

I. ÉVFOLYAM, 1, SZÁM, 2019

STUDIA BIBLICA

BIBLIAI TANULMÁNYOK

A SZENT PÁL AKADÉMIA TUDOMÁNYOS FOLYÓIRATA



STUDIA BIBLICA

BIBLIAI TANULMÁNYOK

I. ÉVFOLYAM 1. SZÁM
2019

SZENT PÁL AKADÉMIA
BUDAPEST

STUDIA BIBLICA – BIBLIAI TANULMÁNYOK
A SZENT PÁL AKADÉMIA VALLÁSTUDOMÁNYI FOLYÓIRATA
MEGJELENIK ÉVENTE KÉTSZER
I. évfolyam, 2019/1. szám

Kiadja a Szent Pál Akadémia
1103 Budapest, Gyömrői út 69.
Tel.: 432-2720, fax: 432-2725
Elektronikus levelezési cím: titkarsag@szpa.hu

Főszerkesztő:

GRÜLL TIBOR

Szerkesztőbizottság:

HACK PÉTER

HACK MÁRTA

HORVÁTH ANDRÁS

RUFF TIBOR

RUGÁSI GYULA

TATÁR GYÖRGY

Olvasószerkesztők:

KOVÁCS ÁGNES

POLGÁR STEFÁNIA

A lapszámokat szerkeszti a Szerkesztőbizottság.

Kéziratokat nem őrzünk meg és nem küldünk vissza.

ISSN 2676-9166

A borító tipográfiai tervét és tördelést Navratyil Edina készítette.

A nyomdai munkákat az OOK-Press Kft. végezte,

felelős vezető: Bárdos Zoltán.

TARTALOM

BEKÖSZÖNTŐ	5
TANULMÁNYOK	
HACK MÁRTA: Másál és költői nyelv	9
RUGÁSI GYULA: Tíz történetetlen tétel a gnózisról (1. rész)	31
FINTA SZILVIA: Általánosítható-e az egyedi? Az egyedi esetek általánosításának problematikája a zsidó vallási jogban	63
KISEBB KÖZLEMÉNYEK	
RUFF TIBOR: Isten családterápiája – Az elutasítottság problémája Jákób fiainak életében	89
GRÜLL TIBOR: A Héliodóros-affér – IV. Seleukos marisói feliratának tanulságai.....	101
RÁKÓCZI ISTVÁN: A „Betűk Atyjától” a digitális evangéliumig: Isten szava nyungwe nyelven	109
FORRÁS	
CSALOG ESZTER: A <i>Példabeszédek</i> Septuaginta-fordításának (<i>Paroimiai</i>) 1–9. fejezete	121
RECENZÍÓK	
BORHIDI ATTILA recenziója.....	145
FINTA SZILVIA recenziója	147
SEBESTYÉN CSILLA recenziója	149
CONTENTS AND ENGLISH ABSTRACTS	153
ÚTMUTATÓ SZERZŐINKNEK	157
LAPSZÁMUNK SZERZŐI	161

BEKÖSZÖNTŐ

Évente kétszer megjelenő folyóiratunk, a *STUDIA BIBLICA – BIBLIAI TANULMÁNYOK* publikációs lehetőséget biztosít minden olyan tanulmánynak, forrásközlésnek vagy recenziónak, amely a teljes ó- és újszövetségi Szentírást érintő bármely filológiai, exegétikai, történeti, etikai, filozófiai vagy épp természettudományos kérdésről kíván értekezni. Lapunk fő profiljához tartozik az őskereszténység, a Nikaia előtti ókeresztény kor forrásainak, írásmagyarázatának és történelmének kutatása, de éppilyen fontosnak tartjuk az ősi és modern Izrael, valamint a zsidóság történetével kapcsolatos tanulmányok megjelentését. A *Studia Biblica* szerkesztői a folyóirat legfőbb küldetésének azt tartják, hogy az evangéliumi–karizmatikus keresztény teológiát tudományos módszerességgel műveljék, és ne a Bibliát tegyék a tudomány mérlegére, hanem a különféle humán, társadalom- vagy természettudományokat vizsgálják meg a bibliai kinyilatkoztatás fényében. A minél magasabb szellemi és tudományos színvonal biztosítása érdekében a beküldött cikkek névtelen szakértői értékelés (peer-review) alapján kerülnek közlésre. Lapunk egyelőre négy állandó rovattal indul: a *Tanulmányok*ba várjuk az 1–2 szerzői ív (40–80 000 N) terjedelmű cikkeket; a *Kisebb közlemények* rovatba az 1 ív alatt írásokat; a *Forrás* rovatban teológiai, egyháztörténeti vagy történelmi dokumentumok új fordításait tesszük közzé kommentárokkal; míg a *Recenziók* között hazánkban vagy külföldön megjelent, a fenti témákba vágó művek ismertetését jelentetjük meg. Lapunk egyes számait terveink szerint angol nyelven is publikálni fogjuk.

A Szerkesztőbizottság

TANULMÁNYOK

MÁSÁL ÉS KÖLTŐI NYELV

HACK MÁRTA

„A szentenciastílust nevezem én a héber költészet elsődleges jellemvonásának, lévén mind közül a legfeltűnőbb és legátfogóbb.”

Robert Lowth

1. A paralelizmus kitüntetett szerepe

A költői nyelv kérdése a héber Írásokban az ókortól foglalkoztatta az exegetákat, vajon milyen szabályszerűség alapján dönthető el a szövegről, hogy az vers-e, vagy próza. A két irodalmi műnem kategóriája nem alkalmazható egyértelműen a Szentíráásra. Mint az közismert, a héber verselés nem a sorvégek összhangzásán és nem szabályos versmértéken (ritmuson) alapul, hanem a gondolati párhuzamosságon. A bibliai költészetet leginkább meghatározó elv a párhuzamosság.¹ „A párhuzamosság talán a leggyakoribb és legismertebb technikája a héber verselésnek” – írja LUIS ALONSO-SCHÖKEL héber poétikai kézikönyvében.² JAMES L. KUGEL egyenesen úgy vélekedik, hogy helytelen a paralelizmust egy retorikai figurának vagy trópusnak nevezni, „helyesebb volna az egyetlen trópusnak nevezni, az emelkedett beszéd egyetlen formájának”.³ KUGEL *The Idea of Biblical Poetry – Parallelism and its History* című művében részletesen bemutatja a *parallelismus membrorum* fogalmához vezető utat, amely az ókori retorikai alakzatoktól a középkori zsidó írásmagyarázaton át a keresztény hebraisták közreműködésével a gondolatok párhuzamosságának megfogalmazásáig vezetett. A jelen cikk keretein belül ennek az útnak a legfontosabb mérföldköveit szeretném bemutatni, kiegészítve azzal, amit a példabeszédek stílusáról és verseléséről kiemelendők vélek, hogy miként írták le a *másál*-nak mondott megnyilatkozások jellegzetességeit.

A Héber Biblia zoltárai, prófétikus írásainak számos része, sőt a törvények, átkok-áldások, imák és beszédek többsége jellegzetesen rövid, két tagmondatból álló mondatokból épül fel. A *Példabeszédek könyve* hasonló formában íródott.

אטה למשל אזני

אפתח בכנור חידתי:

Példabeszédre hajtom fülemet,

hárfával tárom fel rejtvényemet. (Zsolt 49:5)⁴

ÁBRAHÁM IBN EZRA, AZARJA DE ROSSI, majd ROBERT LOWTH munkássága nyomán egyre szélesebb körben vált ismertté, hogy a Héber Biblia jelentős része ebben a formában fogalmazódott meg. Mióta az anglikán érsek, ROBERT LOWTH *De Sacra Poesi Hebraeorum (A héber szent költészetéről)* címmel 1753-ban (majd 1763-ban kissé átdolgozva) megjelentette művét, és ebben kimutatta,

¹ Hrushovski 1971, 13, 1200.

² Alonso-Schökel, 2000, 48–51.

³ „...it would be incorrect to call parallelism a rhetorical figure or trope... It was more like *the* trope, the one shape of elevated speech”, Kugel 1998, 86.

⁴ Ha külön jelzés nincsen, a versek a szerző fordításai.

hogy a héber verselés központi szervezőelve alapvetően a *jelentést érintő párhuzamosság*, azóta ez a felismerés elfogadott magyarázó elvvé vált a bibliaértelmezés számára. A szemantikai párhuzamosság *tagok jelentésbeni párhuzama: parallelismus membrorum*. A paralelizmus a tagok között a szent poézisben ugyanolyan költői eszköz, mint a nyugati poétikában a rím és ritmus, ezért a gondolatok párhuzamát *gondolatrímnak* vagy *gondolatritmusnak* nevezték el. Ma a szemantikai paralelizmus megnevezés terjedt el az újabb irodalomban.⁵

A paralelizmus kitüntetett voltára a bibliatudományánál szélesebb körben felfigyeltek. ALONSO-SCHÖKEL rámutat, a paralelizmus eredete túlnyúlik a történelmi és az irodalomtörténeti folyamatokon, magában a nyelvi megformálás egyetemes emberi vonásában gyökerezik. A legegyszerűbb nyelvi megformálás éppen az a kéttagú párhuzam, amely oly gyakori a Héber Bibliában. *A héber költészet szelleméről* írott művével kétségkívül JOHANN GOTTFRIED HERDER volt az, aki – LOWTH nyomdokaiban járva – ösztönzést adott a néprajz és irodalomtudomány művelőinek arra, hogy a népek sajátosságait költői nyelvükön keresztül vizsgálja – ez a felfogás, messze túlmutatva a romantika korán, a tudományos kutatásnak máig irányt szabott.

HERDER szerint a héber verselés fő jellemzője, hogy „a tagok megerősítik, kiemelik, nyomatékossítják egymást”.⁶ A párhuzamosságról a „természet lélegzetvétele” jut eszébe, és a 42. zsoltár 9. versének hullám-hasonlatával él:

„Ahogy a szív kiönti magát, hullám hullámra áramlik, ez a párhuzam. Ez sosem beszél ki magát teljesen, mindig van benne új, amit el kell még mondani. Amint az első hullám lágyan elsimul, vagy a sziklán fenségesen megtörik, már jön is a második hullám.”⁷

EDUARD NORDEN az antik szépprózáról írt klasszikus művében (*Die antike Kunstprosa*) minden költészet eredetét a bináris paralelizmusban jelöli meg;⁸ a párhuzamos szerkezetekre (recitálásra) vezeti vissza mind a klasszikus műprózát, mind pedig a metrikus költészetet.⁹ Rámutat, hogy „az enyhén módosított mondatok periodikus visszatérése a párhuzamosság, a *paralelizmus* a költői formadás ősi módja”.¹⁰ Az irodalmi és történeti horizont tágulásával a 20. századra az óhéber irodalom mellett az ókori keleti irodalmak szinte mindegyikéről bebizonyították,¹¹ hogy a párhuzamos gondolatritmus meghatározó vonásuk: ilyenek például a napvilágra került ugariti szövegek.

ROMAN JAKOBSON (és a strukturalista nyelvészek) felfogása szerint az üzenetre koncentráló nyelvi funkció a nyelv *poétikai funkciója*. Ilyen értelemben a költői nyelv konnotatív, nem denotatív, és a köznapi nyelvtől éppen abban tér el, hogy nagymértékben hajlamos az ismétlésre. A gondolatritmus a természetes nyelvek sajátossága: gazdag szókészletük teszi lehetővé, hogy ugyanazt a gondolatot más szavakkal fejezzék ki. Mesterséges nyelvek erre nem képesek. Költői nyelvhasználat alatt a nyelvnek azt a funkcióját értjük, mikor a nyelv magára az üzenetre koncentrál, és magáért az üzenetért szólal meg. JAKOBSON rámutat, hogy grammatikai szempontból „a párhuzamosság bármely formája a változatlanok és változók egymásutánja.[...] A nagyfokú párhuzamosság szükségszerűen tevékeny teszi a nyelv valamennyi szintjét”, és az eltérések és hasonlóságok „önálló költői értéket

⁵ Alter 1981, 3, 9.

⁶ Herder 1782, 23. Idézi Jakobson 1969, 352.

⁷ Herdert idézi Wagner 2007, 6. (Az idézetet Dr. Herger Csabáné fordította.)

⁸ Norden 1898, 814.

⁹ Idézi: Fónagy 1999, 43.

¹⁰ Idézi: Fónagy 1999, 42.

¹¹ Louis L. Newman (Newman, 1918) a bibliai verselés bevezetéséként tárgyalja a kínai, finn költészetet és az egyiptomi, sumer, babiloni, asszír szövegemlékek sajátosságait.

kapnak¹². Az ismétlődésen alapuló, párhuzamos szerkezet nagymértékben alátámasztja az üzenetet, sőt része az üzenetnek, ahogyan a gondolat kifejezésre jut.

2. A Mislé stílusa és verselése a zsidó írásmagyarázatban

Josephus Flavius Salamon példázatait görögül *parabolé*-nek nevezi, a hasonlatokat pedig képeknek (*Ant.* 8.2.44). A görög műveltségű olvasóközönség számára a görög retorika és poétika terminusait használja, hogy az fogalmat alkothasson a klasszikus zsidó írásművekről. Salamonról ugyanott megemlíti, hogy „könyveket is írt: ezerötöt ódákról és dalokról, és háromezret példázatokról és képekről”. A Salamon neve alatt fennmaradt zsoltároknak és a Énekek Énekének az óda és dal felel meg, a példabeszédnek – a Mislé műfajának – pedig a parabola és a kép (vagy képes beszéd): az *eikón*. A Kóhelet, a Prédikátor Salamon könyve valószínűleg szintén az utóbbi stílusesszökkel jellemzett mű. Josephus Flavius úgy interpretálja a Királyok könyvének utalását¹³, hogy Salamon nem háromezer példabeszédet, hanem egyenesen háromezer könyvet írt, amelyek stílusa döntően *parabolé* és *eikón*. A Királyok könyvében az idézett verset részletes felsorolás követi, mi minden érdekelte Salamont, akit – talán emiatt – Josephus úgy jellemez, mint filozófust, aki hatalmas tudását abban mutatta meg, hogy a természet dolgait kutatta és leírta.¹⁴ Josephus Flavius a salamoni *másál* stilisztikai-retorikai meghatározását a *példázat* és a *kép* fogalmában adja meg. A *parabolé* fogalma feltételezi az összevetést, két dolog összehasonlítását. Mivel a példázat vagy hasonlat gyakran kéttagú, két, jelentésében párhuzamos verssor felvonultatásában jelenik meg,¹⁵ így e terminussal a hasonlatok szerkezetéről is bizonyos elképzelést alkothatott az olvasó. Az *eikón* pedig a salamoni mondások védjegyére, a gondolatok kifejezésének plasztikus, képszerű voltára utal. A *másál* stilisztikai-retorikai meghatározása Josephusnál eszerint olyan képszerű, plasztikus hasonlat, amely a kutató elme vizsgálódásaiból fakad.¹⁶

A rabbinikus írásmagyarázatot a Szentírás stílusa és verselése nem érdekli, így önmagában az ismétlés sem. A Talmud írásmagyarázata – különösen a *deras* típusú magyarázatban – minden egyes szónak külön jelentőséget tulajdonít. A középkori héber exegézis annyiban a midrás-típusú írásmagyarázat örököse, amennyiben abból indul ki, hogy ha még ha ismétlésről is van szó, minden szónak jelentősége van, mert az valamit tanít, valamit kiemel. A magyarázat a Szentírás egészének egységéből indul ki: mivel egy forrásból származik, és ugyanaz az Isten szólt a különböző részekben, ha valami homályos, olyan részt kell keresni, ami megvilágítja. Ez a feltevés igazolja a midrás eljárását, hogy a különböző könyvekből merít párhuzamot egy szó vagy esemény magyarázatához.

A legjelentősebb középkori írásmagyarázó, RÁSI (SOLOMON BEN JICHÁQ, 1040–1105) a verselek közötti viszonyban általában nagy figyelmet fordít arra, az első versfélhez képest milyen különbség van a másodikban. Miután Bálám próféciját a Szentírás *másál*-nak nevezi, különösen érdekes, hogy

¹² Jakobson 1969, 361.

¹³ „És háromezer példabeszédet mondott, dalainak száma ezeröt volt” (1Kir 5:12).

¹⁴ „Szólt a fákról, a Libanon cédrusától az izsópig, amely a falból nő ki; és szólt a barmokról, a madarakról, a csúszómászókról és a halakról is” (1Kir 5:13, KGF).

¹⁵ Például a Péld 4:18-19-ben.

¹⁶ Figyelemre méltó a szövegkörnyezet, ahol Josephus a Példabeszédekre utal: „Ezer meg öt ódáról és dalról állított össze könyveket, és példázatokról (*parabolé*) és hasonlatokról (*eikón*) háromezret, mert az izsóptól a cédrusig mindenfajta fáról mondott példázatot, ugyanúgy minden egyes szárazföldi, vízi és levegőben élő állatról is. Semelyik természetéről nem volt híján az ismeretnek, sem el nem ment mellette anélkül, hogy számba ne vette volna, hanem mindegyiket tanulmányozta (*ephirosophése*) és pontos ismeretről tett tanúságot tulajdonságait illetően” (*Ant.* VIII. 2.44) – A szerző fordítása.

a *másál* jellemző stílusát, a párhuzamosságot Rási hogyan magyarázza. Bálám *másál*jában a moábi király szavai a párhuzamos verselés tipikus példája: „Jöjj, átkozd meg Jákóbot, rontsd meg Izraelt!”¹⁷ RÁSI szerint az ismétlésnek a pontosítás a funkciója:

„Bálák azt mondta, átkozza meg úgy, hogy az izraeliták mindkét nevét használja, nehogy egy önmagában ne legyen elég pontos.”¹⁸

Rási azon felfogása, hogy az ismétléssel lett teljessé a kijelentés, azt a feltevést foglalja magában, hogy az ismétlés teszi lehetővé egy gondolat egészének szabatos megfogalmazását. Ezzel RÁSI a héber verselés egyik lényeges tartalmi funkcióját ragadja meg. A gondolatritmus (vagy gondolatrim) eszerint kiegészíti, ami önmagában hiányos lenne. A „mindkét név” említése a teljességet hivatott kifejezni.

A középkori zsidó nyelvészek működése nyomán általános nyelvi megfigyelések is megfogalmazódtak. A 10. századi nyelvész, szótáríró MENAHEM BEN JAKÓB IBN SZÁRUQ szótárában elsőként írja le a héber verselés legismertebb tulajdonságát, a dolog vagy gondolat megkettőzését (הכפל הענין) (פעמיים). IBN SZÁRUQ hatott a bibliakommentátorokra, köztük ÁBRAHÁM IBN EZRÁRA (1089–1164), aki *Világos beszéd* (*Száfá barurá*) c. művében tárgyalja a látszólag szükségtelen ismétléseket. Ibn Ezra így ír a fent idézett bálami mondásról:

„A gondolat ismétlődik annak a gyakorlatnak megfelelően, amivel egy gondolatot kétszer mond más szavakkal. A nyomaték kedvéért ismételnék.”¹⁹

Az úgynevezett Kútdalról (4Móz 21:17), és a *másál*-mondók énekéről (4Móz 21:27-30) hasonló megjegyzést tesz: „A gondolatot megismétli, mert ez az ékesszólás formája.”²⁰ A két hasonló tórai részlet feltűnő tulajdonsága az ismétlés; a másodikat kifejezetten *másálnak* mondja az Írás. A *másál* szimmetriája IBN EZRA szerint nem fölösleges ismétlés, nem pusztán díszítés, hanem ez maga a szép és meggyőző beszéd formája. Az ismétléssel felerősíti az első gondolatot. A kettőzés funkciója a gondolat megerősítése. A nyelvész felfogásában az ékesszólásnak, emelkedett beszédnek tekintett párhuzamos sorok stílusa inkább a retorika, mint a poétika területéhez tartozik. A versek helyes magyarázatának kiindulópontját abban látja, hogy az ismétlés a jelentésbeli hasonlóság alapján történik. Ekként számára a *másál* lényege a jelentés párhuzamossága, aminek figyelembevétele szükséges ahhoz, hogy a mondat egészét értelmezni lehessen.

A fenti két szentírási helyet DÁVID KIMCHI (1160 k.–1235 k.) szintén úgy magyarázza, mint Ibn Ezra:

„Megkettőzi a mondatot azért, hogy megerősítse a gondolatot”²¹

JOSZEF IBN KASZPI (1279–1340) két kommentárt írt a Példabeszédekről. A paralelizmust úgy értelmezi, hogy a vers második fele visszautal az elsőre. IBN KASZPI a *Példabeszédek* 31. fejezetéről úgy ír, hogy az a költemények ékes beszédével van díszítve, valamint leírja, hogy a derék asszony leírása ellentétes párja a *Mislé* 7. fejezetében ábrázolt parázna nő leírásának.

¹⁷ 4Móz 23:7c

¹⁸ Kugel 1998, 173.

¹⁹ Kugel 1998, 174.

²⁰ Kugel 1998, 174.

²¹ Kugel 1998, 177.

MÓZES IBN EZRA poétikai munkájában az ismétlés belső logikáját tekintve felfigyel a párhuzamos mondatok „sem-sem” olvasatára, a disztribúcióra is, amit a *váv* kötőszó többértelműsége indukál. A 3Móz 25:37 kijelentését úgy magyarázza, „*ne add pénzedet és ételedet se kamatra, se uszorára*”. IBN EZRA az ismétlés kapcsán a nyelvész, nyelvtanító JÓNA IBN DZSANACH²² (990 k.–1055 k.) megjegyzésére hivatkozik, amit a *Kitab al-luma'* című művében lelt föl:

„A mi nyelvünkben egy gondolat ismétlése megengedett mindaddig, amíg a szavak különbözők; ellenben a retorikatudomány egyik mestere [ibn Dzsanaach] véleménye szerint ez a tiszta beszéd és ékesszólás formája (*facacha wa-balaga*).”²³

Sok versről bebizonyítja, hogy csak ismétlésnek látszik, de az ismétlést úgy magyarázza, mint ami minden esetben jelentős árnyalatot ad hozzá az előző vershez. Az idézet rávilágít, hogy MÓZES IBN EZRA a héber nyelv sajátosságának nevezi gondolat ismétlődését más szavakkal, ám bár elengedhetetlennek tartja a választékos stílushoz a más szavakkal történő ismétlést. Könyvében (*Kitab al-Mukhadara va-al-Mudakara*) csak a Zsoltárokat, Jób könyvét és a Példabeszédeket tekinti a prózán túlmutatónak, és az éneknek nevezett részokről is úgy véli, az próza, idesorolva az Énekek Énekét is. Salamonról a Biblia tanúsága alapján azt írja, hogy versben és prózában is írt, az előbbit az ezeröt ének, az utóbbit a háromezer *másál* képviseli.²⁴ Az ünnepélyes búcsúbeszéd, szónoklatok stílusára a *khutba* kifejezést használja: ez az a retorikai megnevezés, ami leginkább a paralelizmusra ráillik. A *másál* stílusa az ünnepélyes beszédek stílusa.

TANCHUM BEN JÓSZÉF (HA-JERUSALMI, 1220 k.–1291) bibliakommentárjában – melyet MAJMONIDÉSZ filozófiája és IBN DZSANACH nyelvi-filológiai megközelítése hat át –, az arab irodalmi kategóriák hatása mutatható ki (metafora, ékesszólás: *facacha*; tiszta, romlatlan nyelv: *balaga*).²⁵

JÓNA IBN DZSANACH, ÁBRAHÁM IBN EZRA, RASBÁM és DÁVID KIMCHI szerint a jellegzetes, erőteljes ismétlés a bibliai stílus elfogadott ténye²⁶, ez az a beszédmód, ahogyan az ihletett Írás megszólal.

MÓZES IBN TIBBON fordító és exegéta (1244–1283) úgy látja az ismétlést, hogy „ez az a mód, ahogy az isteni ihletés alatt álló szől”.²⁷ A spanyol zsidó aranykorban IBN TIBBON számára tudatosulnak a költészetet, mint mesterséget megkövető szabályok, részint Arisztotelész, részint az arab irodalmi hatások megismerése nyomán. Kifejti, hogy Dávid és Salamon költői nyelvét nem kötötte szabály, „nem volt olyan szűk az ösvény”, így „pontosan azt a gondolatot öntötték formába, amit akartak”.²⁸ MÓZES IBN TIBBON felfogásában a héber verselés úgy jellemezhető, mint olyan szabadvers, ami az isteni ihletés hatása alatt születik.

A formai kötetlenségnek köszönhetően a gondolatok pontosan kifejezhetőek, és ennek nagy haszna akkor tudatosult, amikor a reneszánsz idején a fordító ezzel a ténnyel munkájában szembesült. AZARJA DE ROSSI (1513–1578) *Me'or 'enajim* c. művében (1575) „megfigyelte, hogy a *parallelismus membrorum* a fordításba áttehető lényegi változtatás nélkül.”²⁹ AZARJA DE ROSSI megfo-

²² Bacher 1989, 39. Mind Kimchi, mind Jóna ibn Dzsanaach (Abulvalid) „a gondolat megkettőzését más szavakkal” az ékesszólás, (*derekh cachót*) körébe utalta.

²³ Idézi: Kugel 1998, 180.

²⁴ Kugel 1998, 132-134.

²⁵ Godziher 1870, 26.

²⁶ Spiegel 1965, 2. 82.

²⁷ Kugel 1998, 195.

²⁸ Kugel 1998, 195.

²⁹ Rossi 1834, XXXVIII. Lásd még Segert 1985, 133.

galmazza, hogy „kétség kívül van bizonyos mértéke és arányossága a szent daloknak, de ezek nem rövid és hosszú szótagokból állnak, amilyen manapság a vers formája, hanem ez a dolgok és a dolgok részeinek számában van, mint ami az alany és az állítmány és segédszavaik, minden mondatban és minden állításban.”³⁰ Azzal a megállapításával, hogy nem a szótagokat kell számolni, hanem az állításokat (propozíciókat), e sokoldalú reneszánsz szerző nagy lökést adott ROBERT LOWTH számára a tagok párhuzamosságának felismeréséhez.³¹

3. A héber verselés a keresztény írásmagyarázatban

A keresztény középkorban a pogány-antik retorikai hagyomány, elsősorban Arisztotelész *Poétikája* hatására, az exegétákat egyrészt a retorikai figurák és trópusok kimutatása foglalkoztatta a bibliai szövegben, másrészt a költői könyvekben megpróbálták a ritmikus verselést kimutatni. Jeromosnak, a *Vulgata* fordítójának hebraistaként kivívott tekintélye a keresztény ókortól megkérdőjelezhetlenné tette, hogy a Példabeszédek könyvét versmértékben írták.³² Ettől kezdve *Libri metrici*, versmértékes könyvek voltak Jób könyve, a Példabeszédek és a Zsoltárok. A keresztény exegézis sokáig változatlanul hitte, hogy az úgynevezett költészeti könyvek versmértékben íródtak. Salamon Példabeszédeit továbbra is a poétikai könyvek között tartották számon. A reneszánsz idején, a nemzeti nyelvek költészetének felvirágzása láttán többek hite megrendült az időmértékes verselésben, látva, hogy sok nyelvben előnyösebb a hangsúlyos verselés, mint a rövid-hosszú szótagokon álló versforma, így e feltételezést a héberrel kapcsolatban is óvatosan megfogalmazták.

Miközben a héber verselés szabályait ismeretlennek tekintették, a zsidó tudósok műveinek a keresztény hebraisták általi összefoglalásai vagy fordításai szélesebb egyházi körökben ismertté kezdtek válni. A zsidó írásmagyarázat előnye abban állt, hogy szabad volt mind az antik retorika, mind az egyházatyák tekintélyétől. Elterjedőben voltak a szótárak és a héber nyelvtankönyvek, a fordítók a Biblia eredeti nyelveihez tértek vissza a latin helyett. Miközben a hexametereket és pentametereket keresték a héber sorokban, a kommentátorok felfedezték az ismétlésben rejlő esztétikai többletet, a kifejezések gazdagságát és eleganciáját.

JEAN LE MERCIER (megh. 1570) bibliakommentátor³³ így ír Jób egyik példázatáról a metrum megtalálását illető nehézségek felsorolása után:

„Nem csüggedek, mert ha valaki odaszánja magát a feladatra, e metrumok rendszerét megtalálhatja. Magam megpróbálok e kérdésnek utánajárni, ha az idő engedi. Mert itt csodálatos a kifejezés gazdagsága és eleganciája. [Jób] megátkozta születése napját, ugyanazt a gondolatot különböző szavakkal és figyelemre méltó költői alakzatokkal ismételve meg.”³⁴

JEAN LE MERCIER adta ki a reneszánsz hebraista, bibliafordító SANTES (XANTES) PAGNINUS (1470–1536) főművét, az *Institutiones Hebraicae*-t 1575-ban, amely a klasszikus trópusokat és figurákat összegzi, de már a héber nyelv ismeretében, és a Héber Írásokban mutatja ki jelenlétüket.

³⁰ Idézi Lowth 2005, 214.

³¹ Lowth 2005, 214. Őrá röviden mint Azáriás rabbira hivatkozik. A Jesája-tanulmányban hosszabban idézi őt, akit nem elégített ki a korábbi szerzők véleménye. Lowth 1834, 41. 48.

³² Louis L. Newman úgy véli, Josephus, Órigenés és Jeromos görög tudásuk félrevezető fogalmait alkalmazták műveikben, Newman 1918, 116.

³³ Kugel 1998, 253.

³⁴ Kugel 1998, 253.

Magukat a trópusokat és stílusalakzatokat pedig úgy tekinti, hogy a későbbi görög–latin megfelelőik igazából ebből az ősi forrásból erednek.³⁵

A jelentés és a forma szoros összetartozását, vagyis a „bibliai verselés bináris voltát, annak szemantikai implikációit”³⁶ több exegéta felismerte, elsősorban a zoltárookban. Az „egy versfél – egy gondolat” elve hamarosan a meglévő bibliafordítások kritikájához vezetett.

MARCUS MEIBOMIUS filológus (1630–1711) a zoltárokról írt művében³⁷ még kereste a verselés ritmusát, a versmértéket a zoltárookban, de már felismeri a forma és jelentés szoros összetartozását, és a verssorban a két versfél önállóságát előlegzi meg:

„A zoltárok disztichonjait a papok énekelték vagy recitálták a templomban vagy más ceremónián, nem egy pap és egy kórus által, hanem kettővel. Ez a megfigyelés nagyban segít felfedezni a mai fordítók hibáit, akik nem úgy tolmácsolják a verseleket, ahogy kellene, mindegyiket önálló entitásként, hanem mindent összekeverve, a héber Írás szörendjéből kivetve a szavakat, úgy kezelik, mintha egy folyamatos állítás volna. Holott az egyedi verselek egyedi gondolatot fejeznek ki.”³⁸

FRANCIS HARE anglikán érsek ezt a gondolatot *Liber Psalmorum* (1736) című zoltárfordítása előszavában idézi. Vitába száll MEIBOMIUSSzal, aki szerint a zoltárok azért állnak szimmetrikus verselekből, mert a papok és a jeruzsálemi Szentély kórusa felváltva, antifónikusan énekelte azokat. HARE azt az ellenvetést támasztotta, hogy többek közt a Példabeszédek könyvében is ugyanilyen binárisak a sorok, ám józan ember mégsem feltételezheti, hogy azokat a papi kórusok énekeltek volna a Szentélyben. HARE ugyanennek a bináris struktúrának a meglétét hangsúlyozza a Példabeszédekben, és egyetért a verselek önállóságával, azzal, hogy „az egyedi verselek egyedi gondolatot fejeznek ki.”³⁹

CHRISTIAN SCHÖTTGEN bibliakommentátor, hébertudós az *exergasia*⁴⁰ retorikai alakzatában fejezi fel a héber verselés legfőbb díszítő elemét, amely az ismétlésben rejlő megvilágító erőt aknázza ki. A *Horae Hebraicae et Talmudicae* (1733) hatodik tanulmányát a terminusok meghatározásával kezdi:

„Amit a retorikusok tanítanak, mi az *Exergasia*, nevezetesen, azonos jelentésű, egész mondatoknak (*sententiae*) összekapcsolása (...) *Expolitio*-nak is nevezik, mert olyan trópus, amivel csodálatosan díszíthető az írás (...) Mások *isocolon*-nak hívják, mert a mondat tagmondatai egyenlők.”⁴¹

Azután összefüggésbe hozza a *repetitio* és *frequentatio* alakzatával, de megkülönbözteti azt egy szó pusztán más alakban történő ismétlésétől (*synonymia*). A klasszikus retorikai és stilisztikai példák után hivatkozik a zsidó exegétákra, kijelentve, hogy ugyanezeket a figurákat írták le a *ha-‘in-ján kaful bemilím sónót* („a gondolat megismétlődik más szavakkal”) kifejezéssel, és példákat említ. Majd csodálkozásának ad hangot, hogy a keresztény világban még a legtanultabbak is, akik a Szent-

³⁵ Kugel 1998, 227.

³⁶ Kugel 1998, 267.

³⁷ Meibomius 1698.

³⁸ Kugel 1998, 267.

³⁹ Kugel 1998, 264.

⁴⁰ Az *exergasia* meghatározása Bullinger szerint „ismétlés, amely a mondottakat kimunkálja vagy megvilágítja”, Bullinger 2004, 399.

⁴¹ Schöttgen 1733, 1249–1250.

írást kommentárokkal tudták ellátni, mennyire elhanyagolták ezt az alakzatot. A retorikai és a költői stílust egynek tekintik, hiszen, mint írja:

„A héberek költészetét nem lehet semmiféle versmértékbe vagy ritmusba kényszeríteni: hiába fáradnak, akik a Zsoltároknak vagy prófétai szövegeknek versmértéket tulajdonítanak. [...] A héberek költészetének és szónoklatának nagyszerűsége ebben áll, hogy a történeti stílus fölé emelkedik, és bővülködik képekben és szóékítményekben.”⁴²

SCHÖTTGEN megfigyelte, hogy nemcsak a költészet, hanem a szónoklat, a prófétai beszéd is a történeti stílus – a próza – fölé emelkedik. JAMES KUGEL felsorolja SCHÖTTGEN lényegi meglátásait, aki egyfelől észreveszi a héber verselés bináris voltát, mert megállapítja, hogy a versek két félre oszlanak (*in bina cola dividantur*). Másfelől a meglátja, hogy a homályos versek értelme is kifejthető az *exergasia* módszerével. SCHÖTTGEN tíz szabályt állít fel, melyek a párhuzamosságokat aszerint osztályozzák, hogy teljes-e a tagmondatok (*membra*) megfeleltetése, vagy valamely mondatrész hiányzik (alany, annak egy része stb.). A teljes *exergasia* esetében a két tagmondat egyedi részei (*singula*) megfelelnek (*singula duorum commatum membra*),⁴³ és semmi sem hiányzik, illetve semmi sem marad ki a megfeleltetésből. Némely kifejtő ismétlés a merizmus példája, ahol a két sor együtt jelenít meg egy teljes gondolatot (IV. szabály), míg más *exergasia* második állítása ellentétes az elsővel. Létezik kifejtő ismétlés, ahol sem az alany, sem az állítmány nem azonos, mégis összefüggenek. Végül létezik három tagból álló *exergasia*.

Salamon Példabeszédei vizsgálata szempontjából SCHÖTTGENnek az a jelentős érdeme, hogy a kifejtő ismétlésre vonatkozó vizsgálata a *Ketubim*-csoport más könyveire is kiterjed, nem csak a Zsoltárookra, s a más szavakkal történő ismétlés jelenségét felismeri a Példabeszédek könyvében.

A *Horae Hebraicae* végén közölt tizenöt oldalas tanulmány⁴⁴ ezzel megalapozza a bölcsességirodalom példabeszédeinek stilisztikai vizsgálatát. Bár még a klasszikus retorikai alakzatok mentén, de a Tanakh nyelvét már egységes strukturális elvek alapján vizsgálja; nem választja el az ékesszólást a poétikától, a prófétákat a zsoltároktól, és idéz a *példázatnak* (*másálnak*) nevezett bálami próféciából, mely a Tórában van. A nyolcadik *exergasia*-típus bemutatásánál a Példabeszédek könyvéből választja ki példáit, hogy demonstrálja az ellentéteket felvonultató ismétlést.⁴⁵

JOHN JEBB, miután számba vette a 17. és korai 18. századi teológusok hiábavaló fáradozását a héber versmérték megtalálására, úgy véli, a *Horae Hebraicae* tudós szerzője, CHRISTIAN SCHÖTTGEN volt, aki *Exergasia Sacra* cím alatt pontosan lefektette a paralelizmus doktrínáját, és ROBERT LOWTH előfutára lett. Azzal, hogy a paralelizmus tíz változatát tíz rendbe osztva tárgyalja, és mindegyikre három-három találó példát hoz, JEBB szerint példát ad a bibliakutatásra, hogyan kell a Szentírás nehezen érthető, homályos részeit világossá tenni. Mint JOHN JEBB írja: „Schöttgen úgy tűnik, megértette [...] a paralelizmus értékét az írásmagyarázatban”.⁴⁶ Ami LOWTH püspökre várt, az az, hogy javítson rajta, világosan kifejtse, és vonzó formába öntse; bár maga úgy gondolja, LOWTH nem feltétlenül ismerte SCHÖTTGEN tíz paralelizmus-típusát, mivel nem hivatkozik rá sem az *Előadásokban*, sem Jesája könyvéhez írt tanulmányában.⁴⁷

⁴² Kugel 1998, 268.

⁴³ I. szabály, Kugel 1998, 269.

⁴⁴ Schöttgen 1733, 1249–1263.

⁴⁵ Péld 15:8; 14:1; 5:11; Kugel 1998, 271.

⁴⁶ Jebb 1828, 14–15.

⁴⁷ Jebb 1828, 14.

4. Robert Lowth és a *parallelismus membrorum*

ROBERT LOWTH anglikán érsek nevéhez kapcsolják általában a bibliai paralelizmus felfedezését. Forrásai AZARJA DE ROSSI, SCHÖTTGEN és HARE művei voltak. LOWTH maga is eleinte valamiféle szabályos versmértékben hitt, ami legalább a költői könyvek egy részét jellemzi, hiszen „enélkül nemcsak legkellemesebb tulajdonsága hiányozna, hanem aligha volna méltó a költészet névre.”⁴⁸

Érdekes módon a paralelizmus felfedezője sem hitte, hogy az ő *parallelismus membrorum*-ja volna a bibliai költészet szerveződésének alapja. Az idézet folytatása LOWTH-tól:

„Mivel lényegesnek tűnik mindenfajta költészetnél, hogy számokra szorítkozzon és valamiféle verssorból álljon (enélkül nemcsak legkellemesebb tulajdonsága hiányozna, hanem aligha volna méltó a költészet névre), a héberek költészetének kezelésénél feltétlenül szükségesnek tűnik kimutatni, hogy legalábbis azok a részei a Héber Írásoknak, amit poétikusnak nevezünk, versmértékben legyenek.”⁴⁹

LOWTH továbbment az érvelésben, hogy a héber kiejtés felőli teljes tudatlanságunk miatt ez a metrum (versmérték) mára örökre elveszett; viszont következtethetünk a létezésére általánosságban „a mondatok elrendeződéséről”. A pontos megfogalmazás kulcsfontosságú:

„De szinte semmi bizonyos nincs, a mondatok elrendeződése milyen természetű, hogy minden összetevőjét, szinte egyformán, teljes értelem hatja át, és hogy egy tag[mondat] egy egész verset képez. Így a költemények maguktól oszlanak periódusokra [=mondatokra], többnyire egyformákra; ugyanúgy a periódusok maguk válnak szét versekre, általában párokra, de gyakran hosszabbakra. Főként az figyelhető meg azokban a passzusokban, ahol sokféleképpen foglalkozik egy témával – mely a héber költészetben gyakran előfordul –, hogy ugyanannál az érzésnél marad; mikor ugyanazt a dolgot fejezi ki különböző szavakkal, vagy különböző dolgokat hasonló alakú szavakkal, mikor egyenlők utalnak egyenlőkre, és szembenállók szembenállókra, és mivel ez a kompozíciós megoldással még a prózában is mindig sikerül kellemes és szabályos ütemeket létrehozni; ha a verselés mesterei lennénk, aligha volna kétségünk afelől, hogy ez költészetüknek rendkívüli mértékű szépséget és kellemet kölcsönöz.”⁵⁰

LOWTH itt megelőlegezi, amit a *De Sacra Poesi Hebraeorum* tizenkilencedik előadásában *parallelismus membrorum*-nak nevez. Vegyük észre azonban érvelésének funkcióját: Ha a héber költészet méltó a költészet névre, lennie kell versmértéknek benne. A versmérték azonban elveszett. Látjuk a jelenlétét abban, hogy nemcsak „periódusok” (mondatok) vannak benne, melyek többnyire egyenlők, hanem abban, hogy önmagukban klauzulákra, versekre (versfelekre) oszlanak, többnyire párhuzamosság által kijelölt párokban. A párhuzamosság még nem versmérték, hiszen a prózában is megtalálhatók a párhuzamosság által létrehozott „kellemes és szabályos ütemek”. Ha viszont figyelünk a tagok jelentésbeli párhuzamosságára, világosan elhatárolhatjuk a periódusokat (mondatokat) és verseket, és e szakaszok a szokásos elrendeződésük által tanúskodnak az ismeretlen versmérték működéséről. A paralelizmus megfigyelése tehát vélhetően felfedi a „héber versmérték” szerkezetét. A paralel szerkezet csak egyik eleme a héber verselésnek, amely LOWTH meglátásában a tagok je-

⁴⁸ Lowth 2005, 28.

⁴⁹ Lowth 2005, 28.

⁵⁰ Lowth 2005, 34.

lentésében tetten érhető, és amely szemantikai párhuzamosságért szintaktikai és morfológiai elemek felelősek. A bibliai verselés lényege: ugyanannak a gondolatnak más szavakkal, különbözőknek hasonlókval történő kifejezése.

5. Az elme, a szív és a költői nyelv

Érdekes adalékul szolgál LOWTH elemzése a költői nyelv alapvető funkciójáról:

„A költészet kifejezetten a nagyságnak, a szépségnek, az erényesnek a területe lett, hogy kidíszítse és tanácsolja a vallási és erkölcsi törvényeket; az utódokra örökítse a kitűnő és nagyszerű mondásokat és tetteket; ünnepelje az Istenség műveit, jótéteményeit, bölcsességét; feljegyezze a múlt emlékeit, és a jövő előrejelzéseit.”⁵¹

Úgy véli, mielőtt a hangokat betűkkel lejegyezték volna, vagy az írás elterjedt volna, úgy tűnik, a megjegyezhető verses forma volt a legalkalmasabb a hasznos tudás továbbadására. Nem véletlenül elemzi az ősi költészet példáit, például Láamek énekét. Az emberiség ősnyelvének a költői nyelvet tartja.

„A költészet [...] volt az egyetlen lehetséges eszköz, amely rendelkezésre állt, hogy megőrizze az ősi idők nyers tudományát, és ilyen szempontból az írás hiányát elviselhetőbbé tette; emellett a hírnök szerepét is játszotta, akinek a hangja az ókor minden megjegyzendő eseményét hirdette, és átadta korokon és népeken át. Egyértelműen ez tűnik ki az auctorok bizonyosságából, akik a pogány népek költészetének eredetéről szóltak. Görögországban számos egymást követő korban semmilyen feljegyzésük nem volt, csakis költői. Jóval Hésziodosz és Homérosz után, Kürosz korában élt Phereküdesz, aki elsőként kiadta prózai beszédét. A görögök és latinok között a metrikus kompozíció sokkal régebbi, mint a próza.

A törvények is versmértékben íródtak, ilyenek voltak Kharondasz törvényei, amelyeket az athéni ünnepeken énekeltek, a krétaiak zenei kísérettel tanították meg rá a tanulékony ifjakat, hogy így az összhang segítségével erősebben vessék az emlékezetükbe. Innen van az, hogy néhány költeményt *törvényeknek*, *nomainak* neveztek, amelyeket lakomákon énekeltek, ahogy Arisztotelész megjegyzi, aki hozzáteszi, hogy még az ő korában is élt a szokás az agathürszök között, hogy a törvényeket zenére énekeltek. Sztrabón szerint a turdetánoknak verses törvényük volt. Tacitus szerint a germánoknak nem voltak annaleseik, csak hősenekik. A perzsáknak, araboknak és számos ősi, keleti népnek a politikája, történelme verses formában maradt fenn, csakúgy, mint a vallás és az erkölcs szabályai. Így minden tudomány, emberi és isteni, a múzák kincstárában volt letétben, és innen kellett elővenni a megfelelő alkalmakkor.

Egy civilizálatlan állapotban, amikor a betűk ismerete csekély vagy szórványos volt, a tanítás egyetlen módja olyan kellett legyen, ami az emberi természethez alkalmazkodik; megragadja a fület és az érzéseket, segít az emlékezetnek, s amelyet nem adnak kézbe, hanem belecspögtetnek az elmébe és szívbe.”⁵²

A nagyfokú ismétlődés nemcsak esztétikai élményt okoz, hanem segíti a mondottak emlékezetbe vésését, ezáltal tanít, nemesít.

⁵¹ Lowth 2005, 40.

⁵² Lowth 2005, 40–43.

6. Lowth a szentenciák stílusáról

A tömör, velős mondások funkcióját LOWTH elsődlegesen a tanításban és a tudás gyarapításában jelöli meg. A *Mislé Selómó* egy versére utalva igazolja, hogy a példabeszédek stílusa tökéletesen alkalmazkodik ahhoz az igényhez, hogy az elmébe és szívbe csöpögtessek:

„A költészet hasznát tekintve a héberek minden időn át fenntartották ama véleményt, hogy a tudományra és tanulásra a leginkább ajánlott, »hogy értsünk példázatot és magyarázatát, a bölcsök szavait és rejtvényeiket [Péld 1:6]« – amely címek alatt leginkább két költői műfajt jelöl meg különösen, amik sok tekintetben ugyan különböznek, de néhányban azonosak. Az egyiket én didaktikusnak nevezem, ami valamely morális parancsot fejez ki elegáns és tömör versekben, gyakran illusztrálva közvetlen vagy implikált összehasonlítással; hasonló a bölcs emberek mondásaihoz vagy *gnóméi*hoz.⁵³ A másik igazán poétikus volt, díszítve minden ragyogó nyelvi dísszel, fenséges érzésekkel, patetikus kifejezésmóddal, átlelkesítve költői képzelettel, és változatossá téve képes beszéddel. Ilyenek a próféták szinte minden ránk maradt műve. A rövidség vagy tömörség mindezen kompozíciós formának sajátos jellemzője, és nem ritkán jelen van e tanult rövidségben egy bizonyos mértékű homályosság. Mindegyik metrikus mondatokból áll; amely stílusra a legmegfelelőbb megnevezés a poétikus vagy példabeszédszerű nyelvezet. És mindkét kompozícióba, úgy gondolták, minden emberi és isteni gondolat belesűríthető. A szentenciastílust nevezem én a héber költészet elsődleges jellemvonásának, lévén mind közül a legfeltűnőbb és legátfogóbb. És mert noha e stílust természetesnek tűnt csak a didaktikusra alkalmazni, mégis úgy találok, áthatja a héberek egész költészetét.”⁵⁴

LOWTH összefoglalja a rövid, tömör mondatokra törekvő héber költői stílus vonásait. Legfőbb vonásának leginkább a *gnóméra* emlékeztető, aforisztikus stílusát tekinti. Mint utal rá, akár egyszerűbb, akár díszesebb a mű, látványosan szentenciaformát vesz fel. A gondolatokat – tolmácsoljanak akár emberi meglátásokat, akár ihletett kijelentéseket – *e példabeszédszerű nyelvezetbe* belesűrítetik. A példabeszédek különlegessége éppen abban áll, hogy a vizsgálódó emberi elme és az isteni törvények harmóniája éppen ebben a szentenciastílusban jelenik meg, annak is gyakran a legegyszerűbb formájában. Az idézett rész másik fontos meglátása, hogy elszakad attól a nézettől, hogy a szentenciastílus helye csakis a didaktikus célt szolgáló bölcsességirodalomban van, mert meglátja, hogy az a prófétai dikciót is áthatja. A prófécia és a bölcs mondás egyazon töről fakad, mindkettőnek elsődleges jellemvonása, hogy nyelvezete példabeszéd-szerű mondatokból építkezik. Ezen a ponton válik világossá, hogy a *poétikus* és a *másál*hoz hasonló, *példabeszédszerű* nyelvezet felcserélhető fogalmak. LOWTH a párhuzamosság elvének feltárásához a Biblia *másálnak* nevezett részeinek megfigyelésével jut el, mint amilyenek Bálám szavatai és a salomoni példabeszédek. A *másál* az ékesszólás különféle típusait foglalja magába: lehet hosszabb, emelkedett stílusú, patetikus beszéd, vagy velős, tömör, bölcs mondás, ami kortalan életigazságot sűrít magába. Az ékesszólás és a szentencia csak időtartamukban térnek el, alapszerkezetük ugyanaz, hatásuk a gondolatok párhuzamosságán alapul.

A költészet őseredeti motivációját keresve a sorok mögött, LOWTH az érzések hasonló, vagy szinte azonos mondatokba öntése kapcsán érez rá a párhuzamosság elvére:

⁵³ *Gnómé*: tömör mondás, idézet (γνώμη = ismeret, tudás); Bullinger definíciójával: „a rövid, szentenciaszerű, hasznos mondás idézetének elnevezése, ami egyetemes maximát fejez ki (...) és amit a szerző neve nélkül úgy idéznek, mint közismert, általánosan elfogadottat”. In: Bullinger 2003, 778.

⁵⁴ Lowth 2005, 47–48.

„A héber költők egy érzést gyakran a lehető legrövidebben és legegyszerűbben fejeznek ki, semmilyen körülménnyel nem illusztrálják, és semmilyen *epithetonnal* nem ékítik (...), ők azután néznek díszítő elem után: ismétlik, variálják, felnagyítják ugyanazt az érzést; és egy, vagy több, egymással párhuzamosan futó mondatot hozzáadva, ugyanazt az érzést vagy egy hasonlót, gyakran egy ellentéset fejeznek ki, szavaknak szinte azonos formájában.”⁵⁵

LOWTH megfigyeli, hogy a mondatokban „ugyanazon gondolatnak az amplifikációja, másoknak felhalmozása” illetve, hogy az ellentétes jelentésű mondatokban „szembeállítás, vagy antitézis” van. A mondatok szabályos sorpárokban vannak egymáshoz illesztve, egyforma hosszúságban, melyekben „többnyire dolog felel meg dolognak, szó szónak, ahogy Sirák fia mondja Isten bölcsességéről: »kettő-kettő, egymással szemben« (Sir 33:15)”⁵⁶

LOWTH püspök XXIV. előadása kifejezetten a példabeszédekről, avagy a „héberek didaktikus költészetéről” szól. A tanító célzatú művek közé a héber kánonból Salamon Példabeszédeit, a Prédikátor könyvét és az alfabetikus zsoltárokat sorolja.

„Azok, akik akár zsenijük, akár elmélkedés által, a tapasztalat iskolájában megedződtek, tudásanyagot halmoztak fel, azt a lehető legtömörebb formába kívánták önteni, és azokat a megfigyeléseket, amiket az ember boldogulásához legfontosabbnak tartottak, néhány szállóigébe (maximába) sűrítették.”⁵⁷

Úgy véli, az emberi bölcsélet legősbibb, még kimunkálatlan, rendszerezetlen állapotában és a társadalom kiműveletlen fázisában az emberek tanításnak minden másnál hatékonyabb formája kellett legyen ez a módszer, amiről köztudott, hogy nem nyit vitát, hanem parancsol, nem érvel, hanem azonnal ösztönöz és arra buzdít, hogy gyakorlatba ültessék a becsületességet és erényt. Hogy ne tűnjön riasztóan nyersnek és szigorúnak, a tanítók az előírásokat ellátták a szükséges díszítéssel, például metaforákkal, hasonlatokkal. Mint LOWTH írja, más nemzeteknél csak civilizációjuk első korszakaiban volt elterjedt, viszont a héberek legkedveltebb irodalmi stílusa maradt a korokon át. A Példabeszédekre utalva azt mondja, „ezt is *Meshalim*-nak (vagy példázatoknak) hívják, azért is, mert többnyire a szűk értelemben így nevezett példabeszédekből állnak, és azért is, mert azok a hallgatók elméje fölött rendkívüli befolyással és tekintéllyel bírtak.”⁵⁸

Legfőbb érénye a példabeszédeknek a tömörség, a könnyű megjegyezhetőség, az értelemre gyakorolt azonnali hatás. LOWTH szerint a parabolikus stílus nem riad vissza bizonyos fokú homályosságtól, ami a nagymértékű tömörség velejárója. Ennek értékét a tudásszomj felkeltésében és a figyelem fenntartásában látja, és abban, hogy az emberi értelem gyönyörködik abban, ha része lehet az igazság felfedezésében. A homályosság kapcsán felveti, néhány mondást azért nem értünk, mert nem ismerjük a kort, vagy a körülményeket, amelyben eredendően elhangzottak; a másik ok, hogy a példázat vagy mondás ereje nem a szó szerinti értelme, nem az, amit közvetlenül kimond, hanem a amit nem mond ki közvetlenül. Végül a *másál* érényeihez az eleganciát sorolja, amely ami nem mond a ellent a rövidségnek, sőt megnyilvánul a mondásokban mind az érzés, mind a képzelőerő, mind a dikció tekintetében. A szerző e ponton megjegyzi, még a legegyszerűbb példabeszéd is, a maga kerek, tömör formájában alkalmas arra, hogy példabeszéd legyen.⁵⁹

⁵⁵ Lowth 2005, 48–49.

⁵⁶ Lowth 2005, 49.

⁵⁷ Lowth 2005, 265.

⁵⁸ Lowth 2005, 266.

⁵⁹ Lowth 2005, 267–270.

7. A költői sor meghatározása

Salamon Példabeszédeinek könyve a héber poézis stílusában íródott. A könyv 10. fejezetétől rövid, gyakran egy mondatos bölcs mondások sorakoznak benne. Mivel a Mislé szentenciagyűjteményére jellemző, hogy legtöbbször egy mondás azonos egy költői sorral, ezért a héber verselés alapegységét, a költői sort kézenfekvő egy-egy *másál* példáján tanulmányozni. A költői sor egy gondolat kifejezésére két, önmagában is érvényes megállapítást közöl, jellemzően egy „A *így van* és B *így van*” formában:

A A bölcs férfit erős / B és a tudós ember nagy erejű. // (Péld 24:5 KGF)

A költői sor két vagy három *tagból* (*membrum*) áll.⁶⁰ A sort a tagok (*membra*) párhuzamossága jellemzi (*parallelismus membrorum*). A tagok közötti viszony vizsgálata három alapvető párhuzamtípushoz vezetett. LOWTH úgy találta, a tagok egymáshoz való viszonya különböző lehet: lehet szinonim, antitetikus és szintetikus.⁶¹ ARANY JÁNOS veretes szavaival élve (akinek a gondolatrítmus műsót köszönhetjük), két verssor párhuzamos, ha „ugyanaz a gondolat különböző szavakkal ismételtetik”; ellentétes, „midőn a vers elő- és utórésze ellentétes gondolatot fejez ki”; „összerakó (*syntheticus*), midőn a rokoneszmék (*varia non diversa*) sorozásában némi haladványt (*progressio*) vehetni észre...”⁶² Leegyszerűsítve, a héber verselés a tézis-antitézis-szintézis gondolati mozgását követő nyelvi forma.

A két tag egységet alkot. A tagok megismélik, elmélyítik a gondolatot, amely ekképpen jobban megjegyezhető. Az összetevők egységet alkotnak, a sor két felének szoros összefüggése és az ismétlés nyomatékossá teszi a gondolatot. A két tag különbsége pedig egymást kiegészíti, a szabatos kifejezés mód a teljesség érzését kelti a hallgatóban. Úgy tűnik, a példabeszédek kifejezőereje szorosan összefügg azzal, milyen kapcsolat áll fenn az egész részei között.

Mint láttuk, LOWTH „szakaszokról” (periódusokról) beszél általában, ez pedig megengedi azt az olvasatot, hogy sorokon túl, nagyobb egységeken keresztül vagy akár a sorfeleken (kólonokon) belül keressük, mi azonos, amit más szavakkal mond a szerző, és mi az, ami különbözik ugyan, mégis (morfológiai vagy akár fonológiai szempontból) azonos formájú elemek ismétlődésében fejeződik ki. A gondolatrítmus dinamizmusát éppen az adja, hogy az egymás melletti, pontosabban szemközti elemek között akkor is megteremtődik a párhuzam, ha keresni kell, hogy mi az összefüggés közöttük. Így magának a párhuzamos szerkezetnek a kényszerítő ereje folytán alkalmilag érintkezés jön létre távol eső szemantikai mezők között, és ez magyarázza számos esetben a nagyfokú költői hatást. ETHELBERT W. BULLINGER egyszerű és összetett paralelizmust különböztet meg. Az egyszerű párhuzamosság egy-három sort érint, az összetett négy vagy annál több soron át visszatérő szabályos forma. A váltakozó összetett paralelizmus „ab ab” mintát követ, ami kiterjedhet „abc abc” képletűre. Az ismételt párhuzamos sorok „ab ab”, „a¹ b¹ a² b² a³ b³” stb. képet mutatnak. A befelé forduló (introvertált) paralelizmus „ab ba”, „abc cba”, stb. szerkezetű.⁶³

A héber verselésről zajló diszkusszióban a paralelizmus terminust leszámítva, nincs elfogadott nomenklatúra. „A kutatók különböző megnevezésekkel nevezik (pl. sztichon, sor, hemisztichon,

⁶⁰ A tagok változatos elnevezéseket kaptak: a *colon* nevéből fakadóan a költői sor egésze *bicola* vagy *tricola* volt a két vagy három sorrésztől függően, nevezik még a sort görög kifejezéssel *stichon*nak, illetve a felsősort *hemistichon*nak.

⁶¹ Lowth, 2005, 200–216.

⁶² Fónagy 1999, 52.

⁶³ Bullinger 2004, 349–362.

vers, kólon) azt a két, egymásnak megfelelő entitást, amely a paralelizmust alkotja” – írja a PETERSEN–RICHARDS szerzőpáros.⁶⁴ A költői sor koncepciója is a viták kereszttüzébe került: néhány kortárs kutató (ALTER, COLLINS, KUGEL és PARDEE) a „sor” elnevezéssel a bikólonra vagy trikólonra utal. Mások (BERLIN, GELLER, O’CONNOR és WATSON) a „sor” alatt annak felét vagy harmadát értik, és ebben a megközelítésben a párhuzamosság ezekből a „sorokból” épül fel. Abban megegyeznek, hogy az alapegység a kólon, nem a bikólon. ALTER és társait követve, a jelen cikkben a költői sor alatt két vagy három kólonból (vagy versfélből) felépülő teljes sor értendő. A vers kifejezés megtévesztő lehet, mivel megeshet, hogy a versszámozással ellátott sorokat, a bibliai versszámozás szerinti egységet értik alatta, ami nem azonos a költői sorral. Célravezető a klasszika-filológia *kólon* terminusát használni a párhuzamosság részeit képező egységek megjelölésére, de van létjogosultsága a *sztychon*, *hemisztychon* kifejezéseknek is a sor és a félsor (azaz a versfél) megnevezésére.

Mint DOBBS-ALLSOPP írja, először Órigenész hivatkozott bibliai versre úgy, hogy az *sztykhosz*, azaz sor. A *kólon* Órigenésznél egy bizonyos versmérték prozódiai aleggysége, és egy versben minden *kólon*t külön sorba (*sztykhosz*) írnak.⁶⁵ A Biblia legrégebbi kézírataiban a prozódiai egységeket keresztény biblíamásolók soronként, vesszővel elválasztva írták le.

„Hogy Jeromos tudatában volt a tényleges sorok jelenlétének a költészeti könyvek kézírataiban, mint amilyen a Zsoltárok, a Példabeszédek, az Énekek éneke, azt az Ézsaiás-előszavában a *per cola et commata* írásmódról szóló megjegyzése mutatja.”⁶⁶

A LOWTH-i *membrum* két „érzést” tartalmaz, és meglátása szerint vers és próza között az a különbség, hogy míg a vers jellemzően rövid sorokra oszlik, a próza nem. Ez a *membrum* az, amit LOWTH angol fordítója sornak (line) vagy tagnak (member) fordított, és – DOPP-ALLSOPP szerint tévesen – mára egyszerűen a sor (*sztykhosz*), verssor és kólon lett a szakirodalomban. Idézi GEORG FOHRER Ószövetségi bevezetőjét, melyben a szerző a tagot egyenesen a versféllel, a sorral és külön azonosítja.⁶⁷

WILFRED G. E. WATSON a klasszikus héber poétikáról írt tankönyvében a terminológiát illetően a következő terminusokat nevezi meg: a *hemisztychon* a kólon alatti szerkezeti egység, hossza annak mintegy fele. A kólon a költemény egy sora, lehet független egység, vagy része egy hosszabb strófának (bikólon vagy trikólon stb. alkotva). A monokólon önálló, de nem elszigetelt a szövegben. A bikólon az ún. pár (couplet). A sorok határát a héber szavak pauzális alakja jelzi. A sorokból strófák, a strófaból stanzák épülnek fel, melyek határát gyakran refrén mutatja. A stanzákból épül fel a költemény, ami lehet zsoltár, prófétai jóvendölés, bölcseleti beszéd, vagy akrosztychon.⁶⁸

A költői sor tagjait cezúra választja el egymástól, melyet per-jellel szokás jelölni (/). A tagok közötti megállás rövid, mert egyrészt folytatódik a gondolat, másrészt nem teljesen új mondat kezdődik. A mondat végi megállás jele kétszeres per-jel (//), mivel a második tag után a szünet hosszú, a megállás teljes. A párhuzamos sorok szerkezetének egyszerű vázlata: _____ / _____ // . Ez a bicola sémája, amit KUGEL binárisnak nevez. Néhol három tagból álló sorokat is találni a Héber Bibliában; ezeket a triadikus sorokat két rövid szünet tagolja, a sor végén megállással. A tricola vagy a ternáris

⁶⁴ Petersen 1992, 23.

⁶⁵ Dobbs-Allsopp 2015, 23.

⁶⁶ Dobbs-Allsopp 2015, 61.

⁶⁷ Dobbs-Allsopp 2015, 25. 360.

⁶⁸ Watson 1984, 11–15.

sor szintén előfordul, ami vázlatosan e formában ábrázolható: _____ / _____ / _____ //, de a bináris szerkezetű formák vannak túlnyomó többségben.⁶⁹

A LOWTH nevéhez fűződő klasszikus hármas osztályozás alapvetően szemantikai felosztás, mivel a sor részeinek jelentésviszonyain alapul: szinonim, antitetikus és szintetikus.⁷⁰ Mielőtt a három kategóriára példát hoznánk, fontos megemlíteni a párhuzamosságot kiépítő nyelvi szinteket, amit a 20. századi strukturalista nyelvészeti iskola adott hozzá a költői nyelvet érintő kutatáshoz.

8. A párhuzamosság szintjei

Mint BENJAMIN HRUSHOVSKI a héber prozodiáról írt cikkében⁷¹ kifejtette, „a párhuzamosság lehet szemantikai, szintaktikai, prozódiai, morfológiai szinten vagy a hangok szintjén, vagy ezeknek az elemeknek a kombinációjaként”.⁷² A párhuzamosságnak a nyelv minden szintjén való jelenléte a héber verselésben túlmutat a jelentésbeli párhuzamosságon, és azt a kérdést veti fel, hogy a szemantikai párhuzamot miként támogatja a nyelvtani párhuzamosság, milyen elemek ekvivalenciája építi ki a jelentés szintjén érzékelt szimmetriát. A paralelizmus érinti a szemantikai osztályokat (az üzenet tartalmát megjelenítő szavakat), és a grammatikai osztályokat (hogy e szavak mely szófajba tartoznak, pl. igék, főnevek, milyen grammatikai jegyeket hordoznak stb.).

ROMAN JAKOBSON, az egyik legsokoldalúbb 20. századi nyelvész azon kevesek egyike, akit a költői nyelv és azon belül is a párhuzamosság szerepe foglalkoztatott. Nyelvi modelljében a nyelv egyik funkciójaként a poétikai funkciót jelölte meg.⁷³ A poétikai funkció az üzenetre koncentrál, az üzenet maga a nyelvi megformálás. A költői nyelvhasználat elmélete szerint a párhuzamos kifejezésekben a beszélő az üzenetnek (topic) megfelelően választ egy főnevet, és mintegy a témát kommentálva (comment) választ a rokon értelmű (szemantikailag érintkező) igék közül egy igét. A kiválasztott szavakat azután a beszéd láncolatába fűzi, ez a kombináció. A két tevékenység két egymásra merőleges tengelyként is elképzelhető, ahol az egyik tengely a szelekció, a másik a kombináció. A szelekció az ekvivalencia, hasonlóság és különbözőség alapján történik, míg a kombináció, amely a mondatokat felépíti, az érintkezésen alapul. A szavak megválasztása tehát az ekvivalencia elve alapján történik a párhuzamos szerkezetben, ahol a jelentésbeli rokonság akár a kontrasztot is magában foglalhatja (így a szinonimitás, antonimitás, különbözőség is lehet a választás elve). A rokon értelmű vagy ellentétes párhuzamos szerkezetek ennek alapján egyazon szelekciós elv működésének produktumai. A „mindent átható paralelizmus óhatatlanul aktiválja a nyelv minden szintjét”,⁷⁴ más szóval a párhuzamosság bárhol megjelenhet: fonetikai, fonológiai, lexikális és grammatikai ekvivalenciák formájában egyaránt. JAKOBSON számára a rím és a ritmus, a versmérték is ugyanannak a jelenségnek, a paralelizmus működésének a megnyilvánulásai.⁷⁵ „A rím csupán sűrített esete a [...] párhuzamosságnak.”⁷⁶ Ebben az értelmezési keretben a paralelizmus mintegy a nyelv „poétikai funkciójának” foglalta, sőt legfőbb hordozója. A poétikai funkció vizsgálata a héber verselésben azoknak

⁶⁹ Kugel 1998, 1.

⁷⁰ Lowth 2005, 200–216.

⁷¹ Robert Alter megjegyzése szerint Hrushovski „rendkívül összefogott paragrafusokban foglalja rendszerbe a héber verselést, amelyet sajnálatosan mellőz a bibliakutatás”, Alter 1985, 8.

⁷² Hrushovski 1971, 1200.

⁷³ Jakobson 1969b, 211–257.

⁷⁴ Jakobson *Grammatical Parallelism and Its Russian Facet* c. tanulmányát idézi Adele Berlin, in: Berlin 1985, 8.

⁷⁵ Berlin, *Dynamics*, *ibid.*

⁷⁶ Jakobson 1969b, 240.

a belső kapcsolatoknak a vizsgálatát teszi szükségessé, amely „szervezi és irányítja a költői művet anélkül, hogy szükségképpen megjelenne és szemünkbe ötlene, mint valami plakát...”⁷⁷

„Valamely adott költeményben föllelhető különféle morfológiai osztályok és szintaktikai szerkezetek kiválasztásának, megoszlásának és kölcsönös kapcsolatainak elfogulatlan, figyelmes és kimerítő, teljes leírása magát a kutatót is meglepi a váratlan és feltűnő szimmetriákkal és aszimmetriákkal, a kiegyensúlyozott struktúrákkal, az egyenértékű elemek és a szembetűnő elemek hatásos halmozásával, végül pedig a költeményben használt különböző morfológiai és szintaktikai struktúrák erősen korlátozott repertoárjával; épp ez az elhatároltság teszi lehetővé, hogy követni tudjuk a ténylegesen felhasznált elemek mesteri kölcsönhatását.”⁷⁸

DAVID ROBey megfogalmazásában JAKOBSON *Nyelvészet és poétikájának* tézise az, hogy a költői és nem költői szövegek közti különbséget tisztán nyelvészeti eszközökkel is meghatározhatjuk. „A poétika, amely elsősorban azzal a kérdéssel foglalkozik, mitől lesz egy verbális üzenetből műalkotás”, ezért „a nyelvészet integráns része”, mivel a válasz e kérdésre az üzenet verbális struktúrájában keresendő.”⁷⁹ ADELE BERLIN – JAKOBSON nyomán – a nyelvtani összetevőket vizsgálja a költői sorban, melyek a párhuzamosságot megteremtik. BERLIN szerint minél több egyenértékű elem játszik szerepet a költői sorban, annál erősebbnek érezzük a párhuzamosságot. Az egyenértékűségben belül helyezhető el a kontraszt is.⁸⁰ ADELE BERLIN szintén JAKOBSON tanítványa abban az értelemben, hogy a párhuzamosságban a poétikai funkció érdeklődik, és nem szűkíti le annak fogalmát a grammatikai tényezőkre. Számára „többszintű, többaspektusú” természete van a paralelizmusnak, magában foglalja a jelentés, a nyelvtan szintjét egyaránt, előfordulhat a „szó, a sor, a sorpár szintjén, vagy túl azon, nagyobb szövegegységeken keresztül”.⁸¹ LOWTH definíciója már megelőlegezte ezt a fordulatot, amely kimondta, hogy „két állítás párhuzamos, ha vagy a jelentése egyenértékű, vagy a grammatikai szerkezete [...] hasonló”. A generatív grammatika eszköztárából merítve a héber nyelvészet is figyelmes lett a nyelvtani szerkezetre.

TERENCE COLLINS 1978-as tanulmánya a héber költői formaadást nyelvtani alapra helyezte. A költői sor: a mondat vagy mondatpár. A mondat összetevőit (alany, tárgy, ige, igemódosítószó) vizsgálta, és négy alaptípust, ún. *bázismondatot* állapított meg a mondatok között (basic sentences). Mivel az összetevők sorrendje nem jelentős, és mert az egyes összetevőket különböző szóosztályok fejezhetik ki (pl. az alany lehet főnév, névmás, főnévi csoport, főnévi mellékmondat), a modell egyértelműen a mondat mélyszerkezetére, és nem a felszíni megvalósulásra koncentrált.⁸²

EDWARD L. GREENSTEIN az első bibliakutató, aki a párhuzamosságot a grammatikára redukálja, és a jelentéstartalomtól függetlennek tekinti. A látszólag teljesen különálló, „összefüggéstelen” mondatokról sorra kideríti, hogy mélyszerkezetük azonos. Így például a 105. zsoltár 17. versét elemezve kiderül, hogy a második kólon az első kólon passzivizációja által „lemásolható”. *How does Parallelism Mean* c. tanulmánya szerint a grammatikai és szemantikai párhuzamosság azért hajlamos együtt előfordulni, mert szerkezet és tartalom között pszichológiai közelség van.⁸³

⁷⁷ Jakobson 1982, 258.

⁷⁸ Jakobson 1969a, 265–266.

⁷⁹ Robey idézi Thomas Sebeok *Style in Language* (1971) c. művét az irodalomelmélet és a nyelvészet kapcsolatáról. In: Robey: 2003, 62.

⁸⁰ Berlin 1985, 27–29.

⁸¹ Berlin 1985, 25.

⁸² Collinsot idézi Berlin, 1985, 19–20.

⁸³ Greenstein, 1982, 48.

A példázatok megértésének egy lehetséges módja, amikor a kutató számot ad a *másál* belső szerkezetéről, szimmetriáiról és tömör, lehatárolt nyelvezete belső összefüggéseit feltárja, a felhasznált nyelvi elemek kölcsönhatását kimutatja, amiben a sorfelek párhuzamossága megnyilvánul. Az alábbiakban a szinonim, antitetikus és szintetikus (vagy konstruktív) gondolatritmus egy-egy példáját szeretném bemutatni, kitérve azokra a strukturális elemekre, melyek létrehozzák a jelentésbeli párhuzamot és az erőteljes költői hatást.

8.1. Szinonim sor

A szinonim sort általában rokon értelmű ismétlésnek értelmezik ($A=B$). A szinonimitás nem monoton ismétlés. BULLINGER a hagyományos *gradatió*val is azonosítja. Gyakran A-hoz képest a B versben erősödést, progressziót látunk. Gyakran az A-ban szereplő köznapi kifejezést a költő B-ben választékosabb kifejezéssel párosítja. A névpótló körülírás⁸⁴ is a szinonímia eszköze.

ETHELBERT W. BULLINGER⁸⁵ meghatározása szerint a szinonim sorok gondolatilag párhuzamosak, szinonimákat használnak, és gradációt, lépcsőzetes felfelé haladó gondolatmenetet lehet bennük megfigyelni. Jellegzetes példája az 1. zsolttár első verse, amelyről önmagában hosszú tanulmányt lehetne írni. ROBERT LOWTH – mint láttuk –, egy általános elvet mond ki, mikor azt írja: „ugyanazt a dolgot más szavakkal, vagy különböző dolgokat azonos formájú szavakkal” fejeznek ki a szakaszok; ami a szinonim párhuzam működési körének kifejezetten nagyobb mozgásteret ad.

Lényeges, hogy a (szinonim) párhuzam korántsem pusztán ismétlés, mintha ugyanazon a szinten maradna az A és B vers a gondolat egészében. Sőt, a gondolat párhuzamos kifejtésére rendkívül jellemző, hogy az első vershez képest a második vers intenzívebb (A-hoz képest B jóval erőteljesebb). Az *Idea of Biblical Poetry* szerzője emlékeztet arra, hogy a versfelek egymás után következnek, és a cezúra közöttük nem egyenlőségjel. KUGEL kiemeli, az a tény, hogy B-rész az A-rész után van, B-nek emfatis jelleget kölcsönöz, még ha az a legkonvencionálisabb szinonimát vagy formulát használja is. Gyakran részletez, definiál vagy kiterjeszt egy jelentést, a cezúrának (és a kötőszónak) a „sőt” jelentése dominál. B mindenképp több, mint A; B az A fokozása, kiélezése és kiegészítése, azt lehet mondani, van egy A-ra visszatekintő (retrospektív), és egy előretekintő (prospektív) tulajdonsága.⁸⁶

ROBERT ALTER számos példát hoz azokra a szerkezetekre, melyek a párhuzamosságot intenzívebbé teszik, feltárja, hogy a paraleliztikus sorban a pontosítás és erősítés hogyan működik. Még az anaforában megismételt szó vagy kifejezés sem jelenti pontosan ugyanazt, mert az ismétléskor más színezetet vesz föl a szövegkörnyezet jelentéséből. A párhuzamosságban megjelenő szópárokról úgy látja, a második sosem ballaszt-variánsa az elsőnek, hanem az intenzifikáció eszköze. Amikor a szemantikai paralelizmusban kiegyensúlyozatlanság van, akkor várható, hogy a sor triadikus szerkezetet alkotva, egy harmadik taggal egészül ki, mely retrospektív módon új megvilágításba helyezi az előző kettőt.⁸⁷ DAVID J. A. CLINES kimutatja, hogy nagyon gyakori az a párhuzamosság, ami pontosabbá teszi a kijelentést, és jellemzően A-tól B felé halad a pontosítás.⁸⁸

⁸⁴ Mint az 1Móz 4:23-ban Hába, Cilla névpótló körülírása: Lámekh feleségei; Jób 15:14-ben az ember más néven az „aszszonytól született”; Mik 6:7-ban a „méhem gyümölcse” kifejezés az „elsőszülöttem” megfelelője.

⁸⁵ Bullinger 2004, 349–362.

⁸⁶ Kugel 1998, 1.

⁸⁷ Alter 1985, 62–84.

⁸⁸ Clines 1987, 77–100.

בני לדברי הקשיבה
 לאמרי הט־אזנך:
*Fiam, szavaimra figyelj,
 beszédeimre hajtsad füledet.* (Péld 4:20)

Figyelemre méltó a sorban a „fiam” megszólítás A-ra, B-re ható volta, mivel a B félben ez az elem elliptált. A Sg. 1. és a Sg. 2. m. ragok jelenléte az „én” és „te” viszony meglétét erősítik. A *szavaim / beszédeim* és az instrukciót adó Sg. 2. m. igék felszólító módban erős párhuzamosságot építenek ki a beszélő és hallgató között, akinek a beszélő a *figyelj hát/hajtsad füledet* üzenetet címezi. A két felszólítás alliterál, jól kifejezi a türelmes tanító készségét az ismétlésre. Emellett a „figyelj!” felszólítás emfaticus imperativus végződése egybecseng idiomatikus párjának végződésével, ami a fül, a hallás szerepét előtérbe állítja.

8.2. Antitetikus sor

Az antitetikus sor ellentétet fejez ki. (A ↔ B) A tömörség mellett a hangzásbeli párhuzam okozza az alábbi sor különleges hatását; noha csak hétszavas megnyilatkozásról van szó, nagyívű, mélyértelmű gondolatot foglal össze egy ellentétes párhuzamosságban:

חושך שבטו שונה בנו
 ואהבו שחרו מוסר:
*Aki visszafogja pálcáját, gyűlöli a fiát,
 aki pedig szereti, mielőbb megfegyelmezi.* (Péld 13:24)

A mondás két felében rendszeresen ismétlődnek a singularis masculinum participiumok, ami a cselekvés folyamatos aktualitását erősíti. A *hólem* ismétlődése hol birtokrag, hol tárgyi suffixum formájában hol az apára, hol a fiára vonatkozik, szoros kapcsolatukat a hangzással is alátámasztva. A statikus „pálcája” főnév az aktív „felkeresi őt” ige párja a Sg. 3. m. raggal, amely rá rímel. Az időben való fegyelmezésről a vers a gyermekét a pálcával felkereső apa képét tárja elénk.

Számos elütő nyelvi elem figyelhető meg az alábbi szentenciában:

בן חכם ישמח־אב
 ובין כסיל אוגת אמו:
*A bölcs fiú örömet okoz apjának;
 de az ostoba fiú anyja szomorúsága.* (Péld 10:1 SZPA)

Az apa és az anya nembeli kontrasztot alkot, az „örömet okoz” – „bánata” szópár pedig két ellentétes érzelmi állapotot ír le, még hozzá ige/főnév párossal. A kontraszt még erőteljesebb attól, hogy a sor első felében intenzív akcióminőségű ige van, a másodikban viszont egy statikus, ige nélküli tagmondat következik (verbless clause), ahol a nominális állítmány a „bánat” főnév. Stílusosan az apához a hímnemű „örömet okoz” ige, az anyához a nőnemű „bánat” főnév kapcsolódik, mintha a sor két fele a család két felét, ezzel a totalitást kívánná kifejezni. A bölcs fiú ellentéte az ostoba, bolond fiú. A „fiú” szó szimmetrikus elhelyezkedése az egyenlő esélyt, a döntés lehetőségét állítja a fiatal elé. Azonossága a sor két felében azt sugallja, akár egyazon fiú is lehet, aki válaszút előtt áll, hogy az apja és anyja öröme vagy bánata lesz-e. Az örömfakasztó intenzivitás elevensége szemben áll az „anyja bánatának” lehangoló passzivitásával. Az apát örvendeztető bölcs fiú ekképpen önálló, öntevékeny, a sor A felének férfias princípiumához tartozik, az ostoba fiú pedig teherként ott ma-

rad anyja nyakán B versben. Metaforikus azonosítással, az ostoba fiú maga a bánat (a szó nőnemű, ami a hímnemű „fiú” szóval ellentétes). A fiú mintegy anyján függ, amit a „fiú” szónak a konstruált szerkezetben betöltött függő helyzete érzékeltet.

Ebben az antitetikus sorban a bölcs mondás szerzője kiaknázza a nyelv számos kontraszteremtő lehetőségét: a természetes és nyelvtani nemek és az igei állítmány/nominális állítmány különbségét, amellyel azt az ellentétet hangsúlyozza, ami az örömet szerző bölcs fiú és a bánatot jelentő ostoba között van. A-ban és B-ben antitézis, éles ellentét van, ami a mondás két felét alternatívává teszi. A kötőszó szerepe megváltozik: a kötőszó ellentétet fejez ki. Furcsamód a kötőszó is aktívan hozzájárul az alternatíva kiépüléséhez, igaz hangtani okok miatt, így a *b* hang spirantizálódásával két különböző „természetű” fiúhoz jutunk: *bén uvén* (בֶּן וּבֶן).

8.3. Szintetikus sor

A szintetikus sor a mellérendelt tagok együttese. (A + B)

מאור-עינים ישמח-לב

שמועה טובה תדשן-עצם:

A fénylő szemek megörvendeztetik a szívet;

a jó hír hallása hizlalja a csontokat. (Péld 15:30, SZPA)

Több hasonló szerkezetű sor párhuzamossága a hasonló mondanivaló szintézisévé épül össze. A szintetikus sor a fenti két relációval szemben konstruktív: a párhuzamosság csak a „konstrukció hasonló formájában” van. A fenti példa olyan mellérendelés, ahol a „csont” és a „szív” nem képvisel konvencionális szópárt, és nem is helyettesítik egymást. A párhuzamosság erejével teremtett kapcsolat legfeljebb metonimikus: a jó hír kiváltotta ragyogó szemek megörvendeztetik a szívet. A jó hír által „hizlalt csontok” nem a „vidám szív” tipikus párhuzamai. A két kólon két faktív jelentésű igét tartalmaz, mindkettő akcióminősége azonos (*piél* törzsben vannak), emellett hasonló hangzásuk – a második gyökhang kettőzése – is szoros kapcsolatot hoz létre A és B között. A kontrasztot a hímnem/nőnem adja a két sorfél között. A konstrukció hasonlóságára épülő párhuzamosság teret nyit az új meglátásokra, a hétköznapi beszédben és tapasztalatban távol eső dolgok összekapcsolására, a *valóság új érzékelését* kiváltva, ami a költői funkció oly fontos sajátja.

A 19. zsoltár 7–9. versei tartalmazzák az összerakó párhuzamosság tipikus példáját, mely egy hosszú szakaszon keresztül csupa hasonló (felszíni) formájú tagmondatot sorakoztat fel. Így a szintetikus gondolatrím nem pusztán A és B összegzése (ahogyan a terminusból sejthető lenne), hanem mellérendelések sorozatán át építi fel a gondolatot, mintegy csokorba szedve A, B, C, D stb. versek mondanivalóját.

תורת יהוה תמימה משיבת נפש

עדות יהוה נאמנה מחכימת פתי:

פקודי יהוה ישרים משמחי-לב

מצות יהוה ברה מאירת עינים:

Az Örökkévaló törvénye tökéletes, visszatéríti a lelket.

Az Örökkévaló tanúsága biztos, bölcsé teszi az együgyűt.

Az Örökkévaló rendelkezései helyesek, felvidítják a szívet.

Az Örökkévaló parancsa tiszta, fénylővé teszi a szemeket.

Az egymást követő sorokban megfigyelhető jelentésbeli vagy szerkezetbeli ismétlődés három fő típusa: a szinonim, antitetikus és szintetikus párhuzamosság a héber verselés legfőbb szabályossága, ami kis mértékben a bibliai prózában is jelen van. A három fő típus mellett több további altípus lehet megkülönböztetni.⁸⁹

A ROBERT LOWTH által alkotott kategóriák közül a szintetikus bizonyult először túl tágnak.⁹⁰ Nem meglepő, hogy a jelentést grammatikai elemek és szerkezetek hordozzák, melyek számos kombinációban képesek a párhuzamosság megteremtésére, a fenti három kategóriát általában véve megvilágító erejűnek tekintik, és szintúgy, mint a *parallelismus membrorum* fogalmát, továbbra is széles körben használják, mint a héber verselés megértésének kulcsát.

Bibliográfia

- ALONSO-SCHÖKEL 2000: Alonso-Schökel, Luis: *A Manual of Hebrew Poetics* (Subsidia Biblica 11.) Roma: Pontificio Instituto Biblico.
- ALTER 1981: Alter, Robert: *The Art of Biblical Narrative*. New York: Basic Books.
- ALTER 1985: Alter, Robert: *The Art of Biblical Poetry*. New York: Basic Books.
- BACHER 1989: Bacher, Wilhelm: *Aus der Schrift-erklärung des Abulwalid Merwan Ibn Ganâh (R. Jona)*. Leipzig: Otto Schulze.
- BERLIN 1985: Berlin, Adele: *The Dynamics of Biblical Parallelism*. Bloomington: Indiana University Press.
- BERLIN 1992: Berlin, Adele: Parallelism. In David Noel Freedman (szerk.): *The Anchor Yale Bible Dictionary* (New York: Doubleday) vol. V, 154–162.
- BULLINGER 2004: Bullinger, Ethelbert William: *Figures of Speech used in the Bible*. (24. kiad.) Grand Rapids, MI: Baker Books.
- CLINES 1987: Clines, David J. A.: The Parallelism of Greater precision (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 40.) Sheffield: JSOT Press, 77–100.
- COLLINS 1978: Collins, Terence: *Line-Forms in Hebrew Poetry*. Rome: Biblical Institute Press.
- DOBBS-ALLSOPP 2015: Dobbs-Allsopp, Frederick William: *On Biblical Poetry*. New York – Oxford: Oxford University Press.
- FÓNAGY 1999: Fónagy Iván: *A költői nyelvről*. Budapest: Corvina.
- GRAY 1915: Gray, George Buchanan: *The Forms of Hebrew Poetry*. London – New York – Toronto: Hodder and Stoughton.
- GREENSTEIN 1982: Greenstein, Edward L.: How Does Parallelism Mean? In: Stephen A. Geller, Edward L. Greenstein, Adele Berlin (szerk.): *A Sense of Text. Papers from a Symposium at the Dropsie College for Hebrew and Cognate Learning* (Jewish Quarterly Review Supplement) Winoona Lake, IN: Eisenbrauns, 41–70.

⁸⁹ Ilyen például a khiasztikus, a lépcsőzetes, az emblematikus és az ún. Janus-paralelizmus, vö.: Berlin 1992, 5, 157.

⁹⁰ Gray 1915, 49–52.

- HARE 1736: Hare, Francis: *Psalmorum Liber in Versiculos Metricae Divisus*. London: S. Buckley & T. Longman.
- HERDER 1782: Herder, Gottfried: *Vom Geist der Ebraeischen Poesie*. Leipzig: Johann Ambrosius Göschen.
- HRUSHOVSKI 1971: Hrushovski, Benjamin: *Prosody, Hebrew*. In: *Encyclopaedia Judaica* (New York: Macmillan) vol. XIII, 1200–1202.
- JEBB 1828: Jebb, John: *Sacred Literature; comprising a review of the principles of composition laid down by the late Robert Lowth... in his Praelections, and Isaiah: and an application of the principles so reviewed, to the illustration of the New Testament; in a series of critical observations on the style and structure of that sacred volume*. T. Cadell, Strand, Edinburgh: Blackwood.
- JAKOBSON 1966: Jakobson, Roman: *Grammatical Parallelism and Its Russian Facet*. *Language* 42, 399–429.
- JAKOBSON 1982: Jakobson, Roman: *A költészet grammatikája*. Budapest: Gondolat.
- JAKOBSON 1969a: Jakobson, Roman: *A grammatika poétikája és a poétika grammatikája*. In: Fabricius Ferenc (szerk.): *Hang-Jel-Vers*. Budapest: Gondolat, 258–277.
- JAKOBSON 1969b: Jakobson, Roman: *Nyelvészet és poétika*. In: Fabricius Ferenc (szerk.): *Hang-Jel-Vers*. Budapest: Gondolat, 211–257.
- KUGEL 1998: Kugel, James L.: *The Idea of Biblical Poetry. Parallelism and its History*. Baltimore–London: The Johns Hopkins University Press.
- LOWTH 1834: Lowth, Robert: *Isaiah: A new Translation with a Preliminary Dissertation and Notes*. 10. ed. corr. and revised. Boston-Cambridge: Boston: W. Hilliard; Cambridge: J. Munroe (1. kiadás: J. Dodsley; T. Cadell: London: 1778)
- LOWTH 2005: Lowth, Robert: *De Sacra Poesi Hebraeorum* (Oxford, 1733); *Lectures on the Sacred Poetry of the Hebrews*, Boston, 1829. [Reprint: Elibron Classics, 2005.]
- MEIBOMIUS 1698: Meibomius, M.: *Davidis psalmi duodecim & totidem sacrae scripturae veteris testamenti integra capita ... prisco hebraeo metro restituit & cum tribus interpretationibus adparere voluit*. Amsterdam: Henricus Wetstenis.
- NEWMAN 1918: Newman, Louis L.: *Parallelism in Amos*. In: L. L. Newman, W. Popper (szerk.): *Studies in Biblical Parallelisms*. Berkeley: University of California Press, 57–444.
- NORDEN 1898: Norden, Eduard: *Die Antike Kunstprosa vom VI. Jahrhundert vor Christus bis in die Zeit der Renaissance*. (5. kiad.) I–II. köt. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Példabeszédek SZPA: *Példabeszédek könyve*, ford. Grüll Tiborné. Budapest: Szent Pál Akadémia, 2006.
- PETERSEN 1992: Petersen, David L. – Richards, Kent Harold: *Interpreting Hebrew Poetry*. Minneapolis: Fortress Press.
- ROBEY 2003: Robey, David: *A modern nyelvészet és az irodalom nyelve*. In: Jefferson, Ann – Robey, David (szerk.): *Bevezetés a modern irodalomelméletbe*. Budapest: Osiris, 51–82.
- ROSSI 1834: de' Rossi, Azariah: *Me'or 'Enajim*. In: Lowth, R., *Isaiah: A New Translation with a Preliminary Dissertation and Notes*. London: Thomas Tagg.
- SCHÖTTGEN 1733: Schöttgen, Christian: *Horae Hebraicae. Vol. 1. Dissertatio VI: De Exergasia Sacra*. Dresden–Leipzig: Christoph Hekel.

- SEGERT 1985: Segert, Stanislav: Hebrew Poetic Parallelism as reflected in the Septuagint. In: N. F. Marcos (szerk.): *La Septuaginta en la Investigación Contemporanea*. V. Congreso de la IOSCS Congress, International Organization for Septuagint and Cognate Studies, Madrid: CSIC.
- SPIEGEL 1965: Spiegel, Shalom: On Medieval Hebrew Poetry, In: Finkelstein, Louis (szerk.): *The Jews. Their History, Culture and Religion*. New York: Harper, 82–120.
- WAGNER 2007: Wagner, Andreas: Der Parallellismus membrorum zwischen poetischer Form und Denkfigur. In: *Parallelismus membrorum* (Orbis Biblicus et Orientalis 224.) Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- WATSON 1984: Watson, Wilfred G. E.: *Classical Hebrew Poetry. A Guide to its Technique* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 26.) Sheffield: JSOT Press.

TÍZ TÖRTÉNETIETLEN TÉTEL A GNÓZISRÓL¹

RUGÁSI GYULA

*Igitur Demiurgus extra Pleromatis limites constitutus in ignominiosa aeterni exilii
vastitate novam provinciam condit, hunc mundum.*

„A Démiurgosz tehát a Pléróma határain kívül kapott helyet. Örök száműzetésének ebben a siralmas kietlenségében egy új provinciát alapított, és ez lenne a mi világunk.” Tert. Adv. Val. XX. 1.²

1.

„A mi világunk.”³ Nem állítható, hogy az antik gnoszticizmus központi kérdése éppen az egzisztenciális-szellemi otthon pontos meghatározása lenne, sőt éppen ellenkezőleg: a gnosztikus tanító-mesterek szemében az ember, s különösképpen a *szellemi ember* (ἄνθρωπος πνευματικός) metafizikai otthontalansága, és az ebből fakadó világ-idegensége számít igazán fontos kérdésnek. Ez a bizonyos *otthontalanság* pro forma ugyan nagyon hasonlít ahhoz, amit a Názáreti Jézus az úgynevezett „főpapi imájában” megfogalmaz,⁴ ám *egyház* és *világ* feloldhatatlan ellentéte a jánosi teológiában egyáltalában nem kérdőjelezi meg *evilág* (ὁ κόσμος οὐτός) és a bibliai *teremtett mindenség* szoros logikai együvé tartozását, vagyis azt az evidens felismerést, miszerint a látható és a láthatatlan univerzum valamennyi félreeső szöglete a teremtő fennhatósága alatt áll.⁵ Ezzel szemben az említett – főleg alexandriai – tanító-mesterek, Basileidés, Karpokratés, Valentinus, valamint az utóbbi népes tanítványi körének tagjai mindannyian egy *másik*, a Biblia mindenségéhez mérten magasabbrendűnek számító örökkévalóság, egyfajta beláthatatlan *fény-világ* (Pléróma) hírnökei. Mintha csak a Pál apostol areiospagosi beszédében megidézett *Agnostos Theos*⁶ incselkedésének lennének a tanúi: a gnosztikus univerzum ura – megvető göggel – *felülről* tekint alá a Biblia Istenére.

¹ E tanulmány Gerschom Scholem remekbeszabott rövid írásától (Scholem 1995) – kölcsönözte címét. Noha a „kölcsönzés” mindenképpen gesztusértékű, az az eljárás mód, amelyet Scholem egy egész tudományos élet „párlataként” itt követ, az antik gnózis hagyomány- és kutatástörténetére nézve alkalmazhatatlan. A kabbala ugyanis, mindennemű tipológiai sokrétűségére nézve is homogén világ, míg a gnoszticizmus genealógiája úgyszólván követhetetlenül bonyolult, heterogén szövevény.

² Tertullianus 1986a, 476.

³ A latin szövegben csupán „e világ” szerepel (*hic mundus*), ám a fordítónak mégis igaza van, hiszen már Pál apostol görög nyelvén is „e világ” (ὁ κόσμος οὐτός) a „mi világunk” (ὁ κόσμος ἡμῶν).

⁴ A *János-evangélium* 17. fejezetében Jézus kétszer is kijelenti, hogy a rá bízott tanítványok „nem e világból valók” (οὐκ εἰσὶν ἐκ τοῦ κόσμου), ám rögtön hozzáfűzi: „Nem azt kérem, hogy vedd ki őket a világból, hanem hogy őrizd meg őket a gonosztól” (Jn 17,15).

⁵ Ha nem így lenne, aligha érvényesülhetne a három legfőbb isteni attributum egyike, a „mindenhatóság”. A Vulgata *omnipotens* kifejezésének eredeti, görög megfelelője, a παντοκράτωρ, szó szerint a „mindenség (τὰ πάντα) Ura” pontosan erre utal (Jel 1,8).

⁶ A gnosztikus *Agnostos Theos*-toposz csak helyel-közzel érintkezik azzal a kontextussal, amelyet az Areiospagosi beszéddel kapcsolatban klasszikus művében Eduard Norden feltár (Norden 1913). Az „ismeretlen isten” a 2. századi – és későbbi – egyházatyák nyelvezetében a Biblia Istenéhez mérten értelmezendő, hozzá képest felderíthetetlen, idegen, lásd még Rugási 1997.

A Tertullianusnál megörökített „külső provincia” lakói otthontalanokként, szellemi csavargókként tengetik tehát földi életüket, de hasonlóképpen otthontalanok a gnosztikus hívek is, csak hogy az övék önként vállalt számkivetés. Akárhogyan is próbáljuk meg értelmezni az iméntieket, a 2. századi orthodox kereszténység (a „nagyegyház”⁷), valamint a(z alexandriai) gnózis szellemi élet-halál harcában rivális örökkévalóságok feszülnek egymásnak. Ami a helyzet fonákságát illeti: teljes mértékben tisztában vagyunk vele, hogy az így megfogalmazott „hadijelentés” értelmezésétől a nyugati hagyomány réges-régen elszokott már. Mi igazolhatja mégis az iménti helyzetkép létjogosultságát?

Az ókeresztény egyháztörténet második – az „apostoli atyákét” követő – viszonylag jól áttekinthető, összefüggő korszaka a 2. századi apologétákról kapta a nevét. Tudjuk, hogy e korszak képviselői, Justinostól Hippolytosig kétféle hadszíntéren folytatták tevékenységüket a *doctrina Christiana* védelmében; egyrészt a római államhatalommal szemben, a külső legitimitás érdekében, másrészt a mindenkori αἰρέσεις, avagy δόξαι, vagyis a rossz ízű „eretnekségek” ellenében, a belső egység fenntartását szem előtt tartva. Tizennyolc évszázad távolából egyértelműen úgy tűnik: a kétféle háború súlya, dimenziói összehasonlíthatatlanok; a terjeszkedő kereszténység számára az igazi krízist a gnoszticizmus jelentette, még akkor is, ha e világdrama akkori szereplői ezt talán másként érzékelték. *Roma aeterna* ugyanis előbb-utóbb az *imperium Christian[or]um* szövetségesevé válik, sőt kérés nélkül azonosul vele, a gnózis viszont soha.⁸ A kétféle örökkévalóság nem hajlandó és nem is képes megbékélni egymással, esetükben kizárólag a *behódolásról* lehet szó.

A behódolás (szellemi) mozzanata nem csupán abban a gesztusban érhető tetten, miszerint általában a győztes írja (újra) a történelmet – szinte minden forrás, ami az ókori gnoszticizmusról rendelkezésünkre áll, az egyházatyák roppant ellenséges álláspontját tükrözik –, hanem abban is, hogy a (látszólagos) vesztes mi mindent testált kényszerítő erővel a győztes utókorra.⁹ Ha ezt az utóbbi szempontot mérlegeljük, akkor hamar tudatosul bennünk: a korai dogma- és exegézis-történet legfontosabb elemei mind-mind az antignosztikus polémia szüleményei. Élén magával a Szentírás-magyarázattal, az exegézissel, folytatva a sort a trinitológia kezdeti fogalmi nyelvének kidolgozásával, az irenaeusi ἀποστολική παράδοσις, vagyis a *traditio*-elv (egyfajta szellemi genealógia a mithográfia örökségével szemben) megalkotásával, s legfőképpen a 2. századi apologéták legnagyobb logikai „találmányával”, az *egységes szellemvilág* gondolatával. Ama tény, hogy a „rivális örökkévalóságok” komolyan mérlegelhető gondolata majdnem teljesen eltűnt a keresztény teológiai-filozófiai hagyományból, éppen ennek a nagy formátumú ötletnek a következménye.

Még mielőtt a korai kereszténység történetének offenzív időszakába lépett volna, s a „politikai kozmoszban” is megkezdte volna diadalmas előrenyomulását, Justinos, Tatianos, Irenaeus és a többi apologéta már megvívta első győzedelmes háborúját, a politikaival szemben láthatatlannak minősülő szellemi hadszíntéren. A római birodalom hivatalos (és nem hivatalos) kultuszaival, misztériumvallásaival szemben, minden rendelkezésre álló eszközzel megkísérelték bebizonyítani: nem

⁷ A „nagyegyház” kifejezés elsősorban a katolikus patrisztikai irodalomban bevett, összességében az ὀρθή δόξα-t, avagy a *doctrina Christianá*nát tradíciószerűen őrző, illetve hordozó *ecclesiá*t jelöli.

⁸ Szimbolikus értelemben az *imperium Christianum* eszméjének és a Római Birodalomnak (amely jellegét tekintve maga is egyház, hiszen a császárkortól a *rex* és a *sacerdos* ugyanaz a személy) az egybeötvözését Caesareai Eusebios teoretikus tevékenységétől, de concreto a *Vita Constantini* megírásától számítom. Ennek az állam-fantomnak a pontos megnevezése talán *Imperium Romanorum atque Christianorum* lehetne, a *Christianus* megjelenést egy új népre vonatkoztatva. Ezzel szemben szellemiségét tekintve az antik gnoszticizmus sohasem azonosult semmiféle földi birodalommal.

⁹ Nem csupán a legkézenfekvőbb példára – Róma és a leigázott görögység viszonyára – gondolok, hanem az ennél sokkal rejtélyesebb örökségre, amelyet az etruszkok hagyományoztak legyőzőikre, illetve arra, a még az előbbinél is titokzatosabb „utóéletre”, amely ebbe a kérdésbe sűrítendő; miként él tovább a nyomaveszett gnózis a különféle keresztény irányzatok dogmatörténetében?

létezik, és sohasem volt másféle örökkévalóság, mint amelyik a Biblia Istenének lényéhez „tapad”. Ennek megfelelően a szóban forgó kultuszok isteneit héroszait, démonait és egyéb mitológiai lényeit besorolták a Biblia szellemi hierarchiájába; ily módon például az olümposzi „boldogok” gonosz angyalokká változtak, a daimónok a vízözön előtt élt és a Mindenható által elpusztított emberiség árnyaiként tengették/tengetik tovább örök hétköznapjaikat, a görög mitológia archaikus szörnylényei a *Genezis* 6. fejezete alapján a lázadó angyalok és a földi nők keverék utódjaiként kapnak új személyazonosságot stb.¹⁰ A túlvilág topológiája is egységesül: *Hádés* (*Tartaros*) és a *Seol* – a klasszikus vallásfenomenológiai iskola felfogásához híven – egy és ugyanazon szellemi realitás „Gestaltwandlungjaiként” – értelmezendő. Amint látható, ebből az örökkévaló mindenségből nem lehet kitörni, bár végtelen, mégis bezárul, ha nem is úgy, ahogyan az éleaták gömbszerű koszosza.

Az apologéták egységesült szellemi mindensége – sok egyéb mellett – két rendkívül fontos formai újdonsággal is szolgál számunkra: egyrészt valamiféle „abszolút idővel” helyettesíti az egymással versengő kultuszok, mithológémák „saját idejét”, másrészt megteremti azt a nyelvek-fölötti nyelvet, szellemi *koinét*, amely egyetlen regiszteren engedi megszólalni a különféle természetes nyelveket, illetve vallási tradíciókat. Az ilyesfajta abszolút időben újraértelmezendő az „egykor” és a „majdan”, sőt még az istenek „életkora” is, amelyet a vitatkozó felek általában a *victrix vetustas*, a győzedelmes régiség elve alapján határoznak meg. Tertullianus elmés megfogalmazásával: „Ma már Saturnus isten voltát sem bizonyítja ősisége, mert őt is valaha az újdonság hozta létre, mikor először mutattak be neki áldozatot.”¹¹

2.

Az antik gnoszticizmus tanulmányozását nagy mértékben megnehezíti az a körülmény is, hogy a Hans Jonas nevéhez köthető tipológiában *filozófiainak*¹² kereszttel irányzat kozmológiai szemlélete, exegétikai nyelve alig-alig különbözik a közép-, illetőleg a majdani neoplatonizmus, az apofatikus teológia, sőt, bizonyos pontokon az ős-kabbala gondolkodásmódjától. Különösképpen érvényes mindez a gnosztikus, avagy a (neo)platonikus mindenség csúcspontján honoló Egy és a belőle kiáradó hypostasisok, gyakran mitikus formát öltő szellemi középlények viszonyára. Mind az antik vallástörténet, mind pedig a gnózis és a kabbala értelmezői hagyományában bevett álláspont, miszerint (elsősorban a luriánus) kabbala nem csupán az *emanáció*, hanem a *pantheizmus* rendjének is alá van vetve, vagyis amíg a gnosztikus/neoplatonikus hypostasisok *kívül* kerülnek az Egyen, addig a kabbala *szefirái* Isten személyiségén és lényegén *belül* „állanak fenn”. Ha ez a vélekedés igaz, akkor nyilvánvalóan és eredendően különböző genealógiai és logikai rendszerekről kell(ene) beszélnünk. De mi a helyzet akkor, ha az iménti feltevés mégsem bizonyítható?

A már idézett, *Adversus Valentinianos* című vitairatában Tertullianus viszonylag precízen követi Irenaeusnak körülbelül egy nemzedékkel korábban készült feljegyzéseit, amelyben a valentinosi kozmológia részletes feltárásának ürügyén a lugdunumi püspök voltaképpen az egyik Valentinus-tanítvány, Ptolemaios tanítását hagyományozta ránk.¹³ Az *Adversus haereses* I. könyvének első nyolc

¹⁰ A *Genezis* 6. elbeszélésének kibővítése és a hellén mitológia különféle szellemi lényeivel való azonosítása nem keresztény találmány, a jelzett folyamat már az intertestamentális kor zsidó apokaliptikus irodalmában (*Hénokh-apokalipszis*, *Jubileumok könyve*) elkezdődik, sőt már a *Tanakh* görög fordításaiban, elsősorban a *Septuagintában* is tetten érhető. Így lesznek például a héber *nefillimból*, illetve *gibbórimból* gigászok (γίγαντες), lásd Stuckenbruck 2000, 2014.

¹¹ Tertullianus: *Adversus Marcionem*, I. 9. In: Tertullianus 1986b, 497.

¹² Jonas 1954. A főmű 30 évvel korábban – ugyanannál a kiadónál – megjelent első részének *Die mythologische Gnosis* volt az alcíme.

¹³ Tertullianus 1986a. A valentinianusi gnóziról lásd még Rugási 1998.

fejezetéről van szó, arról a rendkívül bonyolult és „jelentéssűrű” szövegről, amely még a kései antikvitás idején is az egyik legfontosabb értelmezői paradigmának számít.¹⁴ Művének elején a karthagói egyházatyja egy, szempontunkból rendkívül fontos megjegyzést tesz; miután Valentinus „eltévelyedését” röviden ismertette, az utódokra tér át, s így ír: „Ezen az Úton szegődött nyomába Ptolemaios, aki az aeonok megkülönböztető neveit és számait már személyes valóságoknak (*in personales substantias*) gondolta, olyanokat, akiket az Istenen kívülieknek (*sed extra deum determinatas*) kell állítani, míg Valentinus maga mindezeket az istenségen belülinek tartotta, mint annak érzéseit, hajlamait, változásformáit (*quas in ipsa summa divinitatis ut sensus et affectus mutus incluscrat*).”¹⁵

Miként később majd visszatérünk rá, az idézett vélekedés legalábbis Epiphanius 4. században íródott *Panarion*jáig fel-felbukkan, magától értetődő természetességgel nem állítható, hogy az Irenausnál és Tertullianusnál részletesen megörökített Pléróma mind a harminc aiónja/hypostasisa kizárólag az Egy (Propatér, avagy mitikus nevén a Bythos)¹⁶ attributumait és affekcióit jelenti, miként az sem, hogy ezek az aiónok a kabbalisztikus *szefirák* módjára léteznének az Egyben. Ám a kétféle értelmezési lehetőség – legalábbis – egyenjogúsága már eredendően kételyt ébreszt emanáció és pantheizmus előbb említett alternatívájára nézve. Kétségtelenül nyitva hagyja annak a lehetőségét, hogy egy és ugyanazon genealógiai gyökérről származtassuk a földfelszín fölötti, azaz a látható elágazásokat, s némiképpen finomítsa azokat a hagyományos tudománytörténeti beidegződéseket, amelyek például az alexandriai gnózis minden megnyilatkozását „okkult vallástörténeti jelenségként”, míg a közép-és neoplatonizmus szöveg-örökségét „magas”, vagy „elit kultúráként” állítják be.¹⁷

Az egybefüggő *szellemi koiné* gondolata nem csupán megengedi, hanem egyenesen előfeltételezi a fenti regiszterek elegyedését, különösen, ha olyan, zömmel a 2. században gyökerező eklektikus szöveg-corpusra gondolunk, mint amilyen a Nag Hammadi-i gnosztikus kódexek „világa”. Ebben a szöveggörnyezetben nehéz kristálytiszta, vegyítetlen formákat feltételezni; s ez a lehetőség már csak azért is megnyugvásul szolgálhat, mert a gnosztikus szövegek hírből sem ismerik az ilyesféle formákat. Éppen ellenkezőleg, a magát elsősorban kinyilatkoztatottnak és beavatásra szánt tudásnak tekinthető gnosztikus irodalomban felgyülemelő eklekticizmus elrejt az eredet felkutatásához vezető utat is. Ilyen esetben pedig már csak SCHOLEM klasszikus megállapításának érvényében bízhatunk: a titok elrejtésének legjobb módja annak napvilágra hozatala.¹⁸ A kimondás általi elrejtés egyik példája lehet talán az „alexandriai”, illetve „egyiptomi” megjelölés, nem is feltétlenül a *doctrina gnostica* konkrét eredetére, mintsem a zsidó misztika és Egyiptom szoros együvé tartozásának talmudi megfontolásaira utalva.¹⁹ Márpedig több mint valószínű, hogy az eredet kérdésének megválaszolását illetően az iménti viszonyoknak komoly jelentősége van.

Csupán egyetlen példával élve: az ős-kabbala egyik alapszövege, a többek között éppen SCHOLEM által korai, 1–2. századi keletkezésűnek tartott²⁰ *Széfer ha-Jecirá* írja, hogy az Örökkévaló „a böl-

¹⁴ Irenaeus: *Adversus haereses* I. 1.

¹⁵ Tert. *Adv. Val.* IV. 2 = Tertullianus 1986a, 462.

¹⁶ A valentiniánus alapmitoszok közös sajátossága az aiónok, hypostasisok soknevűsége; az egyházatyák által közvetített hagyomány szerint e mozzanat Basileidésnél, tehát a valentiniánus iskola szárbá szökkenése előtt kulminál, és mindenképpen érdekes analógiát mutat a korai kabbala azon kimondott-kimondatlan előfeltevéseivel, miszerint a sok név voltaképpen egyetlen Név alakváltozataiként értelmezhető.

¹⁷ Ellenpéldaként talán André-Jean Festugière nagy művének négy részét lehetne megemlíteni, ahol a „pogány gnózisnak” is nevezett hermetizmus különböző regisztereken „szólal meg”, az asztrológiától, az alkimiától, a gnosztikus gemmáktól kezdve a jól behatárolható gnosztikus megjelenési formáig (Festugière 1944–1954).

¹⁸ Scholem 1995, 172.

¹⁹ Quispel 1993.

²⁰ Scholem 1962, 21. A könyv keletkezéséről lásd még Gruenwald 1971; Dan 1994; Hayman 2007.

csesség harminckét csoda-ösvényével véste ki” (בשלושים ושתים נתיבות פלאיות הכמה חקק) a mindenség (neumatikus) alapzatát.²¹ Az „ösvények” – héber ábécé 22 betűje, illetve 10 számjegye – mindamellett csupán eszközei a teremtő kimondásnak; másutt ugyanis ezt olvassuk ennek a 22 alap-betűnek a segítségével „Ő véste ki azokat hanggal, Ő faragta ki szellemmel/lélegzettel és Ő helyezte /gyűjtötte ki [...] azokat a szájba, öt helyre” (חקוקות ככול חיצות ברוח קבוצות בפה בהמשה מקומות).²² Innentől kezdve a mássalhangzók fonetikai csoportosítása következik, ám ami igazán lényeges, az az artikuláció, a hangképzés pontos rögzítése, s eképpen a teremtés beszédfolyamatként történő előtárása. Eszerint valamennyi létező, beleértve a legmagasabb szintű szellemi lényeket is, a felhangzó szó által jönnek létre. A kimondatlan, csupán elgondolt „még nem” tört utat magának a létezésbe.²³

A *Széfer ha-Jecirá* legkorábbi kiadásánál nyilvánvalóan sokkal korábbi hagyomány lenyomataként, XXV. dinasztia uralkodójának, Sabaka fáraónak az idejéből²⁴ fennmaradt – ám valószínűleg régebbi tradíciót tükröző – mészkő-felirat, az úgynevezett *Memphiszi teológia* töredékes szövege Ptahtól eredezteti a „nagy isteni kilencség” létrejöttét, mégpedig úgy, hogy a teremtés mozzanatát egészen konkrét módon a „Memphisztől délre lakozó” főisten „szájába” helyezi. A jól láthatóan a „Héliopoliszi teológia” szemléletével rivalizáló feliraton a következőket olvassuk: „Az igen nagy Ptah isten minden istennek átadja [az erőt] és táplálékukat ebből a szívből,²⁵ ebből a nyelvből, [54] és Hórusz és Thot belőle lettek, tudniillik Ptahból... [55] Az ő isteni kilencsége fogként és ajakként van előtte, Atumnál van spermája és keze, [tudniillik] Atum Kilencsége a spermájából és az ujjai által keletkezett. A kilencség ellenben e száj fogai és ajkai, amely megnevezte az összes dolgot, amelyből Su és Tefnut kijött, [56] és amely megalkotta a Kilencséget”²⁶

A teremtő kimondás aktusában a Kilencség istenei – élén a hierarchia csúcán helyet foglaló Atummal – Ptah „szájába költöznek”,²⁷ hogy eképpen Ptahhá váljanak, s ily módon nyerjék el *nevüket*. A *név* a létezés záloga (csakúgy, mint az egész zsidó misztikában), ebben rejlik a név-adó kizárólagos hatalma. Van valami egészen ironikus abban, hogy a *Ptah* elnevezés etimológiai magyarázata közt fölmerül a sémi kölcsönzés is; פתח gyök ókori és mai sémi nyelvekben egyaránt általában „ki-megnyitni”-t jelent. A nemlétező misztérium, a „név megnyitása”²⁸ egyúttal a világ megnyitását is jelenti, (nem biztos, hogy legitim) betekintést a teremtés titkaiba – legalábbis a kabbala gondolkodásmódjában. Megint csak a *Széfer ha-Jecirá*ra hivatkozva: „úgy találhatik, hogy minden, mi megformált és minden, mi kimondatott, egyetlen Névből jön ki”²⁹

Ugyancsak bevett vallás-és filozófiatörténeti „reflexekhez” idomulva megszoktuk, hogy a névvel és a teremtő szóval kapcsolatos költői-metaforikus elgondolásokat a görög filozófia elvont logosz

²¹ *Széfer ha-Jecirá* I. 1. Magyar fordítás: Kaplan 2006, 27.

²² *Széfer ha-Jecirá* II. 3. = Kaplan 2006, 117.

²³ A fenti elgondolás a legkülönfélébb formában jelent meg az antikvitás idején (bizonyos értelemben még a Zsid 1,3 is ide sorolandó, miszerint a Krisztus „hatalmas szavával hordozza/tartja a mindenséget”), ám különösen virulens utóéletét a középkori muszlim és zsidó filozófiában élte. A kalam mutazilita ágának azon álláspontja, miszerint Allah minden pillanatban újra teremti („kimondja”) a mindenséget, sőt ennek előtte még magát a kimondást is (újra) teremti, hasonlóan szélsőséges formában bukkan fel főleg karaita (de nem csupán karaita) szerzőknél. Csak egyetlen példával élve: Haj gáón (10. század vége) állítása szerint Isten – mielőtt bármit is akarna – magát az akaratot teremti meg. Ez az elgondolás annak a feltételnek a teljesülését is kielégítően biztosítja, miszerint Istennek ne legyenek attributumai, se affekciói, továbbá „természetesen” ne folyjon bele a teremtés „alantas” művébe.

²⁴ A szöveget Luft Ulrich fordításában idézem: Luft 2008, 66.

²⁵ Luft 2008, 66.

²⁶ Luft 2008, 66.

²⁷ Luft Ulrich interpretációja, lásd Luft 2008, 66.

²⁸ A „név megnyitásának” misztériuma fikció, a közismert egyiptomi kultusz, a „száj megnyitásának” misztériuma alapján került elgondolásra.

²⁹ *Széfer ha-Jecirá* II. 5. = Kaplan 2008, 140.

spekulációi követik, s ezek szükségképpen magasabbrendűek, mint a mitológia-filozófia keverék teóriái. A gnoszticizmus egész hagyománytörténete a *remitologizálás* hatása alatt áll; előfordulhat, hogy ez a folyamat nem a *χάος* visszavételét célozza – miként ezt a tradíció főáramát megszabó egyházatyák sejtetni engedik –, hanem valaminek a megóvását, megtartását. Nem vagyok meggyőződve róla, hogy ez a *valami* éppen az apokaliptikának a 2. század végétől kiapadni látszó folyama lenne, ám mégis megfontolandónak tartom mindazt, amit (nagy valószínűséggel HANS JONAS nyomán) JACOB TAUBES ír ezzel kapcsolatban: „Az apokaliptika és a gnózis szellemiségének készen kapott elemekből – a hellénizmus réges-rég megszilárdult fogalomkészletéből – kell felépítenie jelképrendszerét. Az arámi világot elborító hellénista üledék veszélyt jelent az apokaliptikus logoszra nézve, amely épp ezért sokáig nem is ébredhet öntudatra. E ráakodás mindmáig megnehezíti, hogy az apokaliptikus – gnosztikus szellemiségről egyértelmű ismereteket szerezzünk: a görög ábécé sugallata számos kutatót megtéveszt.”³⁰

Megfontolásra méltó dodonai sorok. Mindamellet nem azért neveztük a gnoszticizmust és annak ideológiai holdudvarát egyfajta szellemi *koiné*-nak, hogy a „görög ábécé sugallata” rabul ejtsen bennünket.

3.

A második világháborút követően napvilágot látott könyvecskéjében a gnoszticizmus egyik legkiválóbb szakértője GILLES QUISPEL *világvallásnak*³¹ nevezi a korai kereszténység legfőbb szellemi ellenlábását. *Weltreligion* – e kifejezés több mindent jelenthet, SCHELLING nyelvén mindenekelőtt magának a *világnak* a vallását, szemben az Isten és ember szövetségét rögzítő kinyilatkoztatott bibliai hagyománnyal. Ha így értelmezzük a könyv címében foglaltakat, akkor QUISPEL-nek tökéletesen igaz van; a gnoszticizmus a *világ* vallása. A gnosztikus tanokban a világ külsejébe öltöző örökkévalóság (ama bizonyos „másik örökkévalóság”) követel magának olyan jogokat, amelyek a bibliai mindenséget – éppen *teremtettsége* okán – egyáltalában nem illetik meg. Mindez hatványozottan érvényes a valentiniánus kozmológia tisztán transzcendensnek és pneumatikusnak tartott Plérómájára is, amelyet Pál apostol nyelvén bizvást nevezhetnénk a *világ* (jelen esetben: *κόσμος*) μετασχήμα-jának.³²

Ha a keresztény alaptanítás mintájára megkíséreljük számba venni a *doctrina gnostica* legjellemzőbb vonásait, akkor rögtön szembeütünk, hogy a két szellemi irányzat között szabályos metafizikai ütközet folyik a kizárólagos és győzedelmes fogalmi/metaforikus nyelv birtoklásáért is. De éppen a kizárólagosságra való törekvés az, amely összemos bizonyos szellemi határokat; aligha véletlen, hogy antikvitással foglalkozó vallástörténészek, Újszövetség-teológusok sokasága gondolta és gondolja úgy, hogy Pál apostol – részben legalábbis – a gnózis exegétikai nyelvezetét használja.³³ Még

³⁰ Taubes 2004, 74.

³¹ Quispel 1947.

³² A μετασχήμα kifejezést Pál apostol alkalmazza többször is, igei alakban, egyfajta felszíni – talán a színpadi álarc felöltéséhez hasonlatos – átalakulás, maszkírozás érzékeltetésére. A legismertebb példa minderre, amikor is a Sátán a világosság angyalának maszkírozza magát (μετασχηματίζεται, 2Kor 11,14). Ezzel szemben Pál nyelvén a μεταμορφούσθαι valami jóval mélyebb, belső átalakulást, átformálódást jelez, ahogy ezt például a 2Kor 3,18 μεταμορφούμεθα-hasonlata mutatja. (Ez a különbség a Vulgata fordításában eltűnik, mind a két kifejezés a transfigurari alakkal kerül visszaadásra.)

³³ A gnoszticizmus és az Újtestamentum viszonya, ezen belül is Pál „gnosztikus nyelvezetének” kérdése hatalmas irodalommal rendelkezik, kezdve a 19. század első felének nagy német protestáns teológusával, F. C. Baurral, annál is inkább, mert a Tübingeni Iskola alapítójának zseniális ötlete alapján a pauliánus kereszténység is afféle gnosztikus szekta lehetett, mi több, az Apostolok cselekedetei 8. fejezetében is feltűnő Simon Mágus csupán Pál apostol „günyneve” volt, a két személyiség egy és ugyanaz! (Baur 1835; vö. Adamik 2000) Kétségtelen, hogy e logikailag páratlan hűzés számos azóta is aktuális kérdést fölöllegessé tesz. Mindamellet ezen akut kérdések tárgyalói közül – teljesen önkényesen – két művet emelek ki: Schmithals 1965 és Tröger 1973.

tovább feszítve a logikai húrt: az összevegyülés és a terminológiai zűrzavar a *keresztény gnózis* kifejezés kiterjedt használatában tetőződik. (Természetesen világos, hogy az előbbi kifejezés elsősorban a *hermetizmustól*, illetve egyesek számára a *manicheizmustól* való elkülönítést célozza.) A „keresztény gnózis” ugyanis azt sugallja, hogy a *kereszténység* és a *gnoszticizmus* esetleg közös genealógiai gyökérről sarjadna – ez pedig logikai abszurdum –, illetve igazolva látjuk a „kereszténység előtti gnózis” létezését, amelynek bizonyításával az elmúlt két évszázad folyamán már jónéhányan kísérleteztek.³⁴ A magunk részéről mind a két eshetőséget kizárjuk (még akkor is, ha a „szellemi koiné” fogalmával az ős-kabbala és a gnoszticizmus doktrinális alapzatának hasonlóságára hívtuk fel a figyelmet), s ehelyett a „krisztianizált gnózis” elnevezés használatát tartjuk célravezetőnek.

Az antik gnoszticizmus, hasonlóan az iszlámhoz, „parazita vallás,” olyan, mint a fagyöngy, vagy az aranka, amelyek idegen fatörzsekre tekerednek fel; ha ilyen gazdanövény nem áll rendelkezésre, önmagukban életképtelenek. A gnosztikus tanítómesterek és szekták számára ilyen „gazdanövény” a bibliai kinyilatkoztatás, illetőleg a Biblia, mint kinyilatkoztatás. Mindez jól megfigyelhető már az Irenaeus, s az ő nyomán jónéhány egyházatya által a „minden eltévelyedés kútfejeként” tartott Simon Mágus (valamint az alig ismert többi szamaritánus: Dositheos, Menandros) esetében is. A *doctrina gnostica* visszatérő elemei a Biblia mindenségén kívüli Pléróma, annak ura, az Idegen Isten, a megváltott megváltó figurája, a bűnbeesés helyén álló Sophia-mítosz, a beavatott tudás általi megváltás stb. Az összkép akkor sem változik, ha valamelyik hagyományréteg képviselőjétől fennmaradt valamiféle saját kinyilatkoztatást rögzítő mű, mint amilyen a Simon Mágus nevéhez köthető *Apoposis Megalé*,³⁵ avagy a Markión-tanítvány, Apellés köréhez tartozó prófétanőkről elnevezett *Phaneróseis Philumenés*.³⁶ Ezek a tantételek és kommentárok mind-mind konkrét bibliai elvek tagadására, illetve ironikus kiforgatására épülnek. Önmagukban azonban életképtelenek; csak különbözni tudnak, azonosnak lenni nem. Pont fordított tehát a helyzet, mint ahogyan azt – szimbolikus értelemben – a valentinosi/ptolemaiói Pléróma egyik aiónjának esetében látjuk: a fény-világ Határa (*Horos*) a Kereszt (*Stauros*), „aki” mint tisztán pneumatikus lény ott áll a tőle teljességgel idegen pszichikus mindenség limesein, mindent tud a különbözésről, csak különbözni nem képes.

Márpedig a keresztény alaptanítás (és annak mindenkori, nem csupán gnosztikus) félreértése, illetve félreértelmezése éppen az iménti *különbözés* és *azonosulás* szerepcseréjére vezethető vissza. Magyarán, a kierkegaardi alap-paradoxon: Isten emberré létele, valamint az isteni és az emberi természet együttes jelenléte a Názáreti Jézusban csakúgy a gnózis, miként a hellén filozófiai irányzatok nyelvén értelmezhetetlen. A valentiniánus kozmológiában az *ösbűn* – s ezzel párhuzamosan a Plérómán kívüli, alanti világok létrejötte – a 30. aión, Sophia személyéhez kötődik. Az ő illegitim vágyának a következménye egy, immáron pszichikus „torzszülött”: Achamóth, aki mit sem tud a fölötté lévő, pneumatikus mindenség létezéséről.³⁷ Paradox módon a *gnózis* éppen az ő személyén keresztül válik értelmezhetővé, hiszen ő az első, aki ennek a titkos tudásnak *nincs birtokában*. Kétségtelen ugyan, hogy Sophia is egyfajta sajátos, paradox természet hordozója – hiszen bűnbeesése folytán

³⁴ Nem kétséges ugyanakkor, hogy Pál és általában az Újszövetség gnosztikus voltának mellőzhetetlen előfeltétele a „kereszténység előtti gnózis” megléte. Ez utóbbi fikció klasszikus irodalmából lásd Friedländer 1898; Haenchen 1952; Yamauchi 1973.

³⁵ Az *Apoposis Megalé* Hippolytos *Philosophumenájának* VI. könyvében (cc. 1–20) maradt fenn. A görög szöveg mérvadó kiadása: Marcovich 1986, ennek kitűnő magyar fordítása: Adamik 2005.

³⁶ Philumenéről és Phanerósiáról Tertullianus tesz említést többször is: *De carne Christi* VI. 1; *De praescritioe haereticorum* VI. 5; XXX. 4–5.

³⁷ Irenaeus: *Adv. haer.* I. 1–2. Irenaeusnak a ptolemaiói kozmológiát megörökítő szövegét, vagyis az *Adv. haer.* első nyolc fejezetét Francios Sagnard kikerülhetetlen monográfiájából idézem (Sagnard 1947, 37–52).

időlegesen kívül kerül a fény-világon –, de „megváltása”, vagyis hogy a többi aión visszafogadja a Plérómába, megszünteti lényének kettős, pneumatikus-pszichikus jellegét. A bibliai Krisztus szemé-lyében „testet öltő” örök paradoxon semmivé foszlik.

Achamóth, illetve a gnosztikus teremtő, a Démiurgos *egyszer s mindenkorra*³⁸ más lesz (a végtelenül bonyolult gnosztikus mítoszokban ilyenkor a *Timaios* kozmológiája kísért); az, aki – egyfajta μετάβασις εις ἄλλο γένος révén – előttünk áll, immáron egy másik logikai univerzum lakója. Az egyházatyák közvetítette hagyományban általában μωρός-nak, „ostobának” minősített Démiurgos ezért mondja, hogy „nincsen Isten rajtam kívül/felettem”.³⁹ A pszichikus világ urának tudatlanságával párhuzamosan a Pléróma elrejtőzik, de még az az elrejtőzés is csak a Biblia teremtett mindenségéhez mérten értelmezhető, másként semmiképpen. Ennek megfelelően a gnosztikus tanokat összefoglaló alapszövegek mindegyike eredendően már maga is *exegézis*, az „Idegen Isten üzenetének”⁴⁰ a bibliai kinyilatkoztatáshoz viszonyított értelmezése. A hangsúly a *viszonyra* esik, hiszen e kényszerű liezon kiiktatásával az alexandriai gnózis szöveg-épitménye elemeire bomlana, illetve harmadrangú platonikus iskolás irodalomká minősülne vissza.

A gnosztikus alaptanítás bemutatni szándékozó tudományos interpretációk általában a *Tamás-akta* „Gyöngy-himnuszát”,⁴¹ e végletekig allegorizáló szöveget szokták felhozni példa gyanánt. De még a távoli idegenbe vetődött, s onnan csoda folytán hazataláló királyfi példája sem alkalmas arra, hogy a *doctrina gnosticá*t összefoglalja. Minden jel arra vall, hogy ilyen típusú alap-szöveg nem létezik és nem is létezhet; hült helyén a fiktív *textus sacer* végtelenül szerteágazó magyarázatai állnak, mintha egy olyan kép *ekphrasis*ait olvasnánk, amelyet sohasem festettek meg. Közismert példa minderre Irenaeus mozaik-hasonlata: az eredendően királyt ábrázoló portrét a gnosztikus „műkritikus” szétszedi, majd újra összerakja, csak hogy mozaikon immár egy kutya ábrázata díszel. ⁴² De idézhetnénk ezzel kapcsolatban a mai kor tudósának álláspontját is; ITHAMAR GRUENWALD írja az antik gnoszticizmus esetleges zsidó eredetével kapcsolatban: „Sok-sok faragott kő hever a judaizmus tágas mezején, s a kőműves, aki összegyűjti őket, olyan házat építhet belőlük, amelyet csak akar; a külön-külön összeszedgetett kövekben azonban nem lesz semmi, ami bizonyíthatná, hogy ott azelőtt is olyasféle ház állt, amelyet a kőműves most oda akar építeni.”⁴³ Sőt, még azt sem bizonyítja semmi, hogy azelőtt ott ház állott volna egyáltalán...

4.

A 2. századi kereszténység, illetőleg gnoszticizmus kutatóinak valószínűleg bele kell törődniük abba, hogy az egyértelmű források és megfeleltetések helyett olyasfajta rejtélyes és szövevényes hagyomány-torzók állnak a rendelkezésükre, mint amilyen Clemens Alexandrinus szabálytalan mű-

³⁸ „Egyszer és mindenkorra”, azaz visszavonhatatlanul és egyúttal meg nem ismételtető módon. Ilymódon a Démiurgos kívül kerül a mítikus ismétlődés univerzumán, bizarr módon mintegy paródiájaként annak a nyelvi formulának, amelyet a *Zsidókhöz írt levél*ben olvashatunk; a levél 9. fejezetében Jézus Krisztus engesztelő áldozatára vonatkozik az ἐφάπαξ, „egyszer s mindenkorra” formula.

³⁹ Az ókeresztény apológéták által gyakorta idézett mondat, például Irenaeus: *Adv. haer.* I. 1.5; Tertullianus: *Adv. Val.* XXI. 2.; hasonlóképpen a Nag Hammadi-corpust is, például a II. kódex *Archónok hypostasisa* című traktátusában, *NHC* II. 14. [86].

⁴⁰ Hans Jonas egyik művének alcíméből kölcsönözve (Jonas 1958).

⁴¹ A feltehetőleg manicheus eredetű „Gyöngy-himnusz” az apokrif *Tamás cselekedetei* szövegébe iktatva (cc. 108–114) maradt fenn. A mű görög szövegváltozatai: Magyar szövegét lásd Dörömbözi–Adamik 1996.

⁴² Irenaeus: *Adv. haer.* I. 1–2.

⁴³ Gruenwald 1997, 714–715. Idézi: Filoramo 2000, 310.

vének, a *Strómateis*nek címében foglaltatik, vagy amit a holland filológus, WILLEM CORNELIS VAN UNNIK kisebb írásainak gyűjteménye: a *Sparsa Collecta*⁴⁴ sugall: „színes szöttesek”, „intarziák”, vagyis írás-előtti és írás-utáni világ. Világ, amely képekben és rejtvényekben ad hírt önmagáról, s e rejtvények „megfejtése” az első pillanattól fogva már *interpretáció* lehet csak.

Híven Tertullianusnak az „eredeti” valentinianus doktrínával⁴⁵ kapcsolatos tudósításához, miszerint a Pléróma aiónjai az Egyen *belül* állanak fenn, Irenaeus az *Adversus haereses* II. könyvében⁴⁶ azt sugallja (s az ő nyomán Epiphánios is),⁴⁷ hogy az egész fény-világ voltaképpen csak nagyszabású allegória: az Egy attributumainak és afirmációinak mitikus kivetülése. (Az itt felmerülő kérdés nagyjából analóg azzal a dilemmával, amelyet a karthágói egyházatya ránk hagyományozott, de nem teljesen azonos vele.) Ha Irenaeusnak igaza van, akkor a Pléróma, illetve az Egy valamiféle mitikus szörnylénységként, de önálló személyiségként áll előttünk. Soknevű, sokalakú, de mindenképpen megfoghatatlan szörnylénységként, akinek a mithográfia nyelvén kifejezhető legfőbb jellemvonása egyfajta *ős-androgynia*. Másik lehetséges olvasat alapján a valentinianosi/ptolemaiói Pléróma nem egyetlen transzcendens entitás sokalakúságáról árulkodik, hanem mindenekelőtt az Egy (Bythos) és a többi huszonkilenc aión viszonyáról, feltételezve, hogy az Egy „pneumatikus természete” egyszerre azonos, de ugyanakkor különböző is a többiekéhez mérten.⁴⁸ Felmerülhet annak a lehetősége is, hogy a *Monogenés* (Egyedüli szülött), *Hyios* (Fiú), *Sótér* (Megváltó), *Christos* (Felkent) nevű aiónok különösképpen, de adott esetben a fennmaradók is, mind-mind a Trinitas második személyének valamilyen lényegi attributumát személyesítik meg, s ekként az orthodox keresztény teológia nyelvén a *prae-existens* Krisztus esszenciális jellegét ragadják meg. Ha használhatjuk egyáltalán azt a kifejezést, hogy „valentiniánus krisztológia”, akkor azt is állíthatjuk: az ilyesfajta „krisztológia” kényszerítő erővel bír, a földi történelemben megjelenő Messiás ennek az esszenciális lénynek az arcvonásait kellene, hogy viselje. Tudjuk jól, hogy nem így mutatkozott meg kortársai előtt; ha tényleg ilyesfajta vonásokat öltött volna, akkor vagy valamiféle mitológia szörny-arc nem emberi léptékű vonásaira, vagy – mondjuk – Ezékiel négy arcú kérubjaira emlékeznénk Vele kapcsolatban.⁴⁹

A valentiniánus Pléróma sajátos „topográfiája” már önmagában is felkínálja a rejtvényfejtésszerű értelmezéseket, hiszen a tizenöt aión-pár kifejezte szimmetria nyilvánvalóan csak paradox létmódot hagy meg mind az Egynek, mind pedig a 30. aiónnak, a *Sophiának*. Itt nem csupán az Egy, a *Bythos* tisztán szellemi voltának és tulajdon nőnemű párjának, a *Sigének* a pneumatikus státuszában megmutatkozó különbség egzakt kifejezése nehézkes, hanem annak a sajátos állapotnak a bemutatása is, amely *Sophiát* – éppen a törvénytelen *erős* erejénél fogva – mindenkinél közelebb vonzza az Egyhez. Az alexandriai gnosztikusok (s nem csak a valentiniánusok) egyik kedvenc eljárás módja a nevekkal, egészen pontosan a betűk számértékével végzett permutáció, amely kísérteties hasonlóságot mutat a kabbalisztikus *temurá* módszerével. Egyetlen, remélhetőleg eléggé beszédes példán keresztül szeret-

⁴⁴ A neves holland patrisztikus, W. C. van Unnik összegyűjtött esszéit tartalmazó kötet viseli a *Sparsa Collecta* címet (Van Unnik 1973). A cím pontos fordítása „szétszóratottak egybegyűjtve”, vagyis kb. „egybegyűjtött tarkaságok”, s ez a megnevezés kiválóan illik Clemens Alexandrinus *Strómateis/Stromata* címen ismert művéhez, vagyis a különféle hagyomány-részeket összegereblyező „színes/tarka szönyegekhez”.

⁴⁵ Tertullianus: *Adv. Val.* IV. 2.

⁴⁶ Irenaeus: *Adv. haer.* II. 35.3.

⁴⁷ Epiphánios: *Panar.* XXVI. 10.11.

⁴⁸ Kifejezetten csábító a gondolat, hogy az alexandriakéhoz amúgy is nagyon hasonló frazeológiával dolgozó Plótinus elgondolását, az Egy *ἐπέκεινα παντῶν* (mindenen túli) státuszát helyettesítsük be az említett aszimmetria magyarázata gyanánt. Ám hivatkozott apologetikai művében Irenaeus nem tesz említést arról, hogy maga Valentinus, avagy tanítványainak valamelyike megkülönböztetést tenne a Plérómán belüli pneumatikus és nem pneumatikus állapot között.

⁴⁹ Ezék 1,6-11.

ném illusztrálni ha nem is a permutációban, de legalább a nevek kombinációjában rejltő lehetőségeket, magától értetődő módon a tudományos interpretáció szintjén.

Irenaeusnál, és egy másik hagyomány vonalat követve Clemens Alexandrinusnál is szóba kerül az aiónok „származásának” kétféle típusa: az egyik a szintiszta emanáció megfelelője, amikor is a valamelyik szellemi lény $\alpha\tau\omicron$ $\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ (egytől) jön létre; a második ptolemaioszi aión, a nőnemű *Sigé* nyilvánvalóan ilyen. A másik típus a $\kappa\alpha\tau\acute{\alpha}$ $\sigma\upsilon\zeta\upsilon\gamma\iota\alpha\nu$ (páros igából) származás, amikor is a különne-mű aiónok emanálnak újabb aión-párokat. A Pléróma első nyolc szellemi entitása, az úgynevezett Ogdoád ennek megfelelően szimmetrikus sémába rendezhető, akárcsak a tíz hagyományos kabalisztikus *szefira*. A korai egyházatyáknál megőrzött séma: *Bythos* (Mélység) – *Sigé* (Csönd), *Nus* (Intellectus) – *Alétheia* (Igazság); majd pedig a második Tetrád: *Logos* (Ige) – *Zoé* (Élet), *Anthrópos* (Ember) – *Ekklésia* (Egyház).⁵⁰ A későbbiek során az első Ogdoád utóbbi négy tagja tíz, illetve tizenkét további aiónt emanál, így jön létre a harminc tagból álló Pléróma, amely nem csupán a fent nevezett szellemi lények konglomerátumaként fogható fel, hanem absztrakt szellemi térként, nem tudva, csak sejtve, hogy ez a pneumatikus tér egyáltalán nem abszolút.

Ha Irenaeustól Hippolytosig, vagy egészen Epiphanosig figyelmesen egybevetjük az említett aión-párok (meglehetősen egyértelműnek tűnő) rendjét, akkor mindenképpen fel kell, hogy tűnjön: lehetséges a bevett sémának egyfajta „függőleges olvasata” is, amennyiben például a bal oldali, a hím nemű aiónokat tartalmazó névoszlopot vesszük figyelembe. Eszerint a סתרא אחרה-tól megfosztott Ogdoág így fest: *Bythos* (Egy) – *Nus* – *Logos* – *Anthrópos*. Ha pedig csak a sorozat első három tagját vesszük figyelembe, a *Bythos* (Egy) – *Nus* – *Logos* hármasságot, akkor szinte önmagától kínálja magát a hasonlóság a plótinosi első három isteni hypostasis irányában. Tény és való az *Egy* – *Nus* – *Psyché* triász⁵¹ mindenképpen érdekes azonosságot sejtet, még ha közvetlen, genealogikus viszonyról – a bő évszázadnyi időkülönbség miatt is – természetesen aligha lehet szó. Mégis, miféle következtetéseket enged meg az előbbi, éppen csak felvillanó analógia? Kockázatmentesen a már taglalt „szellemi koiné” (talajszint alatti) meglétét – a gnózis egyiptomi, alexandriai „arculatának” (semmiképpen sem „eredetének”) dominanciáját –, filozófia és vallás (a *misztérium*-gondolat) elválaszthatatlanságát, azt a néha már blódlibe hajló heterogeneitást, amely az egyházatyák gnózis-értelmezésében megmutatkozik⁵² és így tovább. Ám ettől még a tudománytörténeti öszkép aligha változik meg lényegesen: a tág értelemben felfogott gnosztikus szöveg/hagyomány-corporum szinte mindenfajta egységesítő és egyértelműsítő értelmezési kísérletnek ellenáll.

A már többször említett tanulmányában GERSCHOM SCHOLEM a „kabbala végzetének” az *emanációt* nevezte, vagyis az alexandriai gnózis, a neoplatonizmus központi gondolatát, s az egykori vétek jóvátétele lenne – fűzi hozzá –, ha egy majdani MOSES BEN JACOB CORDOVERO tanítvány újjáalkotná a (luriánus) kabbala gondolat építményét, immáron az emanáció módszerének a figyelembevétele nélkül.⁵³ Kétségtelenül elmés elgondolás, de mit is jelenthet mindez a kabbalával analóg világ, a gnosztikus kozmológia világa szempontjából?

Ne feledjük, az אֵין־סוף (végtelen) akkor is a „mindenség Teremtőjének” (בורא עולם) nevezetetik, ha

⁵⁰ Ugyanez a séma szerepel Irenaeusnál, *Adv. haer.* I. 1.1–2, és Tertullianusnál is: *Adv. Val.* VII. 2–VIII. 1.

⁵¹ Plótinus az *Enneádok*ban többször is „körbejárja” az első három isteni hypostasis egymáshoz fűződő viszonyát. Mindamelllett a legfontosabb szövegszakasz talán az *Enn.* V. 1, in: Plótinus 1986, 223–241.

⁵² Ebből a szempontból kétségtelenül Hippolytos (illetőleg Pseudo-Órigenés) jelenti az etalont, hiszen a *Philosophumena* szerzője – Simon Mágustól kezdve – valamennyi jelentős gnosztikus tantételeit a görög filozófia valamelyik meghatározó képviselőjének a tantételeiből vezeti le.

⁵³ Scholem 1995, 176–177.

éppen világok sokasága huny ki, roskad össze a szemünk láttára, avagy áll elő a semmiből körülötte. A gnózis világában ez lehetetlen. A Teremtő csupán *Démiurgos* lehet, pszichikus mesterember, aki sohasem azonos az Eggyel, bármilyen néven jelenik is meg a gnosztikus szövegekben. Teljességgel világos, hogy a gnosztikus Teremtő csupán az emanációs létra valamelyik alacsonyabb fokán lép színre, ilyenformán – a scholemi argumentumot figyelembe véve – az emanáció kiiktatása a gnoszticizmus végzete lenne. Nem a teremtés forrása apadna ki így, hanem már a teremtés lehetőségének, értelmének a kérdése sem lenne feltehető. Fogalmazhatnék úgy is: nem lenne, aki e kérdést föltenné. Ha gnosztikusok kizárólag avatott, pneumatikus hívek gyülekezete lett volna, semmit sem tudnánk róluk; nem hagytak volna nyomot a történelemben.

5.

A virágkorát élő 2. századi gnózis leghatásosabb szellemi fegyverének mindvégig az a sajátos *exegézis*-típus bizonyult, amelyet az orthodox kereszténységgel folytatott polémia folyamatosan csiszolt, alakíttatott. Ahogy már szó esett róla, a jobbára allegorikus köntösben megjelenő, ezoterikus platonizmusnak minősíthető filozófiai mítoszok a nehezen körvonalazható *doctrina gnostica* hült helyén sarjadnak; ezek az alapszövegek már eredendően értelmezésnek minősíthetők. Természetszerűleg a Tanakh és a még nem teljesen kanonizált újszövetségi szövegek értelmezésének. A gnosztikus exegézis elsődleges célja pedig: a (szerintük) radikálisan meghamisított kinyilatkoztatás „eredeti szövegének”, üzenetének rekonstrukciója, megtisztítása. Az ilyesfajta eljárás mód a filológus és a régész tevékenységéhez hasonlatos, semmiképpen sem a költőéhez, vagy a filozófuséhoz. E nagyszabású erudíció azonban a homéroszi példázatra, a vajúdva egereket szülő hegyekre emlékeztet; soha senki nem látta még ennek a „szövegkritikai tevékenységnek” a meggyőző eredményét, még annyira sem, mint ahogyan az Markión megkurtított Újszövetség-corpora esetében megmutatkozik.⁵⁴ A „rivalizáló örökkévalóságok” meglehetősen paradoxonán túl azonban az iménti kérdéskör segít a leginkább megérteni a gnosztikus gondolkodás különös logikáját.

Órigenés a *János evangéliumához* írt kommentárjában – szétzört formában – megőrizte számunkra egy másik Valentinus-tanítvány, Hérakleón sajátos evangélium-értelmezésének egy részét. (Ezek az úgynevezett „Hérakleón-fragmentumok”, amelyek a *Contra Celsum*-ből kivonatolt és összeállított *Aléthés logos* mintájára önálló alakban is napvilágot láttak.⁵⁵) Az alexandriai egyház atya hivatkozásai betekintést engednek azokba a sajátos „magyarázatokba”, amelyeket a gnosztikus exegézis legfőbb jellemvonásait tükrözik. Példaként *János evangéliuma* 4. fejezetének – a szinoptikusoknál nem található – történetét választottam, Jézus és a samáriai asszony találkozásának elbeszélését.

A fejezet nagy részét elfoglaló tudósítás – Jézus földi szolgálatának főníciai kitérőihez hasonlóan – bizonyos fokig a „pogány misszió” megelőlegezésének is tekinthető, ennek megfelelően kétféle hagyomány, a szamaritánus és az orthodox zsidó vitájának is felfogható. A közismert jelenet ama különös részénél, amikor a Názáreti Jézus a szamaritánus asszonyt arra utasítja, hogy menjen el, hívja oda férjét, és jöjjön vissza vele együtt, az asszony így válaszol: „Nincs férjem” (ἄνδρα οὐκ ἔχω, Jn 4,17). A dialógus így folytatódik: „Jól mondtad, hogy »Nincs férjem«. Mert öt férjed volt, de akivel most élsz, nem férjed. Ebben igazat mondtál” (Jn 4,17–18). Zavarában – vagy nagyon is tudatos

⁵⁴ Markión revidéalt páli levél-gyűjteményéhez, az *Apostolikon*hoz hasonló „gondos szövegkritikai munkát” a gnosztikus irodalomban nem ismerünk; arra nézve, hogy például Basileidés Lukács-recenziója miként festett, fogalmunk sincs.

⁵⁵ Lásd például Foerster 1928.

megfontolásból – a samaritánus asszony ezután teológiai síkra tereli a diskurzust, azt tudakolva Jézustól: vajon hol kell autentikus módon imádni az Istent, Jeruzsálemben, vagy a Garizim hegyén? Később, amikor a tanítványok visszaérkeznek, az asszony beszalad a városba, Sikárba és odacsődíti a fellármázott sokaságot: „Jöjjetek és lássátok azt az embert, aki megmondott nekem mindent, amit csak cselekedtem; vajon nem ő a Krisztus?” (μητι οὐτός ἐστιν ὁ χριστός; Jn 4,29).

A samaritánus nő éleslátása a démonokéhoz hasonló *avatottságot* sejtet,⁵⁶ s éppen ez az, amit a gnosztikus kommentátor, Hérakleón kihasznál. Órigenés művében ugyanis az alábbi szó szerint idézett megjegyzést olvassuk: „Ezután annak kapcsán, hogy »Jól mondtad, nincs férjem« ezt mondja: »mert ebben a világban nincs férje a samaritánus asszonynak. A férje ugyanis az aiónban volt«” (*Comm. in Ioh.* XIII. 11.70).⁵⁷ Mindehhez még Órigenés azt is hozzáfűzi, hogy Hérakleón szöveg-variánsában a samaritánus asszonynak nem öt, hanem hat férje volt, s mindannyian a hylikus principiumot, az anyagi rosszat jelképezik, akik (ki tudja, milyen forrásból merítve?) „sértegették, elutasították és elhagyták” a feleségüket (XIII. 11.72).

Amint tudjuk, a gnosztikus tanok körében a *πονηρία* (gonoszság) mind metafizikai mind morális értelemben mélyen összefügg az anyagi világgal, vagyis a bibliai teremtés világával. Hérakleón töredékes interpretációjából inkább az derül ki, hogy a pneumatikus gnosztikus hívőt megtestesítő samaritánus nő elszenvédője, áldozata a sötét démiurgoszi mindenség megszabta körülményeknek; nem valószínű, hogy a Karpokratés-hagyományra jellemző, avagy bizonyos gnosztikus szektákról feljegyzett rituális életstratégia nyomaira bukkannánk. Az egyházatyák tudósítása alapján ugyanis éppen Karpokratés követőire (lett volna) jellemző, hogy a test, az anyag művének „lerombolása” érdekében a teljes amoralitásba süllyedtek (volna).⁵⁸ (Arra nézve, hogy ez a felfogás esetleg már a kereszténység korai időszakán is felüthette a fejét, a *Rómaiakhoz írt levél* 3. fejezetének argumentációja szolgálhat bizonyítékkul.⁵⁹) Akár így, akár úgy, az evangéliumi szöveg hérakleóni interpretációjában egy valóságos anti-történet, avagy inkább valamiféle kódolt fényvilági kinyilatkoztatás körvonalai bontakoznak ki. De ez az anti-történet semmiképpen sem analóg a szóbeli hagyományt szimbolizáló, a sorok között „fehér tintával írott” titkos Tórával, s a rabbinikus hagyomány, a zsidó misztika szellemével. A hérakleóni példa kiválóan reprezentálja a gnosztikus exegézis általában vett természetét: a pszichikusnak tartott bibliai szövegek mélyén – avagy a sorok között – megtalálni és felmutatni azt a kódolt üzenetet, amelyet pusztán a beavatottak, azaz a pneumatikus hívek értenek. Éppenséggel magának a *kódolásnak* a szabályai kívánják meg, hogy a „titkosított üzenet” valamilyen idegen, avagy indifferens szövegben jelenjen meg, pontosabban rejtőzzék el.

A gnosztikus krisztológiát átfogóan jellemző *doketizmus* jellegének megfelelően a félreinterpre-

⁵⁶ Köztudomású a szinoptikus evangéliumok alapján, hogy Jézus Krisztus isteni származását és küldetését földi szolgálatának kezdetén először a démonok „ismerik fel”. Lásd például Mk 1,23–24: „És éppen ott volt a zsinagógájukban egy tisztátalan szellemben lévő ember (ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ) és felkiáltott mondván: Mi közünk egymáshoz, Názáreti Jézus? Azért jöttél, hogy elpusztíts bennünket? Tudom rólad, ki vagy: az Isten szentje!”

⁵⁷ *Comm. in Ioh.* XIII. 11.70. In: Órigenés 2017, 319.

⁵⁸ Irenaeus az *Adversus haereses* I. könyvének végén nem csupán a Karpokratésre vonatkozó hagyomány modelljét alakítja ki (I. 25.1–5), hanem az ophitákét és a séthiánusokét is (I. 29.1–30.14). Ennek a modellnek, vagy paradigmának lényegi része a fentieknek tulajdonított erkölcsi szabadosság, amely azonban tudatos ideológiát sejtet: a testnek, mint a Démiurgos művének a „tönkresilányítását” célozva. Később, Epiphánios 4. században íródott tanúságtétele – állítólagos szemtanúként Egyiptomban közelről is megismert hasonló kultikus közösségeket – csak tovább erősítette a karpokratiánusokra vonatkozó „doktrínát”.

⁵⁹ Pál apostol utalása sokat sejtető: „vagy netán igaz, amivel rágalmaznak minket (καὶ μὴ καθὼς βλασφημοῦμεθα), vagy ahogy mondják némelyek, hogy tudnillik mi ezt mondjuk: Tegyük a rosszat, hogy jó következzék belőle?” (Róm 3,8). Valószínű, hogy a „szublimált törvény” ideája is megengedhette az ilyesfajta okoskodást (nem csupán a törvény elutasítása), ám tudnivaló, hogy Pál az egész argumentáció sort a törvény és a kegyelem viszonya alapján gondolja el.

tált szentírási szövegekben minden mondat, idióma, szó csupán annak *tűnik* (δοκεῖ), amit az eredeti szerzők szándéka sugall, valójában semmi sem úgy igaz, ahogyan azt a *doctrina Christiana* örökségül hagyta ránk. Ennek a nagyszabású, bár valószínűleg nem tudatosan elgondolt „bizonyítási stratégiának” a szimbolikus foglalata valamiféle végtelenül finom és bonyolult „mithográfiai háló”. A háló egyre vékonyodó szálai, valamint az általa lefedett egyre terebélyesedő térfelület nem csupán az exegézisben szerzett jártasság függvénye, hanem az önhivatkozások kibogozhatatlan szövevényének következménye is. Modern hasonlattal élve azt is mondhatnám, hogy a referenciák e szövevénye olyan, mint az informatikai hálózatok *felhő* fogalma; végsősoron tehát egy nem felejtő objektumról van szó, egy szoftverről valahol a (pneumatikus) univerzumban. Ha a háló már eléggé finomra szőtt, a tér lefedetlen, üres foltjai egyszerűen eltűnnek a szemünk (vagyis a bibliai szöveg) elől. A doketizmus totális diadala lenne, ha mindez bekövetkezne, még akkor is, ha a bibliai kinyilatkoztatás e végtelenségig hamis gnosztikus olvasatában is természetesen hinni kell. Igaz, a filozófiai nyelv szótárában – az éleatáknál csakúgy, mint például az akadémiai hagyomány követőinél – a *hit* (πίστις) és a *látszat* (δόξα) a közös *vélekedés* jelentésben fogalmilag összeér.

De ahogyan a mindennapi nyelvben is hemzsegnek a „test” (mondjuk így: *denotatum*)⁶⁰ nélküli szavak, vagyis például olyan dolgok és lények, amelyeket soha senki nem látott,⁶¹ úgy a teológia mindenségében is otthonosan mozognak különféle *láthatatlan* és *látszatlétre* ítélt lények. Amint már szó esett róla, a 2. századi apologéták (nem minden előzmény nélküli) nagy horderejű metafizikai elgondolása, az *egységes szellemvilág* ideája „helyet ad” az egyetemes mitológia, illetve az egyetemes vallástörténet valamennyi fő és mellékszereplője számára. Ez az első pillantásra túlzásúfoltnak „tűnő” szellemi koszmosz, amelyet – a klasszikus vallásfenomenológia nyelvén – véges számú létező (*numen*) potenciálisan végtelen számú alakváltozata népesít be, egyfajta mintát szolgáltat a *láthatatlan* és a *látszatszerű* megkülönböztetésére nézve. A valentiniánus szótérológia szempontjából például láthatatlan a plérómabéli Χριστός, s látszat-léttel bír a Χριστός ψυχικός. Noha az iménti példa másként is magyarázható, annyi mindenképpen bizonyos, hogy a fenti kontextusban „valóságos léttel” kizárólag az a Kyrénéi Simon rendelkezik, akit az igazi, a pneumatikus Krisztus *helyett* keresztre feszítettek.⁶²

Nem érdektelen szót ejteni róla, hogy az említett „mithográfiai háló” finom szövedéke gyakorta meg-megcsillan a kinyilatkoztatás Napjának fényében, ám néha egészében láthatatlan marad; a mindenkori (neo)gnosztikus nézőpont semmit sem árul(hat) el róla, a történeti filológia pedig egyszerűen nem rendelkezik olyan „kameraállással”, amely képes lenne megörökíteni e csillámló fényfoltokat. Ilyenformán a történeti filológiának úgyszólván nincs is más választása, mint vélt-valós „gnosztikus alapmitoszok” után kutatni. A Zend-Aveszta *gátháitól* a mandeus szent könyv, a *Ginza* himnuszaigi, vagy a *hékhalóth*-misztika ködbe vesző kezdeteiig, oly sok helyen és időben a tág értelemben felfogott antikvitás idején. Melyik is lehet az „eredeti” fénypászma? Mindegyik és egyik sem az.

⁶⁰ Ferdinand de Saussure klasszikus fogalom-kettősére: a *denotatum–designatum* relációra gondolok, tágabb értelemben pedig a *langue–parole* kettősségre, lásd Saussure 1998.

⁶¹ Talán a legszebb példa: a *chiméra* szó (ideájának) újkori karriertörténete Descartestól Spinozán át Leibnizig, vö. Woolhouse 2002, 42.

⁶² A doketizmus kifejezés széles jelentéstartományára a δοκεῖ= „látszik”, „úgy tűnik, hogy...” ige alapján lényegében véve ugyanazt a logikát követi: a Megváltó, vagyis elvileg egy tisztán pneumatikus isteni lény semmiképpen sem vehet fel testi alakot, ilyenformán keresztre sem lehetett (volna) feszíteni. Bevett gnosztikus megoldás alapján ilyen sors csak egy valódi testi lénynek juthatott osztályrészul.

6.

A pusztán gondolatkísérletként felvázolt „szellemi koiné”, az óskabbalát, az alexandriai gnóvizst, a neoplatonizmust, az apophatikus teológiát stb. magába rejtő legfontosabb teoretikus problémája az Egy és a tőle elkülönült Másik (második hypostasis, sok-egy, az első *szefira* stb.⁶³) – közötti különbség meghatározása, az elkülönülés okának felkutatása. Az *átmenet*, vagy éppen *elfordulás* aktusa, valamint az Egy „között” fennmaradó, és soha föl nem számolható logikai szakadékot a metaforák fizikai paraméterekkel nem jellemezhető világa tölti ki; úgy is mondhatnám: ez a szakadékvilág a filozófia és a teológia közös mindensége felé előrajzó metaforák szülőhelye. Nincs ez másképpen a gnosztikus kozmológiák legfontosabb szövegeinek esetében sem; az Első Aiónnak a „világ felé fordulása” döntő módon határozza meg a majdani világ arculatát. Talán éppen ez a rendkívüli jelentéssűrűségű *epistrophé*⁶⁴ a gnosztikus tanítás legnagyobb misztériuma, amelynek igazi lényege – amennyire az egyházatyák tanúságtételéből ki lehet hámozni – a *kimondatlanságban* rejtezik.

A „kimondatlanság/kimondhatatlanság” (ἄρητον) elvont fogalomként vonatkozhat magára a *gnósisra*, de az Első Aiónra is (esetleg valamilyen másik aiónra, mint az Egy perszonalizálódott attributumára), ám bármelyik funkciót tölti is be, a maga fennkölt negativitásában filozófia és teológia világának határán honol. Tekintettel arra, hogy „üzenetének” legfőbb tartama *csendbe* (σιγή), netán *hallgatásba* (σιωπή) burkolódik, az egyházatyák folyamatos gúnyolódásának céltáblájául szolgál. Mi az a rettentő nagy titok, amelyet a gnosztikusok rejtegetnek, s mennyiben különbözik attól, az Újszövetség görög nyelvén leírt γῶσις τοῦ θεοῦ-tól, amely jellegénél fogva nem más, mint egyfajta „kifordított misztérium”, olyan titok, amely a keresztény aiónban nem rejtőzik többé.⁶⁵

Ahhoz, hogy a keresztény hívő üdvösségre jusson, nem szükséges, hogy egzakt tudással rendelkezzen az isteni személyek viszonyáról az úgynevezett preegzisztenciában, vagyis, lehetséges üdvösség beható trinitológiai ismeretek nélkül. Ugyanez a gnosztikus kozmológiában és az ettől elszakíthatatlan szótériológiában elképzelhetetlen. A beavatott gnosztikus hívőnek valamit „tudnia kell” például az Egy önmagából való kilépésének hogyanjáról. A *hogyan* kérdését illetően mélyen az egyiptomi gondolkodásmódban gyökerező, s a II. Nag Hammadi-kódex *János apokryphonjában* olvasható megoldáshoz hasonló példát idézek a 8502. számú Berlini papiruszból.⁶⁶ Eszerint az Első Aión „Fölmerte saját képét, amikor meglátta azt az őt körülvevő fény-vízben. És a benne lakozó értelem működni kezdett, megnyilatkozott. Eléje lépett a fény tündökléséből. Ez az erő az, amely a mindenség (létrejött) előtt megnyilatkozott. Ez a mindenséghez tartozó tökéletes Értelem (πρόνοια), a fény, képmása a fénynek, képe a Láthatatlannak. Ő a teljes erő, Barbéló, a tökéletes, dicsőséges Aión. Magasztalja őt (a Legfőbb Lényt), mert ő általa nyilatkozott meg és felfogta őt” (*P. Berol.* 8502, 25.1 skk.).⁶⁷

⁶³ Ezen a rendkívül bonyolult kérdéskörön belül kétségtelenül meg kell különböztetnünk egy-egy emanációra alapozott, illetve pantheisztikus sémát. Az utóbbiban az Egy és a Más elkülönülése igazából véve sohasem valósul meg, hiszen a létezők összessége az Egyben „áll fenn”. (Megjegyzendő, hogy a korai és a kései kabbala voltaképpen valamennyi válfaja ilyen.)

⁶⁴ A platóni μετα-, vagy ἐπιστροφή – elfordulás az ideák világa felé – a Septuaginta, illetőleg az Újszövetség nyelvén (a héber תשובה tükkörfordításaként) a *megtérést* (mint *visszafordulást*) jelenti.

⁶⁵ Ennek kézzelfogható megfogalmazása: a *Kolosseiekhez írt levélben* Pál apostol azt írja, hogy „Ennek [a titoknak] a szolgálója lettem, Istennek ama üdvrendi terve alapján (κατὰ τὴν οἰκονομίαν τοῦ θεοῦ), amely nekem rátok nézve adatott, hogy teljesen betöltsen Isten igéjét, azt a titkot (μυστήριον), amely világkorszakoktól fogva és nemzedékeken át el volt rejtve, de amely most nyilvánvalóvá tétetett az ő szentjeinek, [...] [ez a titok] az, hogy Krisztus – a dicsőség reménysége – közöttetek van” (Kol 1,25-27).

⁶⁶ Másnéven Berlin-kódex vagy Akhmim-kódex, lásd Till 1955.

⁶⁷ Idézi: Kákósy 1984, 84.

Függetlenül attól, hogy az idézett kopt nyelvű szövegszakasz az úgynevezett „Barbéló gnózis”⁶⁸ hagyományköréből származik, a „dicsőség fény-vizében megpillantott képmás” költői metaforája az Egy és a Más viszonyát izmusoktól függetlenül kifejező egyik logikai típus, éppen úgy, mint például a dicsőség „túlsordulása”, avagy a platóni hasonlat a vizet árasztó forrásról. Mindamellett a Berli-ni-kódex *János-apokryphonjának* fenti szövegszakaszában *Pronoia* „fogja föl” és „dicsóíti” az Egyet, ahogyan például Plótinosznál a *Nus* teszi. Nyilvánvalóan nem „vándorló mithológémáról” kell beszélnünk, hanem inkább a tág értelemben felfogott, és vallásilag „áthangszerelt” platonizmuson belüli alaptípusról. Bárhogy legyen is, a kérdés tárgyalása közben mindenképpen beleütközünk egy másik, nem kevésbé jelentős problémába. Az alexandriai gnózis képviselőinek (és persze nem csak nekik) azon erudíciójáról van szó, hogy egyszerre próbáljanak megszólalni a visszamitológizált filozófia, valamint a (meghamisított) bibliai kinyilatkoztatás nyelvén. Nem kétséges, hogy ez a szándék – akkor is, de a későbbiek során is mindenkor – feloldhatatlan ellentmondásokhoz vezet. Mondjuk így: a platóni, közép- és neoplatonikus *létentüli* (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) fogalmát kellene valahogyan egyeztetni a *kinyilatkoztatás-előtti* jelentésével.

Az előbbi fogalom az Egy tiszta transzcendenciáját fejezi ki, amelyet semmiféle létező tulajdonságaival sem lehet körülírni, olyasvalami tehát, ami *elgondolhatatlan*.⁶⁹ Ezzel szemben az inkább a világekorszak jelleget öltő⁷⁰ *kinyilatkoztatás-előtti* Isten mindenféle olyan tevékenységét, jellemvonását jelölheti, amelyről a Biblia nem beszél: mit csinál Isten akkor, amikor éppen nem teremt, nem az emberiség sorsát intézi, vagy nem a választott népe érdekében hadakozik? Tudjuk jól, a zsidó és a keresztény misztika pontosan a felsoroltak után érdeklődik; aligha véletlen, hogy mindkét említett hagyomány bizonyos korlátokat épít a totális illegitim tudással szemben, s ezeket a korlátokat semmiképpen sem hajlandó lebontani. A gnosztikus hagyomány ilyesfajta korlátokat, falakat nem ismer – a magát a (beavatott) *tudásról* elnevező tradíció ugyan mit is kezdhetne a „nem tudhatóval”, avagy a „nem-szabad-tudni”-val? – gondolkodásának határai a létezés határaiig ívelnek, sőt, bizonyos értelemben még azokon is túl.

Az *elgondolhatatlan* és a *nem tudható* közti feszültség természetesen nem csupán az orthodox kereszténység és a gnoszticizmus viszonyát jellemzi, hanem legalább ugyanannyira a kereszténység és a filozófia kényszerű *ἑπέδος γάμος*-át is. (Aligha véletlen, hogy az egyházatyák egy része Hérakleitosztól, Empedokléstől Aristotelésig a görög filozófiai hagyományból kísérel meg levezetni a gnosztikus tanok meghatározó részét.⁷¹) Ennek eredményeképpen a mindenségen – szofisztikus formában: a filozófiai mindenség-gondolaton – belül hatalmas kőkoloncokból összerótt limes húzódik, amely határt von *létentüli* és a *lét*, *lét* és *létező*, *verum esse* és *részleges lét* stb. között. A határon innen eső területek mindenesetre feltérképezhetőnek, megismerhetőnek tűnnek, míg a túlnani régiók ellene állnak mindenfajta ilyen szándéknak. (Ugyan a filozófia, valamint a zsidó és a keresztény misztika is újra meg újra felkínálja a határ-átlépés illúzióját, mégpedig a *pantheizmus* gondolata által – vagy-

⁶⁸ „Barbéló” alak – és név-változatai szinte mindenütt felbukkannak a gnosztikus irodalomban, beleértve a Nag Ham-madi-kódexek traktátusait is. A szó bevett sémi etimológiája: *ba-arbá-él* („négyben az isten”), lásd Sieber 1980, Onuki 1987, Goulder 1995.

⁶⁹ Lévinas kifejezésével élve, ebben az esetben a fogalom „túlsordulásáról” (débordement) van szó, amikor is az ember igazából „többet gondol annál, mint amit valójában gondolni képes.”

⁷⁰ A világekorszak-felfogás paradigmája számomra Schelling többszörösen újrakezdett műve, a *Die Weltalter* (1810), ahol is a kinyilatkozató Isten „múlttá változtatja” önmaga nem megnyilatkozó, rejtve maradt részét, kiadása: Schelling 1979.

⁷¹ Hippolytos *Philosophuménájában* a valentiniánusok Platónt, illetve a pythagoreusok, Markion és Simon Mágus főleg Empedoklés (a *veikos* és a *φιλότης* kettősségére alapozott), Basileidés pedig Aristotelés eszmerendszerből kerül levezetésre.

is hogy minden Istenben áll fenn –, de az iménti falként magasló limes így sem tűnik el.⁷²) Sőt, a teológia görög nyelve, illetve már az Újszövetség *Tanakh*-idézetei, parafrázisai örökségül kapták a *Septuaginta* fordítóinak azt a – kényszerű – megoldását, miszerint a Mózesnek kinyilatkoztatott Isten-Név is filozofémaként szólal meg; hogyan másként értelmezhető az Ἐγώ εἰμι ὁ ὢν („Én vagyok a Létező”, Exod 3,14) formula?⁷³ E kényszerű örökség abban a pillanatban „igényjogosultságot” követel magának, amikor kilépünk a héber nyelvű szövegvilágból, s tesszük ezt nem kabbalistaként, hanem a lehető legtermészetesebb módon. (Kétségtelenül csábító a gondolat: vajon miként érthették az Örökkévaló bemutatkozását Mózes egyiptomi kortársai a közép-, avagy újbírodalmi teológiai kompilációk nyelvén? Ahhoz, hogy mindez érthetővé, de legalább érzékelhetővé váljék, nagy valószínűséggel ki kell lépni az összes eddig segítségül hívott hagyomány szöveg-világából, feladva a kinyilatkoztatás hadállásait.)

Létezik azonban egy olyan terület, amelyet a gnosztikusok is bejártak, támaszkodva a zsidó (s némiképpen már a keresztény) *név-metafizika* tradíciójára. Eszerint az Egy, a legfőbb Aión közvetlen formában meg nem ismerhető ugyan, de legalább megszólítható. Aligha szorul bizonyításra, hogy valamennyi ilyesfajta teoretikus elgondolás alap példája a szent *tetragrammaton*t övező paradoxon: „Isten neve megszólítható, de ki nem mondható”.⁷⁴ Évezredek teltek el e kényszerítő paradoxon bővületében, ám az Örökkévaló, a Biblia Istene így is személyes Isten volt és ma is az. Ugyanakkor nem tudunk arról, hogy például a valentinusi/ptolemaiói Bythos hasonló funkciót töltött volna be; de egyébként is, józan mérlegelés után belátható: a léten-túli nehezen minősülhet személyes lénynek. Hozzá kell tenni azonban, hogy ezen a ponton jobbra csak találgatásokra vagyunk utalva, a gnosztikus kultusz, avagy „liturgia” működéséről rendkívül keveset tudunk.

Minden jel arra vall azonban, hogy bizonyos gnosztikus kompilációk körében is fellelhető az az elgondolás, amely magának a névnek egyszerre tulajdonít egyfajta kimondható illetve kimondhatatlan tartományt. E két tartomány *symbolonszerűen* összeér, ám pro forma csak valamiféle paradoxonban ölthet testet. Az alexandriaiak doktrínájánál korábbi hagyomány-réteget, a Simon Mágus alakja köré fonódó tradíciót feltárva Hippolytos azt írja, hogy a szamáriai varázsló központi elgondolásának, az úgynevezett δύναμις μεγάλη („nagy erő”)⁷⁵ – az Újszövetségben is megjelenő – principiumnak hat Empedokléstől kölcsönzött, *aión*-párokba rendezett epifániája lényegében megfelel a valentinusi ogdoádnak.⁷⁶ Kissé meredek képzettársítás, hiszen a szóbanforgó *aión*-nevek egybevetésekor pusztán egyetlen azonos elemet találunk, s ez a *Nus*. Igaz, ez az egybeesés döntő fontosságú, hiszen a *Nus* kivételes helyet foglal el a hypostasisok rendjében, s nem csupán a valentinianus kozmológiában. A fenti *aión* az, „aki” felfogja, megérti az Egy természetét, s egyúttal az egész emanációra alapozott világfolyamatot is, végül is ő a *gnósis* teljességének birtokosa. Ebben az értelemben semmiképpen sem lehet a már említett Irenaeustól Epiphániosig ívelő értelmezői hagyomány – tudniillik, hogy a Pléróma szellemi lényei csak az Egy alakot öltései, különféle nevei – behelyettesíthető eleme;

⁷² Természetesen a *pantheizmus* jelentéskörén belül is disztigválni kell, a *Korinthosziakhoz írt első levél* 15,24–28-ban megfogalmazott páli állásponttól kezdve a luriánus kabbalán át Spinozáig és Schellingig. Ezen álláspontok közös sajátossága az, hogy a mindenség vagy mindig is, vagy egykor már, illetőleg egyszer majd újra „istenben áll fenn”.

⁷³ Nyilvánvaló, hogy a görög Ἐγώ εἰμι ὁ ὢν formula nem csak hogy nem a héber אלהים אלהים név alak tükörfordítása, hanem éppenséggel világnyi távolságra van az utóbbi tradicionálisan értelmezett jelentésétől. Eszerint minthogy a szent *tetragrammaton* és a héber létige három alapvető alakjának mássalhangzói egybeesnek, ez az analógia a mindig-levés, „aki volt, aki van és aki lesz” időbeli variációit jeleníti meg, míg az *ón* aktív imperfekt participium inkább a folyamatos fennállásra utal – időtől függetlenül.

⁷⁴ Scholem 1995, 177.

⁷⁵ Hippolytos: *Phil.* 18,1 = Adamik 2005, 85.

⁷⁶ Hippolytos: *Phil.* 20,3 = Adamik 2005, 87.

nem, ilyen megközelítésben a *Nus* egyszerre van az Egyen kívül és belül, modern fenomenológiai hasonlattal legalábbis a *transzcendentális ego* pozíciójára tarthat igényt.⁷⁷

A név jellegére és a pneumatikus létezés mikéntjére vonatkozó paradoxonok mindenesetre Hippolytos érvelésmódjának is lényegi részét képezik. Amikor ugyanis a *Philosophumena* szerzője a Nagy Erő (δύναμις μεγάλη) jellemvonásait írja le, az egyik *arché*, a tűz (πῦρ) példájával él, hozzátéve azonban, hogy a tűz kettős természettel rendelkezik: egyszerre *látható*, illetve *láthatatlan*. Nem meglepő módon e kettős *physis* csak eredendő dualitásként értelmezhető; a láthatatlan csupán a láthatóban rejtőzhet, másfelől pedig (a *Zsidókhöz írt levél* teológiájának megfelelően⁷⁸) a látható természet a láthatatlanból áll elő.⁷⁹ Expressis verbis nem szerepel a hippolytosi szövegben, ám sejthető, hogy az iménti paradox kettősség a Dynamis Megalé alakot öltéseiben, az említett három aión-párban is megmarad. A Kimondott és a Kimondatlan viszonyára nézve talán az *Onoma* (Név) – *Phóné* (Hang) *dias* árulkodik erről leginkább, hiszen egy olyan ízig-vérig ezoterikus hagyományban, mint amilyen a gnoszticizmus, a név lényegéből szinte semmi sem örökíthető át a kimondás, illetőleg a megmutatkozás által, de a megszólítás követelménye (a vocativus nyelv-előtti képze) a *Phóné* mellőzhetetlen szerepére hívja fel a figyelmet. Kétségtelen, hogy az *Apophysis Megalé* Hippolytos által dokumentált érvelés technikája – a tűz principiumában és a hat aión funkciójában egyszerre sejlenek fel olyan analógiák, mint a bibliai égő csipkebokor, az empedoklési gyökerek, az arisztotelészi *dynamis* és *energeia* kettősség stb. – szinte lehetetlenné teszi a világos fogalomalkotás igényének érvényesítését, de valószínűnek tűnik, hogy ez utóbbira a gnosztikus kozmológia és exegézis egyáltalában nem is törekszik. Annál is inkább, mert szinte valószínűtlenné tűnik, hogy az akragasi filozófus ily módon véletekig eltorzított értelmezésében egyszer csak feltűnjék a „posztbiblikus hagyomány” *látható hang* paradoxona.

7.

A gnosztikus mindenség feltérképezését elősegítő legfontosabb koordináták, az *örökkévalóság*, a *közteség*, a *semmi* (az elsőről már esett szó, az utóbbi kettőről még nem), egészen véletlenül éppen HANS JONAS egyik, a hatvanas évek elején megjelent rövid esszékötetének a címét „adják ki”: *Zwischen Nichts und Ewigkeit*.⁸⁰ Az antik gnoszticizmus szellemiségére olyannyira jellemző „örökkévalóság utáni sóvárgás” mellett legalább ugyanilyen figyelmet érdemel a gnosztikus szövegekben megmutatkozó másik átható életérzés, az *evilág semmije* által táplált szorongás, amelyet például a valentiniánus mitológia-filozófia a renitens aión *Sophia* negatív lelki érzéseiből, elsősorban *bánatából* (λύπη) vezet le. Természetesen nagyon nehéz itt elvonatkoztatni a HANS JONAS megteremtette – HEIDEGGERRE és BULTMANNRA alapozott – értelmezői paradigmától,⁸¹ de úgy gondolom, hogy

⁷⁷ Mínt hogy a *Nus* már léttel bíró hypostasis, továbbá ő az, aki teljes mértékben „megérti” az Egyet, létrejötté/kibocsátása „előtt” tekinthető úgy is, mint az Egy önmagától elkülönülő, de egzisztenciával még nem rendelkező Értelme.

⁷⁸ Per definitionem lásd Zsid 11,3: „hittel értjük meg, hogy a (világ)korszakokat Isten kimondott szava (ῥήματα θεοῦ) alkotta, úgy, hogy a meg-nem-jelenőből (láthatatlanból = μὴ ἔκ φαινομένων) lett a látható”.

⁷⁹ Hippolytos: *Phil.* 9,6. = Adamik 2005, 79.

⁸⁰ Jonas 1963.

⁸¹ Hans Jonas egész – nem csupán a gnózis történetével és értelmezésével foglalkozó – életműve felfogható úgy is, mint Heidegger filozófiájával folytatott, hol deklarált, hol pedig látens vita. A hajdani Heidegger-tanítvány az 1934-ben napvilágot látott, máig meghatározó jelentőségű művében, a *Gnosis und spätantiker Geist* első részében egykori mesterének fogalomkészletét használja fel azon előfeltevésének igazolására, miszerint nem csupán a modern egzisztenciálfilozófia alkalmas arra, hogy az antik gnoszticizmust, mint vallástörténeti jelenséget magyarázza, hanem mindennek fordítva is működnie kell; a kulcs és a zár szerepe kölcsönösen felcserélhető, lásd Jonas 1963, 6. Később – érthető okokból – a csodálat gyűlöletbe csap át, ám a polémia így is fennmarad.

a *Gnosis und spätantiker Geist* szerzőjének világekorszakokat átívelő analógiái nem szükségképpen anakronizmusok. Mindamellet az örökkévalóság tisztán pneumatikusnak tekintett és a semmi (a nem-léttel tisztázatlan viszonyban lévő) általában privációra alapozott fogalma egyaránt a maga megfoghatatlanságával jellemezhető. A *köztesség* pedig éppen e kettős megfoghatatlanság „között” kísérel meg hidat verni, nagyon is megtapasztalható *valami* formájában.

A nem-létező által létrehozott nem-létező mindenség gondolattalan Semmije a legvészerhebb módon az alexandriai Basileidés kozmológiájában tör elő, legalábbis Hippolytos tanúságtétele szerint. „Volt, amikor semmi sem volt. Ám a semmi sem volt a létezők egyike, hanem pusztán és minden hátsó gondolat és szofizma nélkül teljességgel semmi. Amikor azt mondom, hogy *volt*, nem azt értem rajta, hogy volt, hanem azt akarom vele jelezni, hogy egyáltalán semmi se volt” (*Phil.* VII. 21.2).⁸² Amikor pedig a Semmi-Isten arra az elhatározásra jutott, hogy világot *akar* teremteni, a hagyományozó egyházatya valamiféle paratagmatikus nyelv használatára kényszerül, hogy a tudatos szándék, egyáltalán az intencionalitás felfüggesztését érzékeltesse: „a nemlétező isten értelemmel felfoghatatlanul, érzékelhetetlenül, akarattalanul, elhatározás nélkül, szenvedély nélkül, vágy nélkül világot akart teremteni” (*Phil.* VII. 21.1).⁸³ Így áll elő tehát nem-létező világ, a nem-létezőből, a nem-létező isten által. Nem a szószerinti értelemben vett *creatio ex nihilo*-ról kell hát beszélnünk, hanem olyan esetről, ahol maga a *creator* sem létezik.

A *semmi* (τὸ μηδέν, τὸ οὐδέν), illetve a *nem-lét* (τὸ μὴ ὄν, τὸ οὐκ ὄν) korabeli értelmezéseit figyelembe véve csábító lehet a „lét feletti nem-létező” (Porphyrios) teóriájának és a „léten-túlinak” esetleges azonosítása, csakhogy Hippolytos rövidebb később úgy fogalmaz, hogy a Semmi – mindenfajta kimondhatóságon és elgondolhatatlanságon túl – egyáltalában nem „utópia”, hanem valóságos „toposz”, a nem-létező Isten országa (*Phil.* VII. 22.13). A sofistá Gorgias egyik egybefüggő töredékének megfogalmazásmódját segítségül hívva: a nem-létező nevezetű létező országa.⁸⁴ Ám fontos tudni, hogy ez a hatalmi alakulat sem „evilágból való”, értelemszerűen uralkodója sem származhat a bibliai teremtés világából; ennek megfelelően ha önmagában nem is, de a mi világunkkal kapcsolatban a semmi-birodalom valamiképpen elgondolható, viszont mindebből semmiféle szívderítő következtetés nem adódik; JACOB TAUBES megfogalmazásával élve: „Az »új Isten« (Markion), az »idegen Isten«, a világban nem létező Isten. A »nem létező Isten« (Basileidés) azonban rettentő hatalom, amely körbefonja, semmissé teszi és megsemmisíti a világot”.⁸⁵

Noha TAUBES mondandójában nehéz nem észrevenni a heideggeri „Nichtung” teoretikus hatását, annyi bizonyos, hogy a meglehetősen ködös Basileidésnek tulajdonított álláspont nem feltétlenül a *principium horrendi* kidomborítását szolgálja, lehet, hogy csupán az apofatikus teológia szélsőséges megnyilatkozásával, az elgondolhatatlan túlfeszített érzékeltetésével állunk szemben. Erre vall, hogy más hagyományozóknál, például Clemens Alexandrinusnál valami olyasféle, Basileidésnek tulaj-

⁸² Hippolytos: *Phil.* VII. 20.2. Idézi: Bugár 2016, 269.

⁸³ Bugár 2016, 270.

⁸⁴ Gorgias zömében Sextus Empiricus alapján rekonstruálható érvei arról tanúskodnak, hogy a dolgok számtalan módon „nem létezhetnek”. Ezen módozatok közül kiténtetett szerep illeti meg például az *elgondolhatatlan*, avagy az *örök* valamiket. Az utóbbi esetben azért, mert többféle görög iskola hagyománya szerint is az „örök” túl van a romlandó létezésen, avagy mindig is létezett, az előbbi esetben pedig azért, mert számos dolog, amelynek van neve (a Khiméra-toposz is innen ered), következőképpen elgondolható, mégsem létezik, ahogy ezt a tengeren gördülő harci szekér példája is bizonyítja. Megfordítva, a „nem-létező” nevezetű valami – minthogy megnevezhető – ugyanabból a megfontolásból létezhet is, meg nem is. Összességében Gorgias híres tétele a nem-létezés bizonyítására többszörös feltételrendszert is tartalmaz: (1) egyáltalában semmi sem létezik, (2) ha létezik is, megismerhetetlen az ember számára, (3) ha megismerhető is, a másik ember számára közölhetetlen. Gorgias töredékeit lásd Steiger 1993, 29–35.

⁸⁵ Taubes 2004, 58.

donított álláspont kerül bemutatásra, amely leginkább a sztoikus „kozmosz sympathia” elvéhez hasonlatos, mi több, fölsejlik benne a kozmikus ἔργος platonikus tana is (*Strom.* IV. 86.1).⁸⁶ Márpedig azt kissé nehéz lenne elképzelni, hogy a teremtés művét megsemmisítéssel fenyegető nem-létező Isten egyúttal a κόσμος szeretetére buzdítana! Ám a Basileidés-hagyományt terhelő nyilvánvaló ellentmondások nem változtatnak azon, hogy a Hippolytosnál megörökített negatív kozmológiában a totális nem-létezés, és általában véve a Semmi emanációja jelenti mindenfajta létrejövés kiindulópontját és mintáját. Márpedig az örökkévalóságok *pluralisa* mellett e végsőkig kielezett elgondolás jelképezi azt a fogalmi határt, amelyeken belül fölsejlik a köztesség birodalma, ahol – egyebek közt – a ψυχή (lélek), s vele a pszichikus dolgok, valamint a δίκαιος θεός (az igazi Isten) lakozik.

A korabeli rendkívül heterogén, szerteágazó lélekfilozófiai felfogások között az általánosítható gnosztikus koncepció egyértelműen a háromszatú páli antropológiához hasonlít, sőt, nyugodtan mondhatjuk: a megszólalásig hasonlít. Az eddigiek során már többször érintett „khrisztianizált gnózis” klasszifikációt tekintve ez egyáltalában nem tűnik meglepőnek, valamennyi egyéb szóabajhető filozófiai analógiát számba véve viszont annál inkább. A πνεῦμα (szellem) – ψυχή (lélek) – σῶμα (test) felosztás természetesen mind az Újszövetségben, mind pedig a görög nyelvű gnosztikus irodalomban finomításra szorul, ám a triadikus séma mindenképpen biztos kiindulópontul szolgál.⁸⁷ A *pneumatikus* megjelölés a tisztán transzcendens, örökkévaló világra és lényekre vonatkozik, valamint az ember legmagasabbrendű, halhatatlan alkotóelemét jelenti. Ugyanígy, az ἄνθρωπος πνευματικός (szellemi ember) meghatározás mind Pál apostolnál, mind pedig a gnosztikusoknál az egyházi hierarchia legmagasabb szintjét jelöli, de nyilvánvalóan más és más módon: a páli levelekben azokról a hívókról van szó, akiknek a bennsejében a πνεῦμα ἅγιον (Szent Szellem) „lakozást vett”, míg például a valentiniánus „egyházban”⁸⁸ azokról, akik beavatottként valamilyen titokzatos kapcsolatban állnak a Plérómával, képletes értelemben netán „onnan is származnak.” A *pneumatikus ember* tehát lényeknek egy részével – itt is, ott is – „rá van hangolódva” az örökkévalóságra.

A σῶμα birodalma – szemben az ember fizikai, hús-vér testével a σάρξ-szal – már megosztott világ, hiszen Pál is beszél σῶμα πνευματικόν-ról (ez lenne a feltámadás utáni „dicsőséges, romolhatatlan test”), továbbá σῶμα ψυχικόν-ról, amely viszont romlandó,⁸⁹ s az iménti distinkció a gnosztikus szövegek egy részében is felbukkan. A különbség azonban így is egyértelmű: a gnosztikus állásponttal ellentétben – miszerint az ember szelleme egy másik, magasabbrendű világból származik és oda is tér vissza, míg testi mivolta teljes egészében az enyészet martaléka lesz – a Bibliában a szellem, a lélek és a test teremtéstől fogva elszakíthatatlanul együvé tartozik a szuverén emberi személyiségben, és ez nagyrészt igaz lesz a feltámadás után is. Ám a formai hasonlóság újra és újra felveti a „páli gnózis” létezésének lehetőségét mind a teológiai, mind pedig a vallásfilozófiai irodalomban.

⁸⁶ Clem. Alex. *Strom.* IV. 86.1. = *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller* Bd. 52, ed. Ludwig Früchtel, Berlin: Akademie Verlag, 1985.

⁸⁷ A fenti háromszatú séma a magyar nyelvű teológiai irodalomban a πνεῦμα és a ψυχή hagyományos „összemosása”, valamint a νοῦς „klasszifikálhatatlansága” folytán úgyszólván alkalmazhatatlan, következtetésképpen a terminológia „finomítása” is csak fenntartással kezelendő. A νοῦς értelmezéseiről a preszókratikusoktól Justinosig lásd Flaisz 2007.

⁸⁸ A hagyományozó egyházatyák Markión mellett elsősorban Valentinus, illetve a valentiniánus iskola követőire alkalmazzák az „egyház” (ἐκκλησία) megjelölést, más esetekben főleg az „iskola” (σχολή), avagy az „irányzatok” (δόξαι) elnevezéssel találkozhatunk.

⁸⁹ Lásd 1Kor 15,44–47. A halottak feltámadásával kapcsolatban írja Pál: „elvetetik lelki test (σῶμα ψυχικόν), föltámasztatik szellemi test (σῶμα πνευματικόν). Ha van lelki test, van szellemi test is. Így is van megírva: Az első ember, Ádám, élőlény/eleven lélek (εις ψυχὴν ζῶσαν) lett, az utolsó ember (ὁ ἔσχατος Ἀδάμ) megelevenítő szellem (εις πνεῦμα ζωοποιόν). De nem a szellemi az első, hanem a lelki, azután a szellemi. Az első ember a föld porából, a második ember az égből való.”

A szinte mindig gyűjtőfogalomként használt ψυχή az ember tudatos, emocionális és akarati funkcióinak együttesét jelölve viszont valóban maga a *köztesség*, kétféle szellemi pozíció és kétféle affinitás erőterében. (Noha az újszövetségi anthropológiában a lélek megőrzí ótestamentumi örökségét, miszerint a נפש (lélek) a דם (vér) és a חי (élet) egymással konvertálható fogalmak, további funkcionális osztódásai – bizonyos szintig – a lélekfilozófiai nyelvhasználattal is megfeleltethetőek.)⁹⁰ Ugyancsak az antik felfogás elterjedt része, miszerint a ψυχή valami magasabbrendűnek lefokozott mása, vagy a πνεῦμα-é, a kezdetben tüzes leheleté, vagy pedig a νοῦς-é. Különösen kézenfekvő ez az elmélet, ha figyelembe vesszük, hogy szinte valamennyi gnosztikus irányzatban megtalálható a preegzisztens lélek alávetetésének, bukásának mítosza. Csupa negatív vonás, jelezve a pszichikus lények és dolgok másodrendű voltát – a pneumatikus mindenséggel szemben. Létezik azonban a lélek szerteágazó jelentéstartományának egy olyan rendkívül fontos funkciója, amelyet nagyon nehéz lenne (bár a későbbiek folyamán kiderül: nem lehetetlen)⁹¹ visszavezetni a szellem „természetére”; a lélek a *szabad akarat*, a *szabad döntés* (*liberum arbitrium*) birodalma.

A szabad akarat, illetve a döntés szabadsága pontosan érzékelteti az univerzális gnosztikus elgondolást: az út felfelé, illetve lefelé egyaránt nyitva áll. Kizárólag az egyéni múlik, hogy képes-e fölemelkedni a szellemi világ felé, avagy alázuhan a test, a romlandóság birodalmába? Mindamellet a fényvilági származás, avagy a visszatérés valahová a Pléróma határvidékére⁹² (a jobbára nem létező gnosztikus eszkatológiát helyettesítő forgatókönyvnek megfelelően) még mindig nyitva hagyja a földi lakozás színterének pontos státuszát, vagyis a legfontosabb köztességnek kérdését, hiszen az mégis csak az emberi egzisztencia lényegét érinti. Nem beszélve arról, hogy a Föld az ἄνθρωπος πνευματικός, az ἄνθρωπος ψυχικός, valamint a kizárólagos testi létezésre kárhözhatott ἄνθρωπος χυικός/ἕλικος *közös* lakóhelye. Tudjuk, hogy e közös lakozás ideiglenes, ám az „ideiglenes ember” megnevezéssel – a bibliai *teremttség* tényének tagadásával – a gnosztikus szövegekben sem találkozunk. (Mindez általában bizonyos archónok, tudatlan és gonosz angyalfejedelmek, avagy a Démiurgos kompetenciájának korlátozott voltával kapcsolatban merül fel: képesek ugyan arra, hogy porból, agyagból embert formáljanak, netán még bizonyos életfunkciót is kölcsönözhetnek neki, de *szellemet* (πνεῦμα) nem képesek belé lehelni.⁹³ (Itt, ebben a pozícióban az ember, vagy a „preanthrópikus creatura” még valóban maga a testet öltött ideiglenesség.) Egyértelmű tehát, hogy a közkeletű gnosztikus felfogás alapján a teremtés műve rossz, ezért a Biblia Istene, a másodrendű

⁹⁰ Tekintettel arra, hogy az antik lélekfilozófiai hagyományban a *lélek* (ψυχή, *anima*, נפש illetve az utóbbi sémi nyelvi megfelelői), illetőleg annak egyik része örökkévaló entitás, míg a bibliai lélek az ember teremtett voltával, s annak komplex személyiségével áll kapcsolatban, a *megfeleltetések* kifejezés erős fenntartással kezelendő. A kereszténység történetének első évszázadai a trinitológia és a lélekfilozófia viszonylag egységes nyelvezetének létrehozásával teltek.

⁹¹ A „nem lehetetlen” kitétel Schelling különbejáratú *praedestinatio* felfogására utal. A *Freiheitsschrift* szerzője ugyanis éppen azt kísérel meg bizonyítani, hogy az ember morális jellegű döntései kivétel nélkül mind az örökkévalóságban (teológia nyelven: a preegzisztenciában) gyökereznek.

⁹² Amennyire nyomon követhető, a valentiniánus doktrína alapján az „üdvözülő” gnosztikus hívek valahová a Pléróma határvidékére jutnak csak el (ahogy a vulgárlatonizmus szellemében a tudatos lélekrész közvetlenül a Hold alatti szférában tartózkodik), a fény-világba csupán a „megtért” *Sophia* juthat vissza esetleg. Lásd ezzel kapcsolatban elsősorban Clemens Alexandrinus magánhasználatra készült jegyzeteit: *Excerpta ex Theodoto*, cc. 66–72, ed. Sagnard 1948.

⁹³ Az a toposz, miszerint a Démiurgos, illetőleg a gonosz archónok nem képesek a szellemet, mint „éltető leheletet” be-
léplántálni a föld porából már meggyúrt – a *Ginza* egyik himnuszának szóhasználatával élve: „féregként tekergőző” – ember-kezdeménybe, a gnosztikus irodalomban univerzálisnak minősíthető. Mindamellet a „gnosztikus anthropogónia” meglehetősen heterogén szöveghagyományra utal, éles különbség mutatkozik például a valentiniánus alapmítosz (Irenaeus: *Adv. haer.* I. 5.5), és az úgynevezett „széthiánus” gnózis (főleg a Nag Hammadi-traktátusok egy része) között. De mindkét esetben az ember a preegzisztens ἄνθρωπος – adott esetben a pléromabéli *Anthrópos* nevezetű aión – *képmásaként* jön létre úgy, hogy a kimondott szó képmás jelleget ölt, s a pneumatikus összetevő természetesen emanáció útján kerül a félig kész kreatúrába.

„nagy fazekas” (היוצר הגדול) a felelős, világos az is, hogy a beavatott gnosztikus hívő nem a teremtett univerzum polgára, de mi a helyzet az evilági létezés mikéntjével, az ideiglenes együttlakozást biztosító „játékszabályokkal” kapcsolatban?

Nagyszabású apologetikai művében, a *Contra Marcionem*ben Tertullianus *destructor legis*-nek nevezi Markiónt, s a törvény lerombolását tekinti „a pontusi” legfontosabb ideológiai hagyatékának.⁹⁴ Noha tudjuk, hogy ez az állítás máig ható kapitális közhely,⁹⁵ folyamatosan elevenen tartja azt a dilemmát, miszerint Markión életműve gnosztikusnak minősíthető, vagy sem? A megítélés döntő kritériuma mindenesetre a(z őszövétségi) Törvényhez való viszony. Többé-kevésbé „hozzászoktunk”, hogy például a valentiniánus iskolában az iménti viszony egyértelműen elutasító, hiszen a Tóra a Biblia Istenének kinyilatkoztatott szövege. Ám a „hozzászoktunk” formula önmagában nem bizonyítja semmiféle vélekedés igaz voltát.

8.

Epiphánios, salamisi püspök *Panarion*jában maradt fenn az az összefüggő szöveg, amelyet HARNACK editója óta *Levél Flórához* címen ismerünk, s amelynek a szerzője ugyanaz a Ptolemaios, akinek a kozmológiáját részletesen ismerteti az idézett munkájában Irenaeus. E valószínűleg fiktív levél elején olvassuk a következőket: „Egyesek azt mondják, hogy a törvény Istentől és egyúttal Atyától adatott, mások viszont – az iméntivel szöges ellentétben – azt bizonygatják, hogy az ellenszegülő és romlásszerző *Diabolostól* származik, amiként neki tulajdonítják a kozmosz fabrikálását (δημιουργίαν), miközben azt is mondják, hogy ő ennek a mindenségnek a megalkotója”.⁹⁶ Ptolemaios hozzát teszi, hogy mindkét fél téved: „Mert a törvény sem egy tökéletes Isten és Atya által nem támasztatható”, mivel annak tökéletes természetével a parancsolatok jó része nem fér össze, „sem pedig az ellenszegülő jogtiprásának (τῆ τοῦ ἀντικειμένου ἀδικία) nem tulajdonítható”, hanem csak egy „igazságos és gonoszgyűlölő (δικαίος καὶ μισοπύνηρος) Isten műve lehet”. Ennek megfelelően a Törvény három részre osztható: egy részük magától az Igazságos Istentől, a másik Mózesétől, míg a harmadik a vének hagyományából származik.

Szemben az általános szemlélettel, miszerint az őszövétségi parancsolatok – különösen a *ius talionis* reprezentánsai – a gonosz Démiurgostól erednek, s csupán egy kisebb hányaduk felel meg a fényvilági Agnostos Theos „természetének” az idézett szövegszakasz alapján, a Földön, vagyis a létezés köztességének *világában* az Igaz Isten, a Dikaios Theos uralkodik, természetesen csupán a Törvény *micváinak* egy részén keresztül. Ez az eleven kapocs, amely nem engedi, hogy a Tóra és az „új szövetség” (Jeremiástól kezdve a kifejezés összes értelmében) mindensége végérvényesen elszakadjon egymástól. Aligha kétséges azonban, hogy a gnosztikus Biblia-exegézisben fölsejlő „negatív üdvtörténet” – a Biblia igazi hősei Káintól Júdásig mindannyian az Agnostos Theos üzenetének, az elrejtett *gnózisnak* az átadásán fáradoztak! – messzemenően elhomályosította az *Epistula ad Floram* szerzőjének sajátos álláspontját. De ez nem is csoda, hiszen a *rossz teremtés* gondolatának igazolásához, egyáltalán a bibliai kinyilatkoztatás egyedi voltának tagadásához mindenképpen szükségesnek

⁹⁴ Tertullianus: *Contra Marcionem* I. 19, de itt sem szó szerint.

⁹⁵ Szó sincs semmiféle „lerombolásról”, Tertullianus nem látott bele Markiónba valamiféle „archaikus Harnackot”, az egész monumentális *Contra Marcionem a törvény és az evangélium szétválasztásáról* beszél, a *destructio*-toposz a modernitásban merül fel; Nietzsche köztudomásúlag Pál apostolra vonatkoztatja a *destructor legis* szerepet. Pál és az Írott Tóra viszonyát taglalja Ruff 2009, 355–452.

⁹⁶ Ptolemaios: *Epistula ad Floram* 3.2 = Ptolémée: *Lettre à Flora*, trad. par Gilles Quispel (Sources Chrétienne 24.) Paris: Les Éditions du CERF, 1966², 51.

bizonyult annak a nagyformátumú eseménynek a kiiktatása is, amely a kinyilatkoztatással visszavonhatatlanul egybefonódott: s ez a törvényadás mozzanata, valamikor harmincnégy évszázaddal ezelőtt, a Szináj-hegy lábánál. Ennek a bizonyos kinyilatkoztatásnak a „szemszögéből” kétségtelenül világossá és érthetővé válik a gnosztikus tan legfőbb „diabolikus késztetése”, amelyet úgy is nevezhetnénk, hogy a *törvény eltiintetése*. Nem kétséges, hogy ezen a ponton ugyanaz a sötét ösztön (ha tetszik: יצר הרע) nyilatkozik meg a zsidó-keresztény hagyományban Basileidéstől NIETZSCHÉIG. Nem morális, avagy morálfilozófiai problémáról kell tehát itt beszélnünk, hanem olyan kérdéskomplexumról, amely a metafizika és a teológia közös alapzatába illeszkedik.

A Törvény megszokott „gnosztikus felosztása” nyilvánvalóan egyfajta manicheus típusú dualizmust feltételez az Agnosztos Theos és a Démiurgos törvényhozó tevékenysége között; ezt az állapotot nyugodtan nevezhetnénk a νόμος meghasonlásának is. A ptolemaiói elképzelés bizonyos fokig „kikényszeríti” ama harmadik személy, a *Legislator* létezését. Ugyan az ő létezésére elsősorban közvetett bizonyítékok utalnak, ám a levél tanúsága alapján kizárólag az általa érvénybe léptetett parancsolatokat erősíthette meg Pál apostol, mondván, hogy „a törvény szent, a parancsolat pedig szent, igaz és jó” (Róm 7,12).⁹⁷ Egészen pontosan az ἐντολή δίκαια, az „igaz parancs” az, amely az Igaz Isten belső lényegéből táplálkozik. Ám ez a bizonyos „belső lényeg” szükségképpen maga is kettős természettel rendelkezik: a „Jó Isten” (ἄγαθὸς θεός) és a Gonosz (πονηρός) között e természet se nem jó, se nem rossz, se nem igazságos, se nem igazságtalan, hiszen ez az Isten saját *igazságossága* (δικαιοσύνη) alapján ítéli meg az igazságot, ami tőle függ.⁹⁸

A törvény bizonyos mérvű szublimálása, egy rejtélyes isteni lény természetének megnyilatkozásaképpen, mindenesetre egészen érdekes metafizikai szituációt teremt. Ha a törvény, amelyből Pál apostol szerint elsősorban a „bűn felismerése” adódik, létezik is meg nem is, akkor mind a bibliai, mind pedig a gnosztikus eszkatológia értelme megkérdőjelezhető. Hogyan szüntethető meg, avagy szelidíthető meg ekkor a világban tetet öltő gonosz? Illetve hogyan vezethető vissza a világfolyamat a mindenséget emanáló Egybe? Hiszen a gnosztikus „theodicea” (legalábbis az alexandriaiaknál, valamint a Nag Hammadi-kódexekben rekonstruálható) célja éppen az, hogy a Sophia vétke által a Plérómán belül – avagy annak határvidékén – szellemi módon körvonalazódó rossz a démiurgosi világban *testet öltön*, s ekként kézzelfoghatóan „lerombolható” legyen. Ha ez nem történik meg, és a rossz nem materializálódik, akkor a fény-világ *apokatastasis*, helyreállítása mindörökre lehetlenné válik. Különös fogalom-fantom körvonalai derengenek így fel szemünk előtt: a *rossz örökkévalóság*⁹⁹ fenyegető réme.

Újfent egyfajta végtelenül bonyolult szellemi hadszíntér kellős közepén találjuk tehát magunkat, ahol a bevett logikai kombinációk, megszokott teológiai-filozófiai megoldások mellett jónéhány, egyéb, szokatlan gondolatkíséret is az előtérbe tolakodik. A törvény és az igaz Isten viszonyának ptolemaiói kérdését továbbra is szem előtt tartva, abból kell kiindulnunk, hogy a *nomosra* irányuló magyarázatok a kozmológia, illetve az anthropológia (lélekfilozófia) bevált értelmezési mintáit követik, másként fogalmazva, a törvény nagyjából ugyanazt a felépítést tükrözi, mint a kozmosz, vagy az ember. Vagyis a törvénynek is megvannak a maga szellemi, lelki, testi szintjei. Ilyenformán persze,

⁹⁷ *Epist. ad Floram* 3.6 = *ibid.* 53.

⁹⁸ *Epist. ad Floram* 7.5 = *ibid.* 71.

⁹⁹ A „rossz örökkévalóság” a Biblia alapján kizárólag úgy értelmezhető, mint a Sátánnak és angyalainak, valamint az örök kárhozatra ítélt emberi lényeknek az eljövendő létformája; a *Jelenések könyve* alapján (20,10, 14-15) ez a „tűz tava”. A tűz tavának léte azt bizonyítja, hogy a bűn, a rossz valamilyen formában mindig jelen lesz a helyreállított mindenségben, a teljes és tökéletes ἀποκατάστασις παντῶν nem lehetséges.

az a benyomásunk támadhat, hogy ugyanoda jutottunk vissza, ahonnan elindultunk: a Törvény 2. századi gnosztikus interpretációja általában véve az iménti háromszatú sémához idomul. Vagy mégsem?

A Démiurgos művének „le-leplezése”, e sajátos gnosztikus apokaliptika egyik legfontosabb mozzanata, ám arról se feledkezzünk meg, hogy az említett mozzanat, a rossz művének materializálódása nélkül, az emberi teremtmény halandó és véges volta nélkül a bűn, a sötétség örökkévaló lakozást venne a világban, a megválthatatlan lények sokaságával együtt. A *rossz örökkévalóság* rémképe mellé felsorakozna a *megválthatatlan mindenség*¹⁰⁰ nyomasztó árnya is, s ez az állapot előbb-utóbb nyomot hagyna a Pléróma érinthetetlen pneumatikus lényeknek arcán, finom eleganciával ugyan, de előbb-utóbb megjelenének ott az örökkévaló ráncok. A Törvény eltüntetése, pontosabban teljes felszámolása teljesen értelmetlen tettek bizonyulna, hiszen a Törvényből – ahogyan Pál apostol írja – elsősorban a „bűn felismerése” adódik, vagy más megfogalmazással: „a törvény nélkül halott a bűn” (Róm 7,8). Nincs, és nem is létezhet a *nomos*nak olyan, az Agnostos Theostól származó pneumatikus része, amely ne erre figyelmeztetne. Ha mégis, akkor azt képtelenek lennének érzékelni, hiszen a Biblia világában a törvény az emberi nemnek adatott, kinyilatkoztatás által, ennek megfelelően noha tudjuk, hogy létezik az univerzumban más, nem emberi léptékű bűn is, amelyeket angyali lények követtek el, de mégsem használjuk velük kapcsolatban a *peccatum spirituale* fogalmát.¹⁰¹ Egyszerűen azért, mert az „ősbűn” kívül esik a kinyilatkoztatás horizontján, el sem tudjuk képzelni. Nos, a gnózis éppen ezt az „el sem tudjuk képzelni”-t teszi meg az Agnostos Theostól – vagy akár a Dikaios Theostól – eredő pneumatikus törvény paradigmájává. Ez a megfoghatatlan, sőt elgondolhatatlan törvény-rész pedig tényleg nem lerombolható.

A diszkurzív nyelven feloldhatatlan paradoxonok és ellentmondások során még egy figyelemre méltó mozzanatot hadd említsek meg. Az antik gnózis és a kabbala közötti szellemi rokonság újabb közös eleme a helyreállítás – az ἀποκατάστασις, illetve a *tikkun* (תיקון) – világában szemlélhető; a megváltás eseményének ugyanis fontos része itt is, ott is a mindenségben szertehullott fény-magvak összeszedgetése, összegyűjtése. A luriánus kabbalában, s antik megfelelőjében, a valentiniánusi gnózisban ez a kabbalista, illetve a gnosztikus hívő átháríthatatlan feladata. De ki hallott már olyat, hogy valaki fény-magvakat gyűjtson a bűnt, törvényt, rosszat eltüntető déli fényben?

9.

A gnoszticizmus kutatásának modern története nagyjából egybeesik – legalábbis német földön – a neohegelianus „Geistesphilosophie” térnyerésével. A nagyon erőteljesen neoplatonikus inspirációjú hegeli rendszer-filozófia csúcspontján a rendszer-gondolat saját, „belső” története helyezkedik el. Erre az analógiára támaszkodva azt is mondhatnánk, hogy az antik gnoszticizmus története lényegében véve azonos önnön tudománytörténetével, a mindenkori „rediscovery of gnosticism”-mal.¹⁰² Az „újrafelfedezés” láthatárát természetesen többszörösen is kitágította a „rokon vallástörténeti je-

¹⁰⁰ A „megválthatatlan mindenség” lényegében véve az „örökkévaló bűnösség”, vagyis a megválthatatlan szellemi lények (a megválthatóságnak ugyanis az emberi nem halandó volta a logikai előfeltétele) bűnhődésének színtere – ez ugyanis semmiképpen nem lehet „sehol” és „semmi” –, maga is „teremtett valami”, ahogyan a Seol is része a teremtés művének.

¹⁰¹ Másfelől viszont az is igaz, hogy minden, az ember által elkövetett bűn szellemi gyökerű, ha másként nem, hát az áterdő bűn paradigmatis volt folytán, vagyis abból fakadóan, hogy Ádám és Éva bűnbeeséskor már létezett bűn az univerzumban.

¹⁰² Utalás a Yale-en 1978-ban tartott konferencia aktáira Layton 1980. (Az első kötet a valentiniánusi iskola, a második pedig a szétianusi gnózis tárgykörében tartott előadásokat tartalmazza.)

lenségek” utáni kutatás – mint amilyen RICHARD AUGUST REITZENSTEIN esetében az „iráni megváltásmisztérium”,¹⁰³ avagy KURT RUDOLPH életművében a mandeus analógia szerepe¹⁰⁴ –, de az igazi újdonságot ehhez a paradigmához mérten az a személyes, már-már intim viszony jelenti, amely elsősorban HANS JONAS munkásságához köthető. A *személyes* viszony ugyanis egyfajta kortalanságot, avagy anakronisztikus jelleget feltételez; e tanulmány címében foglalt „történetietlen” jelző nem csupán arra hívja fel a figyelmet, hogy egyes szellemi szituációk bizonyos szintig valóban *időtlenek*, hanem arra is, hogy az (antik) gnózis – jól érzékelhető módon – szinte „kikényszeríti” a maga számára az ilyesfajta anakronizmust – a modern kor filológusa részéről. Máskülönben a vizsgált *vallástörténeti tabló* (sic!) varázslatos gyorsasággal darabokra hull, még mielőtt a szakavatott műértő alaposan szemügyre vehette volna. Talán ezért is „életveszélyes” a gnózissal behatóan foglalkozni, hiszen a bármilyen formában létrejövő egzisztenciális függőség – ama bizonyos *személyes* viszony – aligha hagyja érintetlenül a kutató személyiségét.

Persze, történhet ez másképpen is, klasszikus szobatudós módjára – Mycroft Holmes a „Diogenész Klubban”¹⁰⁵ –, ám ez a szerep csak akkor minősül hitelesnek, ha a nevezett novellahős mintájára a szobatudós mindent és előre tud. Ez pedig egyenlő lenne a beavatott gnosztikus hívő, a valódi *szellemi ember* pozíciójával. Tudjuk azonban, hogy az igazi kabbalistához hasonlóan az ilyesfajta *τέλειος άνθρωπος* nem fecseg, akár a valentiniánusok a 2. századi Rómában: a szája elé emelt mutatóujjal jár-kel... Úgy tűnik, éppen ez lenne a perdöntő fontosságú mozzanat; nem csupán arról kell szót ejtenünk, hogy bizonyos ezoterikus hagyományok sorsa ilyen – ahogyan SCHOLEM fogalmaz: „Megismerhető, de nem adható tovább, és éppen abban, amit tovább lehet adni belőle, nincs már semmi magából az igazságból” –, hanem arról is, hogy a hagyomány és a hagyomány kutatójának sorsa nem különbözik egymástól lényegesen. Ám ezen a ponton már végképp nagyon óvatosnak kell lennünk, vigyázva minden szóra, hiszen a *sors* félelmetes hatalom, gyökeresen áthatja isten, ember és a mindenség viszonyát, s nem csupán a görögség „tragikus korszakában”, vagy éppen a sztoikus *kosmos*ban uralkodik, hanem hadállásainak egy részét a zsidó-keresztény kinyilatkoztatás világában is megőrizte valamiképpen.¹⁰⁶

Hans Jonas úttörő kísérlete, hogy hidat verjen az antik és a modern ember élettapasztalata között, arra a megdöbbentő állításra épít, miszerint az embert – mármint a gnosztikus hívőt – abszolút transzcendens viszony fűzi nem csupán Istenhez és a világhoz, hanem önmagához is. Magyarán az ember *idegen* ezen Isten, a világ és önmaga számára egyaránt.¹⁰⁷ Szimbolikus módon e többszöri idegenség az *Allogenés*-mitoszban, az *Idegen Isten* kultikus képében, illetve a démiurgosi *rossz teremtés* gondolatában ölt testet. Ilyenformán tehát az ember kiszolgáltatottsága nem csak a *Weltlosigkeit* érzéséből táplálkozik, hanem az elérhetetlen Agnostos Theos utáni sóvárgásból, illetve az önmaga magasabbrendű Énje (*πνεῦμα*) és evilági pszichikus valója közti diszharmonióból. Aligha kétséges,

¹⁰³ Reitzenstein 1921.

¹⁰⁴ Kurt Rudolph kiterjedt munkásságában a mandeus-toposz központi jelentőséggel bír, lásd Rudolph 1960–61, 1965.

¹⁰⁵ Mycroft Holmes – Sherlock Holmes hét évvel idősebb bátyja – Sir Arthur Conan Doyle zseniális leleménye, igazából Moriarty professzor logikai antipólusa, akinek nincs szüksége semmiféle terepmunkára ahhoz, hogy következtetéseiben szinte mindig megelőzze briliáns elméjű öccsét.

¹⁰⁶ A *εἰρησαυμένη* és a *πρόνοια* kifejezések funkció és alakváltozásai a görög nyelvű filozófiai és vallástörténeti irodalomban nehezen követhetőek. Noha a „gondviselés” értelmű *πρόνοια* jelen van a sztoikus hagyományban, és jelen van – a *Septuaginta* nyomán – a diaszpórazsidóság irodalmi és epigráfiai hagyatékában is, míg például a tragikus hősök életútját kísérő „vaksors” nincs jelen az újszövetségi *koine*-ben, a *Zsidókhöz írt levél* szóhasználatával élve a „hit hőseinek” személyre szabott sorsa nem enyészik el nyomtalanul Jézus Krisztus megváltó kereszthalála után sem.

¹⁰⁷ Hans Jonas: Gnosis, Existentialismus und Nihilismus, in: Jonas 1963, magyarul: *Gnózis, egzisztencializmus és nihilizmus*. V. Szabó László fordítása. *Pro Philosophia Füzetek* 19–20 (1999) 129–138; 21–22 (2000) 19–27.

hogy a JONAS által visszatérően hivatkozott nietzschei példát többszörösen alulmúló *nihilizmus* élet-érzése dereng fel előttünk. Vajon létezik, létezhet-e egyáltalán ilyesfajta (antik vagy modern?) élet-tapasztalat, amelynek végső foglalatja az, hogy az ember számára nem marad egy talpalatnyi hely sem (a valóságos világban éppúgy nem, mint a noétikus kozmoszban), ahol megvethetné a lábát? Az Én sivatagi magánya ugyanis még nyilvánvalóan aktualizálható tapasztalat, de az – az iméntiket is abszurd módon meghaladó – felismerés, amelyet JONAS joggal hangsúlyoz, már nem. Ha a sokfunkciójú *gnózis* egyik jelentését közvetlenül az egzisztencia nyelvére plántáljuk át, akkor rögtön világossá válik, hogy a *nem-tudás* világteremtő hatalom, s egyúttal a kozmosz legbensőbb lényege: „a világ a tudás tagadásának produktuma – írja JONAS –, sőt megtestesülése. Ami megnyilvánul benne, az egy sötét és ezért gonosz erőszak, mely az uralom és kényszer akaratából származik. Ezen akarat szellemnélkülisége (Ungeist) a világ szelleme, melytől idegen a megértés és a szeretet”.¹⁰⁸ Kétségtelenül csábító az analógia: vajon pontosan ugyanez a helyzet ma is? A jonasi látélet egyértelműen ezt sugallja. De azért az ember lelke mélyén ott lappang a gyanú: lehetséges, hogy az iménti analógia korántsem az ókori gnosztikus és a modern ember hasonlóságából fakad, hanem inkább közös NIETZSCHE és HEIDEGGER olvasmányainkból...

Létezik azonban a gnózisnak olyan 20. századi értelmezői hagyománya is, amely a jonasi példától eltérően nem egyszemélyes paradigmának tekinthető, hanem egyfajta rejtett áramlatként fogható fel a teológia, a történetfilozófia, a morál és a jog európai tradícióiban. A szóban forgó elgondolások közös logikai gyökere az a kimondott-kimondatlan meggyőződés, miszerint a nagyegyházzal, az orthodox kereszténységgel vívott ideológiai csatában alulmaradt ókori gnózis – a markiónizmushoz hasonlóan – teológiai heterodoxiaként mindig is eleven maradt, tovább élt a keresztény hagyományban. E nagyformátumú teóriák közül talán HANS BLUMENBERG 1966-ban napvilágot látott műve említendő, ahol is a szerző a CARL SCHMITT-i *szekularizáció* koncepcióval¹⁰⁹ vitatkozva azt a meggyőződést képviseli, hogy az újkor voltaképpen a gnosztikus szemléletmód, a (HANS JONAS-nál már érintett) gnosztikus *világ-tagadás* meghaladása.¹¹⁰ (Ebbe a rendkívül érdekesítő történetfilozófiai elméletbe nyilvánvalóan aligha fér bele a pascali „gondolkodó nádszál” példája – amelyre JONAS is utal-, s amely semmiféle összefüggésben nem áll a gnosztikus világ-tagadással.) Kétségtelen, hogy BLUMENBERG – meghatározó jelentőségű barátaival, JACOB TAUBESSzel, ODO MARQUARDdal egyetemben – nem a freiburgi, illetőleg a marburgi HEIDEGGER- és BULTMANN-szemináriumok miliójából indul, s gyaníthatóan (bár alapos katolikus teológusi képzettséggel rendelkezik)¹¹¹ számára az antik gnózisra, mint vallástörténeti jelenségre csak annyiban van szükség, amennyiben az a teoretikus előfeltevéseinek illusztrációjául szolgálhat.

Ha fordított előjellel is, de lényegében véve ugyanez a helyzet egy másik nagyhatású egyéniség, PETER KOSLOWSKI: *Gnosis und mystik in der Geschichte der Philosophie* című, 1988-ban megjelent könyvének esetében is. KOSLOWSKI – a blumenbergi koncepcióval szöges ellentétben – azt állítja, hogy az újkor egésze nem más, mint a „szekularizált gnózis” korszaka,¹¹² a technikai civilizáció erő-

¹⁰⁸ Jonas 1963, 134.

¹⁰⁹ Carl Schmitt közismert koncepciója – miszerint a modern/újkori alkotmányjog központi kifejezései mind szekularizált teológiai fogalmak – a *Politische Theologie* című könyvében került először részletesen kifejtésre (Schmitt 1922).

¹¹⁰ Blumenberg 1966.

¹¹¹ Blumenberg Paderbornban, illetve Frankfurtban megkezdett teológiai tanulmányait (ez utóbbi helyen – Heideggerhez hasonlóan – jezsuita noviciusként tanult az 1940. évi téli szemeszteren), édesanyja zsidó származása miatt kénytelen volt félbeszakítani.

¹¹² Koslowski 1988.

teljesen démiurgoszi jelleget ölt, a krízisek a démiurgoszi mű esendőségéből fakadnak. (Ez utóbbi roppant kézenfekvő állításnak tűnik, hiszen a technikai civilizáció, különösképpen pedig az informatika világa szinte felkínálja az ilyesfajta spekulációk kiötlését.) Mi több, a technikai civilizáció krízisei a Démiurgos tehetetlenségéből és ingerültségéből fakadnak; az eredendően pszichikus kozmosz nélküli az igazi rendező elvet, a szellemi alkotóelemet. Ha mindehhez még megpróbáljuk elképzelni, hogy mit is jelenthet valójában ennek a sivár, és embertelen mindenségnek „a szekularizációja”, akkor tulajdonképpen fogalmi ellentmondásra bukkanunk: ennek a sötét szándékú, korántsem mindenható és kiváltképpen nem jó istennek, a démiurgosnak a „vallástalanítása” csak javít a kilátástalan összképen. A gonosz uralkodójától megfosztott birodalom „önerőből” semmiképpen sem lesz rosszabb, mint amilyen annak előtte volt.

A fenti értelmezési kísérletek a 2. és 3. századi egyházatyáknál, valamint a modern tudományos interpretációk hőskorában, a 19. század első felében már többször megfogalmazott elképzeléshez vezetnek vissza bennünket. Eszerint a gnózis nem lenne más, mint maga a *philosophia Christiana*,¹¹³ amelyet a kereszténység idejekorán megtagadott. Tisztán spekulatív értelemben ez az elgondolás valószínűleg FICHTÉRE vezethető vissza,¹¹⁴ de azt is számításba kell vennünk, hogy a szóbanforgó teóriák esetében reménytelenül összekeveredik a γνῶσις szó karriertörténete az újszövetségi *koinē*-ben illetőleg az ókeresztény irodalom korai szakaszában, valamint a gnoszticizmusnak, mint történeti jelenségnek a szövegahagyománya, végül az egyházatyák erősen torzító értelmezési kísérletei. Ebben a kusza szövényben roppant nehezen érvényesíthető az a követelményrendszer, amelyet például Órigenész támasztott az inspirált gnószisszal egybefonódó exegézis és keresztény filozófia iránt.

Talán a vulgárlatonizmus fogalom- és metaforakészletébe jól beilleszthető alapmitoszai miatt az antik gnózis mégis mindig kiváló lehetőséget kínált filozófiai preconcepciók érvényesítésére, vagy a keresztény filozófia szerepének betöltésére, hajdanidőben csakúgy, mint az elmúlt két évszázad során. A már többször érintett hippolytosi erudíció, avagy a jonasi szándék mellett mindenképpen említést érdemel a modern gnózis-kutatás egyik legelső képviselőjének, FERDINAND CHRISTIAN BAURNak a munkája, amely 1835-ben látott napvilágot. BAUR – jó hegelianushoz illően – a *Die christliche Gnosis oder die christliche Religions-Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*¹¹⁵ című könyvében a gnózist zsidó, keresztény és pogány komponensekből vezeti le, s ezeket egyfajta, a hegeli triadikus sémába illeszkedő „fejlődési szakaszba” sorolja. E módszertani kísérlet különleges érdekessége, hogy BAUR a hegeli tézis – antitézis – szintézis hármasság rendkívül erőteljes neoplatonikus „ihletettsége” révén a gnózis értelmezését szándéktalanul is visszavezeti ahhoz a félig fogalmi, félig mitikus nyelvezethez, amelyet – egyebek közt – Plótinus is használt, s amelyet e tanulmány elején egyetlen „szellemi koinē” részének tekintettünk.

Minden jel arra vall, hogy a gnoszticizmus körülírását illetően nem létezik kockázatmentes magyarázat, még a magát szöveggyűjteménynek nevező nagyszabású vállalkozás – PETER SLOTERDIJK és THOMAS MACHO közös műve¹¹⁶ – sem ilyen. Hiszen már azzal, hogy milyen szövegeket sorolunk a nagy és időtlen gnosztikus *corpus*-ba, döntő kérdésekben kényszerülünk állást foglalni. Talán egyedül a két kötet címe: *Weltrevolution der Seele* hagy múlhatatlan nyomot a nyelvben és az emlékezet-

¹¹³ Πίστις és γνῶσις kényes egyensúlya a legkorábbi időszaktól, azaz a 2. század derekától fogva az egyik központi kérdése a keresztény teológiának. A legsarkalatosabb orthodox álláspont ezzel kapcsolatban talán Órigenésé: az alexandriai egyházatyája úgy fogalmaz, hogy a tudástól megfosztott hit kevesebb, mint maga a tudás.

¹¹⁴ Fichte 1924.

¹¹⁵ Baur 1835.

¹¹⁶ Sloterdijk–Macho 1991.

ben. A „lélek világforradalma” kortalanul is valamiféle szuverén tette hívja fel a figyelmet, amely a gnosztikusok valamiféle szabadság-felfogásában gyökerezik. Itt ugyanis nem a *világ* forradalmáról van szó, hanem a *lélek* önálló vállalkozásáról, amikor is éppen lerázni készül a démiurgosi rémuralom igáját és elhagyni készül a teremtett mindenséget, a gnosztikusok „kényszerlakhelyét”. De ha valóban elmegy, aligha hagy hátra üzenetet, hajdani ittlétének nyoma sem marad, ha pedig mégsem indul el, megváltás mítoszáat semmi sem hitelesíti. Ebben az idegőrlő köztességben felértékelődik a *várakozás*. Olyan ez, mintha az ember a parton ülve végtelen ideje hallgatná a tenger zúgását, monoton, egyhangú morajlását, s közben azt remélné, hogy a morajlásból egyszer csak kiválik majd valamiféle összefüggő dallam, netán bonyolult zenemű; s e dallam a zene születését beszélne el. Ez lenne hát a „gnosztikus alapmítosz”. Különleges *sine cura* a filológus számára, amikor semmi egyebet nem tesz, mint *vár*.

10.

A gnosztikusok világ-tagadásának nem csupán az első évszázadok keresztény apologetái körében támadt jelentős ellenzéke. Alig-alig akad az e tárgyelemmel foglalkozó művek között olyan, amely ne említene a II. *Enneád* 9-et, vagy ne hivatkozna Porphyrios *Vita Plotini*-jének megfelelő helyére.¹¹⁷ Köztudomású, hogy Plótinosz felháborodott az egyik (közelebbről nem azonosítható) általa ismert gnosztikus irányzat híveinek álláspontján, miközben egyértelműen a „gyűlölt és megnyomorított” kozmosz védelmére kelt. Pontosabban nem csupán a mindenség védelmére, hanem a világ Alkotójának védelmére is. Porphyrios jónéhány olyan nevet említ, akik szerinte a „kortárs keresztények” közül szakadtak ki, s e nevek közül három¹¹⁸ a Nag Hammadi-corporusban is felbukkan, majd mindehhez a következő megjegyzést fűzi: „Plótinosz az összejöveleteken gyakran támadta őket, és írt egy könyvet is, amelynek »A gnosztikusok ellen« címet adtuk, az ott nem tárgyalt kérdéseket pedig a mi megítélésünkre bízta.”¹¹⁹

Amint az idézett szövegszakaszból kitűnik, a fő tanítványok, minden bizonnyal elsősorban Amelios és maga Porphyrios tevékenyen (adott esetben „auctorként”) vett részt az *Enn.* II. 9. tematikus kérdéseinek kidolgozásában, miként a hasonló tárgy körül forgó disputákban is. Teljességgel hihető, hogy Plótinosz – hasonlóan az Órigenés által idézett Kelsoszhoz – nem volt képes lényegi különbséget tenni orthodox kereszténység és „keresztény gnózis” között, ám hogy a részletes kereszténység ellenes polémia szerzője, a minden lében kanál Porphyrios sem, az már kevésbé látszik valószínűnek. (Igaz, a *Vita Plotini*-t már öregen, hatvannyolc éves korában írta, vagyis évtizedekkel a felidézett események után.) Akár így, akár úgy, Plótinosz a mindenség egészét tekinti a harmónia, a rend és a szépség letéteményesének – híven a *κόσμος* szó etimológiájához –, tudatosítva, hogy e mindenség számos részeleme ugyan visszatetsző és hitvány, ám mindez nem a démiurgoszi rossz teremtés következménye, hanem az érzéki világ *képmás*-jellegéből fakad. Ugyanezen okból nem szabad – teszi hozzá Plótinosz – túlbecsülni földi lakhelyüket sem a noétikus kozmosz értékrendjéhez képest (*Enn.* II. 9.4).¹²⁰

Többször is említést tettünk róla, hogy Plótinosz és a valentiniánus iskola egyes képviselőinek, valamint a Nag Hammadi-corporus néhány traktátusának a szemlélete, metaforikus nyelve rendkí-

¹¹⁷ Plótinosz 1993.

¹¹⁸ Egészen pontosan: az Allogenés, a Zóstrianos, valamint a Mesos nevek; a *NHC* VIII. 1. a „Zóstrianos igazságának szavai”, míg a *NHC* XI. 3. az „Allogenés” címet viseli.

¹¹⁹ *Vita Plotini* 16. = Porphyrios: *Plótinosz életéről és műveinek felosztásáról*, in: Plótinosz 1986, 369–370.

¹²⁰ *Enn.* II. 9.4. = Plótinosz 1993, 90–91.

vül hasonló, ennek ellenére az *Enneádok* szerzőjének éles kifakadása „a gnosztikusok” ellenében egyértelmű és világos előfeltevéseken alapul. S itt nem csupán a *rossz* tevőleges szerepének, sőt önálló létezésének az elvetéséről, a *malum est privatio boni* elv képviseléről van szó, hanem arról a sajátos viszonyról is, amely a virágkorát élő gnóvizist, továbbá a neoplatonizmust az orthodox kereszténységhez fűzi. Ez a viszony ugyanis köztudomásúlag nem konstans. Nyilvánvalóan egészen más Irenaeus, vagy Tertullianus szemléletmódja, mint Órigenésé, avagy éppen Ágostoné, akire Plótinus elementáris hatást gyakorolt. Mégis, a gnosztikus „evilág”, e démiurgosi tákolmány sötétsége súlyos, félelemkeltő árnyékot vet mind a bibliai teremtés világára, mind pedig a neoplatonikus kozmoszra. Az *eikón*, a képmás még Plótinusnál sem független az eredetitől, az érzékfölötti világtól, részben legalábbis, annak előnyös tulajdonságait is tükrözi. „Ha pedig ez a mi világunk mégiscsak olyan, hogy lehetséges benne bölcsnek lenni – írja –, s lehet nekünk, akik itt élünk, olyan életet élni, amely a fenti szellemi világgal összhangban van, akkor ez mégiscsak annak a bizonyítéka, hogy ez a világ a fenti világgal összefügg” (*Enn.* II. 9.8).¹²¹

A fenti „összefüggés” a neoplatonikusoknál többé-kevésbé időtlen, viszont az alexandriai gnosztikusoknál, s különösképpen a kereszténységben kézzelfogható eszkhatalogikus jelleget ölt; a fenti, avagy érzékfeletti világ *eljövendő világ* is egyben. Ennek a sajátos logikai aszimmetriának a kifejeződése a keresztény teológia egyik tartományában a (majdani) ikon-teológia, a kusza és szövevényes gnosztikus mitológia-filozófiában ugyanezen a ponton egy egészen sajátos, talán periférikusnak is mondható mozzanat követel figyelmet. A háromosztatú anthropológia, a Törvény és a világ ritmikus visszaterő dramaturgiája mellett feltűnik egy negyedik elem is, vagy a földi megváltóra, vagy pedig a beavatott *ἄνθρωπος πνευματικός*-ra vonatkozóan. Tertullianus ironizál a gnosztikus *Christos* természetével kapcsolatban, jól érzékeltetve, hogy nagyon nehéz pontosan meghatározni: miféle genealogikus kapcsolat fűzi egymáshoz a plérómabéli Sótért, *Christost*, *Hyiost*, valamint a földi Megváltót? Az *Adversus Valentinianos*ban mindenesetre ezt olvassuk: „A legfőbb tetrász mintájára ő [ti. a Krisztus] négyféle elemből tevődött össze: az Achamóthból való szellemiből, a Démiurgostól való *psychikos*ból, az el nem beszélhető testiből, és a Sótértől való elemből, ez utóbbit még »galamb szerintinek« is mondják” (*Adv. Val.* XXVII. 2).¹²² A negyedik elem nyilvánvalóan a Názáreti Jézusnak a Jordánban történő megkeresztelkedésére, annak kettős mozzanataira, vagyis nem csupán a zsidó hagyomány szerinti prozeliták bemeztetésére, hanem a Szentlélek alászállására is utal. Mindamelllett a Plérómabéli Sótértől származó „összetevőnek” – a hagyomány alapján – nincsen neve, jóllehet pro forma nem nagyon különbözik a Fiú természetét leíró ariánus állásponttól, úgy tűnik, egyfajta jövőbeli ígéretet is magában hordoz, mégpedig a pszichikus Krisztusnak a majdani helyreállítására vonatkozó ígéretet.

Noha az iménti példához hasonló zavaros négyesség az ember felépítésével kapcsolatban is előfordul a gnoszticizmus szöveghagyományában (eszerint a negyedik elem maga a *képmás*, vagyis hogy a porból-sárból gyúrt ember, az *ἄνθρωπος χοϊκός* és az *ἄνθρωπος ψυχικός* együttese – ez lenne a bibliai Ádám – *eikónja* az *ἄνθρωπος πνευματικός*-nak (abban az esetben persze ha egyáltalán beszélhetünk „szellemi emberről”), a negyedik *genos* a Nag Hammadi-corpus egyes traktátusaiban már egyértelműen a sajátos gnosztikus üdvtörténet eszkhatalogikus megfogalmazásával áll kapcsolatban, s nem Ádámnak a bibliaitól eltérő teremtésével, hanem az ádámi faj bibliaitól eltérő genea-

¹²¹ Plótinus 1993, 99.

¹²² *Adv. Val.* XXVII. 2. = Tertullianus 1986a, 481.

lógijával függ össze. Elsősorban is az V. Nag Hammadi-codex *Ádám-apokalipszisére* utalok, ahol is (nyilvánvalóan a rabbinikus gondolkodásban gyökerezve) a szerző, a megváltottak/beavatottak nemzetségét a bibliai Szét leszármazottainak tekinti. Szét, Ádám „igazi fia” az autentikus tudás, a gnózis kútfeje, tőle származnak azok a kiválasztott nemzedékek, akik nem illeszkednek a bibliai *séfer toledót*ba, leszármazási rendbe. A *gnósis*, a titkos kinyilatkoztatás itt Ádámtól származik, ő beszél el a megtörténeendőket fiának, Szétnek. A beavatott nemzedékeken keresztül átöröklött tudás – legalábbis a Vízözöntől – az egész addigi történelmet átfedi; tizenhárom királyság idejéig a megváltás nagy műve rejtve marad, ezután jön majd el a kopt szövegben Fel- vagy Megvilágosítónak nevezett angyali lény, aki egyértelműen a *Sótér* funkcióját tölti be, s aki véget vet a Démiurgos uralmának. Az üdvözülő beavatottak, a „király nélküli nemzedék” egy különleges aióban éli tovább örökkévaló életét (NHC V. 5. 77.27–83.24).¹²³

A Biblia nem ad részletes felvilágosítást erről, de sejthető, hogy például az úgynevezett „Ezeréves királyság” (Jel 20,1-6) idején a Földön együtt lakoznak majd hús-vér emberek, az első feltámadás érintettjei, akik már pneumatikus testben járnak-kelnek, valamint különféle szellemi lények. Ennek megfelelően a „király nélküli nemzedék” sajátos anthropológiai státuszára vonatkozó elképzelések nem tűnnek kizárólag mitikus fantáziálgatásnak. A döntő különbség változatlanul ugyanaz: a bibliai kinyilatkoztatás értelmében a teremtés-mű restitúciója¹²⁴ és igenlése, a gnosztikus kompilációk részéről pedig annak teljes elutasítása; az új aión, mint lakóhely természetsszerűleg kívül esik a démiurgosi birodalom határain. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy a bibliai messiás *királyi uralma* „király nélküli nemzedék” aiójára nem terjed ki. Amint kitetszik, a már említett konfliktus, a rivális örökkévalóságok közti nem csupán világtörténelmi, hanem kozmikus háború nem ismer megbékélést, de még fegyverszünetet¹²⁵ sem.

Ugyan a „gnosztikus eszkhatólógia” kifejezést az antik források ismeretében mindenképpen fenntartásokkal kell kezelni, ám teljesen kizárni sem lehet, hiszen különben a fenti példához hasonló esetekben az *apokatastasis* mikéntje megmagyarázhatatlan marad. Kétségtelen ugyanakkor, hogy az a metafizikai háború, amely a Biblia Istene, illetve a gnosztikus Agnostos Theos között ki tudja mióta zajlik, a történi időbe kivetítve alig érzékelhető. Talán a *Zsidókhöz írt levél* finom distinkciójával élve: e háborúság a *képmás* (εἰκών) és az *árnyék* (σκιά) típusú létezés¹²⁶ szintjei között folyik, annál is inkább, mert az iménti metaforika át- meg átszövi a gnosztikus nyelvezetet. A képmás státusza magasabb rendű, hiszen mindaddig fennáll, amíg az (örök) eredeti „létezik”, illetőleg amíg az – nyelviileg kifejezhetetlen módon – a *léten túl* „van”. Az árnyék viszont az apokaliptika mostohagyermek: léte valamely eljövendő fényforrástól függ, amikor ezt a bizonyos fényforrást megpillantjuk, az árnyék automatikusan semmivé foszlik. Mindez általános érvénnyel is igaz; az orthodox keresztény és a gnosztikus üdvtörténet közül csak az egyik „derülhet ki” (ἀποκαλύπτεται), *igaz módon*; a másik – akár az árnyék – semmivé foszlik. Némiképp különösnek hathat, de az „apokaliptikus logika”¹²⁷

¹²³ NHC V. 5. 77,27–83,24. = *Apocalypse of Adam*, transl. by G. W. MacRae and D. M. Parrot. In: Robinson 1984, 260–263.

¹²⁴ Ezen túl pedig azt is meg kell jegyeznünk, hogy a bibliai „megváltott nemzedék” semmiképpen sem lesz „király nélküli”, hiszen a millenniumi királyság idején a Messiás „vasvesszővel”, azaz a Törvény teljes szigorával uralkodik majd, amikor pedig az 1Kor 15,28 alapján a Fiú visszaadja a főhatalmat az Atyának, nyilvánvalóan az Atyát illeti meg újra a *plenitudo potestatis*.

¹²⁵ A *Rómaiakhoz írt levél* 2,4 és 3,26 ἀνοχή kifejezésére utalok, amely a megszokott „türelem”, „elnézés” értelmezés mellett „ideiglenes fegyverszünetet” is jelenthet; utalva arra, hogy a Biblia Istene a fenti „háborús bűnöket” sohasem fogja, még csak időlegesen sem elnézni.

¹²⁶ Lásd Zsid 10,1: „Mert a törvény az eljövendő javak árnyékát bírja, nem magát a [mennyei] dolgok képmását” (σκιὰν γὰρ ἔχων ὁ νόμος τῶν μελλόντων ἀγαθῶν, οὐκ αὐτὴν τὴν εἰκόνα τῶν πραγμάτων).

¹²⁷ Taubes (2004) művének bevezető szakaszában használja e kifejezést, a kereszténység születésének időszakát jellemző

nincsen alávétve az arisztotelési örökségnek, a *veritas est adaequatio intellectus et rei* elvének, hanem határozottan platonizáló tendenciákat mutat. Ha más nem is, de ez az utóbbi mozzanat a kereszténység és a gnózis közös anyanyelvének minősül. Pontosan úgy, mint a közös természetes anyanyelvvel rendelkezők, ezen a szinten kénytelenek megérteni egymást.

Számomra úgy tűnik, az eddig érintett legfontosabb sajátosságok – az örökkévalóságok *pluralisa*, az egységes szellemvilág megteremtésének gesztusa, vagy éppen a „mithográfiai háló” analógiája – mellett az antik gnózis talán legkülönösebb, kényszerítő erejű gondolati öröksége az, hogy a *hagyomány teljessége* (πλήρωμα τῆς παραδόσεως) a hagyományozás módjában van (kódolva) elrejtve. Mindez annyit jelent, hogy a jövőndő arculatát a gnosztikus tanítómesterek üzenetének „kézhez vétele” szabja meg. Ahogyan BORGES zseniális novellájának megidézett auctora, Cuj Pen írja: „Az elágazó ösvények kertjét ráhagyom a különböző jövőkre. (Nem mindre)”.¹²⁸ Nem arra gondolok természetesen, hogy a tapasztalat számára egy dimenziós idő – Cuj Pen elképzelésének megfelelően – kvantumozott diszpozíciók végtelen osztódása módján létezne, hanem arra, hogy a hagyomány ereendően kvantált; nem olyan, mint egy hatalmas folyám, amely hol az őserdő homályában halad, hol pedig néha előbukkan a napfényre. Függetlenül attól, hogy látjuk-e, vagy sem, az idő-fluiduum soha meg nem szakad. Ha a tradíció kvantált, az őserdő homálya csupán illúzió. Ez a felismerés, persze, nem kizárólag a gnózis gondolkodásmódjában tűnik fel, az ókeresztény kor nagyjai számára sem ismeretlen; Órigenés például úgy vélekedik, hogy az exegézis világekorszak-függő, az Írás más- és más arculatát tárja fel különböző aiókokban. Az embernek, *horribile dictu* az exegétának is, vigyázni kell arra, nehogy véletlenül olyan *holt időbe* tévedjen, ahová senki nem hagyományozta az általa felfedezni vélt üzenetet.

Az ilyen és ehhez hasonló tapasztalatokat, gondolat kísérleteket az ókeresztény apologéták – érthető okokból – sikeresen száműzték a kinyilatkoztatás világából. Talán ez is az oka annak, hogy az antik gnózisnak nem minden jövőben lehet(ett) a közelébe férközni. Abban viszont biztosak lehetünk, hogy ezek a bizonyos „holt idők” nem nélkülöznek mindenfajta életet, ha rájuk bukkanunk, a (gnosztikus) *nihilizmus* szülőföldjén járunk.

Bibliográfia

- ADAMIK 2000: Adamik Tamás: Simon mágus alakja a keresztény hagyományban. *Antik Tanulmányok* 44: 147–159.
- ADAMIK 2005: Adamik Tamás: Hippolütosz: *Minden eretnység cáfolata* VI. 1–20. *Vallástudományi Szemle* 1(2): 72–87.
- BAUR 1835: Baur, Ferdinand-Christian: *Die christliche Gnosis oder die christliche Religions-Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Tübingen: Osiander.
- BLUMENBERG 1966: Blumenberg, Hans: *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- BORGES 1998: Borges, Jorge-Luis: *Válogatott művei*. I–V. köt. Budapest: Európa.
- BUGÁR 2016: Bugár M. István: *A teológia kezdetei a jánosi tradícióban*. Budapest: Kairosz.
- DAN 1994: Dan, Joseph: Three phases of the history of the Sefer Yezira. *Frankfurter Judaistische Beiträge* 21: 7–29.
- DÖRÖMBÖZI–ADAMIK 1996: Tamás apostol cselekedetei. Pesthy Mónika fordítása. In: Dörömbözi János, Adamik Tamás (szerk.): *Az apostolok csodálatos cselekedetei*. Budapest: Telosz, 101–110.

apokaliptikus gondolkodásmód értelmezésekor. A fenti esetben viszont elvont fogalomként kerül szóba.

¹²⁸ J.-L. Borges: *Az elágazó ösvények kertje* (1941). Boglár Lajos fordítása. In: Borges 1998, I. köt. 90.

- FESTUGIÈRE 1944–1954: Festugière, André-Jean: *La Révélation d'Hermès Trismégiste*. I–IV. köt. Paris: Les Belles Lettres.
- FICHTE 1924: Fichte, Johann Gottlieb: *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*. Berlin: Wegweiser.
- FILORAMO 2000: Filoramo, Giacomo: *A gnoszticizmus története*. Dobolán Katalin fordítása. Budapest: Kairosz.
- FLAISZ 2007: Flaisz Endre: *Nusz-metafizika a középplatonizmus és az apologéták koráig*. Budapest: Jászöveg Műhely.
- FOERSTER 1928: Foerster, Werner: *Von Valentin zu Herakleon. Untersuchungen über die Quellen und die Entwicklung der valentinischen Gnosis*. Gießen: Alfred Töppelmann.
- FRIEDLÄNDER 1898: Friedländer, Moritz: *Der vorchristliche jüdische Gnostizismus*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- GOULDER 1995: Goulder, Michael: Colossians and Barbelo. *New Testament Studies* 41(4): 601–619.
- GRUENWALD 197: Gruenwald, Ithamar: A preliminary critical edition of Sefer Yezira. *Israel Oriental Studies* 1: 132–177.
- GRUENWALD 1997: Gruenwald, Ithamar: Aspect of the Jewish –Gnostic Controversy. In: Layton Bentley (ed.): *Rediscovery of Gnosticism: Proceedings of the International Conference of Gnosticism* (Numen Book Series 41.) Leiden: Brill, 2. köt. 713–723.
- HAENCHEN 1952: Haenchen, Ernst: Gab es eine vorchristliche Gnosis? *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 49(3): 316–349.
- HAYMAN 2007: Hayman, A. Peter: The “original text” of Sefer Yesira or the “earliest recoverable text”? In: Robert Rezetko, Timothy H. Lim, W. Brian Aucker (eds.): *Reflection and Refraction. Studies in Biblical Historiography in Honour of A. Graeme Auld* (Vetus Testamentum Supplements 113.) Leiden: Brill, 175–186.
- JONAS 1954: Jonas, Hans: *Gnosis und spätantiker Geist, Bd. II.: Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- JONAS 1958: Jonas, Hans: *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*. Boston: Beacon Press.
- JONAS 1963: Jonas, Hans: *Zwischen Nichts und Ewigkeit. Drei Aufsätze zur Lehre von Menschen*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- KÁKOSY 1984: Kákósy László: *Fény és káosz. A kopt gnosztikus kódexek*. Budapest: Gondolat.
- KAPLAN 2006: Kaplan, Aryeh: *Széfer Jecirá – Az Alkotás könyve. A kabbala elmélete és gyakorlata*. Dienes-Nagy Erika, Miski Zoltán és Dienes István fordítása. Budapest: Stratégiakutató Intézet.
- KOSŁOWSKI 1988: Kosłowski, Peter: *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*. Zürich–München, Artemis.
- LAYTON 1980: Layton, Bentley (ed.): *The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the Conference at Yale March 1978*, vols. 1–2. Leiden: Brill.
- LUFT 2008: Luft Ulrich: Ptah, Memphisz istene, és köre. *Ókor* 7(1–2): 65–70.
- MARCOVICH 1986: Marcovich, Miroslav (ed.): *Hippolytus: Refutatio omnium haeresium* (Texte und Studien 25.) Berlin–New York: De Gruyter.
- NORDEN 1913: Norden, Eduard: *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*. Leipzig–Berlin: Teubner.
- ONUKI 1987: Onuki, Takashi: Wiederkehr des weiblichen Erlösers Barbelo–Pronoia: Zur Verhältnisbestimmung der Kurz- und Langversionen des Apokryphon des Johannes. *Annual of the Japanese Biblical Institute* 13: 85–143.
- ÓRIGÉNÉS 2017: Órigenés: *Kommentár János evangéliumához*. Somos Róbert fordítása. Budapest: Kairosz.
- PLÓTINOS 1986: Plótinós: *Az Egyről, a szellemről és a lélekről*. Horváth Judit és Perczel István fordítása. Budapest: Európa.
- PLÓTINOS 1993: Plótinós: *Istenről és a hozzá vezető utakról*. Techert Margit fordítása. Budapest: Farkas Lőrinc Imre Kiadó.
- QUISPEL 1947: Quispel, Gilles: *Gnosis als Weltreligion*. Zürich: Origo Verlag.
- QUISPEL 1993: Quispel, Gilles: Hermetische, joodse en christelijke gnosis in Alexandrië. In: *Hogere sferen: alchemie, gnosis, kabbala en hermetische filosofie in de kunst*. Amsterdam: De Balie, 73–81.

- REITZENSTEIN 1921: Reitzenstein, Richard August: *Das iranische Erlösungsmysterium: religionsgeschichtliche Untersuchungen*. Bonn: Marcus et Weber.
- ROBINSON 1984: Robinson, James M. (ed.): *The Nag Hammadi Library*. Leiden: Brill.
- RUDOLPH 1960–61: Rudolph, Kurt: *Die Mandäer*, I–II. Bde. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- RUDOLPH 1965: Rudolph, Kurt: *Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie in den mandäischen Schriften*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- RUFF 2009: Ruff Tibor: *Az Újszövetség és a Tóra*. Budapest: Józsefvég Műhely.
- RUGÁSI 1997: Rugási Gyula: Az areopagoszi beszéd. In: *Örök romok*. Debrecen: Latin Betűk, 143–161.
- RUGÁSI 1998: Rugási Gyula: Valentinosz és az alexandriai gnózis. In: *Epheszoszi történet*. Debrecen: Latin Betűk, 111–154.
- SAGNARD 1947: Sagnard, François: *La gnose valentinienne et le témoignage de Saint Irénée*. Paris: Vrin.
- SAGNARD 1948: *Clément d'Alexandrie: Extraits de Théodote*, trad. par François Sagnard (Sources Chrétiennes 23.) Paris: Les Éditions du CERF, 1948.
- SAUSSURE 1998: Saussure, Ferdinand de: *Bevezetés az általános nyelvészetbe*. Budapest: Corvina.
- SCHELLING 1979: Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Die Weltalter: Fragmente* (Schellings Werke Bd. 13.) München: C. H. Beck.
- SCHMITHALS 1965: Walter Schmithals: *Paulus und die Gnostiker. Untersuchungen zu den Kleinen Paulusbriefen*. Hamburg – Bergstedt: Herbert Reich – Evangelischer Verlag.
- SCHMITT 1922: Schmitt, Carl: *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. München–Leipzig: Duncker und Humblot.
- SCHOLEM 1962: Scholem, Gershom: *Ursprung und Anfänge der Kabbala*. Berlin: Walter de Gruyter.
- SCHOLEM 1995: Scholem, Gershom: Tíz történetietlen tétel a kabbaláról. Bendl Júlia fordítása. In: *A kabbala helye az európai szellemtörténetben. Válogatott írások*. Berényi Gábor, Adamik Lajos, Bendl Júlia és Turán Tamás fordítása. Budapest: Atlantisz, II. köt. 171–178.
- SIEBER 1980: Sieber, John H.: The Barbelo Aeon as Sophia in Zostrianos and Related Tractates. In: Layton Bentley (ed.): *The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the Conference at Yale March 1978*. Leiden: Brill, II. köt. 788–795.
- SLOTERDIJK–MACHO 1991: Sloterdijk, Peter – Macho, Thomas: *Weltrevolution der Seele: ein Leese- und Arbeitsbuch der Gnosis von der Spätantike bis zur Gegenwart*. I–II. Bde. Zürich–München: Artemis.
- STEIGER 1993: Steiger Kornél (szerk.): *A szofista filozófia*. Budapest: Atlantisz.
- STUCKENBRUCK 2000: Stuckenbruck, Loren T.: The 'Angels' and 'Giants' of Genesis 6: 1–4 in Second and Third Century BCE Jewish Interpretation: Reflections on the Posture of Early Apocalyptic Traditions. *Dead Sea Discoveries* 7(3): 354–377.
- STUCKENBRUCK 2014: Stuckenbruck, Loren T.: *The Myth of Rebellious Angels: Studies in Second Temple Judaism and New Testament Texts* (WUNT 335.) Tübingen: Mohr Siebeck.
- TAUBES 2004: Taubes, Jacob: *Nyugati eszkatológia*. Mártonffy Marcell és Miklós Tamás fordítása. Budapest: Atlantisz.
- TERTULLIANUS 1986a: Tertullianus: A valentiniánusok ellen, Ladocsi Gáspár fordítása. In Tertullianus: *Művei* (Ókeresztény Írók 12.) Budapest: Szent István Társulat, 459–488.
- TERTULLIANUS 1986b: Tertullianus: Markion ellen, Nagy Imre fordítása. In: Tertullianus: *Művei* (Ókeresztény Írók 12.) Budapest: Szent István Társulat, 489–770.
- TILL 1955: Till, Walter C.: *Die gnostischen Schriften des Koptischen Papyrus Berolinensis 8502*. Berlin: Akademie Verlag.
- TRÖGER 1973: Tröger, Karl-Wolfgang (Hrsg.): *Gnosis und Neues Testament*. Mohn: Gütersloher Verlagshaus.
- VAN UNNIK 1973: Van Unnik, Willem Cornelis: *Sparsa collecta*. Leiden: Brill.
- WOOLHOUSE 2002: Woolhouse, Roger: *Descartes, Spinoza, Leibniz: The Concept of Substance in Seventeenth Century Metaphysics*. London–New York: Routledge.
- YAMAUCHI 1973: Yamauchi, Edwin M.: *Pre-Christian Gnosticism. A Survey of the Proposed Evidences*. London: Tyndale Press.

ÁLTALÁNOSÍTHATÓ-E AZ EGYEDI? AZ EGYEDI ESETEK ÁLTALÁNOSÍTÁSÁNAK PROBLEMATIKÁJA A ZSIDÓ VALLÁSI JOGBAN

FINTA SZILVIA

Ha autózás közben egy kék szegéllyel ellátott négyzetben egy teáscsészét látunk, akkor nem kell elgondolkodnunk, hogy ez vajon pusztán arról akar-e minket tájékoztatni, hogy a közelben tea kapható, netán repülő csészealjok érkezése várható, hanem biztosan tudható, hogy a piktogram büfé közelségéről ad hírt (ahol remélhetőleg nem csak tea kapható). Az út mentén elhelyezett jelzőtáblák jelentését a KRESZ rögzíti, a képek jelentése automatikusan feloldható. De mi a helyzet egy olyan világban, ahol a képek, egyedi esetek jelentése nincs explicit módon rögzítve, mégis annak megfelelően kell eljárunk, döntést hozunk? Felelősségünk teljes tudatában kell ráadásul kiviteleznünk mindezt, hiszen ha nem annak megfelelően járunk el, akkor szankció vár ránk, de legalábbis céltesztettek lettünk. Ilyen világ létezik: ez pedig a Tóra, a hitét megélni szándékozó zsidó ember világa. A Tóra parancsolatainak, tanításainak megértése, kivitelezése nem egyszerű, ráadásul nem csak a judaizmus követői számára fontos: a Tóra erkölcsi-etikai elvei keresztények számára is örökérvényűek, míg szimbolikus-rituális rendelkezései a természetfeletti valóságba engednek betekintést, állami-polgári törvényei pedig mintául szolgálhatnak a nemzetek számára, tehát keresztények, filozófusok, etikusok, jogászok, logikusok számára is tanulságos lehet a több ezer éves tradíció vizsgálata.

Írásomban¹ mindenek előtt röviden felvázolom a rabbinikus írásmagyarázat kialakulását, majd rátérek a kifejezetten analógiás szabályok, részletesen pedig a *binjan áv* szabály vizsgálatára. Több példa bemutatása után felvázolom, hogy kik, s milyen módon foglalkoztak eme következtetési módszer logikai feldolgozásával, majd az ezek mentén felmerülő legfőbb nehézségeket veszem sorra. Jelen cikk alapvetően a *binjan áv* szabály logikai metódusát vizsgálja, jelentésméleti, metaforaelméleti jellegű vizsgálódásokra terjedelmi okok miatt sem tér ki.

1. Bevezetés

A zsidóság babiloni száműzetésének egyik fő oka az volt, hogy a nép nem tartotta be a Mindenható törvényét, így a fogság utáni időkben a Templom felépítése mellett a Nagy Gyülekezet Férfiainak (*ánsé knesszet haggedólá*) – melynek Ezsdrás, Nehémiás, Zakariás, Aggeus, Malakiás, s a hagyomány szerint még Dániel is tagja volt – egyik fő feladata a héber kánon megállapítása mellett a szöveg megértése és a helytálló következtetések számára alkalmas írásmagyarázati szabályok (*middá*) felállítása volt. A Tóra ugyanis csupán 613 parancsolatot tartalmaz, korántsem annyit, mint ahány élethelyzet a világtörténelem egészében, s a világ bármely szegletén előfordulhat. A Tóra olyan végesbe zárt végtelen, melyen keresztül az Örökkévaló mindig aktuálisan szólni kíván: az interpretátorok feladata tehát, hogy minden aktuális problémára, élethelyzetre megtalálják a Tóra szövegéből s szelleméből

¹ Az írás a K-116191 számú „Jelentés, kommunikáció; szószerinti, figuratív: Kortárs nyelvfilozófiai kutatások” OTKA-NKFIH program támogatásával készült, s helyenként Finta 2012 átstrukturált kivonatát is tartalmazza.

következő megoldást, valamint feltárják az általánosan megállapítható törvényszerűségeket, etikai elveket, jogi eljárás módokat, tanításokat. Van olyan szabály, melyet maga a Mindenható is alkalmazott érveléseiben már a Héber Szentírásban, de van, amelyet a papoknak, prófétáknak, rabbiknak kreatív módon kellett felfedezni, megalkotni a Tóra szellemiségéhez igazodva.

A levezetési szabályok első gyűjteményét Hillél rabbinál (Kr. e. 110 – Kr. u. 10 között élt, s rabbi-ként Kr. e. 30 – Kr. u. 10 között tevékenykedett) találjuk.² Hillél mindösszesen hét szabályt állapított meg – pontosabban gyűjtött össze, melyeket valószínűleg a rabbik Hillél idejére már több évszázada alkalmazhattak. A szabályok használata az Újszövetségben is feltűnik: némelyikkel maga Jézus, s Pál apostol is gyakorta érvel.

A második gyűjtemény a Kr. u. 2. század első feléből való, s Rabbi Jismáél ben Elisá nevéhez köthető.³ Ez a gyűjtés tizenhárom szabályt tartalmaz,⁴ melyek alapvetően nem mások, mint Hillél szabályainak összevont, vagy részletezett változatai. E tizenhárom írásmagyarázati szabály a zsidóság számára olyannyira fontos, hogy még az imakönyvek is tartalmazzák, így minden reggel szerepelnek a hívők imáiban. Hillél és Rabbi Jismáél szabályai a *halákhikus midrás* – azaz a judaizmus zsidó életvezetési, vallási jogi törvényeinek Tórából való levezetésére szolgáló – szabályai.

Jismáél első három szabálya – mely tulajdonképpen Hillél első négy szabálya –, valamint Hillél hatodik szabálya analógiás szabály, míg a többi a szöveget hivatott tisztázni. Láthatjuk tehát, hogy a szövegmagyarázat legősibb módjai (1) az analógia (*midrás hammekkís*), másrészt (2) a szövegkontextusból levonható következtetés (*midrás hammevâér*).⁵ Míg utóbbiak a szöveg tisztázását tették lehetővé, mintegy egyértelművé téve a mondandót, addig az analógiás szabályok következtetések levonását, s ez által új ismeretekhez való jutást szolgálták. Használatuk célja az volt, hogy a Tórában explicite ki nem mondott „törvényszerűségekre”, parancsolatokra, az új élethelyzetek által generált problémák tórai megoldására fényt derítsenek.

A *halákhikus midrás*on túl az *aggádikus midrás*nak⁶ is megvannak a maga szabálygyűjteményei, a legkorábbit Rabbi Eliézer ben Jósze ha-Gelíli (Kr. u. 2. század), Rabbi Ákivá tanítványa készítette, s harminckét szabályt tartalmaz,⁷ ezek vizsgálata azonban nem képei jelen írás tárgyát.

2. Az analógián alapuló következtetésekről általánosságban

Az analógia az *analogia* (ἀναλογία) görög szóból származik, melynek jelentése: *újramondás, újraértés, amit újonnan mondunk, arányosság, megfelelés, hasonlóság*.⁸ Az analógia tehát *hasonlóság*,

² Tulajdonképpen egy *barájtá* a *Szifrá* elején, Ab. R.N. 37,55, valamint tSzanh 7 vége. JE: „Talmud Hermeneutics.”

³ A Kr. u. 1. század vége felé az írásmagyarázati tradíció két irányt vett Jóchánán ben Zakkáj két tanítványa, Nehúnjá ben ha-Káná és Gimzói Náchúm mentén. Rabbi Jismáél ben Elisá Rabbi Nehúnjá, Rabbi Ákivá pedig Rabbi Náchúm tanítványa volt, így nyomukban két iskola alakult ki. Bár Rabbi Jismáél szabályai általánosan elfogadottá váltak, Rabbi Ákivá módszerei is használatban voltak: még Rabbi Jismáél tanítványai közül is sokan használták őket. Vö. pl.: bBKam 84a. Mielziner 1894, 127.

⁴ *Szifrá* Bev. 5. EJ: „Hermeneutics.”

⁵ Elon 5754/1994, I. kötet, 315. Elon szerint a két fő csoportot egy harmadik – mely nem része Rabbi Jismáél gyűjteményének sem, ugyanakkor rendkívül fontos – egészíti ki: a „logikai interpretáció” (a római jog *interpretatio logica*) (i. m. 319, 339–343.) Norman Solomon ezzel szemben a szabályokat négy csoportra osztja (Solomon 2011, 15).

⁶ Nehezen meghatározható dolog. Tulajdonképpen a szövegek elemzése, a Tóra etikai, teológiai kérdéseinek kutatása, a Mindenható természetének bemutatása „irodalmi” eszközök segítségével, az emberek szívének megnyerése, döntésre, cselekvésre készítése céljából, de nem kötelező jogi érvennyel. Rendkívül sok eszköze, módszere van.

⁷ Ezek között mind Ákivá, mind Jismáél iskolájának *halákhikus* exegetikai módszerei is megtalálhatók. A Talmudban és a midrásirodalomban szétszórt összes hermeneutikai szabályt mindösszesen 613-ra teszik, a parancsolatoknak megfelelően. JE: „Talmud Hermeneutics.”

⁸ Az *ana* (ἀνά) *fel, vissza, újra, újonnan* és a *logosz* (λόγος) *szó, mondat, beszéd* stb. szavak összetételéből. Egyéb kapcsolódó fogalmak: *analogizomai* = *összefoglal, számba vesz, összehasonlít, egybevet, következtet, találgat, latolgat; analogikosz*

összehasonlítás, egybevetés, az analógiás érv (*argumentatio analogica*) pedig az összehasonlítás, egybevetés során levonható következtetés.⁹ Az analógiákat az érvelésekben többféle módon használják. Ezek:

1. Az osztályozás vagy kategorizálás. – Ennek során az összehasonlított dolgok között fennálló ismert közös tulajdonságokból további közös tulajdonságokra következtetünk.
2. Az eljárás helyességének a megválasztása. – Ez általában morális és jogi ítéletalkotások során használatos. Lényege: hasonló eseteket hasonló módon kell kezelni, illetve hasonló esetekben hasonló módon kell eljárni. Tulajdonképpen a precedens jog gyakorlata mögött ez az elv húzódik meg.
3. Az ismertről az ismeretlenre való következtetés. – Ebben az esetben egy megfigyelt és ismert dologból egy meg nem figyelt, vagy meg nem figyelhető ismeretlen dologra következtetünk. A hipotézisek felállítása is ezen az elven működik.
4. Az előrejelzés. – Egy ismert és megfigyelt dologról egy ismeretlen, ám jövőben valószínűsíthetően bekövetkező dologra mutatunk rá.

Az analógiák utóbbi két típusa nagyon hasonlít az egyediről az egyedire történő induktív általánosításhoz, ezért ezeket induktív analógiáknak is nevezik. A két dolog közti hasonlóságban nagyon gyakran oksági viszonyokat, illetve logikai kapcsolatokat is meg kell állapítanunk.

Rabbinikus levezetések szempontjából az analógiák között létezik egy ún. prioritási sorrend,¹⁰ mely a legegységesebb analógiák irányából halad a kevésbé egyértelmű, nehezebben felismerhető, bonyolultabb következtetési módszerek felé. A sorrend a következő:

1. mikor a Tóra maga von párhuzamot két dolog között (*heqqés*);
2. mikor az analógia a Tóra szavainak, kifejezéseinek azonosságán, hasonlóságán alapul (*gezérá sává*);
3. a könnyebbről a nehezebbre és a nehezebből a könnyebbre való következtetés (*kal váchómer*), mely tekintélyét onnét nyeri, hogy már a Tóra is alkalmazza;
4. a részről az egészre történő következtetés, vagyis egy speciális rendelkezés(ek)ből általános rendelkezés levonása (*binjan 'áv*).

Bár részletesebben az utóbbival fogok foglalkozni, a teljesség igénye nélkül, illusztrálásképp, a különbségek könnyebb megragadása érdekében nézzük meg a fent említett szabályok működését közelebbről, mindegyikhez egy-egy példát említve.

(1) Az új ismeretekhez való jutás legmagasabb szintje az, amikor a Tóra maga von párhuzamot két dolog között. A szabály neve *heqqés* (הקש, הקש, הקיש, illetve הקשה, הקשה), mely szó egyszerűen összehasonlítást, hasonlatot, analógiát jelent.¹¹ A szabályt *heqqés hakkátúvna* (היקש הכתוב), vagyis az Írás analógiájának/hasonlatának is nevezik, mivel maga a Szentírás von párhuzamot két dolog között. Az analógia lehet explicit és implicit.

= arányos; analogizma = összevetés, összehasonlítás (Platón); analogon = arányosság, hasonlóság, analógia (Arisztotelész). Györkösy et al. 1993.

⁹ Margitay 2007, 495–516., Forrai et al. 5.3. fejezet alapján.

¹⁰ Rási a bSzanh 73a-hoz. Lásd továbbá: bZevah 48a, ahol a rabbi arról vitatkoznak, hogy vajon a *heqqés* vagy a *gezérá sává* erősebb-e. Bővebben lásd: הקש, ת"א.

¹¹ A szó gyökének némelyek a *qis* (קיש) szót tartják, melynek jelentése: összehasonlított, analógiával következtetést von le. (Klein 1987). Ugyanakkor másik lehetőség, hogy a *náqas* (נאקס) szóból származik, melynek jelentése: együtt tapsol/csattan (Jastrow 2005). A középkori héberben a *heqqés* a szillogizmusra használt szó (Klein 1987).

a. Explicit analógiáról akkor beszélünk, mikor a Szentírás szövege kimondottan két dolog hasonlóságáról beszél. Pl. az 5Móz 12:24-ben a vérrel kapcsolatosan a következőt olvassuk:

Ne edd azt, a földre öntsd ki, mint a vizet (כמים).¹²

A bPesz 22a ebből a versből a *heqqés* segítségével azt a következtetést vonja le, hogy bizonyos szempontból és körülmények között, amely használatra a víz engedélyezett, arra a vér is engedélyezett, kivéve természetesen annak megevését és megivását, amit a Tóra nyíltan tilt. Az explicit analógia tehát azt jelenti, hogy a Szentírás két dolgot egymással összehasonlít,¹³ a rabbik pedig az egyik dologra vonatkozó rendeleteket, eljárást a másik dologra is alkalmazzák, annyiban, amennyiben azok alkalmazását más tórai rendelet nem korlátozza.

b. Implicit analógia, amely két, egy tárgykörhöz tartozó dolog határosságán, egymás mellett való előfordulásán (*iuxtapositio*) alapul. Az 5Móz 24:1–2 a következőt mondja:

Midőn elvesz valaki feleséget és férjévé lesz, akkor léssen, ha nem talál kegyet szemeiben, mert talált rajta szemérmetlen dolgot, és ír neki válólevelet, kezébe adja és elküldi házából – elmegy a házából s megy és más férfié lesz...

Ebből Rává a bKidd 5a-ban azt a következtetést vonja le, hogy mivel a válás egy írott dokumentum révén történik, így feleséggé menni is lehet egy vonatkozó dokumentum segítségével.

Implicit analógia esetén tehát a rabbik feltételezik, hogyha ugyanazon tárgy kapcsán két dolog egymás mellett van megemlítve ugyanabban vagy egy szomszédos szakaszban, akkor a kettő között hallgatólagos, de magától értetődő analogikus kapcsolat van, s az egyik esetében hozott rendelet a másikra is vonatkoztatható.

(2) A második legerősebb analogikus következtetési mód, mikor az analógia a Tóra szavainak, kifejezéseinek azonosságán, hasonlóságán alapul. A szabály neve *gezérá sává* (גזירה שוה), mely annyit tesz: *hasonló rendelet*.

A *gezérá sává* lényege: ha a Tórában két szó, kifejezés azonos, s az egyik helyen meg van magyarázva, akkor annak értelmét, az ott található rendelkezést alkalmazhatjuk a másik, részletesen meg nem magyarázott, ki nem fejtett esetre. Nagyon leegyszerűsítve tehát egy exegetikai módszerről van szó, amivel meghatározzák a törvény egy kétértelmű, tisztázatlan vagy explicite nem definiált kifejezésének az értelmét.¹⁴ Két típusra bonthatjuk szét:

a. Exegetikai *gezérá sává*: mikoris egy közelebről meg nem határozott kifejezést igyekszünk tisztázni. Pl. a 3Móz 16:29-ben a *jóm kippúrral* kapcsolatban a következőt olvassuk:

Legyen nektek örök törvényül: a hetedik hónapban, a hónap tizedikén sanyargassátok lelkeiteket (תענו את־נפשתיכם) és semmi munkát ne végezzetek, a honos és a jövevény, aki tartózkodik köztetek...

A „*sanyargassátok lelkeiteket*” (תענו את־נפשתיכם) nem egyértelmű, nem derül ki, mit is kell konkrétan cselekedni. Megoldást az 5Móz 8:3 kínál:

¹² A bibliai részek az IMIT fordítása alapján.

¹³ Ez leggyakrabban a szövegben fellelhető כִּשְׁמֵרֵי כֹּהֵן hasonlító formulákkal történik. Utóbbira példa a 5Móz 22:25–27-ből levont *halákhá* a bSzanh 74a-ban.

¹⁴ A *gezérá sává* egyéb levezetési lehetőségeivel, illetve a vele kapcsolatos korlátozó rendelkezésekkel kapcsolatban bővebben lásd: גזירה שוה, א״ת, Mielziner 1894, 142–152; Elon 5754/1994, 1. kötet, 351–355; EJ: „Hermeneutics”.

Szenvedtetett (ויענך) és éheztetett téged, majd enned adta a mannát, melyet nem ismertél s nem ismertek őseid, azért hogy tudassa veled, hogy nem egyedül kenyérből él az ember, hanem mindabból, amit létre hoz az Örökkévaló parancsa, él az ember.

Ebből a szövegrészből kiderül, hogy az *áná* (ענה) szó az éhezésre, nélkülözésre vonatkozik, vagyis előbbi szentírási hely esetében is éhezést, nélkülözést, azaz böjtöt kell alatta értenünk (bJómá 74b).

b. A „magyarázási” vagy *halákhikus gezerá sává* esetén: az egyik parancsolatban lévő hézagot egy másik törvény meghatározásaival pótolják, erre pedig egy mindkét esetben megjelenő jellegzetes szót, szókapcsolatot használnak.¹⁵ Pl. a bSzukk 27a a „*hónap tizenötödik napján*” kifejezésből következtet egyik *micvárol* egy másikra. A 4Móz 28:16–17-ben a *peszach*hal kapcsolatban a következő olvassuk:

Az első hónapban, a hónap tizennegyedik napján (בארבעה עשר יום לחודש), *peszach* az Örökkévalónak. E hónap tizenötödik napján pedig ünnep; hét napon át kovásztalan kenyeret egyetek.

A *szukkó*ttal kapcsolatban pedig a 4Móz 29:12-ben:

És a hetedik hónap tizenötödik napján (ובחמשה עשר יום לחודש) szent gyülekezés legyen nektek, semmi nehéz munkát ne végezzetek; üljetek ünnepet az Örökkévalónak hét napon át.

Mindkét ünnep tizenötödikén kezdődik. A kovásztalan kenyér evése az első éjszakán kezdődik, tehát a sátorban lakás is – aminek kezdetéről a Szentírás nem ad közelebbi információt (vö. 3Móz 23:42). Egy későbbi rendelkezés szerint, a *gezerá sává* esetén a két összekapcsolt szövegnek egy időperiódusban kellett keletkeznie, vagyis a Tóra és a Próféták szövegei között nem hozható létre *gezerá sává*.¹⁶ Mivel *gezerá sává*val számos téves következtetés is levonható, ezért a rabbik később csak abban az esetben engedélyezték használatát, ha a levont következtetést valaki a hagyomány tekintélyével igazolni tudta (bNidd 19b).

(3) A harmadik legjelentősebb analogikus következtetés a *kal váchómer* (קל וחומר), melynek neve annyit tesz: *könnyű és nehéz*, s a kisebbről/jelentéktelenebből a súlyosabbra/fontosabbra levont következtetést jelenti és fordítva.¹⁷ A *kal váchómer* különlegessége és ereje abban rejlik, hogy már a *Tanakh* is sűrűn használja.¹⁸ Nézzünk egy példát a *Tanakh*ból:

Mert ismerem én engedetlenségedet és kemény nyakadat; íme, amíg életben vagyok veletek ma, engedetlenek voltatok az Örökkévaló iránt, hát még (ואף כי) halálom után (5Móz 31:27).

Vagyis megállapítható, hogy ha két dolog valamilyen közös ponton összekapcsolható, s egy könnyebb helyzetben igaz, mennyivel inkább igaz egy nálánál nehezebb helyzetben. Ez esetben a közös pont a nép engedetlensége, a könnyebb helyzet az, hogy Mózes életben van, tehát nagyobb fegyelmező erővel bír, míg halálával ez a fegyelmező, visszatartó erő megszűnik, tehát az engedetlenség a Mindenható felé még nagyobb mértékű lehet.

¹⁵ Mielziner 1894, 145.

¹⁶ „Nem következtethetünk a Tóra szavaiból (és a) hagyomány (prófétai könyvek) szavaiból.” bChag 10b – Jacobs szerint a *tannák* korából származik (Jacobs 1961/2006, 149), ugyanakkor az 1. század első felében ez a rendelkezés még bizonyosan nem létezett, hiszen az Újszövetségben Jézus érvel ilyen módon, s senki nem vonja felelősségre azért, hogy a *Tanakh* különböző részeit citálja (ld. pl. Mt 12:1–8).

¹⁷ A *fortiori*, vagy a *minori ad maius*, illetve a *maiori ad minus* elv. Hillélnél és Rabbi Jisimáélnél az 1. helyen szerepel, míg Rabbi Eliézer ben Jósé ha-Gelíli ágáádikus midrásokra használatos szabálygyűjteményében két részre osztja (5. és 6. szabály). A *kal váchómer* érvelés tulajdonképpen minden kultúrában használatos.

¹⁸ A GenR 92:7 nyomon követi használatát a *Tanakh*ban: 1Móz 44:4–8, 2Móz 6:12, 4Móz 12:14, 5Móz 31:27, 1Sám 23:3, Jer 12:5, Ez 15:5, Péld 11:31, Eszt 9:12. De a Szentírásban más helyeken is előfordul, pl. 1Kir 8:27.

De nézzünk a Talmudból is egy példát! A bChul 24a a *kal váchómer* elvet alkalmazva a következőt mondja:

Ha azok a papok, akik nincsenek kor szerint kizárva a templomi szolgálatból, mindamellet ki vannak zárva testi fogyatékoságok miatt, akkor azok a lévíták, akik életkor szerint ki vannak zárva mindenképpen ki kell hogy legyenek zárva testi hibák miatt is.¹⁹

Mint látható, a Talmudban már komplexebb *kal váchómerrel* is találkozhatunk.²⁰

(4) Az analogikus következtetések rabbinikus sorrendjében a negyedik a *binjan áv* (בנין אב), melyet a továbbiakban részletesen tárgyalok.

3. A *binjan áv* szabályról részletesen

3.1. A szabály neve

A szabályt – mely több alesetet foglal magába – röviden *binjan áv*-nak nevezhetjük. A *binjan* (בנין) annyit tesz: *építkezés, épület, szerkesztés, szerkezet az áv* (אב) pedig *atya, ő, eredet, forrás, valami megteremtője, szerzője, ahonnét kiindul valami*.²¹ Vagyis a *binjan áv* szabály neve annyit tesz: *az atya/ős/eredő szerkezete/épülete, vagyis egy általános szabály megszerkesztése prototípus alapján*. Lényege, hogy a szövegben megtalálható speciális rendelkezés(ek)ből egy általános törvényre, következtünk, vagyis a speciális rendelkezést kiterjesztjük minden más olyan esetre, mely valamilyen módon hasonló hozzá. Egész egyszerűen a *binjan áv* a speciális törvények általánosításának szabálya. Fajtái:

1. *binjan áv mikkátúv echád* (בנין אב מכתוב אחד), azaz *alaptétel/általános szabály* [levezetése/szerkesztése] *egy szentírási versből*, Hillél és Jismáél 3. szabálya;
2. *binjan áv missené ketúvím* (בנין אב משני כתובים), azaz *alaptétel/általános szabály* [levezetése/szerkesztése] *két szentírási versből*, Hillél 4. és Jismáél 3. szabálya;²²
3. *premissza szerkesztése* vagy *alaptétel/általános szabály levezetése* több (három ill. négy) szentírási versből;
4. *má mácínú* (מה מצינו – „ahogy találjuk”) – melynek esetében a speciális rendelkezést nem általánosítjuk, hanem csupán egy másik esetre alkalmazzuk. Ezzel kapcsolatban azonban megoszlanak a vélemények, hogy vajon a *binjan áv* alesetének tekinthető-e vagy egy attól független írásmagyarázati szabályról van-e szó.²³ Mivel jelen írás az egyedi általánosításának kérdésével foglalkozik, a *binjan áv* eme alfaját nem tárgyalja.

A *binjan áv* szabályt az *aggádikus midrás* harminckét szabálya is tartalmazza, ám az ott számon tartott 8. szabály, a *binjan áv mikkátúv echád* kicsit más módon működik, mint a vallásjogi következtetések esetében.²⁴

¹⁹ Szöveghelyek: 3Móz 21:16–21; 4Móz 8:24–25; bChul 24a. A Talmud szövege a cikkben minden esetben saját fordítás az eredeti nyelvekből, a fordítás alapjául a következő Talmud-kiadásokat használtam: Soncino, Schottenstein.

²⁰ Izraeli kutatók nem választják el élesen a *binjan áv*tól, hanem együtt vizsgálják (Abraham et al. 2009). A *kál váchómer*-ről egyéb tekintetben bővebben lásd: קל וחומר, א"ת, Mielziner 1894, 130–141; Elon 5754/1994, 1. kötet, 347–351; EJ: „Hermeneutics”; Wiseman 2010.

²¹ Elon egyszerűen premisszának nevezi. Elon 5754/1994, 1. kötet, 355.

²² A kettéosztással kapcsolatban később vita is kialakult, melyből Avi Sion a világos, tiszta szóbeli hagyomány hiányára következtet (Sion 1995, 217).

²³ A Talmud-előszó szerint a *má mácínú* a *binjan áv* egy fajtája, amikor is „egyről az egyre” történik a következtetés. מבו, 95.

²⁴ Egy Tórában explicite kimondott, vagyis részletesen kifejtett dolgot alkalmaz minden a Tóra szövegében utána előforduló hasonló esetre. Pl. az 2Móz 3:4 alapján azt feltételezik a rabbi, hogy minden későbbi eset alkalmával ugyanígy

3.2. Általánosítás egy szövegrészből

Az alábbiakban a *binjan áv*, azaz az egyedi rendelkezésből levont általános rendelkezés eseteire nézünk meg öt szemléletes példát. Minden esetben először a Tóra szövegét hozom, majd ezt követően a Talmudban található rendelkezést és vitát – pontosabban a hosszas vitának csak egy részletét, mely érzékelteti a gondolkodás menetét.

1. példa: a malomkő esete

Vizsgált tórai szakasz (5Móz 24:6):

Ne vegyenek zálogba malmot, se felső malomkövet, mert az életet vennék zálogba.

A Talmud következtetése (bBM115a):

Misna. Aki malmot vesz zálogba áthág egy tiltó rendelkezést és bűnös két eszköz miatt, mert megmondattott: „*Ne vegyenek zálogba malmot, se felső malomkövet*”. És nem csak a malmot és a felső malomkövet mondják, hanem mindent, amivel ételt készítenek, mivel megmondattott: „*mert az életet vennék zálogba*”.²⁵

A Tóra azt mondja, hogy nem szabad zálogba venni malmot és/vagy felső malomkövet, mert ez esetben életet vennének zálogba. A rabbik ebből arra következtetnek, hogy semmilyen étel készítéséhez használt eszközt sem szabad zálogba venni. Nyilvánvalóan ehhez a következtetéshez a Tórában található indoklás segíti hozzá őket: ti. ha malomkövet vesz valaki zálogba, akkor életet vesz zálogba. Következésképpen minden olyan dolog, mely hasonlít a malomkőre abban, hogy az életben maradást biztosítja tulajdonosa számára, azt tilos zálogba venni. Ha a Tórában nem szerepelne a „*mert életet vennél zálogba*” indoklás, akkor akár olyan abszurd következtetésekre is juthatnánk, hogy kőből készült tárgy zálogba vétele tilos. A szöveg kontextusa azonban a rabbik szerint egyértelművé tesz egy lehetséges általános kategóriát: ti. az étel elkészítéséhez szükséges dolgok halmazát.

2. példa: a tiszta és tisztátalan madarak karakterjegyei

Ez a példa a tiszta és a tisztátalan szárnyasok kérdését érinti. A Tóra a 3Móz 11-ben és az 5Móz 14:3–21-ben a négylábúak, halak stb. esetében konkrétan megmondja, hogy mely tulajdonságokkal bírók tisztátalanok, melyek tiszták, explicit módon azonban a szárnyasokról nem ad útmutatást. Tisztátalan madarokról csak egy húsz-huszonegy tételből álló listát találunk, míg a tisztákról (gerle és galamb) az áldozati törvényekből értesülünk. Általános törvény megállapítására nyilvánvalóan azért van szükség, mert a földön élő szárnyasok száma a Tóra szövegében explicite megadottaknál jóval több, így egy zsidó ember minden további madárfaj esetében döntés elé kerül: megeheti-e, vagy sem az adott állatot? A döntéshez pedig ezek a felsorolások adhatnak útmutatást.

A tisztátalan madarakkal kapcsolatos szakasz (3Móz 11:13–19):

És ezeket utáljátok a madarak közül, nem ehetők, undokság azok: a sast, az ölyvöt és a keselyűt; a kányát és a sólymot faja szerint; minden hollót faja szerint; a struccmadarat, a fecskét, a sirályt, a karvalyt faja szerint; a kuvikot, a buvárt és a baglyot; a suholyt, a pelikánt és a hóját; a gólyát, a gémet faja szerint, a bankát és a denevért.

kezdődött a Mindenható s Mózes közti kommunikáció. מברוא, 98. alapján.

²⁵ Onkelosz: „*Ne végy zálogba malomkövet vagy felső malomkövet, mert azzal készítenek ételt/mert azok által történik a létfenntartás minden lélek számára.*”

Valamint (5Móz 14:11–18):

Minden tiszta madarat szabad ennetek. És ezek azok, melyeket nem szabad ennetek közülök: a sas, az ölyv és a keselyű; a raa a sólyom és a kánya faja szerint; minden holló faja szerint; a strucmadár, a fecske, a sirály és a karvaly faja szerint; a kuvik, a bagoly és a suholy; a pelikán, a héja és a bűvár; a gólya, a gém faja szerint, a banka és a denevér.

A következtetéshez a rabbik az áldozati törvényekből is merítenek (3Móz 1:14, 16):

Ha pedig madárból való az áldozata, akkor áldozza gerlicékből vagy galambfiakból áldozatát [...] távolítsa el begyét [...].

A Misna szerint az általános törvény (bChul 59a):

A [tiszta és tisztátalan] madarak karakterjegyei nem lettek megmondva [a Tórában],²⁶ de [azt] mondták a bölcsek: minden ragadozó²⁷ madár – tisztátalan, minden, aminek meghosszabbított/felesleges ujjja van,²⁸ begye, és zúzája lehámozható – tiszta. R. Eliézer, R. Cádók nevében mondja: minden madár, aminek [egyeneletesen] szétosztott lábujjai vannak²⁹ – tisztátalan.

A rabbik vitájának egy részlete a *Gemárából* (bChul 60b–61a):

[Misna:] A szárnyasok karakterjegyei nem lettek megmondva [a Tórában]. [*Gemára:*] [Tényleg] nem? De azt tanították: „A sas”.³⁰ Miben különleges a sas? Hogy nincs neki meghosszabbított lábujja/hátsó ujjja, sem begye, a zúzája[nak belső oldala] nem lehámozható, széttépi [a zsákmányát] és úgy eszik – tisztátalan. Így minden, ami hozzá hasonló – tisztátalan. [Írva van:] „*Gerlék*” [3Móz 1:14], amiknek van meghosszabbított lábujjuk, begyük, a zúzájuk lehámozható, és nem tépik szét [a zsákmányukat], és nem úgy eszik – tiszták. Így mindaz, ami hozzájuk hasonló, tiszta. Ábájé mondta: Ezek nincsenek explicite a Tóra szavaiban, hanem [csak] az írástudók szavaiban [ti. őket következtették ki őket az implicit utalásokból]. Rabbi Chíjjá tanította: Egy madár, ami egy [tiszta] karakterjeggyel bír [csak], tiszta,³¹ mivel nem hasonlít a sasra [ti. nem ugyanaz a faj]. [Ami miatt a sas nem ehető, annak az oka az, hogy] a sasnak összességében nincs [egy tiszta karakterjegye sem], ezért nem ehető, de honnét tudjuk, hogyha egy van neki, ehető? Hagyd inkább következtetni a gerlékből: Mivel a gerléknek mind a négy [tiszta karakterjegye] megvan, így itt is: minden [szárnyas], aminek van négy [tiszta karakterjegye, ehető]! – Ha így van, miért határozza meg közelebből a Könyörületes Írása a többi tisztátalan madarat?³² De következtessünk ebből [ti. a Tórában pontosan meghatározott tisztátalan szárnyasokból így]: Mivel van három [tiszta karakterjegyük] és nem ehető, így minden, aminek három [tiszta karakterjegye van, azokat] nem ehetjük. [Mennyivel inkább] így van ez kettő vagy csak egy [tiszta

²⁶ Vö. Pszeudo-Jonatán a 3Móz 11:13-hoz: „És ezeket a fajta madarakat kell utálatosnak tekinteni: amiknek nincs hosszú ujjuk, vagy nincs begyük, vagy amiknek a zúzája nem lehámozható, azokat ne egyétek, azok utálatosak...”, illetve az 5Móz 14:11-hez: „Minden madarat, aminek van begye és aminek a zúzája lehámozható és hosszított ujjja van és nem ragadozó természetű, megehetitek.”

²⁷ Rási szerint a *dóresz* szó a ragadozásra utal, a ragadozó mozdulatot jelenti, s nem azt, hogy az állat húsevő. Vagyis arra utal, hogy ráteszi a lábát az ételre, hogy ne mozduljon el az állat, s így veszi azt a szájába. A *Töszáfót* szerint a ragadozó az, amely élve eszi meg zsákmányát, de a férgek élve evése nem számít ragadozásnak.

²⁸ Rabbénú Nisszím szerint ez azt jelenti, hogy a lábain a középső ujj hosszabb a többinél. Rási szerint ez a hátsó ujjat jelenti, vagyis azt, ami a láb mögött van. Azért hívja a Talmud „többlet”-nek, mert nem együtt van az ujjakkal. Mások azt mondják, hogy nem lehet, hogy ez „felesleges ujj” legyen. Ezzel fog, tehát lényegében a ragadozást ezzel végzi. Mások szerint hosszú ujjról van szó, hiszen a sasnak is az van.

²⁹ Ti. amikor letelepszik, egyenletesen oszlik szét az ujjja, kettő jobbra, kettő balra. (Soncino angol fordításának jegyzete.)

³⁰ Nagy természetű griffmadár, nagy keselyű valószínűbb a Soncino lábjegyzete szerint.

³¹ A *kal váchómer* értelmében, ha egygel bír, mennyivel inkább a többivel is...

³² Mert nem mindegyiknek hiányzik mind a négy tiszta karakterjegye, és nyilvánvalóan tisztátalan (Soncino).

jellegzetesség] esetében. – Ha így van ez, miért határozza meg pontosan a Könyörületes Írása a hollót? Hiszen tudom, hogy aminek három [tisztá karakterjegye] van nem ehető, ebből azt kellene, hogy mondjam, a kettőt is tudom.

A rabbik először a tisztátalan madarak listájának élén szereplő sást, illetve a tiszta gerle tulajdonságait veszik számba: négy eltérő jellegzetességre akadnak. Első ránézésre tehát megállapítják, hogy mindazon madarak, amelyek a négy tisztátalan karakterjeggyel bírnak a sashoz hasonlóan tisztátalanok. Mindezek után azonban felmerül, hogy mennyi tisztátalan jellegzetesség alapján számít egyáltalán valami a sashoz hasonlóknak. Tudniillik az a szárnyas, ami egy tiszta karakterjeggyel bír, már nem hasonlít a sasra, vagyis nem lehet ugyanaz a faj, tehát ehető kellene, hogy legyen. Ezután a rabbik a tiszta madarak irányából próbálkoznak: vagyis azt mondják, hogy azok a szárnyasok, melyek a négy tiszta karakterjeggyel bírnak a gerlékhez hasonlóan tiszták. A Szentírás azonban semmit nem mond feleslegesen, tehát oka van annak, hogy nem csak a sas szerepel explicite a Tórában, hanem több tisztátalan madár is meg van nevezve. A rabbik hosszas vitájuk során végigelemzik a listában szereplő madarakat, melyeknek némelyike három tiszta és egy tisztátalan karakterjeggyel bír, s mégis tisztátalannak minősül. Konklúziójuk tehát: mindaz, ami egy tisztátalan karakterjeggyel bír – ti. ragadozó –, tisztátalan, míg mindaz, ami a maradék három tiszta karakterjeggyel bír, az tiszta. A Misna egy kisebbségi véleményt is feljegyez: nevezetesen a tisztátalan madarak egy ötödik jellegzetességét figyelembe véve azon karakterjeggyel bíró szárnyasokat is tisztátalannak minősíti.

3. példa: az erdőben elkövetett nem szándékos emberölés

A vizsgált Tórai szakasz (5Móz 19:5):

...és aki megy felebarátjával az erdőbe fát vágni és megrándul keze a fejszével, hogy levágja a fát és lecsúszik a vas a nyélről és éri felebarátját, úgy hogy meghal: az meneküljön egyikébe e városoknak, hogy életben maradjon.

Talmud (bMakk 8a):

Misna. Ha egy ember elhajt egy követ közterületen és [meg]öl [egy embert] – ez esetben száműzetés[be kell mennie]. Rabbi Eliezer ben Jáákóv mondja: ha miután a kő elhagyta a [dobó] kezét és amaz [ti. az áldozat] kidugta a fejét és eltalálta azt, – ez esetben ő [ti. a dobó] fel van mentve [a száműzetés alól]. [Abban az esetben] ha [egy ember] eldobott egy követ a saját udvarán és [meg]ölt [egy embert], akkor, ha az áldozatnak joga volt belépni oda, [akkor a dobónak] száműzetés[be kell mennie], de ha nem, [akkor] nem kell száműzetés[be mennie], mivel megmondattott: „és aki megy felebarátjával az erdőbe”. Mi [a természete] az erdő[nek]? Olyan terület, mely mind a károsult, mind a károkozó számára hozzáférhető, [így ugyanennek a törvénynek a tárgya] minden olyan terület is, mely [egyaránt] megközelíthető a károsult és a károkozó számára; kivételt képez egy háztulajdonos udvara, ahova a károsultnak (vagy a károkozónak) nincs joga belépni. Ábbá Sáúl mondja: Mi [a természete] a favágás[nek]? Egy szabadon választható cselekedet; így [ugyanennek a törvénynek a tárgya] minden szabadon választható cselekedet is; kivételt képez, amikor az apa megüti a fiát, vagy a mester megfenyíti a tanítványát, vagy a *bét dín* küldöttje [ostorcsapással a büntetendő személyt,³³ ti. ők egy *micvá* megcselekvésével voltak elfoglalva, mikor öltek].

³³ Többek szerint itt arról van szó, mikor büntetés kiszabása folytán ostromlás során hal meg valaki. Ugyanis az ostromlás száma úgy van kitalálva, hogy abba senki ne haljon bele. Ha azt a mennyiséget üti és meghal a büntetendő személy, az ostromló nem tehet róla. De ha többet üt rá és akkor hal meg, akkor igen (lásd Rási, Méiri, Rámbán stb. kommentárjait).

A Szentírásban azt olvassuk, hogyha erdőben favágás közben valakinek a fejszéről leesik a vas és véletlenül megöli felebarátját, akkor nem kell meghalnia, azonban száműzetésbe kell mennie a menedékvárosok egyikébe. A rabbi az erdő és a favágás természetéből vonnak le általános érvényű törvényt. Az erdő esetében azt mondják, hogy mivel az mindenki számára szabadon megközelíthető terület – vagyis közterület –, így minden, bárki számára szabadon megközelíthető területen – azaz közterületen – történt hasonló eset is e törvény tárgya. Ha azonban magánterületen történik egy hasonló baleset, ahova vagy a károkozónak vagy az áldozatnak tilos a belépés, akkor a károkozó fel van mentve a száműzetés alól, hiszen *kal váchómerrel* következtetve egy könnyebb esetről van szó. A favágás esetének természetét megvizsgálva pedig arra a következtetésre jutnak, hogy mivel a favágás fő jellegzetessége, hogy bárki által szabad akaratból választható és végezhető cselekedet, így minden, szabad akaratból végzett cselekedet is e törvény tárgya. Szintén találkozunk kivétellel: ha valaki *micvá* teljesítése közben véletlenségből öl, az szintén *kal váchómerrel* következtetve egy könnyebb eset, tehát a károkozónak nem kell száműzetésbe mennie. Itt a törvény tárgyainak fő ismérveit a kontextus segítségével lehet kibogozni: ti. a rabbi nagy valószínűséggel azt kutatják, hogy vajon mi az oka annak, amiért ebben az esetben így kell eljárni. Nem számít tehát az erdő azon „szótári definíciója”, hogy fák vannak benne, sem a fejsze azon jellegzetessége, hogy például nyélből és fejből áll, vagy hogy dolgok szétdarabolására használatos. A dolgok természetét, fő jellegzetességeit a kontextusból, az okok feltárásából ismerhetjük meg. Az általánosításhoz a törvény egésze, s valószínűleg a Tóra más – menedékvárosokkal kapcsolatos – rendelkezései segítenek hozzá. Arra a rabbinikus kérdésre tehát, hogy „*Mi az erdő?*” nem válaszolhatunk az értelmező szótárból vett definícióval. Az „erdő” szó „jelentését” – ti. hogy „mindenki számára szabadon megközelíthető terület” – valószínűleg egyetlen szótárban sem találunk, a *binjan ávval* történő általánosítás tehát nem a szavak szótári jelentéséből, hanem azoknak a kontextus által meghatározott jelentéséből következik.

3.3. Általánosítás két szövegrészből

A *binjan áv missené ketúvim* (בנין אב משני כתובים), azaz *alapszabály/premissza szerkesztése két írásból* esetében két egyedi eset kombinációjáról van szó, melyek a Tórában egymás mellett, de eltérő helyen is szerepelhetnek. Az általános szabály szerkesztéséhez a következő lépések vezetnek:

1. megállapítják a két eset közti különbséget;
2. megállapítják a közös pontokat (הצד השוה, *haccad hassávvá*, jelentése: *a közös oldal*): a mindkét esetre jellemző karakterisztikus vonásokat;
3. levonják a következtetést, vagyis megállapítják: bármely más eset, ami ugyanezekkel a jellegzetes vonásokkal rendelkezik, ugyanezen törvény tárgya;
4. s *binjan ávval* kimondják az általános szabályt.

4. példa: a szem és a fog sérülésének esete

A vizsgált tórai szakasz (2Móz 21:26–27):

Midőn megüti valaki szolgájának a szemét vagy szolgájának a szemét, úgy, hogy megrontja azt:³⁴ szabadon bocsássa el szeméért. És ha szolgájának fogát vagy szolgájának fogát üti ki, szabadon bocsássa el fogáért.

³⁴ Pseudo-Jonathán: „*megvakul*” (מִי), továbbá Kánaánita szolgáról ír mindkét esetben.

Talmud (bKidd 24a és b):

Egy tanna tanította: [A szolgál³⁵] felszabadul foga és szeme és azon [kiálló] testrészei [elvesztése] esetén,³⁶ amelyek nem állíthatók helyre. A fog és a szem érthető, mert [explicit] írva vannak [a Tórában, 2Móz 21:26, 2Móz 21:27], de honnét tudjuk, hogy [kiálló] testrészei elvesztése esetén is? [1] Hasonlóságuk folytán [ti. analógia segítségével vezethető le] a fogból és a szemből: mivel a fog és a szem [jellemzője, hogy] kiálló testrész sérül és nem helyreállítható, így minden [olyan szerv károsodására kiterjed a tórai törvény], ahol kiálló testrész sérül és nem helyreállítható. [2] De [én inkább azt] mondanám: [hogy a] fog és [a] szem [esetét úgy kellene értelmezni] mint két verset, amely eggyé lesz, és minden két vers, amely eggyé lesz ti. mikor egyként értelmezik], nem tanít [egyéb esetet].³⁷ [1] Szükséges [mindkettő]: Azért [mert ha] a Könyörületes [csak azt] írná: „fog”, gondolnom kellene még a tejfogra is [ti. hogy ennek elvesztése esetén is felszabadul a szolgál]; [azért] írja a Könyörületes: „szem”. De ha [csak] azt írná a Könyörületes: „szem”, csak arra gondolhatnék, ami a szem [természete, ti.], hogy [szemmel] születik [az ember], így olyan [szerveke]t [foglal magában a törvény], amivel teremtetik [az ember]. De foggal nem [teremtetik], [ezért] szükséges [a foggal kapcsolatos törvény]. [3] De [én azt] mondanám: „*midőn megüt*” – általános –, „*fog*” és „*szem*” – egyedi –, általános és egyedi [esetében] az általánosban nincs benne más, hanem csak az egyedi, fog és szem [csak], de semmi más! [4] „*Szabadon bocsássa el*” – újra egy általános. Az általános, egyedi, általános esetében nem tudsz másra következtetni, csak arra, ami az egyedi [hez hasonló]. Amit az egyedi határozottan állít: kiálló testrész sérül és nem állítható helyre, így [a törvény magában foglal] minden [olyan esetet, amely] kiálló testrész sérülése és nem állítható helyre. Ha így van, amit az egyedi határozottan állít épp az, hogy kiálló testrész sérül, megszűnik a funkciója, és nem állítható helyre. Így minden [olyan testrész sérülése esetén, amely] kiálló testrész és nem helyreállítható, valamint megszűnik a funkciójától [a szolgát fel kell szabadítani]. [5] Miért tanítja akkor [egy *bárajtá*]: Ha [az ura] kitépi [a szolgál] szakállát és ezáltal elveszíti [áll]csontját, a szolgál felszabadul? „*Szabadon bocsássa el*” kiterjesztés [és nem pedig általánosítás]. [ti. Ez esetben a törvény minden olyan szervet magában foglal, amelynek nincs [nyilvánvaló] funkciója, így pl. azt a csontot is, amelyet a szakáll eltakar.] De ha ez egy kiterjesztés, [akkor a törvény] még [arra az esetre is érvényes], ha [az ura] megüti a [szolga] kezét és elsovrad, de végül meggyógyul, akkor is [felszabadul]. Miért tanítja akkor [egy *bárajtá*]: Ha megüti [az ura] a [szolga] kezét és kiszárad, de ha meggyógyul, a szolgál nem szabadul föl? Ha így van [ti. hogy még egy ideiglenesen elvesztett végtag is felszabadítja a szolgát, akkor] mi a célja azzal, hogy „*fog*”-at és „*szem*”-et használ? [Ti. valószínűleg az, hogy ezzel korlátozza a kiterjesztést.)

A rabbik ebben a részben két tórai parancsolatot vitatnak: (a) ha valaki megüti szolgájának szemét úgy, hogy maradandó károsodást szenved, a szolgát szabadon kell bocsájtani; (b) ha valaki kiüti szolgájának fogát, úgyszintén szabadon kell bocsájtani a szolgát. Először a szem és a fog eltérő jellegzetességeit állapítják meg. Szemmel születik az ember, foggal nem, továbbá ha a szolgál tejfogát üti ki az ura, azt a természet pótolja, így egy általános törvény levonásához valami olyan jellegzetességet

³⁵ Vagy: *pogány szolgál*.

³⁶ A mNeg 6:7 és Rási a bKidd 25a-hoz huszonnégy ilyen végtagot hoz, ezek: tíz ujj a kézen, tíz ujj a lábon, két fül, az orr és a férfiak nemi szerve.

³⁷ Emögött a Talmudban gyakran alkalmazott szabály mögött a következő gondolat áll: amennyiben csak az egyik vers volna, a példa minden más hasonló esetre vonatkozna. Azonban mivel összevonnuk a két verset, a második vers egy másik példának számít, amivel a rabbik szerint a Tóra azt szándékszik kifejezni, hogy nem engedhető meg a hasonlóság alapján való általánosítás, két konkrét példáról van csupán szó (Shottenstein).

kell keresni, amely mindkét esetben fennáll. A vita során több lehetséges következtetési módszer is felmerül (ld. 1–5-ig számozva a talmudi részben), melyek mindegyike más-más konklúzióhoz vezet. A két parancsolat eggyé olvasztása (2), illetve az általános és egyedi szabály (3) értelmében a vers kizárólag a fogra és a szemre utal, másra nem. Az általános, egyedi és általános (4) szabály értelmében a törvény arra is vonatkozik, ami a – jelen esetben két – egyedihez hasonló. A szem és a fog sérülésének közös jellegzetességeként a következők merülnek fel: mindkettő kiálló – látható – testrész, sérülés esetén nem helyreállítható, továbbá megszűnik a funkciója.

A *kelál úferát úkelál* (általános, egyedi, általános) szabály alkalmazása esetén mindhárom fenti közös jelleg szükséges ahhoz, hogy a szolgát felszabadítsák (4). Ennél nagyobb halmazt kapunk, ha a *binjan áv* segítségével általánosítunk (1): ez esetben a kitétel, hogy kiálló testrész sérüléséről legyen szó, mely nem helyreállítható. Ez esetben maradandó, ugyanakkor a cselekvési szabadságot nem gátló sérülés esetén is felszabadul a szolga. E két, meglehetősen szűk általánosítással szemben a *ribbúj úmíút úribbúj* (kiterjesztés, korlátozás, kiterjesztés) szabállyal (5) következtetve arra az eredményre jutnak a rabbik, hogy a szolga felszabadul bármely olyan testrész sérülése esetén, melynek a sérülés következtében megszűnik a funkciója. Ez esetben a törvény akár belső szervek – pl. vese – sérülésére is vonatkozhat. Az első két szabály extenzionális, míg az utóbbi inkább intenzionális természetűnek tűnik.

3.4. Általánosítás több szövegrészből

5. példa: emberi gondatlanságból elkövetett káresetek

Ebben a példában a rabbik négy tórai vers alapján igyekeznek megállapítani egy általános törvényt.

1. típusú káreset (2Móz 21:28, 35–36):

Midőn megdöf egy ökör férfit vagy nőt, úgy, hogy meghal: köveztessék meg az ökör és ne egyék meg a húsát, az ökör gazdája pedig büntetlen. [...] Midőn valakinek ökre megrúgja felebarátjának ökrét, úgy hogy elhull: adják el az élő ökröt s felezzék meg az árát és az elhullottat is felezzék meg. Ha tudva volt, hogy dőfős ökör az tegnapról, tegnapelőtről, de nem őrzi azt meg a gazdája: fizessen meg ökröt az ökrért, az elhullott pedig az övé legyen.

2. típusú káreset (2Móz 21:33 –34):

Midőn valaki vermet nyit, vagy midőn ás valaki vermet és nem földi be, s belesik oda ökör vagy szamár: a verem gazdája fizesse meg, árát térítse meg az urának és az elhullott az övé legyen.³⁸

3. típusú káreset (2Móz 22:4):

Midőn lelegettet valaki mezőt vagy szőlőt s elereszti marháját és legelteti másnak a mezején: mezejének legjavával és szőlőjének legjavával fizessen.

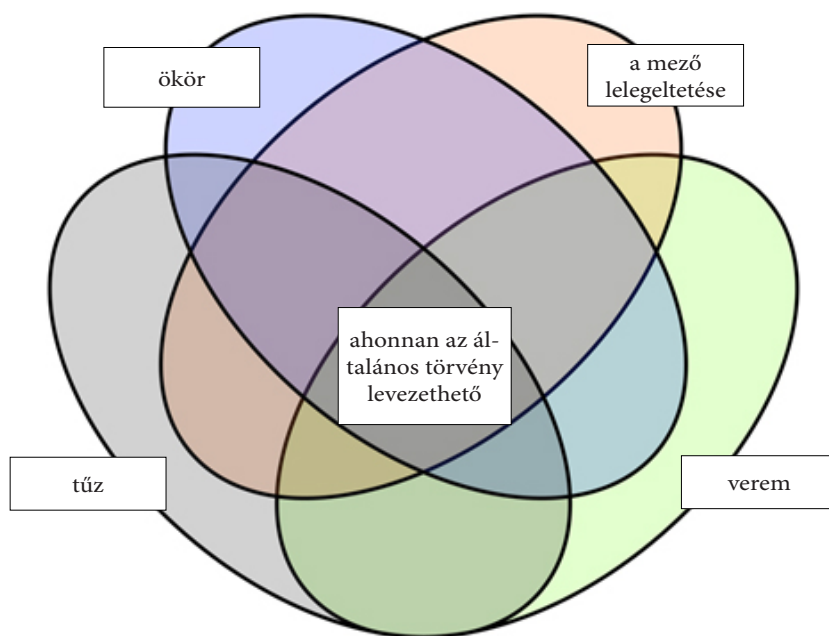
4. típusú káreset (2Móz 22:5):

Midőn tűz támad és ér töviseket és felemésztetik egy asztag vagy az álló gabona vagy a mező: fizesse meg, aki okozta az égést.

³⁸ A „verem nyitásán” azt kell érteni, mikor a vízgyűjtésre használt ciszterna fedelét levették és elfelejtették visszatenni. Herz Biblia, 250.

A Talmud szövege (bBK 2a misnája, vagyis mBK 1):

Misna. A károk négy forrása: az ökör, és a verem, és a tilosban legeltetés és a gyújtogatás. Az ökör [esete] nem olyan, mint a tilosban legeltetés[é] és a tilosban legeltetés [esete] nem olyan, mint az ökör[é]. Sem ezek, amelyekben élő [dolgo]k vannak nem összehasonlíthatók a tűzzel, amelyben nincs élő [dolog] [ti. élőlény nem játszik főszerepet a károkozásban]. És ezek esete, amelyekben mozgás útján történik a károkozás, nem olyan, mint a verem, amely nem mozgás útján okoz kárt. A közös jellemzőjük, hogy kárt okoznak, és neked kell őrizned őket.³⁹ És amikor kárt okoznak, a károkozónak kompenzációt kell fizetnie a kárért földjének legjavából.⁴⁰



Venn-diagram az 5. példához

A Misna azt mondja, hogy a Tóra négy, károkkal kapcsolatos törvénye mintegy alapul szolgál egy általános, károkozások esetén alkalmazható törvényhez. Először az öklelős ökör és a lelegeltetésből származó károk esetét nézik meg. Miután megállapítják, hogy a két eset jelentősen különbözik, közös karakterjegyüknek az élőlények által történő károkozást veszik. Továbbiakban a tűz által okozott kárt hasonlítják az e kettőből levont közös karakterjegyhez. Megállapítják, hogy a tűz esetében nem élőlény okozza a kárt, tehát a három eset közös karakterjegye az lesz, hogy károkozás közben valamilyen mozgás történik. Ezt a konklúziót egy negyedik tórai parancs módosítja, ugyanis a verem által történő kár esetében a károkozó – vagyis a verem – nem mozog. A négy eset közös jellegzetessége tehát az lesz, hogy (1) kárt okoznak; (2) őrizni kell őket. Így a károkozásokkal kapcsolatos kártérítés fizetésének kötelezettségét minden, emberi gondatlanságból elkövetett károkozás esetére kiterjesztik.

³⁹ Vagyis valaki felelős azért, hogy ne történjen kár, tehát emberi gondatlanság okozza azt.

⁴⁰ Értsd: az ember legértékesebb vagyonából.

Láthatjuk, hogy a Tóra törvényei sokszor mennyire nem egyértelműek első látásra, s ezért megértésükhöz a Héber Szentírás szövegének alapos ismerete, rendkívül nagy természetes háttértudás, illetve különböző következtetési módszerek segítenek hozzá. A rabbik gyakran eltérő levezetési szabályokat alkalmazva különböző következtetésekre jutnak. HEINRICH GUGGENHEIMER arra is felhívja a figyelmet, hogy mindegyik rabbi neve egy-egy külön logikai rendszert képez, mely önmagában, illetve az adott iskolán belül konzisztens csupán, egységes talmudi logikai rendszer nem létezik.⁴¹ Két állítás akkor kapcsolható össze egy logikai művelettel, ha ugyanazon a rendszeren belül mozog.⁴² Láthatjuk, hogy a Talmud ugyan feljegyezi a kisebbségi véleményeket is – melyek előfordul, hogy életszerűbbek, mint a többségi vélemény –, ugyanakkor a nép egységének megőrzése miatt a normatív judaizmus a többségi vélemény követését követeli meg. A következőkben a *binjan 'áv* szabály modern szakirodalomban ismeretes legfőbb értelmezési lehetőségeivel foglalkozom.

3.5. A *binjan 'áv* elemzési modelljei

A történelem folyamán számos próbálkozás volt – és jelenleg is van – a rabbinikus logika vizsgálatára. Próbálták a rendszeren belülről szemlélni, a középkorban az arisztotelészi szillogizmus fényében,⁴³ ma pedig a rabbinikus logika modellezésétől a mesterséges intelligenciakutatások előmozdítását remélik. A rabbinikus logika ugyanis kevésbé merev, mint a nyugati logika – tekintve, hogy alapvetően informális logikának, nem pedig formális logikának tűnik. Az alábbiakban a teljesség igénye nélkül csak röviden felvázolnék néhány olyan próbálkozást, mely a *binjan 'áv* szabály logikai működésének feltárására vállalkozik. Ezek a próbálkozások általában mind a *kal váchómer*rel együtt vizsgálják a *binjan 'áv* szabályt. Mivel jelen írás nem logikai szaklapba készül, ezért a formális levezetéseket mellőzöm.

HEINRICH GUGGENHEIMER⁴⁴ és MEIR BRACHFELD a *binjan 'áv* szabályt a hasonlóság alapján fennálló „közös oldal”, illetve az ebből levonható induktív általánosítás elvekének gondolja, így azt tulajdonképpen induktív analógiának tartja.

GUGGENHEIMER szerint a rabbinikus logika elsődleges célja a szöveg tisztázása, az, hogy világosan megértse a szöveget.⁴⁵ Ehhez társul egyfajta kiejelentéslogika, amely azonban nem modális, hanem jellegében a Boole-algebrához hasonló.⁴⁶

MEIR BRACHFELD cikkében⁴⁷ a *kal váchómer* szabály matematizálásával foglalkozik. Tulajdonképpen ő is a „közös oldal” vizsgálatát veszi szemügyre. Az ideális eset az, amikor a „közös oldal” mentén a levezetés felállítható, vagyis a premisszák metszethalmazából megkapjuk a konklúziót, melyre a rabbinikus döntés ráépül. Ugyanakkor BRACHFELD felhívja a figyelmet arra, hogy két eset-

⁴¹ Guggenheimer 1997, 181, 184.

⁴² Guggenheimer 1997, 184–185. Például Rabbi Jismáél és Rabbi Ákiva iskolája is külön következtetési rendszert alkot, Jismáél *kelál úferát úkelál* (általános, egyedi, általános) szabálya az extenziókkal, míg Ákiva *ribbúj úmí'út úribbúj* (kiterjesztés, korlátozás, kiterjesztés) szabálya az intenziókkal foglalkozik. Ákiva elméletét a hegeli dialektikus logikához hasonlítja. Rabbi Simeon bár Jóhájnak, a kabbala atyjának logikáját pedig teljesen az intenzionális logika tárgykörébe sorolja (i.m., 187–188).

⁴³ Lásd pl. Ravitsky 2010.

⁴⁴ Guggenheimer 1997, 185.

⁴⁵ Guggenheimer 1997, 179. Bár megjegyzi, a talmudi logika sokkal kevésbé grammatika-orientált, mint az antikvitás más elméletei (pl. sztoikus logika).

⁴⁶ Igazából a Leibniz általi kezdetleges logikai algebra is hasonlóságot mutat vele, egészen pontosan pedig a Boole-algebra tulajdonképpen a leibnizi kezdemény szabatos kifejtésének, megformálásának tekinthető (Kneale–Kneale 1987, 391–405.)

⁴⁷ 1992 ברכפלד

ben a „közös oldal” felállítása megcáfolható: (1) Ha a „közös oldal” nincs benne a konklúzióban, vagyis ha van olyan tulajdonság, amely eleme a premisszá(k)nak, de nem eleme a keresett konklúzióknak, vagyis bár két dolognak van közös jellegzetessége, ám az éppen vizsgált *halákhikus* kérdéssel kapcsolatosan nem releváns; illetve (2) ha a premisszáink közös jellegzetessége nem létezik, de legalábbis nem releváns. Véleményem szerint legalább a 4. példa ebből a szempontból mindenképp átgondolandó.

Vannak szerzők – NORMAN SOLOMON, LOUIS JACOBS és AVI SION –, akik a *binjan ’áv* szabályt oksági következtetésnek tartják.⁴⁸

SOLOMON a *binjan ’áv*-ot a *kal váchómer*-ből vezeti le,⁴⁹ s úgy határozza meg,⁵⁰ mint ami egy vagy több szövegből kiemel egy prototípust, ami modellül szolgál a *ratio decidendi* tulajdonságában. Vagyis a rabbik megkeresik, hogy mi egy törvény mögött lévő döntésnek az oka, majd kimutatják, hogy ugyanaz az ok működik az általunk aktuálisan vizsgált esetben is, s ez által igazolják a törvény működését. A megelőző két elmélethez hasonlóan tehát SOLOMON is a közös tulajdonságok terén igyekszik megragadni a kérdést, azonban a közös tulajdonság mibenlétét az okság mentén határozza meg, mint ahogy a következő két elmélet is.

LOUIS JACOBS⁵¹ a *binjan ’áv* vizsgálata kapcsán megállapítja, hogy szerinte a rabbik gondolkodásmódja JOHN STUART MILL „egyezés elvének módszerével” mutat rendkívüli hasonlóságot.⁵² JACOBS szerint a rabbik a Tóra törvényei mögött ugyanolyan általános elveket feltételeznek, mint MILL a természet törvényei mögött⁵³, tehát azt javasolja, hogy a *binjan ’áv*-ot MILL módszerének segítségével közelítsük meg.

AVI SION a *binjan ’áv* elemzésében JACOBS nyomdokain halad. Oksági következtetésnek véli, ám megjegyzi, hogy az „okság” szót a lehető legszélesebb értelemben használja, ide értve egy dolog pusztán racionális megmagyarázását is.⁵⁴ A szabályt MILL „egyezések és különbözőségek elvé”-vel veti egybe,⁵⁵ bár megjegyzi, hogy a rabbik inkább az egyezésekre, mintsem a különbözőségekre teszik a hangsúlyt.

MICHAEL ABRAHAM, DOV M. GABBAY, valamint URI SCHILD kifejezetten a *kal váchómer* valamint a *binjan ’áv* vizsgálatához vezeti be az ún. mátrix abdukciót.⁵⁶ A mátrixszal ugyanazokra az eredményekre jutunk, amire a rabbik is példáinkban, mikor a *binjan ’áv*-ot alkalmazták.

Az alábbiakban a fent említett tudósoknak a szabály működésével kapcsolatos legfontosabb logikai felvetéseit és az azok mentén felmerülő problémákat tekintjük át röviden.

⁴⁸ De igazából már Mielziner is felhívja a figyelmet a szabály oksággal kapcsolatos jellegére (Mielziner 1894, 157). A modern törvényértelmezésben is létezik egy elv, amely kimondja: „Ha a törvény speciális/egyedi [esetre vonatkozik], de az [ésszerű] oka általános, a törvényt általánosságban kell érteni.” „Quando lex specialis, ratio autem generalis, generaliter lex est intelligenda.” (Idézi: Mielziner 1894, 156.)

⁴⁹ Solomon 2011, 20.

⁵⁰ Elemzés Solomon 2011, 21–22 alapján.

⁵¹ Jacobs 1961/2006, 9–15.

⁵² Jacobs 1961/2006, 10.

⁵³ Huoranszki 2001, 94.

⁵⁴ Sion 1995, 217–221.

⁵⁵ Feltehetőleg itt ugyanarról van szó, mint Jacobsnál, ugyanis a szakirodalom Millnek az „egyezések és különbözőségek” elvét röviden csak „egyezések elvének” rövidíti, ugyanakkor nem tévesztendő össze magával az „egyezések elvével”.

⁵⁶ Abraham et al. 2009

4. Az egyedi általánosításának nehézségei

Ahhoz, hogy a *binjan 'áv* szabályt pontosan be tudjuk határolni, mindenekelőtt a tárgy tekintetében legalapvetőbb érveléstechnikai, illetve logikai fogalmakat tisztázom.⁵⁷

A logika feladata az érvelések és a következtetések vizsgálata. Az érvelés, *premisszákból és konklúzió(k)ból áll*. A premisszák a konklúzió alátámasztását segítik, indokolják, adatokat, tényeket, bizonyítékokat, azaz érveket szolgáltatnak. A konklúzió a végkövetkeztetés, az érvelés bizonyítandó tétele, amely mintegy a felsorakoztatott (explicit és/vagy implicit) premisszákból egyenesen következik.

Az érveléseket alapvetően két nagy csoportba oszthatjuk: deduktív, illetve induktív érvelések. Harmadik nagy csoportként helyenként az analógiát, míg másutt az abdukciót szokás megnevezni.

Deduktív érvelés esetén a *premisszáinkból szükségszerűen következik a konklúzió*, vagyis ha a premisszáink igazak, lehetetlen, hogy a konklúzió hamis legyen. Ebből következik, hogy a dedukció a legerősebb érvelési forma. Dedukció során a szavak jelentésétől el lehet tekinteni, a helyes következtetések mindegyike sematizálható. Egy deduktív érvelés tehát témasemleges, és érvényes (helyes), ha a logikai szerkezete helyes, konkluzív (helytálló) pedig akkor, ha érvényes és premisszái is igazak. Az ilyen érvelések a formális logika segítségével, eszköztárával vizsgálhatók.

Deduktív következtetések során *az általánosból következtetünk annak egy részletére*, tehát soha nem juthatunk teljesen új ismeretekhez, csak olyanokhoz, amelyeket a premisszák már impliciten tartalmaznak. A dedukciónak erőssége mellett tehát gyengéje is van. Egy példa illusztrációképp:

Minden ember halandó. (Vezető premissza – általános megállapítás)
Szókratész ember. (Alpremissza – megállapítás egy egyediről)

Tehát: Szókratész halandó. (Konklúzió)

Az érvelések másik nagy csoportja az induktív érvelés. *Induktív érvelés* esetén a konklúzió nem következik szükségszerűen a premisszákból, tehát *a premisszák igazsága csak valószínűsíti, hogy a konklúzió igaz*. *Részről az egészre való következtetés*, tulajdonképpen a megfigyelési és kísérleti adatokból való általánosítás. A módszert RUZSA IMRE a következőképp jellemzi:

Ha egy osztály elemei lényeges tulajdonságaikban megegyeznek (egy nemet alkotnak), és az osztály néhány alosztályára vagy néhány egyedére fennáll valamilyen – eléggé lényeges – összefüggés, akkor föltehető, hogy ez az összefüggés az osztály minden alosztályára, ill. minden egyedére fennáll.⁵⁸

Vagyis:

Minden megfigyelt A B. (Premissza)

Tehát valószínűleg minden A B. (Konklúzió)

Az induktív erő témafüggő, erős induktív érvelés esetében is lehetséges, hogy a konklúzió hamis, hiszen újabb kutatások, felismert tények felülírhatják. Témaérzékenységük miatt az induktív érvelések nem formalizálhatók, tehát az induktív érvelések vizsgálatának nyelve a természetes nyelv.

⁵⁷ Összefoglalás: Margitay 2007, Informális logika, Madarász et al. 2005. alapján.

⁵⁸ Ruzsa 2000, 32.

Mint ahogy már korábban láthattuk, a rabbinikus logikai szabályok egyike sem tekinthető deduktív levezetésnek és kifejezetten a formális logika eszközeivel vizsgálándónak. Ebből egyszerűen az is következik, hogy nem deduktív következtetéseként konklúziójuk nem következik kényszerítő erővel a premisszákból, tehát nem száz százalékosan biztos. Az alábbiakban az ilyen informális logikai következtetések – induktív általánosítás, analógia, okság –, valamint egy nagyon érdekes harmadik következtetési mód, az abdukció kérdését tekintjük át röviden.

4.1. Analógia vs. induktív általánosítás

Az analógiás érvekről korábban már volt szó: lényegük az összehasonlítás, s a hasonlóságok mentén további hasonlóságokra való következtetés, kategorizálás stb.⁵⁹ Logikai szerkezetük a következő:

x (analóg tárgy) rendelkezik A tulajdonsággal
 y (elsődleges tárgy) rendelkezik A tulajdonsággal
 x A tulajdonsága alapján rendelkezik B tulajdonsággal is⁶⁰

Konklúzió: y rendelkezik B tulajdonsággal

Az analógiás következtetés tehát egy hárompremisszás következtetés, s nem követelmény, hogy benne x és y között a hasonlóság sok szempontból fennálljon. Az viszont nagyon fontos, hogy A és B tulajdonság szorosan egymáshoz kapcsolódjon, hiszen ettől válik az analógia erős érveléssé. Az analóg érvelés erősségét meghatározó tényezők:

1. A tulajdonságnak meg kell alapoznia B tulajdonságot. Ha ez nem világos x esetében, akkor y esetében sem lehet az, így a következtetés irreleváns.⁶¹
2. A két dolog közti hasonlóság is releváns kell, hogy legyen. Ha B tulajdonságra kívánunk tehát következtetni, akkor a két dolognak pontosan A tulajdonságban kell hasonlónak lenniük. Az egyéb hasonlóságok irrelevánsak.
3. Ugyanakkor meg kell jegyezni azt, hogyha az említett két feltétel teljesül – vagyis A tulajdonság megalapozza B-t, s az összehasonlítandó dolgok A tulajdonsággal rendelkeznek – akkor sem feltétlenül áll fenn köztük hasonlóság, mert lehetnek köztük olyan releváns különbségek, amelyek szempontjából y mégsem rendelkezik B tulajdonsággal. Pl. a 2. példánkban elhamarkodott lett volna a rabbik ítélete pusztán a sasból levezetve, s átgondolandó a 4. példa konklúziója is ebből a szempontból.

Az analógiák háttértudást igényelnek, s retorikailag és pszichológiailag rendkívül erős hatással bírnak. Mivel gondolkodásunkat egy irányba állítják, nehéz észrevenni a releváns különbségeket. Legjellemzőbb hiba velük kapcsolatban: a félrevezető hasonlósági hiba. Ennek esetében két dolog között bár fennáll a hasonlóság, de (1) nem olyan szempontból, hogy az a konklúziót megalapozná, vagy (2) a hasonlóságon túl olyan releváns elhallgatott különbségek vannak, melyek aláássák az analógiát (ld. korábban SOLOMON cáfolatait). A félrevezető analógiák gyakran csak utalás szintjén vannak jelen, ezért nehezen felismerhetők.

⁵⁹ A 4.1. rész Margitay 2007, 495–593. alapján.

⁶⁰ A és B összetett tulajdonságokat is jelölhetnek.

⁶¹ Margitay 2007, 503. alapján.

Ugyanakkor fontos megjegyezni, hogy a hasonlóság alapvetően metafizikai kérdés, s ezért meghatározása problematikus lehet, csakúgy, mint a lényegi és nem lényegi tulajdonságok – már akik szerint ilyen van – megkülönböztetése. Bár vannak, akik az analógiát nem tekintik a logika tárgykörébe tartozónak, logikai szerkezetükből is szembetűnik, hogy az analógiában a premisszák több információt tartalmaznak, mint az induktív általánosítás esetében, ezért valójában erősebb érvek azoknál!

4.2. Az okság problematikája

Ahogy láttuk, SOLOMON, JACOBS és SION a *binjan ’av*-ot oksági következtetésnek gondolják. Az okság problémája az érveléstechnikában négyféle módon vetődik fel, ebből kettő érinti tárgyunkat: az egyik (1) amikor ok-okozati viszonyokra következtetünk, s a „Mi az oka?”, illetve „Mi lesz a következménye?” kérdésekre keressük a választ; illetve (2) amikor nem keressük az oksági viszonyokat, hanem egyszerűen „zsigerből” – s ezért gyakran hibásan – feltételezzük azokat.⁶² Felmerülhet a kérdés, hogy a *Misná*ban található egyszerű megállapítások mögött vajon ilyen „első ránézésre”, avagy „intuitív” kimondott törvényeket olvasunk-e. Mindenesetre a *Gemárá*ban a rabbik módszeresen igyekeznek „rekonstruálni”, újragondolni, pontosítani a *tannák* következtetéseit, és/vagy visszaüldözni azokat a Tóra szövegére.

A logikában az ok-okozat kérdését háromféle szempontból szokás megközelíteni:

1. az ok szükséges feltétele az okozatnak ($\sim A \supset \sim B$, kontraponálva: $B \supset A$).
2. az ok elégséges feltétele az okozatnak ($A \supset B$).
3. az ok szükséges és elégséges feltétele az okozatnak ($A \equiv B$).

Az okokat a következmények, okozatok ismeretében keressük. Azonban egy eseménynek több oka is lehet, először tehát azokat kell kiszűrni, amelyek sajátosságai nem férnek össze az esemény jellemzőivel. Mivel az oksági lánc akár végtelen hosszú is lehet, ezért közvetlen és közvetett okokat különböztetünk meg. Egy esemény bekövetkeztének okaként tehát nem közvetett, hanem közvetlen okokat adunk meg. Rabbiniikus példáinkra lefordítva olyan okokat keresünk tehát, amelyek a szűken vett kontextusban leginkább megindokolják, miért az lett mondva, ami, vagy miért úgy lett mondva, ahogy. A rabbik a lehető legközvetlenebb okot igyekeznek megkeresni, így azonban előfordul, hogy rendkívül szűkre szabják a lehetséges okok körét.

Az oksági viszonyok tisztázásához először az általános oksági törvényeket kell megállapítani, melynek módja az induktív általánosítás, vagyis egy dolog megfigyelése kapcsán levonható általános megállapítás.⁶³ Nyilvánvalóan azonban nem tudjuk megmondani azt, hogy két dolog éppenséggel véletlenül esik-e egybe, vagy egyik dolog esetleg okozza a másikat. Az oksági viszony megállapítása tehát már eleve két buktatót rejt magában: (1) tévedhetünk az induktív általánosítás során, továbbá (2) a korreláció nem biztos, hogy oksági viszonyt rejt magában.⁶⁴

Ahhoz, hogy az induktív általánosítással megsejtett kauzális törvényt lehetőség szerint biztosnak tituláljuk, aprólékos vizsgálódásunk során olyan eseteket kell keresni, amelyekben az ok fennállása esetén nem jelentkezik az okozat. Ha találunk ilyet, akkor a feltételezett kauzális kapcsolatot megcáfoltuk, tehát sejtésünket el kell vetni. A MILL-féle indukciós következtetési szabályok ilyen cáfoló

⁶² Összefoglalás: Margitay 2007, 455–478. alapján.

⁶³ Bővebben: Huoranszki 2001, 95–96.

⁶⁴ Margitay 2007, 462.

esetek szisztematikus keresésének az eszközei, tehát az oksági viszonyok fennállásának ellenőrzésére szolgálnak.⁶⁵

A MILL-féle indukciós következtetési szabályokból hat félét ismerünk, ezekből az első három érinti tárgyunkat: (1) a direkt egyezés módszere (szükséges feltételek keresése), (2) az inverz egyezés módszere (elégéses feltételek keresése), (3) az egyezés kombinált módszere. A direkt és az inverz egyezés módszere egymás nélkül nem mondható megfelelően stabilnak, ezért általában együtt alkalmazzák őket, mint az egyezés kombinált módszerét. A szakirodalomban tulajdonképpen a kettő együttes alkalmazását, vagyis a harmadik szabályt hívják gyakran az „egyezés módszerének”. Fontos megjegyezni, hogy mivel induktív következtetési módszerekről van szó, az ezeken a módszereken alapuló következtetések nem garantálják a konklúzió igazságát.

JACOBS és STON szerint tehát a rabbik e három valamelyikével vizsgálják meg az okokat. Az 5. példa a direkt egyezés módszerét alkalmazza, ahol is a cél nem az ok, hanem a szükséges feltétel megtalálása. Mivel az emberi gondatlanság mindegyik esetben fennáll, ezért az emberi gondatlanság szükséges feltétele a károkozásnak. A 4. példánkban az egyezés kombinált módszerének alkalmazásával van dolgunk,⁶⁶ vagyis a szolga szabadon bocsátásához a szükséges és elégéses feltételeket keressük.

Fontos azonban megjegyezni, hogy a MILL-féle módszerekkel is csak korrelációkra, bizonyos jelenségek együttjárására tudunk⁶⁷ következtetni – okságra nem, ugyanis az egybeesés lehet véletlenszerű, továbbá az okság alapvetően metafizikai probléma. Az oksági reláció feltételezésének lényegi eleme, hogy hasonló dolgok hasonló dolgokat követnek,⁶⁸ azonban minden dolognak sok, illetve sok különböző vonása van.

De vajon igaza van-e SOLOMONNAK, JACOBSNAK és STONNAK? Tényleg oksági logikáról van szó? A Talmud válasza a következő:⁶⁹

És Rabbi Jichák mondta: A Tórában a törvények okai miért nincsenek kinyilatkoztatva? – Mivel két versben az okok ki lettek nyilatkoztatva, és azt okozták a legnagyobbnak a világon [ti. Salomonnak], hogy elbotoljon. Írva van: „*És ne vegyen magának sok nőt [hogy el ne térjen a szíve]*”,⁷⁰ amire Salamon azt mondta: „*Sokasítani fogom és nem ferdül el.*” És írva van: „*És volt [Salamon] vénsége idejében, feleségei elhajlították szívét [más istenek felé]*”⁷¹ És írva van: „*Csakhogy ne szerezzen magának sok lovat[, és vissza ne vigye a népet Egyiptomba, azért, hogy szerezzen sok lovat...]*”,⁷² erre vonatkozólag Salamon azt mondta: „*Sokasítani fogom őket, de nem fogok visszatérni [Egyiptomba].*” És olvassuk: „*És kikerült egy szekér Egyiptomból hatszáz ezüstön...*”⁷³

Ez az idézet még nem cáfolja meg a három szerzőt: implicite ugyanis a Tóra, illetve szerzője megkívánhatja, jelezheti, hogy értelmezője oksági következtetést végezzen.

⁶⁵ Margitay 2007, 462–463. A továbbiakban az összefoglalás: Margitay 2007, 463–478; Forrai et al. (é.n.) 5.4.2. A Mill-féle szabályok c. fejezet alapján.

⁶⁶ A *Gemará* szövegéből valószínűsíthető, hogy egyébként minden egyes példa – legalábbis a több versből felállított általános törvény esetében – az egyezés kombinált módszerével dolgozik.

⁶⁷ David Hume szerint a korrelációs kapcsolatokról elvileg sohasem határozható meg egyértelműen az oksági viszony. Margitay szerint „*gyakorlatilag sokszor nem*”. Margitay 2007, 462.

⁶⁸ Huoranszki 2001, 90.

⁶⁹ bSzanh 21b

⁷⁰ 5Móz 17:17

⁷¹ 1Kir 11:4

⁷² 5Móz 17:17

⁷³ 1Kir 10:29

4.3. A levezetés folyamata

DOV GABBAY és kollégái a *binjan ’av* kapcsán a hétköznapi nyelven csak vélekedésnek nevezett *abdukciót* emlegetik, mely a legegyszerűbb definíció szerint nem más, mint *következtetés a legjobb magyarázatra*.⁷⁴ A magyarázó hipotézis elfogadásának folyamata két műveletből áll: (1) a rendelkezésünkre álló adatok szelekciója; (2) egy valószínű hipotézis felállítása.⁷⁵ A következőképp vázolhatjuk fel a következtetés sémáját:

q a tények összessége

p magyarázza meg q-t (vagyis ha p igaz, akkor q is)

p a legjobb magyarázat q-ra (vagyis nincs más olyan hipotézis, mely jobban megindokolná q-t, mint p)

Tehát: p valószínűleg helyes

Egyszerűbben:

q

ha p akkor q

Tehát: lehetséges, hogy p.

Vagyis: $\{q, p \supset q\} \Rightarrow \diamond p$

Az abduktív következtetés során a vezető premisszát keresem, azt, amiből szükségszerűen következik p. Mivel azonban csak q áll rendelkezésemre, p csak egyike lehet a lehetséges premisszáknak. Feladatom: a rendelkezésremre álló egy vagy esetenként több információból a lehető legbiztosabban állítható p megtalálása. Ezt a levezetést *modus morons*nak is szokták nevezni,⁷⁶ mely a *modus ponens* inverze.⁷⁷

CHARLES SANDERS PEIRCE szerint az abdukció a tudományos vizsgálódás első állomása.⁷⁸ Némiképp hasonlít az indukcióhoz, azonban míg az indukció csak osztályozza az adatokat, addig az abdukció a tények közti oksági kapcsolatok alapján segít megmagyarázni a kérdéses problémát.⁷⁹ Az abdukció tehát nem megfigyelésen alapul – mint az induktív átlalánosítás –, hanem oksági kapcsolatokon.⁸⁰ A visszaellenőrzés folyamata deduktív módon zajlik. Az abdukció tehát magába olvasztja az indukció és a dedukció folyamatát is. PEIRCE szerint ez az egyetlen olyan fajta érvelés, mely új ismeretekhez vezet, s ebben az értelemben az egyetlen, amely szintetikus.⁸¹ A helyes következtetés alapja az apró részletek alapos megfigyelése, a helyes döntésben pedig a tényanyag objektív megőrzése segít.⁸²

THAGARD szerint a következtetés folyamatának megindulása elválaszthatatlan az érzelmeiktől: meglepődés, megdöbbenés váltja ki.⁸³ Miután az érzelmek gondolkodásra sarkallnak, az elme elkezd keresni a meglepő jelenségre adható lehetséges magyarázatot. A magyarázat sejtéssel, intuícióval

⁷⁴ Thagard 2005, 1.

⁷⁵ Writh 1998.

⁷⁶ Thagard 2005, 4–5.

⁷⁷ *Modus ponens* (leválasztási szabály) $\{p \supset q, p\} \Rightarrow \square q$; *modus tollens* (előtag indirekt cáfolása) $\{p \supset q, \sim p\} \Rightarrow \square \sim q$.

⁷⁸ CP 6.469. idézi: Writh 1998, 3.

⁷⁹ Writh CP 3.516 alapján vö. Thagard 2005, 13–14.

⁸⁰ Thagard 2005, 27.

⁸¹ CP 2.777. Idézi: Writh 1998, 3.

⁸² Sebeok–Umiker-Sebeok 1990, 42.

⁸³ Thagard 2005, 3.

kezdődik, majd az elme végigvizsgálja a lehetséges hipotéziseket. A hipotézis kialakítása PEIRCE szerint „a belátás aktusa”, miközben az „abduktív elképzelés” „villámként” hasít belénk.⁸⁴ THAGARD szerint az abdukciónak folyamata nem csak érzelmi felindulással kezdődik, hanem egyben érzelmi töltéssel is zárul: pozitív érzelmek tesznek bizonyosságot a legvalószínűbb, helyesnek tekinthető magyarázat mellett.⁸⁵

Évszázadokon át nem ismerték el az abduktív érvelés létjogosultságát, mára azonban elfogadottá vált: megjelenik a formális logikában, programozásban, különösen a mesterséges intelligenciában, azon belül pedig a szakértői rendszerekben (pl. orvosi diagnosztika) és a természetes nyelvek feldolgozására kialakított programokban.⁸⁶

DOV GABBAY és kollégái a mesterséges intelligencia keretein belül igyekeznek modellezni a *binjan áv* szabályt, s láthatjuk, hogy ugyanolyan következtetésekre jutnak, mint a rabbik. Ugyanakkor megjegyzendő, hogy míg az orvosi diagnosztika szakértői rendszereinek pontossága vetekszik a nagy oktató klinikákon dolgozó orvosokéval, addig a számítógépes természetesnyelv-feldolgozás még gyermekcipőben jár. Véleményem szerint a PEIRCE-féle intuitív abdukciónak nem helyezhető egy síkra a mesterséges intelligencia abduktív módszereivel. Az emberi megsejtések, az intuíciónak az ember szellemének a működése, gyakran az irracionális mentén cselekszik, a racionálisan kiszámítható ellenére, és helyesen.

5. Összegzés

Ahogy láthattuk, a Tórában levő törvények gyakran egyedi esetek. Ahhoz, hogy az általános törvényt ezekből kinyerjük, a szöveg tisztázásán túl valamiféle logikára is szükség van. A rabbinikus logikán belül ilyen levezetési módszereknek alapvetően az analógiás szabályok tekinthetők, közülük is kiemelendő a *Tanakh*-ban gyakran alkalmazott *kal váchómer*, és a – többek szerint belőle származtatott – *binjan áv*. A *binjan áv* az egyedi esetekből való általános szabály megállapítására használatos, analógiák mentén működő, oksági kapcsolatokra rákérdező, abduktív levezetést igénylő módszer. Ugyanakkor az analógia, az okság és az abdukciónak esetében is látható, hogy egyikük sem vezet kényszerítő erejű konklúzióhoz, s számos bizonytalan tényező befolyásolhatja a következtetés erősségét, helytállóságát. A problémák szinte mindegyike metafizikai jellegű: hasonlóság, korreláció vs. okság, matematizált vs. intuitív, érzelmeket is figyelembe vevő következtetés.

De felmerül az extenzió és intenzió kérdése is: bár tudunk a fehér dolgokból éles vagy kevésbé éles határú halmazt alkotni, a fehérség mibenlétének meghatározása már problematikus dolog. HUORANSZKI FERENC szerint csak akkor kerülünk közelebb a tulajdonság, hasonlóság kérdéseinek megválaszolásához, ha kutakodásunkat kiterjesztjük az aktuális világon túl a lehetséges világokra is.⁸⁷ Egyik legszembetűnőbb példa az extenzió-intenzió problematikájára a 4. példa: a „kiálló testrész” eshetősége mellett csak az fordul meg az olvasó fejében, hogy a bölcsek miért nem az „arcon elhelyezkedő testrész” kategóriáját állapították meg a szem és a fog alapján? Ráadásul a vitából kitű-

⁸⁴ Sebeok–Umiker-Sebeok 1990, 28.

⁸⁵ Thagard 2005, 4.

⁸⁶ Ezekről bővebben lásd pl. Cawsey 2002, 51–132.

⁸⁷ Huoranszki 2001, 149–150. Olyan tárgyak, mint pl. „fejsze”, „erdő”, „hegy”, „folyó” azon kívül, hogy „minden az, ami, és semmi se valami más” nem nagyon tudunk többet mondani, mintsem azt, hogy ami azzá teszi őket, az meghatározatlan. Egy bizonyos kontextuson belül azonban meghatározható lehet, pl. ha egy regényben a „hegy”, „asztal” szavakra egy speciális definíció be van vezetve, feltételezhető, hogy adott regényen belül az a szó mindig utal arra (is), amit a definíciója tartalmaz, hacsak nem vonja ki a szerző később mégis adott dolgot a definíció alól (Huoranszki 2001, 242–244). Tulajdonképpen így dolgoznak a rabbik is, a Tóra kontextusa segíti őket a tulajdonságok meghatározásában.

nik, hogy a *ribbúj úmí'út úribbúj* szabállyal a törvény leglényegét, intenzióját megragadva jóval értelmesebb felvetéshez jutunk: azon testrész sérülése esetén szabadul fel a szolga, melynek funkciója megszűnik. Ennek ellenére azonban a *halákhá a binjan 'áv* szabállyal levont következtetést követi.

SION kemény kritikát fogalmaz meg a rabbik logikájával kapcsolatban: véleménye szerint gyakran manipulatív szándékkal tartalmaznak logikai hibákat, az emberek összezavarása érdekében, hogy már eleve eldöntött jogi kérdéseket erőltessenek rájuk.⁸⁸ Kritikaként tehát az is felmerülhet, hogy esetenként nem is valódi levezetésekkel van dolgunk, hanem pusztán a Szóbeli Tan igazolásával, vagyis a bölcsek a *Misná*ban szereplő hagyományt próbálják a Tóra szövegére visszaültetni.⁸⁹ SOLOMON szerint például a rabbik érvelésének merevebbé válását azon túl, hogy egyfajta a racionalitás talaján álló biztonság utáni vágy – továbbá véleményem szerint egyfajta rossz döntésektől való óvatos félelem is – vezérelte, meghatározták a farizeusoknak a szadduceusokkal folytatott vitái, melyben a szadduceusok megkövetelték, hogy a farizeusok minden hagyományt a Tórából igazoljanak vissza, de e szempontból jelentősek lehettek a keresztényekkel folytatott viták is.⁹⁰

A tévedések, s a történelem során kialakult dogmatizmus ellenére a Tóra ilyen részletes vizsgálatát, értelmezését mégsem kell azonban lebecsülni: a szöveg aprólékos vizsgálata segítségével a farizeus hagyomány komoly teológiai teljesítményekre jutott: képes volt igazolni a halottak feltámasztásának tényét, képes volt különbséget tenni az ezer éves királyság és az eljövendő világ között stb., továbbá Jézus és az apostolok is számos alkalommal használtak ilyen módszereket vitáikban, érveléseikben. Fontos viszont, hogy a teológiai, etikai, életvezetési kérdésekben a parancsolatok értelmezésekor az intuíció, inspiráció is alapvető szerepet játszon, s ne a megszokás és a bevett gyakorlat, félelem, vagy hideg ráció mentén történjen a döntés. A rabbik szerint a Tórát szándékosan teremtette a Mindenható ilyen bonyolultnak, azért, hogy folyamatosan elmélkedjünk, gondolkodjunk rajta, s gyönyörködjünk benne – hiszen ez boldogságunk titka.⁹¹

Bibliográfia

אברהם – גבאי – שילד, תשס"ט

אברהם, מיכאל – גבאי, דב – שילד, אורי:

מידות הדרש ההגיוניות כאבני הבסיס להיסקים לא דדוקטיביים מודל לוגי לקל וחומר, בניין אב והצד השווה

אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן, שבט תשס"ט

א"ת

אנציקלופדיה תלמודית. ירושלים, – 1947

ABRAHAM ET AL. 2009: Abraham, M. – Gabbay, U. – Schild, U.: Analysis of the Talmudic Argumentum A Fortiori Inference Rule (Kal Vachomer) using Matrix Abduction. *Studia Logica* 92: 281–364.

BW: *BibleWorks 7.0*. BibleWorks™ Copyright © 1992-2005 BibleWorks, LLC.

BHS: *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. (Ed.: K. Ellniger, W. Rudolph), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, Fourth Corrected Edition, 1990.

⁸⁸ Sion 1995, 329.

⁸⁹ Jacobs 1961/2006, 13.

⁹⁰ Solomon 2011, 25.

⁹¹ Zsolt 1, Józsa 1:7–8. Kolatch szerint a Tórán való gondolkodás az állandó rákérdézet is magában foglalja, s ha a tóratannulmányban nincs szenvedés, fájdalom, akkor nincs nyereség sem. Kolatch 2006, 25.

- 1992: 47–55. הגיון. “הליכות עולם”. פ”ע ספר הקל וחומר. הוצאת מוסדות תל אביב: 1992.
- CAWSEY 2002: Cawsey, Alison: *Mesterséges intelligencia. Alapismeretek*. Budapest: Panem.
- ELON 5754/1994: Elon, Menachem: *Jewish Law. History, Sources, Principles. I–IV*. Philadelphia – Jerusalem: The Jewish Publication Society.
- EJ 1996: *Encyclopaedia Judaica*. Jerusalem: Keter Press.
- FINTA 2012: Finta Szilvia: *Binján áv – A rabbinikus gondolkodásmód analízise egy rabbinikus írásmagyarázati szabály logikai vizsgálatán keresztül*. (Phd-értekezés) Budapest: OR-ZSE DI.
- FORRAI ET AL. (É.N.): Forrai Gábor – Margitay Tihamér – Máté András – Mekis Péter – Tanács János – Zemplén Gábor: *Informális logika*. Digitális tankönyv. <http://www.uni-miskolc.hu/~bolantor/informalis> (Letöltés ideje: 2009. 04. 07.)
- GUGGENHEIMER 1997: Guggenheimer, Heinrich: Logical Problems in Jewish Tradition. In: Longworth, Philip (ed.): *Confrontations with Judaism*. London: Anthony Blond, 171–196.
- GYÖRKÖSY ET AL. 1993: Györkösy Alajos – Kapitány István – Tegye Imre: *Ógörög-magyar nagyszótár*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- HERZ Biblia: *Szentírás. Mózes öt könyve és a haftarák*. (Dr. Herz J. H. kommentárjával), (reprint), Budapest: Akadémiai kiadó, 1984.
- HUORANSZKI 2001: Huoranszki Ferenc: *Modern metafizika*. Budapest: Osiris Kiadó.
- IMIT: *Teljes kétnyelvű Biblia két kötetben*. (Ford.: IMIT) Budapest: Makkabi, Kiadó, 1994.
- JACOBS 1961/2006: Jacobs, Louis: *Studies in Talmudic Logic and Methodology*. London: Vallentine-Mitchell.
- JASTROW 2005: Jastrow, Marcus: *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*. Peabody, MA: Hendrickson.
- JE: *The Jewish Encyclopedia*. New York: Funk and Wagnalls, 1906–1910. Online verzió: www.jewishencyclopedia.com
- KLEIN 1987: Klein, Ernst: *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English*. Jerusalem–Tel-Aviv: Carta, University of Haifa.
- KNEALE–KNEALE 1987: Kneale, William – Kneale, Martha: *A logika fejlődése*. Budapest: Gondolat.
- KOLATCH 2006: Kolatch, Yonatan: *Masters of the Word. Traditional Jewish Bible Commentary. From the First Through Tenth Centuries*. Vol. I. Jersey City, NJ: KTAV Publishing House.
- MADARÁSZ ET AL. 2005: Madarász Tiborné – Pólos László – Ruzsa Imre: *A logika elemei*. Budapest: Osiris Kiadó.
- MARGITAY 2007: Margitay Tihamér: *Az érvéls mestersége*. Budapest: Typotex.
- MIELZINER 1894: Mielziner, M.: *Introduction to the Talmud*. Cincinnati–Chicago: The American Hebrew Publishing House.
- Onkelosz
Targum Onkelos. (Ed.: E. Clarke) In: BW.
- Pseudo-Jonathán
Targum Pseudo-Jonathan. (Ed. E. Clarke) In: BW.
- RAVITSKY 2010: Ravitsky, Aviram: Aristotelian Logic And Talmudic Methodology: The Commentaries on the 13 Hermeneutic Principles and Their Application of Logic. In: Andrew Schumann (ed.): *Judaic Logic*. Piscataway, NJ: Gorgias, 117–143.

- RUZSA 2000: Ruzsa Imre (ed.): *Logikai enciklopédia*. Budapest: Áron Kiadó
- SCHOTTENSTEIN 2002–2005: *Talmud Bavli. The Shottenstein Edition. The Art Scroll Series*. 73 kötet., Brooklyn, NY: Mesorah Publications.
- SEBEOK–UMIKER–SEBEOK 1990: Sebeok, Thomas A. – Umiker-Sebeok, Jean: *Ismeri a módszeremet? Avagy: a mesterdetektív logikája*. Budapest: Gondolat Kiadó.
- SION 1995: Sion, Avi: *Judaic Logic. A Formal Analysis of Biblical, Talmudic and Rabbinic Logic*. Geneva: Slatkine.
- SOLOMON 2011: Solomon, Norman: The Evolution of Talmudic Reasoning. *History and Philosophy of Logic* 32(1): 9–28.
- SONCINO: *Soncino Classic Collection*. Davka Corporation and Judaica Press, Chicago, 1991–1996 CD-Rom (*Babiloni és Jeruzsálemi Talmud* eredeti nyelveken és angolul, rabbinikus kommentárok, fordítói kommentárok, *Midrás Rabbá* eredeti nyelven és angol fordításában, *Tószáfót* eredeti nyelven.)
- THAGARD 2005: Thagard, Paul: Abductive Inference from Philosophical Analysis to Neural Mechanisms. In: A. Feeney, E. Heit (eds.): *Inductive reasoning: Cognitive mathematical and neuroscientific approaches*. Cambridge: Cambridge University Press, <http://cogsci.uwaterloo.ca/Articles/abductive.final.pdf> (Letöltés ideje: 2010. 09. 29.)
- מבוא
מבוא תלמוד בבלי
- The Institute for Publication of Books and Study of Manuscripts Torah Educational Center, Zichron Yaakov, Israel, 1977. Sasz Vilna, 1. kötet.
- Targumim. (Aramaic Old Testament), Hebrew Union College, In: BW.
- WISEMAN 2010: Wiseman, Allen Conan: *A Contemporary Examination of the A Fortiori Argument Involving Jewish Traditions* (PhD diss.), Ontario, Canada: University of Waterloo. <https://uwaterloo.ca/bitstream/handle/10012/5038/A%20Contemporary%20Examination%20of%20the%20A%20Fortiori%20Argument%20Involving%20Jewish%20Traditions.pdf;jsessionid=94E1B422A91C38276BF9AAD005403FA6?sequence=1> (Utolsó megtekintés: 2019. 03. 31.)
- WRITH 1998: Writh, Uwe: What is Abductive Inference? <http://user.uni-frankfurt.de/~wirth/inferenc.htm>, Letöltés ideje: 2010. 12. 05.

KISEBB KÖZLEMÉNYEK

ISTEN CSALÁDTERÁPIÁJA – AZ ELUTASÍTOTTSÁG PROBLÉMÁJA JÁKÓB FIAINAK ÉLETÉBEN

RUFF TIBOR

Talán különösnek vagy túl profánnak tűnhet az alcímbe jelzett megközelítés, amely által a Szentírás szereplőit, mi több, kiemelten fontos személyiségeit történetük alapján pszichológiai elemzés tárgyává tesszük.¹ Azonban – Rabbi Jismaél szavaival szólva – „a Tóra emberi nyelven beszél”. Szereplői hús-vér emberek, sorsuk igazi emberi sors, történeteik éppen ezért hordozhatnak igaz üzeneteket, életre oktató tanításokat, példákat. Véleményem szerint érdemes közelebbről tanulmányozni életüket, hogy ebből is tanuljunk. Ennek során a Tanakh „közeli olvasatából” indulok ki, vagyis nem a későbbi kommentárok, regények (pl. THOMAS MANN) stb. szemszögéből, hanem magának a Bibliának a leírásából, önértelmezéséből. A mai gondolkodásmód számára talán különös az Írás felfogása, amikor magától értetődően Isten gyakori beavatkozását látja egy család életének részletkérdéseibe, gyerekek születésének a konkrét irányításába – de mit tegyünk, ez a Tanakh megközelítésmódja, így én ebben most nem napjaink világnézetét, vagy a modern tudományos elméleteket, hanem a szent szöveget fogom követni. A héber nevek átírásában egységesen az IMIT-fordítást követtem.

Dolgozatomban a házastársi, illetve szülői elutasítás és ennek következményei problematikájának egyes összetevőit szeretném elemezni Jákób tizenkét fiának példáján. A Tanakhot olvasva figyeltem fel erre a jelenségre, amely azután mélyebb kutatásra és gondolkodásra indított. Miután Lábán csalárd módon hozzáadja Jákóbbhoz Léát, majd később Ráchélt is,² a következő helyzet állt elő: „És bement Ráchélhez is és szerette is Ráchélt jobban mint Léát (...) Láta pedig az Örökkévaló, hogy gyűlölve van Léa, és megnyitotta méhét; Ráchél pedig magtalan volt”.³ Itt világosan mondja a Tóra, hogy Léa gyűlölt, megvetett volt, legalábbis Jákób életének ebben az időszakában. Az is kiderül a mondatból, hogy az Örökkévaló személyesen beavatkozott ebbe a szituációba, mégpedig Léa pártján: azért adott először neki gyermekeket, hogy megvetett státuszából kiségitse.

Jóval később pedig, amikor József már Egyiptom ura, és fiai könyörögnek Jákóbnak, hogy engedje le velük Benjámint Egyiptomba, hogy gabonát vehessenek, Jákób így felel: „*Ti tudjátok, hogy kettőt szült nekem feleségem; és elment tőlem az egyik és azt mondtam: bizony széttépték, és nem láttam őt mindeddig. Ha elviszitek ezt is szinem elöl és őt baleset éri, akkor leszállítjátok ősz fejemet szerencsétlenségben a sírba*”.⁴ Jákób fogalmazásmódja ebben a mondatban, ha nem is mondja ki nyíltan, mint ha arra utalna, hogy „igazi” feleségének Ráchélt tartja, aki csak két gyermeket szült neki, s ez a kettő sokkal értékesebb számára, mint a Léától, illetve a szolgálólányoktól születettek. Ezt alátámasztja az a megkülönböztetett bánásmód is, melyben Józsefet és Benjámint részesítette.

¹ Ugyanakkor a kutatás mégsem teljesen előzmények nélküli: lásd pl. Meier 1992; Kaplan 1998; Birnbaum 2005.

² A házasságkötéskor követett szokás jól ismert az ókori közel-keleti forrásanyagban, lásd pl. Morrison 1983.

³ 1Móz 29:30–31. Jákób Ráchél iránti szerelméről lásd Goldfarb 1976.

⁴ 1Móz 44:27–29.

Azt is láthatjuk a későbbiekben, hogy míg Ráchél két fiának későbbi életében nem jelentkeztek súlyos erkölcsi és családi válságok, addig a Léától született fiak legtöbbször ment ilyen problémákon. Gondoljunk az elsőszülött Reubén vérfertőzésére; Simeón és Lévi tömeggyilkosságára Sechemben; Jehúda esetére Thámárral, azaz a prostitúcióval; arra, hogy idegen isteneket rejtettek maguknál; valamint arra, hogy mind a tízen részt vettek József megölésének majd eladásának megtervezésében és kivitelezésében. Anélkül, hogy szentségtörést követnénk el, kijelenthetjük, hogy Jákób családjának élete egyáltalán nem volt kiegyensúlyozottnak és békésnek mondható, s a család belső viszonyai csak Egyiptomba költözésük után konszolidálódtak véglegesen, amikor József „meglett”, meg is bocsátott, kibékültek egymással, és a tíz „renitens” fiú felülvizsgálta korábbi magatartását.

Anélkül, hogy bármiféle erkölcsi értékítéletet mondanánk is bárkiről – hiszen nem ez a célunk, hanem pszichológiai természetű elemzés –, vegyük részletesebben is nagyító alá Jákób családjának ezt a – nem könnyű – belső problémáját, és az Örökkévaló erre adott válaszait. Először is néhány pontban foglaljuk össze a kiinduló helyzetet, és annak tanulságait.

1. Jákób házassága Léával nem szerelmi házasság volt, hanem Lábán csalásán alapult. Mai, modern eszünkkel nézve megdöbbentő, hogy ennek ellenére fel sem merült senkiben, hogy – a megtörtént szexuális egyesülés után – érvényteleníteni lehetne! A válás alternatíváját sem Jákób, sem a szent Narrátor (Mózes, illetve végső soron az Örökkévaló), sem Ráchél, sem más még csak fel sem veti sehol a Tanakhban! Mi több, a későbbi szerzők Jákób családjára, két feleségére példaként és áldásként hivatkoznak: *„Tegye az Örökkévaló az asszonyt, aki bemegey a házadba olyanná, mint Ráchél és Léa, akik fölépítették ketten Izraél házat...”*⁵ annak ellenére, hogy a Szinájon adatott törvény Jákób után – talán éppen az ő példáján okulva – már ekként rendelkezett: *„Nőt a nővérehez hozzá el ne végy, vetélkedést gerjesztve, fölfedvén szemérmét ő mellette az életében”*.⁶

Minden korban, így ma is óriási kérdés a pasztorálpszichológiában és az egyetemes emberi életben egyaránt, hogy a szerelmi házasságot preferáljuk-e a tanácsadásban, vagy más típusút. A zsidóság, sőt a kereszténység történelmében egyaránt láthatjuk, hogy volt idő, amikor a szerelmi házasság alternatívája fel sem merült. Az ókorban és a középkorban „a zsidó családot a pár logikus képviselőinek tartott emberek, azaz a szülők, ha ők már nem éltek, a rokonok vagy a nyilvánosan kinevezett gyámok megegyezése hozta létre. (...) Általában az ifjú párnak semmiféle beleszólása nem volt ezekben a feltételekbe. (...) Azért ellenőrizték ilyen hatalmas mértékben a szülők a házasság létrejöttét, mert az érintett feleket fiatal, tapasztalatlan gyermekeknek tartották, akik nem tudják, mit akarnak. (...) A szépségre és a jó megjelenésre is odafigyeltek, de ezek a tulajdonságok nem kaptak akkora hangsúlyt, mint a házasságot a szabad választásra alapozó társadalmakban. (...) Olyan szempontokat, mint hogy összeillenek-e a házasulandó felek, egyáltalán nem is vettek figyelembe, a romantikus vonzalomról már nem is beszélve. (...) A szerelmet sohasem tartották a házasság szükséges feltételének. (...) Végezetül azt szinte magától értetődőnek tekintették, hogy a pár lemond a szerelmi házasságról, ha a szülők ellenzik azt”⁷ A szerelmespárok által esetleg titokban megkötött házasságokat általában érvénytelenítették, „egyetlen háláhá-tudós sem javasolta sohasem, hogy ismerjék és fogadják el az ilyen házasságot. (...) Mindig is elfogadott tény volt, hogy egyes házasságok működnek, mások viszont nem. Azt azonban nem feltételezték az akkori zsidók, hogy a házasság előtt kialakult vonzalom

⁵ Ruth 4:11.

⁶ 3Móz 18:18.

⁷ Katz 2005, 206–210. Kiemelések tőlem, R. T.

vagy szerelem bármilyen módon garantálná a kapcsolat későbbi sikerét”.⁸ Csak a haszkálá, MOSES MENDELSSOHN idejétől változott meg ez e gondolkodás, és vált a romantikus szerelem a házasság alapjának tekintett értéké.⁹

Természetesen ez a dolgot nem vállalkozhat arra, hogy az évezredek kérdésében döntőbíró legyen. Annyit megjegyezhetünk, hogy éppúgy találunk romantikus szerelemre épülő házasságokat, amelyek később tönkrementek, mint olyan nem szerelmi házasságokat, amelyek megmaradtak, és jól működtek. De ugyanezt elmondhatjuk fordítva is, úgy tűnik tehát, hogy a jó házasság alapkövét, kulcsát nem itt, nem ebben a kérdésben kell keresnünk. Annyit talán mondhatunk, hogy a legjobb valószínűleg, ha mind a „kétoldali”, romantikus szerelem, mint a megfelelő bölcsesség és jó anyagi-lelki-társadalmi körülmények adottak a házassághoz; valamint fontos – talán a legfontosabb – az olyan nevelés és családi háttér, amely a fiatalokat egészséges konfliktuskezelésre és problémamegoldásra szocializálja a házasságban. Azonban azt is hozzátehetjük: ahhoz, hogy ezek a feltételek az emberek túlnyomó többségénél mind adottak legyenek, még el kell jönnie a Messiásnak – az emberiség mai állapota ugyanis nem ebbe az irányba mutat.

Visszatérve az ősi történethez, még annyit érdemes ezzel kapcsolatban megjegyeznünk, hogy a Tanakh végül is – isteni bölcsességében – sehol sem foglal állást a szerelmi, sem pedig a nem szerelmi házasság mellett. Ez is arra utal, hogy gondolkodásmódja nem ebből a szemszögből közelíti meg a sikeres házasság kérdését. Mindenesetre szögezzük le: nagyon figyelemre méltó és elgondolkodtató, hogy a történet egyetlen szereplőjében sem merült fel Jákób és Léa válásának alternatívája.

2. A következő, amit kiindulásképpen rögzítenünk kell, hogy Jákób nem viszonyult egyenlően két feleségéhez: Ráchélt – akibe, mint tudjuk, nagyon szerelmes volt „első pillanattól” – erőteljesen megkülönböztette Léától, aki „gyűlölve volt” (*sz’núá*). Ezt nem értékítéletként kell megfogalmaznunk, csak tényként. Mit is kellett volna másképp tennie? Uralkodni az érzelmein, és egyformán kezelni azokat, akik felé nem egyformán érzett? Vajon meg lehet ezt egyáltalán csinálni? Vajon őszinte magatartás lett volna ez? Vagy mégis ez lett volna a kötelessége? Ezek a kérdések, amiket (empátiánkat használva és fejlesztve, hogy igazán megértsük „belülről” Jákóbot) fel kell tennünk – de amelyeket most nem kell megválaszolnunk.

3. Bizonyosan kijelenthető ugyanakkor az is, hogy az Örökkévaló szükségesnek érezte belépni a szituációba, és Ő Léa pártjára állt, mint a Tanakhból látjuk. Ezzel egyúttal tanít is bennünket: Ő ezt a – nem szerelmi, hanem csalással létrejött – házasságot legitimnek tekintette, és beavatkozásával igyekezett a családon belül a gyűlölt, a megvetett mellé állni – ez méltó Istenhez –, státuszán emelni, mintegy „érzelmi egyenrangúságot” létrehozni. Ennek érdekében Ráchél méhét „bezárta”, ami később erős feszültséghez vezetett a „szerelmespár”, Jákób és Ráchel között, miközben az első négy gyermeket Léa szülte meg. Figyeljük meg, hogy mennyire lényegbevágó volt mindez a család életében: mind a négy gyermek Léa megvetettségéből való kiszabadulásának stádiumairól kapta a nevét! Reubén (a *ráá* = látni és a *bén* = fiú szóból): „Bizony látta az Örökkévaló nyomorúságomat, bizony most szeretni fog a férjem”.¹⁰ Simeón (a *sámá* = hallani szóból): „Bizony meghallotta az Örökkévaló, hogy gyűlölve vagyok s adta nekem ezt is”.¹¹ Lévi (a *lává* = ragaszkodni, összekapcsolódni szóból):

⁸ Katz 2005, 212. Kiemelések tőlem, R. T.

⁹ Mendelsohn ehhez saját gyakorlatából: Fromet Guggenheimmel kötött házasságából vette a példát. Jegyesehez majd feleségéhez írt – és később kiadott – leveleiben kritizálta a zsidóság „ortodox” házasodási gyakorlatát. Ugyanezt tette a *haszkálá* programadó írásában is: *Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele* (1767).

¹⁰ 1Móz 29:32.

¹¹ 1Móz 29:33.

„Most ez ízben hozzám lesz csatolva a férjem, mert szültem neki három fiút”.¹² Jehúdá (a *jádá* = dicsérni, magasztalni gyökből): „Ez ízben hálát adok az Örökkévalónak”.¹³

Léa négy fiának születése után a történet így folytatódik: „És látta Ráchél, hogy ő nem szült Jákóbnak, s irigykedett Ráchél a nővérére...”,¹⁴ majd pedig: „És fölgerjedt Jákób haragja Ráchél ellen...”¹⁵ Némi humorral tehát azt mondhatnánk, hogy az egyáltalán nem hollywoodi eszményeket követő Örökkévaló jóindulatú beavatkozása nyomán a „turbékoló szerelmespár” kapcsolata kissé megterhelődött – a feleségek egyenlőségének jegyében.

Ezután a szolgálóktól – továbbra is a versengés légkörében – születő gyermekek ismét mindig a verseny aktuális állása szerint kapják neveiket. Köztük – a mi szempontunkból – különösen figyelemre méltó Áser, aki nevét (boldogság) Léa e mondatának kíséretében kapja: „*Boldogságom ez, mert boldognak mondanak engem a leányok*”.¹⁶ Csodálatos mondat ez egy férje megvetésétől szenvedő feleség szájából! Léa tehát ekkor már boldog nőnek érezte magát Isten beavatkozása nyomán, ami az ő helyzetében gyakorlatilag csodának mondható! Ha némi empátiával beleéljük magunkat egy férje által érzelmileg mellőzött nő helyzetébe – aki ráadásul nem vigasztalódik egy szeretővel, mint manapság szokás –, vagy találokztunk már ilyennel, akkor tudjuk, hogy semmi sem áll távolabb ettől az állapottól, mint a boldogság. Az Örökkévaló azonban fantasztikus érzékkel vezette ki Léát ebből a megoldhatatlannak tűnő érzelmi problémából. Áser születése után Ráchél már azzal vádolja Léát, hogy „*elvette a férjét*”.¹⁷ Ez nyilvánvalóan utal arra, hogy Jákób viselkedése pozitívan változott Léa irányában. Ezek után ráadásul Léa ismét szülni kezdett, és további két fiút és egy lányt szült még Jákóbnak. Helyzete végleg stabilizálódott.

És csak ezek után olvassuk, hogy „*megemlékezett Isten Ráchélről, hallgatott reá Isten és megnyitotta méhét, viselős lett, szült fiút...*”.¹⁸ József után még egy fiút, Benjámint szülte, akinek születésekor azonban fiatalon meghalt. Egyes kommentátorok szerint korai halála kapcsolatba hozható azzal az esettel, amikor ellopta Lábán házi bálványait. Jákób ugyanis akkor a dühöngve megérkező Lábánnak – nem tudva, hogy isteneit Ráchél tulajdonította el és rejtegeti – azt mondta: „*Akinél megtalálad isteneidet, az ne maradjon életben*”¹⁹ – akaratlanul is átkot mondva ki szerelmére, amely – legalábbis e kommentátorok szerint – beteljesedett.²⁰ Az idegen istenek rejtegetésének problémája aztán később is megjelent a családban: a sechemi vérfürdő után menekülő családnak mondja Jákób: „*Távolítsátok el az idegen isteneiket, melyek közepettetek vannak, tisztálkodjatok és váltsátok ruháitokat, (...) És átadták Jákóbnak mind az idegen isteneiket, melyek kezükben voltak és a gyűrűket, melyek füleikben voltak; és elrejtette azokat Jákób a tölgyfa alatt, mely Sechemnél volt*”.²¹ Elképzelhető, hogy ezt a rossz szokást Ráchel honosította meg a családban. Léáról semmi ilyen etikailag problematikus dolgot nem olvasunk. A „szép alakú és szép ábrázatú”, szeretett Ráchél bizony kissé „nehezebb természetűnek” tűnik mindezekből a történetekből, mint a kevésbé mutatós Léa. „A szerelem vak” – mondja erre a mai közmondás.

¹² 1Móz 29:34.

¹³ 1Móz 29:35.

¹⁴ 1Móz 30:1.

¹⁵ 1Móz 30:2.

¹⁶ 1Móz 30:13.

¹⁷ 1Móz 30:15.

¹⁸ 1Móz 30:22.

¹⁹ 1Móz 31:32. A házibálványok ellopásának jogi hátterét alaposan feltárta már a kutatás: Greenberg 1962.

²⁰ A kommentátorok megjegyzéseit összegyűjtötte Hepner 2002.

²¹ 1Móz 35:2.4.

Ami a feleségek helyzetét illeti, az tehát rendeződött az Örökkévaló beavatkozása nyomán. Gyermekük sorsa azonban látványos különbséget mutat. Míg a Léától és a szolgálóktól származók lelki-erkölcsileg rendkívül szélsőséges, bűnöktől nem mentes, hanyattatott sorsot mondhatnak magukénak, addig a Ráchéltól születettek – apjuk nyilvánvalóan megkülönböztetett bánásmódja következtében –, ha külső körülményeikben nem is menekültek meg a súlyos megpróbáltatásoktól, lelki és erkölcsi életükben sokkal kiegyensúlyozottabbak, tisztábbak, igazabbak, integránsabb személyiségek maradtak.

Itt szeretném megfogalmazni dolgozatom legfőbb állítását: a tizenkét fiú között fennálló látványos különbség Jákób Léával szembeni érzelmi elutasításában gyökerezik, amely – miközben Isten beavatkozása fokozatosan helyreállította az alapproblémát – mintegy átsugárzott, átöröklődött a következő nemzedékre.

Mint egy fentebb idézett mondatból láthattuk, Jákób még idős korában is tett olyan megjegyzést, ráadásul éppen az érintett fiak jelenlétében, hogy „*kettőt szült nekem feleségem*”, mintegy implicite szinte kitagadva Leát és a tőle születetteket a családjából. Természetesen ezt a mondatot egy igen negatív, haragos érzelmi állapotában mondta, és egyébként nyilván ő maga sem gondolta komolyan, mégis felvillantott egy olyan érzelmi tartalmat, amelytől a tíz fiú, ha csak tudat alatt is, de komolyan szenvedhetett kora gyermekkorától. Jákóbot ebben az időben Ráchel halála, József elvesztése, fiának erkölcsi állapota miatt már-már depressziós hangulat jellemezte: „*És megszagatta Jákób a ruháit, zsákot tett derekára, és gyászolt fiáért sok ideig. És fölkeltek mind a fiai és mind a leányai, hogy megvigasztalják, de ő vonakodott vigasztalódni és mondta: Bizony leszállok fiamhoz gyászolva a sírba*”.²² Ne felejtjük azt sem, hogy ha egy családban súlyos hazugságban tartják egymást a családtagok – ti. a tíz fiú rendkívül kegyetlen módon évekig abban a tudatban hagyta apját, hogy József halott, s jöllehet valamennyien tudták, hogy nem az, még akkor sem mondták el neki, hogy él, amikor látták, hogy emiatt tartós depresszió kínozza²³ –, az ilyen őszintétlen légkör abban az esetben is depressziót okoz, ha a becsapott nem jön rá a hazugságra, mivel az egészséges érzelmeket az ilyen viszony lehetetlenné teszi, és a becsapott tudat alatt érzi, hogy semmi sincs a helyén. Ha a házasságban jelen van a harag és megvetés, ha a szülő depressziós – ilyenkor hajlamos elutasítóan bánni gyermekével – „a sérülékenység ilyen ciklusai a kapcsolatokon belül generációkon is átívelnek”. És: „a gyerekek nagyobb valószínűséggel lesznek depressziósok, ha olyan családban nőnek fel, ahol van egy depressziós szülő”.²⁴

Tekintsük át most röviden a gyermekek sorsát.

1. Reubén az elsőszülött, Léa fia, elérve a felnőttkort szexuális kapcsolatot létesített apja ágyasával, féltestvéreinek anyjával. Ez a Tóra szerint nagyon súlyos vérfertőzés, halálos bűn – de még a pogány társadalmak erkölcsiségébe sem fér bele az ilyesmi.²⁵ Valószínűsíthető, hogy ő is részes volt az idegen istenek birtoklásában és rejtegetésében. Bűne következményei, annak kitudódása – maga Jákób is megtudta – ugyanakkor megtörtebbé, alázatosabbá, érzékenyebbé tette, ezért József megölésének tervezgetésekor már azon igyekezett, hogy megmentse őt, azaz, ha nem is nyíltan, de szembe helyezkedett a többi kilenc testvérrel, akik egyöntetűen a megölése mellett foglaltak állást. Eladásakor pedig nem is volt jelen. Ugyanakkor viszont végül részes volt a többiekkel együtt apja hazugságban tartásában. De később javára írható, hogy először ő ajánlja fel Jákóbnak, hogy amennyiben elen-

²² 1Móz 37:34-35.

²³ Jákób gyászáról lásd Friedman 2015.

²⁴ Oatley–Jenkins 2001, 362–365, 377.

²⁵ Vannak kutatók, akik ödipális komplexusra vezetik vissza ezt a cselekedetét: Kaplan 1998; Guedalia 2011.

gedi vele Benjámint Egyiptomba gabonáért, akkor saját két fiát kész garanciául adni arra az esetre, ha Benjámint baj érné – bár fiainak ez a halálra ajánlása szintén megkérdőjelezhető. Mindamellet a család iránti felelősségérzete nagy volt ekkor már. A „Birkát-Jaakóv”, azaz „Jákób áldása” szerint azonban Reúbén elveszítette elsőszülöttségi jogát a vérfertőzés miatt, és Júda lett a törzsek vezetője, ami azt jelenti, hogy Reúbén tettének maradandó, visszafordíthatatlan következménye lett saját és leszármazottainak sorsában, annak ellenére, hogy élete vége felé, Józseffel való kiengesztelődése után lelkileg, erkölcsileg konszolidálódott. Isten megbocsátott, de a következmények mégis generációkon át hatottak, annak megfelelően, ahogyan bemutatkozott Mózesnek a Szinájon: *„Elvonult az Örökkévaló előtte és hirdette: Az Örökkévaló, az Örökkévaló, irgalmas és kegyelmes Isten, hosszantűrő, bőséges a szeretetben és igazságban; megtartja a szeretetet ezredízigen, megbocsát bünt, elpártolást és vétket, de megtorlatlanul nem hagy, megbünteti az atyák bűnét a gyermekeken és a gyermekek gyermekein harmad- és negyediglen”*.²⁶ Jákób tudatában volt ennek a törvényszerűségnek, fiát is jól ismerte, ezért így áldotta meg Reúbént élete végén: *„Reúbén elsőszülöttem vagy, erőm és tehetségem zsenyéje, első fenségre, első hatalomra. Túlcsapongtál mint a víz, ne légy első, mert fölszálltál atyád fekvőhelyére, akkor szentségtörő voltál – ágyamra szállt föl!”*²⁷

2. Simeónt és Lévit, Léa második és harmadik fiát együtt tárgyalom, mert sorsuk, bűnük is közös, Jákób is együtt áldja meg őket. Az ő életükben főként négy dologban „jött ki” – nézetem szerint – Léa elutasíttósága: a sechemi vérfürdőben, az idegen istenek birtoklásában és József megölésének tervében, majd eladásában, azután apjuk tartós becsapásában. Ismeretes, hogy Jákób az első pillanattól nem értett egyet Sechem városának lemészárlásával, amely egy teljesen igazságtalan tett volt. Ez után szólítja fel családját a maguknál tartott bálványok elvetésére, tehát alighanem kapcsolatot látott a történetek és a bálványok jelenléte között. Simeón és Lévi József megölésének tervezgetésekor Reúbéntől eltérően a rosszabbik oldalon álltak: semmit sem tettek ellene. Bár Józseffel való kiengesztelődésük után, úgy tűnik, ők is konszolidálódtak, Jákób mégis annak tudatában áldja meg őket, hogy tettük következménye, hatása leszármazottjaik generációin fog átívelni: *„Simeón és Lévi testvérek, erőszak eszközei az ő fegyvereik. Tanácsukba ne jöjjön lelkem, gyülekezetükkel ne egyesüljön méltóságom; mert haragjukban öltek embert és önkényükben benítottak ökröt. Átkozott a haragjuk, mert hatalmas és fölgerjedésük, mert kemény volt! Elosztom őket Jákóbban és elszórom őket Izraelben”*.²⁸ Simeónról meg kell még jegyezni, hogy bizonyára mély változáson esett át az alatt a hosszú idő alatt, amíg József börtönében sínylődött Egyiptomban.

3. Jehúda, Léa negyedik gyermeke sorsa még gazdagabb a fordulatokban, azonban az előző háromnál jóval pozitívabb véget ér: ő kerül az elsőszülött pozíciójába Reúbén helyett. Hányattatásai azzal kezdődtek, hogy „elment a testvéreitől”, azaz egy időre elhagyta a családot, és egy kanaánita férfival barátkozott össze, annál is lakott, s elvette a lányát feleségül. Ábrahám, Izsák majd Ézsau történetéből tudjuk, hogy az ösatyák egyáltalán nem pártolták a Noé által átok alá helyezett Kanaán leszármazottaival való házasodást, és Ézsau kanaánita feleségei voltak Izsák és Rebeka „lelkének keserősége”, akik miatt Rebeka „megunta az életét”. Mindennek bizonyára Jehúda is tudatában volt, mégis otthagyta a családot, a – szélsőséges bálványimádásban, okkultizmusban és szexuális kicsapongásokban élő – kanaánitákhoz csapódott, és onnan nősült. A spirituális törvényszerűségek azonban könyörtelenül működésbe léptek: két első fiát felnőttkorukban „megölte az Örökkévaló”.

²⁶ 2Móz 34:6–7.

²⁷ 1Móz 49:3–4.

²⁸ 1Móz 49:4–7.

Így maradt özvegyen feleségük, Támár. Vele szemben Jehúda szózsegeket követett el. Amikor pedig Támár felszentelt prostituáltként – ami nemcsak szexuális bűnt, hanem idegen isten imádatát is jelentette, akinek a tiszteletére a paráznaságot elkövették – öltözve kiült az út szélére, Jehúda bement hozzá, ami szintén bűn. Mikor azután Támárról kiderült, hogy terhes, meg akarta égetetni: vagyis képmutatónak halálra ítélte azt, aki ugyanazt tette, mint ő. Ez után azonban elismerte, hogy Támár igazabb nála – ez a javára irandó. Így született meg Pérec, akit Isten már elfogadott, s aki Dávid ősatyja lett később.

Jehúda életét illetően szintén meg kell említenünk, hogy részes volt József megölésének megtervezésében. Azonban később ő tanácsolta testvéreinek, hogy ne öljék meg a kútban, hanem adják inkább el. Érzékenyebb volt tehát a többiekénél, hasonlóan Reubénhez. Ez azonban még nem teszi érthetővé azt a hatalmas áldást, amiben Jákóbtól részesült annak élete végén: *„Jehúda, te, téged magasztalnak testvéreid – kezded ellenségeidnek nyakán – leborulnak előtted atyád fiai. Ifjú oroszlán Jehúda; zsákmánylásból jöttél fel fiam! Letérdelt, lehevert, mint oroszlán, mint nőoroszlán: ki kelti fel őt? Nem fog távozni a kormányvessző Jehúdából és a törvénytálcá lábai közül, míg eljő Silóba és övé lesz a népek hódolása. Odaköti a szőlőtőhöz vemhét és a venyigéhez nőstény samarának fiát; borban mosta öltözkét és szőlőverben ruháját; piros szemű a bortól és fehér fogú a tejfől”*.²⁹

Ha annak okát keressük Jehúda életében, hogy szemben előző testvéreivel, miért részesült számos bűne ellenére ilyen nagy áldásban, csak egyetlen olyan eseményt találhatunk, amely ezt érthetővé teszi: hosszú beszédét, amelyet Józsefnek mond el akkor, amikor az Benjámin foglyaként vissza akarja tartani a hazatéréstől, s amelyben önmagát ajánlja fel Józsefnek rabszolgául a testvére helyett, mivel apjának kezességét vállalt érte. Ez a beszéd volt az, amely József szívét összetörte úgy, hogy nem volt képes tovább rejtve maradni, és sírva felfedte kilétét testvérei előtt. Végeredményben azt mondhatjuk, hogy ez a beszéd vetett véget annak a hosszú–hosszú szörnyű folyamatnak, amely bűnből bűnbe, hazugságból hazugságba, bajból bajba sodorta az egész családot. Jehúda beszéde, amely áttekintette a család egész életét, és rámutatott a voltaképpeni fő problémára, „Jákób nyomorúságára” – ahogyan a próféták később nevezik –, arra, hogy apjuk ellen nem követhetnek el több bűnt, mert akkor „leszállítják ősz fejét búbanatban a sírba”, majd pedig önmagát ajánlotta fel engesztelésül Benjámin helyett, Józsefet is megtörte és megbocsátásra, kiengesztelődésre indította. Ez volt az a pillanat, ahonnan minden elkezdett jóra fordulni. Én meg vagyok arról győződve, hogy ez a tette indította az idős Jákóbot a fentebb idézett túlradó áldásra, és az elsőszülötti jogok Jehúdára történő átruházására. Hiszen a fejedelmi pálcá a királyság ígéretét tartalmazta, s innen eredt Dávid is, akinek leszármazottja lesz a próféták szerint a Messiás.³⁰ Ezért hangsúlyozza a keresztény teológia, hogy Jézus, aki Dávidtól és Jehúdától származik, amikor önmagát adta bűnért való engesztelő áldozatul a zsidóságért és az emberiségért, azaz a testvéreiért, voltaképpen Jehúda messiási tettét ismételte meg.

A többi fiú életét részletesen nem elemzem, mivel nincs is rájuk nézve annyi adat a Bibliában. Annyit bizonyosan megállapíthatunk, hogy a fentebb tárgyalt „hangadókat” követve Benjámin kivételével valamennyien részt vettek József megölésének tervezgetésében, majd eladásában. És itt szeretnék néhány szót szólni József életéről és testvéreivel szembeni eljárásáról. Először is szeretném kiemelni, hogy Jákóbnak Ráchéltól, a szeretett feleségtől született első fiáról, aki – mint közismert – meglehetősen megkülönböztetett bánásmódban részesült apja részéről, a Szentírás semmilyen bűnt

²⁹ 1Móz 49:9–12.

³⁰ Az áldásról: Blenkinsopp 1961. A dávidi Messiásra vonatkozó szöveghelyeket lásd Chae 2006.

nem ró fel. Fentebb tárgyalt testvéreitől eltérően nemcsak hogy nem követett el hasonló bűnököt, de még az őt ért súlyos kísértések között is (Potifár felesége) tudatosan ellenállt az ilyesminek, tehát kiérlelt erkölcsiség jellemezte. Híres volt becsületesen elvégzett munkájáról még rabszolgaként is.

Felvethető viszont, és tág teret ad a különböző értelmezéseknek, hogy testvéreivel való bánásmódja Egyiptom uraként, az egymással váltogatott ok nélküli megfélemlítés és váratlan kedvesség, ajándék és büntudatkeltés „húzd-meg-ereszd-meg”-je, „tűzbe-vízbe” érzelmi taktikája indulattól fűtött irracionális bosszúhadjárat volt-e csupán, vagy tudatos „nevelés”, a testvérek ráébresztése bűnös állapotukra. Én az utóbbi mellett tenném le voksomat, mégpedig azzal érvelve, hogy édestestvérét, Benjámint, aki nem volt részes az ellene elkövetett bűnben, és akit nagyon szeretett, ugyanúgy felhasználta az ügy érdekében átmenetileg, mint a többieket, igen nehéz perceket szerezve neki. Meggyőződésem tehát, hogy nem személyes bosszú motiválta, hanem az, hogy testvérei szívét összetörje, és a megtérésre alkalmassá tegye. „*Istennek vágóáldozatai: megtört lélek; megtört, zúzott szívet, oh Isten, nem vész meg*”³¹ – mondja Dávid bűnbánati imájában, miután Batsevával házasságtörést és gyilkosságot követett el. Jóél próféta pedig így szólít fel megtérésre: „*De most is, úgymond az örökével, térjete meg hozzám, egész szívetekkel, meg bőjjel és sírással s gyászolással. Szaggassátok meg szíveteket és ne ruháitokat...*”³² A mai pszichológia nyelven szólva József olyan válságot idézett elő szándékosan testvérei személyiségében, amely végül felszínre vetette a valódi problémát. Addig élezte a helyzetet, ameddig a testvérei számára elviselhetlenné vált a feszültség. E nagyszerű és sikert eredményező „ókori családterápiára” Józsefet különösen alkalmassá tette Istentől kapott karizmatikus bölcsessége, spirituális érzékenysége és vezetői képessége, amely gyermekkorától fogva megmutatkozott életében, melyet a Fáraó így fogalmazott meg: „*Található-e olyan, mint ez, férfiú, akiben Isten szelleme van?*”³³ Hogy Józsefet nem indulatok vezették, az is igazolja, hogy Jehúda beszéde után – amely a fordulat első lépése volt a testvérek életében – azonnal megbocsátását és szeretetét fejezte ki valamennyiük irányában. Fogsága hosszú évei alatt láthatólag nagyon egészségesen dolgozta fel életének ezeket a súlyos élményeit: úgy értelmezte elárulását és eladását, hogy Isten akaratából történt vele mindez valamilyen jövőbeli haszon érdekében, s így gondolkodva képessé vált arra, hogy testvéreinek megbocsásson. Ebben sikeres életpályája is segítette – hiszen ha jóra fordulnak dolgaink, elnézőbbek vagyunk azok irányában, akik részesek voltak életünk elrontásában. A pszichológiai alapon történő névadás fentebb látott családi tradíciója itt is tovább élt: József mindkét gyermekét saját lelki gyógyulásáról nevezte el: „*Menasse, mert elfelejtette velem Isten minden szenvedésemet és atyám egész házát (...)* Efraím, mert megszaportott engem Isten nyomorúságom országában.”³⁴

Akik az isteni sorsszerűség és beavatkozások logikáján szoktak elmélkedni, általában úgy értelmezik József egész történetét – hívó szempontból –, hogy arra az éhínség túlélése érdekében volt szükség. Maga József is megfogalmazza ezt, amikor így szól: „*Most pedig ne bánkódjatok, és ne legyen bosszúságra szemeitekben, hogy eladtatok engem ide, mert életfenntartásra küldött engem Isten elöttek (...)* Most tehát, nem ti küldtetek engem ide, hanem az Isten...”³⁵ Azonban egy ennél mélyebbre nyúló okot is felfedezhetünk, ha feltesszük a kérdést: de miért kellett bekövetkeznie az éhínségnek? Megkockáztatok egy lehetséges választ: azért mert csak így lehetett helyreállítani Jákób családját, és

³¹ Zsolt 51:19.

³² Jóél 2:12–13.

³³ 1Móz 41:38. József mint a bölcsesség mintaképe a zsidó és keresztény hagyományban: Fox 2012.

³⁴ 1Móz 41:51–52.

³⁵ 1Móz 45:5.

megtérésre bírni tíz fiát. Isten pedig képes az egész világot is a feje tetejére állítani, ha arról van szó, hogy az övéit meg kell menteni. Hiszen Ábrahámnak megígérte: „*És megállapítom szövetségemet közötted és közötted meg magzatod között, utánad, az ő nemzedékeiken át, örök szövetségül, hogy legyek Istenül neked és magzatodnak utánad (...) én leszek neked Istenül.*”³⁶ Istent ígérete kötelezi tehát arra, hogy Ábrahám, Izsák és Jákób leszármazottainak Istene legyen. De hogyan lehetne Istene egy vérfertőző, egy prostituáltakhoz járó, idegen isteneket rejtegető, testvérgyilkos terveket szövögető, testvérét rabszolgának eladó, egész várost kiirtó stb. társaságnak? Hogy úgy mondjam, Istennek „nem maradt más választása”, mint hogy Jákób tíz fiát bármilyen áron, de megtérésre vezesse bűneiből. És véleményem szerint erről szól József egész története. Ez volt Isten „családterápiája”, a renitens fiúk rendbehozatala, a család egységének és békéjének helyreállítása.

Végezetül szeretnék visszatérni a gyökerek, okok és reakciók pszichológiai elemzésére. Léa fokozatos lelki gyógyulása a férjétől elszenvedett elutasítás okozta sérülésből párhuzamosan haladt gyermekei születésével, nem véletlen tehát, hogy Reúbéntől Simeónon és Lévin át Jehúdáig már bizonyos pozitív változást láthatunk, bár gyógyulása csak Áser születése után válik teljessé (ezek a fiúk már jóval probléma-mentesebbek bátyjaiknál). A kötődésemélet szerint a különböző érzelmek átélésének képessége a legnagyobb mértékben a szülő-gyermek kapcsolat jellegétől függ. Ha a gyermek a szülő részéről ismételt elutasításban részesül a korai gyermekkorban, ez úgynevezett „elkerülő” viselkedést eredményez: „az ilyen stílusú csecsemők semmilyen erőfeszítést nem tesznek arra, hogy visszatéréskor [ti. a gondozó szülő visszatérésekor rövidebb távollét után] interakcióba lépjenek a gondozókkal (...) Az elkerülő babákról azt tartják, hogy ismételt elutasítást tapasztaltak (...) ezeknél a csecsemőknél voltak az anyák a legkevésbé válaszkészek a babák negatív érzelmeire”.³⁷ Nagyon érdekes e dolgozat szempontjából, hogy az egyes nemzetekben ez irányban végzett kutatások kimutatták: „Izraelben (...) a babák nagyon nagy aránya mutatta az ambivalens stílust az idegen helyzetben: erős szorongással válaszoltak a szeparációra, és dühösök és szomorúak voltak, amikor az anya visszatért. Sok izraeli babánál le kellett rövidíteni az idegen helyzet vizsgálatát, mert a babák vigasztalhatatlanul sírtak”.³⁸ Persze annyira merész következtetést nem vonhatunk le ebből, hogy ez Jákób családjáig nyúlna vissza – sokkal nagyobb szerepe lehet ebben a jelenségben a Soá generációkon átívelő traumájának.³⁹

De milyen alapon mondhatjuk, hogy Léa esetleg így bánt – különösen első négy – gyermekével? „Minél inkább visszautasítja a személy azt, hogy a házastársával beszéljen, ez a házastárs annál inkább dühös és frusztrált lesz. Minél dühösebb a házastárs, annál kevesebb kedve van az eredeti személynek beszélni.” Miután az elutasított házastárs a gyermekével való viszonyra is átviszi ezt a feszültséget, „...a gyerekek otthon megtanulják az antiszociális viselkedést, aztán ezt magukkal viszik az iskolába. Az ilyen mintázatok gyorsan a gyerek elutasításához vezetnek (...) ami valószínűbbé teszi agresszív viselkedését a későbbiekben is”.⁴⁰ A Léát érő „gyűlöletet” ma megvetésnek mondanánk (a Károli-fordítás így is fordítja), márpedig „a házasság folytatása szempontjából (...) problémásabb [a nyílt veszekedésnél]: amikor a partnerek elkezdnek a másikkal megvetéssel tekinteni; ez az érzelem azt jelzi, hogy a másik nem érdemli meg a figyelmet vagy tiszteletet. (...)

³⁶ 1Móz 17:7.

³⁷ Oatley–Jenkins 2001, 233–234.

³⁸ Oatley–Jenkins 2001, 235.

³⁹ Ennek a jelenségnek hatalmas pszichológiai szakirodalma van, lásd pl. Lomrants 1995, 2011.

⁴⁰ Oatley–Jenkins 2001, 289.

A megvetés, utálkozás és gyűlölet akkor jelenik meg, ha mentális eltávolodás, ugyanakkor fizikai közelség van. (...) *A megromlott házasságokban ez akkor jelenik meg, ha a pár együtt marad, miközben főleg negatív, nem pedig pozitív érzelmeket táplálnak egymás iránt*.⁴¹ WHITBECK és munkatársai kutatásai szerint: „ha a szülők depressziósak, hajlamosabbak elutasítón banni a gyerekekkel. A gyerekeknél aztán nagyobb valószínűséggel jelentkeznek problémák, ami hozzájárul a szülő további elutasításához. Sajnálatos módon a sérülékenység ilyen ciklusai a kapcsolatokon belül generációkon is átívelnek. (...) A szülő-gyerek kapcsolatáról szerzett saját élményükre alapozva az ilyen gyermekek olyan sémákat alakítanak ki magukról a kapcsolatokban, amelyeket saját felnőttkorukba is magukkal visznek”.⁴² Ráadásul „a gyerek életvezetési zavarai a családi viszály során akkor is jelen vannak, ha a viszály nem vezet váláshoz”.⁴³ Úgy vélem, ilyesminek lehetünk tanúi Léa első négy gyermekének életében. BUDA BÉLA szerint is „az azonosulásos folyamat úgy indul, hogy a gyermek a megfigyelt modell érzelmi állapotait értékeli először”.⁴⁴ Ugyanezt állítja GERGELY és WATSON: „Az anya és a csecsemő az élet kezdetétől fogva affektív kommunikációs rendszert alkot, amelyben az anya interakcióinak alapvető szerepe van a csecsemő affektív állapotainak modulálásában (...) A depressziós anyákkal és csecsemőkkel végzett kutatások (...) azt mutatják, hogy ilyen esetben csökken a kontingens affektív interakciók aránya, és az anya részéről több az intruzivitás és a negatív érzelm kifejezés. Továbbá ezeknek a csecsemőknek érzelmszabályozása és későbbi kötődési biztonsága összefüggést mutat depressziós anyjuk érzelmi állapotával és viselkedésével”.⁴⁵ Ami pedig a Léától származó két fiú (Reubén, Jehúdá) szexuális kicsapongásaira vonatkozhat: „A szülők anélkül, hogy ez világos lenne számukra, gyermekeik szerelmi és szexuális énjének építőmesterei”.⁴⁶

SZONDI LIPÓT *Sorsanalízis és önvallomás* című cikkében azt írja, hogy „a saját családomban már egészen fiatalon láttam, hogy a választást gyakran a család, vagyis az öröklődés irányítja, és ez a választás alakítja a sorsot”.⁴⁷ Hasonlóképp nyilatkozik *Az emberről válás útja* című írásában is: „Az egyes ember minden sorslehetőségének családi gyökere maga a családi tudattalan (...) a személyesen elfojtott és a kollektív tudattalan között sorsszerűen funkcionál a tudattalan egy eddig teljesen ismeretlen területe, a ’famiális tudattalan’. A tudattalan lelki élet ezen családirag öröklött magját a közvetlenül a családra jellemző ősalakok, a genotípusok népesítik be. Sikerült továbbá kimutatnunk ezen tudattalan ősalakok különös funkcióját is az egyén sorsdöntő választásos cselekedeteiben”.⁴⁸ De állítása szerint ez persze nem jelent teljes determináltságot: „Aki (...) az én és a szellem segítségével le tudja győzni öröklött kényszerét, szabadsága és énje sorsát maga építi fel”.⁴⁹ E győzelemre is példát nyújt végül Jákób fiainak sorsa, bár annyit szükséges megjegyeznünk, hogy Isten „terápiás” beavatkozása nélkül, pusztán „az ész és a szellem” által ez a győzelem aligha lett volna lehetséges. Ez nagy alázatra kell, hogy intsen bennünket, lelki tanácsadókat: az Örökkévaló terápiás eszközei messze felülmúlták a mi lehetőségeinket, hiszen Ő mindenható. Az is kiderül, hogy Ő elsősorban olyan családokkal foglalkozik, akik szövetségi viszonyban állnak Vele. Alighanem a legjobb megoldás ilyen viszonyba kerülni Istennel, s ezáltal részesülni az ő „terápiájából”.

⁴¹ Oatley–Jenkins 2001, 365. Kiemelés tőlem, R. T.

⁴² Whitbeck et al. 1992, 1040.

⁴³ Ranschburg 1984, 245.

⁴⁴ Buda 1980, 141.

⁴⁵ Gergely–Watson 1998, 71–72.

⁴⁶ Satir 1999, 141.

⁴⁷ Szondi 1996a, 5.

⁴⁸ Szondi 1996b, 40–41.

⁴⁹ *ibid.*

Bár a Tanakh ilyesmire konkrétan nem utal, azért elképzelhető a Léát ért elutasítottságnak olyan következménye is, amilyenről például MÉREI és BINÉT beszél, amikor „az anyák ’rosszul szeretik’ gyermeküket. Rejtett vágyaik megvalósítását várják tőle, vagy kárpótlást keresnek sikertelen életükért. Ezek a tudatos vagy tudattalan szándékok eltorzítják a kapcsolatokat”.⁵⁰

Dolgozatomat azzal szeretném zárni, hogy a fiúk leszármazottjainak jövőjébe tekintek, ahogyan arról a Tanakh beszámol. Ennek pedig az a summája, hogy a több generációra átsugárzó problémák hosszú távon nem tudták/tudják megghiúsítani az áldás, a felemelkedés reményét. Az Ábrahámnak adott ígéret, mely szerint Isten minden generációval újra „felveszi a kapcsolatot” és szövetséget köt velük, továbbra is érvényesült.

Reubén neve is ott ragyogott a drágakövön a főpapi *hósenen*, hogy szüntelenül emlékeztesse az Örökkévalót Izrael tizenkét törzsére, s ha a fejedelmi pálcát el is veszítette, nem vágatott ki Izraelből. Ráadásul a Tóra előírja, hogy a főpap vállán lévő drágaköveken (és ebből következően valószínűleg a *hósenen* is) a tizenkét fiú neve „születésük sorrendjében” szerepeljen: vagyis Reubén újra elsőszülöttként jelenik meg Isten színe előtt, amikor a főpap belép a Szentélybe, illetve *jom kippúr*kor a Szentek Szentjébe, ahol a *Schíná*, a Jelenlét honol.⁵¹ Ez mintha egy „teljes rehabilitációra” utalna: bár a törzsek közötti vezető szerepét elveszítette a történelmi időben, az örökkévalóságban mégis olyan, mintha soha nem követett volna el bűnt.

Simeón és Lévi, az erőszakos haragúak, akik egy várost irtottak ki, nem kaptak ugyan földterületet az *Erecben*, de Lévi megkapta a papságot, és belőle származott Mózes, Izrael legnagyobb prófétája és törvényadója, valamint a mindenkori főpap: éppen ők áldják meg Izrael népét; s akik elestek saját örökségük birtoklásának lehetőségétől, végül is jobbat kaptak: „*az ő örökségük az Örökkévaló*”.⁵²

Jehúdá leszármazottjai sem hulltak ki Isten irgalmából, mi több, megkapták a királyságot, tőlük származott Dávid, tőle pedig – a próféták szerint – származik a Messiás.

Ezzel szemben József, a „szerelemgyerek” ugyan nagyon elszaporodott, de sem a papságban, sem a királyságban nem részesült, nem játszott ennyire középponti szerepet Izrael történelmében.

És folytathatnánk. A zsidóság későbbiekben legmeghatározóbb, és legnagyobb értékeket felmutató két törzse, Jehúda és Lévi, egyaránt a megvetett nő, Léa „deviáns” gyermekeitől származott, és nem a szerelmi házasságból, Ráchéltól. Így fordítja az Örökkévaló áldásra a rosszat, az átkot is örökkévaló szeretetével – és ebben reménykedhetünk mi magunk is, és barátaink vagy akiknek tanácsokat adunk, hús-vér emberek, hasonló sorsokkal, családjainkkal, gyermekeinkkel.

⁵⁰ Mérei–Binét 1972, 28.

⁵¹ „A kövek tehát az Izrael fiainak nevei szerint legyenek, tizenkettő legyen az ő nevük szerint; mint a pecsét, úgy legyen metszve, mindenik a rá való névvel, a tizenkét nemzetség szerint” (2Móz 28:21). A szöveget a *Targum Jerushalmi* is úgy értelmezi, hogy a pátriárkák nevei születési sorrendben kellett rávésni a kövekre.

⁵² Józ 13:33.

Bibliográfia

- BIRNBAUM 2005: Birnbaum, Aiton: Jacob's trauma : a study in clinical biblical psychology. *Conservative Judaism* 57(3): 49–76.
- BLENKINSOPP 1961: Blenkinsopp, Joseph: The oracle of Judah and the Messianic Entry. *Journal of Biblical Literature* 80(1): 55–64.
- BUDA 1980: Buda Béla: *Empátia*. Budapest: Gondolat.
- CHAE 2006: Chae, Y. S.: *Jesus as the Eschatological Davidic Shepherd: Studies in the Old Testament, Second Temple Judaism, and in the Gospel of Matthew* (TSAJ 216.) Tübingen: Mohr Siebeck.
- FOX 2012: Fox, Michael V.: Joseph and wisdom. In: Craig A. Evans, Joel N. Lohr, David L. Petersen (eds.): *The Book of Genesis; Composition, Reception, and Interpretation*. Leiden: Brill, 231–262.
- FRIEDMAN 2015: Friedman, Cheryl: Shadows of the unseen grief: a nodal moment in the narrative of Jacob's bereavement for Joseph. In: Lewis Aron, Libby Henik (eds.): *Answering a Question with a Question; Contemporary Psychoanalysis and Jewish Thought. Vol. II: A Tradition of Inquiry*. Brighton, MA: Academic Studies Press, 250–272.
- GERGELY–WATSON 1998: Gergely György – Watson, John: A szülői érzelmi tükrözés szociális biofeedback modellje. *Thalassa* 9(1): 56–105.
- GOLDFARB 1976: Goldfarb, Solomon David: Jacob's love for Rachel. *Dor le Dor; Our Biblical Heritage* 4(4): 153–157.
- GREENBERG 1962: Greenberg, Moshe: Another look at Rachel's theft of the teraphim. *Journal of Biblical Literature* 81(3): 239–248.
- GUEDALIA 2011: Guedalia, Judith S.B.: Was Reuben an oedipal winner? Fathers and sons – Jacob and Reuben. *B'Or Ha'Torah* 21: 135–142.
- HEPNER 2002: Hepner, Gershon: Jacob's oath causes Rachel's death, reflecting the law in Lev. 5:4-6. *Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte* 8: 131–165.
- KAPLAN 1998: Kaplan, Kalman J.: Jacob's blessing and the curse of Oedipus: sibling rivalry and its resolution. *Journal of Psychology and Judaism* 22(1): 71–84.
- KATZ 2005: Katz, Jakov: *Hagyomány és válság*. Budapest–Jeruzsálem: Múlt és Jövő.
- LOMRANTS 1995: Lomrants, Yaakov: Endurance and living : long-term effects of the Holocaust. In: Stevan E. Hobfoll, Marten W. deVries (eds.): *Extreme Stress and Communities; Impact and Intervention*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 325–352.
- LOMRANTS 2011: Lomrants, Yaakov: „Aintegration”: ein komplementäres Paradigma zum Verständnis von Holocaust-Überlebenden. *Tel Aviver Jahrbuch für Deutsche Geschichte* 39: 223–241.
- MEIER 1992: Meier, Levi: Jacob and his four wives. *Journal of Psychology and Judaism* 16(1): 45–71.
- MÉREI–BINÉT 1972: Mérei Ferenc – V. Binét Ágnes: *Gyermeklélektan*. Budapest: Gondolat.
- MORRISON 1983: Morrison, Martha A.: The Jacob and Laban narrative in light of Near Eastern sources. *Biblical Archaeologist* 46(3): 155–164.
- OATLEY–JENKINS 2001: Oatley, Keith – Jenkins, Jennifer M.: *Érzelmeink*. Budapest: Osiris.
- RANSCHBURG 1984: Ranschburg Jenő: *Szeretet, erkölcs, autonómia*. Budapest: Gondolat.
- SATIR 1999: Satir, Virginia: *A család együttélésének művészete*. Budapest: Coincidencia.
- SZONDI 1996a: Szondi Lipót: Sorsanalízis és önvallomás. *Thalassa* 7(2): 5–38.
- SZONDI 1996b: Szondi Lipót: Az emberré válás útja. *Thalassa* 7(2): 39–60.
- WHITBECK ET AL. 1992: Whitebeck, Les B. – Dan R. Hoyt – Ronald L. Simons – Rand D. Conger – Glen H. Elder Jr. – Frederick O. Lorenz – Shirley Huck: Intergenerational continuity of parental rejection and depressed affect. *Journal of Personality and Social Psychology* 63(6): 1036–1045.

„A HÉLIODÓROS-AFFÉR”

IV. SELEUKOS MARISÉI FELIRATÁNAK TANULSÁGAI

GRÜLL TIBOR

1. Az előzmények

A történet a *Makkabeusok második könyvéből* ismert (2Makk 3–4).¹ III. Óniás (kb. Kr. e. 198–174) főpapsága idején, aki „kegyes volt és gyűlölte a gonoszságot” (2Makk 3:1) kívül-belül békesség honolt a Seleukida fennhatóság alatt álló Júdeában. Még az uralkodó, IV. Seleukos Philopatör (Kr. e. 187–175) is tiszteletét fejezte ki a zsidók legszentebb helye, a jeruzsálemi Templom iránt, ahová „értékes fogadalmi ajándékokat” küldött (2Makk 3:2). Ekkor jött a baj egy benjáminita ember, Simeon személyében, akit „a templom vezetőjévé tettek” (3:4), és a városi piac felügyelete tárgyában összetűzött Óniással.² Mivel azonban nem tudott a főpapon felülkerekedni, sértettségében Apollónioshoz, Thraseas fiához fordult, aki Koilé-Syria és Phoiniké helytartója volt. Elmondta neki, hogy a jeruzsálemi Templomban hatalmas mennyiségű kincs található, amely nem az áldozatokhoz kapcsolódik, így a király – az istenség megsértése nélkül – megszerezheti magának. Apollónios természetesen azonmód tovább adta a hírt IV. Seleukosnak (2Makk 3:4–7). A király magához hívatta kincstárnokát, Héliodórost, és megbízta azzal, hogy szerezze meg számára a jeruzsálemi Templom kincseit. „Héliodóros azonnal útra kelt. Úgy tett, mintha Koilé-Syria és Phoiniké városait látogatná meg, valójában a király parancsát akarta teljesíteni” (2Makk 3:8). A történet további része jól ismert, a képzőművészetben is számtalanszor feldolgozták. (Raffaello 1512-es és Delacroix 1861-es festménye között kilenc ábrázolása ismert.) A mohó Héliodóros behatolt a Szentélybe, hogy személyesen felügyelje a 400 talentum ezüst és 200 talentum arany berakodását, ám ekkor egy ragyogó harci paripa támadt rá, amelyen arany fegyverzetű lovas ült, és megjelent két ifjú dalia is, akik agyba-főbe verték a kincstárnokot (2Makk 3:25–27). A félig halott állapotban lévő Héliodóros csak azután épült fel, hogy III. Óniás áldozatot mutatott be gyógyulásáért (2Makk 3:32). Sajnos a Héliodóros-affér időpontja sem a *Makkabeus-könyv*, sem Josephus alapján nem datálható, ez utóbbi ráadásul teljességgel mellőzi a történetet. Egy bizonyos csak: az esemény *terminus ante quem*-je IV. Seleukos meggyilkolásának ideje: Kr. e. 175. Héliodóros pénzszerzési kísérlete ugyan Jeruzsálemben kudarcot vallott, másutt azonban több sikerrel járhatott, mivel a megszerzett kincs birtokában puccsot szervezett az uralkodó ellen: IV. Seleukost meggyilkoltatta és elfoglalta trónját.³ Ám Héliodóros nem élvezhette sokáig orvul megszerzett hatalmát: az addig Rómában túszként tartózkodó Antiochos (III. Antiochos Theos fia, a meggyilkolt IV. Seleukos testvére) visszatért Szíriába, és II. Eumenés pergamoni király segítségével megfosztotta hatalmától az uzurpátort. Az új uralkodó: IV. Antiochos Epiphanés

¹ Itt és a továbbiakban Répás László (2014) fordítását idézem. – E rövid cikk keretében nincs lehetőség arra, hogy a *Második Makkabeus-könyvvel* kapcsolatban akár csak a legalapvetőbb szakirodalmakat idézzem. Mint történeti forrásról lásd Flach 2007 (további irodalommal) és a Xeravits–Zsengellér 2007 kötet több tanulmányát.

² A főpapok szerepéről a Seleukida uralom idején lásd Eckhardt 2016.

³ App. Syr. XI. 233. A források csekély száma miatt a szakirodalom eddig jóformán mellőzte IV. Seleukos alakját: Habicht, CAH² VIII (1989), 338–340. Az uralkodó meggyilkolásáról lásd Scolnic 2016.

(Kr. e. 175–164) még tovább feszítette a húrt a zsidósággal, aminek következményeképpen kitört a Makkabeus-felkelés.⁴

2. A marisí felirat

A hellenisztikus korban *Marisé* néven ismerték a héber Bibliában is említett *Marisa* városát (2Krn 14:9; 20:37). A Sefélán elhelyezkedő város kb. 40-km-re Jeruzsálemtől délnyugatra fekszik, nem messze a késő-római és bizánci Eleutheropolis (Bét Guvrin) településtől, amely Marisé Kr. e. 40-ben történt lerombolása⁵ után átvette annak közigazgatási központ szerepét. Marisét legelőször FREDERICK JONES BLISS és ROBERT ALEXANDER STEWART MACALISTER kutatta 1898–1900 között. Ekkor állapították meg, hogy a város alapvetően három részből állt: felsővárosból (*akropolis*), alsóvárosból és temetőkből. A felsőváros egy Vaskor II és két hellenisztikus réteget tartalmazott, az utcákat a hipodamosi elvek alapján építették ki. Az alsóvárost védőfal vette körül. A házakból nem sok maradt. A leglátványosabb felfedezések a föld alatti, sidóni stílusban festett sírkamrák voltak, amiket már 1905-ben elkezdtek publikálni. A *Zénón-papiruszok* szerint Marisé a Kr. e. 3. századig Ptolemaida fennhatóság alatt állt.⁶ Mindesetre a III. Antiochos által vezetett negyedik (Kr. e. 219–217) és ötödik szír háború (Kr. e. 202/1–198) során a Seleukidák megszerezték a Koilé-Syria feletti ellenőrzést, ami bizonyosan Marisé sorsát is nagyban érintette.

A marisí akropolistól 100 méterre délkeletre BERNIE ALPERT és IAN STERN ásatásvezetők irányításával a 57. számú föld alatti komplexum 1. termében 2005–2007 között folyt feltárások során petroglyphek, két arámi feliratos korszó, harminckét ostrakon, valamint három felirattöredék és egy házioltár is előkerült, valamennyi a Kr. e. 3–2. századból való.⁷ A hebroni mészkőből készült felirattöredékek⁸ – mint később kiderült – egyetlen összefüggő szöveg részei. Néhány betűben vörös festéknyomokat is találtak. A 2005-ben talált három nagy töredéket (A, B, C) HANNAH M. COTTON és MICHAEL WÖRRLE jelentette meg a *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* hasábjain, 2007-ben.⁹ Ők még úgy tudták, hogy a stélé alsó része teljesen elveszett. DOV GERA azonban két évvel később a 2006-ban előkerült D és E töredéket is publikálta, így a szöveg kiegészült. A mai napig sok vitát vált ki szakmai körökben, hogyan lehetséges, hogy a feliratok a régiségpiacról kerültek a Izrael Múzeum tulajdonába. A felirat szövege így hangzik saját fordításomban:

[A] *Dorymenés üdvözetét küldi Diophanésnak. Ez a másolata annak a levélnek, amit Héliodóros [királyi] főmegbízott (τοῦ ἐπὶ τῶν πραγμάτων) adott át nekünk. Jól teszed, ha ügyelsz arra, hogy mindenben az utasítások szerint cselekedj.*

A 134. év [Kr. e. 178] Gorpiaios hó 22-én.

[B] *Héliodóros üdvözetét küldi testvérének, Dorymenésnek. Alább következik annak a rendeletnek a másolata, amit Olympiodórosszal kapcsolatban a király adott át nekünk.*

⁴ IV. Antiochos tevékenységét a bibliakritikus kutatók többsége a Bibliától és a zsidó hagyománytól eltérően ítéli meg: szerintük a Seleukida uralkodó csak egy – a zsidók nagyrésze által is támogatott – vallási reformot akart végrehajtani, lásd pl. Karasszon 2009; Hegyi 2010. – IV. Antiochos Epiphanés jeruzsálemi tevékenységéről lásd Mørkholm 1966; Schwartz D. 2001.

⁵ Jos. *Bell.* I. 13.9. [269]; Jos. *Ant.* XIV. 13.9. [364].

⁶ Lásd PCZ I. 59006, l. 64; 59015, l. 16; IV. 59537, l. 4. – Kloner 2008.

⁷ Kloner et al. 2003. – A feltárásokról kéziratunk lezárásáig három *final report* jelent meg. A 2010-es III. kötetben foglalták össze az addig megtalált epigráfiai leleteket (Kloner et al. 2010). – A barlangról, amelyben a Héliodóros-stélé előkerült, külön monográfia is megjelent: Stern 2014.

⁸ Goren 2007.

⁹ Cotton–Wörle 2007, vö. Jones 2009; Grüll 2010.

Jól teszed, ha követed az utasításokat.

A 134. év Gorpiaios hó 20-án.

[C] Seleukos király üdvözlétét küldi testvérének, Héliodórosnak. Mi, a legnagyobb figyelmet fordítva alattvalóink biztonságára, és úgy véelve, hogy ügyeinkre nézve az a legnagyobb jó, ha mindazok, akik királyságunkban élnek, félelem nélkül folytathatják életüket, és egyúttal figyelembe véve, hogy semmi sem élvezhet tartós szerencsét az istenek kedvezése nélkül (ἀνευ τῆς τῶν θεῶν εὐμε<ε>νείας), kezdettől fogva előírtuk, hogy a más satrapiákban alapított szentélyek a hagyományos tiszteletben (τὰς πατριο[υ]ς... τιμὰς) részesüljenek, az őket megillető szolgálatokkal (μετὰ τῆς ἀρμαζούσης θεραπ[είας]). De minthogy nincs, aki illetékes volna a Koilé Syriát és Phoinikét illető [vallási] ügyekben, [D] úgy gondoltuk, hogy Olympiodóros bölcsen fogja irányítani ügyeik rendbetételét (τῆς ἐυκοσμίας α[ὐ]τῶν), [mint] aki bizonyította már irántunk való hűségét az elmúlt időkben, mivel velünk együtt nevelkedett, és mindenben kitüntette magát: egyrésztől ő volt a jó okkal kijelölt kamarás (ἐπὶ τοῦ κοιτῶνος), mivel hosszan tartó hűségével méltónak bizonyult erre, másrésztől igazságosan iktatták be az Első Barátok (τῶν πρώτων φίλων) soraiba, az irántunk tanúsított szeretete miatt, és ebben a rangban is folyton jelét adta [hűségének], és az őseink felfogása szerinti utat követte, amire mi is hajlunk: az istenek tiszteletének (τὰς) τῶν θεῶν τιμὰς), és a templomok iránti gondoskodás (τῆ)ν φρον[τιδα τῶν ἱερῶν] növelését, amiben kezdetektől fogva bizodal munkánk lévén...

[E] [9 sor hiányzik] ...jól teszed, ha beveszed [nevét] a szerződésekre, ahogy ez illő, és ha e levél másolatát felvéseted köszlopokra (ἀνα)γραφὴν εἰς στήλας [λιθίνας]), amit felállítasz ezeken a helyeken a templomok legszembeötlőbb részén (ἐν τοῖς ἐπιφανεσ] τάτοις τῶν ἐν τοῖς [τόποις ἱερῶν])...

3. A szöveg szerkezete

A vallási ügyekkel kapcsolatos sztléléket legtöbbször a templomok mellett állították fel. AMOS KLONER szerint a mariségi akropolis Area 800 jelzésű területén talált épületmaradvány egy templomé lehetett. Marisé legelső ásátásain előkerült az akropolis lejtőjén egy görög *ex-voto* is, amit még CLERMONT-GANNEAU publikált: [Σκόπη]ς Κράτωνος [Ἀπόλλ?]ωνι εὐχὴν szöveggel.¹⁰ Bár az első személy és istenség neve erősen konjekturált, és más megoldások is elképzelhetők ([Πλούτ]ωνι, [Ποσειδ]ῶνι stb.), CLERMONT-GANNEAU kiegészítése mégis a legvalószínűbb. Minthogy Apollón a Seleukida dinasztia főistene volt, természetesnek vehetjük, hogy a legtöbb Seleukida városban egy Apollónnak szentelt templom állt a település központjában. Diophanis is itt állíthatta fel eredetileg a sztlélet, amely később az 57. számú föld alatti komplexumba került. Ennek okát talán abban láthatjuk, hogy Josephus adatai szerint Kr. e. 129-ben¹¹ (a modern kutatás szerint inkább Kr. e. 113/2-ben, vagy Kr. e. 110 körül¹²) Ióannés Hyrkanos elfoglalta Marisét, aminek során minden pogány szimbólumtól megtisztították a várost.¹³

¹⁰ CIIP IV/2 3507. Rockefeller Museum, Jerusalem, inv.-no. S-328. A felirat kiadói tagadják Clermont-Ganneau coniecturáinak jogosságát, de mást nem javasolnak helyettük.

¹¹ Jos. Bell. I. 2.6. [62–63]; Jos. Ant. XIII. 8.3–9.1. [245–257].

¹² Gera 2009: 146; Barkay 1992–93; Barag 1992–93; Finkielstejn 1998.

¹³ Eshel–Kloner 1996.

A királyi rendeletet (πρόσταγμα) két másik levél előzi meg: az elsőt Dorymenés írta Diophanésnak; a másodikat Héliodóros Dorymenésnek. Figyelemreméltó, hogy a királyi rendelet szövege – mint a felirat legfontosabb része – alulra került. A rendeletet a király Héliodóros „főmegbízottnak” (ὁ ἐπὶ τῶν πραγμάτων) címezte, akit testvérének nevez, csakúgy mint Héliodóros Dorymenést.¹⁴ A király biztosítja alattvalóit, hogy mindenkor az ő jólétüket tartotta a legfontosabbnak királyságában, és azzal is tisztában van, hogy ez alapvetően az istenek kegyétől függ. Ezért kezdettől fogva arra törekedett, hogy a templomok valamennyi satrapiában megkapják az ősi szokásokon alapuló tiszteletüket. Figyelme azért fordult Koilé Syriára és Phoinikéra, mert ott még nem volt a vallási ügyek – azon belül a pénzügyek – rendbeszedése (πραγμάτων... ἐνκοσμία) kinevezett biztos. Ezért úgy döntött, hogy a vele együtt nevelkedett és magas rangra (az Első Barátok közé) jutott Olympiodórost nevezi ki az ἐπὶ τῶν ἱερῶν tisztségre. A tisztség nem új: II. Antiochos egyik feliratán szerepel egy bizonyos Nikanór, aki „a templomok és bevételeik ügyintézője”;¹⁵ valamint III. Antiochos feliratán egy bizonyos Démétrios ὁ τετάγμενος ἐπὶ τῶν ἱερῶν.¹⁶ A Seleukidák királyságában a főpapok mindig szoros kapcsolatban álltak a királyi házzal.¹⁷ Nikanórt III. Antiochos Kr. e. 209-ben „valamennyi szentély főpapjának” (ἀρχιερέα τῶν ἱερῶν πάντων, ll. 31–32) nevezte ki.¹⁸ DOV GERA megkockáztatja azt a kijelentést, hogy IV. Seleukos Olympiodórost hasonlóképpen „főpapnak” nevezte ki Koilé Syria és Phoiniké tartományba.¹⁹ Ezt támogatná az E töredék olvasata is, amely a királyi rendelet publikálásával kapcsolatos záradékot tartalmazza, a szerződésekben ugyanis a főpapok nevét volt szokás feltüntetni.

4. *Dramatis personae*

IV. Seleukos rendeletének legközelebbi epigráfiai párhuzama III. Antiochos Pamukçuban talált felirata,²⁰ amely tartalmazza az uralkodó Zeuxishoz, kis-ázsiai helytartójához²¹ címzett levelét; felette Zeuxis levele olvasható Philotashoz, majd az egész felirat tetején Philotas Bithyshöz írt levele áll. A kutatók szerint Philotas Mysia kormányzója, Bithys pedig valószínűleg annak a településnek a *hyparchosa* volt, ahol a felirat előkerült. A levél egy másolatát a phrygiai Akşehirben is megtalálták.²² A királyi *prostagma* itt is legalul van, felette Zeuxis levele egy bizonyos Philoméloshoz; efelett pedig Philomélos levele Aineioshoz található. A hasonlóság itt véget is ér: mert a phrygiai feliraton legfelül még további két levél töredékei olvashatók. A kutatók szerint Philomélos Phrygia tartomány *stratégosa*, Aineias pedig egy alatta szolgáló *hyparchos* volt. III. Antiochos három további levelének feliratos másolata került elő Iránból, mindhárom a király feleségének, Laodikének kultuszával foglalkozik, ebből kettőt Menedémosnak, Média satrapájának címeztek Kr. e. 193-ban. Ebből nem nehéz levonni a következtetést, hogy a marisí feliraton szereplő Dorymenés bizonyosan Koilé Syria és Phoiniké *stratégosa* lehetett, míg Diophanés Marisé és környékének *hyparchosa* vagy *meridarchosa* volt Kr. e. 178-ban.

¹⁴ A Seleukida adminisztrációról lásd Eckhardt 2016.

¹⁵ ἐπὶ τῶν ἱερῶν καὶ τὰς προσόδους τούτων, SEG XXXVII, 1010, ll. 38–39.

¹⁶ Robert–Robert 1954, tome II. 285–302, no. 166.

¹⁷ Gera 2009, 134–135.

¹⁸ SEG XXXVII, 1010 – és számos más feliraton is főpapként hivatkoznak rá.

¹⁹ Gera 2009, 136. – A főpap szerepéről a Seleukida és Attalida királyságban lásd Müller 2000.

²⁰ SEG XXXVII, 1010; Malay 1987.

²¹ A helytartó címe rendkívül hasonlít Héliodóroséhoz: „Antiochos kiály Tauruson túli ügyeinek főintézője” (ὁ ἀπολειμμένος ὑπὸ τοῦ βασιλέως Ἀντιόχου ἐπὶ τῶν ἐπιτάδε | τοῦ Ταύρου, SEG XXXVI, 973, 3–5. sk.). Héliodóros ἐπὶ τῶν πραγμάτων címe azonban nem tartalmaz földrajzi megjelölést.

²² Malay 2004.

A 2Makk 4:4 szerint azonban IV. Seleukos halálát (Kr. e. 175) közvetlenül megelőzően Apollónios, Menestheus fia volt Koilé Syria és Phoiniké *stratégosa*. Ugyanő tűnik fel IV. Antiochos trónralépése után, amikor Kr. e. 173-ban ő vezeti a Seleukida küldöttséget Rómába. Kifizetik a jóvátételt, és felújítják a *societas atque amicitia* szerződést a két állam között. A római küldöttek, akik korábban Antiochosnál jártak, dicsérik Apollónioszt rómabarátságáért (Liv. XLII. 6.6–12). Apollónios megjárja az alexandriai udvart is, VI. Ptolemaios Philométór *prótoklisiája* alkalmával, ahonnan visszatérve jelenti királyának az egyiptomiak iránta ellenséges indulatát (2Makk 4:21). A diplomáciai küldetésekkel kapcsolatos tudósításokból arra lehet következtetni, hogy Apollónios legkésőbb Kr. e. 175/4-ben elhagyta *stratégosi* hivatalát.²³ A 2Makk 3:5-ből úgy tűnhet, mintha elődje Apollónios, Thrasesas fia lett volna. (Ez azonban *expressis verbis* nincs kimondva a szövegben.) Őt még a Ptolemaidák nevezték ki, de az ötödik szír háborúban (Kr. e. 202–195) átállt a Seleukidákhoz, ezért III. Antiochos azzal jutalmazta, hogy meghagyta *stratégosi* hivatalában. A marisí felirat azonban – legalábbis Dov Gera felfogása szerint – megkérdőjelezi az eddigi kronológiát, ugyanis valószínűtlen, hogy Kr. e. 178 és 175/4 között három *stratégos* lett volna hivatalban: a feliraton említett Dorymenés; Thrasesas fia Apollónios; valamint Menestheus fia Apollónios. Gera úgy oldja fel a problémát, hogy a középső *stratégost* egyszerűen kirekeszti azzal, hogy a 2Makk 3:5-öt a 4:4 vers dublettjének minősíti, egyben – nem tagadva a személy történetiségét – megteszi őt Dorymenés közvetlen elődjének.²⁴ Ezen a ponton újra emlékeztetni szeretnék arra, hogy a jeruzsálemi Héliodóros-affér pontos ideje nincs tisztázva, és a marisí felirat semmilyen módon nem bizonyítja azt, hogy a nevezetes esemény épp Kr. e. 178-ban történt volna.²⁵ Ha az eseményt korábbi időre tesszük, valamikor IV. Seleukos trónra lépése (Kr. e. 187) és a felirat keletkezése között eltelt kilenc évre, Dorymenés *stratégosi* tisztsége minden további nélkül beilleszthető a kronológiába.

Dorymenésről egyébként további információkkal is rendelkezünk. Az 1Makk 3:38 a Makkabeus-felkeléssel (Kr. e. 165) kapcsolatban megemlíti Ptolemaioszt, Dorymenés fiát, aki egyike volt IV. Antiochos Epiphanés három legfontosabb hadvezérének (Nikanór és Gorgias mellett), akiket azzal bíztak meg, hogy semmisítsék meg a lázadó Hasmóneusok seregeit. Ptolemaios, Dorymenés fia volt a kezdeményezője annak a zsidóellenes dekrétumnak, amelyet Kr. e. 167-ben IV. Antiochos adott ki a satrapiában lévő görög *polisok* zsidó lakossága ellen (2Makk 6:8). Még korábban, Kr. e. 170-ben mint Koilé Syria *stratégosa* volt jelen Tyrosban IV. Seleukos látogatásakor, amikor a zsidó főpapot, Menelaost védelmezte meg az őt vádoló jeruzsálemi főpapok ellen (2Makk 4:43–47). Ez azt jelenti, hogy nagyjából tíz évvel apja után Ptolemaios, Dorymenés fia is megkapta a *stratégosi* hivatalát. Dorymenés így 178-ban legalább középkorú vagy annál kicsit idősebb lehetett.

IV. Seleukos Héliodórosnak írt levele bizonyítja, hogy a király bele akart szólni a Koilé Syriában és Phoinikében található templomok pénzügyeibe. Ezt az általa kinevezett *stratégosok*on keresztül tette, akik közül egy korábbi: Ptolemaios, Thrasesas fiát már ismerjük a hefcibai feliratokról, ahol legkorábban Kr. e. 201-ben mint „*stratégost és főpapot*” említik.²⁶ Tudjuk, hogy III. Antiochos Kr. e. 200-ban, az ötödik szír háború során elfoglalta Jeruzsálemet. A király hadjáratához a zsidóknál is kapott segítséget (2Makk 3:5), aminek fejében kiadott egy *prostagmát*. Ennek szövegét Josephus őrizte

²³ Mint *diokétésnek* két szövege – egy felirat és egy papirusz – is fennmaradt, az előzőből kiderül, hogy ciprusi származású lehetett, lásd Rigsby 2011.

²⁴ Gera 2009, 142.

²⁵ A kronológiai kérdésekhez lásd még Rappaport 2011.

²⁶ SEG XXIX, 1613, E. 19: ὁ στρατηγὸς καὶ ἀρχιερεὺς, a felirat legújabb olvasatát lásd Piejko 1991.

meg, és ELIAS BICKERMAN brilliánsan bizonyította be hitelességét.²⁷ III. Antiochos kiváltságokkal ruházta fel a Templomot és a zsidó papságot, sőt ő maga is gyarapította annak vagyonát. Nagyjából ezt a politikát követte fia, IV. Seleukos is, de a rómaiaknak fizetendő jóvátétel akkora súllyal nehezedett a Seleukida gazdaságra, hogy nem tehettek mást: a templomok pénzének megcsapolásával igyekeztek a királyság anyagi helyzetén könnyíteni.²⁸ A Kr. e. 189-ben kötött apameiai békeszerződés értelmében ugyanis a Seleukida királyság 12 000 talentumot volt köteles fizetni jóvátételként 12 egyenlő részletben.²⁹ Az utolsó részlet tehát épp a felirat keletkezésekor: Kr. e. 178/7-ben vált esedékessé. Olympiodóros kinevezése tehát nemcsak a jeruzsálemi Templomnak, hanem valamennyi syriai és phoinikéi szentély számára valóságos fenyegetést jelentett.³⁰ Még DOV GERA szerint is – aki pedig könyvében határozottan tagadta a Héliodóros-affér történetiségét³¹ – lehet annyi valóságos alapja a Héliodóros-ügynek, hogy a Seleukida kormányzat és a zsidó papság között vita robbant ki a templomi pénz felhasználását illetően, s ezt a vitát a zsidók nyerték meg.

5. A Héliodóros-affér egy lehetséges értelmezése

A *Makkabeusok második könyvének* elbeszélése szerint Héliodóros akarta megszerezni a jeruzsálemi Templom pénzét. DOV GERA a most felfedezett felirat alapján úgy interpretálja a történetet, hogy a zsidók közvetlenül nem Héliodórosszal, hanem minden bizonnyal Olympiodórosszal konfrontáltak. Az izraeli kutató szerint a *Makkabeus-könyv* szerzője szándékosan cserélte le a középvezetőt a Seleukida birodalom leghatalmasabb miniszterének: Héliodórosnak nevére, annál is inkább, mert utóbb ő lett IV. Seleukos gyilkosa, ezzel mintegy beteljesítve Isten ítéltét a gonosz Seleukida uralkodón.³² Ez az érvelés azonban – a mű belső összefüggéseit figyelembe véve – kissé sántít, mivel a Seleukida uralkodó egyáltalán nem játszik negatív szerepet a történetben. Mikor Simeon nem hagyta abba a III. Óniás elleni áskálódást, a főpap felkereste IV. Seleukost, mivel „látta, hogy a király gondolkodása nélkül nem lehet az ország békeességét helyreállítani” (2Makk 4:6). Az uralkodó haláláról is csupán ennyit olvasunk a műben: „Amikor Seleukos meghalt, Antiochos vette át az uralmat, akinek mellékeve Epiphanés volt” (2Makk 4:7). Szó sincs puccsról, gyilkosságról, még kevésbé istenítéletéről. Ezért a magam részéről egy másik forráskönyvet is elképzelhetőnek tartok. IV. Seleukos először valóban Héliodórost bízta meg a jeruzsálemi Templom kincseinek megcsapolásával, ám ez a kísérlet – isteni beavatkozásra, vagy emberi tevékenység folytán, ki-ki döntse el maga – megghiúsult. Az esemény Kr. e. 178 – tehát a felirat keletkezése előtt – néhány évvel történt. Bár a *Makkabeus-könyv* szerint Héliodóros hálás volt Istennek és különösen Óniásnak, amiért meggyógyult bajából, a kincsek megszerzéséről nem tett le. Nem is tehetette, mivel hátra volt még a rómaiaknak járó 1200 talentumnyi éves hadisarc utolsó részletének kifizetése. A történet így folytatódik: „Amikor a király megkérdezte Héliodórost, hogy ki volna alkalmas arra, hogy elküldhetné újból Jeruzsálembe, ő ezt mondta: Ha van ellenséged, vagy aki uralmad ellen szervezkedik, azt küldd oda, és megveretve fog visszatérni, ha egyáltalán megmenekül, mert biztos, hogy van valamilyen isteni erő azon a helyen” (2Makk 3:37–38). Lehetséges, hogy a király *syntrophosa* és kamarása, az Első Barátok közé tartozó

²⁷ AJ XII. 3.3. [138–144]. Bickerman 2007, I. 315–356; Mazucchi 2008, 25–29. A 2Makk-ban fennmaradt Seleukida dokumentumok hitelességéről általában lásd Habicht 1976.

²⁸ Gera 2009, 148.

²⁹ Polyb. XXI. 43.19; Liv. XXXVIII. 38.13. A békéről lásd McDonald 1967; Paltiel 1979.

³⁰ A közel-keleti templomi kincstárak megcsapolásáról lásd Taylor 2014.

³¹ Gera 1998, 105–107.

³² IV. Seleukos meggyilkolásáról lásd Scolnic 2016.

Olympiodoros lett volna az a titkos ellenség, akit Héliodoros helyett küldtek el Jeruzsálembe? Mindez persze csak hipotézis, mint ahogy azt sem tudjuk, mi történt a jeruzsálemi Templom kincstárában Kr. e. 178 után. Egy bizonyos csak: három évvel később – egy időben IV. Antiochos Epiphanés (Kr. e. 175–164) trónra lépésével – III. Oniás testvére, Jasón ragadta magához a főpapi tisztséget, csaknem hatszáz talentummal megvesztegetve az új uralkodót. Jasón „*megszüntette a Törvényre épülő rendet és a Törvényt ellentétes szokásokat vezetett be*” (2Makk 4:11). A jeruzsálemi Templom vagyona továbbra is nagy kihívást jelentett a pogány uralkodóknak és helytartóiknak, valamint a főpapoknak is, akik ennek megcsapolásával igyekeztek biztosítani hatalmukat. Egészen addig, amíg Titus csapatai Kr. u. 70-ben le nem rombolták a zsidók Szentélyét, és Vespasianus a korábbi templomi adót át nem irányította az újonnan létrehozott „zsidópénztárba” (*fiscus Iudaicus*).

Bibliográfia

- BARAG 1992–93: Barag, Dan: New evidence on the foreign policy of John Hyrcanus. *Israel Numismatic Journal* 12: 1–12.
- BARKAY 1992–93: Barkay, Ran: The Marisa Hoard of Seleucid Tetradrachms Minted in Ascalon. *Israel Numismatic Journal* 12: 21–26.
- BICKERMAN 2007: Bickerman, Elias: *Studies in Jewish and Christian History*, vols. 1–2, ed. Amram Tropper (Ancient Judaism and Early Christianity 68.) Leiden–Boston: Brill.
- COTTON–WÖRRLE 2007: Cotton, Hannah M. – Wörrle, Michael: Seleukos IV to Heliodoros. A New Dossier of Royal Correspondence from Israel. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 159: 191–205.
- ECKHARDT 2016: Eckhardt, Benedikt: The Seleucid Administration of Judea, the High Priesthood and the Rise of the Hasmoneans. *Journal of Ancient History* 4(1): 57–87.
- ESHEL–KLONER 1996: Eshel, Esther – Kloner, Amos: An Aramaic Ostrakon of an Edomite Marriage Contract from Maresha, Dated 176 BCE. *Israel Exploration Journal* 46: 1–22.
- FINKIELSZTEJN 1998: Finkielstejn, Gerald: More Evidence on John Hyrcanus I's Conquests: Lead Weights and Rhodian Amphora Stamps. *Bulletin of the Anglo-Israel Archaeological Society* 16 (1998) 33–63.
- FLACH 2007: Flach, D.: History-writing and History-telling in First and Second Maccabees. In: Loren T. Stuckenbruck, Stephen C. Barton, Benjamin G. Wold (eds.): *Memory in the Bible and Antiquity: The Fifth Durham–Tübingen Research Symposium (Durham, September 2004)* (WUNT 212.) Tübingen: Mohr Siebeck, 95–110.
- GERA 1998: Gera, Dov: *Judaea and Mediterranean Politics, 219 to 161 B.C.E.* (Brill's Series in Jewish Studies 8.) Leiden–Boston: Brill.
- GERA 2007: Gera, Dov: Olympiodoros, Heliodoros, and the Temples of Koile Syria and Phoinike. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 169: 125–152.
- GOREN 2007: Goren, Yuval: Scientific Examination of a Seleucid Limestone Stele. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 159: 206–216.
- GRÜLL 2010: Grüll, Tibor: The date and circumstances of the Heliodoros affair: Considerations on the Seleucus IV dossier from Maresha. *Acta classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis* 46: 9–20.
- HABICHT 1976: Habicht, Christian: Royal documents in Maccabees II. *Harvard Studies in Classical Philology* 80: 1–18.
- HEGYI 2010: Hegyi Dolores: IV. Antiokhosz és a keleti szentélyek. *Orpheus Noster* 2(1): 27–38.
- JONES 2009: Jones, Christopher P.: The Inscription from Tel Maresha for Olympiodoros. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 171: 100–104.
- KARASSZON 2009: Karasszon István: *Izrael története*. Budapest: Új Mandátum.

- KLONER 2008: Kloner, Amos: Maresha in the Reign of Ptolemy II Philadelphus. In: Paul R. McKechnie – Philippe Guillaume (eds.): *Ptolemy II Philadelphus and his World* (Mnemosyne Supplements) Leiden–Boston: Brill, 171–182.
- KLONER ET AL. 2003: Kloner, Amos – Ariel, Donald T. – Finkielstejn, Gerald – Korzakova, Chava – Levine, Tikva – Regev, Dalit – Sagiv, Nahum – Sidi, Naomi (eds.): *Maresha Excavations Final Report I: Subterranean Complexes 21, 44, 70* (Israel Antiquities Authority Reports 17.) Jerusalem: Israel Antiquities Authority.
- KLONER ET AL. 2010: Kloner, Amos – Eshel, Esther – Finkielstejn, Gerald – Korzakova, Hava B.: *Maresha Excavations Final Report III: Epigraphic Finds from the 1989–2000 Seasons*. Jerusalem: Israel Antiquities Authority.
- MALAY 1987: Malay, Hasan: Letter of Antiochos III to Zeuxis with two covering letters (209 BC). *Epigraphica Anatolica* 10: 7–15.
- MALAY 2004: Malay, Hasan: A Copy of the Letter of Antiochos III to Zeuxis (209. B.C.). In: H. Heftner – K. Tomaschitz (eds.): *Ad fontes! Festschrift für Gerhard Dobesch zum 65. Geburtstag*. Wien: Phoibos, 407–413.
- MAZZUCCHI 2008: Mazzucchi, Roberto: God and king: Interaction between Jewish and Greek laws in Antiochus III's Jerusalem. In: Günther Lottes, Eero Medijainen, Jón Viðar Sigurðsson (eds.): *Making, Using and Resisting the Law in European History*. Pisa: Plus – Pisa University Press, 19–36.
- MCDONALD 1967: McDonald, Alexander Hugh: The treaty of Apamea (188 BC). *Journal of Roman Studies* 57(1–2): 1–8.
- MØRKHOLM 1966: Mørkholm, Otto: *Antiochus IV of Syria* (Classica et Mediaevalia, Dissertationes VIII.) Copenhagen: Gyldendalske Boghandel Nordisk Forlag, 1966.
- MÜLLER 2000: Müller, Helmut: Der hellenistische Archiereus. *Chiron* 30: 519–542.
- PALTIEL 1979: Paltiel, Eliezer: The treaty of Apamea and the later Seleucids. *Antichthon* 13: 30–41.
- PIEJKO 1991: Piejko, Francis: Antiochus III and Ptolemy son of Thraseas: the inscription of Hefzibah reconsidered. *L'Antiquité Classique* 60: 245–259.
- RAPPAPORT 2011: Rappaport, Uriel: Did Heliodorus try to rob the treasures of the Jerusalem temple? Date and probability of the story of II Maccabees, 3. *Revue des études juives* 170(1–2): 3–19.
- RÉPÁS 2014: Répás László (ford., komm.): *A Makkabeusok második könyve*. Budapest: Patmos Records.
- RIGSBY 2011: Rigsby, K. J.: Two Texts of the “dioiketes” Apollonius. *Bulletin of the American Society of Papyrologists* 48: 131–139.
- ROBERT–ROBERT 1954: Robert, Louis – Robert, Jeanne: *La Carie: histoire et géographie historique avec le recueil des inscriptions antiques*. Paris: Adrien-Maisonneuve, tome II.
- SCHWARTZ D. 2001: Schwartz, Daniel R.: Antiochus IV Epiphanes in Jerusalem. In: David Goodblatt, Avital Pinnick, Daniel R. Schwartz (eds.): *Historical Perspectives: From the Hasmoneans to Bar Kokhba in Light of the Dead Sea Scrolls* (STDJ 37.) Leiden–Köln: Brill.
- SCOLNIC 2016: Scolnic, Benjamin: Heliodorus and the Assassination of Seleucus IV according to Dan 11: 20 and 2 Macc 3. *Journal of Ancient Judaism* 7(3): 354–384.
- STERN 2014: Stern, Ian (ed.): *The Excavations of Maresha Subterranean Complex 57: The ‘Heliodorus’ Cave*. Oxford: Archaeopress.
- TAYLOR 2014: Taylor, Michael J.: Sacred Plunder and the Seleucid Near East. *Greece & Rome* 61(2): 222–241.
- XERAVITS–ZSENGELLÉR 2007: Xeravits Géza – Zsengellér József (eds.): *The Books of the Maccabees: History, Theology, Ideology: Papers of the Second International Conference on the Deuterocanonical Books, Pépa, Hungary, 9–11 June, 2005* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 118.) Leiden–Boston: Brill.

A „BETŰK ATYJÁTÓL” A DIGITÁLIS EVANGÉLIUMIG: ISTEN SZAVA NYUNGWE NYELVEN

RÁKÓCZI ISTVÁN

„A gond az, hogy ezek a gerillák mindannyiunkát egy zsákba akarnak most gyömöszölni, pedig a világ több és különböző zsákokra lett teremtvé.” Ba Ka Khosa¹

A nagy küldetés első fele (Mt 28:19a) a tanítvánnyá tétel egyetemes parancsolatját – a Vulgata nyelvén ez nem más, mint a *missio* – a széles világra (Mk 16:15 a *koszmosz* határáig) terjesztette ki, és egyben történeti megvalósulását a kommunikációs/nyelvi kihívások sokaságával indította el az újtára. Ez az eszkatológiai dimenzióban is központi tétel, aminek teológiai, (üdv)történeti vonalát sem a tanulmány keretei, sem annak tárgya nem teszik lehetővé a maga fontossága szerint is tárgyalni, egyben azt is jelenti a Mt 24:14 inverz olvasatában, hogy addig „nem jó el a vég”, amíg *az egész lakott földön (oikumené)* Isten országának ez az evangéliuma nem hirdettetik. A Föld globális világgá, *mundusszá*, planetáris eggyé (*orbis terrarum*) tétele a Földközi-tenger medencéjéből a világoceánokra is immár kijutva, a 16. században a nagy földrajzi felfedezések korában, éppen 500 éve, Magellán útjával kezdte el bizonyítottan a Földbolygó egészére is kivetíteni a krisztusi küldetést.² A csábító, de egyben megvalósíthatatlan összefüggések keresése helyett, jelen soraim sokkal inkább egy filosz részleges és az időhöz kötött, tehát inkább történeti felvetései, aki, mint a Logosznak maga is elkötelezett keresztény, azt vizsgálja, hogyan is érvényesült a fenti folyamat, a parancsolat egymást követő megvalósulásai egy kisebbségi bantu nyelv a nyungwe (vagy nhungue, cinyungwe) esetében.

1. A nyungwe történelmi háttér

A nyungwe etnikum, egy ma több mint négyszázezer főt számláló kelet-afrikai bantu nyelv beszélői, Mozambikban (de részben a Malawival és Zambiával alkotott határháromszögben is) a Zambézi alsó folyása mentén élnek.³ A folyam menti települések (leginkább Sena és Tete „piacai”) az Indiai-óceán nyugati partja és Afrika belső területei között a közvetítő kereskedelemben igen fontos szerepet

¹ Ba Ka Khosa, Ungulani: *Entre as Memórias Silenciadas*. Maputo: Alcance 2013.

² A Péld 8:28–31 már a teremtés, ill. a pre-egzisztencia világában is labdának/gömbnek/golyónak tételte a Földet. Az *oikumené* és az *orbis terrarum* összefüggését vizsgálja az ókori Rómában: Grüll T.: *Orbem terrarum subicere*. Világbirodalmi törekvések és földrajzi ismeretek az ókori Rómában. *Ókor* 17. évf. 1. sz. (2018) 59–77.

³ Többesszámban anyungwe, egyes számban manyungwe néven nevezik magukat. A 2007-es census szerint – a Mozambiki Statisztikai Hivatal közzététele alapján 457 250-en vallották magukat cinyungwe anyanyelvűnek Mozambik Tete tartományában. Hasonló adatokkal nem rendelkezünk az etnikai és nyelvi határokkal szinte soha nem egyező politikai határokon túlról. A cinyungwe – ellentétben számos bantu nyelvvel –, nem rendelkezik dialektusokkal, annak a főleg Tete, Moatize, Cahora Bassa környékén beszélt verziói jelentik az azonosulás alapját. Lásd: Nguna Armando – Siteo, Bento: *Padronização da Ortografia de Línguas Moçambicanas*. In: B. Siteo – A. Ngunga: *Relatório do II Seminário Sobre a Padronização da Ortografia de Línguas Moçambicanas*. Maputo: Centro de Estudos das Línguas Moçambicanas, 2000, 108.

játszottak, ahol előbb a partmenti, iszlamizált kultúrájú, főleg a szuahéli nyelvet⁴ beszélő városállamokból ide is elérkező kereskedő karavánok folytatták útjukat a Nagy Zimbabwe természeti és ásványkincseihez. Őket később a portugálok váltották fel, akik ugyancsak az általuk Monomotapa⁵ Birodalomként leírt területekkel a folyó vonalát követve építették ki kereskedelmi útvonalait. A 16. század közepén itt a jezsuita GONÇALO SILVEIRA (1526–1561) ért el korai, látványos, de tisztavágéletűnek bizonyuló sikereket, akinek az erőszakos halála mintegy kiprovokálta a terület portugál fennhatósága alá vételét, ami sok szempontból nagyon is különbözött a portugál gyarmatbirodalom hagyományos behatolási sémáitól. Itt az ún. *prazos*-rendszer⁶ alakult ki, amely három nemzedéken keresztül adta „magánföldbirtokosok” kezébe – sokszor asszonyok kezébe is⁷ – az adott többnyire gyér lakosságú⁸ földterületet, amelynek tulajdonjoga ezután visszaszállt a Koronára. Ennek a kvázi, afrikai, vagy para-feudalizmusnak az adófizetői rendszerében a „kolónusok” természetbeni és pénzübeli szolgáltatásai egy belterjes, egymással és a belső területek törzsi, vagy klánkirályaival is házassodó, de a portugál anyaországgal ápolt hűséges kapcsolatokra építő réteget tartottak uralmon, ahol az elnyomott – és sokszor idetelepített – lakosság kereszténnyé tétele formális volt és elhanyagolható fontossággal bírt. Az itt élő bantu törzsek egyikeként, amelyeknek az előtörténete az évszázadok során egyébként a folytonos elvándorlások sorozatával jellemezhető, a nyungwék különösen nyitottak voltak kulturális szinkretizmusra. Magára nyungwék kultúrájára leginkább a chikundák⁹ hatottak, akik rabszolga-katona réteg gyanánt a 18–19. század folyamán álltak az afro-portugál birtokosok rendelkezésére, igaz a nyungwék, folyam menti területeik révén, eleve arra voltak predesztinálva, hogy egy sűrű és bonyolult hálózatban kapcsolódjanak össze több törzs kultúrájával is. A szakirodalom nem ért egyet abban, hogy az afrikaiak tradicionális hitvilágát – amelyet „hagyományos afrikai vallás”-nak (*religião tradicional africana*, RTA) neveznek, vajon egyes vagy többes számban, egyfajta gyűjtőnévként, vagy pedig nagyfokú hasonlóságokat mutató hiedelmek közös, egyetlen halmazaként kell-e tekintenünk.¹⁰ Így vagy úgy, mind egyetértenek abban, hogy a világ teremtés által jött létre, még akkor is, ha a „törzsiség” kozmogóniája összekapcsolódhat az *eponim* hős figurájával, aki történelmi értelemben nem más, mint az elvándorló, kiszakadó, új klánági centrumot létrehozó politikai vezető. A Teremtő Isten létében – lásd az etnikumok közös megítélésének az alapját: *Rómaiakhoz írt levél* 1:20b –, nincsen is különbség a Zambézi folyam alsó folyásának népei között, és a nyungwék sem „menthetetlenek”, hisz világlátásuk központi eleme a Teremtő. A kérdés természetesen az, hogy az Atya és Nyadenga egy és ugyanazon személy-e, s így behelyettesíthető volna pl. a bibliafordításokban.¹¹ Az „inkulturált evangélium” hirdetése nem kevés bonyodalom forrása volt

⁴ Létezik szuahéli nyelvkönyv magyarul is: F. Nagy Géza: *Szuahéli nyelvkönyv szövegmintákkal és szószedettel*. Budapest: Tankönyvkiadó, 1985, küll. 5–12.

⁵ A szó jelentése 'a bányák ura'.

⁶ A portugál *prazo* szó ma leginkább részlet értelemben használt, itt arra utal, hogy az így kialakított uradalom nem alkot sem hitbizományt, sem örökbérletet, vagyis bizonyos szolgálatok teljesítésért cserébe csak egy adott időre kerül át a föld birtokosai kezébe, de végső és „eredeti” tulajdonosa a Portugál Korona marad. Lásd: Papagno, Giuseppe: *Colonialismo e feudalesimo: La questione del prazos da Coroa nel Mozambico alla fine del secolo XIX*. Roma: Einaudi, 1972.

⁷ Capela 1996, 79–101.

⁸ A természeti csapások mellett a gyarmati háború, az 1992-ben lezárult (mások szerint csak 2014-ben teljesen lezártnak tekinthető) polgárháború viszonyai is a spontán elvándorlást eredményezték a konfliktusterületekről. Ennek irodalmi feldolgozásához lásd: Borges Coelho, João Paulo: *As duas sombras do rio*. Lisboa: Caminho, 2003.

⁹ Newitt, Malyn D. D.: *Portugueses Settlement on the Zambezi: Exporation, Land Tenure and Colonial Rule in East Africa*, London: Longman, 1973.

¹⁰ Martinez, Francisco Lerma: *Religiões Africanas Hoje*. Matola: Paulinas, 1997, 131.

¹¹ Natel, Angela: *As implicações da designação para 'Deus' na tradução da Bíblia para a (des)construção de uma Teologia Africana – uma reflexão sobre as línguas changana e nzungwe de Moçambique*. In: *Anais do V Congresso da ANPTEC-RE "Religião, Direitos Humanos e Laicidade"* 5 (2015) ST16001 (5anptecre-15445.pdf)

korábban és egyháztörténeti léptékben sem, elég, ha csak a jezsuita és kolduló rendi 16–17. századi ellentétek ázsiai vitafókuszát jelentő „kínai rítusra” gondolnunk.¹² Az ún. kontextualizált evangéliummal való összehasonlítás során erre még visszatérünk.

2. Kulturális és nyelvi környezet

Nyelvi értelemben a kaffer/'kafir'¹³ nyelvek gyűjtőneve alatt több mai törzsi nyelvet is tekintettek, amelyeknek majd mindegyike számos dialektusra is bomlik, és amelynek az első rendszerezését csak a 19. század végén alkották meg. Az előzmények azonban messzebbre nyúlnak. Az első olyan nyelv-tan, amelyet a mai Mozambik bennünket érintő térségének a nyelvét írja le, a 17. században született az 1680-as években, a szerzője ismeretlen és csak egy késő átírata maradt fenn.¹⁴ Korunk nyelvészeinek a véleménye eltér arról, hogy a 'kafferek nyelve' alatt a Sena (Chisena) rokon nyelvet vagy esetleg magát a nyungwét kell-e értenünk, de még azt sem lehet kizárni, hogy a két nyelv egyfajta keverékét írja le a névtelen szerző. Eszerint igen kicsi a szókészlete, főnevei nem hímneműek vagy nőneműek, hanem semlegesek, bár az igeidő rendszere összetettnek mondható, latin nyelvi alapokról nehezen érthető. Amikor CZIMMERMANN ISTVÁN a Zambézi-folyó mentén az éppen ekkor születő Boroma misszióra érkezik, sem ez a leírás, sem pedig más szak- vagy nyelvkönyv, ill. nyelv-tan nem állt a rendelkezésre, így az 1886-os szógyűjtő és -értelmező tevékenysége a nulláról indult. A tengerparti Quelimaneból a belső területekre érkező páter a Zambézi-láz áldozatául esik, és féléves betegsége alatt kezdi el a nyungwe nyelv tanulását, belső rendszerének és sajátosságainak felismerését.¹⁵ Helyzete semmiben sem különbözött a 16. századi jezsuitákétól: egy nyelv- és kultúraközi szükség-szerűség fogságában a nyungwe, amivel kommunikálnia kellett, elégtelennek bizonyult feladataihoz. Hiányoztak a fogalmak – különösen a retorikai, teológiai-politikai, metafizikai jellegűek –, de azok a grammatikai kategóriák is, amelyek az evangéliumi üzenetek közvetítését hatékonyan szolgálhatták volna.¹⁶ Ez a nyugati nyelvi kategóriák és a bennszülött nyelvi kultúra „egybegyúrását” eredményezte, különösen a fordítások – így a bennünket közelebről érdeklő bibliafordítások esetében. A felvidéki, magyar nyelvi gyökerű térítő, ráadásul nem csak a bennszülött nyelvet, de a portugált is ekkor, párhuzamosan tanulta, így nem kell megütköznünk azon, hogy első nyungwe nyelvű írásaiba – a

¹² Urs Bitterli összegző és találó megfogalmazásával „arról vitakoztak, meddig lehet elmenni a konfucionista tradíciókhoz való alkalmazkodásban anélkül, hogy a keresztényi küldetés lényegét megtagadnánk”, lásd Bitterli, Urs: „Vadak” és „civilizáltak”. Az európai-tengerentúli érintkezés szellem- és kultúrtörténete. Budapest: Gondolat, 1982, 75. Részleteihez lásd Salát Gergely: A katolikus egyház Kínában. In: Terebess Ázsia E-tár <https://terebess.hu/keletkultinfo/salat1.html> (utolsó letöltés: 2019. 09. 21).

¹³ A portugál *cafre* kifejezés az iszlám terminusra megy vissza, aminek jelentése „nem muszlim”, míg a 16. század óta a „fekete” szinonimája volt, pejoratív kicsengéssel ma már leginkább a dél-afrikai bantukra vonatkozik: <https://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/cafre> (utolsó letöltés 2019. 09.15). Bővebben: Lobato, Manuel: Entre Cafres e Muzungos, missão, islamização e mudança de paradigma religioso no Norte de Moçambique nos séculos XV a XIX. In: *Atas do congresso internacional saber tropical em Moçambique: história, memória e ciência IICT-JBT / Jardim Botânico Tropical*. Lisboa, 24–26 outubro de 2012. <https://2012congressomz.files.wordpress.com/2013/08/t03c01.pdf> (utolsó letöltés: 2019.09.21)

¹⁴ A lisszaboni Ajuda Könyvtár 49-v-18 jelű kódex 25 főlányi *Arte de la lengua de Cafre* című nyelv-tanát 1744 és 1746 között João Alvares másolta át, mégpedig a Macaui Jezsuita Kollégium dokumentumai között fellelt eredeti alapján. Lásd Fernandes, Gonçalo: Primeiras descrições das línguas africanas em língua portuguesa. *Confluencia* 1:49 (2015) 43–67. – Interneten fellelhető változata: lp.bibliopolis.info/confluencia/rc/index.php/rc/article/view/88/73 (utolsó letöltés: 2019.09.10).

¹⁵ Népszerűsítő leírása: Krizsán 1994, 51–62. Cruz Correia 1992, 140 szerint Victor José Curtois már 1886 augusztusában magával viszi Fokvárosba az elkészült *Elementos da Gramática Tetense-Lingua ChiNyai ou Chinyungve* című művét, amely 1888-ban az Imprensa Nacional de Moçambique jelent meg, és amelyet Cruz Correia 1992, 409 az 1899-ben Coimbrában megjelent mű első kiadásának tart. (lásd a 18. jegyzetet).

¹⁶ Agnolin, Adone: Tradurre per convertere: Il Greco della Terra. In: N. Gasbarro (ed.): *Le Culture dei Missionari*. Roma: Bulzoni, 2009, vol. 1. 73–100, kül. 74.

másodlagos irodalom talán csak átvett motívum gyanánt elkönnyvelt állítása szerint –, még magyar szavak (*sic!*) is belekerülhettek. Ennek oka az volt, hogy ezek igen rövid idő, mindössze másfél év alatt születtek meg –, CZIMMERMANN 1887 őszére gyűjtötte össze a megírásukhoz elengedhetetlen alapokat.¹⁷ Ez egy szójegyzék lehetett, amelyet KRIZSÁN LÁSZLÓ, a magyar afrikai misszionáriusok egyik ismert kutatója egy lappangó szótár-kéziratnak tart,¹⁸ és azt tételezi fel, hogy az egyre bővült, sőt a nyungwe Biblia megjelenése idején 20-25 000 lexémát tartalmazott. KRIZSÁN LÁSZLÓ mindezt abból valószínűsítette, hogy szakértői állítás szerint „legalább ilyen terjedelmű szókészlet szükséges a Biblia szövegének hű visszaadásához”.¹⁹ Állítása és következtetése azonban több ponton sebezhető. CZIMMERMANN ugyanis nem a Bibliát fordította le, hanem egy Biblia parafrázist írt, vagyis bibliai történetek füzérét: az 1890-ben Lisszabonban megjelent *Biblia Sagrada* pontosan az, amelyet az MTA Könyvtárában őrzött példány posessorbejegyzése²⁰ állít: „A Szentírás kiválóbb eseményei és személyei, kaffer nyelven”. Ennek dacára CZIMMERMANN munkássága úttörő jelentőségű volt, hiszen a nyungwe írásbeliség szempontjából valóban az alapokat teremtette meg. Az első betűvetésre oktató diákjai – máig is példa értékű²¹ – anyanyelvi és portugál oktatásban részesültek. Egy ugyancsak KRIZSÁN LÁSZLÓ által felelevenített, a „Betűk Atyja” név születését magyarázó mikro-történet tanúsága szerint „(...) tanítványaimat kezdetben nem folyamatos írásra, hanem a nyomtatott betűk rajzolására oktattam, hogy ne legyen különbség a betűk írása és olvasása között”.²² Mindez a praktikusság által diktált józanság később odáig fejlődik, hogy egy nyungwe, 13 éves gyermek portugálul köszöni meg egy levélben a Kalocsáról kapott támogatást, aminek hajdan az igazgatója az a MENYHÁRTH LÁSZLÓ, a másik, szintén a Zambézi völgyében működő magyar páter volt, akinek nem kisebb, sőt tudományos értékében nagyobb szerepére nincsen módunk érdemben kitérni.²³

¹⁷ „Jelenleg összeírtam egy kis katekizmust, megtoldva egy rövid imádságos könyvvel a szegény négerek számára, amelyből aztán fekete gyermekeim ismételtetik, amit naponként magyarázok. Csakhogy nem tudom, vajon mikor és hol látja majd e könyv a napvilágot? Annak nyomtatása vajmi nehéz Afrikában” – idézi Krizsán 1994, 60. Cruz Moreira 1992, 409–413 listája szerint Czimmermann egy kiadás helye (s/l) és ideje (s/d) megjelölését nélkülöző imádságos könyvet is írt *Ku na Ukukunene Mutumba* címmel.

¹⁸ Czimmermann működéséhez közeli időszakban rendtárs és főnöke Joseph Victor Coutois jelentette meg a sokáig egyetlen olyan szótárt, amely tudományos igénnyel készült: Courtois, Victor Jose: *Diccionario Portuguez-Cafre-Tetense. Ou Idioma Fallado no Distrito de Tete e na vasta Regiao do Zambeze Inferior. Mafara Akukonkedua a chizungu na mu chisendzi cha ku Nyungue*. Traduzido pelo Padre Victor José Courtois, S.J., *Missionario do Real Padroado*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1899. Czimmermann a mozambiki missziós terület legnyugatibb pontján – a világ végén – Zumbóban 1894. január végén halt meg és olyan körülmények között, hogy sem javairól, sem ingóságairól nem áll módjában gondoskodni. Nem alap nélkül való feltételeznünk azt, hogy ma a gyakorlatiasnak tűnő Czimmermannal összehasonlítva filológus beállítottságú rendtárs felhasználhatta előbbi szójegyzéket. A jezsuita renden belül ráadásul az utilitás, nem az auktoritás volt a döntő szempont. Ugyanez vonatkozik a Czimmermann tényleges, a vasárnapi és ünnepnapra evangéliumi igeverseket is fordító *Nk'Uebzimu ndjiraia kupurumuka* című, 1890-ben Natalban megjelent műve és Victor Courtois a sokáig egyetlen nyungwe evangélium-fordítására. Mint Gyenis András pontosítja: Czimmermann rendtársai támogatásával imádságos könyvet, katekizmust és egyes szentírási szakaszokat tartalmazó könyvet adott ki.

¹⁹ Krizsán 1994, 94.

²⁰ Tóth Mike (Mihály), lásd <http://jezsuita.hu/nevtar/toth-mike-mihaly> (utolsó letöltés 2019.09.11).

²¹ Benson, Carolyn J.: *Relatorio Final Sobre o Ensino Bilingue: Resultados da Avaliacao Externa da Experiencia de Escolarizacao Bilingue em Mocambique (PEBIMO) (Final Report on Bilingual Education: Results of External Evaluation of an Experiment in Bilingual Education in Mozambique)*. Maputo: Instituto Nacional do Desenvolvimento da Educaçao 1997.

²² Krizsán 1994, 60.

²³ Menyhárhth László tevékenységéről és fontosságáról sokan publikáltak: meteorológiai megfigyeléseit Fényi Gyula adta ki német nyelven és Hauer Ferenc ismertette már 1913-ban. Gyenis András: „Magyar hittérítők Zambéziában” még szélesebb körben teszi ismertté nevét (In: *Hittel és tudással*, Budapest, 1942). Néprajzi és történelmi forrásnak tekinthető naplója portugál nyelven is ismert, lásd: António Gomes Figueiredo: *Viagem ao Interior da África pelo rio Zambeze*. Diário de Ladislau Menyhárhth. *Boletim da Sociedade de Estudos de Mocambique* 1938, 85–128.

3. A térítés első körei – a gyarmatosítás mérlegén

Az 1860-as évektől kezdve a „brit missziós nyomás is hatással volt arra, hogy a portugál gyarmati hatóságok új alapokra helyezték a Zambézi völgyében is a térítő tevékenységet.²⁴ Ugyan 1844-től Lisszabonban külön misszionáriusok képzésére szakosodott szeminárium is működni kezdett, de Mozambikba (Portugál Kelet-Afrikába) továbbra is Goából érkeztek térítők egészen 1875-ig.²⁵ Ugyanekkor egy svájci – réto-román nyelvű – misszió kezdte el a működését Mozambik déli részén²⁶, illetve a holland protestáns egyház is elkezdte a térítést. Egyfajta szellemi értelemben vett „versenyfutás Afrikáért” vette kezdetét, különösen aztán, hogy a Berliini Konferencia megnyitotta a kaput kölcsönösen és minden vallás számára a Fekete Kontinensen.²⁷ Innentől kezdve nem csak az volt a fontos, hogy katolikus vagy protestáns térítők járták az egyes vidéket, hanem az is, hogy portugál vagy brit gyarmati érdekek jogalapját jelentette-e jelenlétük a hódítás legitímálására. Ebből az időből származik az a keserű bantu szállóige, hogy „amikor megérkeztek a fehérek, akkor még mienk volt a föld, de nekik volt Bibliájuk, később megkaptuk a Bibliát, de elvesztettük földjeinket”. A jezsuiták 1879-ben tértek vissza Mozambikba, és 1885-ben már egy *prazo* bérbevételével elindul a Boromai Misszió, amely a Tetétől 25 kilométerre fekvő folyóparton hozta létre első telepét. Mint kiderült, a folyó közvetlen közelsége nem bizonyult szerencsés választásnak, hiszen a sűrű áradások elmosták a kezdeti épületeket, s így került sor a pár száz méterre lévő dombtetőn a ma is álló missziós épületek kialakítására. Ebben VICTOR JOSÉ COURTOIS mellett a magyar CZIMMERMAN ISTVÁN, az osztrák-magyar rendtartomány tagja, kalocsai tanár szerzett elvülhetetlen érdemeket.²⁸ A „betűk atyja” nevet kapó szerzetes első eredményei és módszerei, hasonlóak voltak az európai trinitárius rend gyakorlathoz az előző századokban. Mint CZIMMERMANN írja: „A jelenleg itt uralkodó mostoha körülményekben könnyű szerrel számtalan négert lehetne megmenteni a haláltól, vagy pedig annál is keservesebb rabszolgaságtól és őket az egyház és az Istennek megszerezni. Egy 8-10 éves néger gyermek csak 3-4 forintot érő portékába kerül, csakhogy azok eltartása az élelemhiány miatt igen bajos és költséges. Mi eddig már 20 gyermeket vettünk, kiket most itt Bromában oktatok és jó keresztényeknek nevelük.”²⁹ Ez megismétlődik 1893-ban is, amikor az általa alapított Zumbo rendház környékéről 100

²⁴ A Zambézia Angóniának is nevezett területe a Companhia de Moçambique fennhatósága alatt állt, aminek a tulajdonosa 1881-ben kérelmezte a királytól a jezsuiták behívását. Elsősorban a mai Zimbabwe területén működő angol rendtársak hatékonysága miatt szorgalmazta azt, hogy az „angol befolyás veszélyét egy másik befolyással enyhítsék”. Lásd Pedro, Eusébio André: *A Missionação Jesuíta em Moçambique As Relações Com a Sociedade e com o Poder Político em Tete, 1941–2011*. Porto, 2013. https://sigarra.up.pt/reitoria/pt/pub_geral.show_file?pi_doc_id=14415 (utolsó letöltés: 2019.09.20).

²⁵ Alexandre-Dias 1998, 618.

²⁶ Cruz e Silva, Teresa: *Educação, identidades e consciência política A Missão suiça no Sul de Moçambique (1930–1975)*. *Lusotopie* 5 (1998) 397–405. Talán nem köztudott, de protestáns gyülekezetekben és iskolákban pallérozódott ki a függetlenségi mozgalom első nemzedékének olyan vezetője, mint Agostinho Neto Angolában vagy Eduardo Mondlane Mozambikban.

²⁷ A Berliini Konferencia 1885. február 26-án aláírt Általános Jegyzőkönyvének 6. cikkelye – egyebek között – már garantálta „a bennszülöttek, az állampolgárok és külföldiek számára a lelkiismereti szabadságot és a vallási toleranciát. Minden kultusz szabadon és nyilvánosan gyakorolható, beleértve vallási célú épületek és missziók létrehozását, amelyek rendje nem zavarható és működése nem korlátozható.” Mindez szöges ellentétben állt a portugál Alkotmánylevéllel, amely kizárólag államvallásnak a római katolikust ismeri el, míg a más kultuszok – templomra nem hasonlíthatnak és főutcára nem is nyílhattak – magánépületeiben az istentisztelet egyénileg korlátozott módon volt csak megengedett a külföldiek számára. A gyarmatokon ez azt jelentette, hogy a Korona gyarmati hagyományos Patronátusa megszűnt, a vallási tér pedig plurálisra vált – természetesen csak elvben és a gyakorlatban csak nagyon is korlátozott formában. Vö: Hugo Filipe Gonçalves das Dóres: *Uma Missão para o Império: Política missionária e o “novo imperialismo” (1885–1926)*. Ph.D. diss. Universidade de Lisboa, 2014.

²⁸ Bikfalvi Géza: Magyar jezsuita misszionáriusok Afrikában. *Távlatok: világnézet, lelkiség, kultúra* 19 (2009) 85–91.

²⁹ Ft. Czimmermann István Zambézi-i hithirdető urnak levele „A kath. hitterjesztés lapjai” szerkesztőjéhez. In: *A Katholikus Hitterjesztés Lapjai* VI. évf. 9. füzet, 1887. november, p. 163.

fiatalt küld a térség jezsuita központjába, ami egyre inkább egy mintafarm jellegét ölti.³⁰ Egy rendtársa, aki a bantu nyelvek első rendszerezőjeként szerzett hírnevet, TORREND atya így ír erről: „A Boromai Misszió két borzalmas hibát követett el. Az első az volt, hogy eufemizmussal fogolymegváltásnak neveztek azt a módot, ahogyan a fiúcskákat és leánykákat megvették. Én magam hatalmas bűnöm gyanánt rónám fel önmagamnak Isten és az emberek előtt, ha arra bíztatnék bárki emberfiát is, hogy szakítsa el a szüleitől a gyermekeiket csak azért, hogy aztán eladják őket nekünk. A másik bűn meg az volt, hogy egy hatalmas kiterjedésű prazo-n bizony mussoco-t (vagyis terményadót) vetettek ki”.³¹ A nemzetközi szakirodalom sem olyan nagyvonalúan megengedő, mint azt a magyar nyelvű értelmezések teszik.³² Keményen fogalmaz ZÉLIA PEREIRA, amikor azt állítja, hogy „a missziós tevékenység gyakorlatilag az eladók által a szüleiktől előzőleg ellopott gyermekek megvásárlására korlátozódott, akiket így kivásároltak a rabszolga sorból. Az internátusban ezeket vallásos oktatásban részesítették, de mint munkaerőt is alkalmazták őket, sőt még katonai összetűzéseikben is, egy olyan korban, amikor a jezsuiták tökéletesen úgy működtek, mint a többi prazo földesurai, akik Zambézia területe feletti ellenőrzéséért egymással is vetekedtek”.³³ PEREIRA éppen ezzel magyarázza, hogy később a nyungwék leszármazottai kevés nyitottságot mutattak a kereszténység felé.³⁴

4. Az Evangélium nyungwe nyelven

A jezsuiták után következő verbita és comboniánus misszionáriusok nem elsősorban az Igén keresztül, mint inkább jelenlétük példájával kívántak téríteni, ami különösen a nehéz, háborús és polgárháborús ill. marxista közegben komoly áldozatokkal járt.³⁵ 2018. április 25-én adott hírt arról blogjában JENI BISTER, hogy férje, MIKAEL BISTER befejezte a teljes Újszövetség cinyungwe nyelvű fordítását.³⁶ Előzményei CZIMMERMANN ISTVÁNNAL kezdődnek, aki liturgikus célú munkájában a perikópa igeverseit fordította le és talán nem alap nélkül tételezhető fel az, hogy ezen passzusok átkerülhettek JOSÉ VICTOR COURTOIS első, az Evangéliumokat tartalmazó, tényleges, ám részleges fordításába.³⁷ A bennünket jelenleg érdeklő 20. századi fordítás a Mozambikban 1988 óta jelen

³⁰ Boroma irigylésre méltó helyzetbe került, amikor 500 hektáros földterület koncessziójához jutott, amit meg is tudott művelni: gőzgépei malmot és fűrészüzemet hajtottak meg és a folyó vizét szivattyúzták az ültetvények földjeire, vö. Capela 1996, 175.

³¹ Torrend, Jules: Bas-Zambéze (Afrique Méridionale). *Les Missions Catholiques* 27:1351 (1995). A művet idézi: Capela 1996, 176.

³² Kicsindi 2003, 84, és az általa marxistának bélyegzett Krizsán László: „Fiat panis”. *Vigília* 50 (1985) 302–321; Krizsán László: A nyungwe írásbeliség megteremtője. *Vigília* 51 (1986) 113–121.

³³ Pereira, Z.: *Jesuitas em Moçambique (1941–1974)*. Lisboa: ISCTE, 1998, 40. Ez nem jelentette a kompromisszum keresésének teljes hiányát még csak a gyarmattartó hatalmak között sem. Ekkor pl. Chinde enklávét 100 évre brit kézbe kerül, sőt 1892-től apró közös brit-portugál hajóraj közlekedett Chindéből a Zambézi és a Chire folyók vizein. Vö.: Salviano de Souza, Aparecida Valéria: *A representação dos pretos na missão educativa dos jesuitas portugueses na Zambézia no início do século XX*. Ph.D. diss. Brasília, 2019.

³⁴ Pereira, Zélia: Os Jesuítas em Moçambique, Aspectos da acção missionária portuguesa em contexto colonial (1941–1974). *Lusotopie* 7:1 (2000) 81–105.

³⁵ Pedro, Eusébio André: A Missionação Jesuíta em Moçambique As Relações Com a Sociedade e com o Poder Político em Tete, 1941–2011. Ph.D. diss. Universidade do Porto, 2013. A szerző szerint 1965-ben a jezsuiták kudarca miatt kerül sor Boroma átadására.

³⁶ <https://mozamweek.blogspot.com/2018/04/it-is-finished.html>. A végső fázist már csak egy korrekció egyeztetése jelentette, ami huszonhárom év után tett pontot egy missziós szolgálat tartós eredményére. Egy guarani indiánok között tevékenykedő fordító-nyelvész szerint harmincöt esztendő együttes munkálkodása az adott törzs nyelvi „lektoraival” minimum szükséges egy teljes bibliafordításhoz. Lásd Bob Dooley: Tradução bíblica numa sociedade minoritária. *ANT-ROPOS – Revista de Antropologia* 3:2 (2009) 49–61.

³⁷ A megjelenés körülményeit is ismerjük. A francia jezsuita 1882. október 17-től állt a mozambiki prelátus szolgálatában, 1885-től volt Boroma misszió vezetője és 1894. január 18-án Inhambéban hunyt el. D. António Barroso ismerte és nagyra tartotta afrikai filológiai munkásságát is, így 1895. január 18-án levelet írt a Tengerentúli Ügyek Minisztériumába, amelyben beszámol arról, hogy halálakor kiadásra előkészített értékes munkái között szerepel az evangéliumok nyungwe

levő SIL kezdeményezésére alakult nyungwe bibliafordítói munkacsoport munkája nem az eredeti nyelvből közelíti meg a célnyelvet, hanem az angol és portugál jelenti kiindulási alapját.³⁸ A SIL Moçambique keretében nem csak nyungwe nyelvű bibliafordítás készül, hanem *mwani*, *makonde*, *makhuwa-meetto*, *koti*, *sena*, *chuwabu*, *lolo* és *takwane* nyelveken is. Talán nem véletlen, hogy ezen nyelvek mindegyike Észak- és Közép-Mozambikban található.³⁹ Mindez azzal magyarázható, hogy nagyobb nyelveken és Dél-Afrikával közös etnikumok nyelvére a protestáns bibliafordítások már történeti hagyományból (pl. a metodisták révén) illetve a Zion Egyház⁴⁰ gyors térnyerésének köszönhetően már hamarabb megtörtént. Éppen ezért érdemes felfigyelnünk az eddig kevés számú bibliafordítás kritikai megjegyzéseire, ami a városi changana⁴¹ és a cinyungwe új fordítások összehasonlítását a talán legfontosabb elvi „fordítói döntéssel” kezdi, Isten nevének átültetésekor. ANGELA MANTEL⁴² arra hívja fel a figyelmet, hogy a dél-mozambiki changana nyelvre a Biblia fordításakor a *Xikwembu*-t alkalmazták Isten nevéként, ami az ősök szellemei (*swikwembu*) egyes számú alakja. Valójában egy olyan neologizmus született, ami szélesre tárta az ajtót a szinkretizmus előtt, annál is inkább, mert egy már korábban is létező szellemi és nyelvi gyakorlatot adoptál: logikai szinten egy „törzsi proto-Őst” tesz a tisztelet tárgyává, amiből további tévtanok erednek. Ezzel voltaképpen megismétlődik a 16. századi „kínai rítus” logikája, ami, mint láttuk, összemosza az ősök tiszteletét az Atyáéval. Ezzel ellentétes – nézetem szerint a helyes – utat járták be a nyungwe nyelvre átültetett Evangéliumok mai fordítói, akik nem elégedtek meg a 19. századi fordítások *Mulungu* verziójával. Ez a legújabb nyungwe–portugál–nyungwe szótár szerint, nem csak Isten neve, de lakhelyét is jelenti: az égbolt vagy az ég. Az olyan szóösszetételekben, mint az „esik az eső”, „vihar van”, de még csak ott is, hogy „szerencsés vagyok = jó dolgot kaptam (ti. felülről) ott találjuk a *Mulungu* kifejezést.⁴³ A „*Mi atyánk*, ki vagy a mennyekben”, nyungwe nyelven mégis *Baba*, vagyis a biológiai értelemben is vett apa, de egy prédikációban már a Teremtő legelterjedtebb neve használata mellett, a „Mennyek Ura” nem csak egyszerűen a „Nagy Ős”! Isten nevei, a *Mulungu* szinonimái: *Cauta*, *Dedza*, *Mphambe* többszámú változatok egy olyan nyelven, ahol a teremtő attribútumain keresztül is könnyen

nyelvű fordítása. Lásd: João Francisco Marques: O Dominicano bracarense D. Fr. Amaro José de Santo Thomaz, primeiro bispo residente de Moçambique. In *Estudos em homenagem ao Professor Doutor José Marques*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2006, vol. 2. 331–358. – Így kerül sor művei kiadására, amelyek közül az evangéliumok nyungwe szövege mind a mai napig az interneten is elérhető, vö. az eBible.org. bibliafordításokat tartalmazó listájával, ahol az internetes rögzítés mellett az 1899-es év copy right-ja szerepel: <https://ebible.org/Scriptures/index.php?sort=v> <https://ebible.org/Scriptures/details.php?id=nyu> (utolsó letöltése 2019.09.16), noha a négy Evangélium és az Apostolok cselekedetét tartalmazó *Santo Evangelio Jezu Kristo Yakukondzeduamu Chi-Nyungwe*, 1897-ben jelent meg az Imprensa Nacional kiadónál, Lisszabonban (vö.: Cruz Correira 1992, 4109).

³⁸ Valente Rego 2012, 63. repositorio.ul.pt/bitstream/10451/7530/1/ulsd064278_td_Sostenes_Rego.pdf (utolsó letöltése: 2019.09.16). A nyungwe szerző szerint ez a portugál-nyungwe kétnyelvű oktatásának három elemi iskolában történt bevezetése 2004-ben és a nyungwe helyesírás normáinak megállapítására született 1988-as munkacsoport felállítása mellett ez a legfontosabb esemény, ami a nyelvet élővé tette.

³⁹ Valente Rego 2012, 67.

⁴⁰ A kortárs plurális mozambiki vallási palettán fontos szerepet tölt be az Illinois Állam Zion városában 1896-ban J. Dowie által alapított, pünkösdi alapokon álló gyülekezet. Az első zionisták a huszadik század elején már eljutottak Dél-Afrikába, majd a mozambiki idénymunkások és bányászok révén hamar gyökeret vertek a portugál gyarmaton is. Különösen a főváros Maputoban látványos növekedésükről és szociológiai vizsgálatukhoz lásd: Victor Agadjanian: As Igrejas ziones no espaço sócio-cultural de Moçambique urbano (anos 1980 e 1990). *Lusotopie* 6:6 (1999) 415–423.

⁴¹ Changana nyelvet (XiTsangana) 1 660 319-en beszélnek, amely egyike a Tsonga nyelvcsalád „dialektusainak”, és noha a fővárosban beszélnek a legtöbben portugálul (kb. 40%), a leginkább a changanát beszélnek itt, ami a rongya közeli rokona. Lásd az élő nyelvhasználathoz: Alexandre António Timbane: A variação linguística do português moçambicano: uma análise sociolinguística da variedade em uso. *Revista Internacional em Língua Portuguesa* 32 (2017) 19–38.

⁴² A szerző teológus és a héber nyelv tanára Curitiba Egyetemének Fideli Karán. Profiljához idézett tanulmányán kívül lásd: <https://www.escavador.com/sobre/3698660/angela-natel> (utolsó letöltés: 20019.09.06).

⁴³ Martins 1991. A *mulungu* terminus az igaz(i) Isten jelentéssel bír, aki mindenek teremtője: *kulenga*, vö: <https://malua7rc-bm.blogspot.com/2014/06/etnia-sena-nyungwe-e-chuabo.html> (Utolsó letöltés: 2019.09.16.)

elkülönülnek bibliai nevek a varázslók világának műszavaitól. A Baba–Atya mellett *Nya'kwawa*,⁴⁴ szent – *kucena, kusiyana makhalidwe*, tulajdonos és úr – *Mbuya, mweneciro*,⁴⁵ magyarázzák Isten tulajdonságait. Jézus neve esetében (*Jezu*) – ami az afrikai evangéliumi hívők gyakorlatában és az „afrikai” krisztológiai megközelítések elméleti síkján egyformán fontos – ezek a parafrázisok nem annyira a Főnököt (hatalommal bíró személyt) emelik ki, mint tették régebben, hanem az „Idősebb (Elsőszülött) Testvér” – *Mkulu* – jellegét domborítják ki. A nyungwében a gyógyulás (*kupola*) szó a ’megmenteni’ jelentésű *kupulumuka* igével áll kapcsolatban, ami már nemcsak közelebb hozza a Megváltó személyét, amikor egyfajta „nagy családi viszonyban” értelmezi a hívő számára, de meg is magyarázza a megváltás egyik konkrét, földi aspektusát.⁴⁶

5. Összegzés: Visszaható Ige

Az idén elhunyt afrikai történész és teológus LAMIN SANNEH *Translating the Message: The Missionary Impact on Culture* című könyvében bőségesen tárgyalja, hogy a zulu nyelvű bibliafordítás milyen fontos termékenyítő hatással volt a nyelvészeti, sőt még a színhagyományok kutatására is.⁴⁷ Egyrészt – bár inkább iskolázottsági okokból a mozambiki hívők egyre többen portugál nyelven veszik kezükbe ma a Bibliát – az új anyanyelvi bibliafordítások⁴⁸ ezeket segítene a tanulmány elején jelzett legfontosabb célba eljutni. Mindezt a kulturális identitás társadalmi-történeti talaján állva nem csak kizárólag az e nyelveken olvasók épülésére szolgálva teszik. Az európai keresztények is nyernek egy-egy olyan látás szemléletének – a nyelvészek kifejezésével élve fókuszának megismerésekor –, ami az ún. kontextualizált evangéliumok sajátja. Sokan emlékezünk „Bruchko” (BRUCE OLSON) megoldására, Isten magát kiüresítő önátadásának leírásában, amikor az Isten fia „hangyává lett” értünk,⁴⁹ vagy arra, amikor a Biblia eszkimó nyelvre történő fordításakor Keresztelő János híres felkiáltását (Jn 1:29) így próbálták visszaadni: „*Íme, Istennek ama fókája!*”⁵⁰ Afrika nem csak demográfiai értelemben, de a vallási megújulás szempontjából is fontos, és – az úgy nevezett – „mondializált” 21. századi világban is különös jelentőséggel bír.

⁴⁴ Martins 1991, 291.

⁴⁵ Martins 1991, 241.

⁴⁶ Vö: Antonio Alone Maia: *Saude e doenca na cultura nyungwe: um olhar antropológico-teológico*. Saarbrücken: Novas Edições Académicas, 2014, 170–171.

⁴⁷ Sanneh, Lamin: *Translating the Message. The Missionary Impact on Culture*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1989, 35.

⁴⁸ A legfrissebb Seed Company által támogatott, pl. 20 000 példányban kiadott evangéliumok fordítás történetéhez lásd <https://nyungwe.wordpress.com> (utolsó letöltése: 2019.09.21) blogbejegyzéseit. Ma az anyungwék 8%-a evangéliumi keresztény.

⁴⁹ <http://www.bruceolson.com/english/english.htm> (Utolsó letöltés: 2019.09.19.)

⁵⁰ Egyik utolsó internetes felidézése az ismert fordítói gyakorlatnak Pásztori-Kupán István tollából: <http://proteo.cj.edu.ro/hu/blog/3034> (Utolsó letöltés: 2019.09.16.)

Bibliográfia

- ALEXANDRE-DIAS 1998: Alexandre-Dias, Valentim: *O Império Africano 1825-189*. Nova História da Expansão Portuguesa (sorozat szerk. Serrão, Joel-Oliveira Marques, A.H. de) Lisboa: Editorial Estampa.
- CAPELA 1996: Capela, José: *Donas, Senhores e Escravos*. Lisboa: Edições Afrontamento.
- CRUZ CORREIRA 1992: Cruz Correia, Francisco Augusto da: *O Método Missionário dos Jesuítas em Moçambique 1881-1910*, Um contributo para a História da Zambézia. Braga, Livraria A.I.
- CZIMERMANN 1890a: Czimermann, Estevam: *Nk'uebzi mu ndjira ia kupurumuka*. Natal: k.n.
- CZIMERMANN 1890b: Czimermann, Estevam: *Bíblia sagrada ia testamento iakare na ipsa*. Lisboa: Imprensa Nacional.
- KICSINDI 2003: Kicsindi Edina: „Szegény kis feketém.” Czimermann István és Menyhárh László Missziós tevékenységének hatása a magyar Afrika-kép alakulása szempontjából. *Világtörténet* 25:2 (2003) 79–92.
- KRIZSÁN 1994: Krizsán László: *Magyar utazók Afrikában*. Budapest: Nemzeti Tankönyvkiadó.
- MARTINS 1991: Martins, Manuel dos Anjos: *Elementos da Língua Nyungwe e dicionário nyungwe-portugués-nyungwe*. Lisboa: Editorial Alémmar.
- VALENTE REGO 2012: Valente Rego, Sóstenes: *A descrição sistémico-funcional do modo oracional das orações nyungwe*. Ph.D. diss. Lisboa: Universidade de Lisboa, Faculdade de Letras.

FORRÁSOK

A PÉLDABESZÉDEK SEPTUAGINTA-FORDÍTÁSÁNAK (PAROIMIAI) 1–9. FEJEZETE

CSALOG ESZTER

A *Mislé*, vagyis *Példabeszédek könyve* Septuagintabeli változata, a *Paroimiai* hosszú ideig méltatlanul kevés figyelmet kapott a görög Biblia szövegtörténetével kapcsolatos kutatásokban.¹ Ennek fő oka az lehet, hogy a Septuaginta leghatározottabban – még precízebben mondva: „legflexibilisebben”² – fordított könyvről van szó, ezért a maszorétikus szöveggel való egybevetés rendkívüli körültekintést, aprólékos munkát kíván.

A Kr. e. 2. század közepén, valószínűleg Alexandriában keletkezett³ művel kapcsolatban az is vita tárgya, hogy vajon egy vagy több fordító munkájáról van-e szó. Mivel a nyelvi, fordítástechnikai vagy tartalmi szempontokat figyelembe véve nincsenek markánsan elkülöníthető egységek a szövegen belül, ezért a szöveget a magam részéről egy szerző munkájának tekintem.⁴ A versek sorrendje nem egyezik teljes mértékben a maszorétikus szövegével; emellett a görög fordítás mintegy 145 sornyi többletet tartalmaz a héberhez képest, ezek egy része (kb. 35 sor) *duplum*, vagyis vannak versek, amelynek két fordítása is szerepel a *Paroimiai*-ban.⁵ Más helyeken azonban szinte kideríthetetlen eredetű szakaszokat is találunk, ezek közül a leghíresebb a „méhek dicsérete” (6,8a-c)⁶. Természetesen a többletsorok esetében is felmerül a több fordító lehetősége, vagy az utólagos betoldás kérdése, azonban arra még senki nem tudott választ adni, hogyan és miért maradtak benne ezek az esetleges szerkesztői betoldások az eredeti verzió mellett, hiszen ez a megoldás semmilyen másik Szeptuaginta-könyvre nem jellemző.

Feltűnő a homonim gyökökön, felcserélt gyökbetűkön alapuló „félrefordítások” magas száma is. A kutatás a szöveghagyomány eme változékonyságát általában megpróbálja a *Mislé* textusának a héber kánonon belüli viszonylagosan alacsony státuszával, valamint magából a héber szövegből fakadó értelmezési nehézségekkel magyarázni.⁷ Azonban a különböző szintű – betűtévésztsre, eltérő tagolásra, nem értett vagy félreértett szavakra, a *Paroimiai*-on ill. a Septuagintán belüli hasonló szakaszok harmonizációjára visszavezethető – eltérések eredményeképpen megszületett szöveg jellegzetességei tendenciózus változtatásokat sejtetnek. (*Nota bene*: Ha valóban helytálló ez a feltételezés,

¹ A legfontosabb korai művek: Schultens 1769; Lagarde 1863 1863; Baumgartner 1890; Mezzacasa 1913; Gerleman 1946. Közülük elsősorban Gerleman és Lagarde az, akiknek a kutatási eredményei máig relevánsak.

² Fox használja ezt a kifejezést a *Paroimiai*-jal kapcsolatban, tekintve, hogy az alkalmazott fordítástechnikák rendkívüli változatoságot mutatnak, a merev, szóról szóra történő átültetéstől az egészen szabadig (Fox, 2014, 3–17)

³ A szakirodalom túlnyomó része az alexandriai keletkezést tartja valószínűnek. Néhány szerző mindenestre megkérdőjelezte ezt, akik közül a legjelentősebbek Gammie (1987, 14–31) illetve Cook (1993, 25–39).

⁴ A kérdést meglehetősen sok szempontból vizsgálták kutatók, azonban a *több fordító* álláspont mellett egy érv sem szól meggyőzően. Ld. Gammie 1987, 16; Tov 1990, 43–56; Cook 1997, 313, 321–322.

⁵ A *duplum*ok szakirodalmából kiemelném a következő három tanulmányt: Talmon 1984, Talshir, 1986, ill. Tov 1990.

⁶ A nevezetes *plusz* szakasszal többek között R. Giese foglalkozott: Giese 1992. A témáról lásd még: Csalog 2014.

⁷ Ami a Septuaginta könyveinek fordítási sorrendjét, egymásra hatását illeti, ld. pl. Tov 1981a. – Az értelmezési nehézségeket a *hapax*ok mellett (21 *hapax*, amelyet – a könyv terjedelmét is tekintetbe véve – csak Jób könyve szárnyal túl) a szöveg rendkívüli tömörsége is okozza.

ez messzemenőig befolyásolja a fordítás felhasználhatóságát a héber *Mislé* szövegkritikájában is.⁸⁾ Egy olyan fordítói intenció rajzolódik ki a szövegben, amely a nem zsidó környezetben élő, elsősorban fiatal olvasóit félti az „idegen” befolyástól, „idegen” tanoktól. Ez az idegen befolyás nem ritkán az idegen, parázna asszony képében jelenik meg.⁹ Ezt az értelmezési lehetőséget természetesen a héber szöveg is implicit módon magában foglalja (sőt, a 9. fejezet asszonyai egyértelműen allegorikus alakok), azonban a fordító nem egyszer explicit módon kifejezésre juttatja a görög fordításban. Az alább olvasható első kilenc fejezeten belül legpregnansabban két szakasz: a 2,16-18, illetve a 9,18 többsorai tükrözik ezt az értelmezést. Mindezek fényében a szándékolatlannak tűnő betűtűvesztések (melyekről elvileg kideríthetetlen, hogy a fordító által használt *Vorlage* sajátja volt, avagy ő maga olvasta félre, esetleg tudatosan változtatott rajtuk) is más értelmet nyernek. Ez a technika leginkább a targumokra, illetve a jóval későbbi midrási irodalomra jellemző.¹⁰ Ebbe belefér egy-egy gyök más-salhangzóinak csereberéje, ad absurdum még egy – az eredeti szövegben nem szereplő – tagadószó beillesztése is (az idézett szakaszban lásd pl. 1,10, 5,16).

A szöveg más üzeneteket is hangsúlyoz. Megfigyelhető például egyfajta moralizáló tendencia: a morálishoz nem teljesen egyértelmű, nem elég „szájbarágós” üzenet „pontosítása” (pl. 3,9; 6,30).¹¹ Feltétlenül megemlíthető még a jócselekedet (adakozás) előtérbe helyezése a templomi áldozatokkal szemben – ez a diaszpórában élők számára igencsak húsbavágó kérdés természetesen szintén nem idegen az eredeti szövegtől, azonban egyértelműen erőteljesebb hangsúlyt kap a görög szövegben.¹² Mindezek mellett általánosságban megfigyelhető, hogy a görög szöveg dinamikusabb (egyes szám helyett többes szám, pusztán főnevek helyett jelzős kifejezések: 2,11); több az antitetikus parallelizmus,¹³ és kevésbé nominális: sok az igével történő kiegészítés. Bár a tömörség a görög *paroimia*-irodalomnak is sajátja, mindazonáltal általánosságban elmondható, hogy a fordító a könyvet a görög nyelvi ízléshez igazította.¹⁴ Emellett megfigyelhető a hellénisztikus gondolatvilág és filozófia egyes elemeinek beszüremkedése is, ilyen pl. a négy sarkalatos erény ideájának hatása.¹⁵

Alább a Septuaginta *Paroimiai* első kilenc fejezetének fordítása olvasható. Ebben a – több összefüggő szakaszt is tartalmazó – részben „állatorvosi lóként” megfigyelhetők a fentebb dióhéjban összefoglalt érdekességek. A fordítás alapvetően a Rahlfs-féle Szeptuaginta-kiadás szövege alapján, azonban egyes fontosabb helyeken más szövegvariánsok figyelembevételével is készült. A szöveg számozása – a RAHLFS-féle kiadást követve – a maszorétikus héber szöveghez igazodik, az egyszerűbb egybevetetőség kedvéért. Ez azt jelenti például, hogy a görög szövegben szereplő többsorok *a, b, c* stb. betűjellel vannak csak elkülönítve a maszorétikusban is megjelenő soroktól. A szövegben négyféle módon jelölöm a héber szöveg maszorétikus értelmezéséhez képest eltérő részeket: *dölt betű* jelzi a kisebb mértékű módosításon átesett szakaszt, aláhúzott a nagymértékben eltérő szöveget, **vastag betű** a maszorétikus szöveghez képest jelentkező többletet, * pedig a hiányt (egy csillag az egy

⁸ Ld. pl. Tov 1981b; Fox 2014, 3.

⁹ A téma tárgyalását ld. két (egymással vitakozó) szerzőnél: Cook 1994 és Goff 2008, bőséges szakirodalommal.

¹⁰ Megjegyzendő, hogy az asszonyalakok allegorikus értelmezésével a *Paroimiai* még a jóval későbbi keletkezésű *Midrás Mislé*-n is túlmegy. – A témával legelőször Baumgartner foglalkozott (Baumgartner 1890). A Szeptuaginta és a Targumok kapcsolatáról ld. Kaminka 1931–32; Tov 1987.

¹¹ Fox 2014, 7–8; Dick 1990, 21–26

¹² A vonatkozó szakirodalom több szempontból közelíti meg a kérdést. Ld. Gerleman 1946, 38–43; Schürer 1973–87 III.1. 138–141; Hamonville 2000, 123.

¹³ Gerleman 1946, 17–26.

¹⁴ A könyv stílusjegyeivel több szerző is foglalkozik, ld. pl. Tauberschmidt 2004.

¹⁵ A téma összefoglalását a korábbi szakirodalommal ld. itt: Dick 1990.

szóra kiterjedő, kettő a hosszabb hiányt). A rengeteg eltérés a fő oka annak, miért nem egy standard magyar *Példabeszédek*-fordítást követtem a szövegben. A lábjegyzetekben pedig információt találhatunk arra, hogy – amennyiben ez eldönthető vagy legalábbis valószínűsíthető – az eltérés oka a maszorétikustól különböző pontozás, egyszerű betűtévesztés, harmonizáció, vagy egyéb ok-e – akár tudatosan, akár más héber szövegvariánst követve élt ezekkel a fordító. A megjegyzések forrását (elsősorban de Lagarde munkáját, illetve a *Biblia Hebraica Stuttgartiensis* 1990-es kiadásának J. Fichtner készítette apparátusát¹⁶) minden esetben feltüntetjük, hacsak nem saját kútfőből származik.

1. fejezet

¹Salamonnak, Dávid fiának példázatai,
 aki Izraelben *uralkodott*,
²bölcsesség és tanítás megismerésére,
 és értelem szavainak megértésére
³és szavak *fordulatának*¹⁷ **felfogására**
 és *valódi* igazságosság megértésére
 és **ítélet** egyenes *irányítására*,
⁴hogy adjon az *ártatlanoknak* ravaszsgót,
 a **fiatal** gyermeknek pedig *felfogást* és gondolatot;
⁵mert **ezeket** hallva a bölcs még *bölcsebb* lesz,¹⁸
 az értelmes pedig kormányzásra tesz szert.
⁶És *meg fogja érteni* a példázatot és a *homályos beszédet*,
 és a bölcsök beszédeit és rejtvényeiket.
⁷A bölcsesség kezdete az *Isten félelme*,
jó értelem pedig az összes cselekvőjének;¹⁹
az Isten iránti félelem a felfogás kezdete,
 a bölcsességet és a tanítást az istentelenek semmibe veszik.
⁸Hallgasd, fiam, apád tanítását,
 és ne hagyd el anyád törvényét.²⁰
⁹Mert kedvesség koszorúját **adja** a fejednek,
 és **arany**²¹ nyakláncot a nyakad *köré*.
¹⁰Fiam, **ne**²² vezessenek félre istentelen **emberek**,
 és ne akard²³, ha **biztatnak** téged, mondván:
¹¹Gyere velünk, **légy részes**²⁴ vérontásban,
 rejtünk **föld alá igaz embert** jогtalanul,

¹⁶ A BHS kritikai apparátusát rengeteg kritika érte már; mindazonáltal egyes javaslatokat a Szeptuaginta szövegére vonatkozóan elfogadhatónak tartok.

¹⁷ A מוסר szót valószínűleg a סור gyökből vezette le (Lagarde 1863, 5: מוסר). A στροφῆς λόγων előfordul még: Bölcs 8,8 (αἰνυμα-*val* párhuzamos, vö. 6.v.), ott a szövegkörnyezet alapján a jelentése inkább „fortélyos, titokzatos beszédű”.

¹⁸ vö. 9,9.

¹⁹ vö. Zsolt 110,10. ill. 9,10.

²⁰ θεσμός; a תורה fordítása csak akkor voμός, ha Isten törvényéről van szó (Cook 1999)

²¹ A codex S tartalmazza ezt a *pluszt*

²² אֵל ה' אֵל (Lagarde 1863, 6)

²³ eltérő tagolás

²⁴ אֵל ה' אֵל (Lagarde 1863, 6): a fordítás így az elkülönülést hangsúlyozza

¹²emésszük föl őt, mint az alvilág, élve,

és töröljük ki emlékezetét a földről;

^{13*}drága vagyónát szerezzük meg,

töltsük meg házainkat zsákmánnyal;

¹⁴sorsodat vesd közénk,

közös pénztárcát birtokoljunk mindnyájan,

és egy erszényünk legyen nekünk.²⁵

^{15*} Ne menj az úton velük,

térj el lábaddal ösvényeikről,

¹⁶mert a lábuk bajra fut

és gyorsak a vér kiontására.²⁶

¹⁷mert **nem ok nélkül** terítették ki a háló a * szárnyasok előtt.

¹⁸Mert ők, *a gyilkosságban részt vevők*²⁷ maguknak gyűjtenek **rosszat,**

a törvénytelen férfiak romlása²⁸ **pedig rossz.**

¹⁹Ezek az útjai minden *törvénytelenséget végrehajtónak:*

istentelenségük által ugyanis saját lelküket ragadják el.

²⁰Bölcsesség odakint *énekeltetik*²⁹,

az utcákon *magabiztosan viselkedik,*

²¹A *falak*³⁰ tetején hirdettetik³¹,

a hatalmasok kapujában ül³²,

a város kapujában *bátran*³³ mondja:

²²Ameddig az *ártatlanok az igazságosságából részesednek*³⁴, **nem szégyenülnek meg;**

az *esztelenek* pedig, akik *erőszakra* törnek,

*istentelenné válva*³⁵ meggyűlöltek az értelmet

²³és *felelősségre vonhatók lettek*³⁶ *feddés által*.³⁷

Íme elküldöm nektek lehetetem **beszédét**,³⁸

megtanítom nektek az én szava^{*}mat.

²⁴Mivel hívtalak és *nem engedelmeskedtetek,*

hosszúra nyújtottam *beszédeimet* és *nem figyeltetek* oda,

²⁵hanem érvénytelenítettétek tanácsaimat,

feddéseimnek pedig *nem engedelmeskedtetek,*

²⁵ a konszenzus szerint a második változat az eredeti (ritmikus ill. szabadabb fordítás)

²⁶ vö. Ézs 59,7 (Lagarde 1863, 7)

²⁷ ערב h. אררב

²⁸ 19a kétszer fordítva. καταστροφή; אחרית h. ארחת (?) (BHS)

²⁹ תרונה h. תרונה (Lagarde 1863, 8)

³⁰ חמיות h. חמיות (Lagarde 1863 8, BHS)

³¹ תקרא h. תקרא

³² duplum-sor: a *b* sorban szereplő δυναστῶν ← שערים h. másodsor פירש (hasonló duplum: Bír 5,8 ms B). Lagarde (Lagarde 1863, 8) szerint a *b* sor későbbi kéztől. Cook szerint a *b* sor a 8,3-ból került ide, akár a fordítótól származik, akár későbbi kéztől (Cook 1997, 85)

³³ valószínűleg az *infinitivus constructus*nak vett forma fordítása

³⁴ תערבו h. תארו ?

³⁵ להם h. להם (Lagarde 1863, 8)

³⁶ חוב h. חוב (?) (Lagarde 1863, 8) – ὑπεύθυνος; *hapax* a Szeptuagintában

³⁷ eltérő tagolás

³⁸ *b* külön végéhez igazítva

²⁶**ennélfogva** én is a ti romlásotokon nevetni fogok,
 kárörömmel leszek³⁹ pedig, amikor eljön rátok pusztulás,
²⁷és amikor eljön rátok *hirtelen*⁴⁰ a riadalom,
 a romlás* pedig orkánhoz hasonlóan elér,
 és amikor eljön rátok a nyomorúság és ostrom,
 és **amikor eljön rátok pusztulás** *.
²⁸**Mert lesz**, amikor hívtok engem, én pedig *nem hallgatlak meg titeket*,
 keresnek majd engem **a rosszak** és nem fognak megtalálni.
²⁹Mert meggyűlöltek a *bölcsességet*,
 az Úr félelmét pedig nem részesítették előnyben,
³⁰a tanácsaimra sem akartak **odafigyelni**,
 * feddéseimen pedig gúnyolódtak.
³¹**Ennélfogva** meg fogják enni saját útjuk gyümölcseit,
 és saját *istentelenségükkel* fognak megtelni;
³²amiatt, hogy jogtalanok az ártatlanokkal, *megöletnek*⁴¹,
 és a kivizsgálás⁴² az *istenteleneket* elpusztítja.
³³Aki pedig rám hallgat, *reménységben* nyugszik majd⁴³,
 és pihen **bármiféle** rossztól való félelem nélkül.

2. fejezet

¹Fiam, ha felfogva *parancsom szavát* elrejtéd magadnál,
²engedelmeskedni fog a bölcsességnek füled,
 és szívedet az értelemhez fordítod,
odafordítod pedig a fiad⁴⁴ **intésére**.
³mert ha a *bölcsességet*⁴⁵ odahívod
 és az értelemnek adod hangodat,
az eszességet pedig nagy hangon keresed,⁴⁶
⁴és ha keresed őt, mint ezüstöt,
 és mint a kincseket, nyomozod őt,
⁵akkor megérted az Úr félelmét
 és az Isten ismeretét megtalálad.
⁶Mert az Úr ad bölcsességet,
 és az ő *arcától* ismeret és értelem;
⁷és az egyeneseknek *szabadulást*⁴⁷ tesz félre,
 pajzzsal **fed** **be mentükben**⁴⁸,

³⁹ καταχαίρω: *hapax* a Szeptuagintában

⁴⁰ כשעה h. כשאה (Lagarde 1863, 9)

⁴¹ תהרגם h. יקר גו (Tov 1990, 426)

⁴² שאלת h. שלות

⁴³ Vö. Zsolt 16, 9.

⁴⁴ dupla fordítás: לבך ill. לבנך (tartalmi ellentmondás az első verssel: *vié* – *viḳ*)

⁴⁵ kivételes, hogy בינה → σοφία, de a בינה - תבונה szópárt nem tudta másképp visszaadni

⁴⁶ a *b* közelebb áll a héberhez (ezért Lagarde revizori betoldásnak tekinti – Lagarde 1863, 10), *c*-ben a Szeptuagintára jellemző fordulat: μεγάλῃ τῇ φωνῇ

⁴⁷ תרועה h. תרועה

⁴⁸ הלכיהם h. הלכי תם

⁸hogy megőrizze az ítéletek útjait,
és az őt tisztelők útját megőrzi.
⁹Akkor megérted az igazságosságot és az ítéletet⁴⁹
és *egyenesen járod*⁵⁰ az összes jó ösvényt.
¹⁰Mert ha bemegy a bölcsesség az *elmédbe*,
az értelem pedig lelkednek jónak fog **tűnni**,
¹¹**jó** megfontolás fog őrizni teged,
jámbor gondolat fog vigyázni rád,
¹²hogyan megszabadítson téged a rossz úttól,
a férfitől, aki *semmi szavahihetőt nem* szól.
¹³**Ő**, akik elhagyják az egyenes utakat,
hogyan a sötétség útjain járjanak,
¹⁴akik örvendenek a rossz**aknak** *,
és örülnek a rossz elkorcsosodásnak⁵¹,
¹⁵akik ösvényei kanyargósak,
és görbék⁵² a csapásaik*!
¹⁶Hogy távolivá tegyenek téged az egyenes úttól
és idegenné az igaz véleményedtől⁵³.
¹⁷**Fiam, ne ragadjon el a rossz megfontolás**⁵⁴,
amely elhagyja az ifjúkor⁵⁵ *tanítását*,
és az *isten*i szövetségről elfeledkezett;
¹⁸mert a halálhoz *helyezte*⁵⁶ házát
és halotti árnyakkal⁵⁷ [**tel**i] **alvilághoz** az ösvényeit;
¹⁹mindazok, akik azon járnak, nem fordulnak vissza,
és nem is érnek el egyenes ösvényeket,
és nem is érik el őket az élet évei.
²⁰Mert ha jó ösvényeket jártak volna,
megtalálták volna az igazságosság **sim**a ösvényeit.
²¹A *jók* lesznek a föld lakói,
és az *ártatlanok* hagyatnak meg rajta,
mert egyenesek lakoznak a földön,
és a jámborok hagyatnak meg rajta;
²²az istentelenek útjai a földről elpusztíttatnak,
és a törvénytelenek kiirtatnak róla.

⁴⁹ δικαιοσύνη, κρίμα: vö. 1,3

⁵⁰ מִשְׁפָּטֵי ה. מִשְׁפָּטֵי

⁵¹ διαστροφή; *hapax* a Szeptuagintában

⁵² κάμπυλος; *hapax* a Szeptuagintában

⁵³ A héber szinte ugyanaz, mint 7,5-ben, ahol viszont a fordítás nem allegorikus.

⁵⁴ κακή βουλή; vö. 11.v. βουλή καλή

⁵⁵ Esetleg: הַלְזָה h. הַלְזָה

⁵⁶ הַחַיִּים h. הַחַיִּים

⁵⁷ הַחַיִּים „halotti árny” ill. óriás természetű ősi kanaáni nép) itt ill. 9, 18-ban → γηγενής (A γηγενής jelentése eredetileg „ősember”, ill. „Titán, óriás”).

3. fejezet

¹Fiam, az én törvényeimet ne felejtsd el,
beszédeimet őrizze meg a szíved,
²mert *élet* hosszát és élet éveit és békességet növelnek neked.
³Irgalmasságok és húségek⁵⁸ ne hagyjanak el téged,
 függeszd azokat a nyakadba⁵⁹ és kedvességet találsz⁶⁰,
⁴és *gondoskodj* jóról az Úr és az emberek előtt.
⁵Légy bizalommal teljes szívedből *Isten* felé,
 a te bölcsességed miatt pedig *föl* ne *emeld magad*.
⁶Minden utadban ismerd meg *azt*,
 hogy egyenessé tegye útjaidat.
⁷Ne légy *eszes önmagadban*,
 féld az *Istent* és hajolj el **minden** rossztól!
⁸**Akkor** gyógyulás *lesz* a testednek⁶¹
 és *gondviselés*⁶² a csontjaidnak.
⁹Tiszteld az Urat **becsületos** munkáidból.
*mutass be neki zsenégt becsületesség*⁶³ * gyümölcséből,⁶⁴
¹⁰*hog*y megteljen magtárad a **gabona**⁶⁵ bőségével,
 és *bortól* a kádjaid túlfolyjanak⁶⁶!
¹¹Fiam, ne vesd meg az Úr tanítását,
 és ne is *fáradj el* tőle feddetvén,
¹²mert akit szeret az Úr, *tanítja*,
megostoroz⁶⁷ pedig minden fiat, akit elfogad.
¹³Boldog ember, aki talált bölcsességet,
 és *halandó*, aki *látott* eszességet.
¹⁴Mert jobb azzal *kereskedni*,
 mint aranynak és ezüstnek kincseivel⁶⁸ *.
¹⁵Becsesebb az *értékes köveknél*,⁶⁹
 nem *helyezkedik szembe vele* semmi gonosz.
Jól megismerhető⁷⁰ mindazoknak, akik *közelednek hozzá*.
Semmi becses nem ér föl vele.
¹⁶**Mert** élet hosszúsága és *élet évei*⁷¹ a jobbában,

⁵⁸ a szokásostól eltérő szóhasználat (bár 14,22-ban ugyanígy fordítja; ld. még: Tób 2, 14)

⁵⁹ néhány kéziratban: + írjad azokat a szíved táblájára

⁶⁰ eltérő tagolás

⁶¹ בשר / בשר h. שאר (BHS ill. Tov 1981b, 123)

⁶² tartalmilag párhuzamosabb, mint a maszorétikus

⁶³ 11,30 hatása lehet

⁶⁴ Ld. Giese 1992, 415-416

⁶⁵ A שבב-t duplán ford. (egyszer שבב-nak olvasva) (BHS)

⁶⁶ ἑκβλήζω: hapax a Szeptuagintában

⁶⁷ וְיִקְרָב h. וְיִקְרָב (BHS)

⁶⁸ eltérő tagolás, más szófaji értelmezések

⁶⁹ vö. 31,10b és 8,11

⁷⁰ εὐγνωστος; csak a *Paroimiai*-ban (háromszor)

⁷¹ = 8,11 b (héber szinte ua.)

baljában pedig gazdagság és dicsőség.

^{16a}**Szájából igazságosság jön ki**⁷²,

törvényt és irgalmat hoz nyelvén.⁷³

¹⁷Útjai jó utak,

és minden ösvénye békességben.

¹⁸Élet fája mindazoknak, akik befogózkodnak,

és rá, **mint Úrra** támaszkodónak **biztonságos**⁷⁴.

¹⁹Az Isten bölcsességgel alapította a Földet,

és az egeket eszességgel készítette.

²⁰*Felfogás* * által a mélységek felhasadtak,

a felhők pedig hullattak harmatot.

²¹Fiam, ne térj* el *,

örizd meg a *tanácsomat* és *gondolatomat*,

²²*hogyan éljen* a lelked

és kedvesség *legyen* nyakad körül.

^{22a}**Gyógyulás lesz pedig a testednek,**

és gondoskodás a csontjaidnak,⁷⁵

²³*hogyan* biztonságosan, **békében**⁷⁶ járjad **minden** utadat,

és a lábad ne *botoljék meg*.⁷⁷

²⁴Mert ha leülsz⁷⁸, *félelemmentes* leszel,

ha pedig alszol, édesen fogsz álmodni,

²⁵és nem fogsz félni az *elkövetkezendő eséstől*,

sem az *istentelenek* eljövendő *támadásaitól*.⁷⁹

²⁶mert az Úr lesz **minden utadon**⁸⁰

és megtámasztja lábadat, nehogy *meginogj*.

²⁷Ne tartsd [magad] távol, hogy jót **tegyél**, a *nélkülözötől*,

ha a kezeknek módjában áll *segíteni*⁸¹!

²⁸Ne mondd*: „menj el, térj vissza és holnap megadom”,

[*holott*] *módozban áll jót tenni!*

Mert nem tudod, mit szül a holnapi [nap].⁸²

²⁹Ne eszelj ki barátod ellen rosszat,

aki együtt lakik és *bíz*ik benned!

³⁰Ne *ellenségeskedj* emberrel hiába,

nehogy valami rosszat tegyen ellened.

⁷² vö. Jes 45,23, bár ott kissé eltérő szóhasználat (Tov 1990, 424)

⁷³ 31,26 (eltérő) fordítása

⁷⁴ אֲשֶׁר I. h. אֲשֶׁר II. (homonim gyökök)

⁷⁵ ≈ 3,8.

⁷⁶ dupla ford.

⁷⁷ Szóhasználat héberben is, görögben is megegyezik a Zsolt 91,12-vel (LXX: 90,12)

⁷⁸ תִּשְׁכַּח h. תִּשָּׁב (Lagarde 1863 16, BHS)

⁷⁹ héber ≈ 1,27, de a görög nem

⁸⁰ בְּכַף־יָדָי h. esetleg בְּכַף־יָדָי (BHS)

⁸¹ A: εὖ ποιεῖ

⁸² c = 27,1b. Szövegösszefüggés ihlette átvétel, vagy pedig héber Vorlage-ban is megvolt (Tov 1990, 426).

³¹Ne vond magadra⁸³ rossz emberek szidalmát,
és ne irigyeld⁸⁴ * útjukat,
³²mert tisztátalan az Úr előtt **minden**⁸⁵ törvénytelen,
az igazak között **nem** tanácskozik⁸⁶.
³³Isten átka az istentelenek házain,
az igazak lakóhelyei pedig megáldatnak.
³⁴Az Úr a kevélyeknek ellenáll,
az alázatosoknak pedig kedvességet ad.
³⁵Dicsőséget fognak örökölni a bölcsek,
az istentelenek pedig gyalázatot emeltek föl.

4. fejezet

¹Halljátok, gyermek⁸⁷, az apa feddését,
és figyeljete, hogy megismerjétek gondolatot,
²mert jó ajándékot⁸⁸ ajándékozok nektek,
törvényemet ne hagyjátok el.
³Mert én is apámnak **engedelmes** fiú voltam,
és * szeretett⁸⁹ anyám előtt,
⁴akik azt mondták és tanítottak engem:
támaszkodjon szavunk a szívedre;
⁵Őrizd meg a parancsokat *⁹⁰, ** ne felejtsd el,
se ne hagyd figyelmen kívül szájam beszédét,
⁶se ne hagyd el azt, és ragaszkodni fog hozzád;
szeressed őt, és meg fog őrizni téged; [7. **]
⁷vedd körül sánccal⁹¹, és főlel téged,
tiszteljed őt, hogy átöleljen téged,
⁸hogy adjon a fejednek kedvesség koszorúját,
és fényűzés koszorújával fedezzen be téged.⁹²
¹⁰Hallgass, fiam, és fogadd be szavaimat,
és megsokasodnak életed évei,
hogy sok útjai legyenek életednek!⁹³
¹¹Mert a bölcsesség útjait tanítom neked,
járatlak⁹⁴ pedig téged egyenes ösvényeken.
¹²Mert ha még, nem szorulnak meg lépteid,

⁸³ תַּקַּנָּה ה. תַּקַּנָּה (Lagarde 1863, 16)

⁸⁴ תַּבְּחָר ה. תַּבְּחָר (BHS) (esetleg 4,14, hatása)

⁸⁵ 16,5 hatása lehet

⁸⁶ συνειδητός: *hapax* a Szeptuagintában

⁸⁷ az alliteráció kedvéért kivételesen nem vióç

⁸⁸ az alliteráció kedvéért

⁸⁹ יָדִיד ה. יָדִיד (Lagarde 1863, 17)

⁹⁰ eltérő verstagolás

⁹¹ סִלְלָה ה. סִלְלָה (az idegen hatásoktól való elsáncolás a rabbinikus irodalomban is felbukkan)

⁹² vö. 1,9

⁹³ a ὁδός talán a folytatás miatt; ζῶη – βίος; standardizált szópár a *Paroimiai*-ban

⁹⁴ ἐμβλάζω: *hapax* a Szeptuagintában

ha pedig futsz, nem *fáradsz el*.⁹⁵

¹³Ragadd meg feddésemet, ne hagyd el,
hanem őrizd azt meg *magadnak életedül*.

¹⁴az *istentelenek* útjait ne járjad,
ne is irigyeld⁹⁶ a *törvénytelenek* útjait,
¹⁵amely helyen táboroznak, ne menj oda,
fordulj el tőlük és térj ki!

¹⁶Mert egyáltalán nem alszanak, ha nem tesznek rosszat,
elragadtatik az álmuk, és nem pihennek⁹⁷.

¹⁷Mert ezek az istentelenség kenyerét kenyerezik,
és *törvénytelen* bortól *részegednek* le.

¹⁸Az igazak útjai pedig fényhez hasonlóan *ragyognak*,
előrehaladnak és fénylenek, ameddig tetőpontjára ér a nap,

¹⁹az istentelenek útjai pedig *sötétek*,
nem tudják, *hogyan* botlanak meg.

²⁰Fiam, beszédemre figyelj,
szavaimhoz tartsd oda füledet,

²¹hogy ne hagyjanak el téged forrásaid⁹⁸,
őrizd meg azokat a szívedben,

²²mert élet az azokat megtalálókknak,
és egész test*nek gyógyulás.

²³Teljes védelemmel⁹⁹ őrizd meg a szívedet,
mert ezekből az élet kijáratái.

²⁴Vesd el magadtól a fonák száját,
és a *hamis* ajkakat messze magadtól távoztasd!

²⁵Szemeid egyenesen nézzenek,
szemöldökeid *egyenesen előre intsenek*.

²⁶*Egyenes* ösvényeket *készíts* lábaidnak,
és * útjaidat *egyenesítsd* ki.

²⁷Ne hajolj el se jobbra, se balra,
fordítsd el lábadat a rossz *úttól*,

^{27a}**Mert a jobb felőli utakat ismeri az Isten,**¹⁰⁰

a bal felőliek pedig el vannak vetemedve;

^{27b}**ő pedig egyenessé teszi az ösvényeidet,**¹⁰¹

útjaidat pedig békességben vezeti előre.

⁹⁵ esetleg vö. Ézs 40,31 (κοπιάω)

⁹⁶ vö. 3,31 (ζηλώω lehet „boldognak nyilvánít, dicsér” is)

⁹⁷ esetleg: ישכרו → ישכלו → יכשלו (Lagarde 1863, 18; BHS)

⁹⁸ מְעִינֶיךָ h. מְעִינֶיךָ (Lagarde 1863, 18)

⁹⁹ בכל h. בכל

¹⁰⁰ Lagarde szerint nem héber eredetire megy vissza, hanem keresztény interpoláció (Lagarde 1863, 19). Fox szerint görög hatású intenció (Fox 2014, 12)

¹⁰¹ vö. 4,26a

5. fejezet

¹Fiam, bölcsességemre figyelj,
szavaimra¹⁰² fordítsd oda a füled¹⁰³,
²hogy megőrizd a jó gondolato*t:
ajkaim¹⁰⁴ értelmét parancsolom neked.
³**Ne figyelj a hitvány asszonyra,**
mert méz csepeg a parázna¹⁰⁵ asszony ajkairól,
amely egy ideig¹⁰⁶ kellemes a torkodnak¹⁰⁷.
⁴*Később* bizony keserűbbnek találsz az *epénél*,
és **inkább** kiélezettnek a kétélű *kardnál*.
⁵Mert az **esztelenség** lábai *levezetik*¹⁰⁸
azt, aki részesül belőle, a halállal a Hádészbe,¹⁰⁹
léptei pedig **nem támasztatnak meg**,
⁶mert az élet útjaihoz *nem jut el*,
*síkosak*¹¹⁰ pedig az ösvényei és *nem kiismerhetők*.¹¹¹
⁷Most tehát fia*m, hallgass* rám,
és ne *tedd hiáavalóvá*¹¹² * szavaimat,
⁸Távol tedd attól utadat,¹¹³
ne közelíts házainak kapuához,
⁹nehogy kiszolgáltasd másoknak *életedet*¹¹⁴,
és *életedet* az irgalmatlanoknak.
¹⁰Nehogy beteljenek idegenek az erőddel,
és munkáid idegenek házaiba **kerüljenek**,
¹¹és megbánjad¹¹⁵ a vég*én,
amikor megemésztik tested * húsát
¹²és azt mondd majd: „Mennyire gyűlöltem a tanítást,
és a feddéseket *kikerülte* a szívem!
¹³Nem hallottam az engem nevelő és tanító szavát,
és fületem sem fordítottam oda;¹¹⁶
¹⁴kis híján *benne voltam* minden rosszban
a gyülekezet és a közösség közepette!

¹⁰² 4,20-at követi¹⁰³ παραβάλλω οὐς: *Paroimiai*-ra jellemző kifejezés (ld. még 4,20; 5,13; 22,17)¹⁰⁴ אֵיךְ שֶׁפִּתְּיָהּ h. אֵיךְ שֶׁפִּתְּיָהּ (BHS)¹⁰⁵ זרה h. זונה (Lagarde 1863, 19)¹⁰⁶ מִשְׁמַן מִשְׁמַן ?¹⁰⁷ szó szerint: megkeni a torkodat¹⁰⁸ יוֹרְדוֹת h. יוֹרְדוֹת¹⁰⁹ eltérő tagolás¹¹⁰ σφαλερός: *hapax* a Szeptuagintában¹¹¹ תודע h. תודע¹¹² vö. 1,25 (máshol a Szeptuagintában nincs ἄκυρος)¹¹³ ld. még 2,16 (héber eltér)¹¹⁴ הוֹדֵךְ h. חֵיךְ (BHS)¹¹⁵ גַּחֲמַת גַּחֲמַת h. גַּחֲמַת (Lagarde 1863, 20; BHS)¹¹⁶ eltérő tagolás

¹⁵Igyál vizet a te *edényeiből*

és * a **kútjaid** forrásából!

¹⁶Ne folyjon el **vized** a *forrásodból*¹¹⁷ *,

hanem a te utcáidon **folyják keresztül** a te *vized* *!

¹⁷A tied legyen egyedül,

és senki idegen ne **birtokolja közösen** teveled!

¹⁸A **vized** forrása **tied** legyen egyedül,

és légy vígan¹¹⁸ a feleségeddel, aki az ifjúságod óta a tied!

¹⁹Szeretett szarvas és kedves *csikó* legyen¹¹⁹ veled¹²⁰,

a sajátod vezessen¹²¹ téged és legyen veled minden időben,

mert az ő szeretetétől érintve erős leszel!

²⁰Ne légy sokat az idegennel,

ne is légy a nem sajátok *karjai* között,

²¹mert az Isten szemei előtt vannak az ember útjai,

és minden ösvényét *figyeli*.

²²A *törvénytelenések* megfogják az *embert*,

és ki-ki saját bűneinek köteleivel *szoríttatik* meg,

²⁴ez a *meg nem fedettekkel* végzi,

és elszakított saját létfenntartásának¹²² **bőségéből**¹²³,

és esztelenség* miatt *pusztult* el.

6. fejezet

¹Fiam, ha kezességet vállalsz barátodért,

kezedet *fogod* adni *ellenségednek*;

²mert **erős** csapda a **férfinak** a saját ajka* ,

és saját szájának *ajkai* által *esik* törbe.

³Tedd,* fiam, **amit én neked parancsolok**, és menekülj meg,

mert **rosszak** kezébe kerültél a barátod **miatt**¹²⁴,

menj *fáradhatatlanul*¹²⁵,

sürgessed a barátodat is, **akiért kezességet vállaltál**,

⁴ne adj álmodot szemeidnek,

*ne is bóbiskolj el*¹²⁶ szemöldökeiddel,

⁵**hogy** megmenekülj, mint az *őz* a *hurokból*¹²⁷,

és mint a madár a *törből*.

¹¹⁷ מַעַיִן הָיָה לְיָדָיו (Lagarde 1863, 21) (vö. 4,21)

¹¹⁸ συνευφραϊνομαι: *hapax* a Szeptuagintában

¹¹⁹ A legtöbb kommentár kiemeli, hogy a görög fordítás gyengíti a héber szöveg szexuális vonatkozású szakaszait (vö. Hamonville 2000, 190), mindazonáltal a ὁμιλεω ige sejtet ilyen jelentést is.

¹²⁰ vö. 23,31

¹²¹ יָרַדְתָּ הָיָה לְיָדָיו ?

¹²² βιότης: *hapax* a Szeptuagintában

¹²³ מַרְבָּב הָיָה לְיָדָיו ?

¹²⁴ dupla fordítás: רַעַךְ → κακῶν ill. διὰ σὸν φίλον; és בַּקֶּךָ → talán χεῖρ és διὰ.

¹²⁵ חֲרַפְתָּ הָיָה לְיָדָיו (BHS) (az egyébként is ritka gyök hitpáél alakban *hapax* a Mislében)

¹²⁶ ἐπινοστήζω: *hapax* a Szeptuagintában

¹²⁷ מַדְרֵךְ הָיָה לְיָדָיו (BHS)

⁶Menj a hangyához, te *félénk*,

és **utánozzad**, látva útjait

és légy bölcsebb nála:

⁷mert nem lévén neki birtoka¹²⁸

sem hajcsára nincs,

sem úr alá nincsen [vetve],

⁸előkészíti nyáron az *eledelét*,

és **sok készletet** halmoz fel aratás idején.

^{8a}**Vagy menj el a méhhez**,

és **tanuld meg, milyen dolgos**¹²⁹,

tevékenységét milyen nagyszerűen végzi,

^{8b}**akinek munkáját királyok és közemberek**¹³⁰ gyógyulásra használják,

kívánatos mindenki számára és híres,

^{8c}**noha testi erőre gyöngé**,

megbecsülte a bölcsességet és így tudott **előrehaladni**¹³¹.

⁹Meddig pihensz, te félénk?

Mikor fogsz álmodból felkelni?

¹⁰Egy keveset *alszol*, **egy keveset üldögélsz**, egy kicsit bóbiskolsz,

egy keveset összefonod a kezedet melleden;

¹¹**azután** eljön¹³² neked mint **rossz** útítárs, a szegénység*,

és a szükség*, mint a **jó versenyfutó**.

^{11a}**Ha pedig szorgalmas**¹³³ vagy, **elérkezik forrásként az aratásod**,

a szükség pedig mint rossz versenyfutó, megszökik.¹³⁴

¹²Az *esztelen* * és törvénytelen ember *nem jó utakon* jár.

¹³*Int* a szemével, lábával *jelt ad*,

és tanít ujjainak **intésével**¹³⁵.

¹⁴A szívében elfordult rosszat forral minden pillanatban¹³⁶;

az ilyen zavargást kelt a városban¹³⁷.

¹⁵Ezért váratlanul eljön a pusztulása,

* gyógyíthatatlan *mély seb*¹³⁸ és **romlás**.

¹⁶**Mert mindennek örül**¹³⁹, amit gyűlöl az Úr,

összetörik¹⁴⁰ pedig lelke *tisztátalansága*¹⁴¹ miatt.

¹²⁸ קציר h. קציר (Lagarde 1863, 22)

¹²⁹ ἐργάτις: *hapax* a Szeptuagintában

¹³⁰ ἰδιώτης: *hapax* a Szeptuagintában

¹³¹ szó szerint: előrevetített

¹³² ἐμπαράγινωμα: *hapax* a Szeptuagintában

¹³³ ἄσκητος: *hapax* a Szeptuagintában

¹³⁴ így szép antitetikus parallelizmus van a két versben, ugyanakkor a 8. v.-hez is visszakapcsolódik (ἀμητός)

¹³⁵ ἔννευμα: *hapax* a Szeptuagintában

¹³⁶ eltérő tagolás

¹³⁷ vagy a 29,8 hatása, vagy pedig a מדינים-et kétszer fordítja (מדינה az arámiban „tartomány” mellett „város” is)

¹³⁸ ושרר h. ושרר (Lagarde 1863, 24)

¹³⁹ וְשָׂשׂ h. וְשָׂשׂ

¹⁴⁰ ושרר h. ושרר (Lagarde 1863, 24), esetleg az előző verssel harmonizál

¹⁴¹ vö. 3,32 és 17,15

- ¹⁷Kevélynek szeme, hamis nyelv,
igaznak vérét ontó kezek
¹⁸és gonosz gondolatokat forraló szív
és rosszat *tenni* siető lábak.
¹⁹Hazugságokat *gyűjt meg* a hamis tanú,
és vitát bocsát **szerte** a testvérek között.
²⁰Fiam, őrizd meg apád törvényeit,
és ne hagyd el anyád törvényeit!¹⁴²
²¹Függeszd azokat¹⁴³ a *lelkedre* mindig,
és fűzd nyakláncba¹⁴⁴ a nyakadon!
²²Amikor jársz, *vezessed azt*¹⁴⁵, **és veled legyen**¹⁴⁶,
amikor pedig leülsz, őrizzen téged,
hogy amikor felébresz, beszélgessen veled.
²³Mert lámpás a törvény * parancsolata **és fény**,
és élet útja a feddés **és a** nevelés,
²⁴hogy megőrizzen téged a férjes¹⁴⁷ asszonytól
és az idegen [nő] *rágalmazó*¹⁴⁸ nyelvétől.¹⁴⁹
²⁵Nehogy **legyőzzön téged** a *szép utáni vágy*,
ne is ejtess zsákmányul szemeid útján,
ne is fogass el szemöldökei által!
²⁶Mert a parázna nő értéke [annyi], amennyi egy kenyéré,
több férfi asszonya pedig értékes lelkeket vadászik.
²⁷Köthet valaki tüzet a keblébe, és a ruhái nem égnék meg?
²⁸Vagy járhat valaki **tűznek** parazsán, és a lábát nem égeti meg?
²⁹Így aki bemegy egy *férjes* asszonyhoz,
nem kap felmentést, sem mindaz, aki megérinti őt.
³⁰Nem *csoda*, ha **elkapatik**, amikor valaki lop,
mert azért lop, hogy éhségében betöltse étvágyát.
³¹Ha pedig elkapatik, megfizet hétszeresen
és * minden vagyonát odaadva **menti meg magát**.
³²A házasságtörő pedig esztelensége **miatt**
pusztulást *szerez* a lelkének*,
³³fájdalmat és szégyent áll ki,
gyalázata pedig nem töröltetik el örökké.
³⁴Mert **tele van** féltékenységgel férjének indulata,

¹⁴² második fele a maszoréitikus szövegben is, és (szinte) görögül is = 1,8b

¹⁴³ = 3,3

¹⁴⁴ ἐγκλοίουμαι: *hapax* a Szeptuagintában

¹⁴⁵ A héber szöveg kétféleképpen értelmezhető: az $\eta\eta\eta$ lehet Sg. 3. f. ill. pauzális Sg. 2. m. is, míg $\eta\eta\eta$ lehet Sg. 3. f. ill. Sg. 2. m. is (a modern fordítások általában a második megoldást követik). A versfél vége dupla fordítás ($\eta\eta\eta$ 'veled');

¹⁴⁶ dupla fordítás? – A fem. névmás arra utal, hogy a fordító itt már a Bölcsességre gondol, tehát a Bölcsesség és a Tóra azonosításáról van szó.

¹⁴⁷ $\eta\eta$ h. $\eta\eta$ (BHS) (esetleg a 29. verssel való harmonizáció is bejátszik)

¹⁴⁸ Ben Szira használja többször a kifejezést (διαβολὴ γλώσσα)

¹⁴⁹ a héber valamennyire hasonlít a 2,16-hoz, a görög nem

nem kíméli az *ítélet* napján,
³⁵nem engedi el¹⁵⁰ semmi váltságért a **gyűlöletét**,
 sok ajándék által sem egyenlítették ki.

7. fejezet

¹Fiam, őrizd meg szavaimat,
 parancsaimat pedig rejtsd el magadnál.
^{1a}**Fiam, tiszteld az Urat, és erős leszel**¹⁵¹,
rajta kívül ne félj más!
²Őrizd meg parancsaimat, és élni fogsz,
 és szavaimat, mint *szemek* fényét,
³kösd azokat ujjaidra,
 írd fel a szíved táblájára!¹⁵²
⁴Mondjad, hogy a bölcsesség a nővéred,
 az értelmet pedig ismerősöddé tedd magadnak,
⁵hogy megőrizzen téged az idegen és *gonosz* asszonytól,¹⁵³
 ha téged szavakkal *szí vességre* vesz rá.¹⁵⁴
⁶Mert *házának kapujából az utcákra kiles*¹⁵⁵,
⁷hogy lát-e* az esztelen* *gyemekek* között ész nélküli ifjat,
⁸[amint] elmegy* a sarkon *házainak átjáróján**
⁹és **szól** az esti sötétségben,
amikor éjszakai nyugalom van és sötét;
^{10*}az asszony pedig találkozik vele parázna öltözetben,
aki eléri, hogy az ifjak szíve¹⁵⁶ **kiszökjék helyéről**¹⁵⁷.
¹¹nyughatatlan és *kicsapongó*¹⁵⁸,
 a házban* pedig nem nyugszanak a lábai;
¹²egy ideig kint **kószál**¹⁵⁹,
 egy ideig pedig az utcákon minden sarkon leleselkedik.
¹³**Ezután** megragadva megcsókolta őt,
 és *szemérmetlen* arccal mondta neki:
¹⁴Békeáldozatom van nekem,
 ma teljesítem* fogadalmaimat;
¹⁵ezért kijöttem eléd,
 és a te láttodra *vágyakozva* megtaláltalak téged.
¹⁶Ágytakaróval¹⁶⁰ terítettem le heverőmet,

¹⁵⁰ szó szerint: adja cserébe

¹⁵¹ vö. 5,19

¹⁵² vö. 3,3 (a hozzá fűzött lábjegyzetben)

¹⁵³ eltérő tagolás

¹⁵⁴ héber majdnem ugyanaz, mint 2,1, de ott a fordítás allegorikusan értelmezi

¹⁵⁵ alany megváltozott; párhuzamos tagolás megszűnt (6-8. v.)

¹⁵⁶ הַעֵרָה הַבַּיְתָה ?

¹⁵⁷ ἐξίπτασθαι szó szerint: kirepüljön; *hapax* a Szeptuagintában

¹⁵⁸ ἄσωτος: *hapax* a Szeptuagintában

¹⁵⁹ ῥέμβομαι: *hapax* a Szeptuagintában

¹⁶⁰ κειρία: *hapax* a Szeptuagintában

és a * bejáratoknál *énekel*.¹⁷⁸

⁴Titeket hívlak, emberek,

kiküldöm hangomat az emberek fiainak,

⁵értsetek meg, ártatlanok, a fortélyosságot,

és *nevelés nélküliek*, helyeztetek be¹⁷⁹ szívet!

⁶Hallgassatok meg engem, mert *nemes* [dolgokat] mondok,

és ajkai[m]ról egyenes [dolgokat] hozok fel¹⁸⁰.

⁷Mert igazságot ismételget a *torkom*,

utálatosság pedig *előttem a hazug* ajkak¹⁸¹.

⁸Igazságossággal a szájam minden beszéde,

semmi [nincs] bennük fonák, sem tekervényes¹⁸².

⁹Minden *szemközt* van az értelmeseknek,

és egyenes a tudást találóknak.

¹⁰Vegyetek tanítást* és ne ezüstöt,

és tudást inkább, mint a megpróbált aranyat,

és válasszatok¹⁸³ **felfogást a tiszta arany helyett!**

¹¹mert jobb a bölcsesség az *értékes kőnél*¹⁸⁴,

és semmi *értékes* nem méltó hozzá.

¹²Én, a bölcsesség a *tanácsnál* lakozom,

és a tudást és értelmet én *hívtam meg*.

¹³Az Úr félelme gyűlöli* a *jogtalanságot*,

és a gögöt és az önhittséget és a gonoszok útjait;

gyűlölöm **én a rosszak** elferdült útjait.

¹⁴Enyém a tanács és a *biztonság*,

enyém az értelem, enyém az erő.

¹⁵Általam uralkodnak a királyok,

és a hatalmasok igazságos [törvényt] írnak.

¹⁶Általam lesznek a főemberek hatalmassá,

és az *uralkodók* általam birtokolják a földet¹⁸⁵.

¹⁷Én az engem szeretőket szeretem,

és az engem keresők megtalálnak engem.

¹⁸Gazdagság és dicsőség van nálam,

és *sokak* javai és igazságosság.

¹⁹Jobb *gyümölcsömet élvezni* az aranynál és *drágakőnél*,

és az én *gyümölcseim* **jobbak** a választott ezüstnél.

²⁰Az igazságosság útjain járok,

¹⁷⁸ 1,20-21 hatása. Ἐξοδος h. εἰσοδος

¹⁷⁹ הַבִּינָה h. הכִּינָה (BHS)

¹⁸⁰ חֲתָמָי → ἀνοίγω (A) ill. ἀνοίξω (V); majd helyette ἀνοίσω

¹⁸¹ חֲתָמָי h. חֲתָמָי

¹⁸² στραγγαλιώδης v. στραγγαλλώδης: *hapax* a Szeptuagintában

¹⁸³ ἀνθαιρέομαι: *hapax* a Szeptuagintában

¹⁸⁴ vö. 3,15a és 31,10

¹⁸⁵ a קִדָּם mellett létező szövegvariáns az קִדָּם

és az ítélet ösvényeinek közepe mentén **járok-kelek**,

²¹hogy kiösszak az engem szeretőknek vagyont,
és kincstaraikat megtöltsem **javakkal**.

^{21a}**Ha hirdetem nektek a naponta történő dolgokat,
emlékezni fogok, bogy az ősidőktől fogva tartó [dolgokat] előszámláljam.**¹⁸⁶

²²Az Úr *munkái* ** útjának kezdetéül teremtett engem *.

²³E korszak¹⁸⁷ előtt¹⁸⁸ alapított¹⁸⁹ engem kezdetben,

²⁴mielőtt a földet alkotta volna,¹⁹⁰ és mielőtt a mélységeket alkotta volna,
mielőtt előtörték volna a vizek forrásai¹⁹¹,

²⁵mielőtt a hegyek leülepedtek volna,

az összes domb előtt *nemzett engem*.

²⁶**Az Úr országokat**¹⁹² és lakatlan *vidékeket* teremtett,
és ég alatti lakott¹⁹³ csúcsoakat.

²⁷Amikor az eget készítette, vele voltam,
és amikor elválasztotta trónját a *szeleken*.

²⁸Amikor erőssé tette a fenti felhőket,
és amikor szilárdá tette az *ég alatti* forrásokat,

^{29**} amikor erőssé tette¹⁹⁴ a föld alapjait,

³⁰mellette voltam [mint] hozzá illő,

én voltam az, akinek örült.¹⁹⁵

Naponta örültem¹⁹⁶ előtte minden időben,

³¹*amikor örült a lakott világot* bevégezve*,

és *örült* az emberek fiaiban.

³²Most tehát fiam*, hallgass* rám! **¹⁹⁷ [33. **]

³⁴Boldog férfi, aki hallgat rám,

és **az ember, aki az útjaimat megőrzi**¹⁹⁸,

ajtómnál virrasztva naponta,

őrizve bejáratom ajtófélfáit,

³⁵Mert kijárataim az élet kijáratai¹⁹⁹,

és a jóakarát *el van készítve* az Úrtól.

³⁶Az ellenem vétkezők *vétkeznek* saját lelkük ellen,

és akik gyűlölnék engem, szeretik a halált.

¹⁸⁶ összekapcsolja a két szakaszt

¹⁸⁷ vö. Zsolt 89,2 LXX

¹⁸⁸ πρὸ τοῦ αἰῶνος; lehet még: „az idő előtt”

¹⁸⁹ esetleg יִסְדֵּן h. יִסְדֵּן (Lagarde 1863, 29; BHS)

¹⁹⁰ eltérő tagolás

¹⁹¹ vö. pl. Zsolt 18,16

¹⁹² χῶρας; esetleg: „lakott vidékeket”

¹⁹³ אֱלֹהִים gyakori értelmezése a Szeptuagintában (Zsolt, Ézs); a két kólon között így ellentét van

¹⁹⁴ יִסְדֵּן h. יִסְדֵּן (BHS)

¹⁹⁵ eltérő tagolás, προσχαίρω: hapax a Szeptuagintában

¹⁹⁶ εὐφραίνομαι: trilegomenon a Szeptuagintában (másik előfordulás a következő versben)

¹⁹⁷ néhány kéziratban +: boldogok, akik megőrzik az utamat! Hallgassátok a feddést (A: bölcsességet), legyetek bölcssek, és ne zárkózzatok el!

¹⁹⁸ kb. = MT 32,b

¹⁹⁹ אֲפִי I. h. אֲפִי II. homonim gyökök, és vö. 4,23

és felosztott földön kínzó szomjúságban²¹¹,
kezével pedig terméketlenséget²¹² gyűjt be.

¹³Az esztelen és arcátlan asszony falat²¹³ nélkül lesz,
aki nem ismeri a szégyenérzést²¹⁴,

¹⁴leült házának kapujába
egy székre jól láthatóan az utcán,

¹⁵hívogatja az elmenőket

és akik az útjaikon haladnak el:

¹⁶„Aki **közületek nagyon** esztelen, térjen be hozzám!

És az értelem nélkülieket *unszolom, mondván:*

¹⁷A *titkos kenyérnek örömmel lássatok neki,*

és az édes²¹⁵ lopott víznek!”²¹⁶

¹⁸Amaz pedig nem tudja, hogy a *földből valók*²¹⁷ nála **elpusztulnak**,

és a Hádész *hurkával*²¹⁸ találja magát szemben.

^{18a}**Hanem ugorj el, ne időzz [azon] a helyen,**

ne is függeszd rá a szemedet,²¹⁹

^{18b}**mert így idegen vízen lépsz át,**

és idegen folyóra térsz át,

^{18c}**az idegen víztől pedig tartózkodj,**

az idegen forrásból ne igyál,

^{18d}**hogy sok ideig éljél,**

és kiegészüljenek életed évei!²²⁰

Bibliográfia

BAUMGARTNER 1890: Baumgartner, Antoine Jean: *Étude critique sur l'état du texte du Livre des Proverbes d'après les principales traductions anciennes*. Leipzig 1890.

BHS: Ellinger, K. et al. (eds.): *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1990.

COOK 1993: Cook, Johann: The Septuagint as Contextual Bible Translation – Alexandria or Jerusalem as Context for Proverbs? *Journal of Northwest Semitic Languages* 19: 25–39.

COOK 1994: Cook, Johann: פְּשָׁן הַרְיָ (Proverbs 1-9 Septuagint): A Metaphor for Foreign Wisdom? *Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft* 106: 469–474.

COOK 1997: Cook, Johann: *The Septuagint of Proverbs. Jewish and/or Hellenistic Proverbs? Concerning the Hellenistic Colouring of LXX Proverbs*. Leiden – New York – Köln: Brill.

COOK 1999: Cook, Johann: The Law of Moses in Septuagint Proverbs. *Vetus Testamentum* 49: 448-461.

²¹¹ διψώδης: hapax a Szeptuagintában

²¹² ἀκαρπία: hapax a Szeptuagintában

²¹³ תִּיִתֵּי ה. תִּיִתֵּי (Lagarde 1863, 32)

²¹⁴ הָרָה. הָרָהָרָ (BHS)

²¹⁵ γλυκερός: hapax a Szeptuagintában

²¹⁶ a vers két fele felcserélődött

²¹⁷ vö. 2,18

²¹⁸ πέτερον: hapax a Szeptuagintában

²¹⁹ Cook szerint utalás Lót intésére Szodoma elhagyásakor (Cook 1997, 284)

²²⁰ a 11. versre épül

- CSALOG 2014: Csalog, Eszter: Salamon király esete a mikrochippel. In: Benke László (szerk.) *Otthonná tett romok: Írások Rugási Gyula hatvanadik születésnapjára*. Budapest – Pozsony: Kalligram, 77–81.
- DICK 1990: Dick, Michael B: The Ethics of the Old Greek Book of Proverbs. *Studia Philonica Annual* 2: 20–50.
- FOX 2014: Fox, Michael V.: A Profile of the Septuagint Proverbs. In: Nuria Calduch-Benages (ed.): *Wisdom for Life. Essays Offered to Honor of Prof. Maurice Gibert*. Berlin–New York: Walter de Gruyter, 3–17.
- GAMMIE 1987: Gammie, John G.: The Septuagint of Job: its Poetic Style and Relationship to the Septuagint of Proverb. *Catholic Biblical Quarterly* 49: 14–31.
- GERLEMAN 1946: Gerleman, Gillis: *Studies in the Septuagint. III. Proverbs*. Lund: C. W. K. Gleerup.
- GIESE 1992: Giese, Ronald L: Strength through Wisdom and the Bee in LXX-Prov 6,8a–c. *Biblica* 73: 404–411.
- GOFF 2008: Goff, Matthew: Hellish Females: The Strange Woman of Septuagint Proverbs and 4QWiles of Wicked Woman (4Q184). *Journal for the Study of Judaism* 39: 20–45.
- HAMONVILLE 2000: Hamonville, David-Marc (ed.): *La Bible d'Alexandrie*. tome 17. Les Proverbs. Paris: Cerf, 2000.
- KAMINKA 1931–32: Kaminka, Armand: Septuaginta und Targum zu Proverbia. *Hebrew Union College Annual* 8-9: 169–191.
- LAGARDE 1863: Lagarde, Paul de: *Anmerkungen zur griechischen Übersetzung de Proverbien*. Leipzig: Brockhaus.
- MEZZACASA 1913: Mezzacasa, Giacomo: *Il libro dei proverbi di Salomone – studio critico sulle aggiunte Greco-alexandrine*. Roma: Società Editrice Internazionale.
- SCHULTENS 1769: Schultens, Albertus: *Proverbia Salamonis*, 1748. In *compendium redegit et observationis criticis auxit G. J. L. Vogel*. Halle: s. e.
- SCHÜRER 1973–87: Schürer, Emil: *The History of Jewish People in the Age of Jesus Christ*, vols. I–III. Rev. ed. by Geza Vermes, Fergus Millar and Martin Goodman. Edinburgh: Hendrickson.
- TALMON 1984: Talmon, Shemaryahu: Double Readings in the Massoretic Text. *Textus* 1: 144–184.
- TALSHIR 1986: Talshir, Zipora: Double Translations in the Septuagint. In: Claude E. Cox (ed.): *VI. Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies* (SCS 23.) Atlanta, GA: Scholars Press, 21–63.
- TAUBERSCHMIDT 2004: Tauberschmidt, Gerhard: *Secondary Parallelism: a Study of Translation Technique in LXX Proverbs*. Society of Biblical Literature, Atlanta: Society of Biblical Literature.
- TOV 1981a: Tov, Emanuel: The Impact of the Septuagint Translation of the Pentateuch on the Translation of the Other Books. In: P. Casetti et al. (eds): *Mélanges Dominique Barthélemy. Études Bibliques offertes a l'occasion de son 60-e anniversaire* (OBO 38.) Fribourg, Suisse: Éditions universitaires; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 577–592.
- TOV 1981b: Tov, Emanuel: *The Text-Critical Use of the Septuagint*. Jerusalem: Eisenbrauns.
- TOV 1987: Tov, Emanuel: Die griechischen Bibelübersetzungen. In: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II. 20. 1. (Berlin – New York: Walter de Gruyter), 121–189.
- TOV 1990: Tov, Emanuel: Recensional Differences Between the Massoretic Text and the Septuagint of Proverbs. In: H. W. Attridge et al. (eds.): *Of Scribes and Scrolls, Studies on the Hebrew Bible, Intertestamental Judaism, and Christian Origins Presented to John Strugnell* (College Theology Society Resources in Religion 5.) Lanham, MD: University Press of America, 43–56.
- TOV 1999: Tov, Emanuel: Did the Septuagint Translators Always Understand their Hebrew Text? In: *The Greek and the Hebrew Bible*. Leiden: Brill, 1999. 203–218.

RECENZIÓK

Fráter Erzsébet

A Biblia növényei

SCOLAR KIADÓ, BUDAPEST, 2018, 319 OLD.

ISBN 978-963-244-809-1

A Scholar Kiadó gondozásában 2018-ban jelent meg FRÁTER ERZSÉBET tollából *A Biblia növényei* című könyv, amely még ugyanabban az évben elnyerte a Fitz József-könyvdíjat, amelyet a könyvtáros szakma az adott év legjelentősebbnek ítélt könyvnek adományoz.

Erről a témáról sikeres új könyvet írni nem könnyű feladat, mert a Bibliában szereplő növények tudományos azonosításának és a hit szempontjából való értékelésének nagy irodalma van. Napjainkban nemcsak a forrongó Közel-Kelet politikai eseményei irányítják figyelmünket az Ígélet Földjére, hanem azok a nagyon alapos tudományos kutatások is, amelyek a bibliai idők történetére, a történeti források feltárására, a bibliai környezet természettudományos vizsgálatára irányultak. A Biblia növénytan kutatása a múlt század második felében élénkült meg. Ennek első munkája HARALD MOLDENKE – a fasiszta fenyegetések elől az Egyesült Államokba emigrált németországi zsidó botanikus – és felesége által írt 1952-ben megjelent könyve volt, amely összefoglalta az addig publikált ismereteket, kezdve LEMNIUSNAK az 1560-as években kiadott munkáitól URSINUS 1663-ban megjelent *Herbarium Biblicum*án és a 19. század bőséges irodalmán át KING 1948-as *Plants of the Holy Scriptures* című könyvéig.

Nagy előrelépést jelentett MICHAEL ZOHARYNAK, az izraeli botanika sokoldalú és nagy tudású személyiségének tevékenysége, aki Palesztina flórájának és növénytakarójának korszerű feldolgozása után fogott a biblia növényeinek részletes vizsgálatához. Eredményeit sikeresen egészítik ki a 80-as évektől NOGA HAREUVENI sorozatban megjelent munkái, amelyek a bibliai növényvilágot vallási és kulturális örökségünk fontos részeként mutatják be. Ő, akit méltán tekintenek a szent könyvek kultúrtörténetének legkiválóbb mai szakértőjének, létrehozott egy nagyszerű parkot is, amely bemutatja a bibliai idők tájait, s ezzel lehetővé tette, hogy a Szentföldre látogató turisták és zarándokok élőben és egykori természetes környezetükben láthassák és ismerhessék meg a biblia növényeit. A téma legfrissebb építőköveit a holland D. SMIT (1990) és a nagy tudású angol N. L. HEPPER tették le kitűnő könyveikkel, amelyekhez méltón csatlakozik KERESZTY ZOLTÁN 1998-ban megjelent nagyszerű munkája, a „*Nézzétek a mezők liliomait...*”, amelyet a Magyar Tudományos Akadémia Botanikus Kertje adott ki, és amely sugárzó keresztény szellemiségével kiemelkedik a szokásos tudományos feldolgozások közül. Ez a könyv olyan nagy előd munkájára tekint vissza, mint amilyen HAYNALD LAJOS bíboros hercegprímásnak kalocsai és bácsi érsekként írt természettudományos doktori értekezése a „*Szentírási mézgák és gyanták termőnövényei*”-ről (1879). KERESZTY ZOLTÁN munkája és persze a Biblia rendszeres olvasása csábított arra, hogy magam is foglalkozzam a Biblia néhány, a mai napig is rejtélyes, vitatott növényével.

Ilyen előzmények után joggal merülhet fel a kérdés, hogy lehet-e egy ilyen sokat tárgyalt témában újat, újszerűt nyújtani. FRÁTER ERZSÉBET könyve kitűnő bizonyítéka annak, hogy lehet. Ilyen újdonság a könyv rendkívül gazdag illusztrációs anyaga, amely mintegy 300 színes felvételen és ábrán mutatja be a tárgyalt növényeket, azok termőhelyeit, felhasználási módjait, túlnyomórészt a

szerző eredeti fotóin. Újszerűnek tekinthető a vonatkozó szentírási szövegek kiemelkedően bőséges bemutatása, összesen 432 igehely idézetével, és ugyancsak újdonság az archaikus Károli fordítás helyett a protestáns Újfordítású Biblia (RÚF 2014) gördülékenyebb szövegének alkalmazása. Végül, de nem utolsósorban újszerű maga a tárgyalás módja, a könyv szerkezete. A szerző szándékosan kerüli a tárgy lexikális jellegének ismeretterjesztő megközelítését, azt, hogy valamiféle bibliapótló kislexikont gyártson. Az olvasónak az a benyomása, hogy egy izgalmas szentföldi útleírást olvas, amelyben eltűnnek az idő- és térhatárok, és a növények adják az üdvtörténet vezérfonalát. Ezt szolgálja a könyv belső szerkezete is, amely két fontos alapozó fejezettel indul. Az egyik a Szentföld földrajzát, a másik a szentföldi népek – elsősorban a zsidóság – életét meghatározó mezőgazdasági tevékenységet szabályozó rítusok és ünnepeket mutatja be. Ezután kerül sor a növényekre, mégpedig egy-egy fejezetben használatuk szerint csoportosítva. Mindegyiket megelőzi azonban a papiruszsás, mert ebből készült a papirusz, melynek tekercei őrizték meg számunkra a Szentírást. (Maga Jézus úgy kezdi meg működését, hogy a názáreti zsinagógában olvasásra jelentkezik, és egy papirusztekercsről olvassa fel Izajás próféta Róla szóló jóvendölését.) Ezután tér át a könyv növények bibliai szerepének bemutatására, A leggyakoribbak természetesen a kenyérszolgáltató gabonafélék, a szőlő és bor, valamint az olajnövények. Ezt követik a gyümölcsök, majd a zöldségfélék, s fűszer- és gyógynövények. Jelentős helyet foglalnak el a mézgák és keneteket szolgáltató, valamint a füstölő- és illatszernövények. Külön fejezet foglalkozik a szentföldi táj képét meghatározó erdők tűlevelű és lombos fáival, a cserjékkel és vadvirágokkal, végül pedig a tüskés, mérgező és gyomnövényekkel, összesen 189 növényfajjal. A könyv kettős csapdaként ragadja meg az olvasót: öröm kézbe venni és nehéz letenni.

HIVATKOZOTT IRODALOM

- BORHIDI, A. – KERESZTY Z. 2003: A Biblia növényei a botanikai tudomány tükrében. In: Stirling, J. (szerk.): *In Virtute Spiritus: A Szent István Akadémia emlékkönyve Paskai László bíboros tiszteletére*. Szent István Társulat, 327-339.
- HAREUVENI, N. 1972: *Flowers in the Land of Bible*. I. Kiryat Ono.
- HAREUVENI, N. 1974: *Ecology of the Bible*. Neot. Kedumim.
- HAREUVENI, N. 1984: *Tree and Shrub in our Biblical Heritage*. Neot. Kedumim.
- HAREUVENI, N. 1991: *Desert and Sheperd in our Biblical Heritage*. Neot. Kedumim.
- HAYNALD L. 1879: A szentírási mézgák és gyanták termőnövényei. *Magyar Növénytani Lapok* 3: 148 pp.
- HEPPER, F. N. 1992: *Illustrated Encyclopedia of Bible Plants*. London: Thames and Hudson.
- KERESZTY, Z. 1998: „Nézzétek a mező lilomait...” Bibliai növények a hit és a tudomány fényében. Vácrátót–Budapest: MTA ÖBKI, Alfaprint, 554 pp.
- KING, E. A. 1948: *Plants of the Holy Scriptures*. New York Botanical Garden.
- LEMNIUS, L. 1566: *Herbarium atque arborumquae in Biblia obvia sunt*. Antverpiae: Simon.
- MOLDENKE, H. N. – MOLDENKE, A. L. 1952: *Plants of the Bible*. New York: Ronald.
- SMIT, D. 1992: *Plants of the Bible. A gardener's guide*. Oxford: Lion.
- URSINUS, J. H. 1663: *Arboretum Biblicum*. Norinbergae: Gerhardus.
- ZOHARY, M. 1966–1986: *Flora Palaestinae*. Tom. I–IV. Jerusalem: Israeli Academy of Science.
- ZOHARY, M. 1982: *Plants of the Bible*. Cambridge: Cambridge University Press.

Nathan Lopes Cardozo
Jewish Law as Rebellion.
A Plea for Religious Authenticity and Halachic Courage

JERUSALEM–NEW YORK: URIM PUBLICATION, 2018, 481 OLD.

ISBN: 978-965-524-276-8

A judaizmus válságban van. Izrael Államban még inkább. A fiatalokat érdekli Isten, a Tóra, a Talmud, vágnának az értelmes, küldetéssel teli életre, de valami mégis taszítja őket. Ez pedig nem más, mint a sokhelyütt megtapasztalható merev, kiüresedett vallásgyakorlat, az eredeti judaizmustól olyannyira távol álló dogmatikus gondolkodás. Az ortodoxia „fenegyerekének“ tartott NATHAN LOPES CARDOZO rabbi szerint a fiatalok megtartására, Izrael Állam jövőjének biztosítására a megoldás: az ortodox judaizmus megújítása, azaz egy új, vitákat generáló, inspiráló, spiritualitással, vitalitással, bátorsággal teli, rugalmas, életszagú, profetikus Tóra-értelmezés, a Mindenhatóval naponta megélt eleven, örömteli közösség. Ez az új hozzáállás horizontális nyitottságot is igényel, csak így érheti el a judaizmus eredeti célját, azt, hogy a nemzetek világossága legyen, s megváltást hozzon a világnak.

CARDOZO óriási vitákat generáló könyve tizennégy nagyobb fejezetből, s ötvennégy alfejezetből áll. A közel félezer oldalas mű tulajdonképpen korábban megjelent írásainak – illetve a tizennegyedik fejezetben egy levelezésének – gyűjteménye, ezért a fejezetek gyakran átfednek egymással, s jellegük is eltérő. Találhatunk köztük hosszabb, mélyebb, tudományos közönségnek írt komoly tanulmányokat, illetve rövidebb, figyelemfelhívó, prédikációszerű, szélesebb publikumnak szóló esszéket is. A szerző inspiráló stílusa – mely leginkább egy szenvedélyes rapperéhez hasonlít – az íráskor típusától függetlenül mindenén átüt, csakúgy mint a Tóra, a zsidó nép, a judaizmus, Izrael, s a fiatalok iránti szeretete.

A szerző könyvében mindenek előtt részletezi a fentebb jelzett állapotokat, végigveszi az ezekhez vezető állomásokat. Állítása szerint a *halákhá* – azaz a vallásos zsidó ember életének minden területét részleteiben szabályozó rabbinikus vallási jog – mai válságát az okozza, hogy a középkorban dogmatikussá vált. E jelenség legnagyobb felelőseinek az arisztoteliaiánus filozófusként is számontartott MAIMONIDÉSZ (RÁMBÁM) *Misné Tóráját* és *Tizenhárom hittételét*, illetve JÓSZÉF KÁRÓ *Sulchán Árukhját* tartja. CARDOZO szerint e művek általánosan követendő útmutatásokká válva kizárták a Mindenhatót a hívő zsidó ember életéből, de még a döntéshozástól, s az azzal járó felelősségvállalástól is megfosztották. A rabbi nem vitatja, hogy a normatív judaizmus közel kétezer éves fennállásához, az állandó támadásoknak kitett zsidóság fennmaradásához ezek bizonyos módon még kellettek is, ugyanakkor felhívja a figyelmet arra, hogy az emancipációval, Izrael Állam létrejöttével a helyzet megváltozott, s e középkori sztenderdek követése felülvizsgálatot igényel.

A rabbi szerint az újkeletű konzervatív és reform irányzatok sem voltak képesek megoldani a problémát. CARDOZO tehát egy megújuló ortodoxia mellett teszi le a voksát, s a fiatalok megtartása érdekében az oktatási intézményekben is az ókori mintákhoz való visszatérést javasolja. A talmudi korban ugyanis a teológiai, etikai, életvezetési kérdéseket pezsgő viták vették körül, egymás mellett párhuzamosan több vélemény is létezhetett, s mindegyik az Örökkévaló szavának számíthatott. A

vezetők nem mindenek felett csodált, egyeduralkodó rabbinikus tekintélyek voltak, akik „biztos“ tudást kívántak átadni tanítványaiknak, konformizmusra, és szigorú engedelmességre idomítva őket, hanem hallgatóságukkal egy életközösségekben ténykedő, kutató személyek, akik vitákat generálva, kétségeiket is megosztva folyamatosan újragondolták álláspontjaikat. CARDOZO szerint ezek az ókori bölcsek „forognának sírjukban”, ha megtudnák, hogy nézeteiket ma dogmaként tanítják.

A rabbi a talmudi korban még általánosan nem elfogadott, mára azonban általánossá és mechanikussá vált vallási szokásokat is megpiszkálja (pl. kipahordás). Ugyanakkor azt is érzékletesen kifejti, hogy a Tóra, s az annak szellemében folytatott életmód nagyon fontos és hangsúlyozandó jellege, hogy az tulajdonképpen nem más, mint lázadás, tiltakozás e világ kultúrájával szemben.

CARDOZO a Tórában szereplő etikailag megdőbentőnek számító törvényekkel kapcsolatban a talmudi kor bölcseinek humanista hozzáállása mellett érvel.¹ Külön fejezetet szán az Izrael Állam számára ma oly nagy gondot okozó, közel négyszázezer, a *halákhá* szerint zsidónak nem számító, ám zsidó ősrökkel rendelkező állampolgár tömeges, „könnyített” betéítésének is. (A rabbi egyébként e téren maga is érintett: hiszen zsidó apától és nem zsidó anyától született, s tizenhat éves korában, egy komoly identitásválságot követően tért be zsidónak, majd vált ortodox rabbivá.²)

A rabbi gyakorta visszatérő példájában a Tóra betűit a zenei hangjegyekhez hasonlítja: ahogy a hangjegyek nem jelentik a zenét magát, úgy a Héber Szentírás betűit sem szabad Isten aktuális szavának gondolnunk. Ahogy az egyes műveket is más-más módon szólaltatják meg a különböző egyéniséggel bíró – vagy akár különböző időpontokban ugyanazok a – zenészek, úgy a Tóra betűit, szavait is mindig inspiráltan, aktuálisan, belülről vezérelten, az egyes szituációkhoz szabva kell szóra bírni. Az inspirált, meglepetésekkel, érzelmekkel teli, őszinte zene pedig mindenki számára hívogató.

CARDOZO polémiákkal és laudációkkal övezett könyve nem csak zsidó, hanem keresztény olvasók számára is elgondolkodtató lehet. Ugyanis egy olyan, a Tóráról, proféciákról szóló, izzó vitákkal teli, eltérő véleményeket megtűrő, merev teológia nélküli, profetikus, szenvedélyes, inspiráló, kreatív, bátor, a világ kultúrája ellen protestáló, s annak megváltásán ténykedő judaizmus után kiált, amely közegben, s amilyenként az 1. században a (zsidó)kereszténység is megszületett.³

Finta Szilvia

¹ Pl. „a makacszkodó és engedetlen fiú“ 5Móz 21:18–21 vö. bSzanh 71a („soha nem volt és soha nem lesz makacszkodó és engedetlen fiú“).

² Cardozo életéről bővebben lásd önvallomását: Cardozo, Nathan Lopes (2013): A Preview of Lonely but not Alone. A short spiritual autobiography. <https://www.cardozoacademy.org/wp-content/uploads/2014/03/Lonely-But-Not-Along-2013.pdf> (Utolsó letöltés: 2019.03.13. 9.46.)

³ Véleményem szerint, amennyiben Cardozo erőfeszítései célt érnek, s társakra talál a judaizmuson belül, úgy akár a messiáshívó zsidó irányzattal is építő vitákba, kapcsolatba léphetnének a jelenleg őket elutasító judaista irányzatok. Cardozonak egyébként még a nemzetek fiaira is van gondja: számukra egy a Noé törvényein alapuló, új, a judaizmushoz némiképp hasonló vallást javasol (Cardozo 2013). Ez egy olyan törái felvetés tulajdonképpen, melynek szellemében a Jézus követőivé lett nem zsidók ügyében az apostoli zsinaton hozott határozat is megszületett (vö. ApCsel 15. fej.).

Paula Fredriksen

When Christians Were Jews. The First Generation

NEW HAVEN: YALE UNIVERSITY PRESS, 2018, 272 OLD.

ISBN: 978-0-300-19051-9

PAULA FREDRIKSEN, amerikai történész és a vallástudományok szakértőjének tavaly megjelent könyve *When Christians Were Jews. The First Generation* öt fejezeten keresztül mutatja be Jézus Krisztus tanítványi körének történetét és apokaliptikus meggyőződését bibliai történeti kritikai szemszögből. Bevezetőjében (pp. 1–6) Jézus ígehirdetésének alapjául szolgáló proféciát jelöli meg tanítványai eszkatologikus várakozásának középpontjaként: „*Betelt az idő, és elközelített az Istennek országa; térjetekek meg, és higgyetek az evangéliumban*” (Mk 1,15) Hittek az Izraelnek adott ígéretek beteljesedésében, mely Isten valóságos *világbirodalmát* hozza el. Ezt a hitet alapul véve könyvének célkitűzése annak bemutatása, hogy: a közösség hogyan élt Jeruzsálemben Jézus kereszthalála után, mi volt az üzenetük, hogyan kapcsolódtak a diaszpóra zsidóság zsinagóga közösségeihez és a nemzetekhez, hogyan stabilizálódtak, mint közösség, amikor úgy tekintettek magukra, mint olyan nemzedék, amely az idők végén él. Könyvében rámutat a messiási proféciák kulcs szerepére a rómaiakkal való háborúban és érintőlegesen ismerteti Jeruzsálem és Róma történetét, kapcsolatát. Mindehhez elsődlegesen használt forrásai az evangéliumok, az *Apostolok cselekedetei*, Pál levelei, Alexandriai Philón és Flavius Iosephus művei, a holt-tengeri tekercsek, a zsidó közösségek feliratai, valamint természetesen a kanonikus ószövetségi könyvek és a kánonon kívüli apokrifek.

A „Felmenvén Jeruzsálembé” fejezet (pp. 7–42) középpontjában Jézus Krisztus utolsó jeruzsálemi útja áll nevezetesen, hogy milyen események okozták kereszthalálát, mindez a szinoptikus evangéliumok és János evangéliuma közötti beszámolók vélt ellentéteinek fényében. Eszerint a szinoptikusok egy évben határozzák meg Jézus szolgálatát, aki egyszer ment fel Jeruzsálembé győzedelmes bevonulásakor, felborogatta a pénzváltók asztalait, amivel kivívta a jeruzsálemi papok ellenszenvét és ez vezetett letartóztatásához, halálához. Ezzel „szemben” a János által bemutatott Jézus rendszeresen feljárt Jeruzsálembé és a pénzváltókkal való konfliktusa után folytatta szolgálatát (pp. 14–21). Azon újszövetségi teológusok, akik a történelmi Jézust akarják bemutatni a szinoptikus evangéliumok beszámolóit preferálják, többek között azért, mert azokban Jézus üzenetének központjában a jó hír és Isten országának eljövetele áll (pp. 16–17). A Templomban történt jelenet¹ túlhangsúlyozásával a figyelem a galileai irástudókról, farizeusokról – akiknek nem volt akkora politikai befolyása és ellentéte Jézussal, hogy közreműködhesenek kivégzésben – a jeruzsálemi papságra irányul (p. 20). FREDRIKSEN mellett érvel, hogy Keresztelő János, Jézus (pp. 35–39) és Pál apostol nem volt Templomellenes (pp. 23–29).

Ha Jézus pozitívan állt a Szentélyhez, akkor hogyan értelmezhető az árusok és pénzváltók kiűzése? „Az Isten szent hegye” című fejezetben (pp. 43–73) Fredriksen kapcsolatot von Jézus ezen cselekedete és Isten országának apokaliptikus üzenetével, hogy mindez egy módja volt a közelgő királyság kifejezésének és a Templom megújulásának (pp. 48–49). Jézus elítélését és kivégzését tör-

¹ Mt 21,12–13; Mk 11,15–17; Lk 19,45–46

téneti kritikai szempontból vizsgálja, alávetve a logikus gondolkodás ellenőrzésének, melynek eredményeképpen arra jut, hogy Jézust nem hallgatta ki a Szanhedrin² a pészahi megnövekedett teendői miatt (pp. 60, 62, 65) és Pilátus előtt nem volt tömeg³ Jézus megfeszítését kiáltozva (pp. 62, 65, 72), mert ilyen rövid idő alatt nem változhatott ekkorát az előző napokban még Jézus bevonulását ünneplő tömeg⁴ (p. 62). Még meglepőbb, hogy Jézus kereszthalálát úgy értelmezi, hogy az, az Őt Messiásnak tartó tömeg kiszámíthatatlansága és lenyugtatása miatt történt és nem közvetlenül Jézusnak szánták (pp. 69–70, 72).

„A csodától a szolgálattig” fejezetben (pp. 74–107) a szerző bemutatja azt a változást, ami Jézus követői körében ment végbe eszkatológiai téren. Először is pészahkor tanítványaival együtt állítólag maga Jézus is várta a királyság megjelenését (p. 90). Majd kereszthalálát követő feltámadási megjelenéseit⁵ a végidők jelének és a királyság elérékezésének értelmezték (pp. 75, 84, 87), hiszen a halálból való feltámadást a próféták az utolsó időkkel hozták kapcsolatba⁶ (p. 84). Ezt követően a tanítványok Jeruzsálemben telepedtek le, az eljövendő királyság szellemi központjában (pp. 91–92). Mivel az idők vége továbbra sem érkezett el, a Szentírás új értelmezési mátrixba helyezték (pp. 100–103), miszerint a Messiásnak lesz egy második eljövetele és az hozza majd el Isten országát; amire ezután a közösség tovább várt, hirdetve az örömhírt (p. 101).

„A Jeruzsálemtől elkezdve” fejezetben (pp. 108–143) FREDRIKSEN azt állítja, hogy míg a tanítványok Krisztus második eljövetelére vártak Jézus életét összekapcsolták Dávid király harcos tetteivel és a neki adott szövetségi ígéretekkel,⁷ mely szerint királysága örökké tart. Ebből következően Jézus felkent, Izrael királya, aki Izrael szuverenitását megalapozza (pp. 113, 118). Mindeközben ennek bizonyítására „szabadon megteremtették” Jézus életrajzi adatait és ezzel nem az volt a céljuk, hogy egy hiteles történetről számoljanak be, hanem hogy hallgatóikat meggyőzzék Jézus messiási voltáról (pp. 117, 123). Ez a nézet nem számol azzal, hogy a tanítványok túlnyomó többsége mártírhálált halt Megváltójába vetett hitéért és hogy az evangélium történetét nem ők maguk találták ki; a szemtanúk még éltek az Írások keletkezésekor, így azokat bármikor ellenőrizni tudták. Amíg Jeruzsálemben várták a vég elérékezését felismerték, hogy Isten magához fogadja a nemzetek közül újjászületett hívőket is és ezért késlelteti a végső eseményeket Izrael számára⁸ (pp. 134–136) Így az örömhírt Jeruzsálemből kiindulva hirdették a zsinagógákban mind zsidóknak, mind nemzeteknek (pp. 137–140). „Az idők vége” című utolsó fejezetben (pp. 144–182) FREDRIKSEN kifejti, hogy az örömhírt elfogadó pogányok felhagytak korábbi isteneik imádásával és Izrael Istenét imádták, ami szintén a királyság közelségét jelezte⁹ (pp. 153–155). A jeruzsálemi közösség számára Caligula azon kísérlete, hogy a Templomban felállítsa képmását – Dániel próféta pusztító utálatosságról szóló prófécijája alapján¹⁰ – szintén az idők közelségére utalt (p. 167). Majd később ugyanezen prófeciát – amelyre Jézus Krisztus is hivatkozott¹¹ a nagy nyomorúsággal kapcsolatosan – Róma Jeruzsálem elleni háborújára értelmezték (pp. 168–170). Iosephus művein keresztül bemutatja a kor izgatott messianisztikus

² Mt 26,57–68, 27,1–2; Mk 14,53–65, 15,1; Lk 22,54–65, 66–71; Jn 18,13–24, 28

³ Mt 27,11–26; Mk 15,2–15; Lk 23,1–25; Jn 18,29–19,16

⁴ Mt 21,8–11; Mk 11,8–10; Lk 19,37–38; Jn 12,12–13

⁵ Mt 28,9–10, 16–17; Mk 16,9–19; Lk 24,13–51; Jn 20,14–19

⁶ Dán 12,2–3; Ezék 37,11–14

⁷ 2Sám 7,11–16; Zsolt 89,27–3

⁸ Róm 9–11

⁹ Iz 11,10

¹⁰ Dán 9,27

¹¹ Mt 24,15; Mk 13,14

várákozását és hitét, hogy a negyedik birodalom alatt kétségtelenül Rómát értették (pp. 173–178, 180–182), melynek hadserege elindította az apokaliptikus eseményeket (p. 171).

Könyvében FREDRIKSEN szándékosan kerülte a „keresztény” és „egyház” megnevezéseket (p. 185) – melyet én is tiszteletben tartottam – amelyekről könnyen asszociálhatunk a történelmi kereszténység zsidóságtól való elhatárolódására és vele szembeni ellenséges magatartására (p. 186). Az Újszövetség szövegei nem antijudaisták, az evangéliumokat tekinthetjük a zsidó írások egyfajta értelmezésének. Az első keresztények zsidók voltak, Pált is beleértve. Zsidó írásokat tanulmányoztak, Izrael Istenét tisztelték, áldozatokat mutattak be a Templomban, várták Izrael helyreállítását, beleértve a nemzetek megváltását (p. 185). Mivel jómagam a Szentírást isteni ihletettségűnek tartom, ezért könyvének azon megállapításaival, amelyeket kizárólag a logikai gondolkodásra és csak azon bibliai szövegek elfogadásával, amelyeket külső források is megerősítenek nem értek egyet, viszont könyvének pozitívuma a kortörténet bemutatása és filozemita szemlélete.

Sebestyén Csilla

CONTENTS AND ABSTRACTS

EDITORIAL 5

STUDIES

MÁRTA HACK: Mashal and poetic language 9

ABSTRACT: The poetic language of the Hebrew Bible has been widely investigated from antiquity until contemporary research. Following the remarks of Josephus and Jerome, the Christian exegetes searched for the unknown meter or rhythm of the poetic parts of the Sacred Writings. The style in which the repetition of the same idea with different words is recurrent, was described by the medieval Jewish linguists and commentators as the rhetorical style of the prophetic utterances. This article attempts to sketch the route of the Christian exegetes and hebraists from their initial search for the Hebrew meter to the coinage of the notion of *parallelismus membrorum* by Robert Lowth, whose observation of the concise form of the proverbs led him to formulate a classification that has been relevant until today. The article also deals with the definition and structure of poetic line and the terminological diversity of the field of research. In modern linguistics, following Jakobson's model, parallelism in poetry is conceived in a wider sense than semantical parallelism: syntactical, morphological and phonological factors also play an active role in it. The lowthian categories of synonym, antithetic and synthetic parallelism are demonstrated by different texts (mainly by *meshalim* or proverbs) with an analysis of the different factors which are taking part in building parallelisms and are responsible for creating poetic effect.

KEYWORDS: poetic language of Hebrew Bible, proverbs, parallelism, poetic line, *parallelismus membrorum*, Robert Lowth, Roman Jakobson

GYULA RUGÁSI: Ten ahistorical theses on the gnosis (part 1) 31

ABSTRACT: In addition to the survey of fundamental doctrines of Gnosticism, this paper formulates their Biblical criticism as well. The Alexandrian masterminds of gnostic heresy (Basileides, Carpocrates, Valentinus, etc.) considered themselves as harbingers of another eternity, a form of infinite 'light-world' (*pleroma*), that they considered to be a world superior to the Bible's eternity. In the spiritual life-and-death struggle of the second-century 'orthodox' Christianity and the Alexandrian gnosis, the 'rival eternities', or rather widely divergent concepts of a spiritual 'otherworld' clashed with each other. Defenders of the traditional Christian faith: Justinus, Tatianus, Irenaeus and the other apologists made an attempt—using all means at their disposal—to prove that there is no other eternity besides the one which adheres to the God of the Bible. However, the *doctrina gnostica* meant such a multi-layered and varied tradition that it could not be easily classified into the classical Greco-Roman religion or the Oriental mystery religions.

KEYWORDS: gnosis, gnostic theology, gnostic eschatology, Christian apology, Justinus, Valentinianus, Marcion, Tertullianus, Nag Hammadi-codices

SZILVIA FINTA: Could special cases be generalized? Problems with the
generalization of the special cases in the Halachah (Jewish religious law) 63

ABSTRACT: The understanding of the Torah and fulfilling the commandments of *HaShem* is not so simple. According to the traditional counting, there are 613 commandments in the Torah. It seems that this is a

big number, however the number of life situations in the world are infinite. Thus, the rabbis have to make conclusions from the 613 commandments to the new issues. A part of the commandments are concerned with very special cases, while others are completely general. There are several rules of reasoning of *Halachic Midrash* by which the rabbis infer. In this paper some rules of analogical reasoning are explored, mainly the binyan `av rule. The principle of *binyan `av* is a rule of generalization, by which rabbis infer a general law from one or more special commandments. This rule is a mixing type of analogy, causal reasoning – in which the inductive generalization is also important –, and it works by an abductive process. Even though, the *binyan `av* principle is very flexible, there are a lot of logical and metaphysical problems with it. Nonetheless, when it is used by intuition it can be quite useful.

KEYWORDS: generalization, *Halachic Midrash*, Logic, Rabbinic Reasoning, *Torah*

MINOR ESSAYS

TIBOR RUFF: God's family therapy

– The problem of rejection in the life of Jacob's sons 89

ABSTRACT: The study analyses the family life of Jacob from the perspective of Biblical psychology and pastoral psychology, with special emphasis on the issue of rejection and its hereditary nature. Jacob's attitude to his two wives wasn't equal, while he loved Rachel, he didn't love Leah. The study details how Leah's sense of rejection was emotionally inherited by her children, and how this rejection led to deviances in their lives, while the sense of being loved was inherited by the children of Rachel. However, this inherited tendency also lead to "godly rehabilitation," and later on there were benefits from the disadvantages, and vice versa.

KEYWORDS: Jewish patriarchs, rejection, deviance, pastoral psychology

TIBOR GRÜLL: The Heliodorus-affair – Lessons from

the inscription of Seleucus IV at Marise 101

ABSTRACT: In 2005 and 2006 in the Hellenistic city of Marise (Marisha/Beth Guvrin, Israel) five adjoining fragments of a Greek inscription have been found. The stele contains three official letters: an order from Seleucus IV (187–175 BC) to his chancellor Heliodoros about a certain Olympiodoros, who was put in charge of the sanctuaries of Koile Syria and Phoinike; a letter from Heliodoros to Dorymenes (who was in all probability the strategos of Koile Syria and Phoinike at that time); and a letter from Dorymenes to a certain Diophanes (probably the *hyparchos* of the district of Marise). The letters are dated to the month Gorpaios of the year 134 Seleucid Era (summer of 178 BC). There is no doubt that Heliodoros in the dossier of Marise, and Heliodoros in the *Second Book of Maccabees* (ch. 3–4) is the same person who attempted to plunder the Temple of Jerusalem, but according to the 2Macc 3:25–27 he has suffered a divine punishment. In this paper I am arguing that the "Heliodoros-affair" happened in the earlier years of Seleucus IV's reign, probably nine or eight years before Olympiodoros was put in charge of religious affairs in Koile Syria and Phoinike. If we accept this chronological order, the known list of four *strategoï* of Koile Syria and Phoinike can be easily put together.

KEYWORDS: Helidorous, pseudepigrapha, Seleucid administration, intertestamental era

ISTVÁN RÁKÓCZI: From the “Father of Letters” to the digital Gospel:

The Word of God in cinyungwe 109

ABSTRACT: The aim of this paper is to demonstrate the historical road leading to the birth of Bible translation in the native tongue of the East African nyungwe tribe living by the Lower Zambezi. The Hungarian missionary Stephen Czimmermann, who lived at the end of the nineteenth century at the Jesuit mission of Saint Joseph of Boroma (Tete, Mozambique), with his fellow monks has played a pioneering role in translating pericopes of the Bible to cinyungwe. The edition of the Gospels and the Acts of Apostles issued by José Victor Courtois in 1897 in cinyungwe and other neighbouring native languages was based on the “inculturated” Bible translation. However, the recently completed work of the nyungwe translator group of SIL International (formerly known as the Summer Institute of Linguistics) promulgates the “contextualized” Gospel and makes a deliberate effort to eliminate the syncretistic elements originating in the tribal beliefs. This endeavour dedicates the cinyungwe Word of God to the service of “African Christology”.

KEYWORDS: Bible translation, inculturated and contextualized translation, nyungwe culture, Jesuit missions in Africa, Stephen Czimmermann S.J.

SOURCES

ESZTER CSALOG: First nine chapters of the *Proverbs* of Septuagint in Hungarian translation with commentaries 121

BOOK REVIEWS

Review of ARTILA BORHIDI..... 145
Review of SZILVIA FINTA 147
Review of SEBESTYÉN CSILLA 149

CONTENTS AND ENGLISH ABSTRACTS 153

GUIDE TO THE AUTHORS 169

AUTHORS OF THIS ISSUE 173

ÚTMUTATÓ SZERZŐINKNEK

1. Rovataink

Folyóiratunkban jelenleg négy rovat létezik. „Tanulmányok” címszó alatt olyan hosszabb lélegzetű (1-2 szerzői ív, vagyis 40–80 000 N hosszúságú) szövegeket közlünk, amelyek egy adott témát átfogó jelleggel közelítenek meg. A „Kisebb közelmények” rovatban egy szerzői ív (vagyis 40 000 N) alatti tanulmányokat adunk közre, amelyek valamilyen részkérdéssel foglalkoznak. A „Forrás” rovatban elvileg terjedelmi megkötés nincsen. Ide olyan történeti vagy teológiai jellegű elsődleges forrásszövegek új fordításait várjuk (előszóval, kommentárokkal), amelyek másutt még nem jelentek meg. Végül a „Recenziók” rovatba egy évnél nem régebben megjelent magyar vagy idegen nyelvű könyvek recenzióit várjuk, amelyek számot tarthatnak olvasóink érdeklődésére.

2. A szöveg általános formázása

Tanulmányunk szövegét a Microsoft Word program .doc vagy .docx kiterjesztésű fájljában mentjük le és küldjük el elektronikus levélben. Ahol erre szükség van – pl. azért, mert cikkünk szövegében számos héber és/vagy görög karakter is található, melyek konvertálásakor problémák adódhatnak –, mentjük ki a szöveget pdf-ben is, hogy ezzel megőrizzük a különleges karakterek eredeti formáját. Általános alapelv, hogy őrizzük meg a Word alapbeállításait, és a lehető legkevesebb formázást hajtsuk végre a szövegen! A szövegtípus lehet Calibri 11 pt, vagy Times New Roman 12 pt (ez is alapbeállítás), más betűtípust ne használjunk. A margót, sorközt, behúzást stb. ne változtassuk meg. A bekezdések jelölésére alapvetően elég a sortörés (egy „enter” a bekezdés végén), de ha valaki mégis sor eleji behúzással jelölni akarja, azt ne tabulátorral, hanem 0,5 cm-es behúzással tegye. A hosszabb idézeteket a főszövegtől egy sorközzel alul-felül elválasztva balra-jobbra 1 cm-es behúzással különítjük el. A főszövegben dőlt betűvel jelezzük az eredeti nyelvű forráshivatkozásokat (kivéve, ha görög vagy héber karakterekkel írjuk), és a hivatkozott művek címét: pl. „Flavius Iosephus írja az *Apión ellen* című traktátusában”. Szintén alapelv, hogy minden forráshivatkozást magyarul is közlünk, a könnyebb érthetőség kedvéért elől a fordítást, utána zárójelben (vagy ha kevésbé fontos, akár lábjegyzetben) az eredeti szöveget. Ettől a szabálytól eltekinthetünk kifejezetten filológiai jellegű cikkek esetében.

3. Ókori személy- és földrajzi nevek és kifejezések átírása

A cikkekben lehetőség nyílik a héber és görög karakterek megjelenítésére. Az ókori nevek átírása rendkívül bonyolult – és meglehetősen ellentmondásos – Magyarországon. Az egyik alapelv az, hogy a latin szavakat mindig az eredeti írásmód szerint írjuk át: pl. Caesar, Aquincum, *Corpus Iuris Civilis*. A görög esetében a nálunk bevett tudományos átírásmódot alkalmaztuk, vagyis *sigma* = s, *psilon* = y, *chi* = ch, *kappa* = k, a többi értelemszerűen, tehát Hérodotos, Kyréné, Aischylos stb. Az ismertebb neveket a magyarban rögzült formájukban használjuk (pl. Heródes a szabályos Héródesz helyett). A héber szavak esetében az egyszerűbb írásmódot követjük, vagyis nem használunk

mellékjeles alakokat (a *chet* és a *hé* betűket a *ch* és *h* átírással különböztetjük meg), az *’alef*-et és az *’ajin*-t viszont gyenge és erős hehezettel jelöljük. A *begadkefat* betűket egységesen *b*, *g*, *d*, *k*, *t* betűvel jelöljük, kivéve a *pé*-t, amit – a *dages lene* jelenlététől függően – *p*-vel vagy *f*-fel (pl. *paqad* és *kafar*). A *kaf* és a *qof* hangokat *k* és *q* betűkkel különböztetjük meg. A héber nevek átírásában szabadságot adunk szerzőinknek, hogy pl. az Izaiás, Ézsaiás vagy Jesája névalakot használják. A héber helynevek esetében a bevett névalakoknál a megszokott formát használjuk: pl. Betlehem, Jeruzsálem, Názáret. Egyéb esetekben a fenti átírási szabályokat követjük, pl. Bét Se’árim, de ilyenkor javasoljuk, hogy zárójelben tegyük mellé a nemzetközi átírási módot is (pl. Beth She’arim), hogy így a helynevek könnyebben visszakereshetők legyenek.

4. Bibliai, pszeudepigrafikus és rabbinikus hivatkozások

A bibliai könyvek esetében a klasszikus protestáns hivatkozási rendszert használjuk: pl. 1Móz 20,4; 2Krón 10,5; Mt 5,2; 1Pét 3,6. (A fejezet és a versszámot vesszővel, szóköz nélkül választjuk el.) A bibliai szöveghelyekre történő hivatkozásokat a főszövegben és a lábjegyzetben is elhelyezhetjük.

Az idézett bibliafordításokat rövidítésekkel jelöljük (ha egyetlen fordítást használunk, elég az első lábjegyzetben utalni rá), pl. KGF = Károli Gáspár Fordítás; RÚF = Revideált Új Fordítás; SZPA = Szent Pál Akadémia fordítása; IMIT = Izraelita Magyar Irodalmi Társulat fordítása stb.). A maszoré-tikus héber szövegeket MT-vel, a *Szeptuagintából* vett idézeteket LXX-szel jelöljük.

A pszeudepigrafikus művekre történő hivatkozásnál is a bevett rövidítéseket alkalmazzuk. Amelyik szövegnek létezik magyar fordítása, magyarul: pl. 1Makk 3,14; SalZsolt 16,2; 2Bár 20,10 – aminek pedig még nincsen, az angolban megszokott rövidítést alkalmazzuk: pl. Orac. Syb. III. 145–167; Jub. II. 18; Énok III. 16.

A rabbinikus irodalom esetében a traktátus előtt kisbetűs jelölést alkalmazunk: m. = Misna; j. = jeruzsálemi Talmud; b. = babilóniai Talmud; t. = Toszefta stb. Egyébként itt is a megszokott rövidítéseket alkalmazzuk: pl. Kel. = Kelim; Meg. = Megilla stb.

5. A klasszikus irodalomból vett idézetek

A klasszikus (görög–római) irodalomból vett idézeteknél is magyar ókortudományban használt standard rövidítésformát alkalmazzuk: pl. Hom. *Od.* XII. 145; Hor. *Epist.* II. 3.1. (A könyveket római számokkal, az énekek és a sorok számát arab számokkal jelöljük, közöttük pont van). Az idézett klasszikusokat nem kell a „Felhasznált irodalom” jegyzékében feltüntetni. Egyébként alapelv, hogy a görög szerzők műveinek címét is latinul idézzük: pl. Plut. *De fort. Rom.* = Plutarchos, *De fortuna Romanorum* és nem *Περὶ τῆς Ρωμαίων τύχης*. Az irodalmi idézeteket tetszés szerint elhelyezhetjük a főszövegben és a lábjegyzetben is.

6. Hivatkozások a lábjegyzetekben

A tanulmányokban lábjegyzeteket használunk, amiket a Word szövegszerkesztő generál (Hivatkozás > Lábjegyzet beszúrása). Alapelv, hogy a lábjegyzetben a főszöveget *kiegészítő* információkat helyezünk el, azért, hogy a háttérinformációk elolvasása ne szakítsa meg a cikk folyamatos olvasását, hanem az olvasóra bízta a döntést, hogy kíván-e tovább tájékozódni. Ide helyezzük el a másodlagos szakirodalomra történő hivatkozásokat is, ebben a formában: Ruff 2009, 154. (A vessző után mindig

legyen szóköz.) Több szerző esetén a szerzők neve közé gondolatjelet teszünk: Grill–Benke 2011, 42. Ha kettőnél több szerzője van egy cikknek, akkor a következő rövidítést alkalmazzuk: Hack P. et al. 2015. (Ha csak általánosságban utalunk a cikkre, nem kell oldalszámot írni.)

7. Bibliográfia

A tanulmányok végén a „Bibliográfia” cím alatt oldjuk fel a lábjegyzetekben használt rövidítéseket. A folyóiratcímeket minden esetben teljesen kiírjuk, így elkerülhetővé válik a rövidítésjegyzék közlése. A folyóiratok címe után elől áll az évfolyam, majd ehhez tapadó kerek zárójelben a szám, utána kettőspont, és a cikk kezdő- és záró oldala, közte gondolatjellel. A *könyv- és folyóiratcímeket* dőlttel szedjük.

7.1. Folyóiratcikkek

GRÜLL–BENKE 2011: Grill, Tibor – Benke, László: A Hebrew/Aramaic Graffito and Poppaea’s Alleged Jewish Sympathy. *Journal of Jewish Studies* 62(2): 37–55.

RÉPÁS 2018: Répás László: Tanítás a nemzeteknek. *Új Exodus* 25(2): 86–95.

7.2. Könyvek

RUFF 2009: Ruff Tibor: *Az Újszövetség és a Tóra*. Budapest: Jósöveg–Műhely.

HACK P. et al. 2015: Hack Péter – Király Eszter – Korinek László – Patyi András: *Gályapadból laboratóriumot. Tanulmányok Finszter Géza professzor tiszteletére*. Budapest: ELTE Eötvös Kiadó.

7.3. Könyvfejezetek

RUGÁSI 1997: Rugási Gyula: Bálák és Bileám. In: *Örök romok*. Debrecen: Latin Betűk. [Ha maga a szerző a gyűjteményes kötet szerkesztője, nevét az *In:* után nem tüntetjük fel.]

HACK M. 2008: Hack Márta: Salamon mondásai és a bölcsek által művelt irodalom. In: Rugási Gyula (szerk.): *Elváló utak. Rabbiniikus és ókeresztény exegézis*. Budapest: Jósöveg–Műhely, 9–37. [A szerk. rövidítést az idegen nyelvű irodalmaknál egyesszámban *ed.*, többszámban *eds.* rövidítéssel jelezzük.]

7.4. Internetes hivatkozások

Az internetre utaló hivatkozásoknál adjuk meg a felhasznált szöveg URL-címét (<https://>), továbbá zárójelben a legutolsó megnyitás vagy letöltés idejét (év, hó, nap). Ha egy szövegnek nyomtatott és internetes (e-book) változata is létezik, alapszabály, hogy mindig a nyomtatottra hivatkozzunk. Ilyen esetben – ha fontosnak érezzük – megadhatjuk az internetes címet is, de ez nem feltétlenül szükséges. (A szerzők academia.edu oldalaira ne hivatkozzunk.)

LAPSZÁMUNK SZERZŐI

BORDIHI ATTILA (a MTA rendes tagja)

professor emeritus (PTE)

biológus, botanikus

borhidi@gamma.ttk.pte.hu

CSALOG ESZTER (Ph.D.)

főiskolai adjunktus (SZPA)

klasszika-filológus, hebraista

egrull@szpa.hu

FINTA SZILVIA (Ph.D.)

főiskolai adjunktus (SZPA)

tudományos segédmunkatárs és óraadó (ELTE-BTK Filozófia Intézet)

filozófus, teológus, a zsidó vallástudomány doktora

szfinta@szpa.hu

GRÜLL TIBOR (az MTA doktora)

egyetemi tanár, tanszékvezető (PTE-BTK, SZPA)

ókortörténész, klasszika-filológus

grull.tibor@gmail.com

HACK MÁRTA (Ph.D.)

főiskolai docens, tanszékvezető (SZPA)

teológus, hebraista

mhack@szpa.hu

RÁKÓCZI ISTVÁN (Ph.D. habil.)

egyetemi tanár, tanszékvezető (ELTE-BTK)

nyelvész, történész

alexander_white@hotmail.com

RUFF TIBOR (Ph.D.)

főiskolai docens, tanszékvezető (SZPA)

teológus, filozófiatörténész

truff@szpa.hu

RUGÁSI GYULA (az MTA doktora)

egyetemi tanár (OR-ZSE, SZPA)

teológus, filozófiatörténész

rugasigy27@gmail.com

SEBESTYÉN CSILLA (doktorjelölt hallgató)

OR-ZSE doktori iskola

sebestyencs@gmail.com

BEKÖSZÖNTŐ

5

TANULMÁNYOK

Hack Márta:	Másál és költői nyelv	9
Rugási Gyula:	Tíz történetietlen tétel a gnóziról (1. rész)	31
Finta Szilvia:	Általánosítható-e az egyedi? Az egyedi esetek általánosításának problematikája a zsidó vallási jogban	63

KISEBB KÖZLEMÉNYEK

Ruff Tibor:	Isten családterápiája – Az elutasítottság problémája Jákób fiainak életében	89
Grüll Tibor:	A Héliodóros-affér – IV. Seleukos mariséri feliratának tanulságai	101
Rákóczi István:	A „Betűk Atyjától” a digitális evangéliumig: Isten szava nyungwe nyelven	109

FORRÁS

Csalog Eszter:	<i>A Példabeszédek</i> Septuaginta-fordításának (<i>Paroimiai</i>) 1–9. fejezete	121
----------------	---	-----

RECENZIÓK

Borhidi Attila, Finta Szilvia és Sebestyén Csilla	recenziói	145
---	-----------	-----

CONTENTS AND ENGLISH ABSTRACTS

153



SZENT PÁL AKADÉMIA

Ára: 1450 Ft

