumairól lenne szó, teljes mértékben beleillik a mithraikus *metempsükhószisz*-tan sémájába, mégpedig annál is inkább, mert szintén Porphüriosz szerint a mithraikus beavatás középpontjában is a lelkek megszületés előtti és halál utáni útja állt.⁸

A méh tehát a misztériumokban a lélek szimbóluma, mégpedig azoké, akik feddhetetlen életet követően vissza kívánnak térni a lelkek forrásához, tehát vélhetően a beavatottak lelkei. Ez a részlet némi meggyőző erőt biztosít Reinhold Merkelbach feltevésének, amely szerint a második beavatási fokozat egyedi elnevezése, a *nümphosz* annak a *nümphé* szónak a hímnemű alakja, amely nemcsak 'menyasszonyt', hanem 'bábót' is jelent.⁹ Ez viszont nem jelenti azt, hogy a *Nümphosz* egyfajta férfi-menyasszonyként¹⁰ való értelmezése téves, csupán annyit, hogy az egyedi elnevezés többfajta egyenértékű interpretációt tesz lehetővé. Erre példát hoz Pallasz, amikor az Atya alternatív megnevezéseinél felsorolja a sast és a sólymot,

gyakran a Mithrasz-misztériumokra hivatkozik, és a „titokban a keletkezést hallgató (?) marhatolvaj isten” is túlságosan enigmatikus fordulat (amely ráadásul megnyugtatóan csak az asztrológiai szaknyelv ismeretében értelmezhető), Edwards ellenvetései nemigen állják meg a helyüket.

⁷ Vö. Varro *de agr.* 2.5.5.

⁸ Porph. *de antro* 6. Ez a szöveg kulcsfontosságú a misztériumok megértése szempontjából: „a perzsák (ti. a misztériumok beavatói) is azzal tökéletesítik a beavatottakat, hogy misztikusan végigvezetik őket a lelkek lefelé levezető és visszafelé kivezető útján, barlangnak nevezve ennek helyét”. A 'barlang' a szakirodalomban *Mithraeum* szóval jelölt szentély ezoterikus neve, a 'végigvezetés' pedig az ott beavatás során végzett rituális cselekmény.

⁹ Merkelbach, R., *Weihegrade und Seelenlehre der Mithrasmysterien*, Opladen 1982, 22; vö. uő, *Mithras*, Hain 1984, 88-90. Merkelbach nézetét kritizálja Beck, R., „Merkelbach's Mithras.” In: *Phoenix* 41 (1987), 296--16: 308, n. 37. Beck szerint a Merkelbach által képi ábrázolás-ként idézett egyedi emlék (*CIMRM* 334) nem lehet döntő, hiszen a Merkelbach által bábként azonosított alakot gyakrabban tekintik hangyának. Ehhez hozzátéhető, hogy egyetlen képi ábrázolás amúgy sem lehetne perdöntő. Beck mindazonáltal elképzelhetőnek tartja, hogy a 'báb' értelmezés egy lehetséges interpretáció. De mivel a méhre vonatkozó képzetek szintén megtalálhatók az állati antropológiában, ez nemcsak az egyik lehetséges, hanem az egyik valószínű értelmezés.

¹⁰ Gordon, R. L., „Reality, Evocation and Boundary in the Mysteries of Mithras.” In: *Journal of Mithraic Studies* 3 (1980), 19-99: 48-49.

de ebbe a körbe sorolható a hatodik, *Héliodromosz* fokozat Durában adatolt másik elnevezése, a *Sztereótész* („megszilárdító”).¹¹

Úgy tűnik, maga a *héliodromosz* elnevezés is ebbe a kategóriába esik. Richard L. Gordon ugyanis a misztériumok metaforáit vizsgálva rámutat, hogy ez a szó, amely konkrétan a ’Nap útján futót’ jelent, előfordul a 2. századból származó *Küranidész* című mágikus enciklopédiában, ahol egy mitikus indiai madárfaj neve, amely repülésével a Nap útját követi, és pontosan egy évig él.¹²

Az eddig felsorolt források alapján szinte mindegyik beavatási fokozat kapcsolatba hozható valamilyen állatfajjal, és ez az összefüggés vagy közvetlen, mivel a fokozat neve egyértelműen egy állatnév – mint a Holló vagy Oroszlán –, vagy közvetett, mert alternatív értelmezésről – ahogyan a *Nümphosz* és *Héliodromosz* esetében a báb és a *héliodromosz*-madár –, illetve alternatív elnevezésről van szó – ez utóbbira példa az Atya sas vagy sólyom elnevezése. Mivel a nők hiénákkal és a bizonyos megszülető lelkek méhekkal való megfeleltetése azt mutatja, hogy az állati antropológia nem kimondottan csak a beavatottak közösségére volt használatos, felvethető a kérdés, hogy vajon a harmadik és ötödik fokozat, a Katona és a Perzsa kapcsán milyen módon alkalmazták.

A Perzsa fokozattal kapcsolatba hozható állat a kakas, amelyet igen gyakran neveznek „perzsa madárnak” (*Perszikosz ornisz*).¹³ A kakas a képi ábrázolásokon jellemző helyzetben, a hollóval szembeállítva tűnik fel, így nem zárható ki, hogy ténylegesen a kakas kapcsolódott a Perzsához. Ezzel szemben a Katona fokozattal, amelynek nevét a görög források tükörfordításként *sztratiótész* formában adják meg,¹⁴ legfeljebb a Lukianosz által leírt harcias katonalégy (*müia sztratiótisz*) hozható összefüggésbe, amely viszont éppen azért viseli ezt az elnevezést, mert a katonákra jellemző vadság a sajátja.¹⁵ Véltetően tehát a „katona” eléggé karakterisztikus foglalkozás ahhoz, hogy ne legyen szükség az állati antropológia alkalmazására. Ebből viszont az következik, hogy ezt az eszközt véltetően nem minden esetben alkalmazták, tehát nem is várható, hogy a misztériumok szempontjából lényeges csoportok mindegyikére vonatkozzon egy-egy állati referencia.

Ami azt a kérdést illeti, hogy ez az állati antropológia konkrétan hogyan jelenhetett meg Mithrasz misztériumaiban, Gordon kimutatta, hogy a misztériumokban az említett állatfajokra vonatkozó mitológiai, fizionómiai és zoológiai

¹¹ *CIMRM* no. 60 és 63.

¹² Gordon, R. L., „Mystery, Metaphore and Doctrine in the Mysteries of Mithras.” In: Hinnells, J. R. (ed.), *Studies in Mithraism. Papers Associated with the Mithraic Panel Organized on the Occasion of the 16th Congress of the International Association for the History of Religions*, Roma 1994, 103-124: 111-112. A forrás: *Küranidész* 3.15.

¹³ *LSJ* s. v. *Perszikosz*.

¹⁴ *CIMRM* no. 59 és 63.

¹⁵ Lukian. *musc. enc.* 12.

megállapításokat (ez utóbbiba beleértve a tudománytalannak bizonyult hiedelmeket) használták fel arra, hogy a sajátos szempontjuk szerint fontos viselkedésmintákat jellemzőket illusztrálják.¹⁶ Nyilvánvaló, hogy míg a nők és a lelkek esetében ezek a lényegi jellemzők *leírására* szolgáltak, úgy a beavatottaknál a fokozattól *elvárt* viselkedést írták le.¹⁷ Ennek visszhangja található meg abban az Augustinus neve alatt fennmaradt munkában, amelyben szó esik Mithrasz beavatásairól, melyek során egyesek hollókároghat utánóznak és szárnyaikkal verdesnek, mások pedig oroszlánüvöltést hallatnak.¹⁸

Ez utóbbi forrás felveti a kérdést, hogy vajon mennyire valószínűsíthető, hogy a szertartások során a beavatottak ténylegesen beöltöztek állatoknak és utánózták a fokozatuknak megfelelő állat hangját és viselkedését. Noha három olyan képi ábrázolás is ismert, amelyen hollófejű alakok láthatók, és ezek közül az egyikben egy oroszlánfejű figura is feltűnik, valamint ezeket könnyen lehet álcacoknak értelmezni, ezek nem teszik lehetővé a kérdés egyértelmű megválaszolását.¹⁹ Könnyen elképzelhető ugyanis, hogy a szóbanforgó ábrázolásokon a beállítás csupán arra szolgál, hogy a megjelenítendő fokozatok képviselőit fel lehessen ismerni. Ezt az olvasatot támasztják alá olyan ábrázolások, ahol Mithrasz és Sol lakomájában egy valódi holló vesz részt,²⁰ vagy ahol a megnevezett fokozatok képviselői emberi alakban és ruházatban vonulnak fel.²¹

Ha tehát a beavatottak az adott állatfaj viselkedését konkrétan nem is utánózták, a megfelelő viselkedésforma mégis megjelent az egyes fokozatok beavatottainál. Ezt hangsúlyozza Roger Beck, aki szerint a beavatottak Mithrasz misztériumainak kulcsszimbólumait négy módon ragadták meg: rituális cselekmény útján, a mithraikus ikonográfia megértése révén, különböző adott és kapott szóbeli kijelentések segítségével, végül az állati antropológia által leírt viselkedéssel.²² Ez utóbbihoz fűzi hozzá, hogy például az Oroszlánok az ezoterikusan megfelelő oroszlánszerű módon viselkednek, ami természetesen *mutatis mutandis* minden beavatási fokozatra igaz.

Megjegyzendő, hogy Beck modellje, amely e négy módot mint a mithraikus szimbólumok felfogási módozatait összesíti, a misztériumokkal kapcsolatos „hagyományos” megközelítés elvetéséből származik. A „hagyományos” metódus

¹⁶ Gordon, I. m. (10. jegyz.), *passim*.

¹⁷ Tertullianus írja (*adv. Marc.* 1.13.5), hogy „Mithrasz Oroszlánjai a száraz és tüzes természetük titkairól bölcsekednek”.

¹⁸ Ps.-August. *quaest. vet. et nov. test.* 114.11.

¹⁹ Vö. Gordon, I. m. (10. jegyz.), 69, n. 1.

²⁰ *CIMRM* no. 1584.

²¹ Vermaseren–van Essen, I. m. (4. jegyz.), 148–150, 155–158, 160–162 és 165–169.

²² Beck, R., „A Summary Description of the Mithraic Mysteries in Six Propositions.” In Beck, R., *Beck on Mithraism. Collected Works with New Essays*, London 2004, 45–50: 48.

Franz Cumont-tól ered, aki a misztériumok ikonográfiájából mint legkézenfekvőbb forrásból kiindulva a Mithrasz-mítosz, következésképpen a mithraikus hitrendszer rekonstrukcióját tűzte ki.²³ Ez az útvonal zsákutcának bizonyult, amely több okra vezethető vissza, legfőképpen arra, hogy pozitivistá módon feltételez egy rekonstruálhatónak gondolt hitrendszert Mithrasz misztériumaiban. Mint az elmúlt évtizedek kutatásai bebizonyították, a mithraikus 'tan' keresése nem más, mint lidércfény-kergetés, és ugyanez mondható el a Mithrasz-„mítosról”, amely semmiképpen nem tekinthető egy hagyományos formájú lineáris, narratív mítosznak.²⁴

Mindebből az következik, hogy a fentebb vázolt állati antropológia nem egy exkluzív mithraikus tan, amely a misztériumok alapítójának vagy elitjének szellemi terméke, hanem egy olyan megközelítésmód, amely a közfelfogás által ismert tényekből és hiedelmekből táplálkozik, de összeáll kanonikus elméletté. Az „oroszlánszerű viselkedés” például konkrétan mást és mást jelenthetett különböző mithraikus közösségekben, amely csoportok a legkivételesebb esetben is legfeljebb laza kapcsolatban álltak egymással, de mivel az elvek a közfelfogáson alapultak, markáns különbségeket nem mutathattak fel. Ez viszont azt is jelenti, hogy nagyrészt eldönthetetlen, a közfelfogásban szereplő gondolatok közül vajon melyeket alkalmazták ténylegesen az egyes mithraikus közösségek.

Ezért az alábbiakban szereplő jellemzők, amelyek a mithraikus állati antropológia részét képezhették, csupán illusztrációul szolgálnak, és a felsorolásuk is csak azért indokolt, mert a 21. századi közfelfogásunk és az állatokra vonatkozó 1-4. századi elképzelések között lényeges mennyiség- és minőségbeli különbségek vannak.

2.

AZ EGYES ÁLLATSZIMBÓLUMOK

Atya: sas, sólyom. Ezek az állatok a levegőég királyai, és természetesen Zeusszal/ Iuppiterrel hozzá kapcsolatba őket. Méltóságuk tekintéllyel és megalkuvást nem ismerő morállal párosul, így a kedvességet kedvességgel viszonozzák, és megvetik a hitvány rosszindulatot. Természetük száraz, a vizet kerülik, de égi lakóhelyük miatt a földhöz sem kötődnek. A sast illető zoológiai hiedelmek legkülönösebb darabja az, hogy fiókáikat állítólag szentimentális érzések nélkül, racionálisan

²³ Cumont, F., *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra* 1. Introduction, Bruxelles 1899.

²⁴ Beck, R., *The Religion of the Mithras Cult in the Roman Empire. Mysteries of the Unconquered Sun*, Oxford – New York 2006, 16-64.

tesztelik, hogy vajon képesek-e a Napba nézni megvakulás nélkül, ez ugyanis minden igazi sas képessége.²⁵

Héliodromosz-madár. Eme mitikus madár állítólagos természetéből csak az emelhető ki, hogy életciklusa teljesen a Naphoz kötődik, így a Nap utánzójának tekinthető. Egyébként, mivel madárról van szó, a sasoknál említett tulajdonságok közül a víz kerülése és a földdel kapcsolatos közömbösség feltételezhető.

Perzsa: kakas. Szintén kapcsolatba hozható a Nappal, amelyet reggelenként üdvözöl. Ismert azonban az a Theophrasztosztól származó feltételezés, miszerint a kakasok nem kukorékolnak nedves helyen és időben. Következésképpen a fentebb említett száraz, a Naphoz kötődő természet a kakas esetében is lényegi momentum.²⁶

Oroszlán. Ahogyan a sas az ég királya, úgy az oroszlán a négy lábúaké, és hasonlóképpen nagy becsben áll az istenek körében. Ugyanúgy megjelenik a méltóság és nagyság, és több olyan vélekedés is ismert, melyek szerint az oroszlán emlékszik arra, ki segített és ki ártott neki, és ezt viszonzozza, valamint felismeri az erkölcsi hibákat. Természetük száraz, sőt egyenesen tüzes, a vizet kerülik és ellenségüknek tartják. Leheletük is tüzes, amely megvédi őket, de támadólag is használhatják esküszegők ellen.²⁷ Erre a tüzes jellegre a misztériumokban konkrét források is vannak.²⁸

Nümphosz: báb. Különleges zoológiai képzetek nem fűződnek a bábhoz, Arisztotelész is csak azt jegyzi meg, hogy a táplálkozással eltöltött lárva-állapotot követően a bebábozódás egyfajta hibernáció, amikor az állat nem vesz magához táplálékot.²⁹

Holló. A Holló csillagkép keletkezési mítosza arról szól, hogy Apollón büntetésből sújtotta a Hollót örök szomjúsággal és fekete színnel, amiért elhanyagolta feladatát, és az áldozathoz szükséges víz meghozása helyett a fügek beérésére várakozott, majd hazugsággal leplezte bűnét. Ebből a történetből származhat az a hiedelem, amely szerint a hollók a nyári napfordulótól hatvan napon át, a füge beéréséig nem isznak vizet. Így tehát a száraz, vizet kerülő természet a hollónál

²⁵ Gordon, I. m. (10. jegyz.), 65-67.

²⁶ Gordon, I. m. (10. jegyz.), 28-29.

²⁷ Gordon, I. m. (10. jegyz.), 32-37.

²⁸ Porphüriosz szerint (*de antro* 15-16) az Oroszlán- és Perzsa-beavatások alkalmával mézet használtak: az Oroszlánoknál mint tisztítószert, amely a fájdalmas, ártalmas és fertőző dolgoktól tisztítja meg őket – ezen jelzők leginkább erkölcsi értelemben vehetőek –, a Perzsaéknál pedig, akik Porphüriosz szerint a termények védelmezői, a méz mint konzerválószer jelentkezett. A „tüzes lehelet” egyébként két feliraton is megjelenik: egyszer (*CIMRM* no. 68) mint a „mágusok tisztítószere”, másszor (*CIMRM* no. 485.16-17; vö. Vermaseren – van Essen, I. m. [4. jegyz.], 224) pedig mint az a tömjén, amelyet az Oroszlánok használnak, és amelyek által a beavatottak „elemésztyődnek”.

²⁹ Ariszt. *HA* 5.19.551b1-5.

is megjelenik, de a történettel összefüggésben a cseles, ravasz, furfangos gondolkodásmód is jellemző vonás, amely a fiziognómiai irodalomban is a hollószerű kinézethez tartozó értelmezés. Ezen kívül a hollónak nemcsak egyszerűen beszéd-képességet tulajdonítanak a források, hanem egyenesen arról beszélnek, hogy a hollók tisztában vannak a szavak jelentésével, sőt, jóképességük van.³⁰

Megszülető lelkek: méh. A méhek legjellemzőbb vonása a szervezett társadalom, amelyet a régi képzetek szerint a „király” irányít. Így a méheknek tulajdonított vonások az összetartás, értelem, szorgalom, bátorság és takarosság.³¹ A legkülönösebb hiedelmek a méhek szaporodásához fűződnek, ezzel kapcsolatban ugyanis az uralkodó felfogás az ivartalan szaporodás mellett teszi le a voksát.³²

Nők: hiéna. A hiéna az oroszánok nyomában járó, alantas, dögevő négylábú, amely ártó mágikus képességekkel rendelkezik, így képes a bénításra, szemmelverésre, de az ember józan eszét is el tudja venni. Ilyenformán az oroszán kicsúfolója, groteszk ellentéte. Természete ráadásul buja, meg tudja változtatni nemét, és így magában is képes az utódnemzésre.³³

3.

AZ ÁLLATSZIMBOLIKA LEGFONTOSABB MOTÍVUMAI

Mivel az állatokhoz kötődő képzetek rendre ugyanazon motívumokat tartalmazzák, célszerű ezeket egyenként görcső alá venni. Ilyenek a (1) moralitás, (2) a szociális és karakterisztikus természet, (3) végül a kapcsolat a Nappal.

1) Moralitás.

A méltósággteljes, erkölcsileg tiszta viselkedés mind a sasok/sólymok, mind az oroszánok esetében különös nyomatékot kap. Ebből arra lehet következtetni, hogy ha alacsonyabbakra kimondottan nem is, a „résztvevő” beavatási fokozatok tagjaira viszont mindenképpen szigorú erkölcsi szabályok vonatkoztak. Ezt támasztja alá az Oroszlán-beavatások során alkalmazott szimbolikus megtisztulási rítus.³⁴

A hollókhöz kötődő képzetek némileg más képet mutatnak, itt ugyanis az erkölcsi feddhetetlenség helyett a szolgálatkészség, ügyesség, eszesség hangsúlyos.

³⁰ Gordon, I. m. (10. jegyz.), 25-32.

³¹ Olck, F., „Biene.” In: *PWRE* 3.431-450: 446-448.

³² A méhek virágokból származnak: Ariszt. *HA* 5.21.553a18–21. Ennél a korábban említett *bugonia* tana nagyobb népszerűségnek örvendett.

³³ Gordon, I. m. (10. jegyz.), 57-64.

³⁴ Ld. fentebb, 28. jegyz. Az „erény” (*virtus*) mint egy dedikáció címzettje jelenik meg egy feliraton: *CIMRM* no. 1065. Vélhetően a fokozatnak megfelelő ezoterikus erények gyakorlása Mithrasz „parancsai” közé tartozott, legalább is erre enged következtetni Iulianus megjegyzése (*conv.* 38.336c), aki szerint Mithrasz parancsainak teljesítése az élet idejére és a halál után is biztonságot ad.

Hiányzik az a fajta bátorság is, amely minden felsőbb fokozattal kapcsolatba hozható a Katonától kezdve. Viszont ezen tulajdonságoknak szinte teljes spektruma megjelenik a méh kapcsán.

Mindezekkel drasztikus szembeállításba kerül a hiénákkal megfeleltetett tulajdonság-csoport, amely gúnyos ellentéte minden olyan értéknek, ami a felsőbb fokozatokkal kapcsolatba hozható: erkölcsiség helyett alantasság, bátorság helyett képmutató alattomoság, morális cselekvés helyett álnok praktika.

2) A szociális és karakterisztikus természet.

Lehetetlen figyelmen kívül hagyni, hogy az állatokhoz kötődő képzetekben milyen gyakorisággal fordulnak elő olyanok, amelyek az emberi társadalomra utalnak. A sas/sólyom és az oroszlán „király”, a holló pedig „szolga”. A méhek társadalomban élnek, vannak szolgák, és van egy „királyuk” van. Ha ezeket a képzeteket Mithrasz beavatottjai is magukénak vallották, akkor számukra nyilvánvalóan a szervezett rend lehetett a dolgok kívánatos állapota.³⁵

Ennél is különlegesebb az a gyakran megjelenő vonás, amelyet „száraz természetnek” lehet nevezni, és amely a víz kerüléséből, a kényszerű vagy önkéntes szomjazásból következik. Ez ugyanúgy feltűnik a sas/sólyom, kakas, oroszlán és holló jellemzői között, továbbá annak ismeretében, hogy a méz a beavatottak számára megfelelő „tüzes” tisztítószert volt, a méhekre is vonatkozatható.

3) Kapcsolat a Nappal.

A beavatottakra vonatkozó állati antropológia minden esetben szoláris összefüggéseket is tartalmaz, ahogyan ez várható attól a közösségtől, amely „a Legyőzhetetlen Napisten Mithraszt” (*Deus Sol Invictus Mithras*) helyezte kultuszának középpontjába. Így a holló a szoláris istenalak, Apollón szolgája, amely képzet átvételéről tanúskodik a holló (ha nem is feltétlenül mint a fokozat reprezentánsa), aki a Mithrasz legfőbb tettet bemutató központi bikaölés-reliefen is helyet kap. *A Nümphoszt „új fényként”* üdvözlük beavatott-társai.³⁶ Az Oroszlán összefüggése a Nappal már csak abból a tényből is következik, hogy az Oroszlán jegye a Nap égi „háza” a kor asztrológiájában, és az itt tartózkodása jelzi az év legforróbb szakát.³⁷

³⁵ Az összefüggésbe hozható források nagy száma arra utal, hogy Mithrasz beavatottjai ezen felfogásukból és lojalitásukból következően nem helyezkedtek kritikus álláspontra a fennálló társadalmi renddel szemben, sőt, annak struktúráját követték. Ez nyilván hozzájárult ahhoz, hogy a 4. század végéig a kurrrens hatalom hagyta a Mithrasz-misztériumok terjedését, a 4. század elejétől pedig időnként nyílt propagandát folytatott az érdekében. Ld. Gordon, R. L., „Mithraism and Roman Society. Social Factors in the Explanation of Religious Change in the Roman Empire.” In: *Religion* 2 (1972), 92-121; Liebeschütz, W., „The Expansion of Mithraism among the Religious Cults of the Second Century.” In: Hinnells, J. R. (ed.), I. m. (12. jegyz.), 195-216.

³⁶ Firm. *de err.* 19.1.

³⁷ Vö. Ptolemaiosz *apotel.* 1.18.1-3.

A kakas egyértelműen szoláris jellegű madár, csakúgy, mint a mitikus *héliodromosz*, amely mindenben a Napot követi. Végül a sasnak el kell túrnie a Nap fényét.³⁸

Ez utóbbi két pont összekapcsolható: a szárazság, forróság a mithraikus képzetvilágban a lélek halál utáni távozásával hozható kapcsolatba, ahogyan a nedvesség, hidegség a lélek megszületés felé vezető útjával.³⁹ Ennek a két útnak szimbolikus alakjai Mithrasz *hüposztasziszai*, Cautes és Cautopates, akik több ellentétpár mellett az egymással szembeállított Napot és Holdat is képviselhetik.⁴⁰ Az ezoterikus értelemben vett száraz és szoláris viselkedés tehát valamilyen módon a léleknek a beavatás során feltáruló halál utáni útjával áll kapcsolatban, és talán nem túlzás kijelentni, hogy kimondottan arra készít fel. Ezzel értelmezhetővé válik a méhszimbólum porphürioszi magyarázata is: azok a lelkek nevezhetők méhnek, akik megszületésük után stabil rendben, igaz erkölcsiségben kívánnak élni – szemben a káoszt és alantasságot képviselő hiénákkal –, és utána vissza készülnek térni keletkezésük helyére, útjukat száraz, szoláris erények gyakorlásával előkészítve. Látható az is, hogy az elvárások annál nagyobbak, minél magasabb fokozatra emelkedik a beavatott.

Végül feltehető a kérdés, hogy miért éppen a nők jelentették azt a csoportot Mithrasz beavatottjai számára, akikkel szembe kell helyezkedni, hiszen a hiénaszimbólum nem csupán elkülönülésre,⁴¹ hanem kifejezett oppozícióra utal. A válasz valószínűleg arrafelé keresendő, hogy a nők természetüknél fogva a megszületés felé vezető úttal állnak kapcsolatban, a beavatottak pedig ezzel ellentétes irányban kívántak járni. Bármi is legyen a pontos magyarázat, ez is azon oppozíciók körébe tartozik, amelyeket egyetlen axiómába sűrítve a misztériumok beavatottjai így fogalmaztak meg: „Mithrasz íjával keresztüllő az ellentéteken”.⁴²

³⁸ Beck ennek kultuszbeli megfelelőjére azt az elfogadható hipotézist állítja fel, hogy az Atya akkor tudja olvasni a központi relief üzenetét, ha közben szembe – átvitt értelemben – nem káprázik Mithrasz, a Nap láttán. Ld. Beck, I. m. (24. jegyz.), 215.

³⁹ Porph. *de antro* 24-25.

⁴⁰ Gordon, R. L., „The Sacred Geography of a Mithraeum. The Example of Sette Sfere.” In: *Journal of Mithraic Studies* 1 (1976), 119-165: 129.

⁴¹ A nők kizárása Mithrasz misztériumaiból több okra is visszavezethető, legfőképpen arra, hogy a szentélyen belül nyilvánvalóan a katonai táboréhoz hasonló normák voltak érvényben. Ez viszont semmiképpen nem jelent exoterikus, köznapi nőgyűlöletet, ld. Gordon, I. m. (35. jegyz.), 98.

⁴² Porphüriosz egy részletére (*de antro* 29) és képi ábrázolásokra támaszkodva így rekonstruálja Beck, R. L., „Ritual, Myth, Doctrine, and Initiation in the Mysteries of Mithras. New Evidence from a Cult Vessel.” In: *Journal of Roman Studies* 90 (2000), 145-180: 168-169.

Befejezésképpen álljon itt egy hasonló szembeállítást tartalmazó szöveg, egy beavatott megfogalmazásában, aki társait a szertartások végzésére buzdítja, bármilyen teher is nehezeden rájuk kívülről:⁴³

„Édesek a fügefák, ám gond uralja a tévelygőt, a kegyes módon édességek által újjászülettetet (?) és azt, akit kiválasztottak – mindannyian a rítus révén viselhetitek el a borús időket.”

A fentiek alapján nyomban hozzá kell tennünk: olyan rítus révén, amely során a beavatott ezoterikusan éppen úgy viselkedik, mint amelyet tőle a mithraikus állati antropológia elvár.

⁴³ CIMRM no. 485.10-12 (vö. Vermaseren – van Essen, I. m. [4. jegyz.], 206-211): *dulcia sunt fi[ceta], avium sed cura cybernat / † pi[e] rebus [re]natum † dulcibus atque creatum: / nubila per ritum ducatis tempora cuncti.*

A BIKAKULTUSZ KEZDETE

RÓNAY PÉTER

A bikakultuszt méltán tekinthetjük az őskori-órkori Közel-Kelet legtartósabb és legerőteljesebb hatással bíró vallási jelenségének. Még az olyan kései antik vallásokban is, mint a római vallás, vagy a zóroasztrianizmus, legalább nyomokban jelen volt. Azonban ha a jelenség gyökerét kezdjük kutatni, rögtön szembesülnünk kell azzal, hogy magától értetődőnek veszik a meglétét,¹ anélkül, hogy kritikai vizsgálatnak vetnék alá. Egyetlen tanulmányt találtam, amely a bikakultusszal foglalkozik, méghozzá R. Scott Walker és Sigfried J. De Laet *Man and Bull* című írása.² Ezért írásomban igyekszem feltárni és bemutatni a bikakultusz kezdetét, kialakulását és jellegét, három pontba rendezve.

Az első pontban a bikakultusz kialakulását mutatom be, elsődleges gazdasági, kulturális és szakrális okait, a második pontban az újkőkori Közel-Keleten betöltött szerepére világítok rá, míg végül a harmadikban az első civilizációkra gyakorolt jelentős hatását igyekszem feltárni.

1.

A BIKAKULTUSZ KIALAKULÁSA

Talán meglepően fog hangzani, ha azt mondom, a bikakultusz nem a bikák kultikus tiszteletét jelenti. Ám mindjárt érthetőbbé válik, ha ezen állítás analógiájára azt mondom, hogy a kereszténység nem Jézus kultikus tiszteletét jelenti. A bikakultusznak ugyan legszembetűnőbb jellegzetessége a bikák kiemelt szerepe a kultuszban/vallásban, mégis csupán része egy nála nagyobb egésznek, amelytől elválaszthatatlan, azon kívül értelmezhetetlenné válik. Amint látni fogjuk, ez nem más, mint a Nagy Istennő kultusza. Azon belül jött létre, annak logikus és szerves része volt, és ahogy később a patriarchális vallási vonulatok beolvasztották magukba Magna Mater kultuszát, úgy a bikakultuszt is a saját részükké tették.

Mindez természetesen bizonyításra szorul.

¹ Például Eliade, Hahn, Postgate, Whittle, Walker és De Laet stb.

² Walker, R. S. – De Laet, S. J., „Man and the Bull.” In: *Diogenes* 1981, 104-132.

1.1. A BIKAKULTUSZ ORIGÓJA – A SZARVASMARHA HÁZIASÍTÁSA

A neolitikus forradalomnak nevezett folyamat i. e. 9000 és 7000 között ment végbe. I. e. 10700 körül véget ért az utolsó nagy jégkorszak, ami révén olyan florikus és faunatikusan változások mehettek végbe, amelyek miatt a vadászó-halászó életmód helyét fokozatosan átvehette a letelepedett, növénytermesztő, és nomád, vagy félnomád állattartó életmód.³

Az állatok háziasítása viszonylag korán megtörtént. Az anatóliai térség keleti felén, a mai Irán és Irak területén az i. e. 9. évezredben a birkát és a kecskét domesztikálták, és Anatóliában történt a szarvasmarha háziasítása is az aurochból (*Bos primigenius primigenius*), azaz őstulokból, valamikor az időszámításunk előtti 8. évezredben.⁴

Whittle tanulmányában⁵ feltérképezte az Anatóliához közeli térség migrációs jellegzetességeit. Az első újkőkori telepések i. e. 10000 – 7000 között települtek le Peoponnészosz északkeleti területén.⁶ Az első igazi változás ezen időszak végén, a hetedik évezred elején következett be – anatóliai telepések érkeztek, magukkal hozva kultúrnövényeiket⁷ és haszonállataikat,⁸ csiszolt kőtárgyaikat, és egyszerű kerámiáikat.⁹ A jövevények második hulláma Görögországtól egészen Dél-Magyarországig és a keleti Kárpátokig telepedett le.¹⁰ Újabb haszonállatok is érkeztek idővel,¹¹ és megjelentek az égetett agyagfigurák is, még Krétán és Cipruson is.¹²

„A búza és az árpa termesztését, valamint a juh, a szarvasmarha és a sertés háziasítását ismerő kultúra Kr. e. 7000 körül vagy még azelőtt egyszerre bukkan fel Görögország és Itália partvidékén, Krétán, Dél-Anatóliában, Szíriában, Palesztinában és a Termékeny Félholdon.”¹³

³ Erről a korszakról az utóbbi években Banning írt kiváló összefoglalást: Banning, E. B., „The Neolithic Period: Triumphs of Architecture, Agriculture, and Art.” in: *Near Eastern Archaeology* 61/4 (Dec. 1998), 188-237. Egy húsz évvel korábbi tanulmány a társadalmi változásokra összpontosít: Bender, B., „Gatherer-Hunter to Farmer: A Social Perspective.” in: *World Archaeology* 10/2: *Archaeology and Religion* (Oct. 1978), 204-222.

⁴ Walker – De Laet, 108; Wilson, I.: *Az Özönvíz előtt*, Bp.: Gold Book Kft., 2001, 92-93.

⁵ Whittle, A., „The First Farmers.” In: Cunliffe, B. (ed.), *The Oxford Illustrated Prehistory of Europe*, Oxford: Oxford University Press, 1994, 136-166.

⁶ Whittle, 1994, 137.

⁷ Főként búzát és árpát.

⁸ Elsősorban birkát és kecskét.

⁹ Whittle, 1994, 139.

¹⁰ Uo.

¹¹ Szarvasmarha, sertés.

¹² Uo.

¹³ Eliade, M., *Vallási hiedelmek és eszmék története* 1, Bp.: Osiris, 2002, 47.

A Mediterráneum keleti részén az új betelepülési hullám első szakasza i. e. 7000 és 5800-5600 közé tehető, s az első települések gyakorlatilag kis állattenyésztő táborok, és „specializált tevékenységet folytató helyek” voltak, ám hamarosan már egész házcsoportok és falvak is kialakultak a megfelelő adottsággal bíró területeken.¹⁴ Fontos továbbá, hogy a déli régiókban (Balkán, Görögország stb.) a kecske- és birkaállomány volt túlsúlyban, északabbra viszont a szarvasmarha- és sertésállomány legalább azonos mértékben képviseltette magát.¹⁵

1.2. A BIKÁK KULTIKUS TISZTELETÉNEK KEZDETE

Egy olyan emberi élettér alakult ki tehát, amelyben az állatok, materiális aspektusból szemlélve, már többek lettek, mint pusztázó zsákmány – társakká, idomítható, munkára fogható szolgálkává, és mindig rendelkezésre álló nyersanyag- és táplálékforrássá váltak. Mindez törvényszerűen magával hozta a szakrális-kultikus szemlélet változását is. Anélkül, hogy kitérnénk a totemizmusra, vagy az újkőkor előtti vallásos életre, elegendő Hahn István összegzését elolvasnunk a változás mibenlétéről:

„Csökevényes formában éltek csak tovább a totemisztikus hiedelmek is... [a földművelés és házasítás] megfosztotta az állatvilágot attól a titokzatos jelentőségtől, amely a totemisztikus hiedelmek alapját jelentette. Ehelyett a totemizmus másik, közösségteremtő és fenntartó oldala került előtérbe.”¹⁶

Az állatok tisztelete nem tűnt el, hanem nagyon is eleven maradt – azonban betagozódott az emberalakú istenek kultuszába, s a korábban is tisztelt vadállatok – medve, kígyó, oroszlán, galamb, keselyű stb. – mellett immáron a házasított fajok is a kultusz részeivé váltak: a kecske, a juh, a kutya, a szarvasmarha stb. egyaránt a *szakrális* fennhatósága alá kerültek.¹⁷ Számunkra most másodlagos, hogy más állatfajokhoz milyen konkrét képzeteket társítottak, azokkal kapcsolatban a mögöttük meghúzódó gondolkodásmód, szemlélet az, ami fontos, mert ez alapján megérthetjük, hogy a bika miért válhatott az egyik legfontosabb kultikus állattá.

Lényeges, hogy szem előtt tartsuk, ebben a korban a földművelés egybekapcsolódott a Földanya (vagy Földanyák) kultuszával, amelyet a neolitikumi földműves emberiség közös vallásának tekinthetünk Eliade,¹⁸ Hahn,¹⁹ Neumann²⁰ stb. szerint.

¹⁴ Whittle, 1994, 139.

¹⁵ I. m. 142.

¹⁶ Hahn, I., *Istenek és népek*, Bp.: Minerva, 1980, 53.

¹⁷ Hahn, 1980, 56-57.

¹⁸ Eliade, 47.

¹⁹ Hahn, 49-50.

²⁰ Neumann, E., *A Nagy Anya*, Bp.: Ursus Libris, 2005, 111skk.

Neumann szavait idézve: „A Szibériától a Pireneusokig húzódó hatalmas területen megjelenő [istennő-]szobrok arról tanúskodnak, hogy létezhetett egy egységes „világnézet”, amelynek a Nagy istennő volt a középpontjában. E kőkorszakbeli kultúra homogenitása független a szobrok származási helyétől.”²¹

A bika tisztelete tehát nem önmagában alakult ki, sőt, egy tágabb rendszer, a Nagy Istennő kultuszának részévé válva, attól különválasztva igazából meg sem ismerhető. Ugyanakkor még nem kaptunk választ kérdéseinkre: miért a bika vált az egyik legjelentősebb és legheterjedtebb kultikus állattá, milyen szerepe volt a matriarchális kultuszban, és tisztelete miért élhetett tovább a matriarchális vallási képzetek bukása után.

2.

„BIKAKULTUSZ” AZ ÚJKŐKORSZAKBAN

Írásos források híján csupán következtetni tudunk a bika szerepére a kultuszban, de szerencsére a régészeti leletek, vallásos és művészeti alkotások hatalmas tárháza áll rendelkezésünkre. Elsőként Çatal Hüyüköt, az egyik legkorábbi újkőkori várost vizsgáljuk meg, mivel abban a térségben helyezkedik el, ahol a szarvasmarhát először házasították s a feltárások bizonyítják, hogy a város lakói hússzükségletének közel 90%-át adta a marhaállomány,²² ezen kívül tejéért és igaerejéért is nagy becsben tartották, segítségével nehezebb ekét lehetett használni s így az addig megművelhetetlen területeket is művelés alá tudták vonni.²³

Ezzel talán meg is találtuk az okát annak, miért vált olyan fontossá a szarvasmarha: önmagában egyesítette mindazon gazdasági előnyöket, amelyek más állatok esetében csak részben vannak jelen.²⁴ Walker és De Laet rávilágít arra, hogy az őstulok házasítása milyen társadalmi-vallási változásokat indukált(?):²⁵ a bika megszelídítése és igába törése a férfiak feladata kellett legyen, veszélyessége és hatalmas fizikai erő szükségessége miatt. A bika ezáltal válhatott egyszerre szoláris, illetve égisten-szinonimává, illetve a Nagy Anyaistennő Fiává. Mindez pedig azt eredményezhette, hogy a férfiak – ha addig nem így lett volna – komolyabb, fajsúlyosabb szerephez jutottak a vallásos életben belül. Ezáltal a szarvasmarha kiemelt

²¹ Neumann, 111.

²² Wilson, 2001, 110.

²³ Walker – De Laet, 109.

²⁴ A Mezopotámiában valamikor az i. e. 4-3. évezredben domesztikált onager, vagy vadszamárnál is lényegében csak igaerőt jelentett. Lásd: Postgate, J. N., *Early Mesopotamia*, London: Routledge, 2003, 165-166.

²⁵ Walker – De Laet, 109.

szerepet kapott a kultuszban is, ahol azonban érdekes módon a tehénnek mintha kisebb jelentőség jutott volna, ahogy azt látni fogjuk.

2.1. ÇATAL HÜYÜK

Çatal Hüyük James Mellaart által, 1958-ban kezdett ásatása óta, folyamatosan meglepetésekkel szolgál. Nem csupán az derült ki, hogy az egyik legkorábbi, ennek ellenére pompásan szervezett város volt, hanem az is, hogy a bika volt az egyik leginkább tisztelt állat az itteni lakosság körében.²⁶

Számos szentélyt tártak föl, ahol eredeti őstulok-koponyákat, vagy agyagból készült másolataikat fedezték föl és rengeteg freskót is találtak, szintén bikafejekről, vagy ahol a Nagy Istennő éppen megszüli a bikát – a Fiúistent.²⁷

A falakon ábrázolt bikák közös tulajdonsága, hogy a városból is látható Taurus-hegy felé néznek.²⁸ A tudósok szerint a bikafej a férfiasságot jelképezte, és azt fejezték ki a szentélyekben, hogy a Nagy Istennő uralkodik felette.²⁹ Ahogy Neumann megfogalmazta: „a bika ... a férfiasság szimbóluma; ő a megtermékenyítő társisten, akinek állat alakú ábrázolása bizonyos értelemben alacsonyabb rangot kölcsönöz neki, mint [amilyen] az istennőé.”³⁰ Scott és De Laert meglátása szerint „a bikakultusz számos formában jelent meg [a neolitikumi földművelés területén], de számos közös jellemvonással bírnak. Jelentősen hatott az emberek képzeletére a bikák hatalmas ereje és figyelemreméltó nemzőereje. A kultuszban isteni lénygé vált, a világegyetemet uraló férfi princípium megszemélyesítésévé.”³¹

Itt vetődik föl egy újabb kérdés: miért pont (bika)fej? Miért nem az egész bika látszik, mint mondjuk a párducok/nagymacskák esetében a szobrokon?³² A kései görög monda a minotaurosról szintén bikafejű szörnyről beszél. Az egyiptomiak istenábrázolásainál is elegendő volt az emberi fej helyett az istenséget reprezentáló állat fejét szerepeltetni. Az őskori samanizmusban elterjedt maszkviselet is a sámánnak az állattal való azonosulását segítette.³³

Itt vélhetően többről van szó, mint csupán férfiasság-szimbólumról. Arról nem is beszélve, hogy akit éppen megszülnék, az nem férfi, vagy nő (szexuális

²⁶ Lásd: Mellaart, J., „Excavations at Çatal Hüyük: First Preliminary Report, 1961.” In: *Anatolian Studies* 12 (1962), 41-65.

²⁷ Walker – De Laet, 108.

²⁸ Wilson, 2001, 116.

²⁹ Uo.

³⁰ Neumann, 157.

³¹ Walker – De Laet, 110.

³² Például: Walker – De Laet, 108; Mellaart, 51.

³³ Eliade, M., *A samanizmus*, Bp.: Osiris, 2002, 160-162, 170-172.

értelemben), hanem **gyermek**. Ezek alapján a következő a meglátásom: a bika a Fiút jelképezi, aki egyben a Szerető is,³⁴ de elsősorban: gyermek. A fiúistennek a Nagy Istennővel való kapcsolata hordoz magában egyfajta vérfertőző jelleget, legalábbis Neumann szerint,³⁵ ugyanakkor bajos volna azt feltételezni, hogy az egész újkőkori világban, ahol a Magna Mater kultusza elterjedt, a vérfertőzés napi gyakorlat lett volna. Főként azért, mivel ez szakrális-szimbolikus kapcsolatként jelent meg a kultuszban.

Talán nem túl merész következtetés, ha ezek alapján úgy véljük, hogy *már* az újkőkori idők embere számára a fej képviselte, jelképezte az identitást, az élőlények lényegét, és ezért elegendő volt csupán ezt ábrázolni ahhoz, hogy magát az egész lényt kifejezzék.

2.2 „BIKAKULTUSZ” KRÉTÁN ÉS HATÁSA A GÖRÖGSÉGRE³⁶

Elsőként tehát Anatóliában találunk példát arra, hogy a bika olyannyira a kultusz szerves részévé vált, hogy elég volt csupán a koponyáját, fejét megjeleníteni, hogy az egész állat „jelen legyen”, természetesen szimbolikus-szakrális értelemben.

Kréta neolitikuma 5500 - 2600 közé tehető. A régészeti leletek alapján a kutatók arra az eredményre jutottak, hogy az őstulok házasított fajtája már itt is megjelent.³⁷ Vallási hiedelmekre a Földközi-tenger medencéjében honos istenanya tiszteletére vonatkozó leletek, a termékenységet és bőséget megtestesítő tárgyak utalnak.

Már Krétán is elegendő volt a bika szarvát stilizálva megjeleníteni, amit *szentelő szarvak*nak neveztek el, és a minószi kor (kb. i. e. 2700-2000) palotakomplexumaiban mindenütt szép számmal voltak jelen.³⁸ A bikaugrás ünnepe, amelyet freskón is megörökítettek, eleven hagyomány volt Krétán, és a bika kitüntetett kultikus szerepét bizonyítja.³⁹ A görögség a krétai vallást át/félreértelmezve alkotta meg a Minótauroszt mítoszát, Európé elrablásának történetét, és úgy tűnik, Zeusz és a bikaisten alakja krétai hatásra olvadt össze.⁴⁰ A bika és a Fiúisten azonossága itt is tükröződik, hiszen Zeusz Patér Krétán újszülöttként van jelen, márpedig Krétán „a férfi princípium bikaistenként születik újjá, az ég, a nap és a vihar isteneként”⁴¹

³⁴ Gondoljunk csak az egyiptomi kifejezésre: *ka-mut-ef: saját anyja bikája*, vagy Európét bika formájában elrabló Zeuszra.

³⁵ Neumann, 212.

³⁶ A görög és római kultúrákban való megjelenéséről lásd: Walker – De Laet, 125-130.

³⁷ Walker – De Laet, 117.

³⁸ Hood, S., *A minószi Kréta*, Bp.: Gondolat, 1983, 160-162.

³⁹ Hood, 1983, 102-103.

⁴⁰ Walker – De Laet, 118-120.

⁴¹ I. m., 118.

Közismert továbbá Zeuszon kívül Dionüszosz összefonódása a bikával mint termékenység-szimbólummal, illetve feltételezhető a kapcsolat Apollón és a bikaisten között is,⁴² a mezopotámiai napisten-bika kapcsolat mintájára.

3.

A BIKA KULTIKUS SZEREPÉNEK TOVÁBBÉLÉSE AZ ELSŐ CIVILIZÁCIÓKBAN

Joggal várhatjuk, hogy mindenütt, ahol az újkőkori agrártársadalmak helyén a réz- és főként a bronzkorban már bizonyosan patriarchális kultúrák szökkentek szárba, megtaláljuk a bikát is a kultuszban, vallásban. Ráadásul ott, ahol a matriarchális társadalomból való átmenet még elevenen élt az emberek tudatában, talán a bika tisztelete, pontosabban a bika által képviselt istenség tiszteletének módja és gondolati-ideológiai tartalma segít megismerni a korábbi kultikus jelleget. Ahogy Eliade fogalmaz: „a bikának az újkőkor óta ismert vallási jelképvilága tehát Sumerben éppúgy, mint a Közép-Keleten mindenütt, megszakítás nélkül tovább hagyományozódott”.⁴³

3.1. MEZOPOTÁMIA, EGYIPTOM⁴⁴

Mezopotámiában már az i. e. 6. évezredben kimutatható a Nagy istennő, a termékenységistenségek tisztelete és a fellelt bikafej-amulettek és a Tell Aswad-i ökörkoponya a bika kultikus tiszteletét bizonyítják.⁴⁵ A félig bika – félig ember „szörnyek” első ábrázolásai még a harmadik évezred elején bukkannak föl, de nem tudni pontosan, kiket ábrázolnak eredetileg – nagy valószínűséggel nem Enkidut –, a babilóni kortól kezdve azonban a napisten küldötteiként bukkannak föl⁴⁶.

A sumer és akkád civilizáció(k)ban⁴⁷ találjuk meg az első írásos emlékeket, amelyekben az isteneket „vad bika”, „mennyei bika”, és hasonló *epiteton ornans*okkal jellemzik.⁴⁸ De nem csupán jelzőként, hanem konkrét istenségként is megjelenik a

⁴² I. m., 125-127.

⁴³ Eliade, 2002a, 55.

⁴⁴ Áttekintés: Walker – De Laet, 111-113, 113-115.

⁴⁵ Oates, J., „Religion and Ritual in Sixth-Millennium B.C. Mesopotamia.” In: *World Archaeology* 10/2: *Archaeology and Religion* (Oct. 1978), 117-124: 122.

⁴⁶ Black, J. - Green, A., *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia*, London: The British Museum Press, 2003, 48-49.

⁴⁷ Pollock, S., *Ancient Mesopotamia*, Cambridge: University Press, 2001, 104-110.

⁴⁸ Walker – De Laet, 110.

mennyi bika. GUD.AN.NA, azaz a Menny Bikája, vagy Ég Bikája Gilgames egyik sumer mítoszában és magában az eposzában is, továbbá Inanna alvilágjárásának sumer történetében is megjelenik, mint az égisten, Anu küldötte.⁴⁹ A bika több istenségnek is jelképpálata lett: Nanna/Sziné, a holdistené, akit az *ég ifjú bikája* néven is tiszteltek, Iskur/Adadé, a viharistené, és valamiképpen Utu/Samashoz, a napistenhez is kapcsolódott.⁵⁰

Később Babilóniában Marduk (illetve Asszíriában Asszur) védelmező lényé lett az emberfejű, szárnyas, vagy szárny nélküli bika, amelyet számos szakrális művészeti alkotásban is megörökítettek.⁵¹ Marduk nevének lehetséges értelme ráadásul Amar-Utuk, azaz *A nap(isten) bikaborja*.⁵²

Egyiptomban „a birodalom kialakulásával lassan kiformalódó pantheon élére is két jelentős város védistene kerül: Memphis és Théba istene, Amon és Ré eredetüket tekintve egyaránt nap-, bika- és termékenységistenek, akiknek alakja már az óbirodalmi időkben Amon-Ré néven egyesül. Attribútumaikból is következik, hogy e kettős főisten felemelkedése mögött a termékenység-vallás elemeit kell keresnünk: maga a főisten alapvető életet és nemzőerőt testesít meg.⁵³ Horváth Pál összegzését tovább árnyalja Wilkinson: „Egyiptom szarvasmarha-istenei a legfontosabbak közé tartoztak. Egyaránt jelképeztek férfi és női istenségeket, melyek közül néhányan Egyiptom történetének legkorábbi időszaka óta léteztek. Általánosságban véve a tehén[alakú] istenségek a teremtést és termékenységet jelképezték, és számos anya- és égistennőt tehén formában ábrázoltak. A bikaistenek valószínűleg a mindenséghez kapcsolódtak, de főként a bika által megtestesített hatalmat és szexuális potenciált jelképezték, és szorosan kapcsolódtak a királysághoz és a királyság eszményéhez.”⁵⁴

A legismertebb és legfontosabb a bika formájú istenek közül Ápisz, akit Atum-Rével és Oszirisszel azonosítottak és Mnévisz, a tehén alakú istennők közül Mehet-Weret, a *Nagy Áradás*, és Hesat.⁵⁵

⁴⁹ Black – Green, 49.

⁵⁰ I. m., 47, 48.

⁵¹ I. m., 51.

⁵² I. m., 128-129.

⁵³ Horváth, P.: *Mezopotámia, Egyiptom, teremtéstörténetek*, online:www.tavasze56.hu/szombat/vallastortenet/Horv%25E1th%2520P%25E1l%2520teremt%25E9st%25F6rt%25E9nete.k.doc, letöltve: 2008. október 18.

⁵⁴ Wilkinson, R. H., *The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt*, London: Thames & Hudson, 2003, 170.

⁵⁵ A további szarvasmarha-alakú istenségekkel együtt: Wilkinson, 170-175.

3.2. KIS-ÁZSIA, KÁNAÁN ÉS IZRAÉL

„A térség népeinek pantheonja élén, mint főisten Él áll, a teremtés ura, akit gyakran – a termékenység szimbólumaként – bika alakjában ábrázolnak”⁵⁶ –, írja Horváth Pál. Mezopotámia hatása olyan erőteljes volt a térség államaira, hogy világosan kimutatható az egyes képzetek, mítoszok, istenségek, kozmogóniák áthagyományozódása. A hurriknál és hettitáknál Tesub, a kánaániaknál és szíriaiaknál Adad néven tisztelték a bika alakban (is) megjelenő viharistent,⁵⁷ akinek neve Él volt Ugaritban, vagy Bél/Bel/Baal, azaz Úr.⁵⁸

Izrael⁵⁹ esetében Walker és De Laet állapítja meg, hogy „nem fontos tudni, hogy az arany «borjú» (sic!) eredeti héber istenség volt, vagy a héberek valamely egyiptomi bika tiszteletét vették át. A tény az, hogy amikor elhagyták Egyiptomot, már bizonyosan bikatisztelők voltak”.⁶⁰ Az aranyborjú története közismert – a főpap Áron készített egy borjút aranyból, a nép követelésére: „Készíts nekünk egy istent, mely előttünk jár.” (Kiv 32,1) Az aranyborjút tehát, mint magának az Istennek a megtestesülését imádták. A József történetében felbukkanó hét kövér és hét sovány tehén szimbolikája is tisztán egyiptomi eredetű.⁶¹

Már a '20-as években kimutatta Theophile James Meek, hogy az áronita papság Adad- és bikaisten-tisztelő volt bétheli központtal,⁶² akik Izrael északi részén határozták meg a vallási életet, míg a leviták délen Jahve-tisztelők voltak.⁶³ Jeroboám, az északi király is két aranybikát állíttatott fel: az egyiket Béthelben, a másikat Dánban, Izrael déli és északi határán. A nép pedig körmenetben vonult a bételi bikától a másik elé egészen Dánig (1Kir 12,30). Meek állapítja meg, hogy Jeroboám nem egy módosított Jahve-kultuszt követett, hanem, bár eredeti izraeli, mégis gyökeresen anti-jahveista kultuszt honosított meg.⁶⁴

⁵⁶ Horváth, P.: *Mezopotámia, Egyiptom, teremtéstörténetek*, online: www.tavasiz56.hu/szombat/vallastortenet/Horv%25E1th%2520P%25E1l%2520teremt%25E9st%25F6rt%25E9nete.k.doc, letöltve: 2008. október 18.

⁵⁷ Walker – De Laet, 115-116.

⁵⁸ Élről és a bikaisten kánaáni megjelenéséről lásd: Miller, P. D., Jr., „El the Warrior.” In: *The Harvard Theological Review* 60/4 (Oct. 1967), 411-431.

⁵⁹ Leroy Waterman írt a héber bikatiszteletről egy kiváló összefoglalót: Waterman, L., „Bull-Worship in Israel.” In: *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* 31/4 (Jul. 1915), 229-255.

⁶⁰ Walker – De Laet, 116.

⁶¹ May, H. G., „The Evolution of the Joseph Story.” In: *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* 47/2 (Jan. 1931), 83-93.

⁶² Wiggins, S. A., „Review of Joel S. Burnett’s A Reassessment of Biblical Elohim.” In: *Journal of Biblical Literature* 121/3 (Autumn 2002), 538-540: 539.

⁶³ Meek, Th J., „Aaronites and Zadokites.” In: *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* 45/ 3 (Apr. 1929), 149-166.

⁶⁴ Meek, 160.

4.

ÖSSZEZGÉS

2003-ban jelent meg Sappho Athanassopoulou és Yannis Tzedakis szerkesztésében a *The Bull in the Mediterranean World. Myths and Cults* című tanulmánykötet Athénban. A szerzők a legkorábbi időktől kezdve egészen a római Mithrász-kultuszig bezárólag követik végig a bika tiszteletének nyomait a Mediterráneumban. Tanulmányomban azonban a rövid áttekintésre kellett szorítkoznom, ezért sok helyütt csupán említés szintjén érinthessem az egyes kultúrákat.

Reményeim szerint azonban sikerült azt a fejlődési pályát fölvezetnem, amely alapján a bika tiszteletének kialakulása nyomon követhető egészen a görög mítoszokig és a monoteizmussá alakuló Jahve-kultuszig.

Megállapíthatjuk, hogy a bika szimbólumkörének értelmezési tartománya és értékkészlete nem sokat változott az újkőkor óta: a férfiaság, a férfi-elv, a Fiúisenség mellett megjelent az állam és a rendezett világ letéteményesének képzele is. Fiúi mivoltát annak ellenére is megőrizte, hogy a Nagy istennő kultusza betagolódott, belefakult az indoeurópai és sémita patriarchális vallásokba. Tiszteletének életerősségét, és központi szerepét bizonyítja az is, hogy a panteonok főisteneinek elsődleges jelképállata, jelzője, allegóriája továbbra is a bika maradt.

Végül egy, az „ezoterikus” és asztrológus körökben igencsak elterjedt tévhitet szeretnék korrigálni. Ez a tévhit arról szól, hogy a bikakultusz a Bika-korszak (az a kb. 2160 évnnyi időszak, amely során a Nap a Bika csillagjegyben „kelt föl”, kb.: i. e. 4480-2320 között) alkotása, arra volt jellemző, és annak végével elenyészett, hogy átadja helyét a koskultusznak, mivelhogy a Bika-korszak után a Kos-korszak következett. Tanulmányom remélhetőleg hitelesen bizonyította, hogy a bikakultusz már évezredekkel a Bika-korszak előtt megjelent, elterjedt és virágzott, és sok helyütt már a Bika-korszak „kellős közepén” a háttérbe szorult, vagy feloldódott az új vallási vonulatokban, ugyanakkor kiemelt tisztelete jócskán megmaradt a „Kos-korszakban” is.

Bibliográfia

- Banning, E. B., „The Neolithic Period: Triumphs of Architecture, Agriculture, and Art.” In: *Near Eastern Archaeology* 61/ 4 (Dec. 1998), 188-237.
- Bender, B., „Gatherer-Hunter to Farmer: A Social Perspective.” In: *World Archaeology* 10/2: *Archaeology and Religion* (Oct. 1978), 204-222.

- Black, J. – Green, A., *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia*, London: The British Museum Press, 2003.
- Eliade, M., *Vallási hiedelmek és eszmék története 1*, Bp.: Osiris, 2002 (2002a).
- Eliade, M., *A samanizmus*, Bp.: Osiris, 2002 (2002b).
- Hahn, I., *Istenek és népek*, Bp.: Minerva, 1980.
- Hood, S., *A minószi Kréta*, Bp.: Gondolat, 1983.
- Horváth, P., *Mezopotámia, Egyiptom, teremtéstörténetek*, online: www.tavaszs56.hu/szombat/vallastortenet/Horv%25E1th%2520P%25E1l%2520teremt%25E9st%25F6rt%25E9netek.doc, letöltve: 2008. október 18.
- May, H. G., „The Evolution of the Joseph Story.” In: *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* 47/2 (Jan. 1931), 83-93.
- Meek, Th J., „Aaronites and Zadokites.” In: *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* 45/3 (Apr. 1929), 149-166.
- Mellaart, J., „Excavations at Çatal Hüyük: First Preliminary Report, 1961.” In: *Anatolian Studies* 12 (1962), 41-65.
- Miller, P. D., Jr., „El the Warrior.” In: *The Harvard Theological Review* 60/4 (Oct. 1967), 411-431.
- Neumann, E., *A Nagy Anya*, Bp.: Ursus Libris, 2005.
- Oates, J., „Religion and Ritual in Sixth-Millennium B.C. Mesopotamia.” In: *World Archaeology* 10/2: *Archaeology and Religion* (Oct. 1978), 117-124.
- Pollock, S., *Ancient Mesopotamia*, Cambridge: University Press, 2001.
- Postgate, J. N., *Early Mesopotamia*, London: Routledge, 2003.
- Walker, R. S. – De Laet, S. J., „Man and the Bull.” In: *Diogenes*, 1981, 104-132.
- Waterman, L., *Bull-Worship in Israel* in: *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* 31/4 (Jul. 1915), 229-255.
- Whittle, A., „The First Farmers.” In: Cunliffe, B. (ed), *The Oxford Illustrated Prehistory of Europe*, Oxford: Oxford University Press, 1994, 136-166.
- Wiggins, S. A., „Review of Joel S. Burnett’s A Reassessment of Biblical Elohim.” In: *Journal of Biblical Literature* 121/3 (Autumn 2002), 538-540.
- Wilkinson, R. H., *The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt*, London: Thames & Hudson, 2003.
- Wilson, I., *Az Özönvíz előtt*, Bp.: Gold Book Kft., 2001.

FORRÁS

SIMON RÓBERT:
A KHÁRIDZSITA MOZGALOM NÉHÁNY KORAI DOKUMENTUMA

A KHÁRIDZSITA MOZGALOM NÉHÁNY KORAI DOKUMENTUMA

SIMON RÓBERT

A MOZGALOM TÖRTÉNETI HÁTTERÉHEZ¹

Noha számos figyelemreméltó értelmezési kísérlet született R. E. Brünnow 1884-ben megjelent munkájától J. Wellhausen 1901-ben kiadott – a kutatást hosszú ideig meghatározó – tanulmányán át a nápolyi arabisták (L. Veccia Vaglieri, R. Rubinacci, stb) forráselemző munkásságáig, számos probléma maradt még megoldatlan, amelyek egy része abból fakadt, hogy a mozgalom több fázison ment keresztül, különböző elemek csatlakoztak hozzá, s mivel ezek szempontjai lényegesen különböztek egymástól, még a kialakuló alszekták (*azárika*, *nadzsiyya*, *šufriyya*, *ibádiyya*) is bizonyos változásokon mentek keresztül (ilyen problémák pl. a kezdetben alapvető szerepet játszó *qurrá'* pontos értelmezése²; ilyen az elsődleges törzsiség, s az arra hivatkozó beduinok szerepe a mozgalomban; ilyen a nem-arabok és az arabok kapcsolata az egyes áramlatokon belül, s végül, de nem utolsósorban ilyen probléma az alakuló iszlám ortodoxia iszlámképében és teológiájában játszott gyakran közvetett szerepük). Természetesen nem feladatunk a sok szempontból izgalmas és tanulságos mozgalom részletes bemutatása; feladatunk azoknak a mozzanatoknak a rövid jellemzése lehet, amelyek miatt a *kháridzsita* jelenséget egyértelműen az alakuló klasszikus iszlám első fundamentalista mozgalmának tarthatjuk.

¹ A *kháridzsita* mozgalom saját dokumentumait (versek, beszédek, traktátusok) Náyif Ma'rúf kitűnő kiadásában (1983) megbízhatóan lehet tanulmányozni. A mozgalommal érthető módon sokan foglalkoztak a muszlim heresziográfusok is, ld. az 1037-ben meghalt al-Baghdádi klasszikus munkáját (al-Qáhira é-n.) 45–67; a 12. sz. első felében élt as-Sahrisztáni 1127–1128-ban keletkezett fontos munkáját (1961:114–138) és Ibn Házim (993–1064) *Kitáb al-fišal fí'l-milalját* (II:113sqq; IV:188–192). Alapvető szakirodalom: Wellhausen 1901, 1–55; Laoust 1965, 36–48; *EI*, s.v. *Kháridjites* (G. Levi della Vida, ugyanez a cikk az *EP*²-ban is kiegészített bibliográfiával); *EI(S)*, s.v. *Ibádiyya* (T. Levicki); *EP*², s.v. *Azárika* (R. Rubinacci); I. Guidi 1944, 1–14; L. Veccia Vaglieri 1949, 31–44; W. Montgomery Watt 1964, 10–19; ua. 1973, 9–37; költészetükhöz ld. Nallino 1950, 179–185; F. Gabrieli 1943, 331–372.

² Ld. Shaban 1971/1984, 50–54 és nyomában G. H. A. Juynboll 1973, 113–129, továbbá: T. Nagel in: *EP*², s.v. *kurrá'* értelmezését, akik a korábbi „*Qur'án*-recitálók” helyett *ahl al-qurrá'*-nak („falukban, stb. letelepedettek”) interpretálják, s ennek megfelelően a korábbi vallási motiváció helyett az anyagi érdekeket, ill. a korábban megszerzett státusz helyzetük veszélyeztetettségét hangsúlyozzák.

A kor, a Próféta halálát követő második-harmadik évtized döntő fontosságú volt a kalifátus intézményesülésének a történetében, hiszen ekkor merültek föl a – rendkívül sikeres és néhány évtized alatt világbirodalmat létrehozó – hódításokat követő birodalomszervezés problémái annak minden következményével. Ezek között a legfontosabb volt (nem véletlen, hogy csak két évszázad múlva oldódott meg „véglegesen”) a hatalomgyakorlás jellegét és legitimitását szabályozó *társadalmi hegemonia* kérdése, ami a – még nagyon is cseppfolyós – közösség *versus* uralkodó kérdéseként merült föl, ám ilyen volt a kialakuló birodalmon belül az arabok és nem-arabok, tehát a hódítók és meghódítottak kapcsolata, ami szorosan összefüggött az iszlám arab, ill. egyetemes jellegének értelmezésével, s említendő még az, hogy a két antagonisztész: a közösség és az uralkodó milyen formameghatározottságot nyernek, vagyis az előbbinél a törzsiség vagy az iszlám-meghatározottság, az utóbbinál pedig a patriarchális főség (az első kalifák még ilyennek tekinthetők) vagy a „szultánizmus” irányában menő³ patrimonális egyeduralkodó jelleg dominál-e majd?

Az egymással élesen szembenálló alternatívák a két első kalifa, Abú Bakr (632-4) és ʿUmar (634-644) patriarchális főséget tételező és a Próféta gyakorlatát sok mindenben követő uralmát fölvaltó ʿUthmán (644-656) idején fogalmazódtak meg. Az alakuló és ekkor még egyértelműen arab muszlim közösség egy jelentős része úgy élte meg a kalifa uralmának a második hat évét, hogy az döntő pontokon – hátat fordítva az addigi gyakorlatnak – csorbítja az iszlám szellemében kialakuló közösség érdekeit, s egyrészt a klán szellemet erősítő nepotizmus, másrészt a patrimonális egyeduralkodás irányában halad. Valóban, a legfontosabb kormányzóságokat a – Banú Umayyából származó – rokonainak adta, a kalifának a hódításokból járó zsákmány ötödét (*khumsz*) – megint csak a korábbi gyakorlattal ellentétben, s túlságosan nyíltan, a maga emberei között osztotta szét, továbbá (s ez jelentősen hozzájárult a *kháridzsita* mozgalom kezdeti motiválásához) a szászánida udvar és a nagy iráni földbirtokosok által elhagyott termékeny iráqi területen, a *Szawádon* – megint csak megsértve a korábbi gyakorlatot – értékes birtokokat juttatott a mekkai oligarchia, számára fontos, tagjainak.⁴ Főleg ezek a sérelmek vezettek ʿUthmán megöléséhez, s a nyomában kialakuló akut válsághoz. A különböző pártok és politikai-katonai lépéseik a jól tájékozott források – elsősorban at-Ṭabarí és al-Baládzurí alapján – ismereteseek. Számunkra a *kháridzsiták* állásfoglalása a

³ A kifejezés weberi használatához („Szultánizmusról pedig olyan patrimonális uralom kapcsán beszélünk, amely az igazgatás mikéntjét tekintve elsődlegesen a tradíciókhoz nem kötődő szabad önkény szférájához tartozik”), ld. Weber, *Gt*, 1, 238, ld. hozzá: B. S. Turner 1974, 80sq, 124, 172; P. Anderson 1989, 472–478, 506sq.

⁴ ʿUthmán uralmához és az „első polgárháborúhoz” vezető válsághoz ld. főleg Shaban, 1971/1984, 60-78, (merész és sokszor kevésbé bizonyított állításaihoz ld. R. S. Humphreys 1992, 118sq; W. Madelung 1997, 78-140).

lényeges, akik, noha először támogatták (sőt ‘Alít jóformán kényszerítették) az ‘Uthmán halálát kivizsgáló két döntőbíró (‘Amr b. al-‘Aš képviselte Mu‘áwiya érdekeit, Abú Múszá al-As‘arí pedig nem annyira ‘Alí, mint az „iráqi párt” érdekeit) kijelölését, ám a kedvezőtlen döntés (‘Uthmán nem volt bűnös, s halála bosszút követel) indítja el valójában a mozgalmat (s az, hogy ‘Alí nem határolja el magát ettől). A mozgalom kezdeteinek a megítélésekor az a sajátos, hogy a nem nagyszámú *kháridzsita* egyre merevbb és minden kompromisszumot elhárító álláspontot foglal el, amit vereségeik csak elmélyítenek. Ezt az intranzigens és a mássággal nem alkudó álláspontot hosszabb távon ritkán lehet fenntartani, s nem véletlen, hogy azok a *kháridzsiták*, akiknek tarósabban kellett berendezkedniük a nem-*kháridzsitákkal* való együttélésre (így már a *nadzsdiiyya*⁵, a *şufriyya*⁶ és különösen a még ma is megtalálható *ibádiyya*⁷), noha a kiindulás léyegi szempontjait megőrizték, nem az antagonisztikus ellentéteket hangsúlyozták, hanem a lehetséges együttélés (pontosabban az egymás mellett élés) módozatait is.

Egy radikális és a létezés döntő mozzanatait meghatározni akaró mozgalom esetében természetesen azt a formát kell elméletileg vizsgálni, amely önmagát – a bírálni, elvetni akart mással szemben – a legteljesebben és a legkoherensebben határozza meg, még akkor is, ha az csupán a *Sollen*, egy elképzelhető modell és nem a *Sein*, a megvalósítható realitás kifejezése. A megvalósult formák a legtöbb esetben a szükségszerű kompromisszumok miatt ritkán őrzik meg a kiindulás

⁵ Ők pl. a tudatlanságból fakadó vétket megbocsáthatónak tekintették, s aki nem huzamosan vétkezik, az még muszlimnak tekinthető (ld. al-As‘arí, *Maqálát*, 1, 162-4; Ibn Házim, 4, 190; as-Sahrisztáni, 1, 123sq). Kompromisszum készségük jelentősen hozzájárult ahhoz, hogy 686 után néhány esztendeig jelentős területeket (Bahrayn, ‘Umán, Jemen, Hāđramawt) el- lenőriztek, ahol nem-*kháridzsitákkal* éltek együtt.

⁶ Ők pl. elvetették a gyermekek megölését (ld. al-As‘arí, 1, 169). Tolerálták azt, hogy valaki nem vonult ki velük együtt harcolni – feltéve, ha osztja a nézeteiket. Megengedték a nem-*kháridzsita* környezetben az alkalmazkodást (*taqiyya*), s a tolvajt, a paráznát, stb. nem tekintették még istentagadónak (as-Sahrisztáni, 1, 137). Csupán egyik alszektájuk, az ‘*awniyya* ragaszkodott a kollektív felelősséghez (”ha egy *imám* Khurászában vagy bárhol vétkezik, nemcsak ő, hanem minden alattvalója vétkezett, legyenek Keleten vagy Nyugaton, Andalusziában vagy Jemenben”, Ibn Házim, 4, 190).

⁷ al-As‘arí (1, 170) megfogalmazása szerint: „Úgy vélték, hogy a „társítás” és a hit között egyedül Allah tud (ítélni).” Ezért megengedettnek tartották a velük való házasságot, öröklést, s javaik elvételét csak háború esetén tartották megengedhetőnek, s ugyancsak ekkor lehetett megölni vagy foglyul ejteni őket (ld. as-Sahrisztáni, I:134). Észak-Afrikában a berberék jelentős része átvette, s a Rusztamidák – Táhertben székelő – dinasztiája több mint 130 évig (777-909) ennek jegyében uralkodtak. A kompromisszumokra építő politikai gyakorlat elősegítette a mozgalom továbbélését, s tudjuk, hogy zárt csoportokban Mzābban, a Dzsabal Nefúszában és Dzsarbá’ szigetén megmaradtak (ld. továbbélésükhöz, tanaikhoz, mai elterjedésükhöz T. Lewicki mélyreható és részletes cikkét in: *EP*², III:669-682 – kimerítő bibliográfiával).

elméleti tisztaságát és koherenciáját. A *kháridzsita* mozgalom esetében az *azárika*⁸ képviselte ezt a formát, s a muszlim fundamentalizmus gyökereinek a vizsgálatakor az ő tanaik és önmeghatározásuk nemcsak tanulságos, hanem nagyon is aktuális modellt kínál. E szélsőséges áramlat ugyan rövidéletű volt (Náfi^c b. al-Azraq, az alszekta névadója és ideológusa egy bizánci felszabadított rabszolga kovács fia 683-ban lépett föl, a Dúláb-i csatában 685-ben elesett, s a Fárszba, majd Kirmánba és végül Tabarisztánba szorult maradékot 688-9-ben számolták föl az omayyáda csapatok), ám ők katalizálták e szélsőséges „ellenmozgalmat”, s a többiek, a kompromisszum készebbek, válasza az ő tanaik enyhébb megfogalmazásainak tekinthetők. Tanaik alig rejtett rendezőelve – s ez az egész *kháridzsita* mozgalomra érvényes – az igazi muszlim közösséghez való tartozás kérdése volt, vagyis mi az, ami erre jogosít valakit, mi az, ami abból kizár valakit, s hogyan kell bánni egyrészt azzal, aki a közösséghez tartozás szabályait megsértette (ezzel kapcsolatban nyert nagy fontosságot a bűn, ill. a vétek problémája), másrészt hogyan kell viszonyulni a más hitűhöz: a keresztényhez, a zsidóhoz és a zóroasztriánushoz. A mozgalom egészének és a csupán látszólag heterogén tanoknak a motivációja és közös nevezője tehát a közösség jellegének és a közösséghez tartozásnak a kritériumai voltak. Ennek motiváltság és erővonalait a šiffini csata (657)⁹ utáni helyzet adta: utaltunk az ^cAmr b. al-^cÁš és az Abú Múszá al-As^carí féle döntőbírótság felállítására, amelynek a működése, döntése, majd egyáltalán az elve elfogadhatatlan lett azok számára, akik éppen ez ellen tiltakozandó, „vonultak ki” (*kharadzú*) a többiek közül, s fogalmazták meg alaptételüket, miszerint *lá hukm^a illá li'lláhi* („A döntés egyedül Allahra tartozik”). Ez a *Korán*ból vett követelés¹⁰ (ami egyik nevüknek, a *muħakkimán*nak is alapja lett) pontosan megfogalmazta közösség elképzelésük nem-emberi, hanem theokratikus megalapozottságát. A theokratikus közösség (amit J. Wellhausen találóan nevezett *das gottgewollte Gemeinwesen*nek¹¹) tehát az – a *Korán* és csak a mohamedi iszlám által tételezett – fundamentum, amelyre épül a többi *kháridzsita* tan. Végsősoron ebben a válsághelyzetben született a másik alternatíva, a *sí'a* válasza, amely a theokratikus közösség helyett a khárizmatikus *imám* elsődlegességét hangsúlyozza. A két szélsőségből a VIII-IX században kialakuló és intézményesülő (szunnita) muszlim orthodoxia közösség felfogása tudvalévően a theokratikus közösség posztulátumát valósította meg – ám

⁸ Ld. *El*, s. v. *Azárika* (R. Rubinacci) és *Náfi^c b. al-Azraq* (A. J. Wensinck). Az utóbbi által megfogalmazott *riszálák* közül fordítottunk le néhányat. A muszlim forrásokból ld. hozzájuk: al-As^carí, 1, 158-162; Ibn Ĥazm, 4, 189.

⁹ A források és a szakirodalom alapos elemzését ld. *EF*, 9, 552-6 (M. Lecker). A szakirodalomból ld. különösen J. Wellhausen, L. Veccia Vaglieri, N. A. Faris, E. I. Petersen, M. Hinds és A. Palmer munkáit.

¹⁰ Ld. 6:57; 12:40,67; 40:12.

¹¹ Wellhausen, 1901, 16.

a *kháridzsiták* szélsőséges – másságot kizáró – követelései nélkül. Ezek a követelések ugyanis valójában csak kis és zárt közösség létrejöttét tették lehetővé, amelyek létezése ezekkel a tanokkal szükségszerűen vezettek az állandó konfrontációra és harcra. Wellhausen megint csak jogosan hangsúlyozta, hogy a *dunyá* és a *dín*, az evilági lét és a kizárólag Allahra hagyatkozás szembeállításával a *kháridzsiták* sajátos „unpolitische Politik”-ot képviseltek, ők tekinthetők a muszlim hitbuzgalom virtuózainak, akik, úgymond, úgy viszonyultak a többi muszlimhoz, mint a zsidó zélóták a farizeusokhoz.¹² A theokrácia kizárólagosságából következett egy sor további tan¹³. Az egyik legfontosabb volt az, hogy a pusztá hit kevés: a „jó cselekedetre való felszólítást” (*al-amr bi'l-ma' rúf*) és „a tilalmas cselekedettől való tiltást” (*an-nahy 'ani'l-munkar*) aktív cselekedettel is kifejezésre kell juttatni, kifejezendő a közösséghez való tartozást. Ezért írták elő (s ez konkrétan utal a mai egyiptomi *at-Takfír wa'l-hidzsra* csoportra) a hitetlen megbélyegzését, elhagyását, a *kivonulást* (innen a nevük), vagyis a Próféta modellje szerint a második *hidzsrát*. Aki pedig ezt nem teszi, vagyis otthon marad (és itt egyértelműen emlékeztetnek a Próféta megbélyegző szavaira a vele való harcra ki-nem-vonulók ellen¹⁴), azoktól nem csak elhatárolják magukat (*bará'a*), hanem kiközösítik a közösségből. Szigorú vizsgálatnak (*miħna*) vetik alá azokat, akik csatlakozni akarnak hozzájuk, s az ellenfeleiket – beleértve a nőket és a gyermekeket is – meg szabad ölni. Ez a híres-hírhedt *iszti'rád*¹⁵, amit az *azárika* hirdetett. Sajátos, ám megint csak a közösség-tételezés alapvető szerepével összefüggő jellegzetessége az *azárika* közösség felfogásának, hogy kollektív bűnhődést tételeznek. As-Sahrisztáni megfogalmazása szerint: „az *azárika* megegyezett abban, hogy aki nagy vétket (*kabíra*) követ el, az hitetlen lett, s hitetlen lett az egész közösség (*kafara kufra millatin*).”¹⁶ A muszlim közösség kizárólagossága jegyében fogalmazták meg elképzelésüket a kalifáról, aki másodlagos, elmozdítható és bárki lehet közülük. A közösség (és az *azárika* esetében a kollektív felelősség) végletes hangsúlyozása indított egy sor

¹² Op. cit. 13,16 (azzal a különbséggel, hogy míg a zélóták a zsidók politikai önállóságáért (Wellhausen szerint a „hazáért”), addig a *kháridzsiták* Allah országáért harcoltak).

¹³ Ld. al-As'arí alapján csoportosítva R. Rubinacci (*EF*, I:811a), ld. as-Sahrisztáni felsorolását is (I:121sq).

¹⁴ Ld. *Korán* 4:95; 9:46, 49,83; ld. Náfí' b. al-Azraq – a következőkben lefordított – levelét Nadzsda al-Ĥanafíhoz, amelyben azt hangsúlyozza, hogy – más lévén a helyzet – szigorúban kell bánni az „otthon maradókkal”, mint a Próféta korában.

¹⁵ Ld. *EP*, s.v. *iszti'rád* (Ch. Pellat); szinonimája még az *ĩtirád*, s eredetileg azt jelentette, hogy a kezükbe került ellenséget alapos vizsgálatnak vetették alá, hogy valóban megérdemli-e a halált. Később vizsgálat nélküli kivégzést jelentett. Náfí' b. al-Azraq a gyermekek megölésének megengedésekor utal a *Korán* 71:26sq és az 54:43-ra (ld. *Diwán* 278).

¹⁶ As-Sahrisztáni, I:122; V.ö. Ibn Ĥazm, IV:189.

kutatót¹⁷ arra, hogy a *kháridzsita* mozgalomban az eredeti, elsődleges beduin törzsiség egyfajta újraeledését tételezze föl. Ez ellen már J. Wellhausen joggal fölépített¹⁸, s már ő hangsúlyozta a *qurrá'* döntő szerepét az eseményekben. Utaltunk a legutóbbi kutatásokra, amelyek a *qurrá'*-t nem a *Korán*-recitálók értelmében interpretálják, hanem az iszlámhoz a *ridda* után csatlakozó és főleg Kúfában letelepedő azon muszlimokat látják bennük, akiknek a *Szawád* termékeny mezőgazdasági területein fontos érdekeltségeik voltak (ezért értelmezik *ahl al-qurán*nak = „falusiak”), amelyeket ʿUthmán részrehajló kormányzása fenyegetett, ám utána ʿAlí sem biztosított. Ez az értelmezés igen sok további kérdést vet fel, s ezekből itt tárgyunk szempontjából különösen azt hangsúlyozzuk, hogy e fölöttébb szűkre szabott gazdasági érdekekből egyáltalán nem következtek a fent jellemzett tanok, s a Yazídtól elkezdődött második „polgárháború” *kháridzsita* politikai és különösen ideológiai történései már végképpen nem hozhatók kapcsolatba az *ahl al-qurán*nak értelmezett *qurrá'* Szawádbeli érdekeltségeivel. Itt valóban az alakuló muszlim birodalmiság első mélyreható válsághelyzetére adott első átfogó és valóban forradalmi fundamentalista alternatívájáról van szó, amely ugyan – Észak-Afrika kivételével – a 8. századtól gyakorlatilag megszűnik mint politikai veszély, ám tanaik révén sokkal nagyobb hatást gyakorolt az iszlám orthodoxia kialakulásában, mint a kutatás azt korábban föltételezte. A legfontosabb hatás természetesen a theokratikus közösség elsődlegessége volt, amelyet ők maguk (a kiélezett válsághelyzetre kiélezett alternatívaként) mindenféle kompromisszum nélkül képviseltek, s ez a szélsőséges felfogás noha természetesen nem érvényesülhetett a hatalmas birodalom gyakorlati irányításában, ám a 8-9. sz. során kialakított hegemonia harcban a közösség elsődlegességének a kivívása során nagyon is lehetett támaszkodni erre a fontos előzményre. A velük való termékeny ideológiai vita már a szunnita orthodoxia bevezetésének tekinthető *murdzsi'* á-val elkezdődött. E fontos áramlat¹⁹ pl. nyilvánvalóan az ő tanaikra válaszolva alakította ki a későbbi orthodoxia előszőr, érthetően, jobbára negatív módon megfogalmazott álláspontját. Nevük is jellegzetesen tükrözi ezt (*ardzsa'* = „elnapol”, „elhalaszt”, i.e. egy döntést, állásfoglalást). A 7. sz. második felétől körvonalazódó (kezdetben inkább csak a csendes többség véleményét kifejező) áramlat ugyancsak a közösséghez való tartozás problémájához szólt hozzá. Alapvető tanuk az, hogy az ember hitének és vallási meggyőződésének a mércéje nem a cselekedete és a szava; mindaddig. Addig, amíg hisz Allahban, a többieknek – bármit is tett – el kell „halasztaniuk” a megítélését, s Allahra és az Utolsó Ítéletre kell azt bízniuk. Itt tehát egyértelmű-

¹⁷ Ld. legutóbb Aḥmad Amín, *Fadzsr* 259-262 és ld. különösen W. M. Watt, 1961:100, 103; 1961a:217; 1962:18.

¹⁸ 1901:13: „A *khawáridzs* kimondottan forradalmi párt ... és pedig hitbúzó forradalmi párt. Nem az arabizmusból, hanem az iszlámból sarjadt ki.”

¹⁹ Ld. *EP*², s.v. *Murđjī'a* (W. Madelung – a források és az alapvető bibliográfia elemzésével).

en az *ímán*, a hit és nem a hit–szó–cselekedet egysége számít, mint a *kháridzsitáknál*. Az iszlám orthodoxia kialakítása során természetesen nem a *murdzsi'a* álláspontja folytatódott, ám a közösség meghatározó szerepe immár nem lehetett kétséges. A mélyebb elemzés kimutathatja hatásukat az iszlám 2. századában kialakuló és virágzó teológiai irányzatra, a *mu'tazilára*²⁰, amely a racionális teológia, a *kalám* legkorábbi áramlataként al-Ma'mún (813-833) és al-Mu'tasim (833-842) kalifák korában rövid ideig államvallás lett. A rendkívül összetett és szerteágazó *mu'tazila* is több tanításában reflektált a *khawáridzs* posztulátumaira – vagy enyhítve vagy elhárítva azokat. Így, az *al-wa'd wa'l-wa'id* tanokban a közösség közvetlen és radikális igazságtevését az eszkhatólogikus szférába utalják: az *ígéret* a jó megjutalmazására és a *fenyegetés* a rossz megbüntetésére majd az Utolsó Ítéletkor realizálódik. Ugyancsak a *khawáridzs* kérdésfelvetésére reagál híres tanuk, az *al-manzila bayna'l-manzilatayni* („a két állomás közti állapot”): szerintük a bűnös a két stáció, a hitelenség (*kufri*) és a hit (*ímán*) között van. Az un. nagy bűnökért (*kabá'ir*) ugyan ki lehet zárni valakit a muszlim közösségből, de abszolút értelemben vett hitetlennek nem tekinthető. Ugyanakkor az *al-amr bi'l-ma'rúf wa'n-nahy 'ani'l-munkar* tanuk („a jó cselekedetre való felszólítás és a tilalmas cselekedetektől való tiltás”) az egyes muszlimnak a közösségen belüli aktív és pozitív cselekvését írja elő. A *khawáridzs* tevékenységének és tanainak utóélete bizonyos fokig modellértékű a későbbi fundamentalista mozgalmak számára: válsághelyzet szélsőséges alternatívájaként a kezdetek ideális és idealizált állapotát posztulálta, az *eredeti* közösség kizárólagosságát hirdette, s noha ezeket a követeléseket a politikai realitás talaján nem lehetett tartósan megvalósítani, mindazonáltal jelentősen hozzájárultak ahhoz, hogy a theokratikus közösség hegemoniája a muszlim orthodoxia szelídebb változatában megvalósuljon.

²⁰ Ld. *EP*, VII:783-793 (D. Gimaret); Eliade M., *The Encyclopedia of Religion*, 1986, 10, 220–229 (J. v. Ess).

DOKUMENTUMOK

(A dokumentumok lelőhelye: *Díwán al-khawáridzs* 1983: 275-9, 281sq)

1. Náfí²¹ ibn al-Azraq²¹ írta a Bašrában lévő *kháridzsitáknak*²²: Allah, az irgalmas és a könyörületes nevében. A tárgyra térve. Allah kiválasztotta nektek a (helyes) vallást és bizony, csak muszlimként fogtok meghalni. Allahra mondom, ti is nagyon jól tudjátok, hogy a *sarí'a*²³ csak egy és a vallás is egy. Mivégre vajon a hitetlenek közötti tartózkodás, miközben látjátok a zsarnokságot éjjel-nappal? Közben pedig Allah a *dzsihádot* bízta rátok (*nadaba-kum*), mondván: „és harcoljatok a pogányok ellen valamennyien!”²⁴ És semmiféle körülmények között nincs mentségetek tőle, ha elhanyagoljátok ezt. Azt mondta: „Vonuljatok (hát) harcba könnyen vagy nehezen!”²⁵ Ő csupán a gyengék, a betegek, a szűkölködők, s azok iránt elnéző, akik valami nyomós ok (*cilla*) miatt maradnak vissza, ám előnybe részesíti velük szemben azokat, akik *dzsihádot* folytatnak. Ő azt mondta: „A hívők közül azok, akik tétlenül otthon maradnak – kivéve azokat, akiknek valami (testi) károsodásuk van – nem egyenlők azokkal, akik Allah útján hadakoznak javaikkal és személyükkel.”²⁶ Ne csapjon be benneteket az evilági élet és ne vesztítsétek el éberségeteket, mert bizony az szemfényvesztő és csalárd, a gyönyörűsége mindenhez utat talál, s az élvezete pusztító. Ámítást szülő élvezetekkel van körülveve; örömet mutat kívülről, ám könnyeket rejt magában. Nincs olyan, aki ennél az étkét, s az örömet okozna neki, vagy aki innál az italát úgy, hogy az tetsze-

²¹ Náfí²¹ ibn al-Azraq al-Ĥanafí a *khawáridz*son belül a legszélsőségesebb alszekta, az *azárika* első vezetője és ideológusa. Bizánci származású, kovács mesterséget űző felszabadított rab-szolga fia. Először akkor hallunk róla, amikor a Mekkában megostromlott ellenkalifának, ‘Abd Alláh b. az-Zubayrnak nyújtott segítséget 683-ban, majd Bašrába ment követőivel. Ellenőrzése alá vonta a várost és kiszabadította a börtönből a foglyokat. Megöletti a kijelölt kormányzót, ám annak törzse, az Azd emiatt kiűzte őt a városból. Egy újabb sikertelen kísérlet után Ahwázba menekült. A zubayrida tábornok, Muszlim b. ‘Ubaysz ellen vívott dúlábi csatában (685) esett el. Tanait a szövegben elemeztük.

²² A szövegben a szekta másik elterjedt neve, a *muĥakkima* szerepel. Tudvalévő, hogy az ‘Alí és a Mu‘áwiya közötti döntő, šiffíni csatában (657. július) az utóbbi serege már vesztesre állt, amikor többen *Korán*-példányokat tűztek a lándzsájukra, ami után a másik fél abbahagyta a harcot. Mu‘áwiya javaslatára megállapodtak abban (s ezt ‘Alí is elfogadta), hogy egy-egy döntőbíró ítéljen a vitás kérdésben (vajon ‘Uthmán bűnös volt-e, s megölésében ‘Alí is szerepet játszott-e) a *Korán* alapján. Egy rebellis csoport (főleg a Tamím törzs tagjai) ezt elutasították azzal, hogy *lá ĥukm^a illá li’ lláhi* („az ítélkezés egyedül Allahra tartozik”), s kivonultak ‘Alí táborából. Őket nevezték (egyebek között) e mondat alapján *al-Muĥakkimának*.

²³ Vallástörvény.

²⁴ K. 9:36.

²⁵ K. 9:41.

²⁶ K. 4:95.

ne neki, ám, ha igen, akkor az egyre közelebb jut a végéhez, s egyre távolabb kerül a reményétől. Allah a világot olyan lakhelyé tette, amelyből az el-nem-múló boldogsághoz, és a biztos élethez lehet útravalót gyűjteni. Az okos ember nem elégszik meg az evilággal, mint lakhellyel, s a körültekintően gondolkodó számára nem ez a tartós otthon. Féljétek hát Allahot és „lássátok el magatokat útravalóval. Ám a legjobb útravaló az istenfélelem.”²⁷

2. Náfi^c b. al-Azraq levele ^cAbd Alláh b. az-Zubayrhoz²⁸

Hogy a tárgyra térjek: figyelmeztetek téged Allah (szavával): „Azon a napon, amikor minden lélek ott találja majd (a Bíró elé) hozva mindazt, ami jót, avagy rosszat cselekedett – (akkor bizony) azt szeretné, ha közte és (e nap) között még mérhetetlen idő lenne. Allah óva int benneteket magától.”²⁹ Féld Allahot, az Uradat és ne barátkozzál (*lá tatawallí*) a jogtalanságot elkövetőkkel! Allah bizony azt mondja: „Ha valaki közületek barátságot köt velük, az közéjük tartozik.”³⁰ És Ő azt is mondta: „A hívőknek nem szabad hitetleneket testvérbarátoknak (*awliyá'*) fogadniuk a hívők helyett! Aki ekképpen cselekszik, az nem várhat Alláhtól (segítséget) semmiben.”³¹ Te jelen voltál ^cUthmánál³² azon a napon, amikor megölték őt. Bizony mondom (*la-^camrí*), ha jogtalanul ölték meg, akkor hitetlenek azok, akik megölték és cserben hagyták őt. Ha pedig azok, akik megölték őt, az igaz úton jártak (*muhtadín*) – és azok nagyon is ilyenek –, akkor azok a hitetlenek,

²⁷ K. 2:197.

²⁸ ^cAbd Alláh b. az-Zubayr a kora-izlám ellentmondásos és jelentős alakja, ^cÁ'isa nővérenek és Mohamed közeli társának a fia, az első fiú, aki a muszlim közösségben a *hidzsra* után született (624. május). Részt vett a korai iszlám számos harcában, s nagy tekintélynek örvendett. A mekkai-medinai konzervatív-vallási ellenzék vezetője volt az Omayyádák politikájával szemben. Mu^cáwiya halála után nem ismerte el utódjait. Először Huszayn mellett ütött pártot, majd annak megölése után kalifának kiáltotta ki magát, s Mekka székhellyel uralta ^cIrágot, s Közép- és Dél-Arábiát tíz éven keresztül. 692-ben ^cAbd al-Malik (685-705) mindenható helytartója al-Ĥaddzsádzs b. Júszuf vette be ostrommal Mekkát, s ekkor lelte Ibn az-Zubayr a halálát (az ostrom során kigyulladt a szentély is, s a „szent kő” három darabra tört). A quraysita arisztokrácia e sikertelen kísérlete után veszítette el az Arab-félsziget végképpen politikai jelentőségét.

²⁹ K. 3:30.

³⁰ K. 5:51.

³¹ K. 3:28.

³² ^cUthmán volt a harmadik kalifa (644-656), aki uralma második felében nemzetsége, a Banú Umayya tagjait részesített előnyben a kinevezések során. Ezért mind nagyobb elégedetlenség támadt ellene, ami 656. június 17-én a megöléséhez vezetett. Ő egyébként az egyik első muszlim volt, s a Próféta két lányát is (Umm Kulthúm és Ruqayya) feleségül vette. A hivatalos *Korán* redakció az ő idején történt.

akik mellette álltak és segítették őt. Tudomásomra jutott, hogy atyád³³, ʿAlí és ʿAlí voltak mondenek között a leginkább ʿUthmán ellen, s ügyében köztes álláspontot foglaltak el a megölés és a cserbenhagyás között. Hogyan lehet hát valaki barátságban a szándékosan ölővel és a megölttel egy valláson belül? Őutána ʿAlí jutott hatalomra és cáfolta az (ellene hozott) kétségeket³⁵. Megállapította (a vallásjogi) büntetéseket³⁶, hatályba helyezte a jogi döntéseket³⁷, és a dolgok igazságos menetét szorgalmazta, legyen az ellene vagy mellette. Apád és ʿAlí hűségesküt fogadtak neki, aztán pedig jogtalanul megszegték a neki tett hűségesküt. Ami rád és ő kettejükre vonatkozik, az mindkettőtökre érvényes. Ibn ʿAbbász³⁸ (Allah irgalmazzon neki!) ezeket mondta: Ha ʿAlí a ti vele való lázadásotok és háborúskodásotok idején hívő muszlim volt, akkor ti hitetlenek voltatok, amikor hívőkkel és az igazság *imám*jaival harcoltatok. Ha pedig hitetlen volt, ahogy állítjátok és zsarnok a vallás dolgaiban való döntésében, akkor Allah haragvását vontátok magatokra, amikor előrenyomulás helyett menekülésre adtátok magatokat. Bizony, te az ellensége voltál és méltatlan az ő életviteléhez. Hogyan vállalhattad föl az ő ügyét a halála után? Féld Allahot! Bizony ő azt mondja: „Ha valaki közületek barátságot köt velük – az közéjük tartozik.”³⁹

³³ Az-Zubayr b. al-ʿAwwám. Az egyik legkorábbi muszlim, Abú Bakr közeli barátja, később ʿÁ'isával (a Proféta feleségével) és ʿAlíval mind ʿAlíval, mind Mu'áwiyyával szemben állt. Az-Zubayr, az „ellenkalifa” az ő fia.

³⁴ A quraysita Taym nemzetség tagja (ide tartozott Abú Bakr is). Ő is a korai muszlimok közé tartozott. A hagyomány szerint azon tizek között volt, akiknek a Proféta biztosította volna, hogy a Paradicsomba kerülnek. Az ʿAlí elleni „tevecsatában” halt meg 656. dec. 9-én.

³⁵ Vagyis, hogy ő is részt vett volna tetteleg vagy az előkészületekben ʿUthmán megölésében.

³⁶ *Hudúd*: a *Korán*ban (mindig többes számban) Allah korlátozó határozatai és rendelkezései. A vallásjogban a *K*-ban megfogalmazott (vallás elleni) bűnök megbüntetését jelölő terminus.

³⁷ *Ahkám*: jogi döntések. A muszlim jog *al-ahkám al-khamsza* néven öt fajtáját különbözteti meg a cselekedeteknek: kötelező, ajánlott, közömbös, feddést érdemlő és tilalmas.

³⁸ ʿAbd Alláh Ibn ʿAbbász (melléknevei: *al-Hibr* = „tudós doktor” vagy *al-Bahr* = „(a tudás) tengere”): az első muszlim nemzedék talán legnagyobb megbecsülésének örvendő tagja, aki a *Korán* és az alakuló hagyománytudomány vitathatatlan szakértőjének számított. Néhány hónappal a *hidzsra* előtt született (az anyja már muszlim volt, így ő is annak számított). Korán rendkívüli tekintélyre tett szert az előbbi területeken, s előadásait számosan látogatták. Nem jelentős, de markáns szerepet játszott a kora-islam politikai életében is. Számos hadjáratban részt vett (Egyiptomban, Ifríqiyá'-ban, Iránban és még Konstantinápoly ellen is). ʿAlí kalifává választása után fogható meg politikai szereplése: Baszra kormányzója lett, ám hamarosan megromlott kapcsolata ʿAlíval (akit a két döntőbíró döntése után a muszlimok nagyobbik része nem tekintett kalifának), továbbá elítélte a *kháridzsiták* Nahrawánnál történt lemészárlását), s elhagyta kormányzóságát (magával víve a pénztárt). Résztvett Mu'áwiya és ʿAlí fia, ʿHaszan megegyezésében, s ezzel elnyerte az Omayyádák kezét is. Röviddel 686 után halhatott meg.

³⁹ K. 5:51.

3. Nadzsda al-Ĥanafí⁴⁰ írása Náfí^c b. al-Azraqhoz
Allah, a könyörületes és az irgalmas nevében.

Úgy ismerlek téged, hogy olyan vagy, mint az árvának az irgalmas atya, a gyengének pedig az együtt érző fivér, éppen úgy segíted a muszlimok között az erőset, mint az ügyefogyottat, nem lehet rossz szót mondani ellened Allah előtt, s nem nyújtasz segédkezet a jogtiprónak. Ilyen voltál te és a társaid.

Vajon nem emlékezel arra, amikor azt mondtad, hogyha nem tudnám, hogy az az igazságos *imám*, akit minden alattvalója hálája övez, bizony nem vállaltam volna föl két muszlimnak sem az ügyét. Miután elkötelezted magad (*sarayta nafsza-ka*) az Urad iránti engedelmisségben a tetszését áhítozva, közel kerülteél az Igazság forrásához, s nem riadtál vissza annak keserűségétől sem, akkor megjelent színről színre a Sátán is neked, ám rajtad és társaidon kívül nem volt senki, aki olyan keményen állta volna a sarat ellene. Ám ő megpróbált meghajlítani, elkápráztatni és tévútra vinni téged és bizony eltévelyedtél: hitetlennek bélyegezted (*akfarta*) azokat az otthon maradó és gyenge muszlimokat (*qa'adat al-muszlimín*)⁴¹, akiknek Allah (magasztaltassék!) megbocsátott az Írásában. Ekképpen mondta (dicsértessék!), és szava maga az Igazság: „Nem lehet fölronni (ha otthon maradnak), sem a gyengéknek, sem a betegeknek, sem azoknak, akiknek nincs miből adakozniuk, ha őszintén járnak el Allah és a küldötte iránt.”⁴² Aztán a legszebb névvel illette őket (magasztaltassék!), ekképpen szólván: „A jóra valókkal szemben nincs útja (a szemrehányásnak).”⁴³

Aztán pedig megengedtek a a gyermekek megölését, holott Allah Próféfája (Allah áldja és őrizze meg őt!) megtiltotta a megölésüket. Allah (dicsértessék!)

⁴⁰ Nadzsda al-Ĥanafí al-Ĥárúri a *nadzsdíyya* (*nadzsdát*) *kháridzsita* alszekta alapítója. Al-Ĥuszajn megölésekor (680) fordult szembe az Omayyádákkal. Először ^cAbd Alláh b. az-Zubayr ellenkalifát segítette Mekkában, majd Náfí^c b. al-Azraq vezetését még elismerve, Bašrába ment és részt vett az ^cAbd Alláh b. az-Zubayr serege elleni harcban. Később ő is elvonult al-Ahwázba, ahol megromlott a viszonya Náfí^c b. al-Azraq-kal a *qa'da* kérdésében, s visszatért al-Yamámába. A maga *kháridzsitáival* jelentős területeket hódított meg (al-Yamáma, Baĥrayn, Jemen, Haĥramawt). Egyik embere, Abú Fudayk ölte meg őt 691-692-ben. A nem-*kháridzsitákkal* való együttélés miatt is tanai mérsékeltebbek az *azáriqánál*, így pl. megengedi a *ra'y-t* („vélemény”) és az *idzstihád*ot, a tévedésből elkövetett vétek megbocsátható számára; nem itéli el, ha valaki nem vesz részt a harcban; elfogadja a *taqíyyát* (a más környezetbe való beilleszkedést és saját meggyőződésének az elrejtését); nincs feltétlen szükség az *imámra*; nem tudni, hogy Allah miképpen bünteti meg a vétkező bűnösöket, ám ha bünteti is, az nem lehet a Pokol. Ld. hozzá: *EI*², s.v. *nadžadát* (R. Rubinacci).

⁴¹ Ez volt az egyik nevezetes vitapont az alszekták között, amivel már a Próféta is többször foglalkozott a *Koránban*.

⁴² *Korán*, 9:91.

⁴³ Loc. cit.

ekképpen szól: „És senki sem cipeli egy másiknak a terhét.”⁴⁴ Az otthon maradtokról jót mondott (magasztaltassék!), noha többre tartotta náluk azokat, akik föl vállalták a *dzsihadot*.

A legtöbb ember méltósága (*manzila*) a tett alapján nem csorbítja a náluk alábbvalókat, kivéve, ha közös a gyökerezettségük (*illá idzá istaraká fı'l-aşl*). Vajon nem hallottad Allah szavát (áldassék és magasztaltassék!): „A hívők közül azok, akik tétlenül otthon maradnak – kivéve azokat, akik valami (testi) károsodásuk van – nem egyenlők azokkal, akik Allah útján hadakoznak.”⁴⁵ Allah hívökké tette őket, ám többre tartotta náluk azokat, akik tetteikkel vállalták föl a *dzsihadot*.

Aztán pedig nem adsz bizonyosságot annak, aki szembeszáll veled, pedig Allah (magasztaltassék!) elrendelte: adassék biztonság annak, aki megérdemli azt. Féld Allahot a lelkedben és féld a Napot, amikor az atya nem ítéltet el a szülőte miatt és egy gyermeket sem lehet megölni az atya miatt. Allah minden rajta tartja a szemét; ítélete az Igazság és szava a döntés. Béke veled.

4. Náfi⁶ ibn al-Azraq válasza Nadzsda al-Ĥanafínak

Allah, a könyörületes és az irgalmas nevében.

Megkaptam az Írásodat, amelyben intesz és emlékeztetsz engem, s tanácsot adsz nekem és szemrehányással illetsz engem. Elmondod, hogy mi volt bennem az igaz és mi volt a helyes, amit szorgalmaztam. Én bizony kérem Allahot, hogy azokhoz tartozhassam, akik meghallgatják (mások) szavát és követik azt, ami abból a legjobb.

Megróttál amiatt, hogy vallom az otthonmaradók hitetlenségét, a gyermekek megölését, és az ellenünk fellépők biztonságának a tiltását. Ha Allah úgy akarja, elmagyarázom neked, miért van mindez.

Ami az otthonmaradókat illeti, ők bizony nem olyanok immár, mint említésed szerint Allah Prófétájának (Allah áldja és őrizze meg őt!) idején voltak, mivel azok Mekkában alávetett helyzetben, mozgásukban korlátozottak voltak (*maqħúrín maħşúrín*), s nem volt módjuk a menekülésre, s arra, hogy fölvegyék a muszlimokkal a kapcsolatot Ezek azonban már alapos ismereteket szerezhetek a vallás terén, olvashatták a *Koránt*, s azt út világosan elő van írva (*nahdzs wáđih*). Jól tudod, mit mondott Allah (magasztaltassék!) a hozzájuk hasonlóról: „Azokhoz, akik önmaguk ellen vétkeztek, így szólnak (majd) az angyalok, amikor (Allahhoz) szólítják őket: „Mi járatban voltatok (a vallásotok dolgában)?” „Mi voltunk azok”, mondják, „akiket gyengeségük miatt a földön elnyomtak.” (Az angyalok pedig azt) mondják: „Vajon Allah földje nem volt elég tágas ahhoz,

⁴⁴ K. 17:15.

⁴⁵ K. 4:95.

hogy elvégezhettétek volna azon a *hidzsrát*.⁴⁶ S azt is mondta (magasztaltassék!): „Akik hátrahagyattak, azok örültek annak, hogy Allah küldöttével ellentétben otthonmaradtak. Nem volt ínyükre az, hogy harcba szálljanak Allah útján javaikkal és személyükkel.”⁴⁷ És azt is mondta: „És a beduinok között azok, akik mentségeket hoztak föl, eljöttek, hogy engedély adassék nekik (az otthonmaradásra).⁴⁸ És (Allah) nyilvánosságra hozta hamis mentegetőzésüket, s hogy hazudtak Allahnak és prófétájának, s aztán így folytatta: „Akik hitetlenek közöttük, azokat fájdalmas büntetés fogja sújtani.”⁴⁹ Gondolkozz hát el a nevükön és a tulajdonságaikon!

Ami a gyermekeket illeti, Noé, Allah prófétája sokkalta jobban ismerte Allahot nálam vagy nálad, ő pedig azt mondta: „Uram, ne hagyjál a földön egyetlen hitetlent sem! Ha otthagysz őket, csak félrevezetitek szolgálódat, s csak bűnöst és hitetlent nemzenek.”⁵⁰ Istentagadóknak nevezte őket, noha gyermekekről volt szó, és még meg sem születtek. Ha ez így volt Noé népével, miért ne lenne így a mi népünkkel is? Allah (magasztaltassék!) ezt mondta: „A ti hiteleneitek vajon jobbak-e, mint ők? Vagy talán mentességetek van-e az Írásokban?”⁵¹ Ezek olyanok, mint a beduinok istentagadói: nem fogadtatik el tőlük *dzsizya*⁵², s nem lehet közöttünk más csak a kard vagy az iszlám választása.

Ami pedig a velünk szembenállók biztonságát illeti, Allah megengedte nekünk (hogy elvegyük) a javaikat, ahogy megengedte vérük (ontását is). Ha pedig a vérük (ontása) megengedett, javaik pedig a muszlimok prédája (*fay'*), akkor bizony szállj magadba és tarts önvizsgálatot, mert nem lehet mentséged, csak ha megbánást tanúsítasz. (Különben) nincs más választásod, mint hogy el kell válnod tőlünk, otthon kell maradnod, s el kell hagynod az általunk választott utat, s az általunk vallott (tanokat). Béke legyen azzal, aki vallja az igazságot és úgy is cselekszik.

⁴⁶ K. 4:97,

⁴⁷ K. 9:81. A történeti háttérhez ld. Simon R., *A Korán világa*, Bp. 1987, Helikon 208.

⁴⁸ K. 90:90.

⁴⁹ Loc. cit.

⁵⁰ K. 17:26sq.

⁵¹ K. 54:43.

⁵² A későbbi „fejadót” jelentő *dzsizya koráni* használatához ld. a 9:37-hez írt kommentáromat in: *A Korán világa* 201-3.

Bibliográfiai adatok

Források

Díwán al-khawáridzs, ed.: Náyif Maḥmúd Maʿrúf. Bayrút 1403/1983, Dár al-Maszíra. al-Baghdádí, *al-Farq bayna'l-firaq*, al-Qáhira 1924, al-Hilál.
Ibn Ḥazm, *Kitáb al-fiṣal fi'l-milal wa'n-niḥal*, al-Qáhira 1903.
as-Sahrisztáni, *Kitáb al-milal wa'n-niḥal*, I-II., ed. M. Szayyid al-Kílání, al-Qáhira 1961, Maktaba wa-Maṭbaʿa Muṣṭafá al-Bábi al-Ḥalabí.

Szakirodalom (időrendben)

Brünnow, R. E., *Die Charidschiten unter den ersten Omayyaden*, Leiden 1884, E. J. Brill.
Wellhausen, J., *Die religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam*, Berlin 1901: Weidmannsche Buchhandlung.
Gabrieli, F., „Sulle origini del movimento khárigita”, In: *Rend. Accad. Lincei*, 7/3 (1941-2), 110-117.
Guidi, M., „Sui Khárigiti”, In: *RSO*, 21 (1944), 1-14.
Veccia Vaglieri, L., „Le vicende del khariġismo in epoca abbasida”, In: *RSO* 24 (1949), 31-43
Ua., „Il conflitto ʿAlí-Muʿáwiya e la successione khárigita riesaminati alla luce di fonti ibáđiti”, In: *AIUN*, n. s. 4 (1952), 1-94.
Nallino, C.-A., *La littérature arabe des origines à l'époque de la dynastie umayyade*, trad. fr. par Ch. Pellat d'après la version italienne de M. Nallino, Paris 1950, Éd. G.P. Maisonneuve.
Rubinacci, R., „Il califfo ʿAbd al-Malik b. Marwán e gli Ibáđiti”, In: *AIUN*, n. s. 4 (1953), 99-121
Amin, A., *Fadzsr al-islám*, al-Qáhira 1964⁹, Maktaba an-Nahḍa al-Miṣriyya.).
Watt, W. Montgomery, *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh 1964, University Press.
Laoust, H., *Les Schismes dans l'Islam. Introduction à une étude de la religion musulmane*, Paris 1965, Payot.
Shaban, M. A., *Islamic History. A New Interpretation, I. A.D. 600-750/A.H. 132*, Cambridge 1971, CUP.
Turner, B. S., *Weber and Islam. A Critical Study*, London – Boston 1974, Routledge and Kegan Paul.
Weber, M., *Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai*, ford. Erdélyi Á., Bp. 1987–1999 KJK.
Anderson, P., *Az abszolútista állam*, ford. Várady G., Bp. 1989, Gondolat.
Humphreys, R.S., *Islamic History. A Framework for Inquiry*, Cairo 1991. The American Univ. in Cairo Press.,.
Madelung, W., *The Succession to Muḥammad. A Study of the Early Caliphate*, Cambridge 1997, CUP.

DISPUTA

TÓTH PÉTER: AZ ALVILÁGI PRÓFÉTAGYŰLÉS.
MÉG EGYSZER „AZ APOKRIF IRODALOM HATÁRAI”-RÓL

AZ ALVILÁGI PRÓFÉTAGYŰLÉS

Még egyszer „Az apokrif irodalom határai”-ról

TÓTH PÉTER

Hubai Péter 2006-ban jelentette meg két núbiai eredetű kopt szöveg első kiadását, illetve az azt kísérő fordítást és kommentárt tartalmazó könyvét. A kötetről 2007 nyarán egy részletes kritikát írtam, amely a *Vallástudományi Szemle* 2007/1. számában jelent meg, és amelyre azután egy újabb vitaindító cikk reagált. Pesthy Monika a folyóirat 2007/2. számában megjelent ezen írása – részben Balassa Eszternek az „újraírt Bibliával” kapcsolatos fejtegetéseire is válaszolva¹ – még élesebb fényben láttatja a recenzió által felvetett kérdést: mitől apokrif az apokrif, s mi különbözteti meg, vagy éppen fűzi össze a számos, motívumaiban és jellegében az apokrifekhez hasonló, ám tradicionálisan mégsem apokrifként számon tartott egyéb szövegtől, midrásoktól, homíliáktól. Pesthy Monika számos megoldási lehetőséget felvonultató cikkét, amely a szerző által szándékoltan, szinte provokatív módon, egyetlen konkrét szövegen próbálja bemutatni a különböző elnevezések ingatagságát és homályosságát, újabb írás, Hubai Péternek a recenzióban felvetett kérdésekre adott válasza és az „apokrif-probléma” újabb megoldási, definiálási kísérlete követte, a folyóirat legutóbbi, 2008/2. számában.

Mínthogy mindkét írás, kimondva és kimondatlanul is a 2007-es recenzióban felvetett kérdésekre reagál, azokat gondolja tovább, vagy azokkal polemizál, természetesen, hogy a recenzió szerzőjének is illik reagálni az azóta elhangzott kijelentésekre, felvetésekre, s meg kell próbálnia valamiféle megoldást vagy legalábbis megoldási kísérletet nyújtania a részben általa (is) felvetett problémákra. A következőkben tehát – épp a Pesthy Monika által bemutatott, valóban rendkívül jól kiválasztott és szemléletes példa segítségével – szeretnék egy újabb értelmezési lehetőséget felmutatni, amely reményeim szerint hozzájárulhat annak megértéséhez, mi fűzi össze vagy különíti el az egymáshoz gyakran igen hasonló, ám tradicionálisan egészen más csoportba sorolt, „apokrif” és „nem apokrif” szövegeket.

Hubai Péter szerint a könyvről írott 2007-es kritikám legfőbb kérdése, hogy a Kaszr el-Wizz kódex iratai „valóban apokrifek-e (esetleg apokrif evangéliumok) avagy homíliák”, s az általa nekem tulajdonított véleménnyel szemben,

¹ Balassa E., „Elbeszélés és értelmezés határán.” In: *Vallástudományi Szemle* 2007/1, 121-138.

miszerint „apokrif helyett szívesebben tartanám a kódex iratait homíliának” (157), ő abbéli meggyőződésének ad hangot, hogy a szöveg(ek)et továbbra is „Dialogevangeliumnak” tartja (187). Később pedig aprólékosan igyekszik bizonyítani, hogy a Kaszr-el Wizz kódex iratai semmiképp sem lehetnek homíliák.

Érvelése – bár alapvetően teoretikus jellegű, s nem a szövegek (a „kopt apokrifek” és a párhuzamként felhozott homíliák) részletes összevetésén nyugszik – egészében véve még meggyőző is. Kiindulási pontja azonban annyiban mégis téves, hogy a kódex iratait sosem állt szándékomban homíliaként feltüntetni. Érvelésem során ugyanis csupán annak hangsúlyozására törekedtem, hogy e homíliákban – mint azt egyébként maga Hubai Péter is többször elismeri (161) – időnként rendkívül szoros párhuzamokat találunk az általa elemzett szövegekhez, amelyek hozzájárulhatnak az iratok értelmezéséhez, datálásához. Éppen ezért a kopt szövegek beható vizsgálata során szerintem elengedhetetlen a kopt és görög nyelvű homiletikus szövegek részletes összehasonlító vizsgálata, amelyre azonban Hubai Péter könyve valamiért csak nagyon kis mértékben vállalkozott. Az általam felhozott példák célja tehát egyáltalán nem az volt, hogy az idézett szövegek kedvéért bárki is „erőszakot tegyen a szemantikán” (158), vagy a szövegek kizárólag homíliaként való értelmezését erőltesse, csupán arra próbáltam felhívni a figyelmet, hogy az említett szöveghelyek fényében jóval árnyaltabb képet kaphatunk a kopt szövegek irodalmi-teológiai kontextusáról és értelmezéséről, mint nélkülük.²

Az esetleges filológiai, datálási és interpretációs problémák megoldása mel-

² Hubai Péter egyébként maga is a párhuzamok fontosságát hangsúlyozza, amikor a „kereszt parrhésziájának” értelmezése kapcsán azt kéri tőlem, találjak „olyan a kereszt parrhésziáját tartalmazó szöveget, amely a [kifejezés sugallta] problémákat megoldva jobb értelmet kínál”. E „kérését” teljesítendő álljon itt egy szinte véletlenül előkerült, valamelyest ugyan későbbi, ám szintén homiletikus szövegből származó példa Joánnész Kantakuzénosz († 1383) egyik zsidóellenes beszédéből, ahol Krisztus második eljöveteleéről írva a következőket mondja: „*Veled lesz hatalom a Te uralmad napján*” (Zsolt 109,3): *azaz a valóságos (t. i. hatalom) és nem kívülről jövő, mint az emberek esetében. Ezt jelenti, hogy „veled lesz”, ami csak Istenre vonatkozhat és nem másra. Hiszen Dávid mondja egy másik zsoltárban „A te országod örök időknél országa, és uralmad minden nemzedékről nemzedékre való” (Zsolt 144, 13). Ugyanezt mondja itt is, mikor így szól: „Veled lesz hatalom a Te uralmad napján”. Melyik ez a nap? Amikor a kereszt elnyeri majd parrhésziáját (ó *στανος παρρησιαν ἔξει*), amikor a nemzetek mind felismerik majd hatalmuk erőtlenségét, és az [Úr] végtelen leereszkedését, ... azaz Krisztus második eljövetelekor. Joánnész Kantakuzénosz: IV. beszéd a zsidók ellen - Soteropoulos, Ch. G., *Ἰωάννου Στ Καντακουζηνῶ Κατὰ Ἰουδαίων, Λόγοι Ἐννέα*, Athén 1990, 172. sor. A fenti példa – amely mellé Hubai Péter szisztematikus kereséssel minden bizonnyal további, még szemléletesebb szöveghelyeket is találhat – véleményem szerint arról tanúskodik, hogy a *parrhészia* helyes fordítása ez esetben talán nem is annyira „nyílt szó” vagy akár „bizodalom”, hanem egyszerűen egy különleges „hatalom” vagy „erő”, amelyben egyébként a szentek is részesülnek, akik – Isten iránti szeretetük miatt – bármit kérhetnek az Úrtól, és elnyerik azt. Ennek legékeesebb példáját Egyszerű Szent Pál († 339) a 4. századi*

lett azonban – s erre magam is csak a recenzió írása közben döbbsentem rá – a homiletikus párhuzamok egy másik igen érdekes jelenségre is felhívják a figyelmet. Rávilágítanak arra, hogy a hagyományosan apokrifként számon tartott iratok számos fontos sajátossága igen sok olyan szövegben (elsősorban különböző homíliákban) is előfordul, amelyeket viszont egyáltalán nem szokás az apokrifek közé sorolni.

Az egyik legfontosabb ilyen sajátosság – s ez merült fel Hubai Péter könyve kapcsán is – az *apokrif*, vagy *nem-biblikus narratíva*, azaz olyan, a bibliai szereplőkkel kapcsolatos elbeszélés, történet, jelenet, amely a Szentírás szövegében vagy egyáltalán nem, vagy egészen más formában szerepel. Ilyen például a Hubai Péter mindkét szövegében, és viszonylag nagy számú további kopt szövegben is (ide tartoznak az általam idézett kopt homíliák is) előforduló jelenet, amelynek során a feltámadott Krisztus még mennybemenetele előtt különböző „extra-kijelentésekben” részesíti apostolait, s amely ebben a formában természetesen nem fordul elő az Újszövetség kanonikus könyveiben.

Az ilyen nem-biblikus narratívát tartalmazó, fentiekben pusztán „nem apokrif szövegnek” nevezett írásokat – például az általam említett homíliákat – azonban rendszerint nem találjuk meg a szakirodalom által hagyományosan apokrifként számon tartott művek sorában.³ Jóllehet a bennük megőrzött részletek, adott esetben narratívák – mint az a 2007-es recenzióban említett példákban egyértelműen kiderül – gyakorlatilag semmiben sem különböznek az apokrifekben található, a köznyelvben is egyértelműen „apokrif történetként” aposztrofált elemektől. A recenzió végén megfogalmazott kérdésem tehát, miszerint meg kell próbálnunk „körülhatárolni, pontosan mit is kell értenünk az « apokrif » megjelölés alatt, nehogy végül esetleg azzal kelljen szembesülnünk, hogy a fogalom értelmezése pusztán konvenciókon, évszázadokra visszanyúló sztereotípiákon, beidegződéseken és nem a szövegek irodalom- és teológiatörténeti vizsgálatán nyugszik”, erre a megfigyelésemre vonatkozott. Ha ugyanis Hubai Péter érvelését elfogadva szövegeit valóban „Dialogevangeliumnak”, azaz apokrif szövegnek tartjuk, vajon nem kellene-e az általam idézett, pontosan ugyanezen, vagy legalábbis rendkívül hasonló dialógusformát felmutató homíliákat is következetesen apokrifnak nyilvánítani. Ha

*Historia Monachorum*ban fennmaradt életrajzában találjuk, ahol a fogalom kapcsán szintén a *parrhészia* (ott *fiducia*) kifejezés fordul elő. Vö. Tóth P., „Három sivatagi remete.” In: *Katekhón* 2 (2005), 269.

³ A művek „jegyzéke”, azaz, hogy ki és mit sorol az Újszövetségi apokrifek közé, természetesen kutatóról kutatóra s kézikönyvről kézikönyvre változik. Az alapok azonban a 16-17. század óta lényegében változatlanok, amint az az apokrifek talán leghivatalosabb jegyzékének számító, a kutatás több évszázados eredményeit összegző *Clavis Apocryphorum Novi Testamenti*-ben felsorolt iratok alapján jól látható. Vö. Gearard, M., *Clavis Apocryphorum Novi Testamenti*, Turnhout: Brepols, 1992.

– mint egy közkeletű definíció is fogalmaz – minden olyan iratot, amely „a bibliai személyekre és eseményekre, a kereszténység vagy a zsidó hagyomány alakjaira vonatkozó tradíciót őriz,”⁴ és nem szerepel a kánonban, egyértelműen apokrifá nyilvánítunk, akkor az apokrif irodalom határai jelentős mértékben kitágulnak, s szükségképpen ide kell sorolnunk az összes *nem-biblikus narratívát* tartalmazó homíliát és egyéb szöveget is. Ez azonban valamiért mégsem történik meg, s szinte azt látjuk, mintha az apokrifeknek is meglenne a saját kánonja, amely az idők során nagyjából mindvégig egységes és változatlan marad, s oda bekerülni – mint azt számos az apokrif irodalom szinte minden jellegzetességét felvonultató, ám mégsem apokrifként értelmezett, többnyire későbbi szöveg példája is mutatja⁵ – egyáltalán nem olyan egyszerű. Úgy tűnik tehát, mintha az apokrif megjelölés – tudományos definíció helyett – valamiféle megtisztelő jelző lenne, amelyet ki kell érdemelni.

Hubai Péter szerint e furcsa megoldatlanság oka egyszerűen abban rejlik, hogy „az apokrifot csak a kánon felől lehet meghatározni... és amint a kánon vonatkozásában nem kompetens az irodalomtudomány, úgy az apokrif vonatkozásában sem az”, azaz tudományos kategóriákkal nem lehet leírni, miért döntött egy adott pillanatban úgy az egyház, hogy az egyik művet felveszi a kánonba, a másikat pedig kihagyja. Hubai érvelése, bár alapjában egyetérthetünk vele, hisz a tudománynak minden bizonnyal nem dolga az egyház ilyen vagy olyan irányú döntését kritikailag értékelni, felülbírálni, mégis rendkívül problematikus. Az apokrif ugyanis – amellett, hogy természetesen egyházi vagy legalábbis kánoni kategória – egyszersmind tudományos fogalom is. A tudomány számos ága, az irodalom- és egyháztörténettől a néprajzon át a művészettörténetig folyamatosan és széles körben használja. Joggal várható el tehát, hogy egy ilyen, a modern tudomány által szelvében-hosszában alkalmazott kifejezés kielégítő *tudományos* definíciót is kapjon. Amennyiben viszont ez teljességgel reménytelen, a tudomány szigorú logikája szerint a kifejezést valószínűleg fel kellene adni, és helyére egy új, mindenki által egyformán értett és mindenki számára egyformán érthető fogalmat választani. Meg kellene tehát kísérlni az „apokrifitást”, azaz az apokrifek legfontosabb sajátosságait, közülük is leginkább a *nem-biblikus narratívát* olyan

⁴ *Écrits apocryphes chrétiens* 1, Paris 1997, xix. Idézi Pesthy Monika, 239, 11. jegyz.

⁵ Ilyen például a Krisztus-életrajzok és passiók számtalan, érdekesebbnél érdekesebb *nem-biblikus narratívát* feldolgozó változata, mint például a 13. századi Ubertino da Casale (*A keresztrefeszített élet fája*), a 14. századi Ludolph von Sachsen (*Krisztus élete*) művei, vagy a Bonaventurának tulajdonított 14. század elejéről származó *Meditationes Vitae Christi*. (Minderről részletesen lásd: Baier, W., *Untersuchungen zu den Passionsbetrachtungen in der Vita Christi des Ludolf von Sachsen: Ein quellenkritischer Beitrag zu Leben und Werk Ludolfs und zur Geschichte der Passionstheologie* 1-3, Salzburg 1977.) Ugyancsak ide tartoznak az üdvtörténetet szintén *nem-biblikus narratívák* formájában feldolgozó középkori misztériumok, passiójátékok, illetve számtalan más nyelvemlék- és folklór-szövegünk, ez utóbbiakból bőséges anyagot nyújt Lammel A. – Nagy I., *Parasztbiblia*, Bp. 1985.

kategóriákkal leírni, amely a jelenség összes, a „kanonikus apokrifeken” kívüli előfordulását, az „apokrifek apokrifjeit” is megmagyarázza, s *valamennyi* ilyen narratívát tartalmazó szöveget képes „közös nevezőre hozni”.

Ugyanerre a következtetésre jut vitaindító cikkében Pesthy Monika is, bár ő – kevésbé sarkosan – csupán annyit ír, az eddigi „definíciók másodlagos jellemzőkön alapulnak... s ha ezektől elvonatkoztatunk, arra jövünk rá, hogy nem sok marad” (240). Érvelésének azonban éppen az az érdekessége, hogy az általam *nem-biblikus narratívának* nevezett jelenség előfordulását a „kanonikus apokrifek”, illetve a homíliák mellett további szövegekben (midrásokban és az „újraírt Biblia” néven számontartott zsidó iratokban) is megfigyeli, s a különböző műfajok definícióinak felcserélhetőségét egyetlen példán, Pszeudo-Euszebiosz egy homíliáján mutatja be. A következőkben tehát Pesthy Monika példájából kiindulva teszünk kísérletet a probléma megoldására, s az általa hozott homíliában előforduló motívum, a következőkben alvilági prófétagyűlésnek nevezett jelenet különböző előfordulásai kapcsán próbáljuk meg az apokrif, azaz nem-biblikus narratíva eredetét és funkcióját megérteni.

AZ ALVILÁGI PRÓFÉTAGYŰLÉS

A Pesthy Monika által hozott példa egy rendkívül elterjedt, ám annál rejtélyesebb gyűjteményből, egy Euszebiosz nevű püspöknek tulajdonított homília-sorozatból származik. A szerző kilétével már a 18. század óta folyamatosan foglalkozik a kutatás, ám azóta sem sikerült semmi bizonyosat megállapítani. Korábban egy bizonyos Emeszai Euszebioszt tartottak a korpusz szerzőjének, ám a 19. század közepén Johann Karl Thilo a homíliák-at idéző 7. századi szerzők kijelentései alapján arra a következtetésre jutott, hogy a valódi szerző a kéziratok egyik csoportjában feltűnő Alexandriai Euszebiosz lehet, aki a róla írott életrajz szerint Alexandriai Szent Cirillt (444) követte a püspöki trónon.⁶ Később azonban ezt a hipotézist is elvetették, hiszen az életrajzon kívül semmiféle forrás sem beszél Alexandria 5. századi Euszebiosz nevű püspökéről, ezért a 20. század eleje óta általában Euszebiosz életrajzának szerzőjét, egy bizonyos János presbitert tartanak a homíliák szerzőjének, aki csupán művei legitimálására „találta ki” Euszebiosz alakját. János személyét, illetve magukat a homíliákat pedig általában a 6. századra datálják és keleti, szír-palesztinai eredetű szövegeknek vélik őket.⁷

⁶ Thilo, J. C., *Ueber die Schriften des Eusebius von Alexandrien und des Eusebius von Emesa*, Halle 1832, 16- 20.

⁷ Minderről lásd: Nau, F., „Eusèbe d’Alexandrie.” In: *Dictionnaire de Théologie Catholique* 5 (1911), 1526-1527; Darrouzés, J., „Eusèbe d’Alexandrie.” In: *Dictionnaire de la Spiritualité* 4 (1961), 1686-1687, illetve újabban Ferguson, E., „[Ps.-] Eusebius of Alexandria: ‘On Baptism of Christ’: A contest between Christ and the Devil.” In: *Studia Patristica* 42 (2006), 127-132.

Mindeme bizonytalanságok ellenére azonban a szövegek rendkívüli népszerűsége tettek szert, a homíliákat ugyanis már egészen korán lefordították örményre, grúzra, szírre, s még latinra is,⁸ s ezeket a változatokat azután további át-/feldolgozások követték, úgyhogy a latin hagyományban például egy külön gyűjtemény, a „Galliai Euszebiosz homíliái” néven ismert kompiláció jött létre, melyet minden bizonnyal a görög homíliák alapján szerkesztettek.⁹

A szövegek népszerűségének hátterében pedig nyilvánvalóan az húzódik meg, hogy a szerző Krisztus életének eseményeit egy egészen különleges, szinte drámai stílusban írja le. A „Keresztelő Szent János megérkezése az alvilágba” címen fennmaradt szöveg – hasonlóan eleven képekben – azt beszéli el, hogy kivégeztetése után János lelke megérkezik az alvilágba, s ott találkozik az ószövetségi prófétákkal, és a következő szavakkal hívja össze őket:

„Kérlek, tudassátok, mit jövendölt mindegyiktek az Úrról, hogy az alvilágban levők is jó reménnyel legyenek.”

Dávid próféta így válaszolt: „Én felismertem, hogy az égből fog jönni, amikor azt mondtam: *Úgy szálljon le, mint eső a gyapjúra, és mint ahogy az eső-csepp a földet öntözi* (Zsolt 71,6), mert a gyapjúra hulló eső nem csinál zajt.”

Izajás így válaszolt: „Én felismertem, hogy szüztől fog születni, amikor azt mondtam: *Íme, a szűz méhében fogan, és fiút szül, s nevét Emmánuelnek fogják hívni.*” (Iz 7, 14 – Mt 1,22-23.)

Egy másik próféta így szólt: Én felismertem, hogy Betlehemben fog születni, amikor azt mondtam: *És te Betlehem, Júda földje, semmiképpen sem vagy a legkisebb Júda fejedelmi városai között, mert belőled támad majd a fejedelem, aki pásztora lesz népemnek.*” (Mik 5,1-3 + 2Sám 5,2 – Mt 2,6)

Egy másik próféta így szólt: „Én felismertem, hogy Egyiptomból fog lejönni, amikor azt mondtam az Atya szájába adva: *Egyiptomból hívtam ki az én fiamat.*” (Óz 11,1 – Mt 2,15b)¹⁰

Egy másik próféta így szólt: „Én felismertem, hogy a tizenkét pátriárka helyett a tanítványok fogják szolgálni őt, és a következőt mondtam: *Atyáid helyébe fiaid születtek.*” (Zsolt 45,17)

Egy másik így válaszolt: „Én felismertem, hogy Júdás harminc ezüstöt fog kapni, hogy elárulja őt, és azt mondtam: *Harminc ezüstöt mértek ki béremül.*” (Zak 11,12).

⁸ A különböző fordításokról lásd: Geerard, M., *Clavis Patrum Graecorum* 3, Turnhout: Brepols, 1979, num. 5522, ill. 5524.

⁹ Leroy, J. – Gloire, F., „Eusèbe d’Alexandrie, source d’Eusèbe de Gaule.” In: *Sacris erudiri* 19 (1970), 33-76.

¹⁰ Pesthy Monika fordításában (i. m., 242); ez az idézet tévesen (Óz 5, 1) van megadva.

Jeremiás így válaszolt: „Én felismertem, hogy fára fogják feszíteni, és azt mondtam, mintegy a zsidók szájába adva: *Gyertek, dobjunk fát a kenyérébe, és irtsuk ki életét.*” (Jer 11,19).¹¹

Ez a különleges jelenet azonban, melynek drámai erejét egyébként Pesthy Monika is kiemeli,¹² nemcsak ebben az egy szövegben fordul elő. Egy másik, Krisztus pokolraszállásáról tudósító görög nyelvű homília, amely népszerűségében és utóhatásában talán még az előbb idézett prédikációt is felülmúlja, egy igen hasonló jelenetet beszél el.¹³ A 4. századi Ciprusi Szent Epiphanosznak tulajdonított, ám valószínűleg ugyancsak 6. századi, s valószínűleg szintén palesztinai eredetű,¹⁴ „A mi urunk Jézus Krisztus isteni testének eltemetéséről” címet viselő homília ugyanis egy igen hasonló történetet őriz. A prédikáció, amely szinte páratlanul költői stílusban írja le Krisztusnak az alvilág erői felett aratott győzelmét, közvetlenül Krisztus megjelenésének bemutatása előtt szintén elbeszéli Keresztelő János megérkezését, s egy az előzőekhez hasonló prófétagyűlésről is beszámol.

Ott van a nagy János,... aki Heródes börtönéből a világ kezdetétől elhunyt igazak és igaztalanok alvilágának népes fogházába küldetett át.

A próféták és igazak mind szüntelen titkos könyörgést ajánlottak Istennek, kérvén a megszabadulást a sötét és falánk ellenség minden fájdalommal telt örök éjjeléből.

Az egyik így szólt Istenhez: „*Az alvilág gyomrából hallgasd meg kiáltásomat és szavamat.*” (Jón 2,3)

A másik: „*A mélységből kiáltottam hozzád, Uram, Uram, hallgasd meg az én hangomat.*” (Zsolt 129,1)

Ismét másik: „*Ragyogtasd fel orcádat, és mi megszabadulunk.*” (Zsolt 79,4)

Egy további: „*Jelenj meg, ki a kerubokon ülsz.*” (Zsolt 79,2)

Azután: „*Serkentsd föl hatalmadat, és jöjj szabadításunkra.*” (Zsolt 79,2)

Ismét valaki más: „*Hamar érjen el minket a te könyörületed, Urunk.*” (Zsolt 78,8)

Ismét másik: „*Vezesd ki lelkemet az alvilág mélyéből.*” (Zsolt 85,13)

Ugyancsak valaki: „*Hozd fel lelkemet az alvilágból.*” (Zsolt 29,4)

¹¹ Pesthy Monika fordítása, i. m., 241-242.

¹² A 245. oldalon például azt írja: „milyen hatásosan elő lehetett volna az egészet adni egy misztériumjáték keretében”. S valóban, a középkori húsvéti játékokban találkozunk is a jelenet különböző változatokban történő előadásával, vö: Thoran, B., *Studien zu den österlichen Spielen des deutschen Mittelalters*, Berlin 1969, 13-232.

¹³ Geerard, M., *Clavis Patrum Graecorum* 3, Turnhout: Brepols, 1974, num. 3768.

¹⁴ Vö. Bugár I.: „Epiphanius of Salamis as a Monastic Author?” In: *Studia patristica* 42 (2006), 73-81; 81, 52. jegyz.

Más valaki: „*Ne hagyd lelkemet az alvilágnak.*” (Zsolt 15,10)

Ismét más: „*Jusson ki életem az enyészetből.*” (Jón 2,7)

Miután mindezeket meghallgatta a nagyirgalmú Isten, Krisztus, a testtől elvált lelkeknek isteni és szeplőtelen lelke által jelent meg, a testtől igen, de az Isten-ségtől el nem vált lelkével.¹⁵

Amint az idézett szövegekből is jól látható, a két homília között számos hasonlóságot találunk. Igaz ugyan, hogy a két elbeszélés mind tartalmilag, mind szerkezetileg eltér egymástól, hisz Pszeudo-Euszebiosznál a próféták a Keresztelő biztatására, kifejezett kérésére lépnek elő, míg Epiphanosznál mindenféle külön bevezetés nélkül mondják el könyörgés-szerű próféciaikat. Mégis mindkettő ugyanabban a kontextusban, Krisztus pokolraszállása előtt jeleníti meg az alvilági prófétagyűlést, mindkettő a Keresztelő megérkezésével kapcsolatban beszél róla, s mindkettő alapvetően szentírási idézetekből építkezik, jóllehet a felhasznált idézetek mindkét szövegben mások. Euszebiosznál különböző jellegű és hosszúságú, Krisztus megváltó művének különböző állomásaira (megtestesülés, születés, kereszthalál stb.) vonatkozó próféciaik, amelyeket a Keresztelő szavai vezetnek be: „*hogy az alvilágban levők is jó reménnyel legyenek*”. Míg Epiphanosznál inkább egyetlen fogalomkör, az alvilág és a megszabadulás köré rendezett, főleg zsolnári eredetű könyörgéseket látunk, amelyek önmagukban, külön bevezető nélkül is hatásosak.

A tartalmi különbségek ellenére azonban már a szövegek első olvasata után is teljesen nyilvánvaló, hogy mindkét esetben *nem-biblikus narratíváival* állunk szemben, hisz a Szentírásból nemcsak az alvilági prófétagyűléstről, de még Krisztus pokolraszállásának körülményeiről, részleteiről sem tudhatunk meg semmit. Joggal tarthatnánk tehát – amint azt Pesthy Monika is megjegyzi (246) – akár az első, akár a második szöveget is apokrifnek, hisz mindkettő bibliai szereplőkkel kapcsolatos, ám Biblián kívüli tradíciókat őriz. Mégsem találkozunk egyik homíliával sem az apokrif szövegeket összegyűjtő kézikönyvek lapjain. A kutatók ugyanis más módon igyekeztek megoldani a homíliák „apokrifitásának”, a bennük megőrződött *nem-biblikus narratívá(k)nak* problémáit. Megpróbálták a szövegeket valamely „igazi”, tradicionálisan apokrifként számon tartott szöveggel kapcsolatba hozni, s azt állították, a homíliák nyilvánvalóan egy ilyen apokrif szöveg alapjának, azt fejlesztik, értelmezik tovább, a bennük megőrződött

¹⁵ PG 43, 453. Vanyó L. fordítása: *Az egyházatyák beszédei Krisztus-ünnepekre* 2, Bp. 1996, 181-182. A szentírási idézetek megjelölését azonban, melyeket Vanyó a PG pontatlan szövegéből emelt át, pontosítottam, illetve az idézeteket a Septuaginta zsolnárainak Berki Feriz féle fordításaival (*Hymnologion. Magyar orthodox énekeskönyv* 2, Bp. 1969, 401-474) helyettesítettem.

narratívák másodlagosak, csupán az apokrif iratból átvett eredeti jelenet későbbi irodalmi jellegű átíratai.¹⁶

AZ ÁLLÍTÓLAGOS APOKRIF FORRÁS

Szerencsés módon sikerült is egy olyan apokrif iratot találniuk, amely valóban tartalmaz egy hasonló, az alvilági prófétagyűlést elbeszélő jelenetet. Ez az apokrif a *Pilátus-akták*, vagy középkori latin nevén *Nikodémus-evangélium*ként ismert apokrif passió-történet, „evangélium”, amely a szöveg Krisztus pokolraszállásának történetét bemutató, a szakirodalomban *Descensus*ként ismert második részében szintén leírja a Keresztelő megérkezését az alvilágba, s ennek kapcsán ugyancsak beszél egy prófétagyűlésről. A *Descensus*, amely a keresztény irodalom, s különösen a középkori latin nyelvű hagyomány egyik legnépszerűbb, legközkedveltebb olvasmánya volt számos különböző változatban és fordításban maradt fenn.¹⁷ A görög szöveg (ún. Görög B) mellett, általában két latin recenziót (Latin A és B) szokás megkülönböztetni, amelyekben – igaz egymástól némiképp eltérő változatokban – mind találkozunk az alvilági prófétagyűlés leírásával.

NIKODÉMUS EVANGÉLIUMA

– GÖRÖG B

Mi tehát az alvilágban voltunk azokkal együtt, akik kezdetül fogva meghaltak. Az éjfél órájában behatolt abba a sötétségbe valamiféle olyan fény, mint a napé, felragyogott és megvilágított bennünket, és megláttuk egymást. Ekkor Ábrahám atyánk a pátriárkákkal és a prófétákkal találkozza és együtt örülve rögtön így szóltak egymáshoz: „Ez a fény a nagy világosságból ered.” Izajás próféta, aki szintén jelen volt, ezt mondta: „Ez a fény az Atyától, a Fiútól és a Szentlélektől származik. Erről jövedöltem meg, amikor még éltem: *Zebulon földje, Neftali földje, ez a nép, amely a sötétségben ült, nagy világosságot látott.*” (Iz 8,23, 9, 1a – Mt 4,15-16)

NIKODÉMUS EVANGÉLIUMA

– LATIN A

Mi tehát együtt voltunk a mélységben, a sötétség homályában. Hirtelesen aranyló és meleg napfény, királyi biborszínű világosság ragyogott be minket. A pátriárkák és próféták nyomban örvendezni kezdtek mondván: „Ez a fény az örökkévaló világosság alkotójától származik, aki megígérte nekünk, hogy megadja nekünk is az örök világosságot. Izajás is felkiáltott és így szólt: „Ez a fény az Atyától, a Fiútól és a Szentlélektől származik. Ahogyan jövedöltem, amikor még a földön éltem: *Zebulon földje, Neftali földje, a Jordánon túl, pogányok Galileája, a nép, amely a sötétségben ült, nagy világosságot látott, s akik a halál országában és árnyékában ültek, fény*

NIKODÉMUS EVANGÉLIUMA

– LATIN B

Ekkor minden szentek nagy örömmel örvendeztek, majd egyikük, név szerint Izajás, előállt és nagy hangon így szólt: „Míg a földön éltem a Szentlélek ihletésére így énekeltem és prófétáltam erről a világosságról: *A nép, amely a sötétségben ült, nagy világosságot látott, s akik a halál országában és árnyékában ültek, fény virradt rájuk*” (Iz 9,1a-b – Mt 4,16). Erre a szóra aztán Ádám atyánk és mind a többiek feléje fordultak, s ezt kérdezték tőle: „Ki vagy? Hisz amit mondasz, igaz.” Mire ő így válaszolt: „Izajás a nevem.” Ekkor megjelent egy másik, aki olyan volt, mint egy sivatagi aszkéta. Megkérdezték tőle: „Ki vagy?” Mire ő rögtön így felelt: „Keresz-

¹⁶ Elsőként Thilo volt, aki a homiliák és az apokrifek közötti függést feltételezte (Thilo, I. m., 27-29), később követte ebben Rand is (Rand, E. K., „Sermo de confusione diaboli.” In: *Modern Philology* 2 (1904), 261-278; 265-266).

¹⁷ Minderről lásd: Geerard, M., *Clavis Apocryphorum Novi Testamenti*, Turnhout: Brepols, 1992, num. 62.

Ezután előlépett egy másik, egy sivatagi aszkéta. A pátriárkák ezt kérdezték tőle: „Ki vagy? Erre ő így felelt: János vagyok az utolsó próféta... Az Isten Fia eljött hozzám, amikor messziről észrevettem, így szóltam a néphez: *Íme az Isten báránya, aki elveszi a világ bűnét*” (Jn 1,29)...

Ennek hallatára nagy öröm fogta el a pátriárkákat és a prófétákat.¹⁸

virradt reájuk” (Iz 8,23, 9,1a-b – Mt 4,15-16).

Ezután mindnyájan örvendeztünk a ránk ragyogó világosságban. Ekkor odajött hozzánk atyánk Simeon és örvendezve így szólott hozzánk: „Dicsérjétek az Úr Jézus Krisztust, Istennek Fiát, mert én kezeimbe fogtam őt a templomban, mikor megszületett mint kisgyermek, és a Szentlélek ihletésére megvallottam őt, ezt mondtam néki: *Látták szemeim a te üdvösségedet, amelyet minden népeknek szeme láttára készítettél, világosságul a pogányok megvilágítására és a te népednek, Izráelnek dicsőségére*” (Lk 2,29)...

Ezután előlépett egy puszta remete. Mindenki azt kérdezte tőle: „Ki vagy?” Erre ő azt válaszolta: „János vagyok, a Magasságos szava és próféta... Mikor hozzám jött és megláttam őt, a Szentlélek ihletésére ezt mondtam: *Íme, az Isten báránya, aki elveszi a világ bűneit*” (Jn 1,29)...

Ennek hallatán az összes pátriárka és próféta nagy örömmel örvendezett.¹⁹

telő János vagyok, a Magasságos szava és próféta... Én mutattam rá ujjammal Isten bárányára, és megmutattam Isten Fiát a jeruzsálemi-eknek...”

Ezután jött egy másik az ott állók közül, aki mintha királyi jelvényeket viselt volna, előállt és így szólt: „Mikor még a földön voltam, Isten irgalmáról és meglátogatásáról jövedöltem a népek, az eljövendő örömet prófétáltam mondván: *Vallják meg az Úrnak irgalmát és csodatételeit az emberek fiain, mert szétzúzta az érckapukat, és letörte a vasreteseket*” (Zsolt 106,16)...

Ezután a szentséges Jeremiás is megvizsgálta próféciáit és így szólt a pátriárkákhöz és prófétákhoz: „Mikor még a földön voltam, az Isten Fiáról prófétáltam, hogy *megjelent a földön és emberek közt lakozott* (Báruk 3,38).

Ekkor minden szentek örvendezni kezdtek az Úr világossága miatt...”²⁰

Amint az a szövegekből világosan kitűnik, az apró szerkezeti eltérések ellenére a prófétagyűlés nagyjából hasonló módon jelenik meg a *Descensus* különböző recenzióiban. A próféták – éppen úgy, mint a homíliákban – közvetlenül Krisztus alvilágban történő megjelenése előtt, az Úr érkezését megelőző világosság hatására gyűlnek össze és kezdenek újra prófétálni. A gyűlés leírásának minden változatában kiemelt szerepet kap a Keresztelő, mint az utolsó próféta, aki az alvilágban éppen úgy „szava és próféta a Magasságosnak”, mint a földön. A különbségek tehát itt is – akárcsak a homíliákban – csupán a felhasznált bibliai idézetek számában és jellegében jelentkeznek. Míg a görög verzióban csak két szereplő (Izajás és a Keresztelő), addig a latinban egyre több, az A-ban három (Izajás, János és Simeon), míg a B-ben már négy (Izajás, János, Dávid és Jeremiás) próféta tűnik fel.

Érdekes megfigyelni azt is, hogy a *Descensus* különböző változatai között majdnem olyan laza összefüggést fedezhetünk fel, mint a két homília, illetve

¹⁸ Tischendorf, C., *Evangelia apocrypha*, Lipsiae 1853, 302-303, Adamik T. fordítása – *Csodás evangéliumok*, Bp. 1996, Telosz, 135-136.

¹⁹ Tischendorf, C., *Evangelia apocrypha*, Lipsiae 1853, 371-372.

²⁰ Tischendorf, C., *Evangelia apocrypha*, Lipsiae 1853, 404-405.

a homíliák és a *Descensus* között. A latin B-ben például a prófétagyűlés némileg eltérő kontextusban jelenik meg, mint a görög B vagy a latin A szövegében. A latin B-ben ugyanis Ádám és Séth párbeszédének leírása után, mintegy annak megerősítése gyanánt kapnak helyet az ószövetségi próféciaik. Míg a két másik változatban, Ádám és Séth alvilági dialógusa csak a próféciaik után, mintegy azok következményeképpen jelenik meg.

A különböző változatok, a homíliák és *Descensus*-recenziók tehát egymástól függő, egymáson alapuló átdolgozások helyett sokkal inkább egymástól független, az alvilágban megjelenő és prófétáló ószövetségi pátriárkák motívumának teljesen egyenrangú megjelenéseinek, felhasználásainak tűnnek, amelyek a motívumot újabb és újabb kontextusban, s ami a legfontosabb, más és más bibliai idézetekkel megtöltve használják fel.

Nem valószínű tehát, hogy a homíliák – mint azt a korábbi kutatás feltételezte – a *Descensus* szövegét használják fel, és azt bővítik, adaptálják tovább. Ez ugyanis kronológiai szempontból sem lehetséges. A *Descensus*ra vonatkozó újabb kutatások arra az eredményre jutottak, hogy a *Pilátus-akták* folytatásaképpen megjelenő, Krisztus pokolraszállását elbeszélő szöveg jóval későbbi, mint az első rész. Minden valószínűséggel a 6. században keletkezhetett, mégpedig minden bizonnyal először latin nyelven.²¹ Legkorábbi változata ezért valószínűleg a latin A változat, s ezzel nagyjából egykorú lehet a latin B.²² A görög hagyomány ennél fogva nem is ismerte a *Descensus* szövegét, sőt épp ellenkezőleg, mindaz, amit a bizánci és a keleti kereszténység Krisztus pokolraszállásáról tudott, kizárólag a fent említett homíliákból származott, amelyek már egészen korán bekerültek a húsvéti liturgikus olvasmányok közé.²³ Míg a *Descensus* szövege csak jóval később, feltehetőleg valamikor a 11. században jelent meg Keleten, mégpedig feltehetőleg latin hatásra,

²¹ A *Descensus* viszonylag kései voltára és a latin hagyománnyal való esetleges összefüggésére már Ernst von Dobschütz is felhívta a figyelmet (Dobschütz, „Nicodemus, Gospel of.” In: Hastings, J., *Dictionary of the Bible* 3 (1919), 544-547; 545, col. A), sejtéseit azonban csak Remy Gounelle vizsgálatai igazolták mind nyelvészeti és stílári (Gounelle, R., *Les recensions byzantines de l'Évangile de Nicodème*, Turnhout: Brepols, 2007), mind egyháztörténeti és teológiai szempontból (Gounelle, R., „Traductions de textes hagiographiques et apocryphes latins en grec.” In: *Apocrypha* 16 (2005), 35-73; 68-70.).

²² Izydorczyk, Z., „The Unfamiliar Evangelium Nicodemi.” In: *Manuscripta* 33 (1989), 169-191, illetve Gounelle, R. – Izydorczyk, Z., *L'Évangile de Nicodème ou les Actes faits sous Ponce Pilate (recension latine A), suivie de La lettre de Pilate à l'empereur Claude*, Turnhout: Brepols, 1997, 116-119.

²³ Vö. Ehrhard, A., *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche 1-3*, (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 50-52), Leipzig – Berlin 1937-1952, 1, 41; 48; 131; 158; 167; 177 és passim.

a *Descensus* görög szövegét pedig valószínűleg a latin A alapján fordíthatták le görögre, sőt még szlávra is.²⁴

Éppen ezért a homíliák valószínűleg nem állnak semmiféle kapcsolatban a *Descensus* szövegével, sokkal inkább egy olyan hagyomány képviselőiként jelennek meg, amelyet maguk is éppoly szabadon alkalmaznak, mint a *Descensus* különböző recenziói. De hogy pontosan mi is ez a hagyomány, honnan ered, és mi a funkciója, csak az alvilági prófétagyűlés leírásainak legfontosabb eleme, a felhasznált ószövetségi idézetek vizsgálata után láthatjuk tisztábban.

AZ ÓSZÖVETSÉGI IDÉZETEK

Amint arról fentebb már többször is szó volt, a narratíva különböző változatainak legalapvetőbb vonása, hogy szinte kizárólag különböző szentírási, elsősorban ószövetségi idézetekből építkeznek. A különböző változatokban felhasznált idézetek ugyan gyakran eltérnek egymástól, s ez időnként még szerkezeti különbségek kialakulásához is vezethet,²⁵ ám az idézetek fontosságát ez sem homályosítja el, épp ellenkezőleg, még nyilvánvalóbbá teszi, hogy a narratíva szervező erejét épp ezek a szentírási szövegek jelentik.

A felhasznált idézetek azonban, ha kicsit közelebről vesszük szemügyre őket, számos érdekességet rejtegetnek. Ha ugyanis megpróbáljuk őket megkeresni a Septuagintában, többnyire nem járunk sikerrel. A *Descensus* előbb idézett latin B változatának Jeremiás-idézetét („*megjelent a földön, és emberek között lakozott*”) például nem találjuk meg Jeremiásnál, csak Báruknál (Bár 3,38). A szöveg összes recenziójában előforduló Izajás-prófécia (Iz 8,23 – 9,1) ebben a formában szintén nem szerepel a próféta könyvében, csak Máté evangéliumában találkozunk vele, aki kissé megváltoztatva idézte, s a homíliák ezt az újszövetségi formát vették át.²⁶

Ugyanezt látjuk a két homília esetében is. Már Pesthy Monika is felhívta a figyelmet arra, hogy Pszeudo-Euszebiosz Mikeás-idézete (Mik 5,1-3) „kissé anakronisztikus módon” (242, 18. jegyz.) inkább „a Máténál szereplő idézetnek felel meg”, semmint a prófétai könyv szövegének.²⁷ Ám ugyanez a homíliában

²⁴ A görög hagyományról lásd fentebb: 21. jegyzet, a *Descensus* szláv recepciójáról: Minczew, G. – Skowronek, M., „The Gospel of *Nicodemus* in the Slavic Manuscript Tradition : Initial Observations.” In: *Apocrypha* 17 (2006), 179-201.

²⁵ Így például a Pszeudo-Euszebiosz homíliájában felhasznált heterogén próféciákhoz valamilyen bevezetésre volt szükség, s ez indokolhatja a Keresztelő rövid bevezetőjét stb.

²⁶ Minderről lásd: Menken, M. J. J., „The textual form of the quotation from Isaiah 8, 23– 9,1 in Matthew 4,15-16.” In: *Révue Biblique* 105 (1998), 526-545.

²⁷ Mikeásnál ugyanis ezt olvassuk: „*Te, Betlehem, Efrata háza, bár a legkisebb vagy Júda nemzetségei között, mégis belőled születik majd nekem, aki uralkodni fog Izrael felett*”, amelyből Máté (Mt 2, 6) elhagyta Efratát, s helyére a júdeai Messiás hangsúlyozására Júdát tette, s

szereplő Izajás- (Iz 7,14)²⁸ és Ózeás-idézetre (Óz 11,1) egyaránt igaz.²⁹ Érdekes módon az Epiphanosz-féle beszéd idézetei sem a Septuaginta ma ismert szövegéből származnak, hanem a bibliai könyvek liturgikus használatra kiválogatott gyűjteménye, a Septuagintától gyakran eltérő szövegváltozatokat őrző ún. „Ódák” szöveget tükrözik.³⁰

E „hibás” vagy legalábbis a Septuaginta ma ismert szövegétől eltérő szentírási változatok azonban nem csupán ezekben a szövegben fordulnak elő. Számos más, latin és görög nyelvű keresztény iratot is találunk, amelyben pontosan ugyanebben a „hibás” változatban találkozunk velük. A Jeremiásnak tulajdonított Báruk-idézet például többször fordul elő Jeremiásnak tulajdonítva, mint Báruknak.³¹ Az ézsaiási és a mikeási szöveghelyek speciális, újszövetségi formája pedig szintén rendkívül gyakran bukkan fel, a görög és latin hagyományban egyaránt.³² Ezért sokkal valószínűbbnek tűnik, hogy a nyilvánvalóan közös „hibák” mögött egy közös forrás, egy furcsa, a ránk maradt változatoktól eltérő szentírási szövegformákat őrző hagyomány húzódik meg.

A közös forrás létezését valószínűsíti az is, hogy az idézetek számos, egymástól időben és térben jelentős távolságra levő szövegben bukkannak fel, mégpedig sok

egyben a következő mellékmondatot is visszajára fordította („*semmiképpen sem vagy legkisebb*”), s az utolsó részt pedig egy Sámueltól vett idézetre (2Sám 5,2) cserélte. Minderről lásd: Raymond, E. B., *The birth of the Messiah: A commentary on the infancy narratives in Matthew and Luke*, New York 1993, 184-187.

²⁸ Az idézetről Máténál lásd: Menken, M. J. J., „The textual form of the quotation from Isaiah 7:14 in Matthew 1:23.” In: *Novum Testamentum* 43 (2001), 144-160.

²⁹ Az Ózeás-helyről lásd: Menken, M. J. J., „The greek translation of Hosea 11:1 in Matthew 2:15: Matthean or pre-Matthean?” In: *Filológia Neotestamentaria* 12 (1999), 79-88.

³⁰ Így például a homíliában idézett Jónás-idézetek (Jón 2,3; 2,7), amelyeket ebben a formában csak az ún. Ódák között, még pedig a *Jónás próféta imája* címen ismert VI. ódában találunk meg. Az ódák az egyes bibliai perikópák keresztény liturgikus célra összeállított, gyakran krisztianizált szövegváltozatokat őrző formái. Minderről lásd: Schneider, H., „Die biblischen Oden.” In: *Biblica* 30 (1949), 28-65; 239-272; 433-452; 479-500.

³¹ Az idézet rendkívül nagy számú előfordulásáról részletesen lásd: Reusch, F. H., *Erklärung des Buchs Baruch*, Freiburg 1853, 1-21. ill. Ermoni, V., „Baruch.” In: *Dictionnaire de Théologie Catholique* 2 (1905), 437-441; 440.

³² Az Iz 7,14-et például ugyanilyen formában találjuk a 2. századi görög apologeta, Jusztinosz egyik írásában (*I. Apológia* 33, 1), illetve néhány korai latin szerző, mint például a 3. századi Novatianus (*A Szentháromságról* 9, 6 – PL 3, 905C.) vagy Tertullianus (*A zsidók ellen* 9. – CCL 2 (1954), 1364) műveiben, és számos más későbbi, főleg eretnek- és zsidóellenes írásban (Euszebiosz, *Az evangélium bemutatása* VII, 30; *Válogatott próféciák*, 177., illetve a 4. század elején élt Nagy Szent Athanáz műveiben /PG 26, 1080; PG 28; 505; 524./). A Mikeás-hely (Mik 5,2) pedig ugyanebben a megváltoztatott, a sámueli próféciával (2Sám 5,2) összevont formában kerül elő Jusztinosznál (*I. Apológia* 34,1, *Dialogus a zsidó Trifónnal* 78,1), Tertullianusnál (*A zsidók ellen* 13,2) vagy Jeruzsálemi Szent Cirillnél (12. *Katekézis* 20) is.

esetben szinte azonos sorrendben. Így például a Pseudo-Epiphanosz-homília által idézett szentírási helyek nagyon hasonló formában és sorrendben jelennek meg a 4. század közepén élt Jeruzsálemi Szent Cirill egyik katekézisében,³³ az 5. századi Konstantinápolyi Proklosz egy az Angyali Üdvözlés ünnepére írott homíliájában,³⁴ vagy a 6. századi Gázai Dorotheosz egy aszketikus traktátusában egyaránt.³⁵

Míndez pedig nyilvánvalóan arról tanúskodik, hogy a különböző szerzők egy olyan közös forrást használhattak, amelyben a szentírási idézetek hasonló formában és igen hasonló elrendezésben szerepelhettek.

A TESTIMONIUMOK

A jelenségre már a századfordulón is többen felfigyeltek, ám a brit James Rendel Harris volt az, akinek sikerült rámutatnia a megoldásra. Ő azt feltételezte, hogy a különböző, főleg zsidó- és eretnekellenes művekben előforduló „hibás” szentírási idézetek nem magából a Bibliából, hanem egy olyan idézetgyűjteményből származnak, amely tematikus elrendezésben tartalmazta a teológiai érvelés során haszonnal alkalmazható ószövetségi idézeteket. Így a gyűjtemények egyik típusa az üdvtörténet sorrendjében – Krisztus preegzisztenciájára, megtestesülésére, földi életére, szenvedésére és feltámadására vonatkoztatva, míg a másik tárgyszó-szerűen – a keresztre/fára, Krisztusra mint sarokkőre, az Üdvözítő eljövetelére, pokolraszállására stb. vonatkoztatva – gyűjtötte egybe a prófétai szöveghelyeket.³⁶

Harris feltételezését nemcsak a hibás idézetek vagy a hasonló idézetsorozatok számtalan, egymástól teljesen független előfordulása támasztja alá, hanem az is, hogy mind a latin, mind a görög hagyományban fenn is maradtak ilyen tematikus idézetgyűjtemények, kézikönyvek. Az egyik legnevezetesebb ilyen gyűjtemény Karthágó 3. századi püspöke, Cyprianus neve alatt maradt ránk, s minden valószínűség szerint tőle is származik.³⁷ A három könyvből álló gyűjtemény tematikus

³³ Jeruzsálemi Szent Cirill: 12. *Katekézis* 7. – PG 33, 733 – (magyarul: *Jeruzsálemi Szent Kírilloz összes művei*, Bp. 2006, 173-174.) A felhasznált idézetek: (Zsolt 13,7); (Zsolt 79,18-19); (Zsolt 143,5), 1Kir 19,10.

³⁴ PG 65, 688. A felhasznált idézetek: (Zsolt 143,5); (Jer 17,14); (Zsolt 79,3); (Mal 7,1-2); (1Kir 8,27); (Zsolt 78,8); (Zsolt 69,2), (Hab 2,3 – Zsid 10,37); (Zsolt 118,176); (Zsolt 49,3).

³⁵ Gázai Dorotheosz: I. *Tanítás* 3. – PG 88, 1621. A felhasznált idézetek: Zsolt 79,2; Zsolt 79,3; Zsolt 143,5.

³⁶ Harris, R. J., *Testimonies* 1, Cambridge 1916, 5-8, 54. Minderről részletesen lásd: Falcetta, A., „The testimony research of James Rendel Harris.” In: *Novum Testamentum* 46 (2003), 280-299.; illetve Albl, M. C., *And Scripture cannot be broken: The form and function of the early Christian testimonia collections*, Leiden 1999.

³⁷ Ciprián: *Quirinushoz* – CCL 3 (1972), 3-72.Vö. CPL 39. Magyarul: *Szent Cyprianus művei*, Bp. 1999, 31- 162.

elrendezésű szentírási idézetekből építkeznek, az első könyvben a zsidóság elvetetésével és a pogányok meghívásával, a másodikban Krisztus eljövételével, míg a harmadikban különböző etikai és morális kérdésekkel kapcsolatos szentírási idézetek kaptak helyet. A művet a kéziratok gyakran szentírási tanúságok, bizonyítékok, azaz *testimoniumok* gyűjteményének nevezik, így ennek nyomán az efféle kivonatolt szentírási idézetgyűjteményeket általában *testimonium-könyveknek*, magukat az idézeteket pedig *testimoniumoknak* szokás nevezni.

Hasonló *testimonium-könyveket* természetesen a görög hagyományból is ismerünk, egyet a 4. századi Nüsszai Szent Gergelynek,³⁸ egy másikat pedig a szintén 4. századi Ciprusi Szent Epiphanosznak tulajdonítanak,³⁹ s ezek még ha nem is tőlük, ám nagy valószínűséggel az ő korukból, a 4. század végéről, az 5. század elejéről származnak.⁴⁰

Ha tehát az alvilági prófétagyűlés leírásaiban idézett szentírási helyeket ezekben a *testimonium-könyvekben* keressük vissza, mindjárt nagyobb szerencsével járunk. Néhány szöveghelytől eltekintve ugyanis szinte az összes felhasznált próféta szöveghelyet megtaláljuk a *testimoniumok* között, s ráadásul pontosan ugyanabban a formában, mint a homíliában. Az említett Báruk-idézetet például minden *testimonium-könyv* Jeremiásnak tulajdonítja,⁴¹ Ézsaiás próféciáit általában ugyanezen „újszövetségi” formában tartalmazzák,⁴² a mikeási jövendölés pedig szintén összetett formában szerepel,⁴³ s az Ózeás-részlettel is hasonló változatban találkozunk.⁴⁴

Mindezek fényében tehát talán nem meglepő, ha azt mondjuk, az alvilági prófétagyűlés minden változata, a homíliákban előforduló verziók éppen úgy, mint a *Descensus*ból ismert narratíva alapvetően szentírási idézetekből épül fel. Ezek az idézetek azonban szemmel láthatóan a korakeresztény, elsősorban zsidóellenes polémia során felhasznált, az Ószövetség ma ismert formáitól gyakran eltérő szövegváltozatokat őrző ún. *testimonium-gyűjteményekből* származnak. A narratíva különböző változatai tehát nyilvánvalóan ezeket a szentírási idézeteket használják fel, még ha nem is pontosan ugyanazt a gyűjteményt. A rendelkezésre álló *testimoniumok* közül pedig saját igényeik szerint válogatnak, Pseudo-Euszebiosz

³⁸ Ps.-Gergely: *Válogatott szentírási testimoniumok a zsidók ellen*, PG 46, 193-234, illetve új kiadása: Albl, M. C., *Pseudo-Gregory of Nyssa: Testimonies against the Jews*, Atlanta 2004. Vö. még CPG 3221.

³⁹ Hotchkiss, R. V., *A Pseudo-Epiphanius Testimony-Book*, Missoula 1974, vö. CPG 3786.

⁴⁰ Minderről lásd: Albl, I. m., 140-141; 142-144.

⁴¹ Vö. Ps.-Gergely (Albl, *Pseudo-Gregory*, 15; 29); Ps.-Epiphanosz (Hotchkiss, I. m., 6, 1; 6, 3), Cipriánál (CCL 3, 1972, 35).

⁴² Ps.-Gergely (Albl, *Pseudo-Gregory*, 25); Ps.-Epiphanosz (Hotchkiss, I. m., 8).

⁴³ Ps.-Gergely (Albl, *Pseudo-Gregory*, 16).

⁴⁴ Vö. Hotchkiss, I. m., 26, 1.

egy üdvtörténeti sorrendbe rendezett idézetsort ad, mely a megtestesüléstől, a születésen keresztül, a keresztfeszítésig és a feltámadásig mondja el a vonatkozó ószövetségi próféciákat. Míg Pszeudo-Epiphanosz elbeszélésében inkább egy tematikus, tárgyszó-szerű elrendezéssel találkozunk, ahol a válogatás szempontját láthatóan az alvilág, a megmentés, az eljövétel kifejezéseket tartalmazó, s elsősorban könyörgő jellegű testimoniumok kiválogatása jelenti.

A TESTIMONIUMOK EXEGÉZISE

Mindezzel persze még egyáltalán nem mondtunk újat, hisz láthattuk, a keresztény irodalom még a 4-5, sőt a 6-7. század során is gyakran felhasználta a gyűjteményekbe rendezett testimoniumokat, s azok hatása a katekézisektől, az aszketikus irodalmon át egészen a homíliáig szinte mindenütt érezhető. A prófétagyűlés nem-biblikus narratívájának eredete és funkciója szempontjából tehát nem is annyira a testimoniumok felhasználásának ténye, sokkal inkább annak módja és mikéntje a fontos.

A gyűjteményekből kölcsönzött idézeteket ugyanis a hagyományos teológiai érvelés során egyszerűen idézték, majd különböző teológiai, szövegkritikai jegyzetek kíséretében iktatták be őket az érvelés menetébe. Szövegeinkben azonban nyilvánvalóan egészen más történik. A szerzők nem a tradicionális érvelési módszert alkalmazzák, hanem egészen különleges módon idézik és magyarázzák a testimoniumokat: megszemélyesítik őket.

A megszemélyesítés (proszópopoiia vagy perszonifikáció) az antik retorika egyik legismertebb és igen sűrűn alkalmazott gondolatalakzata volt,⁴⁵ amely Quintilianus szerint

részint csodálatosan változatossá teszi a beszédet, részint megindítóvá. Ezzel nemcsak önmagukban tépelődő ellenfeleink gondolatait hozhatjuk elő... hanem a magunk másokkal folytatott beszélgetéseit is hihetően földídezhetjük... Sőt e stíluseszköz azt is megengedi, hogy lehívjuk az égből az isteneket, és felidézünk az alvilági lelkeket. Városok és népek is megszólalhatnak (9, 2, 29-31).⁴⁶

Az alvilági prófétagyűlés leírásai tehát ezt a retorikai módszert, a perszonifikáció alakzatát használják, ám itt nem az isteneket hívják le az égből, s nem is az

⁴⁵ Lausberg, H., *Handbook of literary rhetoric*, Leiden 1998, 369-372., Hartmann, V., „Personifikation.” In: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik* 6 (2003), 810-813.

⁴⁶ Quintilianus: *Szónoklattan* 9, 2, 29-31. – Adamik T. fordítása: Quintilianus: *Szónoklattan*, Pozsony, 2008, 579.

alvilági lelkeket, városokat vagy népeket szólaltatják meg, hanem egyszerűen az ószövetségi prófétákat. Van azonban egy fontos különbség az antik előképek, és a retorikai alakzat keresztény felhasználása között. Az antik gyakorlatban ugyanis mindeddig még nem sikerült olyan példát találni, amelyben a perszifikációt arra használták volna, hogy *szöveget* személyesítsenek meg vele. Ismerünk ugyan néhány olyan esetet, amikor megszemélyesített könyvek, esetleg irodalmi művek, főképp az Iliász vagy az Odüsszeia lépnek elő. Ám ezek a többnyire allegorikus nőalakok képében megjelenő figurák sosem azonosulnak a mű szerzőjével és sosem önmagukat, azaz az adott műből vett idézeteket mondják, hanem minden esetben költött, fiktív beszédek formájában szólalnak meg.⁴⁷

A prófétagyűlés narratíváiban azonban maga a szöveg, az idézett testimoniumok lépnek elő, és kezdenek beszélni. Mindez pedig úgy valósul meg, hogy a bibliai testimoniumok azonosulnak szerzőikkel, a prófétákkal, s a szentírási szövegek a próféták személyén keresztül testet öltenek, arcot (azaz proszópont) kapnak, s ezáltal *tényleges* személyekké lesznek, akiktől kérdezni lehet, és válaszolni is tudnak.⁴⁸ A proszopopoiia segítségével tehát a szerzők – amint azt a modern irodalomelmélet már szabatosan megfogalmazta⁴⁹ – arcot és száját kölcsönözik az élettelen szövegnek, amely által az életre kel és beszélni kezd.

A gondolatalkzat hatása azonban nem áll meg itt. Ha ugyanis egy korábban élettelen dolog egyszeriben megszemélyesül, valóságos, beszélni képes személlyé válik, akkor már nemcsak beszélni tud, hanem cselekedni is, képes lesz arra, hogy akár aktív, akár passzív módon egy cselekmény, elbeszélés, azaz egy narratíva *tényleges* szereplőjévé váljék, aki vagy tesz valamit, vagy vele történik valami.

Az alvilági prófétagyűlés tehát nem pusztán felhasználja a teológiai érvelés során alkalmazott bibliai testimoniumokat, hanem megszemélyesíti őket, így azok többé semmiféle külső vagy másodlagos, a prédikátortól, vagy az elbeszélőtől származó magyarázatra nem szorulnak, hisz ezentúl önmagukat értelmelik. Ahogyan például Pszeudo-Euszebiosz homíliájában látjuk, ahol Izajás maga mondja el, hogy próféciáját bizony Krisztusra kell vonatkoztatni, hisz

⁴⁷ Minderről lásd: Seaman, K., „Personification of the Iliad and Odyssey in Hellenistic and Roman art.” In: Stafford, E. – Herrin, J., *Personification in the Greek world: from antiquity to Byzantium*, London 2005, 173– 192.

⁴⁸ Vö. például Pszeudo-Euszebiosz homíliáját, ahol a Keresztelő kérdezi meg a testimoniumokat, vagy éppen a *Descensus* különböző változatait, ahol a megszemélyesített testimoniumok tulajdonképpen egymást kérdezik, vitáznak és beszélgetnek

⁴⁹ De Man, P., „Hypogram and Inscription.” In: De Man, P., *The resistance to theory*, Minneapolis/ Manchester 1986, 27-53. Magyarul: De Man, P., *Olvasás és történelem*, Bp. 2002, 395-432: 421., illetve egészen részletesen elemzi a kérdést Menke, B., „Wer spricht? Die Figur der sprechenden Gesicht in der Geschichte der Rhetorik.” In: *Uő: Prosopopoiia: Stimme und Text bei Brentano, Hoffman, Kleist und Kafka*, München 1995, 137-165; magyarul Füzi I. – Odorics F., *Figurák*, Bp. – Szeged 2004, 87-118.

„Én felismertem, hogy szűztől fog születni, amikor [vagy talán: ezért] mondtam:
„Íme, a szűz fogan, és fiút szül, s nevét Emmánuelnek fogják hívni.””

Vagy még egyértelműbben Jeremiásról:

„Én felismertem, hogy [kereszt]fára fogják feszíteni, és azt mondtam, mintegy a
 zsidók szájába adva: *Gyertek dobjunk fát a kenyerebe, és irtsuk ki életét.*”

A perszifikáció segítségével tehát a próféciák keresztény, krisztologikus értelmezése szinte megfellebbezhetetlen legitimációt kap, hiszen maguk a próféták mondják és értelmezik őket. Ám talán még ennél is megrendítőbb, s ennél fogva hihetőbb és elfogadhatóbb, amikor a magyarázat, az exegézis nem csupán a megszemélyesítettek által elmondott szavak, hanem a velük történt események formájában is megjelenik. Gondoljunk csak bele, milyen többlet értelmet kapnak a Krisztus eljövételére, megjelenésére vonatkozó testimoniumok, ha az alvilágban gyötrődő próféták mondják őket. Hiszen a pusztasági szituáció, az alvilág sötétségében ülő próféták alakja már önmagában is egészen különleges érzelmi töltetet ad az egyes próféciáknak, nem is beszélve arról a teológiai többlettartalomról, amelyet az olyan, korábban tradicionálisan csupán Krisztus földi működésére vonatkoztatott próféciáknak kölcsönöz, mint a *Descensus*ban idézett izajási jövendölés: *„a nép, amely a sötétségben ült, nagy világosságot látott, s akik a halál országában és árnyékában ültek, fény virradt rájuk”*

Éppen ezért talán nem tévedünk, ha az alvilági prófétagyűlés nem-biblikus narratíváját egyfajta különleges exegetikai módszerként értelmezzük, amely a magyarázni, értelmezni kívánt szentírási helyeket, testimoniumokat megszemélyesítve, segítségükkel egy olyan narratívát hoz létre, amelynek egyetlen feladata, hogy kontextust képezzen a megszemélyesített bibliai idézetek köré, s ezáltal – mindenféle kívülről jövő, mesterséges vagy iskolás értelmezés nélkül – újabb (és újabb) értelmezési lehetőségekkel gazdagítsa a testimoniumok exegézisét.

Mindezek fényében tehát az alvilági prófétagyűlés egyfajta „narratív exegézisnek” tűnik, amely a megszemélyesítés és az általa létrejövő narratíva révén kétségszövegbevonhatatlan krisztológiai értelmezést biztosít az egyes felvonultatott testimoniumok számára.⁵⁰ A szentírási idézetek sorát felvonultató narratíva egésze pedig egy különleges kommentárt nyújt a keresztény Hitvallás egyik fontos

⁵⁰ Érdekes, hogy a narratív exegézis kifejezést már korábban is használták még pedig éppen a Pesthy Monika által is említett „Újraírt Biblia” kapcsán, vö. Fröhlich I., „Narrative exegesis» in the Dead Sea Scrolls.” In: Stone, M. E. - Chazon, E. G., *Biblical perspectives: Early use and interpretation of the Bible in light of the Dead Sea Scrolls*, Leiden 1996, 81-100. Sőt egy halvány utalás formájában még a keresztény apokrif iratok kapcsán is feltűnt, vö.

ágazatához, miszerint Krisztus „*harmadnapra feltámadt az Írások szerint*”,⁵¹ hisz felvonultatja, beszélteti, s a narratíva segítségével egyértelműen és megkérdőjelezhetetlenül a feltámadásra vonatkoztatja az említett „Írásokat”.

AZ APOKRIF IRODALOM HATÁRAIRÓL

Miként kapcsolódik mindez az apokrif irodalom határainak problémájához? Amint azt az eddigiek során láthattuk, az alvilági prófétagyűlésről tudósító nem-biblikus narratíva legalább öt egymástól különböző verzióban is ismeretes, melyek közül három, a tudományos közvélemény által egyértelműen apokrifnak tartott irat, a *Nikodémus-evangélium*, illetve annak második része, az ún. *Descensus* három különböző recenziója, míg a másik kettő egy-egy homíliában maradt fenn, melyeket viszont nem szokás az apokrif iratok közé sorolni. A kérdés tehát, ahogyan azt a bevezetőben is feltettük: mitől apokrif az apokrif, mi köti össze, vagy mi különbözteti meg a láthatóan igen hasonló elemeket – jelen esetben az alvilági prófétagyűlés nem-biblikus narratíváját – tartalmazó, ám besorolásukat tekintve igen különböző szövegeket egymástól?

Az elemzés során arra a következtetésre jutottunk, hogy a narratíva két szövegcsoporthoz – apokrif és homília – által megőrzött formái épp annyira különböznek egymástól, mint az egyes szövegcsoporthoz belül található különböző verziók. Helyesebbnek tűnt tehát, ha mind az öt szöveget a narratíva *egyenrangú* változatának tekintjük, s azt próbáljuk megvizsgálni, mi köti össze az öt változatot egymással, s ennek nyomán kíséreljük meg a bennük előforduló narratíva, az alvilági prófétagyűlés eredetének feltérképezését.

Az elemzés során azt találtuk, hogy a változatok mindegyike alapvetően szentírási idézetekre épül, amelyek a testimonium-hagyomány hatását viselik magukon. Ezeket az idézeteket azonban szövegeink nem a tradicionális módon alkalmazzák, hanem megszemélyesítik, s ennek segítségével egy új, nem-biblikus narratívát hoznak létre, s ebben szerepeltetik, beszéltetik a megszemélyesített testimoniumokat, amelyek az így létrehozott narratíva, illetve saját közvetlen, egyes szám első személyben történő megjelenésük révén önmagukat magyarázzák, saját exegézisüket nyújtják. Az alvilági prófétagyűlés nem-biblikus narratívája tehát apokrif narratíva helyett sokkal inkább exegetikai narratívának, vagy inkább narratív exegézisnek tűnik, hisz nem a jelenet „apokrifitása”, hanem sokkal inkább annak szentírási

Starowiejski, M., „Quelques remarques sur la méthode apocryphe.” In: *Studia patristica* 30 (1997), 102-113; 112: „Dans les apocryphes, particulièrement dans les plus anciens, on trouve une exégèse narrative, qui pourrait être l’objet d’une étude intéressante”.

⁵¹ Így találjuk például az ún. Nikaia-Konstantinápolyi Hitvallásban, de számos más változatban is, lásd: Kelly, J. N. D., *Early Christian Creeds*, New York 2006, 188 és 297.

alapjai és exegetikai jellege az, amely összeköti, „közös nevezőre” hozza az öt különböző, részben „apokrif”, részben „nem apokrif” jellegű szöveget.

Jelen esetben tehát helyesebbnek tűnik feladni a szövegek csupán egy részét, s azt is elég kérdéses módon lefedő „apokrif” elnevezést, s helyette inkább a *narratív exegézis* vagy az *exegetikai narratíva* fogalmát használni, amely szemmel láthatóan sokkal világosabban mutat rá a szövegek eredetére, funkciójára és – nem utolsósorban – egymással való kapcsolatára is. Mindezek után természetesen joggal vetődik fel a kérdés: alkalmazható-e ez a megközelítés más „apokrif” narratívák esetében is?⁵² Lehetséges-e hogy az „apokrifitás”, azaz a *nem-biblikus narratívák* mögött valójában csupán egy különleges érvelési módszer, egyfajta „narratív argumentáció” húzódik meg, amely narratívákba burkolva próbálja meg bemutatni, érthetővé tenni és legitimizálni az egyes teológiai problémákra adott ortodox vagy éppen – mint például a gnosztikus „apokrifek” esetében – eretnek válaszait.⁵³ Ezért ezekben az esetekben „apokrifitás” helyett talán helyesebb egyfajta narratív teológiáról vagy *narratív argumentációról* beszélni, amely a *nem-biblikus narratívát* egyszerű irodalmi eszköz gyanánt saját teológiai, egyházpolitikai vagy polemikus céljai szolgálatába állítja.⁵⁴ A *nem-biblikus narratívák* elemzésekor tehát valószínűleg sokkal többet tudunk meg az egyes jelenetek eredetéről és egymáshoz való viszonyáról, ha azok kánonhoz fűződő meghatározhatatlan és homályos viszonyának, azaz „apokrifitásának” vizsgálata helyett inkább a narratívák funkcióját és célját próbáljuk meghatározni, s ennek tükrében talán könnyebben húzhatjuk meg vagy törölhetjük el az apokrif irodalom oly nehezen definiálható határait.

⁵² A *Descensus* esetében például, amelynek szerkezete szemmel láthatólag a 23. zsoltár, 7-10 („*Emeljétek fel kapuitokat, ti fejedelmek és emelkedjétek fel, ti örökkévaló kapuk, és bemegy a Dicsőség Királya. Kicsoda ez a Dicsőség Királya?...*”) versein alapul, szinte természetesen vetődik fel annak lehetősége, hogy az angyalok, illetve a démonok, szájába adott zsoltári versek köré szerveződő, a megszemélyesített Alvilágot, Halált és Sátánt bemutató narratíva volta-képpen a kéérdéses, már a rabbinikus hagyományban is sokat magyarázott zsoltár narratív exegézisét nyújtja. Vö. mindenről: Cooper, A., „Ps 24:7-10: Mythology and Exegesis.” In: *Journal of Biblical Literature* 102 (1983), 37-60, ill. a *Descensus*szal kapcsolatban: Gounelle, R.: „Pourquoi, selon l’Évangile de Nicodème, le Christ est-il descendu aux Enfers ?” In: Kaestli, J.-D. – Marguerat, D. (ed.), *Le mystère apocryphe. Introduction à une littérature méconnue*, Genève 1995, 67-84.

⁵³ A narratíva ugyanezen legitimizációs funkcióját vettem fel a 2007-es recenzióban Hubai Péter szövegei kapcsán is (243-245), erre a hipotézisre azonban a szerző sajnos azóta sem reagált.

⁵⁴ A *narratív teológia* elnevezés szintén nem újkeletű terminus, az Evangéliumok a teológiai tanítást alapvetően narratív módon, azaz elbeszélések, példabeszédek formájában bemutató érvelési formája kapcsán időnként már felvetették. (Vö. pl. Stagner, R., *Narrative Theology in Early Jewish Christianity*, Westminster 1989, ill. újabban Rose, Chr, *Theologie als Erzählung im Markusevangelium: Eine narratologisch-rezeptionsästhetische Untersuchung zu Mk 1,1-15*, Mohr Siebeck, 2007.) Arról azonban nincs tudomásom, hogy az apokrifek kapcsán bárki is felvetette volna.

TUDOMÁNYUNK
TÖRTÉNETE ÉS MŰHELYEI

EZ A ROVAT IDŐNKÉNT A VALLÁSTUDOMÁNY HAZAI MŰHELYEIBEN, KÉPZÉSI HELYEIN FOLYÓ MUNKÁRÓL IS TÁJÉKOZTAT. EZUTTAL EGY, AZ ELTE TÖRTÉNELEMTUDOMÁNYI DOKTORI ISKOLÁJÁNAK KÖZÉPKORI ÉS KORA ÚJKORI PROGRAMJA KERETÉBEN KÉSZÜLT DISSZERTÁCIÓBÓL KÖZLÜNK RÉSZLETET.

A PÁSUPATA SZEKTA TÖRTÉNETE A FORRÁSOK TÜKRÉBEN (FELIRATOK)

PAP ÁGNES

A pásupata szekta a legrégebbi Sivához köthető hindu szekta volt, melynek tagjai Sivát Pasupatiként, vagyis a „Lelkek Ura”-ként tisztelték. Siva Pasupati aspektusa eredetileg csak az „Állatok Ura” jelentéssel bírt, de a szekta filozófiája szerint ártelmetlenné vált, és a „Minden Lélekkel Bíró Lény (pasu) Ura” jelentést nyerte.

A pásupaták vallási iskolává alakulását és India-szerte való elterjedését az epikus-puránikus irodalomban található, vagy hozzájuk csak címük szerint kapcsolódó máhátmjákban, a feliratos emlékekben, és a pásupaták által használt, és Lakulisa ábrázolásait őrző templomok vizsgálatával követhetjük nyomon.

Az epigráfiai források számos fontos információval szolgálnak a szektáról. Például felsorolják a pásupata tanárok generációit és elágazásait, megmutatják a közös szektához tartozás jelölését a névhasználatban, a különböző címek, megszólítások alkalmazását, a linga-tisztelet szokását, a matha (kolostor) hierarchiáját, és a mathát irányító személy státuszának változását, a templomok részére adott adományokat, ami nemcsak pénz, hanem falu, vagy a templom részére végzett szolgáltatás is lehetett. A feliratok India-szerte való felbukkanása pedig azt jelzi, hogy a pásupata szekta hatóköre nem korlátozódott egy meghatározott térségre. Legfeljebb abban volt vita a kutatók között, hogy északon, vagy délen keletkezett-e. A déli eredet képviselője volt például J. F. Fleet, aki két felirat, a Májshúrúrból származó balégámi-i (Kr. u. 1035.) és a mélpadi-i (Kr. u. 1019 vagy 1020) alapján úgy vélte, hogy Lakulisa Madrasban kezdte működését, annak is északi kerületében, Mélpadiban és onnan ment tovább Balégámiba, majd Gudzsarátba, onnan pedig Kárvánba, ahol megalapította a pásupata szektát. Ezzel szemben Gopinatha Rao és D. R. Bhandarkar inkább arra hajlottak, hogy a szekta Gudzsarátban jött létre a Kr. u. 1. században. Természetesen e feltevések az akkor előkerült, illetve rendelkezésre álló források alapján születtek.¹ A gudzsarátai eredet szempontjából döntő jelentőségű volt a mathurái oszlopfelirat szövegének előkerülése, amit D. R. Bhandarkar tett közzé 1931-32-ben az *Epigraphia Indica* hasábjain. A felirat szerinte Lakulisa megköze-

¹ A két álláspontra A. P. Karmarkar hivatkozott a cikkében. („The Pasupatas in ancient India.” In: *Bharatiya Vidya*. 1947. 78.)

lítőleg pontos működésének datálásához is hozzájárult.² A mathurái oszlopfelirat szanszkrit nyelvű és paleográfiai jellegzetességei alapján D. R. Bhandarkar Gupta-korinak tartotta. A szöveg maga is hivatkozik Csandraguptára, Szamudragupta fiára. A Guptákkal való azonosítást csak az a tényező tette némileg kétségessé, hogy a nevekhez kapcsolódó címek, a bhattáraka és a mahárádzsa rádzsádhirádzsa közül az utóbbiakat a kusán uralkodók is előszeretettel használták nevük mellett. A felirat a Gupta éra szerint 61-ből, azaz Kr. u. 380-ból származik, és arról tudósít, hogy egy Uditácsárja nevű szerzetes két lingát helyezett el a „gurvájatanában” („guru ájatana”), ami D. R. Bhandarkar szerint a „tanárok szentélyét” jelentette. Ez a szentély nem istentisztelet céljára szolgált, hanem olyan szerepe volt, mint a királyi portrészobrok galériájának, tehát emlékhelyként funkcionált. J. Van Troy értelmezése azonban eltért ettől. Cikkében³ részletesen megvizsgálta az ájatana különböző jelentésváltozásait, különös tekintettel a pásupata hagyományra. A védikus irodalomban „pihenőhely”, vagy a „védikus tűz helye” értelemben használták ezt a szót, míg a *Cshándógja upanisadban* és a *Mánava dharmasásztrában* „szentély”-t is jelentett. A pásupaták számára az ájatana nem pusztán egy helyet, vagy épületet jelölt, hanem környezetet, vagy keretet, a szannjászi (lemondó) élet háttérét, amit J. Van Troy a lokával, azaz a dharma által szabályozott külvilággal szembeállítva jellemzett. Ha mégis az épület kifejezéseivel kellene meghatározni az ájatánát, akkor jelölhette a mathát, vagy a guru házát, de akár egy fa gyökerét/lábát is, feltéve, hogy az a tanítványok spirituális fejlődését szolgált. Az ájatana tehát ebben az értelemben összevethető a dása (hely) szóval – amit a *Ganakáriká*⁴ is inkább a spirituális fejlődés célját szolgáló hely értelemben használ –, de amellett, hogy konkrét helyet jelölt, egyúttal a pásupata gyakorlatok megfelelő elvégzésének háttérét is jelentette, aminek meghatározó személyisége a guru volt. Ő teremtette meg azt az intenzív atmoszférát, ami lehetővé tette, hogy a tanítvány rituális azonosságot érjen el Pasupatival, aki a gurun keresztül manifesztálódott számára. A pásupaták tanítása szerint a maradandó ájatana, maga Siva volt. A rend tagjainak a guruk tanították meg a rituális azonosság elérésére szolgáló gyakorlatokat, az egymást követő életszakaszokon keresztül.

A szövegben említett két lingát két elhunyt guru, Upamita és Kapila emlékére állította Uditácsárja, s közülük feltehetően Upamita volt Uditácsárja közvetlen guruja, akinek Kapila volt a tanára, aki viszont Parásarának volt a tanítványa. Tehát a felirat a tanárok négy, egymást követő generációját örököltte meg, hi-

² Bhandarkar, D. R., „Mathura pillar inscription of Chandragupta II: G. E. 61.” In: *Epigraphia Indica XXI* (1931-32), 1-9.

³ Van Troy, J., „Ayatana in the Pasupata tradition.” In: *Indian History Congress. Proceedings of the 33th session, 1972, 159-164.*

⁴ *Ganakarika of Acarya Bhasarvajna.* (With four appendices including the Karavana-Mahatmya. Ed. by Chimanlal D. Dalal. Baroda), Oriental Institute, 1966 (repr.).

szen Uditácsárját negyediknek nevezte meg Parásarától számítva. De ezenkívül még egy nagyon fontos adatot közölt a felirat, mégpedig azt, hogy a Kusikától számított leszármazási rendben Uditácsárja a tizedik volt. Ez utóbbi adat alapján következtette ki Bhandarkar Lakulísa működésének korát, mert feltételezte, hogy a szövegben említett Kusika azonos volt Lakulísa négy közvetlen tanítványának egyikével. És ha mindegyik generációra huszonöt évet számítunk, akkor Lakulísa kb. Kr. u. 105-130. között élhetett Bhandarkar szerint.⁵ Ez a felirat tehát a Kusika-ág leszármazottainak állított emléket, mint ahogy később egy másik epigráfiai forrás, a Cintra prasaszi Lakulísa másik közvetlen tanítványának, Gárgjának a goétráját, leszármazási rendjét követte nyomon. De visszatérve még a mathurái felirathoz, a nevek mellett különböző címeket is említett a szöveg, a „bhagavat” illetve az „árja” címeket. Árjának csak Uditácsárját, az élő tanárt nevezte, míg a halott gurukat, Upamitát, Kapilát, Parásarát és Kusikát már a bhagavat címmel tisztelte meg, ami isteni rangjukat mutatta. Azt, hogy hogyan tettek szert erre a titulusra, Bhandarkar Lakulísa két, Kárvánban előkerült ábrázolásával magyarázta. A két ábrázolás két linga volt, melyeken Lakulísa portréja is szerepelt. A Siva-linga és Lakulísa portréjának összekapcsolódása pedig arra utalt, hogy Lakulísa belemerült Siva isteniségébe, a lingába, tehát bhagavat (magasztos) lett. A lingába való elmerülés tényét megemlítette a *Ganakáriká* függelékében található *Káravana-máhátmja* is. A szöveg beszámolt arról, hogy Lakulísa Kájávarohanában, vagy Károhanában belemerült a Brahmésvara-lingába, tehát így tűnt el a Földről és nem halt meg. Ez történhetett a mathurái oszlopfeliratban bhagavat címmel tisztelt pásupata tanárokkal is, aminek alapján feltételezhető, hogy az emlékükre állított lingákra kivéshették a portréjukat, mint Lakulísáét az említett kárváni lingákon. Az istenségbe való elmerülés módját Bhandarkar a pásupata jóga alapján értelmezte.⁶ Eszerint a pásupata jógát gyakorló személyek a többi jógihoz hasonlóan nem úgy haltak meg, mint a közönséges halandók, tehát utolsó leheletük, pránájuk nem az orrlyukukon keresztül távozott, hanem a Brahma-randhrán keresztül. A Brahma-randhrát a *Siva-purána* a test tizenkét ezoterikus központja között tartja számon, amiken meditálni kell (*Siva-purána. Vidjésvaraszánhitá*, 13. 40-41.).⁷ A lélek kijutását a halott jógi testéből a koponya betörésével segítették elő, mert csak ezen a módon kapcsolódhatott össze az egyéni lélek a Brahmannel, vagyis a pásupaták esetében Siva-Pasupatival.

Az oszlop alján kivésett alakot Bhandarkar Lakulísával azonosította, hiszen mindazokkal a jellegzetességekkel (kétkarú, egyik kezével egy botra, a lakutára támaszkodik, míg a másikban a mátulingát, azaz a citromot tartja) bírt, amelyekkel

⁵ Bhandarkar, D. R., 1931-32, 7.

⁶ Bhandarkar, D. R., 1931-32, 6-7.

⁷ *The Sivamahapurānam* 1-2. Introduction, text, and verse-index by Pushpendra Kumar, New Delhi: Nag Publishers, 1996 (2nd ed.).

Lakulísát ábrázolni szokták. Ez az ábrázolás azért is különösen jelentős, mert a cikk publikálásáig, tehát 1931-ig még nem találtak a 7. századnál korábbi Lakulísa szobrot, ez pedig a 4. századból származott. Bhandarkar szerint elképzelhető, hogy a lelet nem is oszlop volt, hanem egyike a sok pilaszternek, melyek a Tanárok szentélyét, a Gurvájatanát díszíthették kívülről.⁸ A mathurái oszlopfelirat tehát több szempontból is rendkívül fontos volt a szekta történetének rekonstruálásához. Mindenekelőtt többé-kevésbé pontosan behatárolta Lakulísa korát, rávilágított a linga-kultusz fontosságára a szekta életében, valamint a bhagavat és az árja címek közötti különbségre és a legkorábbi Lakulísa portré látható az oszlopon, amire a szöveget vésték.

D. R. Bhandarkar feltevése általánosan elfogadottá vált a kutatók körében, és néhány kivételtől eltekintve⁹ nem is kérdőjelezték meg azt. Diwakar Acharya viszont nem fogadja el értelmezését, mert szerinte az ábrázolás egyáltalán nem mutatja Lakulísa állandó attribútumait, hiszen nem ászanában (meghatározott ülés-módban, jógapózban) és nem ithyphallikusan jelenítik meg. Ezt alátámasztandó, cikkében idézi R. C. Agrawal véleményét is, aki szintén cáfolta D. R. Bhandarkar megállapítását, mert szerinte itt Siva, mint Bhairava látható.¹⁰ Acharya szerint az sem hagyható figyelmen kívül, hogy a felirat nem említi Lakulísa nevét, és nem utal közvetlenül a pásupatákra sem. Sőt arra sincs bizonyíték, hogy ekkorra már elterjedt-e Lakulísa Siva inkarnációjaként való elképzelése, bár a neve és variánsai már fellelhetők a korai saiva iratokban. A fentiekén kívül az is döntő érv lehet amellet, hogy a szobor nem Lakulísát ábrázolja, hogy viszonylag rendszeres és szabályos ábrázolására csak a 6. századtól kezdve került sor.¹¹ Ezt az érvet viszont azzal lehetne cáfolni, hogy a szobron lévő ábrázolás akkor készülhetett, amikor még nem rögzítették Lakulísa ikonográfiáját, hiszen ahogy Acharya megjegyezte, még nem azonosították őt Siva inkarnációjával. De talán azonosíthatták Héraklésszel, a pásupatákhoz hasonló gyakorlatokat folytató künikoszok védőszentjével, akinek egyik begrami szobra, amin Szerapisz-Héraklésszként ábrázolták,¹² hatással lehetett a mathurái művészetre. Begramban keveredett a gandhári és a nyugati művészet, és feltételezhető, hogy ez a mathurái szobrásziskolát is inspirálta. A Héraklész és

⁸ Bhandarkar, D. R., 1931-32, 8.

⁹ Diwakar Acharya cikke („The role of Chanda in the early history of the pasupata cult and the image on the Mathura pillar dated Gupta year 61.” In: *Indo-Iranian Journal* 2005, 207-222.) 2. lábjegyzetében (207) Shah-ra, Dyczkowski-ra, és Lorenzenre hivatkozik, bár a végén ők is ésszerűnek találták az ábrázolás azonosítását Lakulísával.

¹⁰ Acharya, D. 2005. 207-208. A Lakulísa és Bhairava közötti hasonlóságot egy Andhra Pradesh-ben és Tamilnádu-ban talált szobor alapján Karine Ladrech is vizsgálta: Bhairava a la massue. *Bulletin d'Études Indiennes*. 2002. no. 20. 1. 163-192.

¹¹ Cikkében Shah-ra hivatkozik. Acharya, D., 2005, 207 (3. lábjegyzet).

¹² A szobrot Jaya Goswami, *Cultural history of ancient India* c. könyvében közli, de sajnos évszám, és pontos lelőhely nélkül. Delhi: Agam Kala Prakashan, 1979, Plates 32.

Lakulísa közötti ikonográfiai hasonlóságot Minoru Hara is bizonyítottan látta, de sajnos nem közölte, hogy Héraklész és Lakulísa konkrétan mely ábrázolásaira gondol.¹³ De térjünk vissza Acharya cikkére, aki a feliratból, annak is a záró sorából kiindulva próbálta megoldani a problémát. E sornak Bhandarkar általi olvasatát sem kérdőjelezték meg a kutatók, pedig Acharya szerint itt nem „dandah” hanem „csandah” szerepel, tehát az ábrázolás nem a „bot urá”-t, Lakulísát, hanem Csandá-t dicsőíti. Csanda kapcsolatát a pásupatákkal egy nepáli felirat is bizonyítja a Kr. u. 7. század elejéről. A nepáli Pasupatinátha templom udvarán Csandésvara két szentélye található, melyek közül az észak-keleti sarokban álló a későbbi. A dél-keleti sarokban lévő, korábbi szentély azért figyelemreméltó, mert itt Cshatracsandésvara figurája mellett egy felirat is van. Ez Bhagavat Pranardanaprána Kausika, pásupata ácsárja földadományáról tesz említést, amit a szentély fenntartására ajánlott fel. Adományát a pásupaták alszektái, a munda és a srinkhalika szekták javára tette. Acharya szerint Csandra vagy Csandésvara egyike volt Siva aszkétikus formáinak, és nemcsak a nepáli mundák és srinkhalikák szektás istene volt, hanem a mathurái vaimaláké is. D. R. Bhandarkar ugyanis a mathurái oszlopfeliratról a „vimala” komponens nélkül jegyezte fel Kapila és Upamita nevét, holott eredetileg Kapilavimala és Upamitavimala volt a nevük. De Hans Bakker, aki felfigyelt erre a tévedésre, a pásupaták vaimala ágához tartozóknak mondta a bölcseket.¹⁴ Acharya szerint Csanda minden valószínűség szerint pre-Lakulísa istenség volt, akit a pásupaták minden ága, a mathurái vaimalák, a nepáli mundák és srinkhalikák is elfogadtak, de később kisebb istenséggé megmaradt a Siva templomokban, mint Siva ganájának (félisteni seregének) egyike. A Lakulísa-pásupata iskolában Csandésvarát Lakulísával azonosították.¹⁵ Diwakar Acharya, P. Bisschop-hoz¹⁶ hasonlóan kétségbevonja, hogy Kusika Lakulísa tanítványa lett volna, ahogyan ezt a puránák állítják, amelyek nem említik a pásupaták három vagy négy szektáját, a vaimalákat, a mundákat, a srinkhalikákat, de a kárúkat, és a mauszulákat sem, akikről a tantrák tudnak. Ebből Acharya azt a következtetést vonja le, hogy a Lakulísát magasztaló puránikus részeket valószínűleg akkor teheték a szövegekbe, amikor Lakulísa dicsősége a csúcson volt, és egyúttal kizárták a pásupata

¹³ „Comparative studies of Lakulísa’s images which have been discovered recently in various parts of India, and those of Heracles point to a similarity between the two”. (Hara, Minoru, *Pasupata studies*, ed. by Jun Takashima, Sammlung der Nobili Institut für Südasien-, Tibet- und Buddhismuskunde 129-130, Vienna 2002.)

¹⁴ Bakker, H. Somasarman, „Somavamsa and Somasiddhanta. A Pasupata tradition in seventh-century Daksina Kosala. Studies in the *Skandapurana* 3.” In: *Harandalahari. Volume in honour of Professor Minoru Hara on his Seventieth Birthday*, ed. by Ryutarō Tsuchida and Albrecht Wezler, Reinbek 2000, 6.

¹⁵ Acharya, D., 2005, 216.

¹⁶ Bisschop, P., *Early saivism and the Skandapurana. Sects and centres*, Groningen: Egbert Forsten, 2006, 47-48.

rendszer többi iskoláját és szektáját. Mindenesetre az ábrázolásai is azt mutatják, hogy a 6. századig nem volt népszerű, mert csak ezt követően terjedtek el szobrai és rögzült az ikonográfiája.¹⁷

A kutatók közül többen tartották a Lakulísa-pásupata szekta megkülönböztető vonásának az inkarnációkban való hitet. A szektára vonatkozó források majdnem mindegyike megemlíti Lakulísa vagy tanítványai nevét, vagy elmondta Siva Lakulísaként való megtestesülését. A Hémávatíából¹⁸ előkerült tábla felirata (Kr. u. 943.) szerint maga Lakulísa testesült meg újból, mert úgy érezte, hogy nevét és doktrínáját elfelejtették az emberek. Új testbe költözve a Muninátha Csilluka nevet vette fel. Az a tény, hogy a hagyomány Lakulísát Siva inkarnációjaként tisztelte, már megmutatta istenítését, de itt még szentebbé tette azáltal, hogy Lakulísa maga is avatáraként, segítő szándékkal jelent meg újból a földön. De az is lehet, hogy Muninátha Csilluka éppúgy egy kimagaslóan jelentős pásupata tanító volt, mint Lakulísa és jelentőségét azzal hangsúlyozták, hogy Lakulísa inkarnációjának fogták fel.

A tanítás fennmaradását a tanítványok láncolata biztosította és ennek megörökítése visszatérő motívuma volt a feliratoknak. R. G. Bhandarkar hívta fel a figyelmet arra a feliratos emlékre, ami Dzsaipurban, Harsanátha templomában található és a Kr. u. 957-re (a Vikrama éra szerint 1013-ra) datálható. Ez arról adott hírt, hogy egy bizonyos Visvarúpa nevű személy volt a pancsárthalakulámnája tanítója. Ebből Bhandarkar azt a következtetést vonta le, hogy a pásupata rendszer megalapítója Lakulin volt és ő írta a *Pancsárthát* (vagyis a *Pancsárthabhásját*). Dasgupta szerint azonban – aki Bhandarkar e megfigyelését idézte – ebből a szövegből csak az állapítható meg, hogy a 10. század közepén élt egy Visvarúpa nevű tanár Dzsaipurban, aki nagy megbecsülésnek örvendett, és hogy Lakulísa tanításai ebben az időben az ámnája (szent hagyomány, olyan szent szöveg, amit kívülről kellett tudni, elfogadott doktrína, mint pl. a Védák) pozícióját érték el, vagyis a Védák tekintélyét.¹⁹

Az inkarnációval foglalkozik az Éklingdzsí-oszlopfelirat is. A felirat 18 sorból áll és dévanágari írással készült, a Kr. u. 10. században, egész pontosan 971-ben keletkezett. A Lakulísának szóló tiszteletadás után elmondja, hogyan született meg Siva Bhrigukaccshában (Broach vidékén), egy Bhrigu nevű bölcs fiaként, akit elő-

¹⁷ Acharya, D., 2005, 217-218.

¹⁸ A felírra hivatkozik Minoru Hara (*Materials for the study of Pasupata saivism*. A thesis. Harvard University. Cambridge, Massachusetts 1966, 53.) és J. N. Banerjea is (*Pauranic and tantric religion*, Calcutta. University of Calcutta, 89), de sajnos anélkül, hogy megadnák a közlés helyét.

¹⁹ Dasgupta, S., *A history of indian philosophy* 5. *Southern schools of saivism*, Delhi etc.: Motilal Banarsidass, 1991 (repr.), 5.

zőleg Murabhid (Visnu) megátkozott, hogy ne legyenek utódai. De Bhrigu Sivához könyörgött segítségért, aki bottal (lakula) a kezében öltött testi formát előtte.²⁰

Az Udaipur közeléből származó paldi-i felirat (Kr. u. 1116), ami szintén az inkarnációt örökítette meg, az alászállást azzal magyarázta, hogy Sivát a Kali-jugában hanyatló dharma készítette az emberi formában való testetöltésre Bhrigukaccshában, Kájávarohanában.

Ugyancsak az inkarnációval foglalkozik az ún. Cintra prasaszi is. A feliratot eredetileg Szómanáthában helyezték el egy templomban, s onnan került a portugál Cintra-ba, de a kutatók e portugál város neve után hivatkoznak Cintra prasasztiként a felíratra.²¹ A szöveg egy prasasztit (utasítás, rendelet, parancs) tartalmaz és Sárangadéva uralkodása alatt készült 1274-1296 között. 13. századi nágarí írást használtak a felirat kivéséséhez, nyelve nem teljesen szanszkrit, mert néhány gudzsaráti szó is előfordul benne, hiszen a szöveg többek között felsorolja a gudzsaráti Csálukja uralkodók genealógiáját. A felirat öt linga felszenteléséről ad hírt, amiket egy Tripurántaka nevű saiva aszkéta állított a híres saiva tirthánál, a Szómanáthapattana,²² vagy Dévapattana,²³ vagy Prabhásza nevű zarándokhelynél Szóratban (Káthiávár). A Sivához, vagy Ganésához intézett invokációt (1-3.)²⁴ követően a szöveg közli a Csálukja királyok leszármazási rendjét (4-13.), amit Siva Lakulísaként való megtestesülésének elbeszélésével folytat (14-17.). Ez az inkarnáció abban különbözik az eddigiektől, hogy itt Ulúkának hívják azt a bráhmant, akinek a kedvéért emberi alakot öltött Siva, Bhattáraka Srí-Lakulísa formájában. Lorenzen megemlítette, hogy az Ulúka név Siva avatárának puránikus listáján is szerepelt, még Lakulísát megelőzően és ezt az Ulúkát a vaisésika rendszer megalapítójával, Kanádával hozták kapcsolatba.²⁵ Az Ulúka név nyilvánvalóan összefüggésben van Ulkápuri falu nevével is, amit a *Káravana-máhátmja* Lakulísa szülőhelyének tartott. Bühler szerint az Ulkápuri feltehetően elírás volt, mert a falu eredeti elnevezése Ulúkapuri lehetett.²⁶ A felirat szerint a bráhmána varnából származó Ulúkának, egy apját sújtó átok miatt nem lehettek leszármazottai, ezért könyörült meg rajta Siva és öltött testet a Láta vagy Bhrigukaccsha területén fekvő Károhanában. Lakulísa néven ezen a helyen végezte a pásupata esküt, amit négy tanítványának, Kusikának, Gárgjának, Kaurusának és Maitréjának adott tovább.

²⁰ Bhandarkar, D. R., „An Eklingji stone inscription and the origin and history of the Lakulisa sect.” In: *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society* 22 (1904-07), 151ff.

²¹ Bühler, G., *The Cintra prasasti of the reign of Sarangadeva. Epigraphia Indica*, 1888, 271ff.

²² Szómnáth Pattan, India nyugati partján található város.

²³ Híres zarándokhely a Dekkán nyugati partján, Dváaraká közelében.

²⁴ A számok a G. Bühler-féle kiadás szövegére vonatkoznak.

²⁵ Lorenzen, D. L., *The kapalikas and kalamukhas. Two lost saivite sects*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1991, 177.

²⁶ Bühler, G., 1888, 274. (9. jegyz.).

A szöveg feljegyezte, hogy a négy aszkétától a szekta négy elágazása jött létre, s ezek benépesítették a földet a négy óceánig (17.). A Gárgja-ágnak egy Kárttikarási nevű apát (szthánádhípa, a kolostor feje) volt az ékessége (19), aki a vezeklésben, és a mértékletességben bővelkedő (rásí) volt, őt pedig Válmíkirási követte (20.). Az utóbbi a fiatal aszkétát, Tripurántakát nevezte ki az erényesség ébresztőjének (21-22.). A Gárgja-ág e három képviselője tehát Károhanában egy mathában élhetett. Károhanát Bühler szerint a modern Kárvánnal lehetne azonosítani, amit korábban Kájavarohanának vagy Kájárahunnak neveztek.²⁷

Figyelemreméltó, hogy a két idősebb apát nevében közös elemet, közös végződést láthatunk. Ez nyilván a közös ághoz tartozást jelölte, de címként is felfogható. A „valamiben bővelkedő” jelentésű elem az aszkéták tapasztalatára, felhalmozott erényeikre is utalhatott, melyet bizonyos idő után a többi szerzetes is megszerezhetett, de az is lehet, hogy a beavatáskor azonnal megkaphatták. Tripurántaka a legjobb úton járt ehhez, hiszen nemcsak az erény ébresztőjeként utalt rá a szöveg, hanem részletesen elmondta, hogy milyen helyekre zárandokolt el (23-33.). Először a Himálajában járt, ahol felkereste Kédárát, vagy másképpen Kédárnáthot. Ezt követően délnek fordult és Prajágában vett szent fürdőt. Innen Sríparvatába folytatta tovább útját, ami Bühler szerint nem azonosítható a déli Sríparvatával, vagy Srísailával, hanem inkább Alláhábádtól délre és a Narmadától északra elterülő helyet jelölhette, hiszen a következő állomás, ahol Tripurántaka járt a Vindhja hegységben lévő Révá (vízesés) volt.²⁸ Narmadától a Gódávari felé vette az útját, ahol felkereste Trijambakát, azaz a Nászik melletti Trimbakot. Innen tovább dél felé haladva érte el Rámésvarát és Ráma hídját, ahonnan visszatért észak-nyugatra, Dévapattanába vagy Prabhászába, ahol a Szaraszvatí ömlik az óceánba. Ezek a helyek híres saiva zárandokhelyek voltak, s minthogy a zárandoklatot is a megszabaduláshoz vezető útnak fogták fel, így érthető, hogy nagy elismerést szerzett a Dévapattana-beli templomi főpaptól. A főpap (ganda), Brihaspati, akit a szöveg Umá házastársának, vagyis Siva inkarnációjának tartott, Tripurántakát árvává tette és kinevezte a hatodik mahattarává (34.). E döntésnek a csáturdzsátaka (valószínűleg magas helyi tisztviselő címe) is módfelett megörült, azt gondolván, hogy ez a mahattara helyreállíthatja, újjáépítheti a szent helyet pusztá cselekvésével, a zárandoklattal szerzett érdemeivel (35.). A szöveg e részei bepillantást engednek a matha hierarchiájába is, bár Bühler szerint nem dönthető el pontosan, hogy itt valóban tisztségekről, vagy pusztán csak címekről van szó. A matha – vagy talán inkább a matha-központ, ami a többi mathát összefogta – feje a szthánádhípa (szthánádhípati, szthánapati) volt, akinek a neve – a nevében szereplő rásí végződés – is utalt méltóságára, magas funkciójára. Ezt a funkciót kiválasztással lehetett betölteni, a matha feje kijelölte

²⁷ Bühler, G., 1888, 274.

²⁸ Bühler, G., 1888, 275.

utódát: így kapta a méltóságot Kárttikarásítól Válmíkirási, aki Tripurántakát szemelte ki utódjául. A ganda (fő, legjobb, kiváló) szó a rend – valószínűleg egy kisebb matha – legfőbb papi méltóságára utalhatott, aki mellett a csáturdzsátaka talán a legmagasabb világi hivatalt betöltő személy lehetett. Bühler „a négy kaszt felett uralkodó, ahhoz kapcsolódó” jelentésből kiindulva valamiféle örökletes előljárót sejtett a szó mögött.²⁹ Talán ő igazgatta a matha világi ügyeit, pl. kezelte a matha vagyont, irányította az adományként kapott földeken folyó munkákat. Bár a mahattara is a „legöregebb, legtiszteletreméltóbb, legfőbb” jelentésekkel bírt, de valószínűleg rangban és korban a ganda alatt állhatott, ha a ganda nevezte ki, hiszen Brihaszpati egyidejűleg árjává is tette Tripurántakát, ami – ahogyan a mathurái oszlopfeliraton láthattuk – a fiatalabb szerzetest jelentette. Tripurántaka a zarándoklattal szerzett érdemeivel nyilván hatalmas adományt kaphatott, és valóra váltotta a csáturdzsátaka reményeit, hiszen a felirat megörökítette, hogy őt templomot épített, őt szobrot szentelt fel és két oszlopon álló toranát (bolthajtás, ív), afféle diadalívet, kaput emeltetett, amivel a helyet híres tirthává, zarándokhelyé tette (40-46.). Szómanátha egyike volt a tizenkét nagy tiszteletnek örvendő linga templomnak Indiában és annyira híres volt pompájáról és gazdagságáról, hogy magára vonta Mahmúd Ghazni figyelmét is, aki Kr. u. 1024-ben idoljainak elpusztítása ürügyén elvitte kincseit a hírneves kapuval együtt.³⁰ Ez a felirat talán az elpusztított dicsőség visszaszerzésének állított emléket, a torana pedig a hírneves kaput pótolhatta. A tizenkét nagy lingát dzsjotirlingáknak (dzsjotir: fénylő, ragyogó) is nevezték, és a *Siva-purána Satarudraszanhitája* felsorolja az ehhez kapcsolódó inkarnációkat (*Siva-purána. Satarudraszanhitá*, 42.). A purána szerint mindegyik zarándokhelynek speciális hatást tulajdonítottak, Szómanáthában pl. a tüdővérsztől és a leprától lehetett megszabadulni (*Siva-purána. 42. 6.*) és világi örömök elérésére éppoly alkalmas volt, mint az üdvözülésre (*Siva-purána. 42. 9.*). A *Siva-purána Kotirudraszanhitájában* pedig egy teljes fejezet (14.) foglalkozik a Szómanáthában található dzsjotirlinga eredetével. Szómanátha gazdagsága kétségkívül zarándokhely jellegéből adódott.

A felirat szövege felsorolja azokat az adományokat (47-69.), melyeket a templom szolgálatára, a szertartások megfelelő ellátására fordítottak, a helyiségek takarításától kezdve az istenszobrok megfürdetésén át a napi áldozatokhoz szükséges kellékekig mindent. A szöveg megemlíti egy bizonyos pasupálát (56.) is, akinek az volt a tisztsége, hogy az áldozati helyre, azaz a templomba vigye az áldozati ajándékokat a raktárból és odaadja az áldozatot bemutató személynek. A pasupála rendszerint csordást jelent, de itt - Bühler szerint - valószínűleg egy saiva pap címét,

²⁹ Bühler, G., 1888, 275. (12. jegyz.).

³⁰ Monier-Williams, M., *A Sanskrit-English dictionary*, New Delhi: Motilal Banarsidass, 1990 (repr.), s. v. soma.

megnevezését jelölte.³¹ Az áldozatban több feladat is hárult a szerzetes-tanulókra (batuka), ők főzték pl. az áldozatra szánt ételeket (58.) és közreműködtek a szertartás elvégzésében (59.). A világi hívőkről is szó esett a szövegben, pl. a kereskedőkről,³² (66.) akiknek a boltok, üzletek tulajdonosai a nagyobb ünnepekre átultak egy drammát,³³ hogy beszerezzék a pavitrakát (purifikációs eszköz) és a többi áldozati kelléket. Három tiszta elméjű, nemes gondolkodású boltosnak pedig mindig gondoskodnia kellett a virágfüzérekről, kókuszdiókról és egy pár finom öltözékről (a szobor felöltöztetéséhez) a három királyi kivonulás, processzió alkalmára (68.).

A felirat elmondta még azt is, hogy Tripurántaka a tiszteletreméltó csáturdzsátakának adott egy dharmaszthánát (70.), ami Bühler szerint – a dévaszthána analógiájára – vallásos célból adományozott föld vagy pénz volt. A szöveg utolsó sorából (75-76.) fény derült a prasashti készítőire is. Dharanidhara, Dhamdha fia volt a szerző, Vikrama tanácsos (mantrin), Púrnaszinha fia foglalta írásba a művet és végül Púrnasziha, Náhada fia volt az, aki bevészte a szöveget, ő volt a kézműves (silpin). A kolofón az öt linga felszenteléséről tudósított, ami Mágha hónap fényesebb felének ötödik holdnapján, hétfőn történt, a Vikrama éra³⁴ szerint 1343-ban, de Dr. Schram számítása szerint Kr. u. 1287. január 20-án, ami ugyancsak hétfőre esett.³⁵

Akadnak olyan epigráfiai források is, amelyek nem sorolnak fel tanár generációkat, hanem csak egy-egy bölcsről állítják, hogy a pásupata iskolához tartozott. Ilyen feliratokat említ cikkében T. V. Mahalingam, aki a pásupatak dél-indiai elterjedését vizsgálta.³⁶ 1078-ból származik az a felirat, amely a Lakula iskola követőjének mondott Válmiki muninak állított emléket, egy másik forrás 1103-ból, pedig arról adott hírt, hogy Szómésvara pandita felvirágoztatta a Lakula sziddhántát (doktrína, elismert kinyilatkoztatás), azaz a Lakulisa által kinyilatkoztatott tant. Egy 1069-ből való felirat szerint Bhuvanaikamalla, nyugati Csálukja király, két királynéja kérésére földet adományozott Szurésvara ácsárjának, aki Gangarási Bhattáraka tanítványa volt. A guru nevének végződése (rásí) mutatta a pásupata rendhez való tartozását. Szurésvara ácsárjáról azonban még azt is megtudhattuk e forrásból, hogy a kálámukha szamaja (szekta, rend) követője volt. Ez nem meglepő, mert a kálámukhák a pásupatak alszektájaként, Lakulisa fellépését követően is szoros kapcsolatokat ápoltak a főszektával, hiszen a kálámukha kolostorok bármikor befogadták maguk közé a pásupata iskola képviselőit.

³¹ Bühler, G., 1888, 278.

³² Bühler a mahájana kifejezést fordítja így, vö. 1888, 279. (46. jegyz.).

³³ Pénzegység, a görög drachmé. Monier-Williams, 1990. s. v. drama.

³⁴ A Vikrama időszámítás Kr. e. 58-ban kezdődik.

³⁵ Bühler, G., 1888, 279.

³⁶ Mahalingam T. V., „The Pasupatas in south India.” In: *Journal of Indian History*. Trivandrum, 1949, 43ff.

T. V. Mahalingam külön tanulmányban³⁷ foglalkozott a mathákra vonatkozó feliratokkal, melyek közül az egyik igen figyelemreméltó. Az „Akhilanájaki tirumadam” néven számon tartott felirat Dzsambukésvaramban található, ami a pásupata kultusz fontos központja volt. Ennek története a 13. századig nyúlik vissza, amikor a Golaki matha feje egy bizonyos Dzsijar Visvésvara Sivácsárja volt, aki Rádhából vándorolt ide. Ekkor történt, hogy a Kumáramangalam nevű falu maddapuramként (mathapuram, kolostor falu) adományozták a pásupatáknak, amit felirattal is megörökítettek 1240-ben. A Golaki matha feje szigorú életmódot folytató, cölibátusban élő férfi volt, akárcsak a többi matha irányítója. Úgy tűnt, hogy a dzsambukésvarami templom vezetése is az ő gondjaira volt bízva, ahol több funkciót is betöltött (arccsanai, tirukkánsattu, kovilkelvi, kanakkeluttu, muddirai, mura-suvintaram).³⁸ Kr. u. 1584-ben (a Saka éra³⁹ szerint 1506-ban) fontos változás történt a templom irányításában, amit eddig együtt igazgattak a mathával, a hozzá kapcsolódó kolostorral. A változást az jelentette, hogy alkalmaság alapján választották ki a templom vezetőjét, aki egy bizonyos Csandrasékharu Guru Udajár lett, egy pásupata grihasztha (családos ember), tehát nem szannjászi. Eddig a pásupata-*vrata* (a szöveg nyilván az eskü hagyományának továbbadására utal), illetve a már említett tisztségek a gururól egy általa választott, kijelölt sisjára (a tanítványára) hagyományozódtak. Ezzel a tradícióval szakítottak, amikor a rátermettség, az alkalmaság lett a legfőbb szempont a vezető kiválasztásánál. T. V. Mahalingam különböző forrásokat idéz, amelyek megindokolják ezt a döntést. A bráhma-*nák* iránti bizalom csökkenéséről írt a *Parásaraszanhitá*, amely szerint a hosszú cölibátusért, a kamandalu (az aszkéták fából vagy agyagból készült vizes edénye) használatáért – ami itt valószínűleg az aszkéta élet folytatását szimbolizálta –, az ember- és a lóáldozatok végzéséért és a szeszes italok fogyasztásáért elítélték és megvetették a Kali-korban a bráhma-*nákat* (valószínűleg mind az ágamikus, mind a nem-ágamikus szektákat együttvéve érte a bírálát). Ezt használták fel azok a nem-védikus kolostorok, amelyek a súdráknak is lehetővé tették, hogy szannjászik legyenek és belőlük is lehetett mahant (mathádhikári), a matha előljárója, annak ellenére, hogy a dharmásztrák csak a cölibátusban élő bráhma-*na* szannjászikat tartották megfelelőnek erre.⁴⁰ A *Kálágnirudra upanisad* viszont amellet érvelt, hogy mindenképpen egy tanult bráhma-*na* a megfelelő személy a templom vezetésére,

³⁷ Mahalingam, T. V., „A family of Pasupata grhasthas at Jambukesvaram.” In: *Journal of Oriental Research*. Madras, 1957, 79 ff.

³⁸ Mahalingam, T. V., 1957, 80.

³⁹ A Saka-időszámítás Kr. u. 78-ban kezdődött.

⁴⁰ Derrett, J. – Duncan M., „Modes of sannyasis and the reform of a South Indian matha carried out in 1584.” In: *Journal of the American Oriental Society* 1974, 65-72. Derrett is idézi a T. V. Mahalingam által idézett forrást, de nála *Parásara Mádhavja* címen szerepel, vö. 69-70.

legyen akár brahmácsári, grihasztha, vánaprasztha vagy szannjászi, tehát nem az volt a fontos, hogy szerzetesi, vezeklő életmódot folytasson, hanem az, hogy a legfelső varnából származzon. Úgy tűnik, hogy az utóbbi szempont alapján lett Csandrasékhara guru Udaijár a templom feje, mert házas (grihasztha) pásupata volt és a rítusok elvégzését, valamint a privilégiumait a fiának, illetve az unokájának adta tovább az egyenes leszármazás alapján. A felirat azonban világossá tette azt is, hogy a matha vezetőjének, az adhishthánának egy korban és tanultságban idősebb személynek kellett lennie, aki összefogta és irányította a mathában a szerzetesek és tanítványok közösségét. A kiválasztásnál tehát ez a szempont volt a legfontosabb és úgy tűnik, hogy a guruk esetében sem volt szigorú szabály ekkor, hogy vezeklő életmódot folytassanak. Lakulisa reformjai óta több száz év telt el és valószínű, hogy tanításait időnként és helyenként a megváltozott körülményekhez kellett igazítani. A pásupata szekta egyik szent szövege, a *Pásupata-szútra*⁴¹ mindenben a bráhmanákat magasztalta. Csak ők voltak megfelelőek arra, hogy szannjászik legyenek, a guruk szerepét és a lassanként megalakuló mathák irányítását is csak egy szerzetesi életmódot folytató, tehát cölibátusban élő bráhmana varnájú személy tölthette be. A világi követők tekintetében természetesen nem voltak ilyen korlátozások, mert bármely varna tagja lehetett pásupata hívő. Feltehető azonban – és ezt a felirat is megerősíti -, hogy a kolostoron belül is enyhültek a szigorú szabályok és már nem kellett cölibátusban élőknek lennie sem a guruknak, sem a matha közülük választott vezetőjének és ennek következtében az előljáró tisztségének öröklődése is megváltozott. A dzsambukésvarami felirat alapján a régi és az új szokás között az volt a különbség, hogy korábban a matha feje (adhishthána) egy cölibátusban élő bráhmana volt és a templomban gyakorolt jogai és privilégiumai tanítványára, a sisjára szálltak át, míg az új elrendezésben ez a személy egy grihasztha (családos ember) pásupata volt, és a jogok apáról fiúra öröklődtek.⁴²

Mi lehetett az oka ennek a változásnak és hogyan zajlott le? A fentebb említett Cintra prasaszi felirat utalt egy olyan – Bühler által világinak tartott – tisztségviselőre, a csáturdzsátakára, aki a templom adminisztrációját irányította. Mellette a templom főpapja a ganda volt. Talán e két funkciót már egyesíthette az 1240-ből származó felirat Golaki mathájának vezetője, aki az adhishthána címet birtokolta és cölibátusban élt. Minthogy a felirat egy mathapuram adományozásáról is beszámolt, nyilván ennek igazgatása, adminisztrációja ugyanúgy az ő kötelességei közé tartozott, mint az arccsanai, a tirukkansattu stb. templomi jogok gyakorlása. Bizonyára voltak előnyei annak is, ha a templom vezetője cölibátusban élő, tiszteletreméltó személy volt, mert ez adományozásra készíthette az embereket.

⁴¹ *Pasupata-sutra*. With Kaundinya's Pancharthabhasya commentary. Ed. R. Ananthkrishna Sastri. (Trivandrum Sanskrit Series 143) Trivandrum: University of Travancore, 1940.

⁴² Mahalingam, T. V., 1957, 81.

De az adományok gyarapodása révén felszaporodott adminisztratív teendők ellátására már alkalmasabb lehetett egy világi kapcsolatokkal is rendelkező személy. Az 1584-ből származó dzsambukésvarami feliratban erre a változásra utalhatott az, hogy a kettős funkciót egy pásupata grihasztha töltötte be a kor kívánalmainak megfelelően. A világi hívők gyakran adtak vallásos adományként mathát – ahogy az 1240-ből származó feliratban is láttuk -, és az intézmény vezetőjének kiválasztásába az adományozó, vagy a mathát építtető személy is beleszólhatott. K. Ismail a Karnátaka-beli templomok kapcsán írt a templomok adminisztratív feladatainak ellátásáról és megjegyezte, hogy nem volt ritka az sem, ha több személy végezte az adminisztrációs feladatokat, pl. egy falu közössége, vagy kereskedői testület.⁴³ És még az sem volt megszabva, hogy csak férfi kerülhetett ebbe pozícióba, igaz, hogy az általa idézett példa egy dzsaina templomra vonatkozott, ahol egy apácát bíztak meg ezzel a feladattal.⁴⁴ Ismail a könyvében a templomok bevétele mellett foglalkozott még pénzkölcsönző szerepükkel is és azzal, hogy az állam után a templomok voltak a legfőbb munkaadók, hiszen a legnagyobb földtulajdonnal rendelkeztek a királyok után. Így érthető az is, hogy a dzsambukésvarami feliratban miért került előtérbe az alkalmasság szempontja a templom vezetőjének kiválasztásakor. J. D. M. Derrett szerint azonban a családfő mahantok szokása csak átmeneti forma volt és már kihalt, amit azzal igazolt, hogy manapság teljesen természetes, hogy cölibátusban élő szannjászi legyen a matha vezetője, mindezt tamil példa alapján bizonyította cikkében.⁴⁵

A feliratos források tehát kitűnően bizonyítják, hogy a pásupata szekta, a legkorábbi saiva szekta, az alszektáinak számító kápálikákkal és a kálámukhákkal együtt India-szerte elterjedt és elismert volt.

A cikk rövidített változata az ELTE Történelemtudományi Doktori Iskolájának, Középkori és Kora Újkori Programja keretében készült disszertáció (A pásupata szekta filozófiája és rituáléja) egyik fejezetének, ami a pásupata szekta történetével foglalkozik. A program vezetője Dr. Poór János, a témavezető Dr. Puskás Ildikó.

⁴³ Ismail, K., *Karnataka temples. Their role in socio-economic life*, Delhi: Sundeep Prakashan, 1984, 23.

⁴⁴ Ismail, K., 1984, 26.

⁴⁵ Derrett, J. – Duncan, M., 1974, 69.

HÍREK

KONFERENCIA-FELHÍVÁS

A Károli Egyetem Bölcsészettudományi Karának Szabad Bölcsészet Tanszéke és a Hittudományi Kar Filozófia tanszéke 2009. május 22-én és 23-án vallástudományi konferenciát rendez az áldozat és az ima témakörében. A rendezvényt fiatalon elhunyt kollégánknak, Buday Kornélia emlékének ajánljuk. Reményeink szerint a konferencia 20-20 perces előadásai a két témát a legkülönbözőbb tudományágak – például a néprajz, a vallás- és egyháztörténet, a filozófia, a teológia vagy az irodalomtudomány – nézőpontjából közelítik meg. Várjuk mindazon kollégák jelentkezését, akik a két téma egyikében elért új, máshol még nem közölt kutatási eredményeiket szívesen tárnák e fórum elé. A jelentkezőktől címet és rövid, kb. 200 szavas szinopszist kérünk a vallastudomanyikonferencia@gmail.com e-mail címre. A jelentkezés határideje: 2009. március 15.

A konferencia előadásait – szükség esetén válogatva – megjelentetjük.

Tisztelettel:

A konferencia szervezői:

Kendeffy Gábor, egyetemi docens,

Kodácsy Tamás, tudományos munkatárs

Pethő Sándor, egyetemi tanár

Szabó Noémi Gyöngyvér, tanszéki ügyintéző

Vassányi Miklós, egyetemi adjunktus

Károli Gáspár Református Egyetem, HTK, BTK

RECENZIÓK

Peterson, Erik,

Le monothéisme: un problème politique et autres traités

TRADUIT DE L'ALLEMAND PAR ANNE-SOPHIE ASTRUP

AVEC LA COLABORATION DE GILLES DORIVAL POUR LE LATIN ET LE GREC

PRÉFACE DE BERNARD BOURDIN, PARIS: BAYARD, 2007, 219 OLD.

A hazai valóság furcsaságai és ellentmondásai közé tartozik, hogy miközben a német nemzeti-szocialista párt prominens tagja és a totális állam jogász-ideológusa (például az erkölcsnek nincs köze sem a joghoz, sem pedig a politikához, s végeredményben minden jogszerűvé tehető), a barát – ellenség ellentéppárban gondolkodó, a parlamentáris demokráciát és a liberalizmust elvető Carl Schmitt művei¹ újra szerepet kapnak a magyar jogi és politikai gondolkodás alakításában, addig a nemzeti-szocializmussal következetesen szembehelyezkedő, és magát a német teológiai sajátosságnak számító² „politikai teológia” fogalmat is elutasító, E. Peterson (1890-1960) neve gyakorlatilag ismeretlen; írásai magyarul hozzáférhetetlenek. Pedig ha az annyira időszerű vallás és politika viszonyát akarjuk vizsgálni egyoldalúság lenne csupán a német katolicizmus intellektuális peremvidékén elhelyezkedő C. Schmittre (1888-1985) hagyatkozni, aki történetesen a II. Vatikáni Zsinat által lefektetett irányvonalakat sem igazán helyeselte, s aki csupán jóval E. Peterson halála után (1969-ben) válaszolt annak 1935-ös felvetéseire.

A Németországban, Barbara Nichtweiss³ irányításával, már több mint egy évtizede folyó 12 kötetes E. Peterson életmű kiadás⁴ eredményeképpen a francia kiadó válogatást kínál annak a szerzőnek az írásaiból, aki a tudomány területén önmagának tekintélyt kivívó „magányos farkasként” tevékenykedett – miközben anyagi gondokkal küszködött (feleséggel és 5 gyermekkel) –, ellenben olyanokra gyakorolt megtermékenyítő és gondolatébresztő hatást, mint Karl Barth, Ernst Käsemann, Jürgen Moltmann, Hans Maier, Joseph Ratzinger, Jean Daniélou vagy Yves Congar. Hiszen korát megelőzve hirdette, hogy a keresztény (katolikus) hit megalapozásához vissza kell térni a bibliai és a patrisztikus forrásokhoz. B. Nichtweiss szerint alig van olyan 20. századi katolikus (és minden bizonnyal protestáns) gondolkodó, aki ne került volna valamilyen kapcsolatba E. Petersonnal,

¹ Például *Politikai teológia*, Bp. 1992 és Máriabesnyő – Gödöllő 2006; *Legenda minden politikai teológia elintézéséről*, Máriabesnyő – Gödöllő 2006; *Legalitás és legitimitás*, Máriabesnyő – Gödöllő 2006; *A politika fogalma: Válogatott politika- és államelméleti tanulmányok*, Bp. 2002.

² Újabbán lásd például Metz, J. B., *Az új politikai teológia alapkérdése*, (Coram Deo) Bp. 2004.

³ Lásd Nichtweiss, B., *Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk*, Freiburg 1992.

⁴ Lásd [lwww.bistummainz.de/sonderseiten/epeter/index.html](http://www.bistummainz.de/sonderseiten/epeter/index.html).

személyesen, levelezés útján vagy az írásain keresztül (209); írta ezt az életmű első kötetének előszavában⁵, amely a francia kiadvány utószavát képezi, s amely egyben eligazítást is kínál az egyes írások keletkezését illetően.

A válogatást egyébként Bernard Bourdin (a Lille-i Katolikus és Metz-i Paul-Verlaine Egyetemek tanára) tartalmas előszava vezeti be, aki már az első bekezdésben kihangsúlyozza, hogy E. Peterson címadó írása („A monoteizmus mint politikai probléma”) 1935-ben abban a Németországban jelent meg, amelyet ekkor már a nemzeti-szocialista ideológia és államberendezkedés határozott meg. A mű alap gondolata, hogy semmiféle politikai rendszert nem lehet teológiailag igazolni; a keresztény egyistenhit ugyanis megszünteti a hatalom szakrális jellegét. Mindez valójában elvetése C. Schmitt azon gondolatának, hogy a modern államelméleti fogalmak tulajdonképpen szekularizált teológiai fogalmak, s ebből kifolyólag a politikai diskurzust akár teologizálni is lehet. Azonban, hogy mindezt az olvasó jobban megérthesse, az előszó írója röviden vázolja mind E. Peterson életútját, mind pedig a két világháború közötti Németország és Franciaország szellemi, vallási és politikai helyzetét.

E. Peterson Hamburgban született svéd apától és francia anyától. Tudományos hírnevét a *Heisz Theosz* („Egy Isten” 1926) c. értekezése alapozta meg. Egy hosszabb szellemi és spirituális útkeresés eredményeképpen (szembehelyezkedett mind a liberális – A. von Harnack –, mind pedig a dialektikus – K. Barth – protestáns teológiával), 1930 karácsonyán, Rómában, katolizált, ami gyakorlatilag derékba törte németországi egyetemi karrierjét. 1937-ben végre bekerült a Pápai Keresztény Régészeti Intézetbe, ahol 1947-ben professzori kinevezést nyert (az egyháztörténet és a patológia tanára lett). Jóllehet életműve számottevő (és rendkívül szerteágazó), elsősorban tanulmányokat, szócikkeket és recenziókat közölt.⁶

A szöveggyűjtemény címadó tanulmánya – amely a „Bevezetés a római birodalom politikai teológiája történetébe” alcímet viseli – tulajdonképpen a szerző politikai állásfoglalásának is tekinthető, melyben E. Peterson, a szentháromság és az eszkatológia tükrében, lehetetlennek tart minden keresztény politikai teológiát, és elutasítja egyes két világháború közötti német katolikus körök „birodalmi teológiáját” (*Reichstheologie*). Szerinte az Egyház és a politikai hatalom konfrontációja elkerülhetetlen, főképpen ha ez utóbbi még a krisztusi egyház ellen is van (miképpen a nemzeti-szocialista rendszer volt 1935-ben). Mindennek érzékeltetésére E. Peterson a szellemtörténetet hívja tanúbizonyságnak (például Pszeudo-Arisztotelész, *De mundo*, és a monarchia; illetve Philón és a zsidó teokrácia – egy nép, egy Isten – kérdése), és kiemeli, hogy az „isteni monarchia” kifejezés a krisztushit védelmét fel-

⁵ Peterson, E., *Theologische Traktate*, (Ausgewählte Schriften 1) Würzburg 1994.

⁶ A halála előtti évben jelent meg *Frühkirche, Judentum und Gnosis. Studien und Untersuchungen* (Róma 1959) c. műve. Ezt megelőzően két másik tanulmánygyűjteménye látott napvilágot: *Theologische Traktate* (München 1951) és *Marginalien zur Theologie* (München 1956). Ez utóbbi főképpen a spirituális gondolkodót tárja a szélesebb nagyközönség elé.

vállaló apologetikus irodalomban jelenik meg erőteljesen (pl. Jusztinosz, Tatianosz, Antiókhiai Theophilosz, valamint Tertullianus), amikor is a szentháromságtani kérdések nem annyira meghatározóak. Ebben az időszakban Kelszosz a keresztény egyistenhitet még politikai „lázádként” (sztaszisz) értelmezi, és a Birodalmat félti a keresztényektől. Felvetéseire, évtizedekkel később, Órigenész reagál, akit E. Peterson a politikai és teológiai gondolkodás (így a politikai teológia) elindítójának tart. Ez azonban csak később a nagy alexandriai gondolkodó szellemi tanítványában, az egyháztörténész püspök, Kaiszareiai Euszebiosz, munkásságában fog ténylegesen kibontakozni, aki a Constantinus korabeli római birodalmat a békére vonatkozó próféta jövendölések beteljesülésének tekinti (ez az egy az Isten, egy a földi uralkodó elgondolása). Ezzel a monoteizmus elveszíti eszkatológiai megközelítését, és történelmi-politikai dimenziót nyer (összekapcsolódik az *Imperium Romanum*, a béke és a monoteizmus fogalma), amelynek eredményeképpen az Augustustól Constantinusig tartó időszak egyetlen, a kezdettől a beteljesülésig tartó folyamatként értelmezhető. Nyugaton, a 4. században, szintén ezt a nézetet képviselték és népszerűsítették például Prudentius, Ambrus (Milánó püspöke), Jeromos és Orosius. E. Peterson ebbe a kontextusba helyezi a birodalmi központi politikai hatalom által is támogatott arianizmus problematikáját, amely a hosszantartó konfliktusok eredményeképpen azt domborította ki, hogy a szentháromság isteni egységnek nincs semmiféle teremtményi megfelelője. Politika és teológia nem azonosítható egymással, mint ahogy a keresztény hit és üzenet sem köthető az *Imperium Romanum*hoz. Keleten a kappadókiai atyák Istenre, Nyugaton pedig Ágoston a békére vonatkozóan végezte el a teológiai kiigazításokat. Ily módon a kereszténység gyakorlatilag szakított azzal a birodalmi „politikai teológiával”, amely a keresztény üzenettel igyekezett legitimálni egy adott politikai helyzetet. A szentháromságtan miatt ugyanis E. Peterson csakis a pogányság és a judaizmus talaján tartja elképzelhetőnek a „politikai teológia” virágzását.

A kötet többi írása szintén a teológia és az Egyház problematikáját taglalja. A „Mi a teológia” c. tanulmányában E. Peterson tulajdonképpen Karl Barth egyik írására reflektál. Megítélése szerint a teológia elsősorban a kinyilatkoztatással, a hittel és az engedelmisséggel hozható kapcsolatba; nem elmesél (mint történetesen a mítosz), hanem konkrét kérdésekre konkrét válaszokat ad. Ugyanakkor pedig érvel, ami egyben azt is jelenti, hogy érvelés nélkül nincs teológia.

E. Peterson szerint teológia a Krisztus első és második eljövetele közötti időszakban létezik, és egyértelműen a kereszténységhez kapcsolódik. Magyarán: csakis a kereszténységen belül beszélhetünk teológiáról, hiszen itt vannak dogmák és szentségek, amelyek a kinyilatkoztatás folytatásai.

Ugyancsak a dogmák állnak a Harnackkal 1928-ban folytatott levelezés középpontjában is. Ebből világosan kitűnik E. Peterson egyedisége, mint ahogy betekintést nyerhetünk az 1920-as évek végének németországi korszellemébe (pl. az értelem

megkérdőjelezése a teológiában!) és egyházi problémáiba (az evangélikusok, az állami jelleg elvesztésével, az egyház újragondolására kényszerültek). Mindenképpen figyelemre méltónak mondható a szerző által felvázolt különbségtétel a történelmi és a modern protestantizmus között, amelyben az összehasonlítást lehetővé tevő állandó elem a katolicizmushoz való viszonyulás. E. Peterson úgy ítéli meg, hogy a modern protestantizmus nem csupán a katolicizmustól, de saját egykori önmagától is eltávolodik.

Mindennek háttérben a nagyon különböző egyházfelfogás is felsejlik. E. Peterson szerint ugyanis a többé-kevésbé önálló közösségek összessége még nem képez egyházat. Sőt. Szerinte az Egyház csak azért létezik, mert egyrészt Krisztus második eljövetele időben kitolódott, másrészt pedig mert Isten választott népe, a zsidóság, nem hitt Krisztusban. Ebből kifolyólag az Egyház mindenekelőtt a pogányok egyháza, amely a Szentlélek művének tekinthető, és attól a pillanattól veszi kezdetét, amikor a Tizenkettő apostolkodásba kezd. És jóllehet az Egyház nem a Jézus által hirdetett Királyság, mégis van benne valami a királyságból. Innen a kétértelműség, amely igazából csak a végső időkben oldódik majd fel (a pogányok és zsidók együttes megtérésekor). Ennek irányába mutat egyébként a Krisztusnak tulajdonított *Imperator* cím is, amelynek eszkatologikus jelentéstartalmát igazából a János apokalipszisének szimbólumrendszere domborítja ki. Ez egyértelműen a Birodalom és a császárkultuszt elutasító keresztények konfliktusát jeleníti meg. A monolitikussá és intoleránssá fejlődő római államról felvázolt képben áthallásosan a korabeli helyzet értelmezése és értékelése is tükröződik.

A kötet utolsó rövid írása – „Mi valójában az ember?” (Zsolt 8,5) – E. Peterson emberszemléletéről nyújt tájékoztatást. Ez az antropológia értelemszerűen szorosan kapcsolódik Krisztushoz. Ezért az embert a betegség, a megszállottság és a szegénység (a társadalomból való teljes kivetettség) határozza meg. Vagyis mindaz ami ellen az Emberfia cselekszik. Mindebből következik, hogy az embernek az Emberfiával való közös útjához szervesen hozzátartozik a szenvedés is.

E. Peterson írásai nem könnyű olvasmányok. Sajátos gondolatmenet és mélység jellemzi őket, ahol tudományos felkészültség és spiritualitás szervesen fonódik egybe. Ellenben rendkívül ihletők, gondolkodásra és elmélyülésre készítetők. Valódi intellektuális kihívást jelentő alkotások, mivel szoros kapcsolatot tükröznek azzal a konkrét történelmi helyzettel, amelyben keletkeztek, miközben az olvasót a saját korára való reflektálásra készítik. Mindenképpen sajnálatos tehát, hogy E. Peterson nincs jelen a magyar szellemi életben, hiszen rendkívül időszerű lehetne. Hiánya ugyanakkor azonban sokatmondó, és rávilágít a mai magyar felsőfokú oktatás állapotára: a totalitárius állam ideológusának számító C. Schmittre sokkal inkább van igény, mint a tudós történész, filológus és teológus gondolkodóra, E. Petersonra, akinek nevét könyvtár viseli a torinói egyetemen. Ez mindenképpen önmagáért beszél!

Weber, Max,
Világvallások gazdasági etikája – Vallásszociológiai tanulmányok
Válogatás

(FORD. ÁBRAHÁM ZOLTÁN, ENDREFFY ZOLTÁN, HIDAS ZOLTÁN, MESÉS PÉTER,
SOMLAI PÉTER, TATÁR GYÖRGY.

A KÖTETET ÖSSZEÁLLÍTOTTA, SZERKESZTETTE, JEGYZETEKSEL ELLÁTTA,
A FORDÍTÁSOKAT AZ EREDETIVEL EGYBEVETETTE HIDAS ZOLTÁN)

TÁRSADALOMTUDOMÁNYI KÖNYVTÁR ÚJ FOLYAM

BUDAPEST: GONDOLAT KIADÓ – ELTE TÁRSADALOMTUDOMÁNYI KAR,
2007, 697 OLD.

Ellentétben a könyvtárnyi nemzetközi szakirodalommal, amely a szociológia kezdeti korszaka egyik legkiemelkedőbb egyéniségének számító Max Weber (1864-1920) munkásságának recepcióját és folyamatos megtermékenyítő szellemi hatását tükrözi,⁷ magyar viszonylatban ennek az életműnek alig van irodalma.⁸ Ebben vélelmezhetően az is szerepet játszott, hogy M. Weber nem osztotta a marxista társadalmelemzést. A vallási eszméket például nem tekintette csupán a társadalmi csoportok materiális helyzete és érdekei tükröződéseinak. Napjainkra azonban ez az ideológiai korlátozottság megszűnt. Hasonlóképpen feloldottnak mondható a nyelvi korlát is. Hiszen M. Weber munkái ma már magyar nyelven is hozzáférhetők. 1987 és 1999 között például a Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó gondozásában, több kötetben jelent meg a *Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai*. A Helikon Kiadó 2005-ben külön is megjelentette a *Vallásszociológia. A vallási közösségek típusai* c. kötetet. Azt megelőzően, 1995-ben, jelent meg *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme* (Bp.: Cserépfalvi). A jelen kiadvány tehát egyrészt beilleszkedik egy kiadási folyamatba, másrészt pedig kiegészíti M. Weber magyarul eddig megjelent vallásszociológiai műveit. Sajnálatos azonban, hogy egy ilyen terjedelmes szöveggyűjteményt nem vezet be tartalmas, átfogó tanulmánynak is megfelelő előszó (ellenpéldaként lásd például a J.-C. Passeron – J.-P. Grossein gondozásában megjelent Max Weber, *Sociologie des religions*, Paris 1996, c. gyűjteményt, ahol a szerkesztők bevezető tanulmányai 130 oldalat tesznek ki). Ezért az olvasónak érdemes mindjárt a rövid utószóval kezdeni, amelyből megtudhatja, hogy M. Weber írásaiban és elemzéseiben azért szán jelentős teret a történelemnek, mert

⁷ Lásd például Salamito, J.-M., *Les virtuoses et la multitude. Aspects sociaux de la controverse entre Augustin et les pélagiens*, Grenoble 2005 (rec. Jakab A., *Vallástudományi Szemle* 3, 2007/2, 289-294), magyar viszonylatban ennek az életműnek alig van irodalma.

⁸ Lásd történetesen Erdélyi Ágnes – Erényi Tibor – Szigeti Péter – Somlai Péter, *Max Weber és a 20. század társadalomtudományi gondolkodása*, Bp. 1999; Molnár Attila Károly – Saád József (szerk.), *Szellem és etika: a „100 éves a Protestáns etika” c. konferencia előadásai*, Bp. 2005.

ő a szociológiát „történeti kultúratudományként” (695) gondolta el. Ugyanakkor azonban az olvasó azzal is szembesül, hogy „az egyes történeti szaktudományok mai empirikus anyaga és felfogása a megállapítások egy részét meghaladottnak mutatja. Az időközben eltolódott nézőpontokból ma jobban láthatók Weber korának saját szemléleti kötöttségei: nemcsak élesebben tudatosul a megkülönböztetések megalkotott volta, hanem a megalkotás szempontjai is jobban kirajzolódnak. Kötetünk nem tarthatta feladatának mindezek kimutatását.” (696). A szerkesztő Hidas Zoltán ezen kijelentésével lehetetlen egyet érteni. A kötetnek ugyanis – amely éppen egy „Felsőoktatási Tankönyv- és Szakkönyv-támogatási Pályázat keretében jelent meg”, tehát egyértelmű, hogy oktatási segédanyagnak tekinthető – pontosan ezeket kellett volna kimutatnia. Mint ahogy szintén érdemes lett volna időszerű (magyar és idegen nyelvű) szakirodalom-jegyzéket is tartalmaznia (nem tekinthető kielégítőnek pusztán a magyar szövegkiadások jelzése). Hiszen jó egy évszázad választ el a weberi szövegek keletkezésének idejétől.

M. Weber magyar szöveggyűjteménye a szerző által összeállított és a világvallásokat tárgyaló vallásszociológiai munkáit bevezető „előzetes megjegyzéssel” indul. Ebből az olvasó megtudhatja, hogyan tekint Weber a Nyugatra (szemben a Kelettel), és miben látja annak sajátosságait (például racionalitás, rendszer, kapitalizmus). Ugyanakkor azzal is szembesül, hogy M. Weber írásai „nem óhajtanak kultúrák átfogó – akármilyen tömör – elemzése lenni, hanem minden kulturális területen szándékosan azt hangsúlyozzák, ami *ellentétben* állt és áll a nyugati kultúrafejlődéssel. Kizárólag aszerint tájékozódnak, ami a nyugati fejlődés ábrázolásához *ebből* a szempontból fontosnak látszik. (...) S legalább még egy vonatkozásban szükségesnek látszik, hogy a tájékozatlan olvasót óva intsük e fejtegetések jelentőségének esetleges túlbecsülésétől. A sinológus, az indológus, a szemitológus, az egyiptológus természetesen semminemű szakmai újdonságra nem fog akadni bennük. A kívánatos csupán az volna, hogy a dolog *lényegéhez* tartozó szakmai kérdésekben semmi téveset ne találjon” (19-20). Ez a figyelemfelkeltés a szerző részéről – aki már saját korában képes volt ellenállni mindennemű kultúrfőlénynek és fajelméletnek – az, amit intellektuális becsületnek nevezünk. Egyébként minden bizonnyal ez az értéksemlegesség is oka annak, hogy M. Weber egyáltalán nem divatos abban a hazai vallásszociológiában, amely legfőképpen a vallásosság statisztikai felmérését és alakulását jelenti. M. Weber szerint ugyanis „a szociológia és történeti munka egyik feladata éppen az lesz, hogy először is lehetőleg tárjon fel minden olyan hatást és oksági láncot, amely a sorsra és a környezetre adott reakciókkal kielégítően megmagyarázható” (21-22). Ebbe az értelmezésbe értelemszerűen nem fér bele sem a determinizmus, sem pedig a kinyilatkoztatás.

A kötet következő szövege az „Antikritikai zárszó a ‘Protestáns etika’-hoz”, amely tulajdonképpen a *Protestáns etika és a kapitalizmus szelleme* (1904-1905),

valamint „A protestáns szekták és a kapitalizmus szelleme” (1906) folytatása (a két írást közli Cserépfalvi, Budapest, 1995).

Ezt követi a világvallások gazdasági etikája, amelyet M. Weber „összehasonlító vallásszociológiai kísérleteknek” nevez. Ehhez érdemes a *Gazdaság és társadalom* c. weberi műből mindenképpen elolvasni a közösségre (*Gemeinde*), az üdvösség útjaira és az életvitelre, illetve az államra és a papságra (*hierokrácia*) vonatkozó fejezeteket.

A „Bevezetésben” M. Weber már a legelején tisztázza, hogy mit ért világvalláson: „merőben értékmentesen – írja – az életszabályozásnak azt az öt vallási vagy vallásilag meghatározott rendszerét értjük, amelyek hívők különösen nagy *tömegeit* voltak képesek maguk köré gyűjteni, ezek pedig: a konfucianus, a hinduista, a buddhista, a keresztény és az iszlám vallási etika. Hatodik, az iméntiekkel együtt tárgyalandó vallásként kapcsolódik ide a zsidóság; egyfelől azért, mert a két utóbb említett világvallás megértéséhez lényegi történelmi előfeltételeket tartalmaz, másfelől azért, mert állítólagosan és valóságosan is önálló történelmi jelentősége van a Nyugat modern gazdasági etikájának kibontakozásában...” (51). Azt lehet mondani, hogy ez az írás a szöveggyűjtemény egyik legértékesebb darabja, mert betekintést enged a weberi fogalmi rendszerbe és gondolatvilágba. Ugyanakkor pedig sokkal időt állóbb mint az egyes vallásokat tárgyaló részek, amelyek esetében vitatkozni lehet a lefordított (Qumrán és a modern régészeti eredmények fényében például volt-e értelme lefordítani „az ókori zsidóságot” tárgyaló részt?), illetve a kihagyott fejezeteken (például miért maradt ki a taoizmus fejezete?). Ez utóbbiak esetében érdemes lett volna legalább egy rövid tartalmi összefoglalót beiktatni a megfelelő helyre.

Hasonlóképpen értékes az az értekezés, amelyben M. Weber összeveti (vagyis párhuzamba állítja) a konfucianizmust és a puritanizmust (178-202), valamint azok a „közvetett megfontolások”, amelyek a „vallási világelutasítás fokozatainak és irányainak elméletét” tartalmazzák (203-238).

A kötet másik értéke, a szerző módszertanát és gondolatvilágát megjelenítő weberi bevezetések és összefoglalók mellett, amelyek helytálló és gondolatserkentő, ismeretekre alapozott meglátásokat tartalmaznak, kétséget kizáróan a Hidas Zoltán összeállította – és nyomdatechnikailag is világosan elkülönített – szerkesztői magyarázó jegyzetek. Ezek ugyanis nagymértékben megkönnyítik és elősegítik a szövegértést.

Csak reménykedhetünk, hogy a most megjelent terjedelmes weberi vallásszociológiai gyűjtemény, eddig megjelent műveivel egyetemben, hatékonyan hozzájárul majd a saját, önálló létét következetesen felépíteni kívánó – és annak létjogosultságát egyre inkább megmagyarázni, megvédeni kényszerülő – felekezet semleges magyar vallástudomány keretében a hazai vallásszociológia megújulásához és fellendüléséhez.

Jakab Attila

A VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE CÍMŰ FOLYÓIRAT JELLEGÉRŐL ÉS CÉLJAIRÓL

1. A *Vallástudományi Szemle* című folyóirat 2005 tavaszán indult, első két száma 2005-ben jelent meg. A szerkesztőségben és a szerkesztő bizottságban az ország jelentősebb vallástudományi műhelyének több neves munkatársa található. A folyóirat 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 kikerült 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 Theologicarum Lovanensium 137) Leuven 1995, 319-337.

Kákósy L., „Probleme der Religion im römerzeitlichen Ägypten.” In: *ANRW* 18/5 (1995), 2894-3049.

Wessetzky V., „Mercurios legendájának kopt kézírattöredéke.” In: *Antik Tanulmányok* 4 (1957), 89-96.

Tehát szerzők nevénelöl 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 következı sorrendben kérjük: Bp. 2005, Kairosz.

Ha a mű már előfordult, lehet rövidítve, évszámmal: pl. Hahn 1974, 153.

Angol címben nem használunk minden főnévnél nagybetűt.

Lábjegyzetek egy cikken belül folyamatosan.

Aki rövidítéseket használ, adjon rövidítés-jegyzéket. A folyóiratban nagyon különböző területekről jelenhetnek meg írások, nem biztos, hogy mindenki ismeri az ott bevettnek számító rövidítéseket. A klasszikus műveket is mindenki rövidítheti

az adott szakterület szokásainak megfelelően (pl. Platón, *Rep.*), de ezeket is adja meg a rövidítés-jegyzékben.

A főszövegben művek címe dőlten, idézetek idézőjelben, nem dőlten.

Görög szavak átírásánál az akadémiai átírást használjuk.

A szerzők nyugodtan használjanak bármilyen idegen karaktereket, de küldjék el a fontkészletet. Nyomatékosan kérjük, hogy semmilyen stílust se alkalmazzanak, ne legyenek behúzások, a bekezdések elé vagy után beiktatott üres helyek. A szövegbe ne tegyenek felesleges üres sorokat!

A szerzőktől egész rövid bemutatkozást kérünk: szakma (pl. klasszikus filológus, régész, teológus, stb.), munkahely, kutatási terület, elérhetőség (e-mail elég).

Kérjük régi és új szerzőinket, hogy írásaikat a fentiek figyelembe vételével adják le. Ellenkező esetben visszaadjuk azokat javításra.

Köszönjük!

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.

