



*Sárospataki
Füzetek
Alapítva: 1857*

KIADJA: A SÁROSPATAKI REFORMÁTUS HITTUDOMÁNYI EGYETEM

Honlap: www.sarospatakifuzetek.hu | E-mail: sarospatakifuzetek@gmail.com

FELELŐS KIADÓ/PUBLISHER

Enghy Sándor, PhD – rektor

A SZERKESZTŐSÉG TAGJAI

Nagy Károly Zsolt, PhD – *felelős szerkesztő*

Kustár György, PhD – *főszerkesztő, a szám szakmai szerkesztője*

Homoki Gyula, PhD

Kodácsy Tamás, PhD

Kovács Áron, PhD

Lapis József, PhD

Patyán László, PhD

Rácsok Gabriella, PhD

SZERKESZTŐBIZOTTSÁG TAGJAI

Dr. Balogh Judit Dr. Kustár Zoltán

Dr. Békési Sándor Dr. Lukács Olga

Dr. Fazakas Gergely Tamás Molnár Illés

Dr. Fazakas Sándor Dr. Szűcs Kinga

Dr. Görföl Tibor Dr. Tóth Sára

Dr. Kiss Jenő Dr. Varga Gyöngyi

Dr. Visky S. Béla

KORREKTÚRA

Lapis József, PhD

Homoki Gyula, PhD

ANGOL KORREKTÚRA

Füsti-Molnár Pálma

Homoki Gyula, PhD

NYOMDAI ELŐKÉSZÍTÉS ÉS

BORÍTÓTERV: Asztalos József

KÉSZÜLT

A Kapitális Nyomdában

Ügyvezető igazgató: Kapusi József

ISSN 1416-9878

SZERKESZTŐSÉG CÍME

Sárospataki Református Hittudományi Egyetem

3950 Sárospatak, Rákóczi út 1.

Kiadás és terjesztés: +36 47 312 947

Felelős szerkesztő: +36 70 242 2674

PÉLDÁNYONKÉNTI ÁRA: 800 Ft (egyedi ár)

ÉVES ELŐFIZETÉSI DÍJ: 2000 Ft + postázási költség

CÍMLAPKÉP / COVER IMAGE:

A lapszám képanyagát Nagy Károly Zsolt a korláti református templomról készített fotósorozatából válogattuk

TARTALOM

Kustár György: Szerkesztői előszó	5
Oktass, hogy éljek!	7
Pásztor Gyula: „Te vagy az én szeretett Fiam!”	9
Tanulmányok	13
Bihari Sándor: Ámós és Malakiás könyvének társadalomkritikája – Szóvá tett visszasságok mint a gondolati struktúra lényegi elemei	15
Enghy Sándor: A σοφία fogalma Arisztotelész két művében és magában a Szeptuagintában	25
Éger Gábor: 16–17. századi felső-magyarországi református lelkipásztorok könyvei a Sárospataki Református Kollégium Tudományos Gyűjteményei Nagykönyvtárában	43
Gér András László: Az Ég ura Dániel könyvében – vallástörténeti közelítések Dániel könyvének egyik toposzához	69
Jenei Péter: Gonosz lélek (רוח רעה) az Úrtól? – Az 1Sámuel 16,14-23 komplex exegézise	81
Kustár György: A Jézus születése körüli botrány – az eljövétel paradoxona	97
Láncos Eszter: Adonis mint síremlék Shakespeare <i>Venus és Adonis</i> című költeményében	121
Szathmáry Béla: A református egyháztagságról	139
Idővonal	149
Kovács Áron: Nagy József cigándi lelkész fiához írt levele az 1848–49-es szabadságharc alatt	151
Prédikációs tárház	153
Fodor Ferenc: A hamis sáfár (Lk 16,1-8)	155
Pál Apolka: Atyám, Fiam, Lelkem – A Fiútól kapott önzonosító – A fiúság (Lk 20,27-46)	159
Recenziók	163
Hegedűs Gabriella: Pedagógiai perspektívák: a megküzdés, fejlődés és nevelés dimenziói (Podlovics Éva – Erdei Róbert – Kissné Gombos Katalin Melinda[szerk.]: Megküzdés, fejlődés, nevelés. Az Iskola a határon III. konferencia előadásából, Sárospatak, Tokaj-Hegyalja Egyetem, Sárospataki Pedagógiai Füzetek 32, 2023.)	165
Lovas Anett Csilla: Harag és agresszió – nem csak az egyházi iskolákban (Kis Klára: Iskolai agresszió és egyházi iskolák: A katechézis lehetőségei az iskolai agresszió preventív megközelítésében és konstruktív kezelésében, Budapest, Kálvin Kiadó, 2023.)	169
Margitics-Sánta Erika: A gyógyító jelenlét körül (Szabóné László Lilla: Poimenika. A lelkigondozás elmélete, Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan Kiadó, 2023.)	173
Zalatnay Klára Lujza: Lencseváltások Gutenberg galaxisában. Kritika a Makropædia kiállításról	177
Stíluslap	183
Szerzőink	188

CONTENTS

György Kustár: Editorial	5
Teach Me That I May Live!	
Gyula Pásztor: „You are my Beloved Son!”	9
Essays	
Sándor Bihari: Social Criticism in the Books of Amos and Malachi	15
Sándor Enghy: The Concept of σοφία in Aristotle’s Two Works and in the Septuagint	25
Gábor Éger: Books of 16th- and 17th-Century Upper-Hungarian Reformed Pastors in the Great Library of the Scholarly Collections of the Reformed College of Sárospatak	43
András László Gér: Lord of Heaven in the Book of Daniel: Religious-Historical Approaches to One of the Topoi in the Book of Daniel	69
Péter Jenei: Evil Spirit (רוח רעה) from the Lord? Complex Exegesis of 1Samuel 16,14-23	81
György Kustár: The Scandal of the Birth of Jesus – The Paradox of Incarnation	97
Eszter Lánco: Adonis as a Tomb Effigy in Shakespeare’s Venus and Adonis	121
Béla Szathmáry: On Membership in the Reformed Church of Hungary	139
Timeline	
Áron Kovács: The Letter of József Nagy, Pastor of Czigand, to His Son Kálmán Nagy while He Joins the War of Independence	151
Treasury of Sermons	
Ferenc Fodor: The Unjust Steward (Luke 16:1-8)	155
Apolka Pál: My Father, My Son, My Soul – Self-identity from the Son – Being Son (Lk 20,27-46)	159
Review	
Gabriella Hegedűs: Pedagogical Perspectives: The Dimensions of Coping, Development, and Raising – Podlovics Éva – Erdei Róbert – Kissné Gombos Katalin Melinda [szerk.]: Megküzdés, fejlődés, nevelés. Az Iskola a határon III. konferencia előadásaiból, Sárospatak, Tokaj-Hegyalja Egyetem, Sárospataki Pedagógiai Füzetek 32, 2023.	165
Anett Csilla Lovas: Anger and Aggression – Not Solely in Christian Schools – Kis Klára: Iskolai agresszió és egyházi iskolák: A katechézis lehetőségei az iskolai agresszió preventív megközelítésében és konstruktív kezelésében, Budapest, Kálvin Kiadó, 2023.	169
Erika Margitics-Sánta: At the Healing Presence – Szabóné László Lilla: Poimenika. A lelkipozíció elmélete, Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem – L’Harmattan Kiadó, 2023.	173
Klára Lujza Zalatnay: Changing Lenses in the Gutenberg Galaxy. Critique of the Makropædia Exhibition	177
Stylesheet	183
Authors	188

Szerkesztői előszó

A sokszínűség áldás. Istennek ezer arca van, megismerése igazi kaland. Ahogyan változunk, és ahogyan korok keletkeznek és tűnnek tova, mindig másképpen látunk. Ennek tudatában megértésünk korlátainak feszegetése kihívás és egyszerre parancs is. A hit ugyanis tudomány nélkül sekélyes vagy vak; azonban a tudás elkötelezettség, és hit nélkül csak üres szócséplés.

Mégis mintha újra és újra felmerülne mindkét oldallal kapcsolatban kétely vagy kritika a kizárólagosság rejtett igényétől fűtve. A tudománnyal szemben, hogy nincs kapcsolata a realitással, mintha az Istenről való elmélkedés valamiféle luxus lenne, mely nem nyújt kézzelfogható eredményeket, csak a kérdéseket szaporítja, vagy a kétely magjait hinti. A hittel szemben pedig az, hogy naiv és tolakodó, mert gondolkodás nélkül nem látja át önmaga nehézségeit, elfojtja a kételyeket, és szűklátókörűvé tesz.

Hol az igazság? Sehol és mindenhol. Blaise Pascal találóan fogalmaz: *„Az ember minden méltósága a gondolkodásban rejlik. De mi ez a gondolkodás? Milyen ostoba! A gondolkodás tehát természeténél fogva csodálatos és páratlan valami. Különös hibáknak kellett benne lenniük, hogy lenézzék értük; de olyan hibái vannak, amelyeknél nincsen nevetségesebb. Milyen nagy természeténél fogva! Milyen alantas fogyatékságai miatt!”* (Pascal: Gondolatok, 365.) Valóban. Az ismeret töredékes. Mégis, egy apró exegetikai felismerés és kultúrantropológiai belátás megváltoztathat egy egész világot, új fénybe állíthat evidensnek hitt vagy gondolt meggyőződést, akár történeti tényt. Egy-egy kérdés mélységes szakadékokat nyithat meg, melybe jogosan félhetünk belenézni. Jöhet-e gonosz Istentől? Több-e Isten, mint a környező kultúrák istenképzeteinek ügyes kompilációja? Vajon az, hogy Jézus a Szentlélektől fogant, mennyire volt hihető a kortársak számára, és ez milyen következményekkel járhatott? Miért baj az, ha valaki gazdag? Mitől bölcs a bölcs? Mitől egyháztag valaki? Olyan kérdések ezek, melyeket sokszor nem egyszerű feltenni, még kevésbé megválaszolni. Persze paneleink, paragrafusaink, esetleg dogmatikai cikkelyeink vannak, jobbak vagy kevésbé jók, elavultak vagy naprakészebbek. A válaszok pedig vagy kielégítőek, vagy kérdésesek. A hit világában pedig legtöbbször nem marad más, mint a kezeket széttáró beismerés: nem tudjuk.

A nem tudás azonban nem lehet mentség. Pascal kritizálja a teológiai rendszereket, és magát a gondolkodást is, az evangélium ostobaságára irányítva a figyelmet a bölcsesség és okoskodás helyett. Mondhatnánk ez alapján, hogy a nemtudás beismerése a legbölcsebb út – Szókratészhez hasonlóan, aki a Püthia szerint éppen azért a legokosabb ember a világon, mert nem hiszi magáról, hogy bármit is tudna. Ugyanakkor a nemtudás lehet lustaság következménye, a kényelmességből fakadó tunyaság gyümölcse. Paradox módon Pascal egész műve, még ha szándékosan töredékes is, intellektuális munka és mély elmélkedés gyümölcse. Hit és tudás összefonódásának éppen ebben a feszültségben bontakozhat ki egy erény, a küzdeni akarásé – és ez Pascal gondolatainak legfőbb érdeme. A nekifeszülésbe fektetett energia sokszor hiábavalónak tűnhet, de a külső szemlélő egy kudarccal végződő izzadságos küzdelem után nem

dörzsölheti a markát, hogy „lám, megmondtam, nincs értelme”. A gondolat hiábavalóságának felismeréséhez sok gondolatra van szükség. Ráadásul legtöbbször nem az eredmény, hanem az út nemesít, a dilemma feszültsége és átvirrasztott éjszaka terhes csendje. A ma és a holnap terhe erősíti meg a vállakat, a kutatás csiszolja meg a gondolkodást, a hit küzdelme formálja ki a kitartást.

A pótolhatatlan nyereség az úton maga az út. Minden nehézség ellenére a kihívásokkal teli létezés ugyanis egy hihetetlenül izgalmas kaland. A tudásvágy, a szomjúság, a válaszok iránti sóvárgás, a kérdés szabadságának öröme nem luxus, hanem belénk kódolt adottság. Hinni és érteni nem ellentmondás, feloldhatatlan paradoxon; kéz a kézben járnak, egymásra vágynak. Ahogy kételyeink sem a hit vagy a tudás ellentétei, hanem fokok a változás lépcsőjén. Ismét Pascal: „*Csak akkor lehet igaz egy vallás, ha megismerte az emberi természetet. Ha felismerte nagyságát és kicsinységét, és magyarázatot adott az egyikre is, a másikra is.*” (Pascal: Gondolatok, 433) Nagy öntudattal a kereszténységet nevezi meg az igazság egyetlen hordozójának. Ehhez kérdezni, elmélkedni és hinni egyszerre kell – még ha gondolatainak tétje maga a gondolatok lebontása is. A könyvből mégis sugárzik a mindent megalapozó és nem változó kérdés: akarsz-e ismerni? És talán a még fontosabb: kit akarsz ismerni?

Ez a lapszám ezen a göröngyös úton vezet, nem végig, pusztán irányt mutatva, válaszokat kínálva, melyek akár meggyőzőek, akár nem, elmélkedésre hívnak. Így válnak együtt igazi csemegévé. Vallástörténeti, exegetikai, egyháztörténeti, egyházjogi, esztétikai tanulmányok gyűltek egymás mellé, különböző területekről, oktatóktól és egyetemünkön tanuló diákoktól egyaránt, tartalmas könyvajánlókkal és egy mélyen szántó prédikációval fűszerezve. Szeretettel ajánlom mindazoknak a Sárospataki Füzetek jelen számát, akik a felfedezni vágyás és hit izgalmas útján járnak.

Kustár György

OKTASS, HOGY ÉLJEK!

*„Nagyon szeretlek, mindenben melletted állok,
s amire csak szükséged van, mindent megadok
neked.” Igen, így lehet atyai módon elindítani
valakit a küldetésére, a másik oldalon pedig így
lehet bátran, biztos háttérrel elindulni arra.”*



Pásztor Gyula

„TE VAGY AZ ÉN SZERETETT FIAM!”

„Történt, hogy az egész nép megkeresztelkedése után, amikor Jézus is megkeresztelkedett és imádkozott, megnyílt az ég, leszállt rá a Szentlélek testi formában, galambként, és hang hallatszott a mennyből: Te vagy az én szeretett Fiam, benned gyönyörködöm. [...] Jézus Szentlélekkel telve eljött a Jordántól, és a Lélek indítására a pusztában tartózkodott negyven napon át, miközben kísértette az ördög. Nem evett semmit azokban a napokban, de amikor azok elmúltak, megéhezett. Ekkor az ördög így szólt hozzá: Ha Isten Fia vagy, mondd ennek a kőnek, hogy változzék kenyérré. Jézus így válaszolt neki: Meg van írva, hogy nemcsak kenyérrel él az ember. Ezután felvitte az ördög, megmutatta egy szempillantás alatt a földkerekség minden országát, és ezt mondta neki: Neked adom mindezt a hatalmat és dicsőséget, mert nekem adatott, és annak adom, akinek akarom. Ha tehát leborulsz előttem, tied lesz mindez. Jézus így válaszolt neki: Meg van írva: Az Urat, a te Istenedet imádd, és csak neki szolgálj. Ezután elvitte őt Jeruzsálembe, a templom párkányára állította, és ezt mondta neki: Ha Isten Fia vagy, vesd le magad innen, mert meg van írva: Angyalainak megparancsolta, hogy őrizzenek téged; és tenyerükön hordoznak, hogy kőbe ne üsd lábadat. Jézus így válaszolt neki: Megmondatott: Ne kísérsd az Urat, a te Istenedet. Amikor az ördög elvégezte minden kísértését, eltávozott tőle egy időre.” (Lk 3,21-22; 4,1-13)

Aki Jézus megkeresztelkedésének történetét olvassa, valószínűleg ösztönszerűen is ráhangolódik arra, amit ebben az ünnepi pillanatban Ő Atyjától hallott: „Te vagy az én szeretett Fiam, benned gyönyörködöm.” Emberi gondolkodásunkkal várjuk vagy odagondoljuk a folytatást is: „Nagyon szeretlek, mindenben melletted állok, s amire csak szükséged van, mindent megadok neked.” Igen, így lehet atyai módon elindítani valakit a küldetésére, a másik oldalon pedig így lehet bátran, biztos háttérrel elindulni arra. Minden adott, nincs lehetetlen. Ez a vágyott, ideális állapot. Nem lenne ez elég biztosíték arra, hogy csak menni kell, s bármihez hozzákezd,

az garantáltan sikerülni fog? Földi eszünkkel könnyen így gondolkodunk. Ebben a helyzetben lesz különösen beszédes, amit Jézus innen elindulva tesz, mert hitelesen tanúskodik arról, miként tekint a szolgálatára, hogyan lehet azt Isten Fiaként, Isten gyermekeként betölteni. Viselkedése példa arra is, hogyan lehet ilyen küldetésre felkészülni, a vele járó kísértésekben megállni.

Az első, ami az evangéliumból kiderül: Jézus a küldetését rábízott feladatként látja. Ez nem kisebbíti Jézus szerepét, tekintélyét, hanem inkább felértékeli, hiszen ilyen feladatot nem lehet akárkire rábízni. Jézus ebből következően pontosan látja, hogy ezt a szolgálatot csak a megbízóra figyelve, az ő folyamatos vezetése alatt lehet betölteni. És Ő erre tudatosan ügyel. Ezért írhat róla Lukács evangélista következetesen ilyen megállapításokat: „Jézus *Szentlélekkel telve* eljött a Jordántól, és a *Lélek indítására* a pusztában tartózkodott.” Majd a megkísértést követően: „Jézus a *Lélek erejével* visszatért Galileába.” Lk 4,14

Az adventi, karácsonyi időszak elmúltá hasonló kérdést vet fel: Hogyan tekintek arra az útra, azokra a feladatokra, amelyekre Isten az ünnepi örömhírral elindított? Hogyan készülök fel ezekre? Mennyire fontos, mennyire döntő mindez? Betelhetett a szívem azzal az örömmel, hogy Isten Jézus Krisztusban lehajolt hozzám, érte én is Isten gyermeke lehetek, akit szeret, s akinek Krisztus azt ígérte, hogy velem lesz minden napon a világ végezetéig. Ennél nagyobb biztatást mit kaphattam volna? Ebben valóban benne van minden, ami az életre és az üdvösségre szükséges. A kérdés mégis az, hogy hogyan érvényesül ez. Csak annyiból áll, hogy Isten megmondta, és akkor ezzel a továbbiakban semmi tennivaló nincs? Mit jelent a gyakorlatban, mivel jár az, hogy Isten gyermeke vagyok? Hogyan érvényesíti ezt Isten? Lehet, hogy a megvalósulás érdekében nekem is vezetésre van szükségem? Ha igen, akkor meg kell tanulnom figyelni rá. Hogyan tehetem ezt, mi segít ebben?

Jézus erre látja alkalmas és szükséges eszköznek a böjtot, a hosszabb lemondást, elvonulást: tanulni, gyakorolni odafigyelni az Atyára. Szabadnak lenni arra, hogy értse a Szentlélek vezetését, és engedjen annak. Ez alatt a negyven nap alatt Jézus sajátosan is megéli az Atyjával való közösséget. Megelevenedik és fontossá lesz mindaz, amit eddig az Írásokból tanult, személyessé lesz az, ami felőle megíratott. Most nem vonhatja el ezekről semmi a figyelmét, sajátosan is ezt éli meg. A történet folytatása hitelesíti ezt, és tanúskodik ennek eredményéről.

Negyven nap után az éhség, a kenyérteremtés kísértésével szemben felszabadultan tudja kimondani: „Meg van írva: Nemcsak kenyérrel él az ember, hanem minden igével, amely Isten szájából jön.” (Mt 4,4) Az ige marad az első, mert ez pontos útmutatást jelent, biztosítja az Atyával való élő kapcsolatot. A hatalmat és a belőle fakadó lehetőséget nem az garantálja, hogy ki vagyok, hanem az, hogy kivel vagyok. A böjt útján Jézus megerősödött ebben, és felkészült arra, hogy a szolgálata során ehhez igazodjon. Isten gyermekét Isten táplálja úgy, ahogy neki szüksége van rá.

A böjt segíti Jézust abban is, hogy igent mondjon a függőségi viszonyára, és hálásan megélje azt. Az Atyát imádni és neki szolgálni - meggyőződése, hogy ez a negyven nap ebben telt: az Atya imádatában, imádságos, megszentelt bizalmi közösségben vele. Ahol így él ebben, határozott nemet tud mondani arra, amikor a kísértő nagy ígéret

körítésével arra hívja, hogy előtte boruljon le. Ezt a küldetést csak Isten imádatára és szolgálatára elkötelezetten, abban megállva lehet gyakorolni. Isten gyermeke Istenhez tartozik. Mivel ez ellenkezik a bűneset utáni emberi természetünkkel, fontosak és áldottak azok az eszközök, amelyek ebben erősítenek, megtartanak. Ezek egyike Jézus példája szerint is a böjt.

Sajátos helyzet elé állítja a szeretett Fiút a kísértő a harmadik próbálkozásával. Amikor a templom párkányára viszi, arra biztatja, hogy vegye kezébe az irányítást: provokálja Istent, kényszerítse olyan cselekvésre, ami a maga hírnevét szolgálja. Nem lenne jogosult erre a gyermek? Mi lenne ennek az eredménye? Vagy halálra zúzza magát, vagy egyszerűen szembe megy Istennel, s ezzel okozza a saját bukását. A szeretett Fiúnak nem az a kiváltásága, hogy kényszerítve őt arra veszi rá az Atyját, amire akarja. Ez istenkísértés lenne. Szeretett gyermeknek lenni azt a kiváltáságot jelenti, hogy bizalommal összehangolódhat az Atyával, hogy aztán abban, amire az Atya indítja el, amivel az Atya bízta meg, abban hittel várja az Ő teljes hatalmának és oltalmának az érvényesülést. De ehhez Isten Fiának és Isten gyermekének figyelnie kell, hogy értse az Atya szándékát, és azonosuljon azzal. Arra, és csak arra induljon el, amire az Atya hívja, indítja, és minden másnak mint kísértésnek ellent tudjon állni. Jézus igyekezett erre is tudatosan felkészülni, s a böjt, az elvonulás alkalmas eszköz volt számára.

Különös kiváltáság, hogy keresztyén emberekként Isten gyermekei lehetünk. Jézus példát adott arra, hogy ez nemcsak lehetőséget, hanem feladatot is jelent. Oktasson Ő, és formáljon a maga eszközeivel, hogy Isten gyermekeiként felkészülten éljünk!



TANULMÁNYOK

BIHARI SÁNDOR
ENGHY SÁNDOR
ÉGER GÁBOR
GÉR ANDRÁS LÁSZLÓ
JENEI PÉTER
KUSTÁR GYÖRGY
LÁNCOS ESZTER
SZATHMÁRY BÉLA



Bihari Sándor

**ÁMÓSZ ÉS MALAKIÁS
KÖNYVÉNEK
TÁRSADALOMKRITIKÁJA.
SZÓVÁ TETT VISSZÁSSÁGOK
MINT A GONDOLATI
STRUKTÚRA
LÉNYEGI ELEMEI***

Bevezetés

Előadásom háttérében az a doktoranduszi kutatómunka áll, amelyet „Ámósz és Malakiás teológiájának vizsgálata és összevetése” címen az elmúlt években végeztem. Az anyag az említett könyvek olyan témái alapján formálódik, mint a szociáletikai és kultuszkritika, a népek kérdése, az Úr napja és az eszkatológia, valamint az isteni legitimáció prófétai vagy papi köntösben való megjelenése.

Röviden, de szót kell ejtenünk a társadalomkritika témájának a Kispróféták könyvén belüli átfogó értékeléséről. Bár e téma Ámósz könyvében kiemelt figyelmet és jelentős lendületet kap, Malakiás könyve mintha már csak megemlítené azt.

Kérdéses ugyanakkor, hogy akár Ámósz könyve esetében is beszélhetünk-e egyáltalán átfogó társadalomkritikáról, vagy inkább a valóság egy szeletének célirányos kisarkításával találkozhatunk, mely azonban a társadalomkritika számos szegmensét figyelmen kívül hagyja. Az általánosságban használt társadalomkritika kifejezést hasznosabb talán a szociáletikai visszásságok némileg leszűkített értelmében kezelni.

A témával kiemelten foglalkozó Rainer Kessler szerint a társadalomkritika megmarad az egyes könyvek egyedi hangjainak szintjén, s az azok egységesítésére való törekvés nem figyelhető meg a Kispróféták könyvének nagyobb egységében. Ez még akkor is így van, ha Ámósz könyvéhez kötődően időnként feltételezhető egyes anyagok függőségi helyzete (pl. Mikeás, Zofóniás esetében).¹ Uwe Becker szófordulatát kölcsönvéve pedig, ha a Mal 3,5b-vel kapcsolatos „Sitz im Leben” nem is teljesen nyilvánvaló,

* Elhangzott a Magyar Hebraisztikai Társaság 2024. december 4-én tartott doktorandusz-műhelykonferenciáján.

1 KESSLER, R.: Die soziale Botschaft des Zwölfprophetenbuchs, in Uő.: *Schauen – Künden – Schreiben, Studien zur Prophetie*, Stuttgart, Verlag Katholisches, *Stuttgarter Biblische Aufsatzbände* 46, 2022, 91–110.

több mindenre utal a „Sitz in der Literatur”.² S noha a Zak 7,9–10 a régebbi próféták által hirdetett ígét, a Mal 3,5b-hez szövegszerűen is hasonló módon, a társadalomkritika összefüggésében foglalja össze, e megközelítés mégsem áll össze a tizenkét kispróféta könyvét egységesíteni igyekvő szemléleté.

Pedig a társadalmi kontextus változásai mintha egyre inkább megágyaztak volna egy ilyen kritikai hang kibontakozásának. A Kr. e. 8. századtól felvázolható társadalmi megosztottság, az elszegényedés és kiszolgáltatottság s az ezzel együtt járó adósrabszolgaság növekvő problémája nemhogy idejétmúlt lett volna, de még fokozódott is a fogságot követő időszakban (Neh 5).³ Ilyen körülmények között pedig várható lenne a szociáletikai visszasságok kritikájának erősödése, vagy épp az ilyen irányultságú korábbi hangok felerősítése. E tekintetben nem Uwe Becker vagy Christoph Levin az egyetlenek, akik szerint Ámósz könyve kritikája épphogy e korban találta meg igazi helyét és szerepét.⁴

Ámósz könyvében konkrétan szociáletikai kérdésekkel foglalkozó szakaszoknak tekinthetők az Ám 2,6–8; 3,9–12; 4,1–2; 5,7.10–12; 6,4–6; 8,4–7, míg Malakiás könyvében a IV. beszédegység érintett (Mal 2,17–3,5) a már említett Mal 3,5b-vel. Míg tehát Ámósz könyvének mindhárom fő részében megtalálható a kérdéskör feszegetése, Malakiás könyve esetében úgy tűnik, hogy épp csak mellékesen kerül megemlítésre. Szükséges ugyanakkor a téma örök voltának kiemelése is, mely így vagy úgy, de még évszázadok múltán is a prófétai érvelés eszköztárába emelte s tartotta azt.

Mielőtt a szűkebb téma részletesebb tárgyalására rátérnék, hadd emeljem ki már most a feltáruló egyezéseket és különbségeket. Először is, Ámósz és Malakiás könyveinek szociáletikájában lényegi különbség figyelhető meg a visszasságokban érintettek körét illetően, miközben fontos egyezés tapasztalható az e visszasságok leírására használt kifejezések párhuzamosságában. Másodsorban, bár a két könyvben egyaránt döntő hangsúlyt kap a szociáletikai visszasságok következtében sérült מִשְׁפָּחָה szerepe, óriási különbség mutatkozik az annak megsértése miatt okolhatóak megnevezésében.

Ámósz könyve felől közelítve

A prófétai motiváció részletezése mellett észre kell vegyük a nyomorúságot szenvedők közt számontartottak bemutatásában megfigyelhető különbséget is. A Mal 3,5b szóhasználatával (שָׂכֵר, אֶלְמָנָה, יְתוֹם, גֵּר) alapvetően a klasszikus *personae miserae* csoportját idézi. Az Ámósz könyve kifejezéseihez (עָנִי, עָנָה, עֲדִיק, דָּל, אֶבְיֹן) társított érvelések ugyanakkor inkább azon gazdasági egzisztenciájukban veszélyeztetett rétegek nehéz-

2 BECKER, U.: Sozialkritik in Jes 1–39 und im Amos-Buch, in BAUTCH, R. J. – ECK, J. – ZAPFF, B. M. (eds.): *Isaiah and the Twelve*, Berlin – Boston, Walter de Gruyter, *Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 527, 2020, 33–53, 47.

3 KESSLER, R.: Soziale Sicherung in vorstaatlicher, staatlicher und substaatlicher Gesellschaft: Das Beispiel des antiken Israel, in UÖ.: *Studien zur Sozialgeschichte Israels*, Stuttgart, Verlag Katholisches, *Stuttgarter Biblische Aufsatzbände* 46, 2009, 104–147, 144, 147.

4 LEVIN, CH.: Das Amosbuch der Anawim, *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 94. évfolyam, 1997/3, 407–436.; BECKER: i. m., 44, 46.

ségeit elevenítik meg, „akiktől még mindig van mit elvenni, ha pedig már semmijük se maradt, akkor sorsuk az adósrabszolgaság”.⁵

Az ámószai kritika háttérében feltáruló gazdasági és társadalmi folyamatok jelentősen kikezdték a korábban nagycsaládi és kisbirtokrendszerbe szerveződő közösséget, melybe például a rabszolgák, napszámosok, jövevények, özvegyek és árvák is tartoztak.⁶ Érdekes tehát, hogy a változások reflexiójaként mégsem e társadalmi csoportok kerülnek Ámósz igehirdetésének fókuszába. Az pedig, hogy Malakiás könyvében miképpen találkozunk éppen ugyanezen csoporttal, ugyancsak további magyarázatot igényel.

Azonban az Ámósz által a Kr. e. 8. század közepén hirdetett kritika relevanciája annak ellenére vagy épp azzal együtt is tapintható, hogy könyvének írott és szerkesztett kezdeti formája feltételezhetően csak valamikor az északi országrész eleste után, Júdában került megalkotásra.⁷ A társadalomban tapasztalt visszaélések taglalásában újra és újra érezni az „elevenre tapintás” szándékát. A feszegetett témából kitűnik, hogy aktuális, és nem csupán általában aktuális. Nyilvánvalóan az egykori Izráelben is az volt, és valószínűleg később délen sem vesztett erejéből.

A kritika élét és súlyát ugyanakkor nem az elnyomottakra használt kifejezések adják. Igazi erejét az elit visszatetsző életvitelét részletező igék és a fennálló helyzetet visszautkröző partícipiumi formák nyújtják.

Mielőtt azonban az értelmezés irányát a visszaéléseket aktívan bemutató részletek felé fordítanánk, előtte még két olyan kifejezésről ejtsünk szót, amelyek mintegy átmenetet képeznek az elnyomottak és elnyomók között. Az egyik ilyen az Ám 2,8-ban található עֲנוּשִׁים, a másik pedig az Ám 3,9-ben lévő עֲשׂוּקִים. Pontos jelentésüket tekintve mindkét forma kétségeket vet fel, melyekre részben magyarázat lehet, hogy az עֲנוּשִׁים hapax legomenon, az עֲשׂוּקִים ezen formája pedig csak a Jób 35,9-ben található még meg. Grammatikailag ugyanakkor mindkettő lehet egy Qal pass. part. pl. masc. Az עֲנוּשׁ jelentése *‘megbírságol, pénzbüntetést kiszab’* (pl. Péld 17,26). Vagyis a bírságot kivetők ugyan ki nem mondva vannak csak jelen, de nyilvánvalóan az ilyen irányú aktivitásuk következménye nyomán állt be az az állapot, amely az azt elszenvedők felől nézve tényként megállapítható: nem mások ők, mint *megbírságotlaltak, megbírságotlaltottak*. Emellett, mint *plurale tantum*, feltételezik a kifejezés *‘bírság’* értelemben vett használatát. Ehhez hasonlóan feltételezhető az עֲשׂוּקִים többes számú alak elvont főnévként való használatát az *‘elnyomás’* értelmében. Ugyanakkor ez utóbbi alak is lehet az imént említett Qal pass. part. pl. masc. (vö. Préd 4,1). Az עֲשָׂק gyök jelentése *‘elnyom’, ‘kizsákmányol’*, például a fizetésektelen adó. Aktív formája sokszor szerepel hasonló tartalmú szövegekben, magában Ámósz könyvében is és azon kívül (pl. 5Móz 24,14; Ám 4,1; Zak 7,10; Mal 3,5), így később még e tekintetben külön is foglalkozunk vele.

5 KESSLER, R.: *Az ókori Izráel társadalma. Történeti bevezetés*, ford. SZABÓ Csaba, Budapest, Kálvin Kiadó, 2011, 123.

6 FENDLER, M.: Zur Sozialkritik Des Amos: Versuch Einer Wirtschafts- Und Sozialgeschichtlichen Interpretation Alttestamentlicher Texte, *Evangelische Theologie*, 33. évfolyam, 1973/1, 32–53, 33.

7 JEREMIAS, J.: *Hosea und Amos, Studien zu den Anfängen des Dodekapropheten*, Tübingen, J. C. B. Mohr, *Forschungen zum Alten Testament* 13, 1996, 52–54.

Itt most elégedjünk meg annyival, hogy passzív formájában a mások által *elnyomott* állapotra és az *elnyomottak* személyére is egyaránt utalhat.⁸

Nem vitás, hogy mindkét esetben jól érthető a kifejezni szándékozott negatív élethelyzet. Mindenesetre a passzív participiumi formák jelentésárnyalatának szem előtt tartása már azért is elgondolkodtató, mert az elkövetett visszaélések bemutatása során a verbum finitumok és verbum infinitumok mellett feltűnően sokszor találkozhatunk aktív participiummal (Ám 2,7; 3,10; 4,1; 5,7.12; 6,4.5.6; 8,4).

Az általunk vizsgált szakaszokban található igék többnyire valamilyen erőszakra utalnak, de még az olyan, e tekintetben semleges igék is, mint például a *beszélni*, *enni*, *inni*, *feküdni*, szövegösszefüggésükben ugyancsak hasonló körülményeket ismertetnek.

Ahogy az a szegények esetében láthatjuk, itt sem nevesíti egyik szakasz sem a megszólítottakat, de az aktív participiumok segítségével az általuk teremtettné negatív szituációk alapján azonosítja és jellemzi őket. Így válnak megszólíthatóvá számára és láthatóvá számunkra. Ezt feltehetően még az Ám 4,1 básáni tehenei esetében is hangsúlyozhatjuk: „Halljátok meg ezt az ígét, ti, básáni tehének Samária hegyén, akik sanyargatjátok a nincsteleneket, és bántalmazátok a szegényeket, akik ezt mondjátok uraitoknak: Hozzatok még, hadd igyunk!” A básáni tehének valószínűleg egy a kortársak számára jól érthető kép kihasználása, hogy némi gúny kerüljön az életüket jó helyzetben élők, de a nincsteleneket elnyomók (הַעֲשֻׁקוֹת), a szegényeket sanyargatók (הַרְצָצוֹת) és a tobzódásaikban fennhéjázók (הַאֲמֹרָת) megszólításába.⁹

Vagyis a participiumok használatával egy tartósan fennálló és általánosnak tekintett élethelyzet is meglevenítésre kerül, mely egyben közvetlen háttérét is adja a számos egyéb módon részletezett ítéletes cselekedeteknek.¹⁰

A kárhozottat berendezkedést, a már említett Ám 4,1 mellett, így olyan képek beszélnek el, mint a szegény porba tiprása (הַשְׁאֲפִים; Ám 2,7; 8,4), a paloták erőszakkal járó megtöltése (הַאֲזִירִים; Ám 3,10), az ítélkezés méreggá fordítása (הַהֲפָכִים; Ám 5,7), az igazsággal szembeni ellenséges bánásmód (צָרְרִי צָדִיק; Ám 5,12) és vesztegetés elfogadása (לִקְחֵי כֶּפֶר; Ám 5,12), díszes ágyon való heverés (הַשְׁכָּבִים; Ám 6,4) s közben a jószág javának elfogyasztása (וְאֲכָלִים; Ám 6,4), szegyetlen dalolás (הַפְּרָטִים; Ám 6,5) és mértéktelen borivás (הַשְׂתִּים; Ám 6,6).

Már ebből az összszegésből is kitűnhet Ámós könyve kritikai álláspontjának háttére s eleven életszerűsége. Egy olyan gyakorlati állásfoglalásról van szó, melyet „csak leköveszhet” a következmények teológiai kibontása.

8 HALOT, 855, 859, 896, 897.; BDB, 778, 799.; Például Samáriában a Károli-fordítás szerint *elnyomottak* vannak, míg a RÚF 2014 szerint *elnyomás* található (Ám 3,9). Az előadásban utalás szintjén említett bibliai szakaszok idézetéhez azonban végig a RÚF 2014 fordítását használtam.

9 ANDERSEN, F. I. – FREEDMAN, D. N.: *Amos. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York, Doubleday, *The Anchor Bible* 24A, 1989, 415–421.

10 GESENIUS, Wilhelm – KAUTZSCH, Emil – COWLEY, Arthur E. (eds.): *Gesenius' Hebrew Grammar*, New York, Oxford University Press, 1910, §116a, 355–356.; JOÜON, P. – MURAOKA, T.: *A Grammar of Biblical Hebrew*, Roma, Gregorian & Biblical Press, 2011², §121c, 380.

A visszaélések jellegét megvilágító jellegzetes ige a נט, melynek jelentése általánosságban *‘valamit térben kiterjeszteni, valamilyen irányba elmozdítani’*.¹¹ Ilyen például az, amikor valaki kinyújtja a kezét, általában ellenséges cselekedetre készen (2Móz 7,5; Jer 6,12; Zof 1,4). Ringgren összegzése szerint egy általános, sok árnyalatú szó, mely a legkülönbözőbb helyzetekben használható.¹² Megfigyelhető jellegzetességei ugyanakkor tanulsággal szolgálnak Ámósz könyvében belül betöltött szerepének megértéséhez. A kifejezés a könyvben csak az elnyomottak és az elnyomók közötti viszonyt leíró témakörben jelenik meg (Ám 2,7.8; 5,12),¹³ s csak Hifilben, ami az igerörzs kauzatív jellegéből fakadóan a cselekvést kezdeményező személyére is ráirányítja a figyelmet.¹⁴ Ennek során az Ám 2,7 leleplező állásfoglalása: „Azt kívánják, hogy a nincstelenek a föld porát szórják a fejükre, és elutasítják (נט) a szűkölködő ügyét” az Ám 5,12-ben részleteiben is megismerhető: „Tudom, hogy milyen sok a bűnösök, és vétkeitek mily nagyok: sanyargatjátok az igazat, elfogadjátok a megvesztegetést, elnyomjátok (נט) a szegényeket a kapuban.”¹⁵

Malakiás könyve felől közelítve

Ámósz könyvével ellentétben Malakiás könyvének elnyomottjai valóban a klasszikus *personae miserae* csoportját idézik. Ámósz könyvének éles kifakadásai mellett azonban a Mal 3,5b megfogalmazása kifejezetten sterilnek hat: „...sanyargatják a napszámost, az özvegyet és az árvát, akik elnyomják a jövevényt, mert nem félnek engem!” Valóban érezni egyfajta katalógusjellegét a felsorolásban. Talán már utalás szintjén való említésük is elegendő volt ahhoz, hogy e súlyos probléma mibenlétét valaki minden további részletezés nélkül értse vagy továbbgondolja. Aaron Schar megítélése szerint a Mal 3,5b esetében már számolnunk kell azzal, hogy az említettek elnyomása a közösség által ismert és elismerten törvényi normákba ütközött. Ez egyrészt a Tóra olyan írott formáját feltételezi, amely már magába foglalta a Szövetség könyvét, a Deuteronomiumot és a Szentség könyvét, másrészt számol általában vett érvényességével. Tömörségére így magyarázat lehet annak feltételezése, hogy az olvasó tudja, hogy ezek olyan bűncselekmények, amelyeket a törvény kifejezetten tilt.¹⁶

A Mal 3,5b felsorolásából az özvegy (אַלְמָנָה), az árva (יָתוֹם) és a jövevény (גֵּר) sokszor ténylegesen együtt szerepel a különböző jogi szövegekben. De például az özvegy és árva komoly szerepet kap Ézsaiásnak a társadalmi igazságossággal kapcsolatos érvelésében is (pl. Ézs 1,17.23; 10,2).

11 EGERESI László Sándor: *Bibliai héber – magyar szótár*, Budapest, Egeresi László Sándor, 2022, 446.

12 RINGGREN, H.: נָטָה, in BOTTERWECK, G. Johannes – RINGGREN, Helmer – FABRY, Heinz-Josef (eds.): *Theological Dictionary of the Old Testament*, Volume 9., Grand Rapids, Eerdmans, 1999, 381–387, 381.

13 Ámósz könyvében kifejezetten a szegények elnyomásával kapcsolatban találkozunk a נט-val, noha az Ám 2,8-ban inkább csak az asszociáció szintjén (a zálogba vett ruhákon való nyújtózás gyakorlatának kiemelésével), de feltétlen a szegények ügyének és az igazság elferdítésének témakörében.

14 JOÛON–MURAOKA: i. m., §54d, 151.

15 RINGGREN: i. m., 386.

16 SCHAR, A.: Fremdlinge und Tagelöhner in der Maleachischrift, in BENDEMANN, R. – TIWALD, M. (hrsg.): *Migrationsprozesse im ältesten Christentum*, Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer, *Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament* 218, 2018, 51–67, 52, 56.

A különböző törvényi szakaszok valóban igyekeznek gondoskodni a legelesettebbekről. Három módot is megemlíthetünk, melyekben a mindennapi életfenntartás alapszükségleteinek biztosítása a döntő: a mezgerlés joga, a föld parlagon hagyásának a gyakorlata, valamint a tized rendszere.¹⁷

Mindenesetre a társadalmi és irodalmi folyamatokat szem előtt tartva sem árt az óvatosság. Malakiás könyvének jelentős intertextualitása ellenére, a keletkezését övező miliőről, amely ugyancsak fontos eleme lenne az anyag értelmezésének, valójában alig tudunk valamit. Kessler maga is felhívja a figyelmet arra, hogy a könyv alapján rendelkezésünkre álló kevés adat miatt vigyázni kell, hogy a perzsa korszakhoz kötődő, akár kései, akár korai datálás kapcsán nehogy a körkörös érvelés hibájába essünk.¹⁸

Mindenképpen észre kell venni, hogy a Mal 3,5b-ben az özvegyek, az árvák és a jövevények természetesnek tekintett csoportosítása mellett negyedikként, sőt első helyen, a bér munkások és azok bére kerül említésre. E csoportosítás így teljesen egyedülállónak tekinthető.

A שָׂכִיר persze nem egyszer szerepel azokban a jogi szakaszokban, ahol általában az eddig ismertetett esetek védelméről vagy jogairól volt szó, de a Malakiás könyvében való jelenléte már csak a csupán e tekintetben eltérő Zak 7,10 párhuzamos helyével összevetve is fontos különbségnek tűnik.

Az 5Móz 15,18 egyértelműen az adósság és az adósrabszolgaság területén említi a kifejezést, míg az 5Móz 24,14–15 a jövevény védelmével párhuzamban tartja fontosnak megemlíteni, hogy „még aznap add ki a bérét (שָׂכָר), mielőtt lemegy a nap, mert nincstelen ő, és sóvárog utána”, de ezt a rendet igyekszik érvényesíteni a 3Móz 19,13 is.

Vagyis, ha a közöttetek „nem kellene, hogy így legyen” gondolati ív mentén a klasszikus *personae miserae* csoportjának nyomorúsága még érthető, hiszen abban befolyásolhatatlan külső tényezők is szerepet játszanak, ellenpontként megjelenik a pusztán emberi befolyások nyomán megcsorbitott szegénység képe is.

Logikusnak tűnhet ugyanakkor, hogy a שָׂכִיר fő helyre emelése valóban lényegi elem lehet a szakasz társadalmi kontextusát tekintve. Aaron Schar a Mal 3,5b konstruktus szerkezetére (שָׂכִיר-שָׂכִיר) külön is felhívja a figyelmet, melyben fontos hangsúlyt vél felfedezni, nem zárva ki ugyanakkor a dittográfia lehetőségét sem.¹⁹ Az egyaránt a שָׂכִיר 'felbérelni' gyökből eredeztethető két kifejezés jelentése, bár közel állnak egymáshoz, eltérő. A שָׂכִיר azt a bér munkást, vagy napszámost jelöli, akinek már nem volt földje, és akivel rövid vagy hosszú távú szerződést kötöttek. Szabad emberként megkülönböztethető a rabszolga státusától, még akkor is, ha ugyanazt a munkát végezte. A שָׂכִיר ugyanakkor épp az ilyen munkáért kapott fizetséget és bért jelöli.²⁰

Szó szerint tehát nem a munkás személye, hanem a bére kerül nyomás alá. Schar szerint tehát ezzel a szöveg a már említett „még aznap add ki a bérét, mielőtt lemegy a

17 GOWAN, D. E.: Wealth and Poverty in the Old Testament: The Case of the Widow, the Orphan, and the Sojourner Interpretation, *Interpretation*, Volume 41, 1987/4, 341–353, 345–346.

18 KESSLER, R.: *Maleachi*, Freiburg im Breisgau, Verlag Herder, *Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament*, 2011, 74–76.

19 SCHAR: i. m., 55.

20 HALOT, 1327, 1330, 1331.

nap, mert nincstelen ő, és sóvárog utána” gondolat fontosságát hangsúlyozza. Feltételezi, hogy az összetett gazdasági folyamatok nyomán könnyen előfordulhatott, hogy a munkavégzők a munkáltatónak még nem állt rendelkezésre a munkás bére, hiszen annak eredményét még valamilyen módon realizálnia kellett. Így aztán általános lehetett a késedelmes fizetés gyakorlata. A bérek visszatartásának valós problémája mellett ugyanakkor Christian Frevel érvelésével ért egyet, amikor a Mal 3,5b szóösszetételében a bérelnyomást, vagyis a bérek alacsonyan tartásának problémáját látja.²¹

Eddig konkrétan még nem esett szó a Mal 3,5b mondszerkesztéséről és a benne használt igei alakokról, de ezen a ponton, közelebbről megnézve őket, további fontos megállapításra juthatunk.

Először is észre kell vennünk, hogy bár az elesetteként és elnyomottakként felsoroltak csoportja teljesen más Ámós könyve és Malakiás könyve esetében, s egészen más keretezésben is közelítenek hozzájuk, mégis a velük való bánásmód leírása mindkét esetben ugyanúgy és ugyanazokkal az igékkel volt visszaadható. A Mal 3,5b esetében ez az Ámós könyvében is hasonló kontextusban feltűnő és ott már említett קשע és הטנ. Az előbbi sokszor anyagi, gazdasági értelemben vett elnyomásra, míg az utóbbi számtalanszor a jog és igazság elferdítésére utal.

Ebben az esetben is hasonló logikát követ a participiumi forma használata, s így itt is igaz, amit már Ámós könyve adott szakaszai esetében elmondtunk. Ugyan nincsenek nevesítve sem az elnyomottak, sem az elnyomók, de az aktív participiumok segítségével az általuk teremtett negatív szituációk alapján azonosítja és jellemzi az utóbbiakat. Így és ennyiben válnak megszólíthatóvá és láthatóvá számunkra.

A masszoréta szöveg ugyanakkor, a két participiummal, eltérő csoportosításban tagolja a szakaszt, mint amit mi eddig a שָׁכִיר, אֶלְמָנָה, אִתּוֹם és אֶרֶץ összefüggéseinek tárgyalása kapcsán követtünk. Ha az וְבָעֲשָׂקִי constructusos forma nem csak a שָׁכִיר-שָׁכִיר-ra, hanem az אֶלְמָנָה-ra és a אִתּוֹם-ra is kiterjed, ahogyan az valószínű is, akkor az עֲשָׂק a bér munkást, az özvegyet és az árvát kapcsolja össze, míg a נֹטָה külön vezet fel a jövevényt.

Ennek oka talán magyarázható a רָגָה kifejezés jelentéséből és használatából. A szó azokra utal, aki törzsüket, családjukat és lakhelyüket valami miatt elhagyva másutt keresnek lakozást és menedéket, ám eközben jogaikat számos területen korlátozzák.²² Így aztán számukra alapvetően legélesebben a הטנ által leírt fenyegetettség a legpusztítóbb kitettséget mutatja meg. Ennek következtében a két ige negatív következményeit a legszélsőségesebb típusok szerint széthúzva egy végletesen szétfeszített összképet tud megjeleníteni. Egyik oldalon az így-úgy egzisztenciálisan kisemmizettek az קשע közvetítette összképpel, másik oldalon pedig a jog igazsága számára is menthetetlenek.

21 FREVEL, CH.: Prekäre Arbeitsverhältnisse Lohn und Lohnverzug im Alten Testament, in SÖDING, T. – WICK, P. (hrsg.): *Würde und Last der Arbeit Beiträge zur neutestamentlichen Sozialethik*, Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer, *Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament* 209, 2017, 57–71, 60, 64.; SCHAT: i. m., 55–56.

22 HALOT, 201.

Szociáletikai visszasságok és a gondolati struktúra

Ami élesen terítékre kerül, az a rosszak boldogulásának visszásnak tetsző kérdése, de legfőképpen az Isten igazságosságának megkérdőjeleződése. Minderről a Mal 2,17 így tudósít bennünket: „Fárasztjátok beszédetekkel az Urat. Ezt kérdezitek: Mivel fárasztjuk? – Azzal, hogy ezt mondjátok: Minden gonosztevőt jónak tart az Úr, kedvét leli bennük! Vagy amikor ezt kérdezitek: Hol van az igazságos Isten?”

A „Hol van az igazságos Isten?” (אֵיךְ אֱלֹהֵי הַמִּשְׁפָּט) kitélt olvasva jelentős logikai fordulatot érzékelhetünk Ámós könyvének érveléséhez képest.

Az Ámós könyve struktúráján belül központi pozíciót betöltő 5. rész negatív szemlélete a pozitív töltetű szavak irányát is visszajára fordítja. Ez mutatkozik meg a szociális visszaélések értékelésében fontos szerepet kapó מִשְׁפָּט esetében is. „Mert méreggá teszitek a törvényt (מִשְׁפָּט), és az igazságot (צֶדֶקָה) földre tiporjátok” – olvashatjuk az Ám 5,7-ben. Ámós esetében az igazság kérdőjelessége az elnyomást elkövetők cselekedetei révén kerül előtérbe, melynek a prófétai üzenet szerint következménye az isteni számonkérés és ítélet. Az elit által követett irány így már végzetét is magában hordozza.

Noha Malakiás könyvének IV. vitabeszédében (Mal 2,17–3,5) is a מִשְׁפָּט a kritika tárgya és alapja, de immár az Istennek szegezett kérdés formájában. A „fárasztó” kérdés háttérében is nyilván a jók és a rosszak, az igazak és a gonoszok közötti különbségtétel eleven kérdésköre húzódik meg, mint például az imént említett Ám 5,7, vagy az Ám 5,12–14 esetében, ám milyen hatalmas ellentét figyelhető meg a két érvelés előjele között.

A Mal 2,17-ben tehát Isten az, akit a מִשְׁפָּט kapcsán számonkérnek. Igazán konttrasztos kép keletkezik tehát mind az isteni, mind az emberi pozíciót illetőleg, ha együtt látjuk a két könyvben tetten érhető érvelés „szóvá tett” rendszerét. Miközben a Samáriában uralkodó zűrzavaros állapotok kapcsán élénk társuló kép kétséget nem tűrően az emberi oldal felelősségét feszegeti (pl. Ám 3,10), addig a Mal 2,17-nek a vitapartnerek állítását idéző szakasza épp az Isten felé fordulva teszi ugyanezt: „Minden gonosztevőt jónak tart az Úr, kedvét leli bennük!” (כָּל-עֲשֵׂה רָע טוֹב בְּעֵינֵי יְהוָה וּבָהֶם הוּא חָפֵץ).

Az utóbbiban tehát egyértelműen Isten igazságossága és döntési pozíciója kérdőjeleződik meg, mégpedig az ember szemében. Érvelésükben az Isten az, aki a visszajára fordítja az értékrendet, mert úgy tűnik, a rossz is elfogadható és a gonosztevő is jó, amikor elkerüli őket az ítélet. A „Hol van az igazságos Isten?” kérdésfeltevése tulajdonképpen vád, egy emberi ítélet Isten létét és istenségét illetően.

A társadalomkritika hangján megszólaló Mal 3,5b éppen abban a tekintetben számít fontos és szükséges eszköznek, hogy amikor az isteni válasz e felfordult perspektívát a feje tetejéről ismét a talpára állítja, rávilágítson a felvetés és az emberi igazságtalanság tarthatatlanságára. Amikor Isten szuverén döntési pozíciójával feléjük lép s jelenti meg magát számukra, ítélete nyomán mindenki számára feltárul az Istent nem félők sora és sorsa. Mindezt a Mal 3,5a a következőképpen foglalja össze: „Eljövök majd, és ítéletet tartok fölöttetek” (וְקִרְבְּתִי אֵלֵיכֶם לְמִשְׁפָּט).

Befejezés

Az okok felmutatása mellett tehát a szociáletikai visszasságok kritikai látása és látatása a célját is megtalálja. Mindkét esetben elmondható, hogy ebben határozottnan az üzenet meghirdetése felé mutatnak. Mégpedig az isteni ítélet kihirdetésének megágyazva. Ebben az értelemben tehát témánkhoz szervesen kapcsolódik az ítélet irányába kitekintő konklúzió is. Logikai felépítményük zárókövét ugyanis egyaránt itt találhatjuk meg.

Vagyis a szociáletikai visszasságoknak az érvrendszerbe való beemelése egyaránt az üzenet megfogalmazása felé tartó gondolati struktúra alapját s így a logikai építmény lényegi elemeit képezi. Az pedig különösen izgalmas, hogy bár feladatuk az elmondani kívánt üzenet alátámasztása, ezt olyan hatásosan teszik, hogy sokszor a reflektorfényt is magukra vonják az alapvetően lényegesebbnek tekintendő üzenetről.

ABSZTRAKT

Ámósz és Malakiás könyvének társadalomkritikája

A Zak 7,7–10 a próféták által hirdetett ígét a társadalomkritika jegyében foglalja össze. E megközelítés azonban mégsem válik a Kispróféták könyvét egységesítő szemléletté, pedig a társadalmi kontextus változásai megágyazhattak volna egy ilyen kritikai hang kibontakozásának.

Miközben Ámósz könyvének mindhárom nagy egységében megtalálható a kérdéskör feszegetése, addig Malakiás könyve esetében mintha csak mellékesen kerülne említésre. Ugyancsak feltűnő a nyomorúságot szenvedők között megfigyelhető különbség is. Míg a Mal 3,5b a *personae miserae* csoportját idézi, addig Ámósz könyve inkább a gazdasági egzisztenciájukban veszélyeztetett rétegek nehézségeit eleveníti meg. Fontos egyezés tapasztalható ugyanakkor a visszaélések leírására használt kifejezések párhuzamosságában. S bár mindkét könyvben döntő hangsúlyt kap a מַשְׁפָּט szerepe, óriási különbség mutatkozik a megsértése miatt okolhatóak megnevezésében. Míg a Samáriában uralkodó zűrzavaros állapotok kapcsán Ámósz könyvéből élénk táruló kép az emberi oldal felelősségét feszegeti, addig a Mal 2,17 kérdése inkább az isteni felelősséget feltételezi.

Mindazonáltal a szociáletikai visszaéléseknek a prófétai érvelésbe való beemelése mindkét könyv esetében a gondolati struktúra alapját s lényegi elemét képezi. Az így létrehozott logikai építmény célja pedig az isteni ítélet üzenetének kibontása.

Kulcsszavak: *Ámósz könyve, Malakiás könyve, társadalomkritika, igazságosság, a prófétai érvelés felépítése*

ABSTRACT

Social Criticism in the Books of Amos and Malachi

Zech 7:7-10 summarises the word proclaimed by the prophets in the context of social criticism. However, this approach does not lead to a unified view of the Twelve Minor Prophets. While the theme is present in all three major sections of the book of Amos, it seems to be mentioned only incidentally in the book of Malachi. Yet changes in the social context would have been conducive to the development of such a critical voice.

In addition to the detail of the prophetic motivation, we should also note the difference in the oppressed. While Mal 3:5b basically evokes the group of *personae miserae*, the book of Amos is more concerned with the hardships of those social strata whose economic survival is threatened. There is, however, an important similarity in the parallelism of the terms used to describe the abuses. And although both books emphasise the role of the violated עֲשֵׂה, there is a huge difference in naming who is to blame for the violation. While the picture of the disorder in Samaria is one of human responsibility, Mal 2:17 questions God's authority.

Finally, the incorporation of socio-ethical abuses into the prophetic argument is a fundamental and essential element of the thought structure of both books. The logical structure thus created is designed to unfold the message of divine judgement.

Keywords: Book of Amos, Book of Malachi, social criticism, justice, structure of prophetic argumentation

Enghy Sándor

A σοφία FOGALMA ARISZTOTELÉSZ KÉT MŰVÉBEN ÉS MAGÁBAN A SZEPTUAGINTÁBAN*

Bevezetés

Mai világunkban a bölcsességre azért van szükség, hogy értsük a világot, jól tájékozódjunk benne, és ne tévedjünk el az okosan megfogalmazott tételek, nézetek között. A görög világban sem volt más a helyzet. Valószínű ezért foglalkoztak a görög filozófusok is a bölcsesség fogalmával, mert mint Arisztotelész is értett ennek a világnak a realitását, melyből nem elvágynakozni kell,¹ hanem feldolgozni, megérteni annak lényegét. Arisztotelész munkássága megragadó ezen a területen, különösen abban a tekintetben, ahogy differenciálja a fogalmat. Ezt kutatva biblikusként nem elégedtem meg Arisztotelésszel, nála is csak két művére koncentrálni, hanem a bölcsesség kérdését összevetettem a Szeptuagintával. Munkám a Szeptuaginta kutatásához kapcsolódik, mely ma a világ számos pontján zajlik, és a témában sok publikáció jelenik meg idegen nyelven. Én a magyar érdeklődők számára teszem elérhetővé a témát, s ebben rejlik a dolgozat jelentősége, elsősorban a görög nyelv analízisére támaszkodva. Arisztotelészről, a Szeptuagintáról, annak újszövetségi megfogalmazásáról bőven talál irodalmat az olvasó, ezért nem foglalkozom sokat a szekunder irodalommal, hanem ehelyett előnyben részesítem Arisztotelész és a Szeptuaginta nyelvét. Természetesen ez a szándék meg is határozza a dolgozat kereteit, noha a kommentárok, monográfiák nem maradnak el ebből az anyagból sem. Ha a bölcsesség az érzékelés része, csak reménykedni tudok, hogy munkám egy kicsit az objektív valóság hű képmása lehet.²

* Ez a tanulmány egy bővített formája annak az előadásnak, mely elhangzott a Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet Szeptuaginta konferenciáján, 2024 novemberében. A konferencia anyagának kötetben való megjelenése előkészületben van.

- 1 „...this world itself is real and substantial. Aristotle is a man of this world, with no longing to escape from it to another.” – CORNFORD, F. M.: *Before and After Socrates*, Cambridge, Cambridge University Press, 1960, 88–89.
- 2 „Aristoteles lehrt, daß die Wahrnehmungen in ihrem ganzen Umfang, sowohl was die Empfindungen als auch was deren räumliche Anordnung betrifft, getreu Abbilder der objektiven Wirklichkeit sind.” –

1. Az első mű Arisztotelész *Retorikája*.³ Ebben a könyvben keresem először a *sofi*,a előfordulását és jelentését. Arisztotelész az örömteli dolgokkal kapcsolatban írja, hogy mivel az uralkodás a legkellemesebb dolog, ezért az is kellemes, ha bölcsnek tartanak minket. Ugyanis a gyakorlati okosság az uralkodók erénye, az elméleti bölcsesség pedig sok és csodálatos dolog tudománya: „καὶ ἐπεὶ τὸ ἀρχεῖν ἡδιστον, καὶ τὸ σοφὸν δοκεῖν εἶναι ἡδύ· ἀρχικὸν γὰρ τὸ φρονεῖν, ἔστι δ' ἡ σοφία πολλῶν καὶ θαυμαστῶν ἐπιστήμη”.⁴

A Liddell–Scott görög szótár a *φρονέω*-t gyakorlati bölcsességgént értelmezi, például az igazgatásban és az állami ügyekben.⁵ A fordításokban a *sofi*,a jelenik meg elméleti bölcsességgént, és a *σοφία* foglalja magában a művészeteket, a készséget és azt a tudást, amely például a kézműves ügyességben nyilvánul meg, de a *σοφία* lehet valamilyen általános közéleti tevékenység is, amely valójában nem más, mint intelligencia.⁶ Amikor Arisztotelész az elméleti bölcsességről beszél mint a csodálatos dolgok tudományáról, az *ἐπιστήμη*-t érti szakértelemként, amely tudományos ismereteket tartalmaz, tudományos szinten dolgozza fel az ismereteket.

Így különbözteti meg Arisztotelész a gyakorlati tudást (*φρόνησις*) az elméleti tudástól (*σοφία*), mely egyúttal sok csodálatos dolog ismerete. Az elméleti tudás, a *sofi*,a tehát olyan tudomány, amely sok ismeretet foglal magában olyan dolgokról, amelyek csodálatra méltóak. A *σοφία* ezen felül állami ügyekben is megjelenhet, és erkölcsi hangsúlyt is kaphat.⁷

A *σοφία* előfordulása a Szeptuagintában sajátos üzenetet hordoz a 2Móz 35,35-ben, ahol Becaléllel és Oholiábbal kapcsolatban olvassuk, hogy az Úr nagy hozzáértéssel ajándékozta meg őket. Ennek célja az volt, hogy el tudjanak készíteni mindenféle fa- és fémmunkát, művészi szövést és hímzést kék és piros bíborból, karmazsin fonálból és lenfonálból meg a takácsmunkát: hogy elvégezzenek mindenféle munkát, és elkészítsék hozzájuk a terveket.

A szövegben a szentély különböző istentiszteleti tárgyairól, illetve különféle kultikus eszközökről van szó. Becalél és Oholiáb ezeket a szent tárgyakat akkor tudja csak elkészíteni az Úrhoz méltóan, ha Ő isteni lélekkel, bölcsességgel, értelemmel és képességgel tölti be őket mindenféle munkára. Csakis az Úr Lelke vezetés mellett, az általa felruházott bölcsességgel.⁸

HÖLLER, H.: *Der Gegenstand der Sinneswahrnehmung bei Aristoteles und Helmholtz*, Giessen, Kölmer Studenten, 1925, 11.

3 ARISTOTLE: *Art of Rhetoric*, transl. FREESE, John Henry – STRIKER, Gisela, Cambridge, Harvard University Press, *LOEB Classical Library*, 2020.

4 „And since it is most pleasant to be a ruler, it is also pleasant to be regarded as wise, for practical wisdom belongs to rulers, and theoretical wisdom consists in the knowledge of many things that excite wonder.” – ARISTOTLE: *Art of Rhetoric*, 124–125.; ARISZTOTELÉSZ: *Rétorika*, ford. ADAMIK Tamás, Budapest, Gondolat Kiadó, 1982, 63.

5 LIDDELL, Henry George – SCOTT, Robert – JONES, Henry Stuart – MCKENZIE, Roderick (eds.): *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1996, 1956.

6 Uo., 1621.

7 MURAOKA, Takamitsu: *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Louvain – Walpole, Peeters, 2009, 628.; LIDDELL – SCOTT – JONES – MCKENZIE: i. m., 1956, 1621–1622.

8 RAHLFS, Alfred (ed.): *Greek Septuagint (LXXI)*, Kraft/Taylor/Wheeler Septuagint Morphology Database v. 4.8 Copyright © 2012, Version 5.6 Verse 2553 of 28971 (Továbbiakban: *LXXI*).; MAGYAR

Talán éppen itt jelenik meg a σοφία sajátos jellemzője úgy, hogy a szöveg nem a φρόνησις-t használja, mivel a szentély istentiszteleti eszközeinek elkészítéséhez nemcsak technikai, gyakorlati tudás szükséges, de nem is az ἐπιστήμη-t, amely a szakmai tudás teljes összességét jelöli tudományos feldolgozással. Ezek helyett a σοφία mellett dönt az író, amely fogalom a művészi megformálásra vonatkozhat. Bár a σοφία tartalmazhat gyakorlati tudást is, a művészi kivitelezés jobban indokolhatja a fogalom (σοφία) használatát, beleértve minden intellektust, a tudás minden aspektusát, amely a munkához tartozik. Bizonyára ezért is fordítja a Szeptuaginta német változata a σοφία kifejezést művészi képességgnek, a pusztá jártassággal szemben.⁹

A Dániel 1,4-ben szintén megtaláljuk a σοφία kifejezést: σοφία: ἐπιστήμονας ἐν πάσῃ σοφίᾳ („akik jártasak minden bölcsességben”).¹⁰ A szövegben olyan fiatalokról van szó, akiknek nincs testi fogyatékosága, s szép külsejű, értelmes, bölcs, okos és megértő emberek voltak, tehát alkalmasak arra, hogy a király udvarában szolgáljanak. A király azt tervezte, hogy megtaníttatja őket a káldeusok írására és nyelvére is.¹¹

A héber szöveg szerint ők voltak azok, akik minden bölcsességet értettek, abba beleláttak, arra fogékonyak voltak (וְנִשְׁכִּילִים בְּכָל-חֵכֶם – Dán 1,4).¹² A görögben itt szereplő ἐπιστήμων¹³ – kifejezés a tudás összességére utal, amely tudományos elemzéssel dolgozható fel, sajátható el. A szó jelenti a megszerzett ismeretet és annak gyakorlati alkalmazását, tehát konkrét szakismeretet és szakértelmet foglal magában. Arra utal, hogy valaki nem csupán tudással rendelkezik, hanem azt bölcsen tudja használni. Ezek az emberek tehát műveltek voltak, bölcsességben való jártasságuk¹⁴ mellett képesek voltak megszerzett tudásukat a gyakorlatban is alkalmazni.

A Theodotion-féle fordításban a σοφία azok képességét jelöli, akik minden feltétellel rendelkeztek ahhoz, hogy a király előtt álljanak, vagyis a σοφία magában foglalja

BIBLIATÁRSULAT SZÖVEGGONDOZÓ BIZOTTSÁGA: *Biblia, Istennek az Ószövetségben és Újszövetségben adott kijelentése, Magyaránzó jegyzetekkel*, Budapest, Kálvin János Kiadó, 2018, 136 (Továbbiakban: *Biblia*).

9 „Kunstfertigkeit” – KRAUS, Wolfgang – KARRER, Martin (hrsg.): *Septuaginta Deutsch, Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2009, 93 (Továbbiakban: *Septuaginta Deutsch*).; „skill” – PIETERSMA, Albert – WRIGHT, Benjamin G. (eds.): *A New English Translation of the Septuagint and the Other Greek Translations Traditionally Included Under That Title*, New York – Oxford, Oxford University Press, 2007, 77.

10 LXX1, Verse 28495 of 28971; „mit aller Weisheit vertraut” – *Septuaginta Deutsch*, 1424.

11 *Biblia*, 1075.

12 ELLIGER, K. – RUDOLPH, W. (hrsg.): *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1997⁵, Groves-Wheeler Westminster Hebrew Morphology, v. 4.14. J. Alan Groves Center for Advanced Biblical Research 2960 Church Road, Glenside, PA 19038-2000 U.S.A. Copyright © 1991-2010 The J. Alan Groves Center for Advanced Biblical Research („The Groves Center”). All Rights Reserved. Version 2.5, Verse 20410 of 23213 (Továbbiakban: *BHS-T*).

13 „... to being knowledgeable in a way that makes one effectual in the exercise of such knowledge, expert, learned, understanding” – DANKER, Fredrick William: *A Greek - English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, Chicago, The University of Chicago Press, 2000³, Electronic text hypertexted and prepared by OakTree Software, Inc. Version 2.8, 381.; MURAOKA: i. m., 660.; BEEKES, Robert – BEEK, Lucien van: *Etymological Dictionary of Greek*, Volume 1., Brill, Leiden – Boston, 2010, 445.; LIDDELL – SCOTT – JONES – MCKENZIE: i. m., 281.

14 *Biblia*, 1075.

az államigazgatásban szükséges képességeket is: συνιέντας ἐν πάσῃ σοφίᾳ – otthon vannak minden bölcsességben.¹⁵

A συνίημι kifejezés olyan emberekre utal, akik mindenféle bölcsesség területén tájékozottak.¹⁶ Ez a fogalom hangsúlyozza az értelem használatát, az észlelés, felfogás képességét, a dolgokba való belelátást és az intellektuális adottságokat. A suni, hmi arra mutat, hogy valaki érti és felfogja a bölcsességet, és képes azt okosan alkalmazni. Magyarán szólva a kifejezés olyan ember jellemvonása, aki értelmesen tud felfogni valamit, azt, ami egyben próbára is teszi őt, gondolkodását. Az ilyen ember a dolgok mélyére lát, azokat átlátja, és bölcsességét ésszerűen alkalmazza.

Ha tehát az ἐπιστήμονας ἐν πάσῃ σοφίᾳ a tudás logikus, gyakorlati alkalmazását hangsúlyozza, akkor a συνιέντας ἐν πάσῃ σοφίᾳ inkább a dolgok megértésének ösztönös érzékelésére helyezi a hangsúlyt, a részletek végiggondolása helyett.

Az ἐπιστήμων és συνίημι kifejezések valószínű, hogy a σοφία különböző aspektusait emelik ki. Az ἐπιστήμων esetében az a lényeg, hogy az illető olyan tudással rendelkezik, amelyet okosan tud alkalmazni a gyakorlatban. A συνίημι ezzel szemben egy mélyebb, belső megértésre utal, amely inkább intuitív, felismerésen alapul. Ez a bölcsesség olyan formája lehet, amely belátáson és az összefüggések megértésén keresztül bontakozik ki.

Összefoglalva a kérdést azt mondhatjuk, hogy míg az ἐπιστήμων a tudás konkrét alkalmazását hangsúlyozza (például a tudomány és technika által), addig a συνίημι inkább a belátásra, a dolgok belső összefüggéseinek megértésére, a tudás elemeinek összekapcsolására koncentrál.

Úgy tűnik továbbá, hogy a σοφία minden bizonnyal sajátos jellemzőket hordoz a σύνεσις és a διάνοια fogalmához képest, mivel a 2Móz 35,35-ben a חָכְמָה fordítása a σοφία, a לֵב-é a διάνοια, és a συνίημι valószínűleg a לֵב-ը megfelelője. A διάνοια tehát megfelel a לֵב fogalmának, a σύνεσις feltehetően a חָכְמָה (értelem, belátás), a συνίημι pedig a לֵב kifejezést adja vissza.¹⁷

Ha tehát a héber חָכְמָה kifejezést σοφία-ként fordítjuk, akkor egyértelmű, hogy a σοφία mindig magában foglal egy bizonyos technikai tudást is. Érdekes az Újszövetségben az Apg 7,22 vers, amely az államigazgatással kapcsolatban azt mondja, hogy Mózes az egyiptomiak minden bölcsességében oktatást kapott, és hatalmas volt szóban és tettben. Ez azt jelenti, hogy a σοφία magában foglalja azokat a képességeket is, amelyek az államigazgatáshoz szükségesek. Vagyis az ókorban tudták, hogy a σοφία az embernek az államigazgatásban megadja a szükséges cselekvőképességet.

15 ZIEGLER, Joseph – MUNNICH, Olivier – FRAENKEL, Detlef (eds.): *Septuaginta*, Volume 16/2, *Susanna, Daniel, Bel et Draco, Editio secunda...Versionis iuxta "Theodotionem"*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1999, 235.; *Greek Septuagint (LXX2)*, Kraft/Taylor/Wheeler Septuagint Morphology Database v. 4.7 Copyright © 2012, Bernard A. Taylor and Dale M. Wheeler. All rights reserved. *Septuaginta*, edited by Alfred Rahlfs Editio altera by Robert Hanhart ©2006 Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2006, Version 5.2, Verse 948 of 1475.

16 „to have an intelligent grasp of someth. that challenges one's thinking or practice, understand, comprehend” – DANKER: i. m., 972.; LIDDELL – SCOTT – JONES – MCKENZIE: i. m., 1718; MURAKA: i. m., 657.; *Septuaginta Deutsch*, 1424.

17 *BHS-T*, Verse 2567 of 23213.; *LXX1*, Verse 2554 of 28971.

Úgy tűnik azonban, hogy szükséges megkülönböztetni a σοφία fogalmát a διάνοια-tól, mivel a 2Móz 35,35-ben, a Szeptuaginta fordítása szerint, az Úr Oholiábot és Becalélt nemcsak bölcsességgel (σοφία), hanem értelemmel (διάνοια) is betöltötte. Ez az értelmi képesség olyan típusát jelöli, amely magában foglalja az érzékelést, az intellektuális gondolkodást és azt a képességet, hogy felfogásunkban rejlő képességek által szerezzük meg a tudást. Így a διάνοια fogalma azt öleli fel, ami a חָכְמָה fordításának felel meg.¹⁸

A διάνοια tehát a σοφία-hoz képest inkább egy olyan technikai tudásforma, amely gondolkodást igényel, és amelynek középpontjában az új dolgok ötletszerűségének felfedezése áll. A διάνοια tehát nem annyira a művészi megoldásokról, hanem inkább magáról a gondolkodásról szól.

Ha ezek után a συνίημι igét még a σοφία-val kapcsolatban is vizsgálat tárgyává tesszük, megállapíthatjuk, hogy a suni,hmi mellett a sofia önálló jelentéssel bírhat. A 2Móz 35,35-ben a συνίημι valószínűleg a חָכְמָה fordításaként jelenik meg. Ez a kifejezés olyan tevékenységre utal, amelynek célja, hogy részletekből állítson össze az ember valamit, és így alkosson. Vagyis a συνίημι arra irányulhat, hogy valamit megvizsgálunk, majd a részletek alapján jutunk el a megértéshez.

Eszerint a σύνεσις a σοφία-val ellentétben önálló jelentéssel bír. A kifejezés a 2Móz 35,35-ben csak a Szeptuagintában található meg eredeti formájában, és a görög szónak nincs közvetlen héber megfelelője a szövegben. Ezért határozhatjuk meg a héber szó hiányában a görög szó jelentését így: a σύνεσις olyan képességre utalhat, amely a dolgok észlelése, érzékelése révén talál megoldást a gyakorlati élet területén.

Megállapíthatjuk tehát, hogy a sofia minden olyan fogalomhoz képest, amely a tudással és a bölcsességgel kapcsolatos, sajátos specifikummal rendelkezik. Arisztotelész szerint a σοφία minden valószínűség szerint a professzionális szakmai tudást jelenti például az ἐπιστήμη-hez képest. A φρόνησις fogalmával egybevetve pedig valószínűleg az államügyekben való gyakorlati tudás jellege domborodik ki. Ezen túlmenően a σοφία a 2Móz 35 alapján még egy sajátos jellemvonást tartalmaz a σύνεσις-szel szemben is, azt a jelentést hordozva, hogy az ember valamivel valamit összeállít, hiszen az, aki a dolgokat analizálja, képes a részleteket összekapcsolni. Másrészt a διάνοια-hoz képest a σοφία inkább az értelem és a gondolkodás bevetésére vonatkozik, mintsem magára a gondolkodás folyamatára.

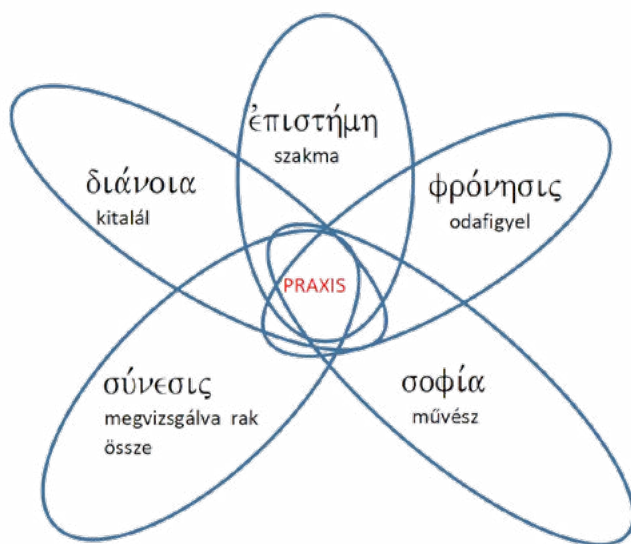
Nyilvánvaló tehát, hogy a gyakorlati, alkalmazott bölcsességgel, a φρόνησις fogalmával szemben, a σοφία elmélete a csodálatos dolgok tudománya. Ezen a ponton lehet szerepe az ἐπιστήμη-nek az elméleti bölcsesség ismeretében, hogy a σοφία valóban sok különböző dolog szakszerű ismeretéből csodálatosan állhasson össze.

Becalél, Oholiáb, Mózes és Dávid esetében a σοφία kifejezés valami többletet jelenthet az ἐπιστήμη, φρόνησις, σύνεσις és διάνοια fogalmához képest. A σοφία ugyanis nem csupán szakmai ismereteket jelent, mint az ἐπιστήμη. Arisztotelész szerint nem is korlátozódik a σοφία arra, hogy a dolgokat figyelmesen és gyakorlati módon alkalmazzuk, mint a φρόνησις. Nem is szűkül le a dolgok vizsgálatára, elemzésére és

18 BHS-T, Verse 2567 of 23213.; LXXI, Verse 2554 of 28971.; Biblia, 136.

az ezzel kapcsolatos döntés hozatalára, mint a σύνεσις, és nem csupán megoldások kitalálását, kidolgozását jelenti, mint a διάνοια.

A σοφία sokkal inkább mindezeket magában foglalja, és túlmutat rajtuk: olyan átfogó képességet jelent, amely a művészi módon művelt mesterségben, még a kormányzásban és az államigazgatásban is érvényesül. Valójában ez lehet a σοφία lényege, ugyanakkor az egyes jelentésmezők – a szakmai ismeretek (ἐπιστήμη), a precíz odafigyelés (φρόνησις), a művészi tehetség (σοφία), a vizsgálódás összegzése (σύνεσις), a megoldások kitalálása és megvalósítása (διάνοια) – gyakorlati területen fedik át egymást. Ezt próbálom vázolni a következő ábrán, mely mutatja a bölcsesség fogalmának differenciált voltát. Egyértelmű az ábrázolásból, hogy a bölcsesség fogalmának különböző aspektusai vannak, melyek elválnak ugyan egymástól, de a gyakorlat területén mégis összetartoznak, érintkeznek, és a gyakorlati élet különböző területein megvalósulva gazdagítják egymást:



2. Arisztotelész a σοφία fogalmát a versengés kontextusában a következőképpen használja: Φανερόν δὲ καὶ οἱ ζηλωτοὶ τίνες· οἱ γὰρ ταῦτα καὶ τὰ τοιαῦτα κεκτημένοι ζηλωτοί. ἔστι δὲ ταῦτα τὰ εἰρημένα, οἷον ἀνδρεία σοφία ἀρχή· οἱ γὰρ ἄρχοντες πολλοὺς δύνανται εὖ ποιεῖν, στρατηγοί, ῥήτορες, πάντες οἱ τὰ τοιαῦτα δυνάμενοι. Látható a kontextusból, hogy kik azok, akik ösztönzőleg hatnak a versenyre: azok, akik már rendelkeznek az említett erényekkel, vagy hasonlókkal, mint a bátorság, bölcsesség és a tisztségek gyakorlása. Azok a vezetők ugyanis, mint a hadvezérek, szónokok és mindazok, akiknek hasonló képességeik vannak, sok jót tehetnek.¹⁹ Vagyis a

19 ARISTOTLE: *Art of Rhetoric*, 240–241.; ARISZTOTELÉSZ: *Rétorika*, 122.

σοφία az egyik olyan képesség, amely lehetővé teszi az ember számára, hogy jót tegyen. A σοφία tehát arra utal, hogy a bölcsesség nem csupán elméleti tudás, hanem olyan erény, amely segíti az embereket abban, hogy képesek legyenek jót cselekedni másokkal. Ilyen értelemben azok, akik a versengést ösztönzik, valójában példaképek, mert olyan képességekkel és tulajdonságokkal rendelkeznek, amelyekkel mások nem, s ezekkel a képességekkel együtt a σοφία arra szolgál, hogy ezeket a jó érdekében használják fel az emberek mások számára.

A ζηλωτοὶ (a szenvedélyes, féltékeny, aki versengésre ösztönöz), a szövegben tulajdonképpen a példakép, aki a versengést céljának tekinti. Ezt jelenti a *ἡρώδης* a 2Móz 20,5-ben is, amely a féltőn szerető Istennel kötött szövetségről szól.²⁰

Arisztotelésznél a ζηλωτοὶ vagy a ζηλωτός ugyanazt jelenti, mint a bibliai ζηλωτής, a közös szógyök miatt,²¹ mert ez a kifejezés gyakran előfordul az Újszövetségben is, valamint az Ószövetség több helyén, például a 2Móz 20,5-ben és más szakaszokban: a 2Móz 34,14-ben (θεὸς ζηλωτὸν, θεὸς ζηλωτής), az 5Móz 4,24-ben (θεὸς ζηλωτής) a féltőn szerető Istenre utalva. Az Újszövetség szövegeiben annak a fanatikus pártnak a fiaiként említik a zélótákat, akikről a Lk 6,15-ben (ζηλωτῆν) is olvasunk.²² Ők voltak azok, akik Rómától függetlenek akartak lenni, és buzgón kiálltak a mózesi törvény mellett.

Arisztotelész szövegében találkozunk az ἀρχοντεῖα fogalmával is. A szó a hatalmat gyakorlókat, tisztségviselőket jelenti,²³ és a 4Móz 7,2-ben is olvasunk róluk. Ők Izrael fejedelmei, családok vezetői, a törzsek főemberei, tekintélyes személyek, akik a számba vettek fölött álltak,²⁴ és valódi hatalommal rendelkeztek.

Talán azért is döntő Arisztotelésznél a szavak megválasztása, amikor az ἀρχοντες-t használja a hatalmat gyakorlókra vonatkozóan, vagy amikor a στρατηγοί-ról beszél, akik a hadseregben parancsnokként szolgáltak, vagy egy régiót, tartományt kormányoztak, mert azok, akik ilyen képességekkel rendelkeztek, szükségszerűen képesek, hatalmuk van arra, hogy jót tegyenek, márpedig ez a képességük biztos. Ezt jelöli a δυνάμειος szó, amely a δύναμις igéből származik.²⁵ Amikor ugyanis az ember valamire képessé válik, bár ő a cselekvés alanya, egyben valamilyen erő hatása alatt cselekszik. Ez a mediális igealak jelentése (δυνάμειος). Ilyen értelemben nem lehetséges Szanhérib szolgálai szerint a meg-

20 LIDDELL – SCOTT – JONES – MCKENZIE: i. m., 755.; *BHS-T*, Verse 2056 of 23213.; *LLXXI*, Verse 2055 of 28971.; „one who is earnestly committed to a side or cause, enthusiast, adherent, loyalist... an ultranationalist, patriot, zealot” – DANKER: i. m., 427.; MURAOKA: i. m., 314.

21 LIDDELL – SCOTT – JONES – MCKENZIE: i. m., 755.; DANKER: i. m., 427.; MURAOKA: i. m., 314.

22 *LXXI*, Verse 2501. 4977 of 28971.; ALAND, Barbara – ALAND, Kurt – KARAVIDOPOULOS, Johannes – MARTINI, Carlo M. – METZGER, Bruce M. (eds.): *Novum Testamentum Graece (NA28-T)*, Nestle-Aland, 28th Revised Edition, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2013, Morphological tagging by William D. Mounce and Rex A. Koivisto Copyright © 2003 William D. Mounce. Copyright © 2013 OakTree Software, Inc. All rights reserved. Version 3.0. Verse 2012 of 7968 (Továbbiakban: *NA28-T*).

23 „one who has eminence in a ruling capacity, ruler, lord, prince...one who has administrative authority, leader, official” – DANKER: i. m., 140; LIDDELL – SCOTT – JONES – MCKENZIE: i. m., 254.; MURAOKA: i. m., 96.

24 *LXXI*, Verse 3801 of 28971.; *Biblia*, 186.

25 LIDDELL – SCOTT – JONES – MCKENZIE: i. m., 451–452.; DANKER: i. m., 261.

mentés az égiek világában, mert hiányoznak azok a valódi mennyei erők hatalmukból, amelyek képessé tehetnék az isteneket a szabadításra (2Krón 32,13),²⁶ ami miatt hiába reménykedik Ezékiás és népe is az Úr segítségében Asszíriával szemben.

Aki tehát olyan hatalommal rendelkezik, hogy egy egész sereget irányít, az olyan, mint aki a σοφία képességével bír: képes jót tenni. Ebben az összefüggésben használja Pál is a δυνάμειον szót, amely a δύναμις igéből származik, a Róm 15,14-ben: „Én pedig, testvéreim, magam is meg vagyok arról győződve, hogy ti is telve vagytok jóssággal, telve minden ismerettel, és hogy egymást is tudjátok tanítani.”²⁷ A szöveg világosan mutatja, hogy tulajdonképpen a keresztyének is olyanok, mint a tiszttségviselők, a hatalmat gyakorlók, akik mint a σοφία birtokosai sok jót képesek tenni. Krisztus követői ugyanígy jóssággal és a bölcsesség egy komponensével telt állapotukban képesek egymás tanítására. Ők azok, akik képesek, de magasabb erők dolgoznak bennük.

Állításunkat természetesen nem önmagában az igei formára alapozzuk, hiszen ismerjük a deponentia jelenségét.²⁸ A kontextus bátorít bennünket arra, hogy kijelentsük: ahhoz, hogy az emberek telve legyenek jóssággal, telve minden ismerettel, s egymást is tudják tanítani, valamire szükségük van, mert minderre önmaguktól nem képesek. Ilyen közösséget, mely ilyen emberekből áll, csak Isten tud formálni, páli értelemben a Krisztussal együtt élőkben.²⁹

Az elmondottak alapján érthető, hogy Sába királynője miért dicséri Salamon bölcsességét, amikor a 2Krón 9,7-ben azt mondja: Boldogok az embereid, és boldogok azok a szolgák, akik állandóan előtted állnak, és hallgatják bölcs (σοφίαν) szavaidat!³⁰ Ebben az esetben tulajdonképpen a bölcsesség egyik aspektusa a jó, amely Salamon uralkodása alatt történik, amikor őt hallgatják, és ennek végső eredménye, hozadéka a boldogság. Létezik-e ennél nagyobb jó, amely a bölcsességből fakadhatna?

3. A σοφία fogalma Arisztotelész *Rétorikájában* az erény alkotóelemei között található: μέρις δὲ ἀρετῆς δικαιοσύνη, ἀνδρεία, σωφροσύνη, μεγαλοπρέπεια, μεγαλοψυχία, ἐλευθεριότης, πραότης, φρόνησις, σοφία. ἀνάγκη δὲ μεγίστας εἶναι ἀρετὰς τὰς τοῖς ἄλλοις χρησιμωτάτας...³¹ Vagyis az erény részei: az igazságosság, bátorság, mértékletesség, nagyvonalúság, nagylelkűség, bőkezűség, szelídség, okosság, bölcsesség. Továbbá szükségszerű, hogy a legnagyobb erények azok, amelyek mások számára a leghasznosabbak. Amikor Arisztotelész ezeket az erényeket részletezi, megáll az okosság (φρόνησις) fogalmánál, és majd hosszú fejtegetés után folytatja a sort azzal a bölcsességgel, melyről korábban beszéltünk, és idéztük a gondolatot a sok és csodálatos tudománnyal kapcsolatban.

26 LXXI, Verse 11722 of 28971.

27 NA28-T, Verse 5163 of 7968.; *Biblia*, 1471.

28 BLASS, F. – DEBRUNNER, A.: *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1965¹², 307, 78, 79, 148.3, 309.2, 311, 313.

29 „Mitlebenwerden” – EICHHOLZ, G.: *Die Theologie des Paulus im Umriß*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1988, 207.

30 LXXI, Verse 11206 of 28971.; *Biblia*, 544.

31 ARISTOTLE: *Art of Rhetoric*, 88–89.; ARISZTOTELÉSZ: *Rétorika*, 46.

A most említett szövegben a χρήσιμος fogalmának igei formája a χρησιμεύω amely a hasznosság jelentését írja körül arra utalva, hogy valami alkalmas, jó, felhasználható valamire.³²

Amint látjuk, Arisztotelész a bölcsességről úgy beszél, mint ami jó, mert hasznos. A Szeptuagintában a 2Krón 9,7-ben található az, amit már említettünk, hogy Sába királynője megdicséri Salamon, mert boldogok, akik hallhatják az ő bölcsességét. A következő vers úgy folytatódik, hogy az ÚR kedvét leli Salamonban, Ő tette őt király-lá, mégpedig azért, hogy igazságot és jogot szolgáltasson.

Megint azt kérdezzük: van-e ennél bármi hasznosabb, ami a bölcsességből következhet? Hiszen a szöveg azzal a gondolattal megy tovább a 9,22-ben, hogy Salamon király felülmúlta gazdagságban és bölcsességben a föld összes királyát, sőt a 23. vers szerint a föld összes királya igyekezett Salamonhoz eljutni, hogy hallhassa bölcsességét, amelyet Isten adott a szívébe. A 2Krón 9. fejezete, Salamon, Sába királynője és a könyv szerzője által megfogalmazott jellemzésében, királyságának sikeres voltát hat alkalommal hozza kapcsolatba a bölcsességgel, s mindenütt a σοφία fogalmát hozza a Szeptuaginta: 3. 5. 6. 7. 22. 23. vers.³³

Ezzel Salamon története felvonultatja és bizonyítja a bölcsesség Arisztotelész által szavakba öntött hasznos voltát, hiszen a királyok hozzá jönnek nem csupán gazdagsága, a boldogság miatt, a nála található igazság és jog miatt, hanem a bölcsesség miatt. Ezért szükséges hát, hogy a bölcsesség az Arisztotelész által definiált erények között mindennél nagyobb haszonnal bírjon, mert abból fakadhat csak mások boldogsága, mint ahogy ez történt Salamon uralkodása idején, amikor igazságos ítéletek születtek, és a királyokkal való kapcsolat erősödött, s ebben fontos szerepe volt a bölcsességnek, mely Salamon életében kézzelfoghatóvá, valóban hasznossá, használhatóvá vált a gyakorlati élet minden területén, emberek által bizonyítható módon.

4. Arisztotelész a *Nikomakhoszi Etikában* így írja le a lélek megnyilvánulásait: ἔστω δὴ οἷς ἀληθεύει ἡ ψυχὴ τῷ καταφάναι ἢ ἀποφάναι πέντε τὸν ἀριθμὸν· ταῦτα δ' ἐστὶ τέχνη, ἐπιστήμη, φρόνησις, σοφία, νοῦς. „Legyen tehát, hogy öt olyan megnyilvánulási forma van, amely révén a lélek igazságot fejez ki helyesléssel vagy elutasítással: technikai ügyesség (τέχνη), tudományos ismeret (ἐπιστήμη), gyakorlati okosság (φρόνησις), bölcsesség (σοφία), valamint az értelem (νοῦς).”³⁴

Érdekes, hogy Arisztotelész a lélek megnyilvánulására a szövegben a ψυχῆ kifejezést használja, amelyet a fordítások értelemként adnak vissza. Ez azt jelenti, hogy a kifejezés az értelem megnyilvánulásaira utal. Az okosságot és más aspektusokat Arisztotelész eredeti szövegében a következő kifejezésekkel jelöli: a kézművességet a τέχνη, a megismerést az ἐπιστήμη, az ítélőképességet a φρόνησις, a mély filozófiai gondolkodást a σοφία és az intellektust a νοῦς.

32 LIDDELL – SCOTT – JONES – MCKENZIE: i. m., 2006.; MURAOKA: i. m., 736.

33 LXXI, Verse 11201. 11204. 11205. 11220 of 28971.; *Biblia*, 544–545.

34 ARISTOTLE: *The Nicomachean Ethics*, transl. RACKHAM, H., Cambridge – London, Harvard University Press, 1934, 330–333.; ARISZTOTELÉSZ: *Nikomakhoszi Etika*, ford. SZABÓ Miklós, Budapest, Európa Könyvkiadó, 1987, 160.

A *Nikomakhoszi Etika* 6. könyvének 7. fejezetében Arisztotelész a bölcsességet a tudomány legtokéletesebb formájaként írja le:³⁵ ὥστε δῆλον ὅτι ἡ ἀκριβεστάτη ἂν τῶν ἐπιστημῶν εἴη ἡ σοφία. δεῖ ἄρα τὸν σοφὸν μὴ μόνον τὰ ἐκ τῶν ἀρχῶν εἰδέναι, ἀλλὰ καὶ περὶ τὰς ἀρχὰς ἀληθεύειν. ὥστ' εἴη ἂν ἡ σοφία νοῦς καὶ ἐπιστήμη, ὥσπερ κεφαλὴν ἔχουσα ἐπιστήμη τῶν τιμιωτάτων.... εἰ μὴ τὸ ἄριστον τῶν ἐν τῷ κόσμῳ ἄνθρωπος ἐστίν. – Ebből nyilvánvaló, hogy a bölcsesség a tudományok legtokéletesebb formája. Ezért a bölcs embernek nemcsak a kiinduló elvekből levezetett dolgokat kell ismernie, hanem tudnia kell a legfőbb okok tekintetében is, hogy mi az igazság. Eszerint a bölcsesség észsel (νοῦς) párosult tudományos megismerés (ἐπιστήμη), a legmagasabb szintű tudomány, amely a legértékesebbel foglalkozik.

Aki tehát valóban bölcs, az nem pusztán azokat a tényeket ismeri, amelyek alapelvekben gyökereznek, hanem azt is tudja, hogy milyen legmagasabb rendű okok határozzák meg a dolgokat, ezért kell egyesülnie a bölcsességnek az értelemmel és a tudományos megismerés folyamatával, ha igazán mélyreható tudomány akar lenni, mely képes átfogni az alapvető dolgokat a legmagasabb rendű okokkal együtt.

Ilyen bölcsre vonatkozó elvárással, igényességgel ugyanezen az oldalon Arisztotelész nem véletlenül állítja, folytatva a korábban megkezdett gondolatot, hogy nem éppen az ember a legtokéletesebb a világ dolgai között: μὴ τὸ ἄριστον τῶν ἐν τῷ κόσμῳ ἄνθρωπος ἐστίν.

Arisztotelész szövegében az ἀρχή nemcsak kezdetet jelent, mint általában, hanem az elsődleges, alapvető, legfontosabb érvet, azt a kiindulópontot, kezdetet, amely a dolgok alapját képezi, mint ami elsődleges jelentőségű³⁶ a megértés folyamatában annak, aki a teljességre törekszik, és nem elégszik meg a felszínes ismerettel. Ebben az értelemben igaz a bölcsnek az a jellemvonása, hogy nemcsak az alapelvekből következő tényeket kell ismernie, hanem a legmagasabb rendű okokat, vezérlő elveket is, a minimálistól a maximumig, az egész rendszert, beleértve az alapvető tényeken alapuló következtetéseket, az alapelvek szerkezetét, struktúráját, koncepcióját a legfontosabb kiindulópontokkal. Ez a minőségi gondolkodás teszi a bölcslet bölccsé.

Ugyanez az ἀρχή található a Szeptuaginta szövegében, a Péld 9,10-ben, a σοφία fogalmával együtt, ahol ezt olvassuk: ἀρχὴ σοφίας φόβος κυρίου – A bölcsesség kezdete az Úrnak félelme.³⁷ A mondat kezdete – ἀρχὴ σοφίας φόβος – háromszor fordul elő az Ószövetség szövegében: a Zsolt 110,10-ben, a Péld 1,7-ben és 9,10-ben, s ezek közül két helyen a megfogalmazás φόβος κυρίου, és csak egyszer φόβος θεοῦ (Péld 1,7) az ἀρχὴ σοφίας bevezetés után.³⁸

Úgy tűnik a szöveg alapján, hogy a Példabeszédek szerzője tisztában van a bölcsesség kiindulópontjával. Azzal, hogy annak lényegi eleme az Úr félelme, és erre épül az a szent tudás, amely értelemet igényel. Így is bővíti a Szeptuaginta a héber szöveget, a

35 ARISTOTLE: *The Nicomachean Ethics*, 342.; ARISZTOTELÉSZ: *Nikomakhoszi Etika*, 164–165.

36 LIDDELL – SCOTT – JONES – MCKENZIE: i. m., 252.; MURAOKA: i. m., 94–95.

37 LXXI, Verse 19049 of 28971.; Biblia, 780.

38 ἀρχὴ σοφίας φόβος – LXXI.

törvény ismeretében látva a helyes értelem jelét: τὸ γὰρ γινῶναι νόμον διανοίας ἐστὶν ἀγαθὴς – „mert a törvény ismerete a jó értelemről tanúskodik” (Péld 9,10).³⁹ Mivel a διάνοια valamilyen módon mégiscsak a gondolkodásra vonatkozik, a Szeptuaginta értelmezése szerint a bölcsesség nem önmagában létezik, hanem elválaszthatatlanul kapcsolódik Isten törvényének ismeretéhez.⁴⁰

Mint látjuk, Arisztotelész számára döntő fontosságú, hogy a bölcs ember ne csak a kiindulóévet és az abból levont következtetéseket ismerje, hanem pontosan értse, hogy miként épül fel a kiindulóélvhez viszonyított egész rendszer teljes koncepciója. Ezt a gondolkodást a Szeptuaginta annyiban alkalmazza, hogy a bölcsesség kiindulópontjaként az Úr félelmét jelöli meg, és az értelem jóságának kritériumát a törvény ismeretében határozza meg, vagyis a Szeptuaginta értelmezésben a valódi tudás kiindulólelve, az erre épülő teljes rendszer következtetéseivel együtt elválaszthatatlanul kapcsolódnak az Úr félelméhez.

Ha jól értjük, Arisztotelész azért azt hangsúlyozza, hogy a bölcsesség kulcsa nem egyszerűen az értelem, mert annak a legmagasabb rendű igazsághoz kell kapcsolódnia, ahhoz, hogy a tudomány koronája legyen. A Szeptuaginta szerint ebben az értelemben a valódi bölcsesség egyenesen az Úrral van összeköttetésben, és csak az Úr félelmére épülhet. A kezdet, kiindulópont számára is az alapelvben rejlik, de ami a Példabeszédek szerzője gondolkodásában egyértelmű, az az, hogy – Arisztotelészhez hasonlóan – ugyan az igazságot a legfőbb okokra vonatkozóan mindenképpen tudnia kell a bölcsnek, de ebben a rendszerben a Szeptuaginta az Úr félelmét tekinti döntő jelentőségűnek, ezért egészíti ki a Példabeszédek könyvének szerzője a szöveget azzal a kijelentéssel, hogy csak a törvény ismerete határozhatja meg a gondolkodást, akkor lesz az helyes.

Amint Arisztotelésznél a bölcsesség (σοφία) a tudománnyal (ἐπιστήμη) és az ésszel (νοῦς) van összeköttetésben, úgy jelenik meg a Példabeszédek könyvében (9,10) is a σοφία mellett a βουλή, a döntést megelőző gondolkodási folyamat, továbbá a σύνεισις, a megértés, valamint a γινώσκω ige, amely a törvény ismeretére utal. Ugyanígy említésre kerül itt még a διάνοια is mint a helyes értelem jellemzője.⁴¹ Vagyis a Példabeszédek könyvének szerzője ugyanúgy ismeri és tagolja a bölcsesség különböző aspektusait, mint Arisztotelész, azonban a Példabeszédek könyve szerzője számára a σοφία csak az Úr félelméhez kapcsolódva bontakozhat ki igazán, másképp, önmagában, az elme tökéletességéből adódóan nem.

Ezen a ponton megállhatunk egy kis összegzésre az elmondottak kapcsán, kijelentve, hogy létezhet kapcsolat a szövegek között: Arisztotelész Kr. e. 384-ben született Stageirában, a Chalkidiki-félszigeten, míg a Szeptuaginta kezdetei a Kr. e. 3. század elejére nyúlnak vissza, egészen Alexandriáig, ahol keletkezett. Egy 1581-ből származó térkép azt mutatja, hogy Európa, Ázsia és Afrika Jeruzsálemen keresztül kapcsolódik egymáshoz, csakúgy, mint Alexandrián és Görögországon keresztül.

39 LXXI, Verse 19050 of 28971.; *Septuaginta Deutsch*, 947.

40 KARRER, Martin – KRAUS, Wolfgang: *Septuaginta Deutsch, Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament*, Band 2, *Psalmen bis Daniel*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2011, 1966.

41 LXXI, Verse 19050 of 28971.; DANKER: i. m., βουλή, 181.; σύνεισις, 970.; γινώσκω, 199.; διάνοια, 234.

Ezáltal a földrajzi térnek köszönhetően az igazság tartalmával kapcsolatos összefüggések is kialakulhattak:⁴²



5. Az ötödik pontban szeretném megemlíteni Arisztotelész további gondolatait a bölcsességről. Ő a bölcsességet emberi tulajdonságnak tekinti, és hangsúlyozza, hogy a bölcs ember bizonyos kérdésekben bizonyítékokat talál, bizonyítást alkalmazva jut el a válaszig, sőt neki egyenesen kell, hogy legyenek bizonyítékai: τοῦ γὰρ σοφοῦ περὶ ἐνίων ἔχειν ἀπόδειξιν ἐστίν.⁴³ Ebből következik: bár a tudomány (ἐπιστήμη) következtetéseken alapul, és képes ezeket a következtetéseket le is vonni, az alapelveket azonban nem óhajtja igazán megérteni, hiszen nem is azokra koncentrál, hanem a következtetésekre, másrészt tudja is, hogy az alapelvek nem bizonyíthatók, hanem önmagukban nyilvánvalóak. Arisztotelész szerint ebben az összefüggésben az értelem (νοῦς) játszik döntő szerepet, amely ott is megragadja az alapvető elveket, ahol azok egyébként csak következtetéseken keresztül érthetők meg, mert intuitív. A bölcs (σοφός) ezzel szemben kevésbé alkalmas erre, mivel bizonyos kérdésekben csak a bizonyítékokra támaszkodik, csak alkalmazza a bizonyítást, nem pedig az alapelveket akarja megérteni. A σοφία, mint magasabb szintű bölcsesség, az ἐπιστήμη függvényében nem áll a bizonyítás forrásánál, hanem annak eredményeként értelmezhető, tehát nem az alapelveket bizonyítja, mert tudja, hogy azokat nem lehet bizonyítani logikai érvekkel. Az alapelveket a νοῦς fogja fel intuitív módon, a σοφία ellenben a már meglévő alapelvek alkalmazására törekszik csak. A φρόνησις mint tudásforma azért nem az alapelveket bizonyítja, mert inkább már erkölcsi cselekvésre, helyes döntések meghozatalára irányul az adott helyzetben.

Arisztotelész megfogalmazásában a tudomány az általános és szükségszerű dolgok megismerésére irányul, valamint mindenre, ami bizonyítást igényel. Ennek megfele-

42 *Septuaginta Deutsch*, 947.; BÜNTING, Heinrich: *The World in a Cloverleaf*, 1581, URL: https://web.nli.org.il/sites/NLI/English/digitallibrary/pages/viewer.aspx?presentorid=EDU_XML_ENG&docid=EDU_XML_ENG002368409 Utolsó letöltés: 2025. 04. 28.; AMADIO, Anselm H.: Aristotle, *Britannica*, URL: <https://www.britannica.com/biography/Aristotle> Utolsó letöltés: 2025. 04. 28.

43 ARISTOTLE: *The Nicomachean Ethics*, 340–341.; DANKER: i. m., 337.; ἀπόδειξις, 109.; LIDDELL – SCOTT – JONES – MCKENZIE: i. m., 568, 195–196.; MURAOKA: i. m., 239, 72.; ARISZTOTELÉSZ: *Nikomakhoszi Etika*, 164.

lően minden tudománynak megvannak a maga kiinduló alapelvei, mivel a tudomány következtetéseken alapul. Azonban a tudományosan megismerhető dolgok alapelveit sem maga a tudomány, sem a mesterségbeli tudás, sem az okosság nem képes felfogni, mert a tudomány tárgya mindig a bizonyítható dolgok körébe tartozik. Ezek pedig szükségszerűen másképp is lehetnek, mint ahogyan vannak. Azonban a bölcsesség sem lehet olyan képesség, amely ezekre a dolgokra vonatkozik, mivel a bölcs lényege abban áll, hogy bizonyos kérdésekben bizonyítást tud alkalmazni: εἰ δὴ οἷς ἀληθεύομεν καὶ μηδέποτε διαψευδόμεθα περὶ τὰ μὴ ἐνδεχόμενα ἢ καὶ ἐνδεχόμενα ἄλλως ἔχειν, ἐπιστήμη καὶ φρόνησις ἐστὶ καὶ σοφία καὶ νοῦς, τούτων δὲ τῶν τριῶν μὴ ἐνδεχεται εἶναι (λέγω δὲ τρία φρόνησιν ἐπιστήμην σοφίαν),λείπεται νοῦν εἶναι τῶν ἀρχῶν. – Ha tehát azok által a képességek által, amelyekkel az igazságot felismerjük és soha nem tévedünk – akár olyan dolgokról van szó, amelyek nem lehetnek másképp, akár olyanokról, amelyek másképp is lehetnek –, tudomány (az ἐπιστήμη), okosság (φρόνησις), bölcsesség (σοφία) és értelem (νοῦς) birtokában, és ha e három közül – okosság – (φρόνησις), tudomány – (ἐπιστήμη), bölcsesség (σοφία) egyik sem vonatkozhat az alapelvekre, akkor csak az értelem (νοῦς) marad, amely az alapelveket felfoghatja.⁴⁴

Ha tehát a négy képességünk közül, amelyekkel az igazságot megismerhetjük – tudomány, okosság, bölcsesség és értelem –, három sem (okosság, tudomány, bölcsesség) akar az alapelvekre koncentrálni, mert nem ez a feladata egyiknek sem, akkor csak az értelem marad, mint amely megragadhatja ezeket az alapelveket.

Másképp fogalmazva: ahol a következtetéseken alapuló gondolkodás és a tudomány képtelen megérteni a kiinduló alapelveket, ott csak az értelem (νοῦς) marad erre a célra, mivel a σοφία, a bölcsesség, bizonyításokat alkalmazva, erre koncentrálna, nem alkalmas az alapelvek megértésére, mert másra figyel.

Esetünkben az a fontos a σοφία-ban, hogy bizonyítást alkalmaz, elkülönült szerepben jelenik meg a νοῦς-tól, az értelemtől, s a σοφία bizonyítási tevékenysége miatt a νοῦς marad az, amely az alapelveket megérti, mert számára az a fontos. Ilyen differenciált, komplex Arisztotelésznél a megértés fogalma, amikor felosztja a valóság elemeit, és a megismerés foglmainak tulajdonít külön funkciót a részterületeken a teljesség megismerésére törekedve.

Arisztotelész előbb idézett szövegében két kulcsfogalom is található: az első a σοφός, a bölcs ember fogalma, vagyis az, aki valamiben jártas és ügyes. Ez a fogalom ügyességet, virtust, tudást, okosságot és éleselméjűséget foglal magában.⁴⁵ Nem véletlen, hogy ez a fajta ismeret lett a bölcsesség fogalma is, az az értelem, mely a megismerés folyamatában képes a bizonyításra is. Ez jut kifejezésre a σοφία-ban.

A második fogalom az ἀποδείξις, amely valaminek a megmutatását vagy bemutatását jelenti a nyilvánosság előtt. A szó igei gyöke az ἀποδείκνυμι, jelentése: úgy valaminek a demonstrálása, bemutatása, hogy az tettekkel való láthatóvá tétele is.⁴⁶

Ezen a helyen is újra megállapíthatjuk, miért kell különböznie a σοφός által birtokolt σοφία-nak minden más tudásformától, gondolkodástól, tudománytól és még

44 ARISTOTLE: *The Nicomachean Ethics*, 340, 341.; ARISZTOTELÉSZ: *Nikomakhoszi Etika*, 164.

45 BEEKES – BEEK: i. m., 1373–1374.

46 LIDDELL – SCOTT – JONES – MCKENZIE: i. m., 195–196.; MURAOKA: i. m., 72.

az értelemről is. Azért, mert amit az értelem megragad, azt a többi nem tudja, lehet, hogy azért, mert nem is akarja, mert másra van beállítva. A σοφία a bizonyítással van elfoglalva, míg a többiek következtetésekre alapoznak.

Ezért amivel a tudomány, a mesterségbeli tudás és az okosság – ἐπιστήμη εἴη οὔτε τέχνη οὔτε φρόνησις – nem foglalkozik, azt ragadja meg a νοῦς, az értelem, az alapelvek forrása (λείπεται νοῦν εἶναι τῶν ἀρχῶν). Az ἐπιστήμη, τέχνη, φρόνησις következtetéseket von le, de nem térnek vissza az alapelvek megértéséhez, azok felfogásához. Amikor pedig a σοφία ezekkel szemben bizonyít, bizonyítást alkalmaz, már alkmatatlanná is válik arra, hogy megértse a kiinduló alapelveket, az alapvető kiindulópontokat.⁴⁷

A σοφός-ban lévő σοφία sajátossága ebben az esetben is döntő jelentőségű: a σοφία a bizonyítás művészete, el is van ezzel foglalkozva, s nem azzal, amivel az ἐπιστήμη, τέχνη, φρόνησις. Arra nem törekszik, nem a feladata, nem is képes megtenni, amikor az alapelvek kiindulópontjának megragadásáról van szó, azokhoz hasonlóan. Az marad a νοῦς-é, annak sajátossága.

Arisztotelész gondolatai tehát az emberi megismerés különböző formáiról és azok hatáiról szólnak. Az ἐπιστήμη mindig következtetéseken alapul, és a már meglévő alapelvekre támaszkodik. A σοφία is tudományosan gondolkodik, de magasabb szinten már bizonyítékokat alkalmaz, és megelégszik azzal, hogy feltételezi a már meglévő alapelveket, és tudja, hogy ezeket nem kell bizonyítani, mert nem is lehet, és nem is faladata. Ebben kompatibilis a τέχνη és φρόνησις fogalmával, hogy aztán a νοῦς is kiteljesedjen az alapelvek megértésének részterületén, intuitív módon, belátással. A σοφία végül is marad azon a területen, ahol a kiindulópontokból fakadó bizonyításokat kell alkalmazni, ami miatt ezeket az alapelveket közvetlenül nem is ragadja meg, ezt hagyja meg a νοῦς számára. Ez a megismerési forma nem bizonyítja az alapelveket, hanem felfogja, belátja, hogy azokat csak elfogadni lehet.

Az ἀποδείξις szó a Szeptuagintában kétszer fordul elő,⁴⁸ ezek egyike a 3Mak 4,20-ban,⁴⁹ amikor IV. Ptolemaiosz Filopátor a júdeaiakat üldözte, mert szerinte a zsidók ellenségesen viselkednek az egyiptomi hatalommal szemben. Ezért láncokban hajókra kényszerítették őket, hogy példát statuáljanak velük. Az uralkodó halálos büntetést tervezett számukra, ami azonban végül lehetetlenné vált, mert a nyilvántartás készítése során a papirusz és az írószerszám bizonyítottan (ἀποδείξεως) elfogyott, s ezek hiánya tulajdonképpen már Isten beavatkozásának bizonyítékát tette nyilvánvalóvá, hogy aztán a további fejezetek szabadítását kézzelfoghatóvá is tegyék.

A jól átgondolt, ellenőrzött és helyes történelemértelmezés bizonyítéka a 4Mak 3,19-ben található.⁵⁰ A történet arról a pillanatról szól, amikor Dávid király egy csatából hazatér. Miközben a többiek már vacsoráztak, a király szomjazott, de nem ivott addig, amíg két bátor katona teljes fegyverzetben át nem kelt az ellenség területére, meg nem találta a vízforrást, és vizet nem hozott neki. Dávid szomjúságtól szenvedett, de az értelme vezérelte, hogy ne igyon,

47 ARISTOTLE: *The Nicomachean Ethics*, 340–341.; ARISZTOTELÉSZ: *Nikomakhoszi Etika*, 164.

48 ἀποδείξις – LXXI.

49 LXXI, Verse 15386 of 28971.; PIETERSMA – WRIGHT: i. m., 525–526.

50 LXXI, Verse 15581 of 28971.; PIETERSMA – WRIGHT: i. m., 532.

amíg nem tudja, mennyi víz áll rendelkezésre. Így győzedelmeskedik a mérsékelt ésszerűség vagy értelem a vágyak felett. Ezt demonstrálja, bizonyítja (ἀποδείξιν), illusztrálja a történet.

Dávid története bizonyítja, hogy milyen mérsékletet tanúsíthat az értelem (σώφρων) az előbb idézett versben. Maga a történet is erre a mérsékletre, megfontolásra utal és hív, mert így érthetjük jól a történelmet. Vagyis Dávid példája is elválasztja az önkontroll alatt álló, magát mérsékelni tudó értelemet (σώφρων) a σοφία-tól.

Nem véletlen, hogy a σοφία nem szerepel a fenti, Makkabeusok könyvében idézett szövegben. A 4Mak 13,1-ben⁵¹ viszont van egy másik kifejezés a bölcsességre a hét testvér történetének értékelésében: halálig megvetették a szenvedéseket, és így el kell ismerni, hogy az isteni értelem abszolút úr az érzések felett. A testvérek semmibe vették a halált, egyszerűen jelentéktelennek látták, nem tartották érdemesnek arra, hogy hatalmát komolyan vegyék. Itt olvassuk a szövegben a ὑπερφρονέω igét,⁵² mely kifejezi, hogy ők jelentéktelennek tekintették, figyelmen kívül hagyták a halál erejét, mert fölötte álltak. Annyira, hogy ahhoz csak leereszkedni tudtak. Mert az méreténél fogva számukra kisebb volt, mint amekkora valójában. A szó arra utal, hogy a testvérek gyakorlatilag figyelmen kívül hagyták a halál hatalmát, megvetették, tudásukban túlléptek rajta, mivel a dolgokat magasabbról nézték.

Ez a perspektíva határozza meg tulajdonképpen az egész történelmet, beleértve a hét testvér szenvedését is. Ezt szögezi le a könyv a 4Mak 1,16-ban, ahol megismerjük a bölcsesség specifikus, differenciált voltát, hogy az nem más, mint az isteni és emberi dolgok, valamint azok okainak megértése – σοφία δὴ τοίνυν ἐστὶν γνῶσις θεῶν καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων καὶ τῶν τούτων αἰτιῶν.⁵³ Ebből a magasabb perspektívából szemlélt történelemértékeléssel semlegesítették a Makkabeusok könyvének nagy szenvedői az őket fenyegető halált, amit a ὑπερφρονέω pecsétel meg, s így válik érthetővé, hogy miért foglalható össze a 4Mak 1,16-tal az egész könyv, amely szerint a σοφία a különösen nehéz helyzetekben nyilvánul meg. Ez a téma áthatja az egész könyvet, és rávilágít a szenvedő ember életére, a σοφία gyakorlati hasznára.

Az eddigieket összefoglalva elmondhatjuk, hogy a szóban forgó történet magában foglalja az isteni és emberi dolgok ismeretét, amely a σοφία fogalmában egyesül, de tartalmazza az isteni és emberi dolgok ismeretén túl azok okainak megértését is. Vagyis az ilyen bölcsesség összekapcsolja a dolgok isteni és emberi aspektusainak megértését az igazság keresésének útján.

A σοφία tehát nem pusztán intellektuális tudást képvisel, hanem az is feladata, hogy az élet összefüggéseibe, az isteni rendbe is mélyebben beletekintsen. Úgy tűnik az elmondottakból, hogy a σοφία Szeptuagintában előforduló fogalma összhangban áll az arisztotelészi elképzelésekkel, melyek szerint a σοφία az élet és létezés kiindulópontjait, elsődleges elveit és mozgatórugóit meg nem ragadja, de szenvedésével is bizonyítja azt, amire épít.

A σοφία Arisztotelésznél olyan bölcsességgént jelenik meg, amely az értelemmel összekapcsolódva, az ész és tudomány kombinációjaként jelenik meg: ἡ σοφία νοῦς

51 LXXI, Verse 15831 of 28971.; PIETERSMA – WRIGHT: i. m., 537–538.

52 LIDDELL – SCOTT – JONES – MCKENZIE: i. m., 1870.; MURAOKA: i. m., 700.; DANKER: i. m., 1034.

53 LXXI, Verse 15518 of 28971.; *Septuaginta Deutsch*, 731.

καὶ ἐπιστήμη.⁵⁴ Több összetevőből áll, s mint ilyen, a tudás olyan formája, mely tudományos ismereteken alapul, és amelyet értelem, intelligencia jellemez. Ez a bölcsesség mély megértését képviselheti azoknak az összefüggéseknek és elveknek, amelyek a világot, a történelmet és az emberi életet irányítják, azonban csupán az intellektuális és spirituális gondolkodás egyik alapvető összetevője marad, bizonyítva azt, amiből kiindul.

Az 1Kor 2,4-5 ben Pál ezt írja:⁵⁵ Beszédem és igehirdetésem sem az emberi bölcsesség megejtő szavaival hangzott hozzátok, hanem a Lélek bizonyító erejével, hogy hitetek ne emberek bölcsességén, hanem Isten erején nyugodjék. Pál nyilván szándékosan használta a σοφία szót minden melléknév nélkül, mert tudta, hogy a bölcsesség nem automatikusan isteni. A σοφία önmagában lehet emberi bölcsesség is, szemben Isten bölcsességével, azzal a bölcsességgel, amely Istentől származik.⁵⁶ Ezt pontosították azok a szövegek, amelyek – az apparátus szerint – a σοφία-hoz hozzáadják az ἀνθρώπινος szót,⁵⁷ „emberi bölcsességgé” fordítva a kifejezést, ami többek között Károli fordításában is megjelenik.⁵⁸

Minden bizonnyal Pál tisztában lehetett a bölcsesség arisztotelészi fogalmával, mely szerint a σοφία bármilyen tudást jelenthet, anélkül, hogy az isteni bölcsesség lenne. Ugyanakkor a Szeptuaginta szerinti bölcsesség kezdete az istenfélelem. Arisztotelész az idézett helyeken nem említi a bölcsesség isteni eredetét. Azok a szövegek, amelyek az „emberi bölcsesség” kifejezést használják Pál szövegének kiegészítéseként, mintha hidat képeznének Arisztotelész és a Szeptuaginta között, ahol az igazi bölcsesség az Úrhoz kötődik. Pál tudatában van annak, hogy az arisztotelészi bölcsesség, mely ész és tudomány kombinációjaként bizonyítási eljárással működik, és értelemmel próbálja megérteni a világot, nem az ő beszédének alapja. Ha így lett volna, beszéde nem lett volna meggyőző erejű. Beszédének isteni erőre és a Lélekre volt szüksége ahhoz, hogy Isten Lelkének és erejének valódi nagysága nyilvánvalóvá váljon az emberek előtt: ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως, ... ἐν δυνάμει θεοῦ (Kor 2,4-5).⁵⁹

Ebből az egész elemzésből a következő következtetést vonhatjuk le: Arisztotelésznél a a σοφία összetett és lenyűgöző tudomány. Az ἐπιστήμη a tudományos ismeret vagy szaktudás, világosan megkülönböztethető más tudásformáktól, mint például a φρόνησις, a gyakorlati okosság vagy ítélőképesség, a σύνεσις, a megismerés, amely az érzékelés révén vezet problémák megoldásához, a διάνοια, az értelmes gondolkodás, a τέχνη, a kézügyesség, technikai jártasság, és a νοῦς, az ész, intellektus, intelligencia. A σοφία hasznos, használható, a νοῦς és ἐπιστήμη kombinációjaként bontakozik ki a gyakorlatban, amikor képessé teszi a bölcsöt (σοφός) arra, hogy bizonyítékokkal legyen meggyőző erejű (ἀποδείξις). Arisztotelésznél

54 „Wisdom must be a combination of Intelligence and Scientific Knowledge” – ARISTOTLE: *The Nicomachean Ethics*, 342–343.; ARISZTOTELÉSZ: *Nikomakhoszi Etika*, 165.

55 NA28-T, Verse 5243 of 7968.; *Biblia*, 1477.

56 DANKER: i. m., 934.

57 πειθοις ἀνθρωπίνης σοφίας λογίσις ... πειθοι ἀνθρωπίνης σοφίας λογίσις ... πειθοις ἀνθρωπίνης σοφίας καὶ λογίσις ... πειθοι σοφίας ἀνθρωπίνης λογίσις ... - NA28-T, Paragraph 181160 of 268318.

58 *Szent Biblia azaz: Istennec o és Wý Testamentumanac...*, 2. kötet, ford. KÁROLYI Gáspár, (A kötetek az eredeti hasonmásai), Vizsoly, Mantskovit Bálint ny., 1590 (Budapest, Magyar Helikon, 1981), 148.

59 NA28-T, Verse 5243 of 7968.

azonban a σοφία nem feltétlen isteni eredetű, míg a Szeptuagintában az a σοφία, amely a bölcslet igazán bölccsé teszi, egyértelműen az Úrhoz kötődik.

ABSZTRAKT

A σοφία fogalma Arisztotelész két művében és magában a Szeptuagintában

A σοφία fogalma címben megadott keretek között történő elemzésének eredménye a következő: Arisztotelésznél a σοφία összetett és lenyűgöző tudomány. Az ἐπιστήμη a tudományos ismeret vagy szaktudás, világosan megkülönböztethető más tudásformáktól, mint például a φρόνησις, a gyakorlati okosság vagy ítélőképesség; a σύνεσις, a megismerés, amely az érzékelés révén vezet problémák megoldásához; a διάνοια, az értelmes gondolkodás; a τέχνη, a kézügyesség, technikai jártasság és a νοῦς, az ész, intellektus, intelligencia. A σοφία önmagában is hasznos, használható, de a νοῦς és ἐπιστήμη kombinációjaként bontakozik ki igazán a gyakorlatban, amikor képessé teszi a bölcslet (σοφός) arra, hogy bizonyítékokkal legyen meggyőző erejű (ἀπόδειξις). Arisztotelésznél a σοφία nem feltétlen isteni eredetű, míg a Szeptuagintában az a σοφία, amely a bölcslet igazán bölccsé teszi, egyértelműen az Úrhoz kötődik.

Kulcsszavak: *Arisztotelész, σοφία tudományos ismeret, értelmes gondolkodás, Szeptuaginta*

ABSTRACT

The concept of σοφία in Aristotle's two works and in the Septuagint

In Aristotle's two works, σοφία is a complex and fascinating form of knowledge. ἐπιστήμη, the scientific knowledge or expertise, is clearly distinguishable from other forms of knowledge, such as φρόνησις, practical wisdom or judgment; σύνεσις, understanding that leads to problem solving through perception; διάνοια, rational thinking; τέχνη, manual skill or technical proficiency; and νοῦς, intellect, mind, or intelligence. σοφία is useful and applicable, and unfolds in practice as a combination of νοῦς and ἐπιστήμη, enabling the wise person (σοφός) to be persuasive with evidence (ἀπόδειξις). However, in Aristotle, σοφία is not necessarily of divine origin, whereas in the Septuagint, the σοφία that truly makes the wise person wise is clearly linked to the Lord.

Keywords: *Aristotle, σοφία scientific knowledge, rational thinking, Septuagint*



Éger Gábor

**16–17. SZÁZADI
FELSŐ-MAGYARORSZÁGI
REFORMÁTUS
LELKIPÁSZTOROK
KÖNYVEI A
SÁROSPATAKI
REFORMÁTUS
KOLLÉGIUM
TUDOMÁNYOS
GYŰJTEMÉNYEI
NAGYKÖNYVTÁRÁBAN**

Bevezetés

Felső-Magyarországot a Magyar Királyság észak-keleti részén található tizenhárom vármegye alkotta: Abaúj, Bereg, Borsod, Gömör, Heves, Sáros, Szabolcs, Szatmár, Szepes, Torna, Ugocsa, Ung és Zemplén. A tiszáninneni református egyházmegyék (az abaúj-tornai, borsod-gömör-kis-honti, ungi, zempléni) hét vármegye – Abaúj, Borsod, Gömör, Heves, Torna, Ung és Zemplén – területén szerveződtek, a Bereg, Szabolcs, Szatmár és Ugocsa vármegyei területek a tiszántúli egyházkerület – azon belül is a beregi, a nagybányai, a szabolcsi, a szatmári és az ugoccai egyházmegyék – igazgatása alá tartoztak.¹ Az ezekről a vidékekről érkező református diákokat több magas színvonalú oktatást biztosító kollégium is vonzotta: a debreceni, a sárospataki, a szatmári és a nagybányai. A beiratkozások számát tekintve a kálvinista Róma és a Bodrog-parti Athén scholái emelkedtek ki ezek közül, amit e két iskola fennmaradt matrikula-kódexei is bizonyítanak. A pataki Kollégium legrégebb, fennmaradt törvénykönyve 1621-ban készült, a diákok névsora is csak 1617-től ismert.² Az 1617 és 1671 – az iskola Sárospatakról történt elüldöztetése – közötti időszakban 2029-en subscribáltak a Sárospataki Református Kollégiumban.³ A debreceni diáknévsor 1588-tól kezdődik, e jegyzék tanulmányozása alapján az látható, hogy az említett időszakban ott 2025 beiratkozást tartalmaznak a matrikulák.⁴ A szatmári és

1 DIENES Dénes: *A Tiszáninneni Református Egyházkerület története: A kezdetektől a Türelmi Rendeletig*, Sárospatak, Hernád Kiadó, 2017, 18–30.; ZOVÁNYI Jenő: *A magyarországi protestantizmus 1565-től 1600-ig*, Budapest, Akadémiai Kiadó, *Humanizmus és reformáció* 6, 1977, 139–140, 165.

2 HÖRCSIK Richárd: *A Sárospataki Református Kollégium diákjai 1617–1777*, Sárospatak, Sárospataki Református Kollégium Tudományos Gyűjteményei, 1998.

3 Uo., 29–30, 44, 46–114.

4 SZABADI István (szerk.): *Intézménytörténeti források a Debreceni Református Kollégium Levéltárában*, I. kötet, Debrecen, Tiszántúli Református Egyházkerület,

nagybányai kollégiumok beiratkozottainak száma elmarad az előző kettőhöz képest: Szatmáron 1398, míg Nagybányán 747 tógátus diák beiratkozását rögzítették ezekben az évtizedekben.⁵ E tanulmány tekintetében a sárospataki matrikulára visszatérve, annak áttekintése alapján az állapítható meg, hogy abban a legtöbb esetben a diákok származási helyét nem rögzítették, csupán a nemesi származású diákok névsorában találunk erre vonatkozó adatokat. Ezek alapján az látható, hogy a legtöbben a kollégiumhoz közelebb eső vármegyékből érkeztek: Abaújból, Biharból, Beregből, Borsodból, Gömörből, Sárosból, Szabolcsból, Szatmárból, Zemplénből.⁶ Mindemellett a beiratkozottak nevei is sokat elárulnak származási helyükről.⁷ Sárospatak vonzáskörzetét a beiratkozók származási helye mellett jól mutatja, hogy mely településekre mentek a végzett diákok tanulmányaik után rektori szolgálatra. Ezekbe az úgynevezett partikuláris iskolákba kerültek tanítóként a kollégium diákjai, akik a sárospataki iskola szellemiségét, oktatási rendszerét, módszereit alkalmazták, a kisiskolák diáksága pedig utánpótlást jelentett a pataki Alma Maternek. A matrikula ilyen jellegű bejegyzései alapján az látható, hogy rektoriára is a legtöbben a Tiszáninnen található településekre mentek a legtöbben, de Bereg, Szatmár vagy Ung vármegyébe, esetleg az ország más részeibe is eljutottak.⁸ A sárospataki kollégium hatóerejét bizonyítja az is, hogy a Nagykönyvtár polcain nagy számban találunk olyan köteteket, amelyeket korábban a felsorolt vármegyékben szolgáló lelkipásztorok birtokoltak, amit a kötetstáblákon található supralibrosok és a könyvek belső oldalain olvasható tulajdonosbejegyzéseik is bizonyítanak.

A Sárospataki Református Kollégium Tudományos Gyűjteményei Nagykönyvtárának régi könyveit vizsgálva számos olyan kötetet találunk, amelyek korábban a 16–17. században – közelebből is a kutatási időhatáron belül, az 1560–1671 közötti időszakban – élt és szolgáló református diákok és későbbi lelkipásztorok könyvtárait gazdagították. A possessorok tekintetében az egyik fontos forrás a Czeglé Imre (1912–2002) korábbi sárospataki főkönyvtárnok munkája révén elkezdett és azóta is folyamatosan bővített, nagyjából 5000 cédulából álló possessorkatalógus volt. Az ez alapján összeállított névsort több esetben a könyvtár polcain, az autopszia elve segítségével azonosított kötetek újabb személynevekkel egészítették ki. A vizsgált korszakból a református lelkészi kar képviselői közül 130 személlyel kapcsolatban lehetett megállapítani, hogy egy vagy több könyve fellelhető a sárospataki Nagykönyvtár állományában. Amennyiben a teljes névsorból a felső-magyarországi

Kiadványok a Debreceni Református Kollégium fennállásának 475. évfordulójára tiszteletére 1, 2013, 240–311.

5 BURA László (közread.): *Szatmári diákok 1610–1852*, Szeged, József Attila Tudományegyetem, *Fontes Rerum Scholasticarum* V, 16–54.; THURZÓ Ferenc: *A nagybányai ev. ref. főiskola (Schola Rivulina) története 1547–1755*, Nagybánya, *Művelődéstörténeti értekezések* 13, 1905, 88.

6 HÖRCSIK: i. m., 40.

7 Példának okáért néhány név a diáknévsor első oldalairól: Georgius B. Thállyai, Stephanus Szatthmár Németinus, Gregorius S. Göntzi, Petrus K. Megyaszovinus, Paulus Kereszturinus, Stephanus Sz. Berexasinus, Johannes P. Szikszovius (HÖRCSIK: i. m., 46–50.)

8 DIENES Dénes – UGRAI János: *A Sárospataki Református Kollégium története*, Sárospatak, Hernád Kiadó, 2013, 73–74.

vármegyékben is szolgáló lelkipásztorokat kívánjuk kiemelni, a listán még így is hatvanhat fő szerepel.

Szolgálati helyek tekintetében Abaúj, Borsod, Szabolcs, Szatmár és Zemplén vármegyei lelkipásztorok könyvei közül található legnagyobb számban a sárospataki Nagykönyvtár állományában.⁹ Tíz lelkipásztor életében szerepel Szatmárnémeti prédikátorságának helyei között, hét személy fordult meg Tarcalon, hatan Nagybányán, Sárospatakon vagy Szepsiben.¹⁰ Öt személy végzett hosszabb-rövidebb ideig lelkési szolgálatot Nagyecsedben vagy Szikszón, négyen Sátoraljaújhelyen, hárman Bodrogkeresztúron, Mezőzomboron, Miskolcon, Szerencsen vagy Tokajban.¹¹ A hatvanhat kálvinista lelkipásztor közül aszalói, bodzásújlaki, gálszécsi, hajdúnánási, nagykálói, nyírbátori, olaszliszkai, sajószentpéteri, varannói, vinnai, viski vagy vizsolyi állomáshely két személy esetében fedezhető fel.¹² Emellett negyvenhárom olyan felső-magyarországi

9 A lelkipásztorok szolgálati helyei utáni kutatásban a következő forrásmunkák voltak segítségemre: HELTAI János: *Adattár a heidelbergi egyetemen 1595–1621 között tanult magyarországi diákokról és pártfogóikról*, in *Az Országos Széchényi Könyvtár Évkönyve*, Budapest, 1982, 243–347.; SZABÓ András: *Coetus Ungaricus: A wittenbergi magyar diáktársaság 1555–1613*, Budapest, Balassi Könyvkiadó, *Humanizmus és reformáció* 37, 2017.; UGRAI János (szerk.): *A Tiszáninneni Református Egyházkerület lelkészei: A kezdetektől a Millenniumig: Adattár*, Sárospatak – Tiszaújváros, 2017.; ZOVÁNYI Jenő: *Protestáns lelkészek nyugtatványai régi tizedjegyzékek mellett*, in ZSINKA Ferenc (szerk.): *Magyar Protestáns Egyháztörténeti Adattár*, 13. évfolyam, Budapest, *A magyar protestáns irodalmi társaság kiadványai* 32, 1929, 5–141.; ZOVÁNYI Jenő: *Magyarországi protestáns egyháztörténeti lexikon*, Budapest, Magyarországi Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, 1977.

10 A szatmári és németi lelkipásztorság nehezen különíthető el, így a jegyzék összeállításánál az egységes Szatmárnémeti településnév elnevezést használtam. A lelkipásztorsága idején a következő személyek szolgáltak a városban: Dánóczi Literáti János, Kárásztelki Pintes Mihály, Kecskeméti Udvar Mihály, Margitai Láni Péter, Némethi M. János, Szathmári Lázár Miklós, Szegedi Lőrinc, Szepsi Korocz András, Szepsi Korocz Gáspár és Szőlősi Bede János; *Tarcalon* szolgált: Komáromi Flórián Gáspár, Prágai András, Siderius János, Tolnai Dali János, Tornai Pap István és Zombori Hasznok Péter; *Nagybányán* prédikált: Kárásztelki Szilágyi Pintes Mihály, Margitai Láni Péter, Montanus Pál, Miskolci Csulyak Gáspár, Szőlősi Bede János és Ürményi Patai Mátyás; *Sárospataki* lelkipásztor volt: Czeglédi Ferenc, Keresszegi P. Mihály, Suri Orvos Mihály, Szepsi Bényés Pál, Szerencsi N. Péter és Váci Mihály; *Szepsiben* református lelkész volt: Paksi Cormaeus Mihály, Siderius János, Szathmári Lázár Miklós, Szepsi Wendéghe Balázs és Váczai P. András.

11 *Nagyecsed*: Czeglédi Ferenc, Czeglédi János, Kárásztelki Pintes Mihály, Kecskeméti Udvar Mihály és Szathmári Lázár Miklós; *Szikszó*: Alistáli Farkas Jakab, Bacsoni András, Miskolci S. János és Somosújfalvi Érsek Péter; *Sátoraljaújhely*: Czeglédi Ferenc, Hatházi Gáspár, Prágai András és Sárosi Molnár András; *Bodrogkeresztúr*: Miskolci Csulyak Gáspár, Suri György és Tállyai Putnoki János; *Mezőzombor*: Kertvélyesi Pastoris János, Somosújfalvi Érsek Péter és Szikszai György; *Miskolc*: Miskolci Csulyak István, Sámsondi Márton és Tolnai Dali János; *Szerencs*: Komáromi Szerafin Pál, Miskolci Csulyak István és Prágai András; *Tokaj*: Bacsoni András, Szepsi Bényés Pál és Tolnai Dali János.

12 Lelkési pályája során megfordult *Aszalón* Mosdósi Balázs és Szikszai György, *Bodzásújlakon* Miskolci S. János és Pelei János, *Gálszécsen* Miskolci S. János és Váci Gergely, *Hajdúnánáson* Keresszegi P. Mihály és Tállyai Putnoki János, *Nagykállóban* Diószegi Kalmár Pál és Margitai Láni Péter, *Nagykárolyban* Kárásztelki Pintes Mihály és Károlyi Péter. Szolgált *Nyírbátorban* Dánóczi Literáti János és Diószegi Kalmár Pál, *Olaszliszkan* Czeglédi Ferenc és Miskolci Csulyak István, *Sajószentpéteren* Fövényesi István és Tolnai L. Vince, *Varannón* Czeglédi Ferenc és Sárosi Molnár András, *Vinnán* Kaposi István és Zombori Hasznok Péter, *Visken* Szathmári Lázár Miklós és Szepsi Korocz András, *Vizsolyban* pedig Gönczi P. István és Margitai Láni Péter.

szolgálati hely is felsorolható, ahol a korszakból mindössze egy kálvinista prédikátor fordult meg lelkészi pályája során.¹³ A lelkipásztori hivatás mellett többen esperesi tisztelet is viseltek. Abaúji esperes volt Siderius János, borsodi Tolnai L. Vince, közép-szolnoki Czeglédi János, máramarosi Margitai Láni Péter, nagybányai Liszkai B. Demeter és Montanus Pál, szabolcsi Csehi (Mocsi) Pál, Diószegi Kalmár Pál és Margitai Láni Péter, szatmári Szegedi Lőrinc, ugocsa Szőlősi Bede János és Viski Bene Márton, ungi Zombori Hasznok Péter és zempléni Sárosi Molnár András és Váci Gergely. A lelkipásztorok többsége élete során egynél több településen hirdette Isten igéjét, huszonöt személy életrajzából állapítható meg, hogy csupán egyetlen helyen végezte lelkészi szolgálatát.¹⁴ A több vármegyében való működés is sok esetben dokumentálható,¹⁵ egyes lelkipásztorok a tiszáninneni és a tiszántúli egyházkerület területén¹⁶ is hirdették Isten igéjét.

-
- 13 Ilyen települések voltak: Abaújszántó (Szegedi Lőrinc), Aranyosmeggyes (Liszkai B. Demeter), Bartiz (Némethi M. János), Cégénydányád (Némethi M. János), Csenger (Udvarhelyi Barta Tamás), Csengerjányosi (Némethi M. János), Diósgyőr (Körtvélyesi János), Eger (Paksi Cormaeus Mihály), Feketeardó (Viski Bene Márton), Felsőbánya (Kézdivásárhelyi Matkó István), Fényeslitke (Tarcsei Bálint), Gönc (Prágai András), Gyöngyös (Körtvélyesi János), Gyulaháza (Tarcsei Bálint), Hejce (Belicei Medimuranus Mihály), Huszt (Margitai Láni Péter), Kassa (Siderius János), Királyhelme (Czeglédi Ferenc), Kisszekeres (Némethi M. János), Komjáti (Suri Orvos Mihály), Korlát (Gönczi P. István), Márkusfalva (Váci Gergely), Mátészalka (Csehi (Mocsi) Pál), Matolcs (Tunyogmatolcs) (Szepesi Korocz Gáspár), Nagybégány (Beregszászi János), Nagybereg (Szőlősi Bede János), Nagykároly (Kárásztelki Szilágyi Pintes Mihály), Nagytoronya (Czeglédi Ferenc), Nagyszőlős (Szőlősi Bede János), Ónod (Miskolci Csulyak Gáspár), Palágy (Zombori Hasznok Péter), Putnok (Kálnai Péter), a szatmári vár (Kárásztelki Szilágyi Pintes Mihály), Szerednye (Tolnai Ferenc), Szinérváralja (Montanus Pál), Szürte (Udvarhelyi Barta Tamás), Tállya (Budai B. István), Telkibánya (Miskolci P. Péter), Tornagörgő (Miskolci Nyíri Lukács), Tornalja (Tatai P. Sámuel), Tornyospálca (Csehi (Mocsi) Pál), Ungvár (Zombori Hasznok Péter) és Zemplén (Bélteki Csanádi István).
- 14 E lelkipásztorok név szerint: Belicei Medimuranus Mihály, Bélteki Csanádi István, Fövenyesi István, Hatházi Gáspár, Kálnai Péter, Kaposi István, Kertvélyesi Pastoris János, Komáromi Flórián Gáspár, Liszkai B. Demeter, Miskolci (Nyíri) Lukács, Miskolci P. Péter, Mosdósi Balázs, Pelei János, Sámsondi Márton, Suri György, Szepesi Wendéghi Balázs, Szerencsi N. Péter, Tatai P. Sámuel, Tolnai Ferenc, Tolnai L. Vince, Ürményi Patai Mátyás, Váci Mihály, Váczi P. András és Viski Bene Márton.
- 15 Például Miskolci Csulyak Gáspár a Borsod vármegyei Ónod után Zemplénben, Bodrogeresztúron lett lelkipásztor, majd a Szatmár vármegyében található Nagybányán prédikált. Szőlősi Bede János wittenbergi és heidelbergi tanulmányai közötti időszakban Bereg vármegyében töltött be egyházi pozíciót, tanulmányai után Szatmár vármegyében, Szatmárnémetiben és Nagybányán, majd Ugocsa vármegyében, Nagyszőlősön volt lelkész.
- 16 Az előző példák közül Miskolci Csulyak Gáspár itt is megemlíthető, tiszáninneni lelkipásztorsága után a tiszántúli Nagybányán szolgált. Hasonló út figyelhető meg Czeglédi Ferenc életpályájában. Nagytornyai, olaszliszkai, sátoraljaújhelyi, sárospataki, varannói és királyhelmei prédikátorsága után élete utolsó éveiben az akkor még a tiszántúli egyházkerülethez tartozó Nagyecsedén végzett szolgálatot.



1. kép: Református lelkipásztorok felső-magyarországi szolgálati helyei

A református lelkipásztorok hazai tanulmányai és peregrinációjuk

A hatvankilenc lelkipásztorból álló névsort érdemes olyan szempontból is megvizsgálni, hogy kik milyen előképzettség, tanulmányok birtokában jutottak el egy-egy település prédikátorságáig. A 16. században élt személyek középfokú iskoláztatásáról kevés esetben maradtak fenn adatok. A református kollégiumok iskolai anyakönyvei csak a század utolsó negyedében és az azt követő időszakban tanult felsőbb osztályos diákokkal kapcsolatban nyújtanak tájékoztatást. A legtöbb esetben másodlagos források adnak támpontot egy-egy diák hazai iskoláztatására vonatkozóan.

Az 1578 körül a Bereg megyei Nagybecsény település lelkésze, Beregszászi János a középfokú iskoláit Kolozsvárott, illetve Nagyváradon végezte, és innen indult külföldi peregrinációra, ahol a wittenbergi egyetem hallgatója lett. 1567-ben kolozsvári tanára, Károlyi Péter stilisztikai és verstani kézikönyvéhez több diáktársával együtt verses köszöntőt is írt. A Luther Márton egyetemén tanult peregrinusok közül szintén kolozsvári diák volt Paksi Cormaeus Mihály, ugyanis 1565-ben Antonio Bonfini Mátyás király életéről szóló művének Heltai Gáspár által nyomtatott kolozsvári kiadásában a kollégium diákjai által írt latin nyelvű epigrammák között az övé is olvasható. Feltételezhető Dánóczi Literáti János sárospataki diáksága, akinek közvetítésével 1584-ben az akkor mezőzombori lelkész és korábbi wittenbergi diák Zalai János fél tallér támogatást küldött az egyetem magyar diáktársaságának. A wittenbergi peregrinusok közül szintén a pataki schola diákja lehetett Kaposi István, Liskai B. Demeter, Sárosi Molnár András, Szikszai György, Tolnai Ferenc, Tolnai L. Vince és Udvarhelyi Barta Tamás is. Kaposi István 1577-ben wittenbergi diákként gyászverset írt korábbi sárospataki tanára, Szikszai Fabricius Balázs emlékére. Ecsedi Báthory István országbíró támogatásával tanult Luther Márton egyetemén Liskai B. Demeter. Báthory több sárospataki diák peregrinációjának patrónusa volt, közéjük tartozhatott Liskai

is. Sárosi Molnár András kisdíakként Sátoraljaújhelyben tanult, felsőbb iskoláit külföldi tanulmányútja előtt feltehetően a Sárospataki Református Kollégiumban végezhette. Szikszai György peregrinációja előtt 1588-ban Szikszón volt rektor. Sárospatak közelsége valószínűvé teszi, hogy rektorságát pataki diákévei után tölthette az abaúji településen. Tolnai Ferenc sárospataki kötődése sem lehet alap nélküli. Wittenbergi tanulmányai után, 1591-ben a sátoraljaújhelyi iskola rektora lett, és a pataki kollégium korábbi vezetőjének, Thoraconymus Mátyásnak a lányát vette el feleségül. Tolnai L. Vince Kaposi Istvánhoz hasonlóan gyászverset írt a Szikszai Fabricius Balázs halálára megjelent emlékbeszédhez, feltehetően ő is volt sárospataki tanáráról emlékezett meg ebben a formában. Udvarhelyi Barta Tamás pataki diákságát a wittenbergi egyetemen tartott disputációinak ajánlásaiból következtethetjük. 1603-ban egy orvosi és egy logikai témájú előadást tartott, amelyeket Siderius János és Szentandrás István tarcali lelkipásztoroknak, illetve Lakatos András sárospataki polgárnak ajánlott. Tarcal mezőváros közelsége és a pataki személy számára tett ajánlás is a Bodrog-parti iskolavároshoz való szorosabb kötődést feltételez. Wittenbergi peregrinációja előtt Debrecenben tanult Némethi M. János, akinek külföldi peregrinációját a debreceni polgárok által kapott támogatás tette lehetővé.¹⁷

A 16. század végén a református diákok külföldi peregrinációjának fő célpontjává Wittenberg mellett Heidelberg és Marburg váltak. A későbbi felső-magyarországi lelkipásztorok közül több személyről elmondható, hogy tanulmányai alatt több egyetemi központban is megfordultak. A korábbi debreceni diák, majd 1609 januárjában a wittenbergi egyetemre beiratkozott Kárászteleki Pintes Mihály néhány hónappal később, június közepén a heidelbergi univerzitás hallgatója lett. Szintén ezt a peregrinációs útvonalat járta be Szőlősi Bede János. Egyike volt azoknak a diákoknak, akik nem írták alá a wittenbergi egyetemen a *Formula Concordiae*t, így 1592. szeptember 22-én kizárták őket az egyetemről, viszont a beiratkozási anyakönyvben és a magyar diáktársaságba felvett diákok között sem szerepel a neve. Néhány év hazai tartózkodás után 1601 októberében már a heidelbergi egyetemre iratkozott be. Az Elba-parti városban, 1591 augusztusában kezdte egyetemi tanulmányait a Sárospataki Református Kollégiumból érkezett Váci Gergely is, aki szűk két évvel később, 1593. április 7-én már a Neckar partján fekvő város univerzitására matrikulált.¹⁸ Mindhárom megnevezett egyetem hallgatói névsorában megtalálható Komáromi Flórián Gáspár neve, aki 1613. június 28-án Wittenbergben, egy hónappal később Marburgban, szeptember 20-án már a heidelbergi egyetemre iratkozott be. Feltehetően a Sárospataki Református Kollégium diákja lehetett, erre enged következtetni, hogy életpályájának fontos mérföldkövei a pataki schola vonzáskörzetéhez tartozó településekhez köthetők. Peregrinációja előtt rektor volt az Abaúj vármegyei Komjátiban, hazatérése után pedig a Zemplén vármegyei Tarcalon volt lelkipásztor. Szintén mindhárom jelentős egyetemen megfordult tanulmányai során Sámsondi Márton. Középfokú iskolázottságáról nincsenek adatok,

17 SZABÓ: i. m., 99, 118, 159–160, 187, 205–208, 228, 244, 268, 272, 277.

18 SZÖGI László: *Magyarországi diákok németországi egyetemeken és akadémiákon 1526–1700*, Budapest, ELTE Levéltára, *Magyarországi diákok egyetemjárása az újkorban* 17, 2011, 123–124, 127, 304, 317.

külföldi tanulmányairól maradtak fenn biztos források. 1613. június 28-án iratkozott be a wittenbergi egyetemre, majd egy hónappal később – július 30-án – már a marburgi egyetem hallgatói között szerepel a neve. 1614. április 23-án öt diáktársával – Keresztesi Herman Istvánnal, Szántai Pastoris Istvánnal, Szenczi Boros Jánossal, Várdai Sartoris Andrással és Viski Bene Mártonnal – a heidelbergi egyetemre matrikulált.¹⁹

A 17. század első két évtizedében peregrinált református diákok utazási célpontjává egyértelműen Heidelberg – illetve kevés esetben még Marburg – vált. Kertvélyesi Pastoris János középfokú iskoláztatásáról nincsenek adatok, az ő esetében is csak feltételezhető pataki diáksága. Neve alapján valószínűleg a Zemplén vármegyei Alsókörtvélyesen született, külföldi tanulmányai után a vármegyébe visszatérve, Mezőzomboron lett református lelkipásztor. Mindkét település esetében a Sárospatakhoz való közelség, valamint az, hogy életpályájának ismert pontjai a Tiszáninnen Református Egyházkerület területéhez köthetők, teszi lehetségessé a Bodrog-parti iskolában való tanulását. Ő 1610. július 12-én először a marburgi, majd 1611. március 21-én a heidelbergi egyetemre iratkozott be.²⁰ Ugyanezt az utat járta be Szepsi Bényés Pál is. Feltehetően az 1596. március 5-én Debrecenbe subscribált *Paulus Szepsivel* azonosítható, aki innen indult külföldi tanulmányokra. 1610. július 12-én matrikulált a marburgi egyetemre, és szűk egy évvel később, 1611. március 21-én kezdte meg heidelbergi tanulmányait.²¹ Hasonló útvonal figyelhető meg Viski Bene Márton peregrinációjában is. Az 1607 áprilisában Debrecenbe beiratkozott Viski Bene 1613. november 26-án matrikulált Marburgba, majd 1614. április 23-tól már a heidelbergi egyetem diákja lett.²²

Heidelberg kizárólagossága öt későbbi református lelkipásztor életrajzában figyelhető meg. Komáromi Szerafin Pál feltehetően a Pápai Református Kollégiumban tanult, peregrinációja előtt 1614-ben pápai rektorként működött. 1614. szeptember 28-án iratkozott be a heidelbergi egyetemre. Hazatérése után 1617 és 1618 között pápai rektor, 1618-tól a Nógrád vármegyei Füleken, majd 1619-től a Zemplén vármegyei Szerencsen lett lelkipásztor.²³ Külföldi tanulmányai során szintén csak a Neckar-parti város egyetemén tanult a korábbi sárospataki diák, később bodzásújlaki, gálszécsi és szikszói lelkész Miskolci S. János; a szerencsi, miskolci, majd olaszliszakai prédikátor és 1629-től haláláig – 1645-ig – a zempléni egyházmegye esperese, Miskolci Csulyak István; illetve a feltehetően Sárospatakon tanult, peregrinációja után Sátoraljaújhelyen, Szerencsen, Göncön és Tarcalon lelkész, Prágai András.²⁴ Heidelbergi peregrinus volt Somosújfalvi Érsek Péter is, aki hazatérése után 1616 körül Mezőzomboron, 1618-ban Szikszón volt református lelkipásztor, valamint Tállyai Putnoki János is, aki itthoni debreceni, valamint külföldi tanulmányai után hosszabb debreceni, hajdúnánási és

19 Uo., 128–129, 214, 319.; HELTAI: I. m., 294.

20 Uo., 127, 214.; HELTAI: I. m., 292.

21 HELTAI: I. m., 327.; SZABADI: I. m., 226.; SZÖGI: I. m., 128, 214.; THURY Etele (szerk.): *Iskolatörténeti adattár*, II. kötet, Pápa, Főisk. ny., 1908, 98.

22 HELTAI: I. m., 345.; SZABADI: I. m., 232.; SZÖGI: I. m., 129, 214.; THURY: I. m., 101.

23 HELTAI: I. m., 294.; SZÖGI: I. m., 129.; ZOVÁNYI: *Protestáns lelkészek nyugtatványai*, 135.

24 HELTAI: I. m., 303–305, 313–314.; SZÖGI: I. m., 126, 130.; UGRAI: I. m., 20, 230, 239.; ZOVÁNYI: *Protestáns lelkészek nyugtatványai*, 25, 42, 122, 132.; ZOVÁNYI: *Egyháztörténeti lexikon*, 408, 486–487.

váradai lelkészsége mellett egy rövid időszakot – 1633 körül – Felső-Magyarországon is szolgált, a Zemplén vármegyei Bodrogkeresztúron.²⁵

A 17. század második és harmadik negyedszázadában a külföldi peregrináció fő célpontja Németalföld és Anglia lett. A nevezett időszakból már gazdagabb forrásadottságok állnak rendelkezésre. Több hazai protestáns kollégium diáknévsora is ismert ebből az időszakból, peregrinus diákok disputációinak ajánlásaiból, a lelkészek itthon megjelent műveiből, illetve egyházlátogatási jegyzőkönyvekből számos lelkipásztor szolgálati helyére vonatkozóan ismertek adatok. E két negyedszázadban tanult és szolgált Alistáli Farkas Jakab, Batzoni András, Budai B. István, Diószegi Kalmár Pál, Fövenyesi István, Gönczi P. István, Hatházi S. Gáspár, Kálnai Péter, Károlyi Péter, Kecskeméti Udvar Mihály, Keresztesi P. Mihály, Kézdivásárhelyi Matkó István, Miskolci János, Miskolci P. Péter, Miskolci Csulyak Gáspár, Suri György, Suri Orvos Mihály, Szathmári Lázár Miklós, Szepsi Korocz András, Szepsi Korocz Gáspár, Szerencsi N. Péter, Tarcsai B. Bálint, Tatai P. Sámuel, Tolnai Dáli János, Tornai Pap István, Ürményi Patai Mátyás, Váci P. András és Váci Mihály. A hosszú névsorra és a tanulmány terjedelmi korlátaira való tekintettel csupán az említett időszak általános jellemzését kívánom megfogalmazni. A huszonnyolc lelkipásztor közül nem mindenki folytatott külföldi tanulmányokat. Hatházi Gáspár hazai és külföldi tanulmányaira vonatkozóan sincsenek források, mindössze sátoraljaújhelyi lelkipásztorságának ideje (1647–1653) ismert.²⁶ Kézdivásárhelyi Matkó István életpályája részletesen ismert, születési helyéről, idejéről, tanulmányairól és későbbi lelkipásztori szolgálatainak helyszíneiről is tudósítanak a fennmaradt források. A görög és angol nyelv tudásában jártas volt, ezt hazai tanulmányai során sajátította el, külföldi egyetemeket nem látogatott.²⁷ Suri Peske György 1629-ben iratkozott be a Sárospataki Református Kollégiumba, majd tanulmányai után rektor lett Bodrogkeresztúrbán. Külföldi tanulmányokat feltehetően nem folytatott, egyházlátogatási jegyzőkönyvek tájékoztatnak arról, hogy 1638-ban bodrogkeresztúri másodpapként, 1641-ben bodrogkísfaludi református lelkipásztorként szolgált.²⁸ Az 1620. február 11-én Debrecenben subscribált Tarcsai B. Bálint sem peregrinált, reverendus lelkipásztor volt 1622 és 1623 között Fényeslitkén, majd 1624 és 1628 között Gyulaházán.²⁹ Váci Mihály életére vonatkozóan is kevés adat maradt fenn. Születési helyére és idejére, valamint tanulmányaira vonatkozó információk sem ismertek, heidelbergi disputációk ajánlásai az 1617 körül betöltött sárospataki lelkészi állásáról tájékoztatnak.³⁰

25 HELTAI: i. m., 319, 334.; SZÖGI: i. m., 125, 130.; UGRAI: i. m., 69, 207, 221.; ZOVÁNYI: Protestáns lelkészek nyugtatványai, 25.

26 UGRAI: i. m., 239.

27 KESERŰ Bálint (szerk.): *Művelődési törekvések a század második felében: Herepei János cikkek*, Budapest – Szeged, József Attila Tudományegyetem I. Magyar Irodalomtörténeti Tanszék – MTA Irodalomtudományi Intézet, *Adattár a XVII. századi szellemi mozgalmaink történetéhez* 3, 1971, 37–108.; ZOVÁNYI: *Egyháztörténeti lexikon*, 679–680.

28 DIENES Dénes (szerk.): *Zempléni vizitációk 1629–1671: Miskolci Csulyak István zempléni esperes és hivatali utódainak felfjegyzései*, Sárospatak, Sárospataki Református Kollégium Tudományos Gyűjteményei, *Acta Patakina* 21, 2008, 98, 126.; HÖRCSIK: i. m., 61.

29 ZOVÁNYI: Protestáns lelkészek nyugtatványai, 77.

30 HELTAI: i. m., 340.; UGRAI: i. m., 227.

Heidelberg 1622-ben történt lerombolása után a magyar református diákok egyetemjárása szempontjából négy németalföldi egyetemi város emelhető ki: Franeker, Groningen, Leiden és Utrecht. Több református diák ebben az időszakban Angliába is ellátogatott. A korábban már olvasható névsorból látható, hogy több későbbi felső-magyarországi lelkipásztor megfordult ebben az időszakban ezekben a felsőoktatási központokban. Közös jellemző, hogy mindegyik Hollandiába peregrinált diák matrikulált a franekeri egyetemen, de a legtöbben több univerzitásra is beiratkoztak. Az egyetlen kivétel az 1633. április 8-án Debrecenben subscribált Keresszegi P. Mihály, aki középfokú tanulmányai után csak a franekeri egyetem hallgatói közé csatlakozott 1641. szeptember 13-án. Több évnyi külföldi tartózkodás után a zempléni esperes 1647. évi egyházlátogatási jegyzőkönyve már a sárospataki református gyülekezet lelkipásztorai között sorolta fel.³¹ Kilenc későbbi felső-magyarországi református prédikátor két felsőoktatási központban is megfordult. Az 1649. június 2-án Sárospatakon subscribált Alistáli Farkas Jakab 1649 és 1650 közötti tokaji rektorkodása után 1651-ben indult külföldi tanulmányútra, ahol rövid franekeri tartózkodása után az utrechti egyetem hallgatója volt.³² Bacsoni András a Sárospataki Református Kollégiumban töltött diákévei után indult peregrinációra, majd itthon tokaji és szikszói lelkipásztor lett, a franekeri tanulmányai után ismeretlen ideig Angliában is tartózkodott.³³ A Debreceni Református Kollégiumban lépett a felsőbb osztályokba Kecskeméti Udvar Mihály 1615. augusztus 7-én. Külföldi egyetemjárását az odera-frankfurti egyetemen kezdte, ahová 1624-ben iratkozott be, majd 1626. június 18-án matrikulált a franekeri, és 1629. március 26-án a leideni egyetemen.³⁴ A sárospataki tógátus diák, Miskolci P. Péter külföldi tanulmányait az Odera melletti Frankfurtban kezdte 1623 februárjában, majd egy évvel később, 1624. március végén írták be a nevét a frízföldi univerzitás anyakönyvébe.³⁵ A Bodrog-parti Athén kollégiumában tanult Miskolci Csulyak Gáspár is, aki 1652-ben először az utrechti, majd egy évvel később a franekeri egyetemre iratkozott be.³⁶ Ugyancsak Sárospatakon tanult Szathmári Lázár Miklós, aki peregrinációja során 1635. augusztus 18-án történt leideni matrikulációja után 1637. február 14-én íratta be magát a frízföldi univerzitás hallgatói közé.³⁷ Szepsi Korocz Gáspár egyetemjárásának állomásai megegyeznek az előbbieken már ismertetett Miskolci P. Péterével. Sárospataki tanulmányai után 1621-ben az Odera melletti Frankfurtba ment, majd 1623. április 23-án már a franekeri egyetem hallgatója lett.³⁸ Az 1657-től a Debreceni Református

31 BOZZAY Réka – LADÁNYI Sándor: *Magyarországi diákok holland egyetemeken 1595-1918*, Budapest, ELTE Levéltára, *Magyarországi diákok egyetemjárása az újkorban* 15, 2007, 53.; DIENES: *Zempléni vizitációk*, 177.; SZABADI: i. m., 256.; THURY: i. m., 112.

32 BOZZAY – LADÁNYI: i. m., 63, 128.; HÖRCSIK: i. m., 78.

33 BOZZAY – LADÁNYI: i. m., 70.; GÖMÖRI GYÖRGY: *Magyarországi diákok angol és skót egyetemeken 1526-1789*, Budapest, ELTE Levéltára, *Magyarországi diákok egyetemjárása az újkorban* 14, 2005, 94.; HÖRCSIK: i. m., 90.

34 BOZZAY – LADÁNYI: i. m., 45, 223.; SZABADI: i. m., 239.; SZÖGI: i. m., 98.; THURY: i. m., 105.

35 BOZZAY – LADÁNYI: i. m., 42.; HÖRCSIK: i. m., 51.; SZÖGI: i. m., 97.

36 BOZZAY – LADÁNYI: i. m., 65, 128.; HÖRCSIK: i. m., 79, 168.

37 BOZZAY – LADÁNYI: i. m., 50, 228.; HÖRCSIK: i. m., 61.

38 BOZZAY – LADÁNYI: i. m., 41.; HÖRCSIK: i. m., 68.; SZÖGI: i. m., 96.

Kollégium tógátus diákja, Tatai P. Sámuel 1665-ben indult peregrinációra. Elsőként a franekeri univerzitásra iratkozott be 1665. augusztus 2-án, majd 1666. október 26-án a groningeri egyetemre matrikulált.³⁹ Külföldi egyetemjárása során a franekeri és a leideni univerzitás hallgatója volt az 1623-ban Sárospatakon subscribált Tornai Pap István.⁴⁰

Több, később Felső-Magyarország területén szolgált lelkipásztor végzett felsőfokú tanulmányokat kettőnél több egyetemen is. A Sárospataki Református Kollégiumban tanult Budai B. István az 1653 júniusában Franekerben történt beiratkozása után még abban a hónapban az utrechti egyetemre matrikulált, egy évvel később, 1653 augusztusának végén Groningenben lett az univerzitás hallgatója, majd egyetemjárásának utolsó mozzanataként 1655 júliusában Oxfordban szerzett magisztrátusi címet.⁴¹ Diószegi Kalmár Pál középfokú tanulmányait a Debreceni Református Kollégiumban végezte, ahol 1647. november 29-én lépett a felsőbb tanulók sorába. 1650-ben az utrechti, 1652. május 9-én a leideni, 1653. július 13-án a franekeri, és még abban az esztendőben augusztus 25-én a groningeri egyetemre iratkozott be, majd 1654 körül végül visszatért Leidenbe.⁴² A Sárospatakra 1623. április 25-én beiratkozott Gönczi P. István is több egyetemi központban végezte tanulmányait. 1631. október 7-én a leideni egyetemre matrikulált *Stephanus Pastoris Guncy*, aki akkor 28 évesnek vallotta magát. 1632. március 24-én a franekeri egyetemre iratkozott be, majd felsőfokú tanulmányait a brémai *Collegium Illustre*-ben fejezte be, ahol 1633. október 17. és december 31. között tanult.⁴³ A legtöbb peregrinációs helyszín Kálnai Péter életrajzában fedezhető fel. Középfokú tanulmányait Gyulafehérváron végezhetette, és innen indult külföldi egyetemjárásra. 1646. július 16-án a deventeri akadémiára iratkozott be, de még ebben az esztendőben az utrechti egyetemen matrikulált. 1648. június 4-ei bejegyzéssel a leideni egyetem anyakönyvében szerepel a neve. 1648. szeptember 29-től már a franekeri egyetem diákja, de néhány héttel később, október 12-én már Groningenben iratkozott be. 1648–49 között feltételezhetően Angliában is megfordult, majd 1649-ben tért haza.⁴⁴ 1647-ben írta alá a Sárospataki Református Kollégium törvényeit Szepsi Korocz András, aki később szenior, majd 1650-től a szatmári iskola rektora lett. 1652-ben külföldi peregrinációra indult, és az utrechti egyetemre iratkozott be, majd 1652. július 27-én a leideni egyetemre matrikulált. Egy évvel később, 1653. július 13-án a franekeri egyetemre beiratkozott hallgatók névsorában szerepel, de itt nem sok időt töltött, mert már az év augusztus 30-án Groningenben lett teológus hallgató. Peregrinációja utolsó állomásaként 1654 év elején visszatért Leidenbe, ahol 1654 nyaráig tanult.⁴⁵ A Sárospataki Református Kollégiumban lépett a felsőbb osztályokba 1636. december 2-án Szerencsi N. Péter. Középfokú tanulmányai után rektor lett Szatmáron, majd peregrinációra

39 BOZZAY – LADÁNYI: i. m., 73, 190.; SZABADI: i. m., 278.; THURY: i. m., 122.

40 BOZZAY – LADÁNYI: i. m., 46, 223.; HÖRCSIK: i. m., 56.

41 BOZZAY – LADÁNYI: i. m., 64, 129, 184.; GÖMÖRI: i. m., 29.

42 BOZZAY – LADÁNYI: i. m., 65, 127, 184, 240.; SZABADI: i. m., 269.; THURY: i. m., 118.

43 BOZZAY – LADÁNYI: i. m., 47, 224.; HÖRCSIK: i. m., 55.; SZÖGI: i. m., 381.

44 BOZZAY – LADÁNYI: i. m., 61, 124, 181, 208, 239.; GÖMÖRI: i. m., 90.

45 BOZZAY – LADÁNYI: i. m., 65, 128, 184, 241.; HÖRCSIK: i. m., 78.

indult, és 1640. július 19-én a franekeri egyetemre iratkozott be. Szerencsi 1641-ben Angliába is ellátogatott, ahol hosszabb időt töltött, és csak 1642-ben tért vissza Németalföldre, majd a leideni egyetemre matrikulált 1642. május 6-án.⁴⁶ Tolnai Dáli János középfokú iskoláit Gyulafehérváron végezte, 1630-tól rektor volt Kolozsvárott, majd külföldi peregrinációra indult. 1631. október 31-én a leideni, 1632. március 24-én a franekeri, szeptember 28-án pedig már a groningeni egyetemre iratkozott be. Ezt követően Angliába utazott, és hosszabb időn át – 1633 és 1638 között – élt a szigetországban, majd innen tért haza 1638 őszén.⁴⁷ Váczi P. András a középfokú tanulmányait Debrecenben kezdte, ahová 1635. július 18-án iratkozott be, és Sárospatakon folytatta, ahol 1639. október 15-én subscribált. Ezután Nagycseden lett rektor, majd külföldi peregrinációra indult, és 1644. június 21-én a franekeri egyetemre iratkozott be. Néhány hónappal később, augusztus 28-án Deventerben lépett az ottani akadémia hallgatói közé. 1645. február 11-én már a leideni egyetemre matrikulált. 1646 és 1647 között Angliában is megfordult, majd végül 1647-ben egy rövid időre visszatért Hollandiába, és ezután tért haza.⁴⁸

Wittenberg	Belicei Medimuranus Mihály, Béltéki Csanádi István, Beregszászi János, Czeglédi Ferenc, Czeglédi János, Csehi Mocsi Pál, Szikszai György, Kárászteleki Pintes Mihály, Károlyi Péter, Komáromi Flórián Gáspár, Körtvélyesi János, Liszkai B. Demeter, Margitai Láni Péter, Montanus Pál, Miskolci Nyíri Lukács, Mosdósi Balázs, Némethi M. János, Paksi Cormaeus Mihály, Sárosi Molnár András, Siderius János, Szegedi Lőrinc, Szepsi Wendégli Balázs, Szikszai György, Szőlősi Bede János, Tolnai Ferenc, Tolnai L. Vince, Udvarhelyi Barta Tamás, Váci Gergely, Zombori Hasznok Péter
Heidelberg	Kárászteleki Pintes Mihály, Kertvélyesi Pastoris János, Komáromi Flórián Gáspár, Komáromi Szerafin Pál, Miskolci János, Miskolci S. János, Miskolczi Csulyak István, Prágai András, Sámsondi Márton, Suri Orvos Mihály, Szepsi Bényés Pál, Szőlősi Bede János, Tállyai Putnoki János, Váci Gergely, Viski Bene Márton
Marburg	Kertvélyesi Pastoris János, Sámsondi Márton, Szepsi Bényés Pál
Odera-Frankfurt	Kecskeméti Udvar Mihály, Miskolczi P. Péter, Szepsi Korocz Gáspár
Herborn	Suri Orvos Mihály
Bréma	Gönczi P. István
Deventer	Kálnai Péter, Váczi P. András

46 BOZZAY – LADÁNYI: i. m., 52, 233.; GÖMÖRI: i. m., 51.; HÖRCSIK: i. m., 66.

47 BOZZAY – LADÁNYI: i. m., 47, 179, 225.; GÖMÖRI: i. m., 49.

48 BOZZAY – LADÁNYI: i. m., 57, 207, 235.; GÖMÖRI: i. m., 89.; HÖRCSIK: i. m., 70.; SZABADI: i. m., 258.; THURY: i. m., 113.

Franeker	Alistáli Farkas Jakab, Batzoni András, Budai B. István, Diószegi Kalmár Pál, Fövényesi István, Gönczi P. István, Kálnai Péter, Kecskeméti Udvar Mihály, Keresszegi P. Mihály, Miskolczi P. Péter, Miskolci Csulyak Gáspár, Szathmári Lázár Miklós, Szepsi Korocz András, Szepsi Korocz Gáspár, Szerencsi N. Péter, Tatai P. Sámuel, Tolnai Dáli János, Tornai Pap István, Ürményi Patai Mátyás, Váczi P. András
Groningen	Budai B. István, Diószegi Kalmár Pál, Kálnai Péter, Tatai P. Sámuel, Tolnai Dáli János, Ürményi Patai Mátyás
Leiden	Diószegi Kalmár Pál, Fövényesi István, Gönczi P. István, Kálnai Péter, Szathmári Lázár Miklós, Szepsi Korocz András, Szerencsi N. Péter, Tolnai Dáli János, Tornai Pap István, Váczi P. András
Utrecht	Alistáli Farkas Jakab, Budai B. István, Diószegi Kalmár Pál, Kálnai Péter, Miskolci Csulyak Gáspár, Szepsi Korocz András, Ürményi Patai Mátyás
Anglia	Batzoni András, Budai B. István, Fövényesi István, Kálnai Péter, Szerencsi N. Péter, Tolnai Dáli János, Váczi P. András

1. táblázat: A felső-magyarországi református prédikátorok peregrinációja

A felső-magyarországi református lelkipásztorok könyves műveltsége

A kora újkori magyarországi református lelkipásztorok könyves műveltségének vizsgálata nehéz feladat. Az elmúlt évtizedek forrásfeltáró munkája révén az *Adattár XVI-XVIII. századi szellemi mozgalmaink történetéhez* sorozat könyvjegyzékeket tartalmazó kötetekben és a *Könyvtártörténeti füzetek*ben több száz könyvjegyzéket adtak közre a szerkesztők. Ezek közül viszont mindössze 14 tétel köthető református lelkészekhez.⁴⁹ Ennél jelentősen több kálvinista lelkipásztor neve ismert, akik olvasmányműveltségének kis szelete – könyvjegyzék hiányában – csak a Kárpát-medence könyvtáiraiban tulajdonosi bejegyzéseik vagy super ex libriseik által azonosított kötetek alapján rekonstruálható.⁵⁰ Ezek áttekintése nyomán az a megállapítás tehető, hogy a legtöbb kora újkori református lelkipásztor műveltségéről öt vagy annál kevesebb fennmaradt

49 A következő lelkipásztorok könyvtárának vagy könyvhagyományozásának – egyes esetekben töredékes – jegyzékei ismertek: Albensis Nagy János, Alvinczi Péter, Bátai B. György, Csulai György, Debreceni Gele János, Demétei András, Eszéki T. István, Geleji Katona István, ifj. Geleji Katona István, Károlyi Benedek, Károlyi Gáspár, Kismarjai Veszeli Pál, Miskolci Csulyak István és Sárosi Bálint.

50 A reformáció kora lelkésznevezetű könyves műveltségének feltárásában elvülhetetlen szerepe volt Herepei János munkásságának, aki több lelkipásztornak a Kárpát-medence könyvtáiraiban fellelhető köteteit ismertette tanulmányaiban, amelyek az *Adattár a XVII. századi szellemi mozgalmaink történetéhez* című könyvsorozat négy kötetében jelentek meg 1965 és 1978 között. Hasonló jellegű közleményekért lásd: DANKANITS Ádám: LASKAI Cs. Péter könyvei, in MONOK István – PETNEKI Áron (szerk.): *Lymbus. Művelődéstörténeti Tár*, II. kötet, Szeged, JÁTE Központi Könyvtára, 1990, 33–35.; DIENES Dénes: Tolnai Dáli János könyvtárának töredéke Sárospatakon?, in IMRE Mihály et al. (szerk.): *Eruditio, virtus et constantia. Tanulmányok a 70 éves Bitskey István tiszteletére*, 2. kötet, Debrecen, Debreceni Egyetemi Kiadó, 2011, 469–479.; ÖSZ Sándor Előd: Szőlősi Bede János Institúció – A sárospataki könyvtár egyik korai gyarapítója, *Sárospataki Füzetek*, 16. évfolyam, 2012/1, 59–69.; SEBESTYÉN Mihály: Adalékok Apáczai Csere János könyvtárának rekonstruálásához, *Magyar Könyvszemle*, 107. évfolyam, 1991/4, 376–384.; SZIMONIDESZ Lajos: A pozsonyi evangélikus lelkészek könyvtárai az 1670-es években, *Magyar Könyvszemle*, 65. évfolyam, 1941/2, 167–175.

kötet tanúskodik. A vizsgált korszakban a Felső-Magyarország területén szolgálatot végző református lelkipásztorok a Sárospataki Református Kollégium Nagykönyvtárban található könyveinek száma is ezt a megállapítást igazolják. A hatvanhét személy közül mindössze két lelkész korábbi könyvtárából azonosítható ötnél több tétel. Tolnai Dáli János gyűjteményéből tizennyolc, Szőlősi Bede János könyvtárából tíz – vagy tizenkettő⁵¹ – kötet található Sárospatakon. A harmadik legtöbb tétellel magát képviseltető lelkipásztor Sámsondi Márton, akinek öt könyve azonosítható a pataki bibliotékában. Miskolci Csulyak István könyvtárából négy, Budai B. István, Gönczi P. István, Komáromi Szerafin Pál, Paksi Cormaeus Mihály és Szepsi Bényés Pál könyveiből három, Czeglédi Ferenc, Csehi Mocsi Pál, Kecskeméti Udvar Mihály, Miskolci S. János, Prágai András, Szepsi Korocz András, Szepsi Korocz Gáspár, Szikszai György, Udvarhelyi Barta Tamás és Váci Mihály gyűjteményéből kettő, és negyvenhét lelkipásztornak csupán egy olyan kötete vehető kézbe a Bodrog-parti Athén kollégiumának könyvtárában, amelyeknek lapjait e prédikátorok forgathatták. E tanulmány terjedelmi keretei nem teszik lehetővé a részletes ismertetést minden egyes személlyel kapcsolatosan, de bizonyos jellemzők alapján különböző csoportok hozhatóak létre, és ezeken belül egy-egy kiemelt lelkipásztor könyves műveltsége nagyobb hangsúlyt kaphat.

A magyar reformátori nemzedék első jelentős képviselői a wittenbergi egyetemen tanult peregrinus diákok voltak. A harminc, később felső-magyarországi településeken lelkipásztorként szolgáló korábbi wittenbergi diák közül hat személy azonosítható,⁵² akiknek peregrinációjuk idején vásárolt könyve már nem cserélt gazdát, vagy ez későbbi tulajdonosi bejegyzések hiányában nem igazolható. E névsorból Paksi Cormaeus Mihályt és Tolnai L. Vincét érdemes kiemelni, és Sárospatakon található könyveiket jobban is megvizsgálni.

A Kolozsvárott tanult, majd 1566-ban a wittenbergi egyetemre beiratkozott Paksi Cormaeus Mihály könyvei közül három példányt őriz a pataki bibliotéka, amelyeket külföldi tanulmányai idején szerzett be. Mindegyik kötet első kötéstábláján nevének monogramja és a bekötetés évszáma is olvasható, ezek közül kettőben nem található további possessorbejegyzés, így feltételezhető, hogy azok később közvetlenül tőle kerültek a Bodrog-parti város kollégiumának könyvtárába, ugyanis 1576–1577-

51 A tételszámok kérdésességét két kötet szemlélteti. Gregor Richter evangélikus teológus *Axiomatum theologicorum* című munkája 1604-es görli kiadásának Sárospatakon található példányát (raktári jelzete: CC. 521.) 1610-ben kötötték be I*B*SZ supralibrossal ellátva. Szőlősi Bede János kortársa volt a Sárospataki Református Kollégium tanára, Szcenci Boros János. A német reneszánsz kötésből és Szcenci Boros János akkor még Magyarországon tartózkodásából ítélve a könyv nagy valószínűséggel Szőlősi Bede Jánosé lehetett. A másik mű Andreas Alciatus híres emblémakönyvének, az *Emblematának* egy példánya (raktári jelzete: SS. 132.), amelynek címlapja és az első lapja hiányzik, de összehasonlító elemzés alapján megállapítható, hogy az 1608-ban Antwerpenben nyomtatott kiadás található Sárospatakon. Az első kötéstábla hátoldalán két, ismeretlen kéztől származó latin nyelvű bejegyzés található, a korábbi tulajdonos kilétének azonosítása szempontjából a könyv tartalmi részében felfedezhető szövegközi betoldások az érdekesek. Ezek az írásképi vizsgálat alapján nagy hasonlóságot mutatnak Szőlősi Bede János az 1610-es években beszerzett köteteiben olvasható bejegyzésekkel, így ez esetben nem zárható ki teljes mértékben, hogy ez is az ő könyvtárának egyik tétele lehetett.

52 A nevezett személyek: Csehi Mocsi Pál, Kaposi István, Liskai B. Demeter, Miskolci Nyíri Lukács, Paksi Cormaeus Mihály és Tolnai L. Vince.

ben lektora majd 1577–1578-ban rektora volt az iskolának. Ezt követően 1579-től az egri, majd 1583–1584-től az 1585-ban bekövetkezett haláláig a szepsi református gyülekezet lelkipásztora volt. További egy kötete egy későbbi tulajdonosáról is tudósít, Váci Mihályról, aki 1617–1618-ban Sárospatakon volt református lelkipásztor, és aki nevét 1622. szeptember 14-ei keltezéssel jegyezte be a kötet előzéklapjának verzójára. A három közül legkorábban, 1565-ben bekötöttetett könyve bizonyítja, hogy a wittenbergi egyetemre 1566. május 20-án történt beiratkozását megelőző évben is már a szászországi városban tartózkodott. A megjelenés évében szerezte be Jean Crespin református jogtudós, mártírológus és nyomdász *Bibliotheca studii theologici* című munkájának 1565-ös kiadását.⁵³ Crespin munkája három könyvből áll: az első Johannes Piscator (1480?–1549) lutheránus teológus Szent Ágoston műveiből összeállított florilégiumának a református lelkipásztorok számára átdolgozott kiadása, a második Szent Jeromos egyházatya, a harmadik pedig tizenkilenc ókori egyházatya műveiből összeállított antológia. 1567-es keltezésű supralibrosszal két könyve is megtalálható Sárospatakon. Az egyik egy nyolc műből álló kolligátum, amelyben Nicholas Ridley (1500–1555) anglikán teológus *De Coena Dominica* című munkája az Úrvacsoráról és az átlényegülés tanának (transzszubsztanciáció) kritikájáról értekezik, három mű a református Thomas Erastus (1524–1583) és az evangélikus Jacob Schegk (1511–1587), az eucharisztia tannal kapcsolatos polemizálásuk munkáit, és Simone Simoni (1532–1602), Erastus művéhez írt előszavát tartalmazza. Az ezt követő két hitvitázó irat Antoine de Chandieu (1534–1591) francia református teológus Claude de Saintes (1525–1591) francia katolikus hitvitázó, Kálvin és Bèze az úrvacsoráról szóló tanításainak kritikáját megfogalmazó írására való cáfolata és Bèze Saintesnek írt felelete. Bèze François Baudouin (1520–1573) francia hitvitázónak az őt és Kálvint írt kritikájának válaszát is tartalmazza a gyűjteményes mű. Végül pedig Immanuel Tremellius és Martin Bucer az Efézusiakhoz írt levél kommentárjának 1562-ben Bázelen megjelent kiadása zárja a kolligátum kötetet.⁵⁴ Szintén 1567-ben egy két műből álló gyűjteményt kötetett egybe: a görög dialektikában használatos legfontosabb szavak Alexandriai Hészühkiosz által összeállított szótárának 1521-ben és Plutarkhosz *Párhuzamos életrajzok* című művének 1560-ban Bázelen megjelent kiadását.⁵⁵

53 Jean Crespin: *Bibliotheca studii theologici, ex plerisque doctoru[m] prisci seculi monumentis collecta*, [Genevae], 1565 — Raktári jelzete: A. 633. — Supralibros a kötet kötéstábláján: M*P / 1565 (Michael Paxi).

54 D. Nicolai Ridleii ... de coena Dominica assertio contra sceleratam illam transsubstantiationis haeresim, quam e carcere author scripsera, Genevae, 1556 + Thomas Erastus: *Declaratio eorum, quae in libello D.D. Iacobi Scheckij*, Genevae, 1566 + Jakob Schegk: *Responsio Thomae Erasti ad libellum D. Iacobi Schegkij*, Genevae, 1567 + Simone Simoni: *Interpretatio eorum quae continentur in praefatione Simonis Simonii Lucensis ... Declaratio eorum quae in libello D. D. Iacobi Scheckii ...*, Genevae, 1567 + *Apologia Th. Bezae Vezelii ad libellum Sorbonici Theologastri F. Claudii de Xaintes ...*, Genevae, 1567 + Antoine de Chandieu: *Refutatio libelli quem Claudius de Saintes ...*, Genevae, 1567 + Theodori Bezae Vezelii *Responsio, Ad Francisci Balduini Ecebolii Apostatae Convicia*, Genevae, 1565 + Martin Bucer: *Libellus vere aureum D. Martini Bucer de vi et usu sacri ministerii ...*, Basileae, 1562 — Raktári jelzete: SS. 129. — Supralibros a kötet kötéstábláján: M*P / 1567 (Michael Paxi).

55 *Hesychii Dictionarium*, Hagenoae, 1521 + *Parallela hoc est, vitae illustrium virorum Graeci nominis ac Latini*, Basileae, 1560 — Raktári jelzete: JJ. 9. — Supralibros a kötet kötéstábláján: M*P / 1567 (Michael Paxi), bejegyzés az előzéklap hátoldalán: *Váci Mihály pap keonivi Anno 1622, 14 9bris*.

A sárospataki kollégiumban tanult Tolnai L. Vince 1575. október 29-én iratkozott be a wittenbergi egyetemre, majd hazatérte után 1579-től 1599-ig sajozsephatói református lelképásztör volt. Az ő könyvei közül egy példány található Sárospatakon, amelynek első kötetabláján nevének monogramja és a bekötötetés évszáma is szerepel: a görög nyelv tanulásához elengedhetetlen, Henri Estienne (1528–1598) francia humanista és nyomdász által összeállított monumentális, ötkötetes görög szótárnak, a *Thesaurus graecae linguae* harmadik és a negyedik részének kolligátuma.⁵⁶

Két olyan könyv is azonosítható a pataki bibliotékában, amelyeknek a könyvtárba kerülésük előtt több, a wittenbergi egyetemen tanult tulajdonosa is volt. 1577-ben vásárolta meg és állíttatott össze kolligátumot Mosdósi Balázs a már korábban említett Henri Estienne-féle görög szótár első és második részéből. Mosdósi 1576-ban lett wittenbergi diák, majd hazatérése után 1586–1593 között aszalói lelképásztör volt.⁵⁷ A kötet későbbi tulajdonosa Szikszai György lett, akinek *Georgii Sixai* tulajdonosi bejegyzése a gyűjtemény első művének címlapján olvasható. Szikszai 1589. január 20-tól volt a wittenbergi egyetem hallgatója, majd peregrinációja után először Aszalón lett református lelkész 1595–1597 között.⁵⁸ A kettejük közötti kapcsolat a szolgálati helyben fedezhető fel: Szikszai feltehetően elődjének, Mosdósi Balásznak a könyvgyűjteményéből juthatott hozzá a görög szótárhoz. A könyv végül 1628. március 1-jén került a sárospataki könyvtárba Szikszai K. István hagyatékaként.⁵⁹ 1568. augusztus 30-án iratkozott be a wittenbergi egyetemre Beregszászi János, aki középfokú tanulmányait Kolozsvárott, illetve Nagyváradon végezte. A héber nyelv tanulásához vásárolhatta meg Sebastian Münster (1488–1552) héber-latin szótárát beiratkozásának évében, és a kötet hátsó kötetablájának rektóján található bejegyzés szerint még ebben az esztendőben azt „örök barátságuk és testvériségük jelképeként” ajándékba adta – a

56 Henricus Stephanus: *Thesaurus Graecae linguae ab Henrico Stephano constructus. III-IV*, Genevae, 1572 — Raktári jelzete: JJ. 108/b. — Supralibros a kötet kötetabláján: V*L*T / 1577 (Vincentius L. Thonensis).

57 SZABÓ: i. m., 201.; SZÖGI: i. m., 286.; ZOVÁNYI: Protestáns lelkészek nyugtatványai, 9.

58 SZABÓ: i. m., 244.; SZÖGI: i. m., 301.; ZOVÁNYI: Protestáns lelkészek nyugtatványai, 9.

59 Henricus Stephanus: *Thesaurus Graecae linguae ab Henrico Stephano constructus. I-II*, Genevae, 1572 — Raktári jelzete: JJ. 108/a. — Supralibros a kötet kötetabláján: B*M / 1577 (Basilios Mosdosi), bejegyzés az első rész címlapján: *Georgii Sixai és Stephani K. Szikszai. Testamentaria legationi Coetus Scholasticus Saros Patachiensis jure perennali possidet. Anna 1628. Martii 1. die.*; Szikszai Kardos István 1618-ban subscribált a Sárospataki Református Kollégiumban, majd tanulmányai után rektor lett Tolcsván. Innen indult peregrinációra, és 1624-ben az Odera melletti Frankfurt egyetemére iratkozott be. A beiratkozási anyakönyv szerint itt súlyosan megbetegedett, és nem végzett tanulmányokat. 1625. július 1-én a franekeri egyetemen is matrikulált, de a sárospataki kötet bejegyzéséből kitűnik, hogy nem sok időt tölthetett itt, mert 1628-ban már végrendelete alapján került könyve a pataki könyvtárba. A két Szikszai feltehetően rokonságban – talán apa-fiú kapcsolatban – állhattak egymással, és ilyen módon cserélhetett gazdát a kérdéses kolligátum. Az életrajzi adatokra lásd: BOZZAY – LADÁNYI: i. m., 44.; HÖRCSIK: i. m., 48.; SZÖGI: i. m., 98.

feltehetően szintén Váradon tanult – Körtvélyesi Jánosnak, aki néhány évvel később, 1572-től lett az Elba-parti univerzitás hallgatója.⁶⁰

1591-ben a szász választófejedelem, II. Keresztély gyámja, Frigyes Vilmos vizsgalóbizottságot küldött Wittenbergbe, amelynek vezetője a lutheránus teológus Georg Mylius volt. 1592. december 12-én a németországi lutheránusok az 1577-ben elfogadott közös hitvallásnak, a *Formula Concordiae*nek az aláírását megtagadó peregrinusokat kiutasították az egyetemről. Ez az esemény fordulópontot jelentett a Wittenbergbe irányuló peregrinációban. A magyar diákokkal szembeni intézkedést később visszavonta az egyetem, és a hazánkából beiratkozó diákok létszáma ismét növekedett, de a helyzet megváltozott.⁶¹ Ezután a legtöbb magyarországi hallgató már csak rövid időre látogatott Wittenbergbe. A változás fő oka a heidelbergi egyetem növekvő vonzereje volt. A pfalzi univerzitás 1584-ben – rövid evangélikus hatás után – újra református egyetemmé vált, és egyre több magyar diák választotta peregrinációjának célpontjaként. Az 1592-es wittenbergi események, majd 1595-től a magyar diákok körében jelentős tekintélyt kivívó teológiai professzor, David Pareus tanári tevékenysége voltak ennek legfőbb mozgatórugói. A sárospataki Nagykönyvtár gyűjteményében, korábbi könyvtulajdonosként azonosított 16–17. századi felső-magyarországi református prédikátorok közül tizenöten matrikuláltak a heidelbergi egyetemre. Wittenberg szerepének visszaesése a pfalzi univerzitás mellett megnyitotta az utat a magyar református diákok előtt Marburg és Odera-Frankfurt felé is.

A felső-magyarországi prédikátorok közül két személy Wittenbergben és Heidelbergben is tanult. Szőlősi Bede János peregrinációja során valószínűleg előadásokat hallgathatott a wittenbergi egyetemen, bár sem a beiratkozási anyakönyvben, sem a magyar diáktársaságba felvett hallgatók névsorában nem szerepel. Viszont egyike volt azoknak a diákoknak, akik nem írták alá a *Formula Concordiae*t, így 1592. december 2-án kizárták őt az egyetemről.⁶² Ezután feltehetően hazatért, de néhány évvel később újra külföldi tanulmányútra indult, és 1601. október 4-én beiratkozott a heidelbergi egyetemre.⁶³ Könyves műveltségének bővebb tárgyalása meghaladná e tanulmány terjedelmi kereteit, tekintettel arra, hogy fennmaradt könyvtárából tíz kötetet a sárospataki Nagykönyvtár őriz, és ezek közül hetet peregrinációjának időszakában vásárolt. Négyet a tulajdonosi bejegyzésének írásképe alapján bizonyosan a 17. század legelején

60 Sebastian Münster: *Dictionarium Hebraicum*, Basileae, 1535 — Raktári jelzete: JJ. 189. — Bejegyzés a hátsó kötéstábla rektóján: *Suo f[r]a[tri] ac amico Johanni Körtwelesio Johannis Beregszaszi [...] in anno D[omi]ni 1568 in pignus p[er]petuae amiticiae ac fraternit[at]is.*

61 SZABÓ: i. m., 31.

62 BARTHOLOMAEIDES László: *Memoriae Ungarorum, qui in alma condam universitate Vitebergensi a tribus proxime concludendis seculis studia in ludis patriis coepta confirmarunt*, Pest, 1817, 95.; DEBRECENI Ember Pál: *A magyarországi és erdélyi református egyház története*, Sárospatak, 2009, 237.; FINKEL Pál: Magyar prot. egyháztörténeti kútforrások, *Sárospataki Füzetek*, 1. évfolyam, 1857. április – június, 165.

63 HELTAI: i. m., 332–333.; SZÖGI: i. m., 126.

szerzett be.⁶⁴ Egy kötetet 1600-ban egy másik, szintén a wittenbergi és heidelbergi egyetemen is tanult diák, Váci Gergely könyvei közül vett három magyar tallérért,⁶⁵ és kettőt – 1601-ben⁶⁶ és 1602-ben⁶⁷ – heidelbergi tanulmányai idején vásárolt meg, és ő is köttette be azokat.

Az egyetlen peregrinus a későbbi felső-magyarországi református prédikátorok közül, aki három németországi egyetemre is beiratkozott, Komáromi Flórián Gáspár volt: 1613. június 28-án a wittenbergi, július 30-án a marburgi, szeptember 20-án pedig a heidelbergi univerzitáson matrikulált. A könyv kötése alapján feltehetően a Neckar-parti városban vásárolta és köttette be 1613-ban a lengyel domonkos szerzetes és prédikátor, Abraham Bzowski (1567–1637) terjedelmes prédikációgyűjteményének első részét.⁶⁸ A marburgi és heidelbergi egyetemeken is beiratkozott Kertvélyesi Pastoris János, Sámsondi Márton és Szepsi Bényés Pál. Kertvélyesi a pfalzi univerzitás hallgatójaként 1612-ben köttetett egybe három jezsuitaellenes művet. Joachim Beringer (1572–1636) német teológus, a spanyol inkvizíció szörnyűségeiről és a jezsuiták csehországi és németországi hittérítő tevékenységéről szóló *Hispanicae inquisitionis et carnificinae secretiora* és a *Jesuitici Templi Stupenda* című munkáit, illetve a Ludwig Lutz (1577–1642) svájci teológus által szerkesztett *Antichristus, Disputatio bipartita*, amely Daniel Tilenus (1563–1633) és Thomas Brightman (1562–1607) egy-egy jezsuitaellenes vita-iratát tartalmazza.⁶⁹ A Felső-Magyarországon is prédikáló református lelkészek közül

-
- 64 Rudolf Gwalther: *Archetypi homiliarum in quatuor Evangelia Dn. nostri Jesu Christi*, Tiguri, 1601 — Raktári jelzete: D. 263.; Johannes Sleidanus: *Commentariorum De statu religionis et reipublicae Carolo quinto Caesare*, Argentoratii, [é.n.] — Raktári jelzete: EE. 180.; Michael Neander: *Opus aureum et scholasticum*, Lipsiae, 1577 — Raktári jelzete: E. 661.; Amandus Polanus von Polansdorf: *In Daniele prophetam visionum amplitudine difficillimum, vaticiniorum maiestate augustissimum commentarius*, Basileae, 1600 — Raktári jelzete: B. 314.
- 65 Benedictus Aretius: *Theologiae problemata, seu loci communes, et miscellaneae quaestiones*, Genevae, 1589 + Szegedi Kis István: *Theologiae sincerae loci communes*, Basileae, 1588 — Raktári jelzete: B. 29/ab. — Supralibros a kötet kötéstábláján: G*W / 1592 (Gregorius Vaczi), bejegyzés az első mű címlapján: *Joan[nes] B[ede] Szeol[osi] MDC. Tall. 3 Ung.*
- 66 *Theologica theoremata et problemata, de quibus in inclita Basiliensi Academia ... instituta fuerunt: Pars prima- pars tertia*, Basileae, 1588-1590 — Raktári jelzete: D. 50/abc. — Supralibros a kötet kötéstábláján: I*B*SZ / 1601 (Iohannes Bede Szölösi).
- 67 Szegedi Kis István: *Tabulae analyticae quibus exemplar illud sanorum sermonum de fide, charitate, et patientia, quod olim prophetae, evangelistae, apostoli literis memoriaeque*, [Basileae], 1599 + Benedictus Aretius: *Novum Testamentum Dn. n. Iesu Christi commentariis Benedicti Aretii Bernensis, theologi facili perspicuaque methodo conscriptis*, Genevae, 1596 + Benedictus Aretius: *Commentarii in sacram Actuum Apostolicorum historiam*, Bernae, 1600 + Benedictus Aretius: *Commentarii in omnes epistolas D. Pauli, et canonicas, itemque in apocalypsin D. Ioannis editio altera*, Genevae, 1596 — Raktári jelzete: A. 24/abcd. — Supralibros a kötet kötéstábláján: I*B*SZ / 1602 (Iohannes Bede Szölösi).
- 68 Abraham Bzovius: *Conciones Dominical. Totius Anni. Tomus Primus*, Coloniae Agrippinae, 1613 — Raktári jelzete: D. 109. — Supralibros a kötet kötéstábláján: G*F*K / 1613 (Casparus Florian Komarinus).
- 69 Joachimus Ursinus: *Hispanicae inquisitionis et carnificinae secretiora [...]*, Ambergae, 1611 + Joachimus Ursinus: *Jesuitici Templi Stupenda*, Ambergae, 1610 + Benedictus Aretius: *Commentarii in sacram Actuum Apostolicorum historiam*, Bernae, 1600 + Ludwig Lucius: *Antichristus. Disputatio bipartita: I. Papam Romanum revera, magnum illum, et proprie dictum Antichristum esse [...]* Autore

Sámsondi Márton könyvtárából azonosítható a harmadik legtöbb kötet a sárospataki Nagykönyvtárban, szám szerint öt darab. Tolnai Dáli János könyvtárának Sárospatakon található példányaiban több esetben Sámsondi tulajdonosi bejegyzése is olvasható. A két lelkipásztor közötti kapcsolatra korábban Dienes Dénes Tolnai Dáli Sárospatakon őrzött könyveiről szóló írásában világított rá,⁷⁰ jelen tanulmányban az újonnan azonosított tételekre kívánom helyezni a hangsúlyt. Sámsondi Heinrich Moller (1530–1589) evangélikus teológus Ézsaiás, Pietro Martire Vermigli (1499–1562) és Johann Wolf (1521–1571) a Királyok könyveihez és Ludwig Lavater (1527–1586) a Krónikák első és második könyvéhez írt kommentárjának kolligátumát feltehetően heidelbergi peregrinációjának idején szerezte meg.⁷¹ Ugyancsak ebben az időszakban juthatott a birtokába Amandus Polanus von Polansdorf (1561–1610) Ezékiel próféta könyvéhez írt kommentárja 1608-as bázeli kiadásának egy példánya, amelyet 1608-ban a szintén ott tanuló Miskolci Lucius István köttetett be. A könyv a 17–18. század folyamán többször is gazdát cserélt, többek között az 1674 és 1676 között gályarabságot is viselt Kálnai Péter putnoki prédikátor is megvásárolta 1680-ban. 1787-ben a miskolci református líceum könyvtárába kerül, és innen juthatott el végül Sárospatakra.⁷² Sámsondi Márton és Tolnai Dáli János possessorbejegyzése is olvasható Marco Antonio de Dominis (1560–1624) horvát származású katolikus püspök, érsek és prímás *De Republica Ecclesiastica* című, a római katolikus egyház ellen írt háromkötetes műve 1618-as heidelbergi kiadásának első kötetében.⁷³ A pataki bibliotékában három kötet azonosítható Szepesi Bényés Pál olvasmányai közül, amelyeket az első kötéstáblákba nyomott P*B*SZ supralibros, illetve a bekötetés évszáma bizonyít. Marburgi peregrinációja idején, 1610-ben két könyv is a birtokába jutott. Az egyik, idősebb Rudolph Goclenius (1547–1628) orvos, filozófus, a marburgi egyetem professzorának *Psychologia* című munkájának és Ermolao Barbaro (1454–1493) itáliai tudós, Arisztotelész természettudományos műveinek ifjabb Rudolph Goclenius (1572–1621), a nevetés

Daniele Tilenio [...]. *II. Antichristum Pontificiorum et Jesuitarum [...] adversus Rob. Bellarmini de Antichristo disputationem. Auctore Thoma Brightmanno*, Ambergae, 1610 — Raktári jelzete: M. 744/abc. — Supralibros a kötet kötéstábláján: I*P*K / 1612 (Iohannes Pastoris Kertvelesinus).

70 DIENES: Tolnai Dáli János.

71 Heinrich Moller: *Iesaias, in Iesaiam prophetam commentarius*, Tiguri, 1602 + Pietro Martire Vermigli – Johann Wolf: *Melachim, id est, Regum libri duo posteriores cum Commentariis*, Heidelbergae, 1599 + Ludwig Lavater: *In libros Paralipomenon sive chronicorum [...] commentarius*, Heidelbergae, 1600 — Raktári jelzete: A. 25/abc. — Bejegyzés az első mű címlapján: Martinus Samsondi.

72 Amandus Polanus von Polansdorf: *In Librum Prophetiarum Ezechielis commentarii*, Basileae, 1608 — Raktári jelzete: b. 6802. — Supralibros a kötet kötéstábláján: S*L*M / 1608 (Stephanus Lucius Miskolcinius) — Bejegyzések a mű címlapján: *Martinus P. Samsondi; Successit Michaelii Buzinkai flor. 2; Est Petri Kalnai 1680; Est Stephani Lossonczii flor. 2. Anno 1709; Liber Illustr. Scholae Ref. M. Miskoltz 1787.*

73 Marco Antonio de Dominis: *De Republica Ecclesiastica Libri X*, Heidelbergae, 1618 + Marco Antonio de Dominis: *De cardinalium legitima creatione*, Heidelberg, 1618 — Raktári jelzete: ZZ. 847. — Supralibros a kötet kötéstábláján: M*P*S / 1618 (Martinus Pastoris Samsondi) — Bejegyzések az első kötéstábla verzóján és az előzéklap rektóján: *Ex libris R.D. Johannis Tholnai; Clarissimi ac [...] Martini Samsondi. fl 3.*

és a könnyek fiziológiai hatását tárgyaló munkájával bővített gyűjteménye.⁷⁴ Másik könyve William Whitaker (1548–1595) angol református teológus a katolikus egyház és Robert Bellarmin ellen írt *Praelectiones* című vitairata.⁷⁵ Heidelbergi peregrinusként 1617-ben Conrad Vorstius (1569–1622) remostráns teológus Robert Bellarmin bíboros ellen írt vitairatát vásárolta meg és köttette be.⁷⁶

Külföldi tanulmányai során kizárólag a Neckar-parti város egyetemén tanult Komáromi Szerafin Pál, Miskolci Csulyak István, Miskolci S. János, Prágai András, Szikszai C. András, Tállyai Putnoki János és Viski Bene Márton. Miskolci Csulyak Sárospatakon őrzött köteteiről Oláh Róbert önálló monográfiában,⁷⁷ Tállyai Putnoki könyvről Herepei János tanulmányban közölt részleteket,⁷⁸ a többi lelkipásztor könyves műveltségének darabjai még idáig feltáratlanok voltak. Komáromi Szerafin Pál könyvei közül négy tétel található a pataki bibliotékában, amelyek közül három peregrinációja idején, egy 1618-ban pápai rektorsága idején jutott a birtokába. Lucas Osiander (1534–1604) német evangélikus lelkész *Epitomes Historiae Ecclesiasticae Centuria I–XVI* című egyháztörténeti munkájának második, 1607–1610 között megjelent tübingeni kiadását 1616-ban köttette be három kötetbe. A kötetsorozat a keresztény egyház történetét dolgozza fel az 1. századtól a 16. század végéig, mintegy négyezer oldalon. Az első kötet az 1–5. század, a második a 6–15. század, és a harmadik a 16. század egyháztörténetét foglalja össze. A kötetek címlapjain Suri Orvos Mihály 1630. július 1-én beírt possessorbejegyzése olvasható. Suri 1614-től 1633 körül bekövetkezett haláláig volt sárospataki lelkipásztor. Prédikátorként több későbbi diák külföldi tanulmányait támogatta, mint például Prágai Andrást, Lévai Suba Tamást vagy Muraközi Dús Mártont. A kötetekkel kapcsolatban Prágai András lehetett feltehetően az összekötő kapocs. Suri sógora volt Prágainak, 1608 körül vette feleségül Prágai András nővérét, Zsuzsannát.⁷⁹ Komáromi Szeraphin Pál 1619-től szerencsi lelkipásztor volt, Prágai András ugyan-ezen a helyen 1624 és 1631 között szolgált. Szolgatársakként kapcsolatban állhattak egymással, és ezáltal cserélhetett gazdát Osiander munkája, és juthatott el Suri Mihály-

74 Rudolph Goclenius: *Psychologia, hoc est de hominis perfectione, animo et in primis ortu hujus commentationes ac disputationes quorundam theologorum*, Marburgi, 1597 + Ermolao Barbaro: *Scientiae naturalis compendium. Cui adjuncta est Rodolphi Goclenij ... Physiologia de risu et lacrimis*, Marburgi, 1597 — Raktári jelzete: Hung. 239-240. — Supralibros a kötet kötéstábláján: P*B*SZ / 1610 (Paulus Benyes Szepsi).

75 William Whitaker: *Praelectiones Guilielmi Whitakeri in controversiam de Romano pontifice: distributam in quaestiones octo*, Hanoviae, 1608 — Raktári jelzete: W. 932. — Supralibros a kötet kötéstábláján: P*B*SZ / 1610 (Paulus Benyes Szepsi).

76 Conrad Vorstius: *Anti-Bellarminus Contractus: Hoc Est, Compendiosum Examen Omnium Fidei Controversiarum*, Hanoviae, 1610 — Raktári jelzete: B. 245. — Supralibros a kötet kötéstábláján: P*B*S / 1617 (Paulus Benyes Szepsi).

77 OLÁH RÓBERT: *Miskolci Csulyak István és Tofeusz Mihály könyves műveltsége*, Sárospatak, Hernád Kiadó, *Hit és kultúra* 7, 2022.

78 KESERŰ Bálint (szerk.): *Polgári irodalmi és kulturális törekvések a század első felében: Herepei János cikkei*, Budapest – Szeged, József Attila Tudományegyetem Magyar Irodalomtörténeti Intézet – MTA Irodalomtörténeti Intézet, *Adattár a XVII. századi szellemi mozgalmaink történetéhez* 1, 1965, 146–160.

79 HELTAI: i. m., 320.; UGRAI: i. m., 227.

hoz.⁸⁰ 1618. május 12-én írta be könyvtulajdonosi bejegyzését Nagy Szent Gergely pápa összes műveinek 1586-os kétkötetes párizsi kiadása egybekötött példányába. Az első kötetábla verzőja mellett possessorbejegyzése az első mű címlapján is olvasható a Timóteushoz írt páli levél 4. részének 8. verséből vett jelmondat kíséretében: *Pietas ad omnia utilis*.⁸¹ A kötetben további két személy neve azonosítható: az első kötetábla hátoldalán Tállyai Mihályé, akinek 1670-ben, tornyosnémeti lelkipásztorsága idején a Kassa mellett található Rozgonyon jutott a birtokába, illetve egy Gyöngyösi vezetéknevű személy, aki a mű címlapján Komáromi possessorbejegyzése alá írta be nevét az *In Spe et Silentio*⁸² jelmondatával együtt.⁸³

Supralibros és a kötetáblába nyomott évszám is bizonyítja, hogy Prágai András 1614-ben három kötetet is bekötetett. William Bucanus (?–1603) francia református teológus rendszeres teológiai kézikönyvéből és Johannes Fischart (1546?–1591) jezsuitaellenes munkájából, a *Fides Jesu et jesuitarum*ból állított össze kolligátumot.⁸⁴ A további két könyv Manuel de Goisnak, a coimbrai jezsuita főiskola tanárának Arisztotelész-kommentárjainak 1603 és 1612 között Kölnben megjelent kiadásait tartalmazza. E kötetek az előzéklapokon található bejegyzések alapján Prágai András és Suri Mihály szoros kapcsolatára is bizonyítékkal szolgálnak. Suri 1614. augusztus 5-én Heidelbergból küldte azokat Prágainak mint „a legragyogóbb ifjúnak” és „legkedvesebb rokonának”.⁸⁵ Az Arisztotelész-kommentárokat még Viski Bene Márton is megvásá-

80 Lucas Osiander: *Epitomes historiae ecclesiasticae, centuria I- II- III.*, Tubingae, 1607-1610 — Raktári jelzete: L. 44-46. — Supralibros a kötet kötetábláján: P*S*K / 1616 (Paulus Seraphin Comarini/K.), bejegyzés mindegyik kötet címlapján: *Mich[aelis] Suri 1630 1 Julii*.

81 Magyar fordításban: a kegyesség mindenre hasznos.

82 Magyar fordításban: reménységben és csendességben.

83 *Divi Gregorii Papae [...] Opera omnia quae extant, Opera [...] Cum duplici Indice, [Tomus primus-Tomus secundus]*, Parisiis, 1586 — Raktári jelzete: D. 1. — Bejegyzés az előzéklapon és a címlapon: *Ex libris Pauli Seraphin 1618. Maii 12.; [...] Michael Thallyai pt. [...] Rozgonini 1670; Pietas ad o[mn]ia utilis. Ex Libris Pauli Seraphin K.; Gyöngyösi. 1709. In Spe et Silentio*.

84 Wilhelm Bucanus: *Institutiones theologicae, seu, locorum communium christiane religionis analysis*, Genevaae, 1612 + Johannes Fischart: *Fides Jesu Et Jesuitarum. Hoc est, Collatio Doctrinae Domini Nostri Jesu, Cum Doctrina Jesuitarum*, Oppenheimio, 1610 — Raktári jelzete: C. 756. — Supralibros a kötet kötetábláján: A*P / 1614 (Andreas Pragai), további possessorok bejegyzései a kötet előzéklapján, címoldalán és a végén: *Anno salutis reparata 1621 16 Feb. Emptus flo 1. Szikszoviae; [...] libris Michaelis S. Nemethi; Ornatissimi viri D[omi]ni Georgii Matys Mpr.*

85 *Commentarii collegii Conimbricensis Societatis Iesu. Universam Dialecticam Aristotelis Stagiritae + In libros Aristotelis de interpretatione*, Coloniae Agrippinae, 1611 — *Commentarii collegii Conimbricensis Societatis Iesu. In libros Aristotelis qui Parva Naturalia appellantur*, Coloniae, 1603 — *Commentarii collegii Conimbricensis Societatis Iesu. In libros de generatione et corruptione Aristotelis Stagiritae*, Moguntiae, 1606 — Raktári jelzete: E. 645. — Supralibros a kötet kötetábláján: A*P / 1614 (Andreas Pragai), bejegyzés az előzéklap verzőján: *Ornatiss(imo) Juveni D(omino) Andreae Prágai Affini suo chariss(imo) mittit P(astoris) Suri Heidelbergae Anno 1614 august(i) 5.*

Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Jesu Jesu, in octo libros Physicorum Aristotelis Stagiritae. Pars Prima, Coloniae, 1609 — *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Jesu Jesu, in octo libros Physicorum Aristotelis Stagiritae. Secunda Pars*, Francofurti, 1609 — *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Jesu, in quatuor libros de Coelo, Meteorologicos & Parva Naturalia, Aristotelis Stagiritae*, Coloniae, 1603 — *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Jesu, in libros Meteororum Aristo-*

rolta, és 1614-ben egy kötetbe köttette.⁸⁶ A szintén heidelbergi peregrinus Miskolci S. János Girolamo Zanchi (1516–1590) nyolc teológiai munkájából álló kétkötetes *Opera omniáját* vásárolta meg, és különálló kötetekként állíttatta össze 1618-ban.⁸⁷

1622-ben a harmincéves háborúban a Habsburg császári csapatok elfoglalták és feldúlták Heidelberget, az egyetemet bezárták. A folyamatos harcok révén a németországi egyetemi városok már nem voltak biztonságosak, a magyarországi protestáns peregrinusok más oktatási intézmények felé fordultak. Az észak-németalföldi tartományok protestáns egyetemei nyugodt környezetet és ösztöndíj-lehetőségek révén támogatott képzést nyújtottak a magyarországi diákok számára. Az első protestáns egyetemet Leidenben alapították 1575-ben, tíz évvel később jött létre a franekeri univerzitás, ahová a legtöbb magyar és erdélyi hallgató iratkozott be. Groningenben 1614-ben tették le az egyetem alapjait, Deventerben 1629-ben, Amszterdamban 1632-ben alapítottak felsőoktatási intézményt. 1636-ban indult el a képzés Utrechtben, 1648-ban pedig Harderwijkben, ez utóbbi jelentősége a magyarországi peregrináció szempontjából elhanyagolható volt.⁸⁸

A német egyetemeken tanult peregrinusokkal ellentétben a Németalföldre irányuló egyetemjárásban részt vevő diákok esetében jellemző volt, hogy több, néhány esetben akár 4–5 egyetemen is folytattak tanulmányokat. A sárospataki Nagykönyvtárban azonosított, több észak-németalföldi egyetemen is tanulmányokat folytatott kora újkori felső-magyarországi református lelkészek közös jellemzője, hogy hosszabb-rövidebb ideig, de a franekeri univerzitáson mindannyian megfordultak, és a peregrinusok közül mindössze négyen voltak, akik csak egy hollandiai univerzitást látogattak meg peregrinációjuk során: Baczoni András, Kecskeméti Udvar Mihály, Keresszegi P. Mihály és Szepesi Korocz Gáspár. Thomas Cartwright (1534–1603) angol puritán teológus, a saját kommentárjaival bővített evangéliumi harmóniája 1647-ben jelent meg Amszterdamban. A következő évben már magyarországi diák volt a

telis Stagiritae, Coloniae, 1603 — *In libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum*, Coloniae, 1603 — *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu. In tres libros de Anima Aristotelis Stagiritae*, Coloniae, 1609 — Raktári jelzete: E. 655. — Supralibros a kötet kötéstábláján: A*P / 1614 (Andreas Pragai), bejegyzés az előzéklap verzóján: *Ornatiss(imo) Juveni D(omino) Andreae Pragai Affini suo chariss(imo) mittit Heidelberga Anno 1614 august(i) 5.*

86 *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Jesu Jesu, in octo libros Physicorum Aristotelis Stagirita. Pars Prima*, Coloniae, 1609 — *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Jesu Jesu, in octo libros Physicorum Aristotelis Stagirita. Secunda Pars*, Francofurti, 1609 — *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Jesu, in quatuor libros de Coelo, Meteorologicis & Parva Naturalia, Aristotelis Stagiritae*, Coloniae, 1603 — *Commentarii collegii Conimbricensis Societatis Iesu. In libros de generatione et corruptione Aristotelis Stagiritae*, Moguntiae, 1606 — *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Jesu, in libros Meteororum Aristotelis Stagiritae*, Coloniae, 1603 — *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu. In tres libros de Anima Aristotelis Stagiritae*, Coloniae, 1609 — *Commentarii collegii Conimbricensis Societatis Iesu. In libros Aristotelis qui Parva Naturalia appellantur*, Coloniae, 1603 — *In libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum*, Coloniae, 1612 — Raktári jelzete: R. 638. — Supralibros a kötet kötéstábláján: M*B*V / 1614 (Martinus Bene Viski).

87 Girolamo Zanchi: *Operum theologicorum D. Hieronymi Zanchii tomus I-II*, Genevae, 1613 — Raktári jelzete: B. 256-257. — Supralibros a kötet kötéstábláján: I*S*M / 1618 (Iohannes S. Miskolczinus).

88 BOZZAY – LADÁNYI: i. m., 7–8, 15.

tulajdonosa: az első kötéstábla hátoldalára Apáczai Csere János jegyezte be a könyv beszerzésére vonatkozó információkat. A mű címlapján található Baczoni András possessorbejegyzése, azonban évszámot nem közölt, így nem állapítható meg, hogy mikor jutott a tulajdonába.⁸⁹ Diego de Estella (1524–1578) 1622-ben Antwerpenben megjelent Lukács evangéliuma kommentárjának első kötéstábláján az M*V*K 1628 supralibros olvasható, vagyis Kecskeméti Udvar Mihály köttette be abban az esztendőben. A kötet már korábban a birtokában volt, a mű címoldalán megtalálható Kecskeméti 1626. július 16-ai, Amszterdamban beírt tulajdonosi bejegyzése. Későbbi könyvbirtokosok nevére is fény derül: a címlapon Szepsi Korocz Gáspár és Eszéki T. István neve is szerepel. A kötet első tulajdonosa bizonyosan Kecskeméti volt, aki 1626-ban megvásárolta, majd két évvel később azt beköttette. Szepsi Korocz Gáspár neve alatt olvasható „empt(us) fl(orens) 4” kifejezés arra utal, hogy azt már itthon, négy forintért vásárolta. A Szepsi Korocz-család és Eszéki T. István között pedig rokoni kapcsolat volt, ugyanis Szepsi Korocz András vette feleségül Eszéki Anna nevű testvérét. Feltehetően a családon belül cserélhetett gazdát a kötet 1667-ben, új tulajdonosa a címlapon olvasható possessorbejegyzéséhez és jelmondatához ezt az évszámot is odaírta.⁹⁰ Kecskeméti ezen kívül egy olyan kötetet is megvásárolt, amely jól mutatja a magyarországi peregrinus diákok széles érdeklődési körét. 1626-ban köttette be Wolfgang Franz (1564–1628) német történész és lutheránus teológus állattani kézikönyvét, amelyben mintegy 900 oldalon keresztül részletes leírás olvasható az akkor ismert állatfajokról. Franz munkáját négy részre osztotta: az elsőben az emlősöket, a másodikban a madarakat, a harmadikban a halakat és a negyedikben a kígyókat és rovarokat mutatta be. Kecskeméti a kötetet 1628. október 22-én az ifjú Daróczi Bálintnak adományozta, amelynek tényét a mű előzéklapjának hátoldalára rögzítette. A címlapon három további possessorbejegyzés mutatja, hogy az azt követő egy évszázadon belül a könyv többször is gazdát cserélt. A következő személy, aki kezébe foghatta, feltehetően Váczi Z. Mihály volt, őt követte a tulajdonosok sorában Varsányi Dániel, majd 1704-ben Munkácsi András írta be nevét a könyv címoldalára.⁹¹ Keresszegi P. Mihály tanulmányait szolgáltatta az a kolligátum, amelybe 1643. január 7-én Franekerben írta be tulajdonjegyét. Továb-

89 Thomas Cartwright: *Harmonia evangelica, commentario analytico, metaphrastico, practico*, Amsterodami, 1647 — Raktári jelzete: B. 74. — Bejegyzés az első kötéstábla hátoldalán és a címlapon: *Johannis Tseri Apáczaini 1648. 2 Aug. Lugduni Batavorum; Andreae Batzoni*.

90 Diego de Estella: *In Sacrosanctum Iesu Christi Domini Nostri Euangelium secundum Lucam, enarrationum Tomus primus-secundus*, Antverpiae, 1622 — Raktári jelzete: B. 483. — Supralibros a kötet kötéstábláján: M*V*K / 1628 (Michaelis Udvar Ketskemethi); bejegyzések a mű címlapján: *Michaelis Ketskemethi Amstelodami 3 flo. 1626 16 Jul.; Casp. Korocz Szepsi Const. fl 4.; Per Convitia & Laudes In Silentio & Spe. Steph. Eszéki Mpr. 1667*.

91 Wolfgang Franz: *Historia Animalium Sacra : In Qua Plerorumque Animalium Praecipuae Proprietates In gratiam Studiosorum Theologiae & Ministrorum Verbi ad usum ikonologikon breviter accommodantur*, Wittebergae, 1624 — Raktári jelzete: I. 935. — Supralibros a kötet kötéstábláján: M*V*K / 1626 (Michaelis Udvar Ketskemethi); bejegyzések a mű előzéklapjának verzőján és a címlapján: *Praestantissimo Doctissimo Juveni viro D[omi]no Valentino E. Darotzi, bonae recondationis ergo do[n]o 22 Octobr[is] 1628 Michael W. Ketsk[emeth]inus; Ex libris Michaelis Z. Vátzi; Post Danielis P. Varsanyi; Ex libr. Andreae Munkácsi 1704*.

bi későbbi possessorokat sorol fel a második előzéklap előoldalán olvasható szöveg: 1699. február 11-én Pankotai Ferenc szerezte meg, majd később Tornallyai Gergelyé, Szikszai Sámuelé és Szikszai Jánosé lett. A gyűjteményes kötet Debreceni Simonides Gáspár (1602–?1636) *Compendium Biblicum*át és Mogyorósi Elek (?–?) *Panoplia Christiana*ját foglalja magában.⁹² A már említett Szepsi Korocz Gáspár egy, a supralibrosával ellátott könyvvel is képviselteti magát a gyűjteményben. A franekeri egyetemre való beiratkozását megelőzően 1622-ben az odera-frankfurti univerzitáson tanult, és ekkor vásárolta meg és köttette be Jan Gruter (1560–1627) német filológus és könyvtáros, Ranutius Gherus álnéven kiadott *Delitiae Poetarum* című, 1603 és 1612 között Frankfurtban megjelent sorozatából a francia neolatin költészet antológiáját. További sorsa hasonló a Diego de Estella-kötethez: a családi kapcsolat révén Eszéki T. Istvánhoz került, aki később végrendeletében, könyvtárának részeként a Sárospataki Református Kollégiumra hagyta.⁹³

A tanulmány 1. táblázatában jól látható a Hollandia felé irányuló peregrináció azon jellemzője, hogy a diákok több egyetemen is folytattak tanulmányokat. A korábbiakhoz hasonlóan ez esetben is csak egy-egy kiemelt kötet bemutatására kívánok szorítkozni. Tolnai Dáli János könyvtárának Sárospatakon őrzött köteteit Dienes Dénes gyűjtötte össze és elemezte 2011-ben megjelent tanulmányában. Az általa közölt tizenöt kötethez képest a Nagykönyvtár állományának egyenkénti átvizsgálása gyűjteményének három további darabjára derített fényt.⁹⁴ Aquinói Szent Tamás *Summa Theologiae*-ja 1581-es lyoni kiadásának első része szintén tartalmazza possessorbejegyzését, amely az őrlap verzóján olvasható, a könyv értékmegjelölésével együtt.⁹⁵ A sárospataki Nagykönyvtár 2006-ban Oroszországból hazatért könyvgyűjteményében *Collectio Tholnaiana* összefoglaló címmel egy 72, hollandiai egyetemeken 1643–1648 között tartott disputációból álló kolligátum található, az őrlap verzóján a

92 Debreceni Simonides Gáspár: *Compendium Biblicum Metro-Memorale: In Quo Universa V. & N. Testamenti loca insigniora ita comprehenduntur, ut qua facilitate res memoratur, eadem etiam ubi extet, rescitur*, Lugduni Batavorum, 1628 + Mogyorósi Elek: *Panoplia christiana vere fidei hostibus opposita*, Franekeræ, 1641 — Raktári jelzete: M. 456/ab. — Bejegyzések a mű első és második előzéklapjának rektóján: *Inservit studiis Michaelis P. Kérés-Szeghini Ab Anno [...] Christianæ: CIO IO CXLIII. Die vero septimo Januarii. Pos. Franequeræ Frisior[um] Idem qui supera; Est Francisci Pankotai A. 1699 11 Febr.; Devenit in Possessionum Gregorii Tornallyai den. 24; Ex Libris Martini Szombati, Devenit in Possessionem Samuelis Szikszai. Szikszai Samuel obsulio hunc Libellum; Fratri suo Charissimo Joanni Szikszai; Quem si Memoria Mandaverit, Aeternus fructus Spiritu Sancto juvante proferes.*

93 Jan Gruter: *Delitiae C. poetarum Gallorum, huius superiorisque ævi illustrium, pars prima. collectore Ranutio Ghero*, Frankfurt, 1609 — Raktári jelzete: HH 851. — Supralibros a kötet kötéstábláján: C*K*SZ / 1622 (Caspars Korocz Szepsinus) — Bejegyzés a mű címoldalán: *Steph[anus] Eszéki Mpr.*

94 A három kötet közül Marco Antonio de Dominis munkájáról Sámsondi Márton könyveinek bemutatásánál már említést tettem.

95 *Summa S. Thomae Aquinatis [...] : in tres partes diuisa ad Romanum exemplar- diligenter recognita : cum commentariis R. D. D. Thomae de Vio Caietani cardinalis [...] nunc vero eruditissima R. F. Chrysostomi Iavelli commentaria in primam partem primum in lucem prolata, hic adiecimus*, Lugduni, 1581 — Raktári jelzete: A 332. — Bejegyzés az előzéklap verzóján: *Valet fl. 4.; Ex libris R.D. Johannis Tholnai.*

Tolnai Dáli-kötetekben szereplő possessorbejegyzés itt is olvasható.⁹⁶ Egyetemi előadások téziszfüzetéből álló gyűjteményes kötetekben több esetben is szerepel kora újkori protestáns lelkipásztor neve. Ezek különlegessége, hogy számos dedikált disputációt tartalmaznak, amelyek a külföldön tanuló peregrinusok kapcsolatrendszerére is rávilágítanak. A németalföldi tanulmányai után Nagyállóban és Nyírbátorban is szolgált Diószegi Kalmár Pál számára Petrus Leffen leideni könyvtáros ajándékozta 1654-ben azt a gyűjteményes kötetet,⁹⁷ amely hetvenhárom egyetemi dolgozatot tartalmaz, ezek közül hétnek a címdalán a Diószegi Kalmár számára tiszteletpéldány-küldésről szóló bejegyzés is olvasható.⁹⁸ A sárospataki bibliotéka egyik huszonkilenc, 1650 és 1655 között tartott disputációt tartalmazó kolligátumában tíz, dedikációval ellátott dolgozat található, ezek közül nyolcnak a címettje Alistáli Farkas Jakab, aki hollandiai peregrinációjából hazatérve Szikszón is volt lelkipásztor.⁹⁹ Sámsondi Márton könyveinek leírásakor már említésre került Kálnai Péter putnoki gályarab prédikátor, akinek nemcsak szolgálati ideje alatt vásárolt könyvéből őriz a Bodrog-parti Athén könyvtára, hanem peregrinációjának idejéből is. Johann Jansson amszterdami nyomdász 1645-ben nyomtatta ki a Károlyi-bibliát. Kálnai Péter 1646-ban, németalföldi peregrinációjának kezdeti évében vásárolta meg e bibliakiadásból az apokrifus könyvek kivonatát.¹⁰⁰

Az Angliában is megfordult peregrinusok közül Budai B. Istvánt érdemes kiemelni. Az ő peregrinációja idején vásárolt könyveiből három példányt őriz a sárospataki Nagykönyvtár. A Biblia 1651-ben Londonban kiadott kétkötetes, angol nyelvű kommentárját 1655-ben Angliában tartózkodása idején vásárolta az angol fővárosban. A kötet későbbi tulajdonosai Zombori György és Pósházi István voltak.¹⁰¹ A groningeni egyetem hallgatójaként szerezte be Johann Heinrich Alting (1583–1644) német teológus és a franekeri, majd a groningeni egyetem tanárának 1654-ben Amszterdamban

96 *Collectio Tholnaiana. Variarum Disputationum, et aliorum opusculorum Theologico-Philosophicorum edit. Ann[o] 1643, 1644, 1645, 1646, 1647 & 1648.* — Raktári jelzete: SS 104/a-uuu. — Bejegyzés az előzéklap verzőján: *Ex libris R.D. Johannis Tholnai.*

97 ZOVÁNYI: *Egyháztörténeti lexikon*, 151.; Az adományozási bejegyzés szövege az első kötetábla verzőjén: „Domm[in]o Paulo Dioszegi hunc Dialogum dono dabat Petrus Leffen, Bibliopola Lugd[uni] Batav[orum] 1654.”

98 *Collectio Dioszegiana. Completeris Disputationes, Dissertationes ut plurimum Theologicas, editas Annis 1650–1653.* — Raktári jelzete: SS 105/a-zzz.

99 UGRAI: i. m., 69.; *Collectio Farkas-Alistaliana. Disputationum Theologico-Philosophicarum XXIX. Ann. 1650–1655. editarum.* — Raktári jelzete: SS 126/a-aa.

100 [Az Ó-Testamentum mellé vettett könyvek, amelyek Apokryphusoknak nevezetnek] (a címlap hiányzik), Amszterdam, 1645 — Raktári jelzete: M 58. — Bejegyzés a mű címdalán: *Ex libris Petri Kalnai 1646 Mpr.; ex donatione Reverendi Domini Nicolai Kalnai possidet Franciscus Lorántházi 1692 Mpr.*

101 *Annotations upon all the books of the Old and New Testament this second edition so enlarged, as they make an entire commentary on the sacred Scripture + The Second Volume of Annotations upon all the books of the Old and New Testament [...]*, London, 1651 — Raktári jelzete: A 349-350. — Bejegyzések a kötetek címdalán: *Steph[anus] Budai 1655 Lond[ini] Anglor[um]; Georgi Zombori; Stephani Pósházi.*

megjelent szisztematikus teológiai kézikönyvét, a *Theologia elenctica novat*.¹⁰² André Rivet (1572–1651) francia hugenotta teológusnak, a leideni egyetem professzorának a katolikus egyház ellen írt polemikus művének, a *Catholicus Orthodoxus* 1644-es genfi kiadásának első kötetét pedig Utrechtben vásárolta meg 1655-ben.¹⁰³

Összegzés

E tanulmányban a Sárospataki Református Kollégium Nagykönyvtárban található 16–17. századi, Felső-Magyarország területén szolgáló református lelkipásztorok könyves műveltségére kívántam a figyelmet ráirányítani egy-egy különleges vagy a szakirodalom és a régi könyves szakma számára még ismeretlen kötet bemutatásával. Sok esetben peregrinációs vagy már a szolgálati idő során kialakult kapcsolatokra is fényt derítenek ezek a munkák. Az itt közölt lista a tanulmány tartalmi korlátja miatt nem lehet teljes, és a legalaposabb kutatás is magában hordozza, hogy még újabb kötetek, tulajdonosi bejegyzések kerülhetnek napvilágra, amelyek tovább bővíthetik ezt az így is nagyon gazdag információs halmazt.

ABSZTRAKT

16–17. századi felső-magyarországi református lelkipásztorok könyvei a Sárospataki Református Kollégium Tudományos Gyűjteményei Nagykönyvtárban

A történelmi Felső-Magyarország tizenhárom vármegyéjéből – Abaújból, Beregből, Borsodból, Gömörből, Hevesből, Sárosból, Szabolcsból, Szatmárból, Szepesből, Tornából, Ugocsából, Ungból és Zemplénből – számos református diákot vonzottak a magas színvonalú oktatást biztosító Kollégiumok, mint a sárospataki, a debreceni, a szatmári vagy a nagybányai. Tudósabb honfitársaink külföldi peregrináció során bővítették ismereteiket, és többen gazdag könyvgyűjteménnyel tértek haza, amelyek az idők során szétszóródtak, elaprózódtak. A lelkipásztori szolgálatukat később e vidéken végző prédikátorok könyves műveltségéről adnak számot a Tiszáninnen Református Kollégium Tudományos Gyűjteménye Nagykönyvtárban tulajdonosbejegyzéseikkel, illetve a kötésekben található supralibrosokkal ellátott kötetek.

A Felső-Magyarország területén szolgáló lelkipásztorok életrajzi adatai közül a szolgálati helyek kiemelése alapján számos elemzésre nyílik lehetőség, ami a tanulmány első fejezetében kerül kifejtésre. A következő nagyobb tartalmi egységben az egyes református prédikátorok hazai tanulmányaira és peregrinációjára vonatkozó adatok részletes elemzése következik. A fejezet követi azokat a lépcsőfokokat, amelyek a magyarországi diákok 16–17. századi peregrinációját jellemezték: először a wittenbergi, majd

102 Johann Heinrich Alting: *Theologia Elenctica Nova: sive Systema elencticum [...]*, Amstelodami, 1654 — Raktári jelzete: b. 18,962. — Bejegyzések a kötetek címlapján: *Steph[anus] Budai 1654 Gron[ingae]; Georgi Zombori; Ex libr[is] Michaelis [...]* 1722.

103 André Rivet: *Catholicus Orthodoxus, oppositus Catholico papistae [...]* Tomus primus, Genevae, 1644 — Raktári jelzete: c. 675. — Bejegyzések a kötetek címlapján: *Steph[anus] Budai 1655 Ultr[ajecti]*.

a heidelbergi és marburgi, végül a németalföldi és angliai egyetemjárásban részt vevő diákokat veszi számba. A szolgálati helyekre és az azt megelőző tanulmányokra vonatkozó adatok elemzése után az egyes prédikátorok Sárospatakon található könyveinek bemutatása következik. A wittenbergi, heidelbergi, marburgi, a németalföldi és angliai egyetemeken tanult peregrinusaink könyves műveltségének elemzése lehetőséget ad arra, hogy bizonyos általánosításokat állapíthassunk meg az egyes egyetemi központok hatásával kapcsolatosan, de ugyanígy az egyes univerzitások oktatási rendjének különbözőségére is rávilágít.

Kulcsszavak: 16–17. század, Sárospataki Református Kollégium, Felső-Magyarország, református lelkipásztorok, könyvtár, könyves műveltség

ABSTRACT

Books of 16th- and 17th-Century Upper-Hungarian Reformed Pastors in the Great Library of the Scholarly Collections of the Reformed College of Sárospatak

From the thirteen counties of historical Upper Hungary – Abaúj, Bereg, Borsod, Gömör, Heves, Sáros, Szabolcs, Szatmár, Szepes, Torna, Ugocsa, Ung, and Zemplén – many Reformed students received their education at prestigious colleges such as Sárospatak, Debrecen, Szatmár, or Nagybánya. The more academically inclined among them broadened their knowledge through peregrinations abroad and often returned with substantial personal libraries. Over time, these collections have become scattered and fragmented. However, the book literacy of the pastors who later served in this region is evident in the volumes preserved in the Great Library of the Scholarly Collection of the Reformed College of Sárospatak, many of which bear owners' inscriptions and supralibros on their bindings.

Biographical data on the pastors who served in Upper Hungary allows for various analyses, particularly concerning their places of ministry—an aspect explored in the first chapter of this study. The following section offers a detailed examination of their studies in Hungary and their peregrinations abroad. This chapter traces the typical path of Hungarian students in the 16th and 17th centuries, beginning with those who studied at the University of Wittenberg, followed by Heidelberg and Marburg, and concluding with those who attended universities in the Low Countries and England. After analyzing the data on their places of service and educational background, the next chapter presents the book collections of Reformed pastors. An investigation into the book literacy of students educated at Wittenberg, Heidelberg, Marburg, and the universities of the Low Countries and England enables conclusions about the intellectual influence of these academic centers and reveals differences in their educational systems.

Keywords: 16th-17th century, Reformed College of Sárospatak, Upper-Hungary, Reformed pastors, library, book literacy

Gér András László

AZ ÉG URA DÁNIEL KÖNYVÉBEN – VALLÁSTÖRTÉNETI KÖZELÍTÉSEK DÁNIEL KÖNYVÉNEK EGYIK TOPOSZÁHOZ

Bevezetéstani megfontolások

Azok a bevezetéstani hipotézisek és viták, melyek Dániel könyvének keletkezésével foglalkoznak, a tudományos életben még ma sem jutottak teljesen nyugvópontra. A probléma-felvetések feloldására tett kísérletek évszázadosak, de azon új források, melyek segítenek árnyalni a megoldási lehetőségeket, szintén már a 20. század során előkerültek. Gondolok itt elsősorban a mezopotámiai források felfedezésére és megfejtésére, illetve a qumráni könyvtárra. Olyan írott források, irodalmi és vallási témájú művek kerültek elő, melyek által Dániel könyvének – s konkrétan a Dániel 1-6-nak – a kontextusát sokkal pontosabban meg tudjuk rajzolni. De nem csupán az Újbabiloni Birodalom történelme tárult fel, mely a keretet adja a száműzetésben lévő zsidóság hagyományainak kialakulásához. Feltárult Qumránban az ún. Dániel-irodalom, mely a kanonikus szövegen túlmutatóan egy sokkal gazdagabb hagyományt, teológiát, akár kegyességi irányzatot is feltételez, mint amellyel korábban számoltunk. Mindez gazdag előzményt kínál a Krisztus utáni évszázadok zsidó, keresztény és muszlim Dániel-tradíciójához.¹

A Dániel könyve masszoréta szövegének kétnyelvűsége (héber 1,1-2,4a, arámi 2,4b-7,28) közismert, ahogyan ennek megmagyarázhatatlansága is. Emellett akkád, perzsa és görög jövevényszavak találhatók a szövegben, a héber részek pedig határozott arameizmusokat tartalmaznak. A görög fordítás terén is nehézségekbe ütközünk. Ugyanis létezik egy a masszorétához

1 Akit érdekel a téma, DiTomasso, Lorenzo: *The Book of Daniel and the Apocryphal Daniel Literature*, Leiden – Boston, Brill, *Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha* 20, 2005. könyvét ajánlom. A keletkezés és recepció szélesebb körben tárgyalásra került Collins, John J. – Flint, Peter W. (eds.): *The Book of Daniel. Composition and Reception*, Vol. 1-2, Leiden – Boston – Köln, Brill, *Supplements to Vetus Testamentum* 83/1-2, 2001. kötetében.

képest bővebb anyagból előállított – vagy tovább írt? – LXX változat, s létezik egy korábbi, ún. Old Greek version, mely eltér a LXX-tól, de jelentős eltéréseket mutat a masszoréti szöveghez képest is, s feltételeznek egy *Semitische Vorlage*t, mely a fordítás alapja lehetett. Emellett létezik még a Theodotion-féle fordítás is, melyben szintén eltérések vannak e háromhoz képest, és nem biztos, hogy csak a fordító, hanem inkább a fordításhoz használt alapanyag miatt. A Jeromos előtti latin fordítások a Theodotion variánsai csupán, hasonlóan a kopt és etióp fordításokhoz. Jeromos latin fordítása a masszoréti szövegen alapul, de figyelembe veszi a Theodotiont is, ehhez hasonló a szír fordítás. Jelentős még az arab, örmény és judeo-perzsa fordítás. A qumráni gyűjteményben számos olyan szöveg került még elő, mely Dániel alakjához, illetve a kanonikus Dániel könyvéhez kapcsolódik, így a MT, a LXX alapja, a Theodotion alapja, az *Old Greek Version Semitische Vorlage*ja mellett számolunk kell további variánsal. Mindebből arra következtetnek, hogy akár többféle kézirat és változat is foroghatott. Ennek oka a gazdag Dániel-tradíció, illetve a mű speciális, reflektív volta, melyre később visszatérek.²

Szubjektív véleményem, hogy a dánieli szövegeket olvasva az időnként meggondolatlan helyeken történő személyváltások miatt a szöveg egy teljesen töredékes, megszerkesztettség vagy pontos átszerkesztettség előtti állapotára következtethetünk. Ez a fajta töredékesség és szerkesztettség hiánya a szóbeli hagyomány tulajdonsága. Az ószövetségi könyvek nagyobb részére mintha az írott szöveg statikussága volna inkább jellemző, a dánieli corpusra viszont a szóbeli hagyomány dinamizmusa. Mintha a korai judaizmus korában a *Tôrâ še-ba-ktâv* és a *Tôrâ še-ba-‘al-pe* közti különbséget látnánk itt. Az írott Tóra statikussága áll szemben a szóbeli Tóra le nem zártságával és folyamatos változékonyságával. Ugyanígy Dániel esetében inkább egy élő, alakuló, változó, bővülő és folyamatosan önkorlátozó hagyományanyaggal van dolgunk, melyről készült egy pillanatfelvétel a masszoréti gyűjtemény részére.

Mindezt azért vázoltam fel, mert az a preconcepcióm, hogy a dánieli szövegekben található egyes kifejezéseket nem mindig egy tudatosan többször átgondolt és teológiai-lag át- meg átformált, letisztított, irányítottan redakcionált statikus rendszerben, hanem ebben a dinamikus, változékonny és alkalmazkodó hálóban helyezük el. Ez a dinamikus-ság pont azért fontos, mert hangsúlyozza a szövegünk azon voltát, hogy alkalmazkodó, továbbá a környezetére, a közösségre, a külvilágra folyamatosan reflektáló.

Számos érdekes motívum és alkotóelem található a könyvben, jelen tanulmány során azonban a Dániel 1-6-ban az idegen király által használt istennevekről értekezek. Szeretném bemutatni, hogy milyen kulturális és eszmetörténeti kontextusa van ezen neveknek, és hogy ezek által a szerző vagy szerkesztő milyennek akarja Istent bemutatni – a külvilág számára.

2 Bevezetéstani megfontolásokhoz kiváló kiindulópont COLLINS, John Joseph: *A Commentary on the Book of Daniel*, Minneapolis, Fortress Press, *Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible*, 1993, 1–37.; Az arámi és görög Dániel könyvének irodalmi összehasonlításával foglalkozik: MEADOWCROFT, T. J.: *Aramaic Daniel and Greek Daniel. A Literary Comparison*, Sheffield, Sheffield Academic Press, *Journal of the Study of the Old Testament Supplement Series* 198, 1995.

Isten nevei a Dániel 1-6-ban

Babilon királya a Dán 2–4 történeteiben háromszor is kifejezi hitvallását a „zsidók Istene” kapcsán. Először a 2,47-ben nevezi istent *ēlāh ēlāhīnnak* (LXX: *theos tōn theōn*), azaz istenek Istenének; majd *mārē’ malkīnnak* (LXX: *kyrios tōn basileōn*), azaz királyok urának; valamint *gālēh rāzīnnak* (LXX: *ekphainōn mystēria krypta*), azaz (LXX kiegészítésében: rejtett) titkok feltárójának. A harmadik fejezetben már az *ēlāhā’ illā’āh* (Theodotion: *theos ho hypsistos*) jelzővel találkozunk, mely Magasságos Istent jelent. A 4,31-ben röviden csak *illā’āhként* (LXX és Th: *hypsistos*), azaz Magasságosként utal rá.³ Végül a 4,34-ben *melek šamayyā’* (Th: *basileos tou ouranou*), azaz Ég Királya. A könyv 5. fejezetében Dániel Istenre a *ēlāhā’ illā’āh* (Th: *theos ho hypsistos*) jelzővel utal, azonban amikor kimondja ítéletét a 23. versben, már a *mārē’ šamayyā’* (Th: *kyrios theos tou ouranou*) formulát használja. Természetesen ezen speciálisabb formulák mellett az arámi *ēlāh šamayyā’* (Dán 2,18-19, 37, 44; Ezsdr 5,11-12; 6,9-10; 7,12, 21, 23) és a héber *ēlōhē ha-šamayim* (Gen 24,3.7; 2Krón 36,23; Ezsdr 1,2; Neh 1,4-5, 2,4, 2,20; Jón 1,9) a gyakrabban használt.

A nevek vallástörténeti kontextusa

Vermes Géza *A zsidó Jézus* című munkájában az „Űr” jelző kapcsán nagyszerűen összefoglalja, hogy az arámi nyelven beszélő világban a *mart* milyen kontextusban hogyan és mikor használták. A használatból arra a következtetésre tudunk jutni, hogy ezt a kifejezést használták Istenre, de tekintélyes emberre (apa, bíró, tanító, vezető) egyaránt. Ez utóbbi esetben a többi tekintélyes, de egyenrangú fölött álló személyt jelölték vele (pl. *rabanan* és *mar*).⁴ Ebből arra következtetnek, hogy a *mārē malkīn* egyfajta legmagasabb király, királyok ura titulus. Ez a 3,33 és 6,27-tel összefüggésben, ahol Isten királysága *malkūt’ ālam* (*basileia aiōnios*), örökké fennáll, a múlandó földi királyságokkal áll polemikus ellentétben. Itt Isten mint egy király áll előttünk, s ebben a kontextusba a *mārē malkīn* tökéletesen beleillik. Mindebből arra a tendenciára tudunk következtetni, hogy az eredetileg közel-keleti udvari terminológiát a zsidó irodalom folyamatosan átvette és alkalmazta saját vallásos irodalmában, Istenére vonatkoztatva.

A közel-keleti udvari terminológia hátterében természetesen a közel-keleti vallásos terminológia állt. Ezeknek az elnevezéseknek az eredetével kapcsolatban megemlítem Drivert, aki az akkád feliratokról ismerős *bēl bēlē* (urak ura) és *bēl ilāni* (istenek ura) titulusokat említi, melyekkel Mardukot illették Babilonban.⁵

Montgomery felhívja a figyelmünket az Énok 9,4-re. 6 E szakasznak arámi szövege Qumránban fennmaradt (4Q242 col iii:14 = 4QEnb ar col iii:14), ahol *mrn’ rb’* (nagy

3 A bővebb LXX változatban *theos tou ouranou*, *theos tōn theōn tou megalou* is előfordul.

4 VERMES Géza: *A zsidó Jézus, Ahogy egy történész az evangéliumokat olvassa*, Budapest, Osiris Kiadó, *Osiris Könyvtár – Történelem*, 1998, 140–159.

5 DRIVER, Samuel Rolles: *The Book of Daniel. With Introduction and Notes*, Cambridge, University Press, *The Cambridge Bible for Schools and Colleges*, 1900, 31.

6 MONTGOMERY, James A.: *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel*, New York, Charles Scribner’s Sons, 1927, 182.

urunk), *mr' 'lm'* (világ ura) kifejezés szerepel.⁷ Énók görög kéziratában *kyrios tōn kyriōn* (urak ura), *theos tōn theōn* (istenek istene) és *basileōs tōn aiōnōn* (korok/világok királya) található,⁸ Dobos Károly ge'ezből fordította le a könyvet, ő uralkodók ura, istenek istene és királyok királya kifejezésekkel adja vissza.⁹

Collins utal rá, hogy egy perzsa kori föníciai feliraton szerepel hasonló cím,¹⁰ melyet Cross közölt tanulmányában: *'dn mlkm wdrkm* – királyok és uradalmak ura. Cross perzsa uralkodói titulusokat hoz párhuzamként: *xšāyaθiyānām xšāyaθiya dahyūnām*, melynek ugyanaz a jelentése.¹¹ Azonban jelen kontextusban a „királyok ura” (*mārē' malkīn*) nem földi királyra vonatkozik, mint a föníciai és perzsa címbe, hanem istenre.¹²

Az újszövetségi és júdaizmusbeli párhuzamokra terjedelmi okokból csak röviden utalok, de részletesen nem térek ki.

A kommentárirodalom két ószövetségi és két újszövetségi szakaszt is megnevez, melyet érdemes párhuzamként figyelembe vennünk: A Deut 10,17-ben *'ēlōhē hā'ēlōhīm* (*theōs tōn theōn, ālā ālāhīn*) és *ādōnē hā'ādōnīm* (*kyrios tōn kyriōn, mārē' malkīn*) szerepel, előbbi fordulat a Zsolt 136,2-ben is megtalálható. Az Újszövetség irataiban Pál apostol Krisztusra használja az 1Tim 6,15-ben a *basileus tōn basileontōn* és *kyrios tōn kyrieuntōn* kifejezéseket.

Az újszövetségi kommentárirodalom megjegyzi az 1Tim szóhasználata (1,17 és 6,15) kapcsán, hogy e kifejezések származhatnak az ókori keleti királyi udvarok szóhasználatából, ószövetségi terminológiából, zsidó liturgiai szövegekből és a (kialakuló) judaizmus szóhasználatából egyaránt.¹³

Az Ószövetségben a Jeremiás 10,10 (*melek ōlām*) Istenre vonatkozik, míg az Ezékiel 26,7 (*melek mālākīm* – *basileus basileōn*) és az Ezsdrás 7,12 (*melek malkayyā' – basileus basileōn*), a Dániel 2,37-hez (*melek malkayyā' – basileus basileōn*) hasonlóan földi királyi címként használ hasonló jelzőt. Így az ószövetségi források egyrészt teológiai eredetre utalnak (Jer 10,10, Deut 10,17, Zsolt 136,2), másrészt (Ez 26,7, Ezsd 7,12,

7 GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino – TICHELAAR, Eibert J. C.: *The Dead Sea Scrolls Study Edition* (Translations), Leiden – New York, Brill, 1997-1998, 406.

8 FLEMMING, Johannes – RADERMACHER, L. (hrsg.): *Das Buch Henoch*, Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der Ersten drei Jahrhunderte*, 1901, 28.

9 DOBOS Károly Dániel – FRÖHLICH Ida (szerk.): *Henok könyvei*, Piliscsaba, Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar, *Ószövetségi Apokrifek, A Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar Hebraisztika Tanszékének sorozata* 1, 2009, 31.

10 COLLINS: i. m., 172.

11 CROSS, F. M.: A Recently Published Phoenician Inscription of the Persian Period from Byblos, *Israel Exploration Journal*, Volume 29, 1979/1, 40–44.

12 A 2,47a és a föníciai felirat közti párhuzamosság lehetősége kapcsán ld. GINSBERG, H. L.: 'King of Kings' and 'Lord of Kingdoms', *American Journal of Semitic Languages and Literature*, Volume 57, 1940, 73–74.

13 MARSHALL, I. Howard – TOWNER, Philip H.: *A Critical and Exegetical Commentary on the Pastoral Epistles*, London – New York, T&T Clark International, 2004, 404, 666.; MOUNCE, William D.: *Pastoral Epistles*, Dallas, Word, *Word Biblical Commentary* 46, 2002, 361.; DIBELIUS, Martin – CONZELMANN, Hans: *The Pastoral Epistles. A Commentary on the Pastoral Epistles*, Philadelphia, Fortress Press, *Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible*, 1972, 30, 89.

Dán 2,37) pedig keleti udvari kifejezésekre (összhangban föníciai, mezopotámiai és perzsa királyi jelzőkkel).

A Második Templom kori görög nyelvű ószövetségi iratok között a 2Makk 13,4-ben a *basileus tōn basileōn* Istenre vonatkozik, ahogyan a 3Makk 5,35-ben található *theos kyrios basileus tōn basileōn* kifejezés is, ahogyan a Tob 13,7-ben található *basileus tōn aiōnōn* is.

A (korai) judaizmus által használt kifejezések között találjuk a *ribbôn kol-hā ‘ôlāmîm âdôn kol-hannāšāmôt* (minden korok ura, minden teremtmény ura) kifejezést a Talmud bBer 60b-ben, a Misna San 4:5-ben pedig a *melek malkê hammalākîm* (királyok királyai király) doxologikus formulát.

Emellett megjelenik egy másik fogalom is, mely különböző titulusokkal összekapcsolva utal Istenre. Ez pedig az ég. Ő lesz az Ég ura, az Ég királya, az Ég istene. A király kifejezés a földi királyságok mintáján alapul. A közel-keleti gondolkodásban, ahogyan az emberiség maga is városokba és királyságokba rendeződik, úgy a „fenti” világnak is hasonló a strukturáltsága. Égi városok érkeznek a földre a sumér gondolkodásmódban, a mezopotámiai világban a földi városok az égi városok képei. A királyság intézménye is az égből száll le a földi világba. Ahogyan a földön az emberek fölött király uralkodik, úgy az égben az égi lények fölött is királynak kell lennie. Ez viszont olyan király, akinek a királysága sosem ér véget (ld. Dán 3,33 és 6,27 – *malkût ‘alam l basileia aiōnios*).

Az ég mint vallástörténeti fenomenon

Az ég, majd az ég istene mint fenomenon a vallástörténet során különböző módokon jelent meg. Attribútumai az emberi gondolkodás változása eredményeként változtak. Az ókori ember a világot két nagy részre osztotta: lent és fent – föld és ég. A kettő együtt jeleníti meg a mindenséget. Az ég az, ami abszolút messze van, megfoghatatlan távolban, értelemmel felfoghatatlan, és messze fölött van a földnek. Az emberi szellemben kialakuló transzcendens képzetet az ég eme, az embert és életterét messze meghaladó tulajdonságai ihlették. Az ókori közel-keleti ember elképzelésében az ég és a föld valamikor az idők kezdetén egy egységet alkotott, melyet a teremtő isten szétválasztott. Ennek emlékét őrzi a babiloni teremtmítmosz, ahol Marduk Tiámat szétvasítozott testéből alkotja meg az eget és a földet; de az Ószövetség is utal rá, amikor azt olvassuk, hogy kezdetben Isten teremtette vagy szétválasztotta az eget és a földet. Az összetartozásra utalnak olyan isteni epitetonok is, mint a *bēlšarri šamē u eršeti* vagy az *ilāni ša šamē u eršeti*.¹⁴

A vallástörténet korai szakaszában maga az ég vált folyamatosan isteni rangúvá, s az égi természeti jelenségek pedig ennek az égistennek az attribútumaivá váltak. Az ég áldó vagy épp sújtó hatásai mind tőle származtak. Ám a kezdeti transzcendencia és elvont létforma fokozatosan vált antropomorffá, s emellett az egyes égi jelenségek pedig az égisten rokonaivá váltak önálló istenségek formájában.

14 ELIADE, Mircea: *Vallási hiedelmek és eszmék története*, ford. SALY Noémi, Budapest, Osiris Könyvkiadó, 2006, 72–76.; HUTTER, M.: Heaven and Earth - שמים וארץ, in VAN DER TOORN, K. – BECKING, Bob – VAN DER HORST, Pieter Willem (eds.): *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden – Boston – Grand Rapids, Brill – Eerdmans, 1999², 390.

Ehhez kapcsolódnak a teremtés ősi mítoszainak állandó elemei is: a régi istenek korában egy isten legyőzi a sárkányt, majd a káoszt szimbolizáló lény testéből megalakítja az eget és a földet, akik egymással *hieros gamos*ban egyesülnek. Azonban az ősi teremtető isten ekkor már háttérbe lép, őt lehet a kezdeti *abstract* égistennel azonosítani. Az ég és a föld mint istenpár nemzi a további isteneket a theogónia-kozmozgónia során, ahol aztán az antropomorf égistent és a földet szétválasztja, esetleg hatalmától, erejétől meg is fosztja a következő istennemzedék, akik már a világmindenség különböző részeit népesítik be (alvilág, emberi világ/levegőég, felső világ/ég).

Az ég, mely a vallástörténet korai szakaszában ön maga is istenség volt, most már egy hely, ahol istenek élnek. Elvont fogalomból egy kvázi körülhatárolható, definiálható helyszínné vált.

Erre a folyamatra kiváló példa lehet a sumér AN isten alakjának változása: a vallástörténet legősibb égistene kétségkívül a sumér AN. A nevét jelölő sumér ékjel jelentése: ég, determinatívumként DINGIR az olvasata, s jelentése: isten. A jel akkád olvasata *ilu*, mely szintén istent jelent, illetve *šamû*, mely eget, az istent pedig akkádul Anunak nevezték. Ez az ékjel a III. Uri dinasztia idején egy csillagra hasonlított.¹⁵ Nyilvánvaló a kapcsolat az ég, az ég mint isteni karakter értelmek között.

A sumér AN már a Kr. e. 26. századi fárai istenlistán az első helyen szerepel, Uruk város istene. Gudea idejében a sumér panteon feje volt, de kultusza a III. uri dinasztia és az Iszin-Larsa korszakban is virágzott Kr. e. 2200–2000 között. Eredetileg ő volt maga az istenként tisztelt Ég, majd később az óbabiloni korban Enlil (levegőég ura) és Enki (föld ura) mellett a magasabb ég istene.

Ez a magasabb ég AN rezidenciája, ahol a többi istenek összegyűlnek időnként. Ugyanis a mezopotámiai gondolkodásban megjelent, hogy az eget több részre osszák fel. Ezek közül a legmagasabb volt AN ege. A mezopotámiai asztronómia szerint az Enûma Eliš V:7-8 alapján kutatók úgy vélik, hogy három égi ösvény van az égbolton, Anu, Enlil és Éa ösvénye. AN titulusai közt találjuk: istenek atyja (*abû ilâni*), ég istene (*il šamê*), ég atyja (*ab šamê*) és ég királya (*šar šamê*).¹⁶ A sumér panteonban párjai közt találjuk KI istennőt, a földanyát, illetve URAŠ istennőt, aki szintén a földet szimbolizálja. INANNA, majd akkád megfelelője Ištar is párjaként van említve több alkalommal, de később ő mint AN lánya jelenik már meg. Akkád nyelven AN neve Anu(m), párja pedig Antu(m) istennő. Sohasem volt kiábrázolva, jelképe a szarvas tiara, mely hatalmát és erejét szimbolizálja. Később az istenek ábrázolásában ez a szarvas tiara állandó kellékké válik, *anusá-gukat*, azaz istenségüket így jelzik. AN az isteni rendelkezések, a végzet autoratív forrása. Szerepe idővel – Nippur városának felemelkedésével – Enlil mellett háttérbe szorul, a három nagy isten mellett jelenik meg, majd végül kvázi *deus otiosus*sá válik.¹⁷

15 Ld. BORGER, Rylke: *Assyrisch-babylonische Zeichenliste*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchner Verlag, *Alter Orient und Altes Testament*, 1978, 60.

16 Ld. még ELIADE, Mircea: *Vallástörténeti értekezés*, ford. SUJTÓ László, Budapest, Helikon Kiadó, 2004, 119–121.

17 HUTTER, M.: Heaven, in VAN DER TOORN – BECKING – VAN DER HORST: i. m., 388.; LEICK, Gwendolyn: *A Dictionary of Ancient Near Eastern Mythology*, London – New York, Routledge, 1998,

A földi világ mintájára az ég egy ország, királyság. S mint ilyen, ennek az országnak, királyságnak ura is van, egy isten, egy az égi istenek közül, aki uralja. Az ég ura pedig egyben a mindenség ura, ha tetszik, az eget uraló isten a teremtő isten trónusába ül, a mindenség feletti hatalmát ragadja magához. Erre a jelenségre kiváló példa Ba 'al Šamēm isten megjelenése a közel-keleti mitológiai hagyományokban.

Anatóliában egy égi időjárásisten tűnik fel a vallási szövegekben, akit DINGIRIM¹⁸ logogramával jelöltek. Ő feltehetően a hattiknál Taru, a hettitáknál Tarhunt, illetve Tešub, Tešup istenként jelenik meg. A luviknál órá a MAGNUS TONITRUS CAELUM hierogrif jelekkel utalnak. Az Amarna-levelekben és a Medinet Habui szövegekben az égben lévő Ba 'alra, azaz az égben lévő úrra történik utalás, akit az anatóliai források alapján ezzel az időjárásért felelős, fiatal és erőteljes istennel lehet azonosítani.

Az ég urának első írásos említése a Kr. e. 10. századból való, Yehimilk byblisi király feliratán.¹⁹ Az anatóliai Égi Időjárásistennel való azonosságot alátámasztja a Kr. e. 8. századi karatepei felirat,²⁰ ahol a föníciai írás mellett luv pseudo-hierogrif írással is megjelenik ugyanaz a szöveg.

Természetesen több isten is égi istennek számít, akiknek a nevében vagy jelzőjében nem szerepel az ég kifejezés, hiszen az asztrális istenek, az időjárási jelenségek istenei is mind az égben lakoznak. De vannak istenek, akiknek a nevében vagy jelzőjében külön szerepel, hogy égi istenek – én elsősorban most velük szeretnék foglalkozni. Csak felsorolás szinten említem példaként ezeket az alakokat az alábbiakban.

A korabeli vallási képzetekben természetesen megjelent az úrnő is. Eredetileg ez talán 'Anatra vagy Qudšura vonatkozott. Évszázadok múlva az elefantinei papiruszokon jelenik meg mint az ég úrnője. Feltehetően itt 'Anat vagy 'Astart jelzője lehetett a *b'lt šmyn*. Az Ószövetségben is találunk utalást az ég úrnőjére, de itt, Jeremiás próféta könyvében *malkat ha-šamāyim*nak, azaz az ég királynőjének nevezi őt a szöveg. Ezek egyértelmű polemikus utalások a kánaánita pantheonból 'Anatra vagy Ašērara.

'Attarsamayn (Asszír: *DINGIRA-tar-sa-ma-a-a-in* arámi: 'Attar Šamayn²¹) észak-arábiai, feltehetően arámi eredetű istenség. Első említése a Kr. e. 8. század elejére megy vissza, ahol a következőt olvassuk: „*Barruq, 'Attar Šamayn szolgálója*”.²² Első előfordulása mezopotámiai feliraton az asszír-arab háborúk során Ninivébe vitt istenszobrok listája a Kr. e. 7. század végéről. Ezután észak-arábiai helyi dialektusokban írt feliratokon találkozunk az istenség nevével. Aššur-aḥ-iddina asszír király elé járult Haza'ilu, az észak-arábiai térség királya, hogy elkérje és hazavigye az istenszobrokat. Azt olvassuk Aššur-aḥ-iddina feliratán, hogy visszaadta az istenszobrokat, és „elrendezte” Arábia ügyét:

4–6.; CHIODI, Silvia Maria: An, in JONES, Lindsay (ed.): *Encyclopedia of Religion*, Volume 1, Aaron – Attention, Detroit, Thomson – Gale, 20052, 301–303.

18 Sumér olvasata Iškur, akkád olvasata: Adad.

19 DONNER, H. – RÖLLIG, W. (hrsg.): *Kanaanäische und Aramäische Inschriften*, Band 1., Wiesbaden, Harrassowitz, 20025, 4:4.

20 Föníciai rész: DONNER – RÖLLIG: i. m., 26 A III:18.

21 LIPÍŃSKI, Edward.: *Studies in Aramaic Inscriptions and Onomastics*, Volume 2., Leuven, Uitgeverij Peeters and Department Oosterse Studies, *Orientalia Lovaniensia Analecta* 57, 1994, 196.

22 Uo., 197.

„Haza`ilu, Arábia királya, súlyos ajándékával együtt Ninivébe, uralmam székvárosába élém jövőn, megcsókolta lábamat; abban, hogy istenei kiadásáért könyörgött, megszántam őt, és Arábia DINGIRA-tar-sa-ma-a-a-in, DINGIRDa-a-a, DINGIRNu-ha-a-a, DINGIR-Ru-ul-da-a-a-ú, DINGIRA-bi-ri-il-lu, DINGIRA-tar-qu-ru-ma-a (nevű) isteneit a romlásukból megújítván, Aššur, uram (nevét) és nevem feljegyzését felírván rájuk, visszaadtam neki. A nő Tabuát, atyám palotájának neveltjét helyeztem följük a királyságba, és isteneivel együtt az országába hazabocsátottam őt.”²³

Lipiński azt írja, hogy nincs kétség, hogy ‘Attar Šamayn az asszír DIL.BAT jelnek felel meg (Te’ elhunu is Dilbat papnője). ‘Attar férfi isten Ugaritban, az araboknál és az ókori arámi világban. Neve az asszír [Iš-]tar-da-la-ti vagy [Íl-]tar-da-la-ti esetleg [At-]tar-da-la-ti névből eredhet.²⁴ Ezek a szavak mind hímneműek. ‘Attar a termékenység és a háború istene, de mint időjárásért is felelős isten jelenik meg a feliratokon (az ég ‘Attar-ja). Utóbbi értelmezést alátámasztja, hogy ismertek Arábiából más ‘Attar-nevű istenségek is, akiket valamilyen melléknévvel különböztetnek meg egymástól. E szempontból ‘Attaršamayn az égit képviseli. Egy olyan isten, akinek van népe, asszír forrás alapján egy törzsszövetség istene ő. Neve első tagjának észak-arábiai változata, az ‘Attar, női párja pedig Astarte,²⁵ azaz Ištar nyugat-sémi megfelelője.²⁶ Később Szíriában Atargatis néven tisztelték.²⁷ S mind Ištar, mind ‘Attaršamayn is mind háborúért és termékenységért felelős istenségek, csak ‘Attar férfi istenség. Ő a Vénusz bolygó férfi perszonifikációja. ‘Attarsamaynnal kapcsolatban érdemes meg nézni Winnett és Reed elemzését, ahol bemutatják a különféle névalakokat és forrásokat.²⁸

A jelenség arra hívja fel a figyelmet, hogy egyes istennevek egy idő után tulajdonnévből mintha köznévvé válnának, illetve jelen vizsgálat tárgyában az ég is kap egy ilyen ‘Attar nevű transzcendens istenséget.

A folyamat azonban nem áll meg ezen a ponton. Az ég mint helyszín, az ég ura pedig mint uralkodó isten. Azonban az ő alakja folyamatosan üresedik ki a vallástörténeti változások következő szakaszában. Neve egy címmé alacsonyodik, s már az egyes – korábban kisebb – istenek vagy meghonosodó idegen istenek tartanak igényt erre a címre. Az üres ég ura karaktert más és más istenek öltik magukra.

Ebben a rendszerben definiálja saját istenét az Ószövetség népe az ég királyának, ég urának, égi istennek, hiszen ezt a terminológiát már az egész Közel-Keleten megértik, a nemzeti sajátosságok, a speciális teológiai distinkciók nélkül is.

A címmé vált égi isten / égi uralkodó azonban amint újabb kultúrák és vallási hagyományok honosodnak meg, ismét egy istenséggé, egy tisztelendő istenné válik, de ezen újabb kultuszokban az eredeti égi istennek vagy ég urának már nincsen köze

23 HARMATTA János (szerk.): *Ókori keleti történeti chrestomathia*, Budapest, Osiris Könyvkiadó, *Osiris Tankönyvek*, 2003, 192.

24 Uo.

25 LIPÍŃSKI: i. m., 198–199.

26 KNAUF, Ernst Axel: *Ismael*, Wiesbaden, Harrasowitz, 1989, 83.

27 Uo., 82.

28 WINNETT, Frederick Victor – REED, William LaForest: *Ancient Records from North Arabia*, Toronto, Toronto University Press, 1970, 80–81.

az imádott, istenné tett címhez. Azt sajátos, helyi tartalmakkal töltik meg, és karakterében más istent imádnak, akinek csak a neve, és – nyilván – alapjellemezője ugyanaz.

Erre kiváló példa a nabateusok esete. A nabateusok között dū-Šarā mellett az egyik legkedveltebb isten volt Ba‘al-Šamim, egy mada‘in šaliḥ-i felirat szerint őt tekintették a világ urának (*mr’ lm’*). A Hauran vidékén, Sī‘aban pedig kultuszközpontja is működött.²⁹ Palmyrában az első felirat Kr. u. 23-ban jelent meg, melyen Ba‘al-Šamim szerepel, majd egy 62-es feliraton, s 67–103/4 között számos kultikus épületet emeltek a tiszteletére. Ba‘al-Šamim a palmyrai feliratokon Duraḥlunna³⁰ együtt szerepel, azonban a görög fordításokban e két nevet csak a görög Zeusz név adja vissza, melyből Teixidor arra következtet, hogy e két isten igazából egyazon isteni létezőre utal. Duraḥlun neve feltehetően azt jelenti, hogy a raḥlai, azaz a Hermon-hegyi Raḥle nevű helyre utal. A törzs, mely e feliratokat hagyta, feltehetően korábbi istenét (a raḥlai istent) azonosította az Ég Urával Palmyrában. Ezek az együtt szereplések, illetve a görög fordításban való azonosítás azért fontos bizonyíték, mert illusztrálja, hogyan töltik meg az üres vázat új tartalommal.

Ba‘al-Šamim palmyrai kultuszában gyakran emlegették őt mint a „jó istent” (*‘lh’ ṭb’*).³¹ Egy Palmyrához közeli, eṭ-ṭayyibei kétnyelvű feliraton Ba‘al-Šamēn *mare’ almā’* (= a világ ura) *Zeus megistos keraunios*szal (=a villámszóró nagy Zeusz) van azonosítva.³²

A hellenizmus korában Ḥaṭrāban is népszerű volt, s a Kr. u. 2–3. században, a Ba‘al-Šamayn templom feliratain találunk Ba‘al-Šamayn teofór nevű királyt is. Az isten Šaḥr és Atargatis istenek mellett szerepel. Tehát a holdisten és a termékenység istennő társaságában jelenik meg.³³ Címei között találjuk a királyt (*mlk’*) és a föld teremtményét (*qnh dy r’ h*).³⁴

Az ég istene Dániel szövegében

Ez a jelenség igaz a dánieli szóhasználatra is. A szerző(k) olyan kifejezést keres(nek) és talál(nak), mely az ókori közel-keleti ember számára egyértelművé teszi, hogy az ő istene(-ük) kicsoda, és milyen hatalma van. Yahweh már nem csak Ábrahámnak, Izsáknak és Jákobnak az istene, egy személyes védő istenség vagy egy családi isten, már nem a klán istene; de több mint a mózesi szövetségre emlékező történelmi hagyományokban a kiválasztott nép *Nationalgottja*. Már nem a kánaáni vallásokra jellemző egy nép–nemzeti istenség karaktere. Már több mint a szövetséges nép istene.

A fogság korabeli jeremiási és főleg (deutero-)ézsaiási teológia által megfogalmazott Isten. Az, aki az egész világ és a történelem ura. Az egész világ ura: azonban ehhez, hogy

29 RÖLLIG, W.: Baal-Shamem, in VAN DER TOORN – BECKING – VAN DER HORST: i. m., 150–151.

30 Az ő neve feltehetően azt jelenti, hogy a raḥlai, azaz a hermon hegyi Raḥle nevű helyre utal. A törzs, mely e feliratokat hagyta, feltehetően korábbi istenét (a raḥlai istent) azonosította az Ég Urával Palmyrában, Vö. TEIXIDOR, Javier: *The Pantheon of Palmyra*, Leiden, Brill, *Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l’Empire Romain*, 1979, 21.

31 Uo., 17–25.

32 LIPÍŃSKI: i. m., 195.

33 Vö. DONNER – RÖLLIG: i. m., 241:2, 244–247.

34 Vö. Uo., 244:3

ezt egy nem zsidó is megértse, olyan módon kellett megnevezni őt, ráutalni, hogy értse az is, aki nem ismeri az Ószövetség írásait. Ezért használta a szerző ezeket a fordulatokat.

Dániel könyve kapcsán az egyik legfontosabb panel, mely a dánieli irodalomban szerepel, és mely egyik *Sitz im Leben*-jét is meghatározza, az az udvari elbeszélések panelje. Ez már nem az „intoleráns” és elzárkózó exkluzivista királyságkori teológia, ez már nem a fogság kori bűnvalló teológia, amikor ráébresztik a népet, hogy más népekhez is el kellett volna vinniük a Tórát, hanem ez már az az „első kozmopolitizmus” kora, amikor idegenekkel napi szinten kapcsolatba kerülnek, és az élet egésze egy *status confessionis*-szá válik. Hogyan kell egy ilyen helyzetben viselkedni, Istenre utaló életet élni, ez az udvari elbeszélések hátttere. Nem véletlen, hogy pontosan a dánieli irodalomban, melynek számos része az udvari elbeszélések közé tartozhat,³⁵ kerülnek használatra ezek az Istenre használatos kifejezések. Az „atyák istene” nem mond semmit a nem-zsidóknak. A „seregek ura” is nehezebben érthető. De az „ég ura”, az „istenek istene”, az „ég istene”, a „királyok ura” – ez mindannyiuk számára érthető.

A már kiüresedés útján elindult égi isten fogalmát új tartalommal nem csupán a nabateusok töltik meg, de véleményem szerint a korabeli zsidóság is. S erre a dánieli irodalom jó példa annak változékonyságával és rugalmasságával, ahogyan alkalmazkodik a külvilág trendjeihez, és felveszi azokat a sajátjai közé, mintegy a zsidó szerző megtanul „külvilágiul” írni. A zsidó teológus „közel-keletiül” beszél már, nem csak júdaiul vagy jeruzsálemiül – kulturális értelemben.

Szellemtörténeti kitekintés

A dánieli megnevezésnél: Isten ezen nevei azt hivatottak kifejezni, hogy Isten már nemcsak a nép istene, hanem az egész világ istene, de olyan módon, hogy mindenkié lett. Azaz bárki számára megnyílt az út, hogy elfogadja az ő fennhatóságát, főségét. Ez a fajta nyitás az egyik kezdőpontja akár a prozelitizmusnak, mely Arábiában (és Etiópiában) szép eredményeket ér majd el, de a Mediterráneum térségében is megjelenik. Mintegy előkészítve az utat a keresztyénség számára, míg a qumráni irányzat vagy a kialakuló rabbinizmus egy zártabb rendszert alkot.

ABSZTRAKT

Az Ég Ura Dániel könyvében – Vallástörténeti közelítések Dániel könyvének egyik toposzához

A tanulmány Dániel könyvének „Ég Ura” kifejezését vizsgálja, különös tekintettel annak vallástörténeti kontextusára. A megnevezés nem önállóan, hanem az ókori Közel-Kelet isteni titulációinak rendszerében értelmezendő. A kutatás kiemeli a Második Templom kori judaizmus nyitó tendenciáit, amelyek az „Ég Ura” kifejezés használatában is tetten érhetők. Az értekezés vizsgálja továbbá a tituláció intertextuális kapcsolódási pontjait a babiloni, perzsa és hellenisztikus világ vallási hagyományaival, rámutatva azok struktu-

35 COLLINS: i. m., 38–51.

rális hasonlóságaira. A végkövetkeztetés szerint az „Ég Ura” megnevezés Dániel könyvében a zsidó teológiai gondolkodás kozmikus dimenzióját fejezi ki, amely egyben az ókori vallási nyelvezet fokozatos univerzalizálódásának példája is.

Kulcsszavak: *vallástörténet, Ószövetség, ókor, Közel-Kelet, második templom kori vallásosság, eszmetörténet*

ABSTRACT

Lord of Heaven in the Book of Daniel – Religious-Historical Approaches to One of the Topoi in the Book of Daniel

The study examines the term “*Lord of Heaven*” in the Book of Daniel, with a particular focus on its religious-historical context. This designation should not be interpreted in isolation but rather within the broader system of divine titulature in the ancient Near East. The research highlights the universalizing tendencies of Second Temple Judaism, which are also reflected in the usage of the “*Lord of Heaven*” epithet. Furthermore, the study explores the intertextual connections of this title with the religious traditions of the Babylonian, Persian, and Hellenistic worlds, emphasizing their structural parallels. The final conclusion asserts that the designation “*Lord of Heaven*” in the Book of Daniel expresses the cosmic dimension of Jewish theological thought, serving as an example of the gradual universalization of religious language in antiquity.

Keywords: *History of Religion, Old Testament, Antiquity, Ancient Near East, Religiosity in the Second Temple period, History of Ideas*



Jenei Péter

GONOSZ LÉLEK (רוח-רעה) AZ ÚRTÓL? AZ 1SÁMUEL 16,14–23 EXEGÉZISE

Az 1Sám 16,14–23 szövegének *crux interpretum* volta abban áll, hogy a gonosz lélek az Úrtól jön.¹ Ez meglehetősen ritka és nyelvtanilag is elszigetelt jelenség az Ószövetségben. Az igeszakaszban megjelenő, Istentől jövő gonosz lélek általi zaklatás olyan teológiai problémát vet fel (jó és rossz természete és viszonya), amely feldolgozása körütekintő exegetikai megközelítést igényel. A téma aktualitását az adja, hogy a felvilágosodás, valamint a freudi, jungi pszichológiai fordulat után a nyugati civilizáció számára meghaladott és tabu is ördögi megszállottságról, démoni zaklatásról beszélni, ráadásul egyházi vonatkozásban a református egyháznak – a katolikus és karizmatikus felekezetekkel ellentétben – nincs is ördögűző/szabadító jellegű szolgálata a megszállottak felé. A kutatás célja, hogy a kérdéskör kapcsán komplex bibliai teológiai ismeretet sikerüljön összegyűjteni, annak érdekében, hogy a megszállottság témájáról való gondolkodás kimozdulhasson a tabusítás, a hatásvadász horrorfilmek és a felszínes/babonás elképzelések világából.

1 Bővebben ld. ESLER, Philip Francis: The Madness of Saul: A Cultural Reading of 1 Samuel 8–31, in EXUM, J. C. – MOORE, S. D. (eds.): *Biblical Studies/Cultural Studies: The Third Sheffield Colloquium*, Sheffield, Academic Press, 1998, 220–262.; ROUTLEDGE, Robin: An Evil Spirit from the Lord. Demonic influence or Divine instrument?, *Evangelical Quarterly*, Volume 70, 1998/1, 3–22.; BÄR, Thomas – LIEBERHERR-MARUGG, Rahel: Ein böser Geist Gottes (1 Sam 16,14–23), in SCHÄFER, Brigitte (hrsg.): *Im Kraftfeld des Geistes: Biblische Spiritualität*, Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, *WerkstattBibel 11*, 2007, 65–72.; MARGEL, Serge: La possession démoniaque de Saül, *Revue de théologie et de philosophie*, Volume 153, 2021/2, 131–148.

1. Saját fordítás szövegkritikai és terminológiai megjegyzésekkel²

¹⁴ Az *ÚR lelke*³ azonban eltávozott Saultól, és gyötörni kezdte őt egy gonosz lélek az *ÚRtól*⁴.

¹⁵ Azt mondták azért Saul szolgálai neki: „Íme,⁵ *Isten gonosz lelke*⁶ gyötör téged.”

¹⁶ „Parancsoljon azért a mi urunk az előtted álló szolgálidnak,⁷ hogy keressenek olyan embert, aki hárfát pengetni⁸ tudó, és amikor rajtad van *Isten gonosz lelke*⁹, akkor pengesse kezével, hogy jól legyél”.

¹⁷ Azt mondta erre Saul a szolgálainak: „Keressetek hát nekem olyan embert, aki jól penget, és hozzátok ide nekem!”

2 A saját fordítás megközelítése: A szöveg egy közeli, lehetőleg szóról szóra történő fordítása, amelyben a hebraizmusok és a speciális héber terminusok fordíthatatlanul szerepelnek. Ha lehetséges, a héber szórend változatlanul szerepel, hiszen a szórendnek is lehetnek speciális funkciói a jelentést illetően. Noha az ilyen közeli fordítás furcsán, magyartalanul hat, mégis a saját fordításban ezt a fajta technikai fordítást preferáljuk, mert törekszik a lehető leghűbb maradni az eredeti szöveghez és a héber kultúrához általában.

3 Némely szövegváltozat az isteni szent név (tetragrammaton: יהוה) helyett itt אֱלֹהִים-ot olvas. Az isteni tetragrammaton itt szókapcsolatot alkotva áll, a *Masszóréta* szöveg a יהוה רִחוּת-t használja, a *Syr.* variáns ehelyett אֱלֹהִים רִחוּת-ot hoz, ugyanígy a *Sept.* variáns görög szövege is így jár el. Fontos még megemlíteni, hogy az 1Sám 16,14–23 perikópán belül a *Masszóréta* variáns csak itt a 14. versben olvas יהוה רִחוּת-t, később ugyanúgy אֱלֹהִים רִחוּת-ra vált. A *szír* és az *LXX* variánsok döntését valószínűsíthetően valamilyenfajta harmonizálási szándék vezérli, avagy a pusztá véletlenszerűség sem kizárt.

4 Némely szövegvariáns itt מַעַם-et olvas a מָאָה helyett. Ez az alternatív olvasat nem változtat különösebben a szöveg értelmén: mindkettő kis partikulák összeolvadásából áll, és ebben a formájukban -tól, -től jelentéssel bírnak. Sokkal nagyobb jelentőséggel bír viszont, hogy a מָאָה partikula nem toldalék, hanem önálló szócskaként állva beékelődik a rossz lélek (רוּחַ רָעָה) és az isteni szent név (יהוה) közé. Olybá tűnik, a *Masszóréta* szöveg így szeretné elkerülni, hogy az *ÚR* szent neve és a gonosz melléknév közvetlen egymás mellé kerüljön.

5 A הִנֵּה szavacskát nehéz lefordítani, funkcióját tekintve figyelemfelkeltő. A szövegben e szócskát követően mindig valami rendkívüli következik. Ld. B2456, BROWN, F. – DRIVER, S. – BRIGGS, C.: *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, Peabody, Hendrickson, 2005⁹, 243.; Részletesebben ld. SEOW, C. L.: *A Grammar for Biblical Hebrew*, Nashville, Abingdon Press, 1995, 99–100.; Ahogy itt szerepel – אֲנִי־הִנֵּה szókapcsolatban –, úgy kérlelő, sürgető színezete van.

6 A יהוה רִחוּת אֱלֹהִים רָעָה szókapcsolatban Isten ezen általános neve és a gonosz melléknév egymás mellett szerepel. Némely szövegvariáns (*Sept.*, ill. a *Vetus Latina* egyik változata) itt az isteni tetragrammatont hozza: יהוה. A *Masszóréta* itt viszont אֱלֹהִים רִחוּת-ot olvas. A *Masszóréta* szövegvariáns szóhasználatát mögött vélhetően határozott szándék rejlik: az *ÚR* szent neve után ne következhesen a gonosz melléknév úgy, hogy a két szó egymás mellett legyen. Úgy tűnik viszont, hogy ez az egymás mellé kerülés nem zavarja a *Masszóréta* szöveget az általános אֱלֹהִים istennév esetében.

7 A *Vetus Latina* variáns itt így olvas: (*loquantur ergo*) pueri tui... (*et quaerant*) – (és beszélj) a gyerekeidhez... (és keressenek). A *Vulgata* pedig ezt hozza: *et servi tui (... quaerant)* – és a te szolgálid (... keressenek).

8 Némely szövegvariáns a פִּי־עַל (*Pi el* participium, masc. sing., status abs.) helyett így olvas: !gn vagy !gnl (*Qal*).

9 A יהוה רִחוּת אֱלֹהִים רָעָה kifejezés helyett a *Sept.*, *Vetus Lat.*, *Syr.* variánsok ismét mást olvasnak.

18 Válaszolt az egyik a legényei közül és azt mondta: „Íme, én láttam a betlehemi Isai fiát, aki pengetni tudó, erős vitéz, harcos férfiú, értelmes szavú, szép ember, és az *ÚR*¹⁰ van vele.”

19 És küldött Saul követeket¹¹ Isaihoz, és ezt mondta: „Küldd hozzám Dávidot, a fiadat, aki a juhnyáj mellett van!”

20 És vett Isai egy *Hámôr* kenyeret¹², egy tömlő bort, és egy fiatal kecskegidát a kecskenyájából, és elküldte az ő fia, Dávid kezében Saulhoz.”

10 A szövegben itt az isteni szent név (tetragrammaton: יהוה) áll.

11 A héber Biblia a מַלְאָכִים terminust Isten követekre, az angyalokra is alkalmazza.

12 A központi probléma a חָמוֹר לֶחֶם fordítása, mert ebben a formájában a két szó úgy viselkedik egymás mellett, mintha valamilyen szókapcsolat lenne közöttük. Minden eddigi magyar és külföldi modern fordítás úgy tudja csak feloldani a „szükszavúságot”, hogy bizonyos kötőszavakkal, igékkel stb. toldja meg az igeverset, de ezek a toldások a *Masszóréta* szövegben szembetűnően nincsenek benne. A Károli-fordításban ez áll: „Isai pedig vőn egy szamarat, egy kenyeret, egy tömlő bort és egy kecskegidát...” A fordítás tehát itt egy felsorolást lát. A probléma ezzel a fordítással az, hogy a felsorolásra alapozva a לֶחֶם (kenyér) előtt is várható lenne egy „és” kötőszó, mint ahogy a többi felsoroltak előtt. A חָמוֹר előtt viszont nincs kötőszó, a samár és a kenyér elválasztása tehát problematikus, mert maga a szöveg sem teszi. Az Revideált Új Fordítás ennél sokkal tovább megy, és egy igetőbblettel teszi gördülékennyé a fordítást: „Isai pedig fogott egy szamarat, arra kenyeret, egy tömlő bort meg egy kecskegidát *rakott*...” Ez a fordítás semmiképp sem tartható, mert ezt a szöveg már végképp nem támasztja alá. Szövegkritikai megközelítés alapján számos olyan javaslat született, amelyik más szövegvariánsokat követve a *Masszóréta* szövegre mint megromlott szövegre tekint, amely valószínűleg haplográfiát szenvedett el, és amelyet helyre kell állítani. A helyreállításban a *Lucianus*-féle LXX-re és a *régi Latin verziókra* támaszkodnak, és a modern fordításban ezeket helyezik előtérbe mint „jó” szöveget. Így általában véve a samarat nem számárként (*hamôr*), hanem mértékegységként olvassák (*ómer* vagy *hómer*). Az LXX egyértelműen mértékegységet (μοιρα) fordít a samár helyett. Ezek a megoldások azért tűnhetnek jónak, mert figyelembe veszik, hogy a חָמוֹר לֶחֶם szóösszetételként viselkedik, viszont eredményre végső soron csak úgy tudnak jutni, ha javítgatják a *Masszóréta* szöveget. David T. Tsumura 1992-ben a *Vetus Testamentum* hasábjain rövid javaslattal állt elő. Megközelítése nem szövegkritikai, hanem történeti/kulturális jellegű. Felhívja a figyelmet egy bizonyos ókori közel-keleti mértékegységre, az ún. „szamár-mértékegységre”. Tehát a szövegünkben szereplő samár ez esetben nem az állatot jelenti, hanem a Kr. e. 2. évezredben egy széles körben elterjedt közel-keleti mértékegységet, a samár-mértékegységet. A mértékegység neve akkádul *imêru*, pontos űrtartalmának megállapítása nem könnyű; a források alapján olyan 80 és 160 liter közöttire kell gondolni. Tehát „Isai vett egy samár-mértékegységnek megfelelő mennyiségű kenyeret...” E kulturális adalék figyelembevételével nem kell szövegromlást feltételezni és nem kell feleslegesen helyreállítani a *Masszóréta* szöveget, hanem inkább azon lehetne elgondolkodni, hogy a „szamár-mértékegységet” milyen terminussal lehetne a fordításokban egyértelműen szerepeltetni. Vö. Tsumura, David T.: HAMOR LEHEM (1 Sam XVI 20), *Vetus Testamentum*, Volume 42, 1992/3, 412–414.

21 És megérkezett Dávid Saulhoz és megállt előtte. És nagyon megszerette őt¹³, és fegyvereinek hordozója lett neki.

22 És elküldött Saul Isaihoz mondván: „Hadd maradjon Dávid előttem, mert kedvet talált a szemeimben.”

23 És lett, hogy amikor Istennek lelke¹⁴ Saulon volt, Dávid fogta a hárfát, és pengette kezével, és megkönnyebbült Saul és jól lett, és elfordult tőle *a gonosz lélek*¹⁵.

2. Kor- és vallástörténeti háttér

A bírák szolgálata alatt végbement viharos letelepedés korszaka (i. e. 1250–1020) után Izrael a királyság korába lépett. A királyság korának első szakaszát gyakran a korai monarchia/egységes királyság koraként említi a szakirodalom,¹⁶ hiszen az északi törzsek (Izrael) és a déli törzsek (Júda) csupán ebben a korai szakaszban tekinthetők valamilyen egységesnek. A korai egységes királyság idején a bibliai beszámoló szerint Izrael népének három királya volt: Saul, Dávid és Salamon.¹⁷

A vaskor első szakasza (i. e. 1200–1000), amely nagyvonalakban egybeesik a bibliai bírák és letelepedés korával, egy kifejezetten érdekes történelmi szakasz az ókori Szíria-Palesztina térségét illetően. Ez az időszak ugyanis egy átfogó szuperhatalmakat nélkülöző időszak: Egyiptom a kora vaskorra már elvesztette domináns szerepét a térségben, a mezopotámiai szuperhatalmak új reneszánsza (újasszír, újbabiloni) pedig még várat magára. Ebben a nagyhatalmi vákuumban Szíria-Palesztina nagy változáson megy keresztül. A korábbi bronzkori kánaáni városállami civilizáció a vaskorra összeomlik, helyükbe más etnikai, politikai és társadalmi formációk lépnek. A nyugati partvidékre „tengeri népek” érkeznek, akiket a Biblia filiszteusoknak nevez. Öt városállam – Ekrón,

13 A *Kairo-Genizsa*-i fragmentum más pontozással olvassa a וַיֵּאָהֱבֵהוּ-t. Ettől viszont sokkal jelentősebb az a tény, hogy a *Masszóréta* szöveg itt kétértelmű, hiszen nem lehetünk biztosak benne a szöveg alapján, hogy ki szeretett meg kit: Saul Dávidot vagy Dávid Sault? Mindkét fordítás helyes a 21. vers szűkszavúsága alapján. A hazai és nemzetközi bibliafordítások döntést hoznak, és úgy fordítják a 21. verset, hogy Saul szerette meg Dávidot. Ez a fordítás a rákövetkező 22. vers összefüggésében megalapozottabb, mint a fordítottja. Az ókori szövegvariánsok közül a *Lucianus-féle LXX* egyértelműen Sault jelöli meg alanyának a 21. versben. Érdekes viszont megemlíteni G. C. I. Wong javaslatát, aki amellett érvel, hogy a 21. versben Dávid az, aki megszereti Sault, hiszen a versben 4 db ige van, és a másik három cselekvése Dávid felől Saulra irányul. Miért lenne pont a וַיֵּאָהֱבֵהוּ kivétel? Ilyen értelemben a 21. vers cselekvő igéi mind Dávid felől Saulra irányulnak. Vö. WONG, G. C. I.: Who loved Whom? A note on 1 Sam XVI 21, *Vetus Testamentum*, Volume 47, 1997/4, 554–556.

14 A *Masszóréta* szöveg itt pusztán וְרוּחַ יְהוָה-ot olvas, a gonosz kitétel nélkül. Ezzel szemben több szövegvariáns hozzáteszi a gonoszt is (*Sept.* variánsok, *Kairo-Genizsa*-i fragmentum).

15 A *Masszóréta* szöveg itt pedig a רוּחַ הַרְעָה terminust hozza a gonosz lélekre, Isten nevéhez kapcsolás nélkül.

16 A korai monarchia/egységes királyság korának időintervalluma: i. e. 1025–931. Vö. JAGERSMA, H.: *A History of Israel in the Old Testament Period*, London, SCM Press, 1982, 87–94.

17 Saul uralkodása (i. e. 1025–1010), vö. JAGERSMA: i. m., 88–94.; Dávid uralkodása (i. e. 1010–970), vö. Uo., 95–112.; Salamon uralkodása (i. e. 970–931), vö. Uo., 113–123.

Asdód, Askelón, Gát, Gáza – szövetségében meghatározó hatalomra tesznek szert a térségben a korai vaskor időszakában.¹⁸ Ugyanebben az időszakban, de a Jordántól nyugatra eső központi völgyek és hegyvidékek területén új társadalmi csoportok és új településegységek jelennek meg: az izraelita nagycsaládok, törzsek. A korai vaskorban, valamint a királyság egészen korai szakaszában a filiszteusok és a korai izraeliták valódi riválisokká válnak a térségben, mi több, a bibliai szövegekből is kiderül, hogy a filiszteusok jelentős technológiai és harcászati előnyre tettek szert: a vas megmunkálása, valamint a lovak használata is hamarabb megjelenik náluk, mint az izraelitáknál.¹⁹ Jól tükröződik ez a filiszteus fenyegetés és fölény a bírák kori Sámson-történetekben (Bír 13–16), valamint a Sámuel első könyvében szereplő Saul királyhoz kapcsolódó történetekben. Izrael első királyának, Saulnak politikai értelemben a filiszteusokkal vívott folyamatos harcok, illetve e harcok végső kudarca okozta a vesztét (Ld. 1Sám 31). A benjámini Saul király uralkodása tulajdonképpen még a karizmatikus bírák vezetési stílusára emlékeztet.²⁰ A bibliai történetekből kitűnik, hogy rendelkezett támogató, lojális társadalmi bázissal (Benjámintörzse, Jábés-Gileádiak), azonban a törzsek szélesebb mozgósítására, az állam és a hadsereg hathatós megszervezésére nem került sor az uralkodása alatt.²¹ Történeti és politikai értelemben tulajdonképpen a királyi és állami hatalom kiépítésére való képtelensége okozza azt, hogy Saul végül nem képes ellenállni a jobban szerveződő és jobban mozgósító, technikai fölényben is lévő filiszteus hadi nyomásának.²² Noha Dávid csupán a második király Izraelben, a királyság és az állam valódi megszervezése és kiépítése az ő uralkodásához köthető. A királyság és az állami hatalom ilyen szélesebb kiépítésének köszönhető a további filiszteus hódítási kísérletek leverése és teljes felszámolása, azaz immáron a fejlettebb társadalmi formációval és struktúrával sikerül fölénybe kerülni az alacsonyabb társadalmi szerveződés szintjén – a városállamok laza szövetségében – rekedt filiszteusokkal szemben. Az mindenesetre világos, hogy Dávid uralkodásától kezdve a filiszteusok már nem gyakorolnak többé meghatározó szerepet a kánaáni térségben.²³

Figyelemreméltó módon a bibliai történetek Saul vesztének és Dávid felemelkedésének meghatározó okát elsősorban nem politikai, hanem egy teljesen más, transzcen-

18 Rövid összefoglalót a filiszteusokról ld. Uo., 83–84.

19 Uo., 83.: „We know that they were one of the first peoples to learn how to use the materials provided by the new period (the Iron Age). They quickly made use of iron objects for both military and technical purposes, and also of horses, which were only introduced into Israel on a large scale at the time of Solomon. It was above all thanks to the use of iron that they were able to extend their territory significantly in the 12th and 11th centuries B.C.”

20 Uo., 93.

21 Vö. 1Sám 10,25–27. E szövegben arról értesülünk, hogy a királyválasztás után Sámuel hazaküldi a népet. Saul is hazamegy Gibeába, „és vele ment az a sereg is, amelynek a szívét arra indította az Isten”. Ezzel szemben sokan másképp látják: „Hogyan tudna ez segíteni rajtunk?” És megvetették, ajándékot sem vittek neki.

22 Jagersma szerint két tényező befolyásolta jelentősen Saul uralkodását, illetve uralkodásának végső kudarcát: „problem of organization and fighting with the Philistines.” Ld. JAGERSMA: i. m., 92.

23 Uo., 102.: „At any rate, it is clear that from the time of David the Philistines no longer have any significant role to play in Canaan.”

dens, teológiai síkon értelmezik: *Az ÚR lelke elhagyja Saul, és helyette Dávidot választja.* Saul állapotában jelentős változás áll be ezt követően: az Úr lelke helyett egy gonosz lélek kezdi gyötörni, ami az Úrtól jön (1Sám 16,14). Saul állapotának és vesztének ezen bibliai megközelítése kapcsán épp ezért elengedhetetlen, hogy a gonosz, démoni erőkről vallott – az ószövetségi időkre és az ószövetségi teológiára vonatkozó – képzetekről vázlatos ismeretekkel rendelkezünk.²⁴

„...valamely nép daemon és angyalhite mindig saját lelkéből, belülről fakad. Hiszen egy nép, vagy vallás sem tudott sohasem teljesen szakítani a babonával, magasabb áldó vagy ártó szellemekben való hittel. A monotheista vallások mögött is ott kísért a szellemekben, ártó vagy segítő daemonokban való hit.”²⁵ Scher meglátása épp azért jelentős, mert rávilágít arra az ószövetségi teológiai sajátosságra, hogy a szigorú monoteizmus (amely Illés „egyedül YHWH” küldetésétől hathatósan érzékelhető) az óizraeli vallásban minden transzcendens jelenséget következetesen az Úr szuverén hatalma alá rendel. Ilyen értelemben az Úrtól függetlenül létező gonosz értelmezhetetlenné válik. Amennyiben tehát az Ószövetség fogság előtti tradíciói beszámolnak gonosz lelkekről, pusztító démonokról, úgy azok Isten eszközeként Isten parancsára cselekszenek. Noha a fogság előtti szövegek viszonylag sokszor utalnak különböző transzcendens ártó lényekre (5Móz 13,2–4; 32,19–25; Bír 9,23; 1Sám 16,14–23; 18,10–11; 19,9–10; 2Sám 24,1 // 1Krón 21,1; 1Kir 22,19–22; Zsolt 91,13; Ézs 34; Ám 3,6; kifejezetten a szeráfok: 4Móz 21,6.8; 5Móz 8,15; Ézs 14,29; 30,6), ezen szövegek alapján mégsem lehet átfogó, fogság előtti óizraeli démonológiai rendszerre következtetni.²⁶ Az egyetlen átfogó elem csupán az, hogy ezek az ártó lények az Úrnak engedelmeskednek.

„Az ószövetségi monoteizmus teológiai harcát több fronton vívta. Egyrészt az idegen népek idegen istenei ellen, másrészt pedig a népi vallásosságban bűvópatakként fel-felbukkanó démonhit ellen. A monoteista polémiánál mindenképpen régebbi forrásból merít a démon-hit.”²⁷ Gér felhívja a figyelmet arra, hogy az alapvetően politeista vallási rendszerekben megvan a helyük és szerepük a démonoknak, akik az istenektől függet-

24 E kutatási terület magyar nyelven is hathatós feldolgozásra került, jelen kutatás ezekre a megelőző kutatásokra épít: SCHER Tibor: *Az ártó szellemek a bibliában és a talmudi irodalomban*, Doktori értekezés, Budapest, 1936.; KARASSZON István: *Ni Ange Ni Bête. Gondolatok az angelológia és satanológia vallástörténetéhez*, in Uő.: *Az Ószövetség varázsa*, Budapest, Új Mandátum Könyvkiadó, *Kréne* 3, 2004, 37–53.; XERAVITS Géza: *Egy gazfickó ifjúkora. Megjegyzések a Sátán alakjának fejlődéséhez a kereszténység előtti zsidóságban*, Budapest, L'Harmattan Kiadó, *Katekhon* IV/3, 2007, 283–299.; KATÓ Szabolcs Ferencz: *Deut 32,24 – Démonológia vagy valami más?*, in SZÁVAY László (szerk.): *Vidimus enim stellam eius...*, Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan Kiadó, *Károli Könyvek*, 2011, 207–212.; GÉR András László: *11Q11 – A szöveg és ami mögötte van*, in SZÁVAY: i. m., 159–167.; Uő.: *Yahweh nyilai – Démonok az 5Mózes 32.19–25-ben*, *Vallástudományi Szemle*, 7. évfolyam, 2011/4, 20–37.; Uő.: *Vázlatok az ószövetségi „démonológia” tárgyából*, in ZSENGELLÉR József – TRAJTLER Dóra (szerk.): *„A szentnek a megismerése ad értelmet”*, Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan Kiadó, *Károli Könyvek*, 2012, 19–31.

25 SCHER: i. m., 3–4.

26 Sem egységes terminológia, sem következetes hierarchia nem következethető ki a rendelkezésre álló ószövetségi szövegekből. Vö. GÉR: *Vázlatok az ószövetségi „démonológia” tárgyából*, 20–21.

27 Uo., 19.

lenül is tudnak tevékenykedni, ártó vagy segítő erejüket el lehet hárítani, avagy el is lehet nyerni. Ezzel ellentétben a monoteista vallási gondolkodásban kérdésessé válik egyáltalán a létük is az ilyen köztes lényeknek – ha mégis találkozunk velük, akkor az egy Istentől függetlenül nem tudnak cselekedni.²⁸ A fogság előtti ószövetségi szövegekben tükröződő hivatalos vallásosság igyekezett semlegesíteni a népi vallásosságban fennmaradt démonhitet, mi több, domesztikálta azokat, beépítve ezeket a lényeket a saját rendszerébe. Így a démonok is YHWH-nak, az egyetlen istennek alárendelt szolgálói, zsoldosai lettek.²⁹ Vizsgált szövegünk, az 1Sám 16,14–23 ékes példája ezen korai, fogság előtti tradícióknak és vallástörténeti tendenciának – a szövegben megjelenő gonosz lélek nem cselekedhet Isten akarata nélkül.³⁰

Gér felhívja a figyelmet, hogy ez a fogság előtti, „egyedül YHWH” típusú kizárólagos monoteizmus csak átmeneti sikereket ér el a népi vallásosságban megbúvó démonhit semlegesítése kapcsán, hiszen a fogság utáni intertestamentális korban és a korai judaizmusban újra reneszánszát éli majd a démonhit – bár már egy egészen más formában.³¹ Karasszon pedig éleslátással mutat rá, hogy az ószövetségi teológiai fejlődésben a fogság alatti, utáni papi teológiát tükröző Papi Irattal és Ezékiel prófétával kezdetét veszi egy olyan teológiai fejlődés, amely alapján egyre gyakrabban lehet találkozni a kor irodalmában olyan köztes lényekkel, angyalokkal, démonokkal, akik Isten és az ember között közvetítő szerepet töltenek be, ennél fogva az angelológia és démonológia témái kiszélesednek a fogság alatti, utáni korban,³² mi több, a Sátán alakjának megjelenése is erre a késői korszakra tehető.³³

Végül kortörténeti vizsgálódásunk utolsó elemeként érdemes kitérni a zene gyógyító, terapeutikus, valamint elhárító, apotropaikus szerepének kérdéskörére. Noha hivatásos zenészekről már i. e. 3000-tól is tudunk az ókori Közel-Keleten, mégis az ókori Izraelben csupán Dávid és Salamon uralkodásától kezdve beszélhetünk kiterjedt zenei kultúráról.³⁴ Az egyiptomi és mezopotámiai képi és írásos dokumentumok meglehetősen széles körű összehasonlító anyagot kínálnak az ószövetségi szövegben megjelenő zenei eszközök és kultúra kapcsán.³⁵ Az ókori Közel-Keleten, illetve az Ószövetségben megemlített hangszerek alapvetően három kategóriába sorolhatók: húros, fúvós, valamint ütős hangszerek. Anyagukra nézve lehettek bronzból, vasból, aranyból, ezüsből, illetve akár fából, agyagból vagy csontból is. A zenével kapcsolatos héber ter-

28 Uo., 20.

29 Vö. GÉR: Yahweh nyilai, 23.

30 A szöveget mint a Dávid felemelkedéstörténetének nyitányát az egész szövegegységgel (1Sám 16,14–2Sám 5,10) együtt a kritikai bevezetéstudomány az i. e. 10–8. század közé datálja: leghamarabb Salamon (i. e. 970–931), legkésőbb Jéhu (i. e. 841–814) idejére. Ld. RÓZSA Huba: *Az Ószövetség keletkezése*, I. kötet, Budapest, Szent István Társulat, 1995, 336–338.

31 Ld. GÉR: Yahweh nyilai, 22.

32 Vö. KARASSZON: i. m., 45–46.

33 Ld. 4Móz 22,22–32; Jób 1,6–12; 2,1–6; Zak 3,1; 1Krón 21,1. Ld. részletesen XERAVITS: i. m.

34 KING, Philip J.: The Musical Tradition of Ancient Israel, in WILLIAMS, P. H. – HIEBERT, Th. (eds.): *Realia Dei. Essays in Archaeology and Biblical Interpretation*, Atlanta, Scholars Press, 1999, 84–99, 84.

35 Ld. a *Biblical Archaeology Review*, Volume 8, 1982/1. tematikus számát, mely az ókori hangszereknek és zenei kultúrájának van szentelve.

minológia meglehetősen kiterjedt az Ószövetségben, azonban a különböző hangszerek esetében mégis bizonytalan terminológiával szembesülünk. Az 1Sám 16,16.23-ban említett lant (rAN=Ki) a leggyakrabban említett hangszerek közé tartozik az Ószövetségben, összesen 42 alkalommal fordul elő a terminus. Az említett lant tehát húros hangszer, a teste fából készül, ciprusból vagy mandulából (vö. 1Kir 10,12), húrjainak száma bizonytalan: lehet 10, 11, vagy 12 is. Igen gazdag ikonográfiai anyag áll rendelkezésre a hangszer kinézetét és használatát illetően.³⁶

Kifejezetten jelentős ábrázolások az egyiptomi Beni Hassan-i freskó ábrázolása a hükszoszok idejéből (1. ábra), valamint egy i. e. 7. századi, Szíria-Palesztina térségéből előkerült pecsétnyomón található ábrázolás (2. ábra).³⁷



1. ábra



2. ábra

Az 1Sám 16,14–23 szerint az ifjú Dávid tehetséges lantpengetőként kerül Saul udvarába, mi több, a lantzene terapeutikus és apotropaikus hatásáról értesülünk. A leírás evidenciaként, konvencióként kezeli, hogy ez a fajta lantzene Saul gyötrelmes állapotára megfelelő gyógymódként szolgál.³⁸ Az ókori világban széles körben rendelkezünk

36 KING: i. m., 96–99.; What Did David's Lyre Look Like?, *Biblical Archaeology Review*, Volume 8, 1982/1, 34.; AVIGAD, Nahman: The King's Daughter and the Lyre, *Israel Exploration Journal*, Volume 28, 1978/3, 146–151.

37 Az ábrázolásokat közli: KING: i. m., 99.

38 "Thus the Hebrew author indicates that this was a customary or preferred mode of treatment for illness that manifested themselves in the manner described in the story." Ld. AVALOS, Hector: *Illness and Health Care in the Ancient Near East. The role of the Temple in Greece, Mesopotamia, and Israel*, Atlanta, Scholars Press, 1995, 279.

írásos és képi anyaggal a zene gyógyászati alkalmazását illetően.³⁹ A bibliai szövegből egyértelműen kiderül, hogy a lant hangja az, ami terápiás és gonosz erőket elhárító hatással rendelkezik, hiszen a lant pengetése kerül hangsúlyozásra a szövegben, nem pedig a lantjátékkal kísért éneklés. A mechanizmus kapcsán a 23. vers alapján arra gondolhatunk, hogy Dávid lantjátéka hallatára Saul jobban kezdte érezni magát, ezt követően pedig eltávozott tőle a gonosz lélek. Ilyen értelemben a lantjáték célzottan Saul érzelmi állapotának javítására irányul, nem pedig közvetlenül a gonosz lélek ellen. A lantjáték hallatán Saul kedvének felvidulása eredményezi azt, hogy a gonosz lélek eltávozik. A szöveg tehát a lantjáték terapeutikus hatását emeli ki, nem pedig apotropaikus, elhárító voltát. Ezt azért fontos kiemelni, mert így a zeneterápiás kezelés gyakorlata keresztül a szöveg azt is kifejezésre juttatja, hogy Saul gyötrelmes állapotát nem csupán a gonosz lélek, hanem saját rossz érzelmi állapota is okozza. Mintegy a gonosz lélek akkor kezdi újra gyötörni, amikor rossz érzelmi állapotba kerül. A kezelés tehát elsősorban nem a gonosz lélek elűzésére irányul, hanem Saul érzelmi állapotának javítására. Épp ezért itt felmerül Saul egyéni felelősségének kérdése. Mi az oka annak, hogy érzelmi állapota hullámozik? Tehet-e róla, hogy ilyen állapotba került? Saul állapotára nézve mi az összefüggés Isten lelkének eltávozása és a gonosz lélek megérkezése között? E kérdéseket a szöveg irodalmi kontextusa és magyarázata részekenél lentebb újra elővesszük, és megkíséreljük megválaszolni őket.

3. Exegetikai analízis

3.1. A szöveg irodalmi kontextusa

A kritikai kutatás régtől fogva felismerte, hogy *Dávid felemelkedésének a története* (1Sám 16,14–2Sám 5,10) összefüggő egységet alkot.⁴⁰ A szövegegységet a kritikai bevezetéstudomány korai, fogság előtti szöveggént az i. e. 10–8. század közé datálja: leghamarabb Salamon (i. e. 970–931), legkésőbb Jéhu (i. e. 841–814) idejére.⁴¹ Ilyen értelemben, noha az egész szövegegység, benne vizsgált szakaszunk is a fogság korabeli deuteronomista történetírás része (Józs–2Kir), mégis maga a Dávid felemelkedéstörténetének egysége jóval korábbi keletkezést feltételez. Ez a korai datálás lehetővé teszi, hogy a szövegben megjelenő képzeteket vallástörténeti kontextusban szemléljük, azaz a szövegben megjelenő teológia jellemzően korai teológiai elképzeléseket tükröz Istenről, emberről és a gonoszról (ld. lentebb a bibliai teológiai összefüggések részt).

Saul király története az 1Sám 9–31 fejezeteiben bontakozik ki, amely fejezetek jó része átfedésben van a Dávid felemelkedésének történetével. E fejezetek szerint a

39 Ld. Uo., 276–280.; PROVENZA, Antonietta: Soothing Lyres and *epôidai*: Music Therapy and the Cases of Orpheus, Empedocles and David, in GOODNICK-WESTENHOLZ, Joan – MAUREY, Yossi – SEROUSSI, Edwin (eds.): *Music in Antiquity. The Near East and the Mediterranean*, Berlin – Boston – Jerusalem, W. de Gruyter – Magnes Press, 2014, 300–341, 300–301.

40 ROST, Leonhard: *Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids*, Stuttgart, W. Kohlhammer, *Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament* 3/6, 1926.

41 Ld. RÓZSA: i. m., 336–338.

kezdetben Isten által választott és Istennek tetsző, Istennek a Sámuel próféta által közvetített parancsait betartó karizmatikus király (vö. 1 Sám 9–11) később a hirtelen felindulásból és önkényesen, Isten parancsával szemben meghozott döntései következtében egyre inkább távol kerül az Úr útjától (vö. 1 Sám 13–15), egészen addig, hogy Az ÚR lelke elhagyja őt (Ld. 1 Sám 16,14). Így egészen figyelemreméltó, ahogy a bibliai történetek Saul vesztének és Dávid felemelkedésének meghatározó okát elsősorban nem politikai, hanem egy teljesen más, transzcendens, teológiai síkon értelmezik: *Az ÚR lelke elhagyja Sault, és helyette Dávidot választja* (vö. 1 Sám 16,13–14). Saul állapotában jelentős változás áll be ezt követően: az Úr lelke helyett egy gonosz lélek kezd gyötörni, ami az Úrtól jön. E Saulon megjelenő rendellenesség természetét illetően elterjedtebb álláspont a kutatás történetében az a megközelítés, amely szerint Saul állapotát pszichológiai betegségként/mentális rendellenességként kellene értelmezni.⁴² A probléma ezzel a megközelítéssel továbbra is az, hogy Saul állapotát a bibliai szöveg egyértelmű teológiai kategóriákkal jellemzi.⁴³ Épp ezért a jelen kutatás Saul állapotának természetét a bibliai szöveget, valamint meghatározó kommentárokat követve transzcendens, illetve teológiai kategóriák alapján kívánja értelmezni: Saul gonosz (démoni) lélek időszakos zaklatásának, befolyásának az áldozata.⁴⁴ A Saullal kapcsolatos bibliai szövegek alapján Saul állapota tehát a démoni zaklatás/befolyás okozta lelki/érzelmi zavar kategóriájába esik, ugyanis Saulra időszakosan tör rá a gonosz lélek, amely Dávid lantzenéje hatására eltávozik. A bibliai szöveg alapján nincs okunk azt sem feltételezni, hogy Saul ne lenne tudatában tetteinek a gonosz lélek befolyása alatt, avagy később ne emlékezne azokra (pl. melankóliájára, dühkitöréseire). A Saul állapotának természetét illető kérdésnek morális jelentősége van, ugyanis pszichológiai/mentális betegség esetén igazságtalan

42 Ld. pl. AVALOS: i. m., 277–280.; ESLER: i. m., 220–262.; BIEGAS, Marcin: Was King David an Exorcist?, *The Biblical Annals*, Volume 13, 2022/4, 591–616.; CSANÁDI Viktor: A Sátánról, démonokról és pszichiátriáról: Mentális betegségek feltárása a Bibliában, *Theológiai Szemle*, 64. évfolyam, 2021/1, 61–64.

43 „Saul’s suffering is described theologically, not psychopathetically or psychologically.” Ld. HERTZBERG, Hans Wilhelm: *I & II Samuel*, Philadelphia, Westminster Press, 1964, 141.

44 Így közelít Saul állapotának értelmezéséhez több meghatározó kommentár: HERTZBERG: i. m., 141.; McCARTER, P. Kyle: *I Samuel*, Garden City, Doubleday, *The Anchor Bible* 8, 1980, 281.; BODNER, Keith: *1 Samuel. A Narrative Commentary*, Sheffield, Phoenix Press, 2009, 172.; AULD, A. Graeme: *I & II Samuel. A Commentary*, Louisville, Westminster John Knox Press, *The Old Testament Library*, 2011, 187.; Fontos tisztázni, hogy az exorcizmussal foglalkozó, jórészt római katolikus szakirodalom – noha terminológiai heterogenitással – különbséget tesz a démoni megszállottság és a démoni zaklatás/befolyás között. A megszállottság esetén a démoni lélek tartósan megszállja az emberi testet, és a roham idején belülről hat, saját tetszése szerint veszi igénybe az áldozat beszédét, tetteit, anélkül, hogy az képes lenne ellenállni. Vö. BAMONTE, Francesco: *Megszállottság és ördögűzés*, Nagyvárad, IHTYS Kiadó, 2016, 74–75.; Ezzel szemben a démoni zaklatás/befolyás esetén a gonosz lélek nem hatol be az emberi testbe, hanem kívülről hat. Zaklatása idején áldozata öntudatánál marad, és később emlékszik a történetekre. A démoni zaklatás számos módon és területen jelentkezhet, amelynek egyike az érzelmek területén jelentkező zaklatás. Ez megnyilvánulhat ok nélküli dühkitörésekben, teljes elszigetelődésre való hajlamban stb. Vö. BAMONTE: i. m., 65–66.; Az exorcizmus terminológiai buktatói kapcsán ld. CSANÁDI Viktor: Babonás exorcizmus napjainkban, *Theológiai Szemle*, 63. évfolyam, 2020/1, 10–20.

lenne Saul tettei kapcsán erkölcsi felelősségéről beszélni, ellenben a démoni zaklatás okozta állapota kapcsán felmerül Saul erkölcsi felelősségének kérdése: azaz milyen mértékben felelős azért, hogy ilyen állapotba jutott. A bibliai szövegek Saul állapotát teológiailag, ebbéli állapotának egyéni felelősségét pedig erkölcsileg közelítik meg (ld. részletesen lentebb az etikai kitekintést).

Vizsgált szövegünk e tágabb irodalmi kontextusát feltérképezve további segítséget nyújt még az értelmezésben az, ahogy a Saulról szóló fejezetek tematikusan bemutatják, hogy Saul milyen kapcsolatban van az Úr lelkével, miként van az Úr lelke Saulon, illetve hogyan szállja meg Sault a lélek. *A Saul-történetek úgy mutatják be Sault, mint aki igen fogékony a spirituális megtapasztalásokra (transz, révület), illetve karizmatikus személyiségét és lelki alkatát hirtelen meg tudja szállni, át tudja fűteni a természetfeletti lélek.*

1.) Sault az Úr lelke vezeti, az ÚR lelke száll rá: Egészen a történetek kezdetén, épp azt követően, hogy Sámuel próféta Rámában felkeni Sault, Sámuel jövendöl neki, miszerint „találkozol majd egy csapat prófétával, akik az áldozóhalomról jönnek lefelé. Lant, dob, fuvola és citera lesz náluk, ők maguk pedig prófétai révületben lesznek. Akkor megszáll majd téged is az Úr lelke, velük együtt prófétai révületbe esel majd, és más emberré leszel.” (1Sám 10,5–6) Sámuel jövendölése be is teljesedik, Saul révületbe esik, és Isten lelke szállja meg őt (1Sám 10,9–13). Érdekes megfigyelni, hogy a szöveg szerint azok, akik így látják, elég furcsa szemmel néznek rá, illetve gúnyos, szarkasztikus mondás is születik róla: „Hát már Saul is a próféták között van?” (1Sám 10,12) Az Isten lelke szállja meg akkor is, amikor nagy haragra lobbán, és az ammóni Náhás ellen vehemensen mozgósítja az izraelitákat (1Sám 11). Ismét érdekes megfigyelni, ahogy Saul jelképes cselekedete nyomán a nép révületbe esik, és felvonul az ammóniak ellen.

2.) Saul saját lelke és belátása által vezérelve cselekszik: Az ezt követő fejezetekben azt láthatjuk, ahogy Saul, a karizmatikus vezető olyan vehemens döntéseket hoz, amelyek mögött már nincs ott az Úr lelke, csak a saját lelki felindulása. A 13. fejezetben Saul a filiszteusok ellen vonulva türelmét elvesztve nem várja meg Sámuel prófétát, és maga mutatja be az áldozatot (1Sám 13,9). A 14. fejezetben a filiszteusokon aratott győzelem után felelőtlen átkot mond harcosaira: átkozott az, aki estig enni merészel (1Sám 14,14). Fia, Jonátán, nem tudva erről, erdei mézet eszik, és Saul haragjától csak emberei mentik meg (1Sám 14,44–45). A 15. fejezetben pedig azt látjuk, ahogy Saul nem tartja be a Sámuel által közvetített Isteni parancsot, miszerint az amálékiet *heremmel*, teljes pusztulással kell sújtani.

3.) Saultól eltávozik az Úr lelke, és gonosz lélek gyötri őt: A 16. fejezettől azt látjuk, hogy Saultól eltávozik az Úr lelke, és innentől kezdve gonosz lélek kezdi gyötörni őt. Vizsgált szövegünk szerint Dávid így kerül Saul udvarába, hiszen lantjátékával Saul lelki állapotát gyógyítja, amikor ez a gonosz lélek gyötri. A gonosz lélek általi megszállottságában hajítja Saul Dávid felé lándzsáját, amikor életére tör (1Sám 19,9–10). Érdekes azonban megfigyelni, hogy az Úr lelke nem hagyja el végérvényesen Sault, azután is Saulra száll, amikor már többször azelőtt a gonosz lélek gyötri. A 19. fejezet végén megismétlődik Saul prófétai révületbe esése, mint ahogy azt a kezdeteknél láttuk. Az Isten lelke száll reá.

Összességében megállapíthatjuk, hogy Saul az 1 Sám úgy mutatja be nekünk, mint egy karizmatikus, spirituálisan igen fogékony embert, aki lelkileg hol az Isten, hol saját indulatai, hol pedig a gonosz lélek befolyása alatt áll. A heves, indulatos természete, illetve a spontán felindulásból hozott döntései azonban egyre inkább meggátolják őt abban, hogy Isten vezetése alá rendelje magát, így Isten lelke egyre kevesebb befolyást tud gyakorolni rá; helyét egyre többször a gonosz lélek veszi át.

3.2. A szöveg felosztása és nyelvi struktúrája

1 Sám 16,14-23 – a szöveg felosztása és struktúrája⁴⁵

Előzmény: 16,13 Dávid kiválasztása

– Dávid az ÚR választotta és felkentje, „az Úr lelke szállt Dávidra, és attól kezdve vele is maradt”.

I. 16,14 Saul nyomorúsága:

Az Úr lelke azonban eltávozott Saultól, és gyötörni kezdte őt egy gonosz lélek az Úrtól.

II. 16,15–21 Megoldás és gyógy mód keresése Saul bajára:

- Saul szolgáinak javaslata, hogy keressenek egy lantpengetőt, aki megoldás lesz Saul bajára (15–16. v.)
- A király jóváhagyása (17. v.)
- Dávid ajánlása (18. v.)
- Dávid udvarba hozatala (19–20. v.)
- Dávid udvarba érkezése + Saul megkedveli Dávidot (21–23. v.)

III. 16,23 Saul nyomorúsága megszűnik Dávid zenei szolgálata nyomán:

És lett, hogy amikor Istennek lelke Saulon volt, Dávid fogta a hárfát, és pengette kezével, és megkönnyebbült Saul és jól lett, és elfordult tőle a gonosz lélek (23. v.)

Bergen szerint egy írott szöveg szerzője képes arra, hogy speciális nyelvi formákon keresztül felhívja a figyelmet arra, hogy a szövegben mi az, ami fontosabb, hangsúlyosabb a többi leírthoz képest. Ilyenformán egy írott szöveg szemantikailag és grammatikailag is meghatározott és körvonalazott. Helytállónak tűnik tehát az a feltételezés, hogy egy írott szövegben a szerző a szemantikailag fontos részeket az átlagostól elütő grammatikai és morfoszintaktikai formákkal jelöli az olvasó/hallgató számára (pl. ritka szóhasználat, rendhagyó szórend stb.). Épp ezért e ritka grammatikai jellemzők azonosítása alapján juthatunk el az adott szöveg leglényegesebb mondanivalójához.⁴⁶

⁴⁵ Vö. CAMPBELL, Anthony F.: *1 Samuel*, Grand Rapids – Cambridge, Eerdmans, *The Forms of the Old Testament Literature VII*, 2003, 169–170.

⁴⁶ „Since written language is a medium for the transference of facts, ideas, beliefs, and attitudes, it follows that a writer will drop some hints within a text to assist the reader in the task of figuring out which parts are more important than others. In other words, language texts are both semantically

Megfigyelhető, ahogy az 1Sám 16,14–23-ban a szokásos narratív elbeszélő nyelvi struktúrárt (*wayyiqtol imperfectum*) három esetben szokatlan morfoszintaktikai nyelvi struktúra töri meg. A fentiek fényében abból indulunk ki, hogy épp ezen a három szokatlan nyelvi struktúrával rendelkező helyen ragadható meg a szöveg lényegi mondanivalója. Ezek a következők:

1. Az első ilyen szokásostól eltérő nyelvi struktúra a 14. versben található: 14a: *waw* + subjectum + *qal perfectum*, 14b: *piel perf wayyiqtol* + pronomiális szuffixum.
2. A második ilyen szokásostól eltérő nyelvi struktúra a 21. versben található: 21c: *wayyiqtol imperfectum* + pronomiális szuffixum, 21d: *wayyiqtol* + létige *imperfectum* alakja, 21e: *qal participium*).
3. A harmadik ilyen szokásostól eltérő nyelvi struktúra a 22–23. versekben figyelhető meg: 22b: prepozíciós prefixum + *infinitivus*, 23a: létige *wayyiqtol perfectum* alakban, 23b: prepozíciós prefixum + létige *infinitivus* alakban, 23c-d-e-f-g: *wayyiqtol perfectumok* végig).

Ezen fentiek közül a 14b-ben megfigyelhető morfoszintaktikai struktúra a legszokatlanabb. Itt olyan morfológiának vagyunk tanúi, ami csupán 3x fordul elő a héber Bibliában. Épp ezért erre a szövegrészletre a korabeli hallgató minden bizonnyal felkapta a fejét („és gyötörni kezdte őt egy gonosz lélek”).⁴⁷

Emellett az ige-előfordulás analízis⁴⁸ alapján feltételezhető, hogy a szokatlan igék használata szintén figyelemfelkeltő a hallgatóság számára. Minél ritkábban fordul elő egy ige a héber Bibliában, annál nagyobb a figyelemfelkeltő szerepe egy adott szövegben. Vizsgált szövegünkben a legszokatlanabb igék két csomópontban helyezkednek el a szövegben: 1.) 14a-b – 14a: סור „elfordulni,” 14b: בעת „gyötörni,”; 2.) 23d-g – 23d: נון „hangszeren játszani,” 23e: רוח „megkönnyebbülni,” 23f: טוב „jobban lenni,” 23g: סור „elfordulni”. E ritka igei szóhasználatok közül a legritkább a בעת, ami ebben a kontextusban *hapax legomenon*nak számít. Ebből az következik, hogy a gonosz lélek gyötörő tevékenysége a legfigyelemfelkeltőbb szóhasználat az egész perikópában.

A fentiekből kitűnik, hogy a morfoszintaktikus és az ige-előfordulás analízisek egy irányba mutatnak, hiszen a szövegegységen belül a 14. és a 23. versekben lévő rendkívüli közlésekre irányítják a figyelmet: 1.) Saul gonosz lélek általi gyöttrésére; illetve 2.) a gonosz lélek lantpengetés nyomán való eltávozására. Épp ezért a bibliai teológiai kiértékelésünkben ezekre a közlésekre kell irányítanunk a figyelmet.

and grammatically contoured. The creator of text intends some of the materials to be interpreted as more important than others. One means that authors often use to mark semantically noteworthy materials with statistically rare morphosyntactic features such as rare spellings, odd lexical items, irregular clause structures, and other higher-level deviations from established norms within a given genre. Prominent semantic features may often be identified by locating the unusual morphosyntactic grammatical features.” Ld. BERGEN, Robert D.: *Evil Spirits and Eccentric Grammar*, in Uő. (ed.): *Biblical Hebrew and Discourse Linguistics*, Winona Lake – Dallas, Eisenbrauns – International Academic Bookstore, 1994, 320–335, 331–332.

⁴⁷ Uo., 326.

⁴⁸ Uo., 326–328.

4. Összefoglalás: A szöveg bibliai teológiai összefüggései

1. Isten választott népe transzcendens erőterben létezik, amely erőterben létezés feltételekhez kötött. Bibliai teológiai tekintetben ez a korai bibliai szöveg tehát azt az üzenetet közvetíti, hogy az Isten lelkével való érintkezés, az Istennel való kapcsolatteremtés nyomán az ember transzcendens erőterbe kerül. E transzcendens erőterben való tartózkodás privilégiuma az ember számára szigorú szabályok betartásával és elvárások teljesítésével jár. Ennek figyelmen kívül hagyása megharagíthatja Istent, ami büntetést von maga után, mi több, úgy meg is szomoríthatja Istent, hogy eltávozik az Isten lelke az embertől.
2. Nem meglepő hát, ha vizsgált szövegünkben arról olvasunk, hogy Saul sorozatos engedetlensége következtében elfordult tőle az ÚR lelke, és ezt követően egy gonosz lélek kezdte őt gyötörni. Azaz az Isten lelkének távozása után keletkező spirituális vákuumot egy másfajta lélek tölti be, amelyet a szöveg gonosznak nevez.⁴⁹ Bibliai teológiai tekintetben a szöveg ezzel azt az üzenetet közvetíti, hogy az Isten jelenlétét, lelkét, azaz a transzcendens erőteret megtapasztalt ember az Isten távozása után e transzcendens erőterben lévő egyéb hatalmak martalékává válhat. Az ilyen utat bejárt ember állapota tehát súlyosabb és zavartabb, mint azé, aki még nem lépett ilyen közeli kapcsolatba Istennel, illetve nem lépett ki ebből a szoros Isten-kapcsolatból.
3. A bibliai világkép a transzcendenst illetően nem dualista. A jó és a rossz erők nem egyenrangú partnereként mutatkoznak meg. Isten az egyedüli Isten, minden az ő hatalma alá van rendelve. Az ószövetségi ember számára épp ezért az, hogy a gonosz lélek Istentől jön, avagy Istennek engedelmeskedik, éppenséggel nem zavarba ejtő, hanem az örömhír maga. Ha a gonosz hatalmak is Isten parancsát teljesítik, akkor csak annyit és úgy tehetnek az emberrel, amit nekik megenged.
4. Az ember egyéni felelőssége nagy hangsúlyt kap Saul történeteiben. Saul saját meghozott döntései nyomán jár kezdetben Isten útján, majd ugyanígy saját döntései térítik le az Istennel való engedelmesség útjáról. Engedelmessége harmóniát, engedetlensége diszharmóniát okoz közte és Isten között, közte és a transzcendens világ között. Fontos tehát hangsúlyozni, hogy Saul történeteiből kitűnik, hogy Saul nem passzív elszenvedő résztvevője a közte és a transzcendens világ közötti eseményeknek. Saul nem egy kiszolgáltatott ember, akit a transzcendens erők kényük-kedvük szerint ide-oda sodornak. Saul mint emberi szereplő aktív cselekvőként jelenik meg a természetfeletti vel való kapcsolatokban, azaz felelős és számonkérhető azért, hogy milyen viszonyt ápol ezekkel az erőkkel.
5. A szövegben hathatósan kifejezésre jut, hogy Dávid gyógyító zeneterápiája nem a gonosz erő elűzésére irányul, hanem ehelyett Saul érzelmi állapotának

49 Ld. ROUTLEDGE: i. m., 3–22.

helyrebillentésére. A szöveg itt azt a fontos üzenetet közvetíti, hogy a lelki gyötrelmekbe és transzcendens támadás erőterébe került ember esetén az emberi gyógy mód csupán az ember lelki állapotának ápolására irányulhat, hiszen a transzcendens erőkkel felvenni a harcot, azokkal konfliktusba kerülni kiegyenlíthetetlen küzdelem.

ABSZTRAKT

Gonosz lélek (רוח־רעה) az Úrtól? Az 1Sámuel 16,14-23 exegézise

Az 1Sám 16,14–23 szövegének *crux interpretum* volta abban áll, hogy a gonosz lélek az Úrtól jön. Ez meglehetősen ritka és nyelvileg is elszigetelt jelenség az Ószövetségben. Az igeszakaszban megjelenő, Istentől jövő gonosz lélek általi zaklatás olyan teológiai problémát vet fel (jó és rossz természete és viszonya), amely feldolgozása körültekintő exegetikai megközelítést igényel. A téma aktualitását az adja, hogy a felvilágosodás, valamint a freudi, jungi pszichológiai fordulat után a nyugati civilizáció számára meghaladott és tabu is ördögi megszállottságról, démoni zaklatásról beszélni. A kutatás célja, hogy a kérdéskör kapcsán komplex bibliai teológiai ismeretet sikerüljön összegyűjteni, annak érdekében, hogy a megszállottság témájáról való gondolkodás kimozdulhasson a tabusítás, a hatásvadász horrorfilmek és a felszínes/babonás elképzelések világából.

Kulcsszavak: Saul, gonosz lélek, megszállottság, démoni zaklatás, 1Sám 16,14–23

ABSTRACT

Evil spirit (רוח־רעה) from the Lord? Complex Exegesis of 1Samuel 16,14-23

1Sam 16,14-23 is a *crux interpretum* due to the fact that the evil spirit comes from the Lord. This phenomenon is a rather unusual one in the Hebrew Bible. Moreover, its grammatical features are also unique and isolated. The text's statement – i.e. the evil spirit's tormenting activity is directed by God – raises a serious theological issue concerning the nature of good and evil and their relationship. In order to understand this theological issue, it is necessary to apply a thorough exegetical approach to the given text. The relevance of the topic is rather urgent in western civilization since the Enlightenment and the Freudian, Jungian psychoanalytic shifts questioned the possibility of demonic harassment and possession altogether. The aim of the study is to collect complex exegetical and biblical theological knowledge about the topic and nature of demonic possession in the Hebrew Bible in order that the thought of the topic could once again transcend the realms of taboo, superstition and sensational horror fiction.

Keywords: Saul, evil spirit, possession, demonic harassment, 1Sam 16,14-23



Kustár György

A JÉZUS SZÜLETÉSE KÖRÜLI BOTRÁNY – AZ ELJÖVETEL PARADOXONA*

* Jelen tanulmány a Borsod-Gömöri Református Egyházmegye lelkiélesztületi ülésén 2024. november 27-én elhangzott előadás kibővített változata.

I. A bibliai szöveg olvasása

Az újszövetségi szövegek több réteggel rendelkeznek. Van egy réteg, mely könnyen érthető. Tények, események, a példázatok általános üzenete. A szöveg befogadása előtt nem kritikusan, hanem elfogadóan álllok: Northop Frye frapjárás szavaival az „olvasói szerződés” keretében viszonyulok a műhöz, mivel már ismerem, mit is akar mondani (ez a konvenció). Itt is akadhatnak problémák (Quirinius és a népszámlálás esete, Annás és Kajafás együttes főpapsága), de a szöveg értelme tisztázható. Sok esetben az üzenet egyértelmű és könnyű. „Jézus a szabadító”, „Jézus a Messiás”, „Isten a tékozló fiú atyja”. Ez a réteg, ez az üzenet elfogadásra hív, könnyű azonosulást tesz lehetővé. Ennek az olvasásmódnak az előnye az, hogy gyors és elérhető vigaszt tud nyújtani. „Isten szeret” – ezt visszhangozza minden egyes mondat, és nem csapjuk be magunkat, ha efelől olvassuk a Szentírást. Ez ugyanis egyértelművé tesz kétséges élethelyzeteket, megszabadít a kételyektől, instant megoldást kínál a lelki békétlenségre. Szükségünk van erre, de hosszú távon veszélyes tud lenni: ugyanis nem ereszkedik mélyre.

De van egy olvasási mód, mely nem marad a felszínen. Amikor beleengedjük magunkat a szövegbe, akkor egy új dimenzió nyílik ki. Felmerülnek ellentmondások, de nem feltétlenül a szövegben, hanem bennünk, amiatt, amit a szöveg kivált. A történetek nem pusztán leírások, hanem arra hívnak, hogy vegyünk részt bennük. És ha nem egy dogmatikai vagy erkölcsi tézis felől olvassuk őket, akkor megrendítőek és felkavaróak – mert nem könnyű megoldást kínálnak, nem elveszik a fájdalmat, a kétértelműséget, hanem *átvezetnek* rajta. Ehhez az olvasásmódhoz egy oroszlán bátorságára van szükség – egyfelől, mert először fájdalmat okoz, és szembenézést követel. Másrészt, mert nem ígér gyors megoldást, hanem lassú gyógyulást. Ehhez észre kell venni, hogy a történetek mi

vagyunk – az összes ellentmondásunkkal, félelmünkkel, akár hitetlenségünkkel. Erre hozok egy példát, ez pedig Jézus születésének története.

Isteni, túlságosan is isteni

Jézus születéstörténetéről csak két evangéliumban olvashatunk. Mindkettő sajátos szempontból fogalmazódik meg. Lukács a későbbi, már felnőtt Jézusról szóló üzenetét alapozza meg a két himnuszban, Zakariás és Mária énekében. Máté Józsefben azt az igaz embert látja, aki az Úr törvénye szerint akar cselekedni, előrevetítve azt a Jézust, aki Izrael legnagyobb tanítója lesz, aki megadja a Tóra végső magyarázatát, és Mózeszt is túlszárnyalva az igazi kijelentőnek bizonyul. Jézus a megígért, aki Lukács szerint Isten Lelkével cselekszik, és az ézsaiási próféciát teljesíti be, amiről a názáreti prédikációjában beszél. Máté szerint Jézus a zsidó Messiás, aki úgy teljesíti be a törvényt, hogy abból egyetlen ióta sem veszhet el.

Lukács ráadásul még a római kultusszal is szembeszegül. Augustus császárról jegyezték fel, hogy édesanyját, Atiát Apollo kígyó formájában meglátogatta.¹ Miután a kígyó letörölhetetlen jelet hagyott a jövődő anya hasán, és ő emiatt visszavonult a közösségi életből, nyolc hónapra rá megszülte Augustust, a legenda szerint tehát isteni gyermekként. Jézus születése hasonló körülmények közt zajlik: Mária elfogadja a megbízatást, amelyet Gábel közvetít neki: a Szentlélek ereje (δύναμις) beárnyékolja (ἐπισκιάζω) őt, és a kifejezés nem hagy kétséget afelől, hogy ennek a fogantatásnak nincs köze a szokásos fogantatásokhoz, sem az istenek közti nászhoz, melynek a mitológiában erőteljes erotikus felhangja van.² Mivel Lukács számára fontos, hogy Jézust mint Isten Fiát mutassa be, a születésének és a Szentlélek közbeavatkozásának csodásnak kell lennie. Így szinte szükségszerű, hogy a szűztől születés hagyományát beemelje a saját evangéliumába.³

Világosan látszik, hogy fejlődéssel állunk szemben. A legkorábbi evangélium, Márk nem érdeklődik a gyermek Jézus iránt, hanem kiindulási pontként Keresztelő János tevékenységét választja, majd a nyolc versnyi bevezető után Jézus megkeresztelkedésé-

- 1 Suetonius, *De Vita XII Caesarum*, Libri II, Divus Augustus, 94.4. Később, a Claudius dinasztia helyére lépő Flavius család ismét különleges isteni legitimációra hivatkozik. Vespasianus császárról jegyzi fel Suetonius (*Vés.* 7.1-3.) és Tacitus (*Hist.* 4.81.1.), hogy egy béna és egy vak a császár elé vonult, azzal a kéréssel, hogy gyógyítsa meg őket, mivel Serapis isten egy álomban megígérte nekik. A császár szkeptikus, és kikéri az orvosai tanácsát, akik „megoszlottak véleményükkel, de megegyeztek abban, hogy ezeknek a nyavalyáknak a meggyógyítása talán az isteni akarat kifejeződése lehet, és a kérés talán azt jelentheti, hogy ő, Vespasianus, az istenek meghatalmazottja (divino ministerio)”. Ezután a császár a Mk 8,22-26-ban leírtakhoz nagyon hasonló módon, nyállal és a szem érintésével meggyógyítja a vakot, majd a láb megérintésével a bénát. Az esetet több szemtanú is igazolta (Tacitus, *Hist.* 4.81.2). A két szerző és az esetet még tanúsító Dio Cassius egybehangzó véleménye szerint ez a gyógyítási esemény egyértelműen igazolja Vespasianus természetfeletti hatalmát, mely őt isteniként jelenti ki.
- 2 „Szoteriológiai szempontból Isten kreatív tevékenységét úgy látják, mint szexuális eseményt [a mítoszokban], Lukács azonban azt akarta, hogy a hallgatósága kihallja: Isten meghaladja a szexualitást.” TALBERT, Charles H.: *Jesus' Birth in Luke and the Nature of Religious Language*, in Uő.: *Reading Luke-Acts in Its Mediterranean Milieu*, Brill, Leiden – Boston, 2003, 87.
- 3 BROWN, R. E.: *Luke's Description of the Virginal Conception*, *Theological Studies*, Volume 35, 1974/2, 360–362.

vel és küldetésének megkezdésével folytatja a történetet. Érdekes módon a legfiatalabb evangélium sem fókuszál Jézus életének korai időszakára: János a preegzisztens Logoszról elmélkedik, majd Keresztelő János tanúságtételével folytatja – meglepő módon úgy, hogy Jézus megkeresztelkedését elhallgatja: János csak tanúja annak, ahogy Jézusra leszáll a galamb, és elhangzik a szózat. Máté már beszámol a csodás fogantatásról, még annak kellemetlen részleteit is megemlítve, ahogyan azt bátran megteszi Jézus feltámadása esetében is:

„Erre azok összegyűltek a vénekkal, tanácsot tartottak, majd sok pénzt adtak a katonáknak, és azt mondták nekik: »Mondjátok azt: 'A tanítványai éjjel eljöttek és ellopták őt, amíg mi aludtunk.' Ha a helytartó meghallja ezt, mi majd meggyőzzük őt, és kimentünk titeket.« Azok átvették a pénzt és úgy tettek, ahogy kiiktatták őket. Ez a szóbeszéd el van terjedve a zsidóknál mind a mai napig.” (Mt 28,12-15)

A közeget jól ismerő Máté nem teheti meg, hogy a pletykákkal ne foglalkozzon; azonban Lukács, aki nem ismeri kifejezetten a palesztin körülményeket, már tovább lép: egy nagy teológiai ív mentén kiiktatja az ellentmondásos elemeket, sőt, a János születését körülvevő csodás eseményekről is beszámol, annak igazolására, hogy Jézus valóban egy új korszak beköszöntét hirdeti meg.⁴ Ez a bővítési szándék, mely nem áll meg a kanonikus evangéliumokkal, és amely az ókori ember kíváncsiságának kielégítését szolgálja, végül odáig vezet, hogy megismerjük Mária csodás születését, gyermekkorát, az ő szüleit és származását, valamint Józsefnek, az ácsnak a történetét is.⁵

Ennek a fejlődési folyamatnak a világos nyomait mutatja, hogy az apokrif evangéliumokban a karácsony némileg extrém módon jelenik meg. *Máté gyermekségevangeliumában* Mária elbújik egy barlangban, ahol nincs fény, de Isten világossága kezd el benn ragyogni. És amikor Mária szül, angyalok veszik körül, akik magasztalják Istent. Amikor megszületik Jézus, azonnal talpra áll (Inf. Mt. 13). Az *Arab gyermekségevangelium* szerint egy héber nő megy Józseffel az istállóba, melyben hatalmas fényt találnak, és a gyermek már Mária keblén fekszik. Amikor a nő elmondja, hogy gyógyíthatatlan bénulásban szenved, Mária kéri, tegye a gyermekre a kezét, amitől azonnal meggyógyul (Inf. Ar. 3). Egy másik gyermekségevangeliumban – *Jakab protoevangeliumában* (XIX.2) – Mária úgy szül, hogy a barlangot először felhő árnyékolja be, majd fényesség árad a helységben, mely visszahúzódik, mikorra a gyermek megszületik. A *Máté gyermekségevangeliuma* szerint József a vajúdás közben két bábát hoz, de a szülőnőnek nincs dolguk. Amikor Zelomé megvizsgálja a gyermekét világra hozó Máriát, meglepetésében így kiált fel:

4 FITZMYER, Joseph A.: *The Gospel according to Luke I-IX*, New York, Doubleday, 1981, 321.

5 Oscar Cullmann híres mondata szerint: „Bármikor, amikor az életrajz-irodalom réseket hagy, a megbízható információk hiányában feltámad a legenda, hogy kitöltse a hiányt.” Uő.: *Infancy Gospels*, in SCHNEEMELCHER, Wilhelm (ed.): *New Testament Apocrypha*, Volume 1., *Gospels and Related Writings*, Louisville, Westminster John Knox Press, 2003, 414.

„— Uram, Uram, te nagyságos, könyörülj! Ki hallott ilyet valaha, de ki is gondolhatott, hogy az emlők telve legyenek tejjel, míg a született fiúcska az anyjának szüzességét tanúsítsa! A vérnek semmi foltja nincs a szülöttön, és semmi fájdalom a szülőben! Szűz fogant, szűz szült, szűz maradt.”⁶ (Inf. Mt. 13)

A hitetlenkedő Saloméinak, a másik szülőasszonynak, amikor meg akarja vizsgálni Máriát, égni kezd a keze, és a hitetlensége miatti bűnvallása után a gyermek megérintése gyógyítja meg.

A történet lassan természetfeletti csodás köntösbe öltözik. Az evangéliumok még visszafogottak, mégis ugyanarról beszélnek. Az egyszerű jelentést öltöztetik díszbe: megérkezett a Megváltó, a Csodatévő, a Mindenség királya. A visszafogottság azonban lassan átadja a helyét a szenzációnak. Érdekes látni például, hogy egyik gyermeksévangélium sem számol be a szülésről: mintha Jézus csak úgy „megjelenne”, ezzel pedig tovább bővítik a fogantatás és szülés körüli csodás események sorát, azt erősítve, hogy Jézus nemcsak nem fogantathatott „emberi módon”, de nem is születhetett úgy, mint egy átlagos ember.⁷ Sőt, Jézus csecsemőkorát is elképzelhetetlen csodák teszik tündöklővé: *Máté gyermeksévangéliuma* tudni véli, hogy az egyiptomi menekülés alatt bálványok dőlnek le a gyermek érkezésére, számárrá változott férfi nyeri vissza emberi alakját, betegek gyógyulnak meg a gyermek érintésétől. A *Tamás gyermeksévangéliumának* Jézusa számunkra groteszk, de az ókorban rendkívül népszerű történeteiben Jézus bosszút áll az általa gyűrt és életre keltett galambok összerombolásáért, vagy feltámaszt egy Zénón nevezetű kisfiút, csak azért, hogy igazolja, nem ő lökte le a tetőről. Reidar Aasgaard szerint ez az evangélium fejlődést ír le: a hatalmával kezdetben rosszul bánó Jézus végül önmagára talál, hogy aztán a lukácsi tömör megállapítás igaz legyen rá: „Jézus pedig gyorsan bölcsességben, testben, Isten és emberek előtt való kedvességben” (Lk 2,52).⁸

Aasgaardnak igaza lehet, ugyanakkor a fejlődéstörténet talán mégiscsak másodlagos szempont. A sokszor szenzációhajhász történetészövés alapvetően ugyanazt a célt szolgálja: kitölteni a csodás férfi életének ismeretlen szakaszait. Isten Fiának természetfeletti felnőttkora – és ebben a gyermeksévangéliumok is az ókori életrajzokat visszhangozzák – természetfeletti gyermekkort feltételez; és kit ne foglalkoztatna, hogy a kicsi Jézus vajon teljhatalmú Krisztusként miben más, mint egy átlagos fiatal. A befogadói elvárás, a szenzáció iránti igény kielégítése befolyásolja ezeket a szövegeket, az életrajzi-teológiai érdeklődés hátteréből indulva. De míg a kanonikus evangéliumokban még ez az utóbbi szándék az elsődleges, addig az apokrif irodalom már a „narratív elemekre” fókuszál: a legendák, csodás események burjánzása mögött nem egy szilárd teológiai motiváció

6 A szöveget a Raffay Sándor-féle fordításban idézem.

7 Jézus „csodatévőként” jelenik meg, és ezek az evangéliumok Jézus korai időszakát már önállóan, életrajzokhoz közelítő műfaji keretben írják meg. Schneider szerint, aki Cullmannt idézi, mindezt némi doketista felhanggal teszik. Ld. SCHNEIDER, Gerhard (transl., ed.): *Evangelia Infantiae Apocrypha, Apocriphe Kindheitsevagelien*, Freiburg, Herder, 1995, 14–15.

8 AASGAARD, Reidar: *The Childhood of Jesus, Decoding the Apocryphal Infancy Gospel of Thomas*, Cambridge, James Clark & Co., 2010.

bújik meg, sokkal inkább a hatásra koncentráló szenzációkeltésé.⁹ Látszik, hogy már az ókoriaknak is volt érzékük a közízlést kielégítő giccshez: ha ezek a történetek szobrok lennének, aranycíradás porcelánmadarakká válnának.

Ugyanakkor világosan látszik egy másik tendencia is: az evangéliumok réseit kitöltő, a Megváltó gyermekkorával foglalkozó ókeresztyén irodalom a történetileg kétértelmű letisztogatásának útját választja, a megbotránkoztató vagy nehezen érthető hátrahagyásának szándékával. Nem kizárt persze, hogy apologetikus motívum is áll a háttérben: egyfelől a dávidita származás megerősítése, másfelől pedig akár a születést körülvevő pletykák háttérbe szorítása.¹⁰ Ahogy azt látni fogjuk, ez utóbira világos jelek utalnak. Ebből a szempontból az iratok hagyománytörténete is beszédes: a *Jakab protoevangéliumának* nem készül nyugaton fordítása, így latin nyelvű változata is csak a 16. századból ismert. Az irat ugyanis beszél József első házasságáról – ez pedig a szent család tisztaságát polírozó teológiai motiváció számára nem elfogadható gyengeség.¹¹

2. Emberi, túlságosan is emberi

Csak hogy a történetnek van egy olyan szála, melyet Lukács elhallgat, egyedül Máté említ, de azt is körmönfont tapintattal. Az emögött álló kínos pletyka nyomát érdekes módon megtaláljuk a János evangéliumában, a Jn 8,41-ben, amikor Jézus a zsidókkal vitatkozva megfeddi a hallgatóságát: „’Ti ugyanazt cselekszitek, mint atyátok.’ Ezt mondták neki: ’Mi nem paráznaságból születünk: egy atyánk van, az Isten’.” A szövegben a házasságtörést jelentő *porneia* kifejezés szerepel. Lehetne ezt a mondatot szimbolikusan is értelmezni, és ez a hagyományos értelmezés: a „mi” egyszerű válasz a jézusi „ti”-re, melyben Jézus vádját utasítják vissza. Parafrázálva a zsidók válaszát, lényegében azt mondják: „mi nem vagyunk illegitim gyermekek, azért, mert azt állítod, hogy nem tesszük Ábrahám tetteit; mi Istenhez tartozunk”. Ebben az esetben az ószövetségi kedvelt képről lenne szó: az Istentől elfordulás jellemző metaforáját látnánk a *porneia*-ban.¹² Azonban az összefüggés egyértelművé teszi, hogy a *vérségi* származás körül folyik a vita: Jézus amellett érvel, hogy nem minden a leszármazás, és éppen ezt fordítják ellene: ők legalább vér szerint izraeliták, míg Jézus ezt sem mondhatja el magáról.¹³ Ebben az esetben a többes szám első személyű személyes névmás exkluzívan értendő: „mi [szemben veled] nem paráznaságból születünk”. Keener ezt vitatja, szerinte nem valószínű, hogy a kifejezés Jézus illegitim születésére utalna, három okból: 1) nem tudjuk, hogy az első század végére mennyire volt ismert ez a pletyka Jézusról. 2) a kontextus arra enged következtetni, hogy a hallgatóság túlságosan szó szerint értelmezi Jézus mondatait: emiatt valószínű, hogy valóban úgy értik, Jézus azzal vádolja őket, hogy parázna-

9 CULLMANN: i. m., 417.

10 SCHNEIDER: i. m., 16.

11 ELLIOTT, J. K. (ed.): *The Apocryphal New Testament, A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation Based on M. R. James*, Oxford, Clarendon Press, 2005 (1993), 48.

12 PL. BROWN, Raymond E.: *The Gospel According to John I-XII*, New York, Doubleday, 1966, 357.; újabban KEENER, Craig S.: *The Gospel of John, A Commentary*, Grand Rapids, Baker, 2003, 759.

13 PL. BARRETT, K. C.: *The Gospel According to St. John*, Philadelphia, Westminster John Knox Press, 1978, 348.

ságból születtek. 3) Az ellenfelek a 8,48-ig defenzívában vannak, és csak ettől a verstől támadják, amikor megfogalmazzák, hogy „samaritánus és ördög van benne”.¹⁴

Az első érvt éppen a Mt 1,18-19 cáfolja: az evangélium írója több zsidó pletykát ismer, és ezt beemeli az írásába, hogy ezzel szemben fogalmazza meg a saját verzióját, ahogyan azt láttuk. Ez azt jelenti, hogy a Jézus származása körüli kérdések már legkésőbb az evangélium keletkezése idején választ várnak (Kr. u. 80k). A második érv önmaga ellen fordítható: ha az ellenfelek szó szerint értik Jézust, valószínűleg válaszukban is szó szerinti értelemben fogalmaznak: ebben az esetben a *porneia* a tisztázatlan eredet vagy házasságtörés jelentésében értendő. Nehéz ugyanakkor azt elképzelni az összefüggés alapján, hogy önmagukra így értik a fogalmat: itt már Istenről mint Atyáról beszélnek. Valószínűbb, hogy magukra spirituálisan értik a kifejezést, Jézusra viszont konkrétan, ahogyan a következő vádat is. Jézus válasza erre utal: ő Istentől származik (8,42), ezzel pedig utal arra, hogy emberi eredete nem fontos. A harmadik érv sem meggyőző: Jézus kijelentése nem világos, mert amikor az atyáról beszél, akkor a 8,27 szerint nem értik, kiről beszél. Azt sem, hogy amikor az ő atyjukról, akkor valójában a Sátánról. A „mi atyánk Ábrahám” kijelentésnek ebben a kontextusban világos az éle: itt is lehet emphatikus a személyes névmás, amely egyben elhatárolódás is: így retorikailag megelőlegzi a vádat, hogy Jézus „samaritánus”, azaz: „nekünk [veled szemben] Ábrahám az atyánk!” Ezt támasztja alá, hogy a vitában Jézus ugyanígy fogalmaz: a „ti” elhatároló értelmű, melyből ő kiemeli magát – érthető, hogy az ellenfelek ellentámadása ezt a kizáró jelentést fordítja vissza Jézusra.

Jézust tehát azzal vádolják, hogy *mamzér*. A *mamzér* kifejezés jelentése sokrétű. A rabbinikus iratok legkorábbi rétegének definíciója szerint, mely a Misnában található (Ketubot 1:9), olyan vérvonalak keresztezéséből született utódot jelöl, mely nem megengedett, vagy olyan gyermeket, akinek nem azonosítható az apja.¹⁵ Később a meghatározás változik, a Misna Kiddusín 4:1-2 szerint a *mamzér* nem a tisztázatlan születésű (azaz nem az, akinek nem ismert az apja vagy az anyja, vagy egyik sem – ezt már „elhallgatottaknak” [setuqím] hívja); hanem az, aki tiltott szexuális kapcsolat következtében születik (erőszak, vérfertőzés stb.). Még később, a harmadik századtól pedig az az értelmezés erősödik meg, hogy a *mamzér* az, akinek pogány vagy rabszolga az apja (Kiddusín 70a). Ez a meghatározás nem újkeletű, az ószövetségi kánon részét nem képező, Kr. e. 2. században keletkezett *Jubileumok könyve* egyértelműen erről a szexuális bűnről beszél, amikor a vegyes házasságot elítéli. Ehhez Sikem és Dina történetét használja fel. A szöveget teljes terjedelmében idézem, mivel fontos elemek találhatók benne:

„És a hatodik évhét első évének negyedik hónapján felment Sálembé békében, Sikemtől keletre. És ott elragadták Jákób lányát, Dinát, elvitték Sékem házába, aki Hámor fia, hivvita, annak a földnek a királya, és az együtt hált vele és bemocskolta. Dina még kislány volt, tizenkét éves. És (Sékem) kérte atyját és (Dina) testvéreit, hogy adják neki feleségül

14 KEENER: i. m., 759–760.

15 Alaposan körüljárja a Chilton tézist kritizáló McKNIGHT, Scot: Calling Jesus Mamzer, *Journal for the Study of the Historical Jesus*, Volume 1, 2003/1, 73–103.

a lányt. De Jákób és fiai megharagudtak, mert Sékem emberei meggyalázták Dinát, lánytestvérüket, és gonosz szándékkal beszéltek velük, és tört vetettek elébük, hogy becsapják őket. És Simeon és Lévi váratlanul betörték Sikembe, és ítéletet hajtottak végre Sékem minden férfián, és levágtak minden férfit, akit ott találtak, és nem hagyták írmagjukat sem: levágták mindet, mert meggyalázták lánytestvérüket, Dinát. Többet ne forduljon elő ezentúl, hogy Izráel valamely lányát bemocskolja; mert ítélet készül a mennyekben ellenük, és elpusztítják kard által Sékem minden férfiát, mert szégyent hoztak Izráelre. És az Úr Jákób fiainak kezébe adta őket, hogy kiirthassák őket karddal és ítéletet hajtsanak végre rajtuk, és hogy többé ne történhessen meg Izráelben, hogy Izráel egy szüzét bemocskolja. És ha bármely férfi Izráelben szeretné lányát vagy lánytestvérét feleségül adni a nemzetek ivadékának bármely férfiújához, az halálra halálával haljon meg, és kövezzék meg; mert szégyent hozott Izráelre; és égessék meg az asszonyt tűzzel, mert megbecstelenítette atyja házának nevét, és ki kell irtani Izráelből. És ne találtassék házasságtörő nő és tisztátalanság Izráelben a föld nemzedékeinek idejében, mert Izráel szent az Úrnak, és minden ember, aki bemocskolta azt, meg kell haljon: kövezzék meg. Ezért elrendeltetett és felíratott a mennyei táblákra Izráel minden magjára nézve: aki bemocskolja azt, halálra halálával haljon, és kövezzék meg. Ez a törvény minden időre, és nincs elengedés, nincs jóvátétel: hanem az az ember, aki bemocskolta lányát, legyen kiirtva Izráel közül, mert Moloknak adta ivadékát, és szentségtörő módon azon munkálkodott, hogy bemocskolja őt. És te, Mózes, parancsold meg Izráel gyermekeinek és beszélj lelkükre, hogy ne adják lányukat a nemzeteknek, és ne vegyenek a nemzetek lányaiból fiaiknak, mert ez utálatos az Úr előtt. Ennek okáért megírtam neked a Törvény szavaiban a Sikembeliek minden dolgát, amit Dina ellen tettek, és hogyan beszéltek Jákób fiai, mondván: 'Nem fogjuk lányainkat körülmételetlen emberhez adni, mert ez szégyen volt ránk.' Ez szégyen Izráelre, azokra, akik élnek, és azokra, akik elveszik a nemzetek leányait, mert ez tisztátalan és utálatos Izráelben. És Izráel nem fog szabadulni ebből a tisztátalanságból, ha a nemzetek leányai közül van felesége, vagy ha lányát a nemzetek férfiai közül bárkinek odaadja. Mert járvány lesz járvány után és átok átok után, és minden ítélet, járvány és átok el fog jönni: ha ezt a dolgot teszi, vagy elrejti szemeit azok elől, akik tisztátalanságot követnek el, vagy azoktól, akik bemocskolják az Úrnak szentélyét, vagy azoktól, akik meggyalázzák szent nevét, akkor az egész nemzet együtt lesz megítélve ennek az embernek a tisztátalansága és gyalázata miatt."¹⁶ (Jub 30,1-15)

Az idegenekkel való keveredés tilalma az ezsdraí reform mögött álló félelmet visszhangozza: amennyiben Izrael keveredik a pogányokkal, elveszíti vallási-morális tisztaságát.¹⁷ A deuteronomista történeti mű ezt az aggodalmat előlegezi meg: a királyok elhajlását a pogány asszonyok okozzák, az ország vesztét pedig az idegen kultuszok térnyerése és tolerálása. A lelkesen éljenzett jósiási reform ennek a tisztaságnak a helyreállítását szim-

16 CHARLESWORTH, James H.: *Old Testament Apocrypha and Pseudepigrapha*-ban található, O. S. Wintermute angol fordítása alapján.

17 HAYES, Christine: Intermarriage and Impurity in Ancient Jewish Sources, *The Harvard Theological Review*, Volume 92, 1999/1, 3–36, 13.

bolizálja: egy kultusz, egy szentély, egy Isten – a megtalált Tóra útmutatásai alapján felépített új rend kezdetét, melyben nincs helye a „keveredésnek”, a szinkretista törekvéseknek, de az alternatív kultuszok megtűrésének sem. Christine Hayes szerint a kulcs az itt szóban forgó tisztátalanság fajtájának megértéséhez a נָחַךְ 'paráználkodni' kifejezés. Ez szerint nem a pogányok kultikus tisztátalansága miatti „szennyeződésre” vonatkozik, hanem alapvetően *etikai* tisztátalanság: a házasság intézményének megszenteltelenítése a szexuális egyesülés révén. Az Ezsd 9,1-2 „szent magról beszél”, és ezt visszhangozza a Jub 16,17-18, mely szerint:

„... [Ábrahám] minden fiának magva pogány lesz, és a pogányok közé számláltatnak; de Izsák fiai közül az egyik szent maggá lesz, és nem számláltatik majd a pogányok közé. Mert a Magasságos részesedése lett, és minden magja Isten tulajdonává lett, hogy az Úr népe legyen minden nemzet fölött, és hogy királysággá, papokká és szent nemzetté váljanak.”

Csakhowy Hayes szerint a *Jubileumok könyve* kettős értelemben használja a fogalmat, és ezzel az eszdrási meghatározáson túllép: nemcsak a „profanizáció” történik meg azzal, hogy a szent mag „beszennyeződik” a tisztátalan pogánnyal való szexuális közösülés miatt (ez a kultikus értelmű tisztátalanság), hanem a vegyes házasságra lépő ezen felül még morálisan is bűnössé válik az illegitim házasság megkötése és elhálása révén – ez a *zenut*, azaz bűnös szexuális kapcsolat zsidó és nem zsidó között.¹⁸ Az idézett szakasz komoly átkokat szór az ilyen személyre, az egész családra (az apára, aki engedte, a lányra, aki bemocskolja Izrael tisztaságát), és kiirtásukat követeli. A Kr. e. 150 körül keletkezett 4QMMT szintén a rabbinikus szabályozást előlegezi meg:

- 75/ A paráznaság felől pedig, amelyet az egész nép körében gyakorolnak, pedig ők szent magból
 76/ származnak, (hiszen), amint írva van, 'Izrael szent (nép)'. Tiszta állatai felől pedig
 77/ írva van, hogy ne pároztassák más fajtával, és ruhája felől is írva van, hogy ne
 78/ legyen vegyes szövetből, valamint az is, hogy mezejét és szőlőskertjét ne ültesse be különböző fajtákkal;
 79/ mivelhogy ők szentek, Áron fiai pedig a legszentebbek.
 80/ Ti azonban tudjátok, hogy a papok és a nép közül többen is keverednek,
 81/ és egyesülnek [idegenekkel], és bemocskolják a szent magot, valamint a
 82/ saját magjukat is, paráznasággal, hiszen Áron fiainak...¹⁹ (c(+d) [= 4Q 396 1-2 iv])

18 Uo., 21.; A Jubileumok könyvének extrém nézete abban is tükröződik, hogy kihagyja az eredeti bibliai történetből (1Móz 34) a házasságot mint opciót. Az erőszaktevés után kötelező elvenni a nőt, és ezt úgy lehet legálissá tenni, ha a pogány síkemieket körülmetélik: ezt a szabályozást az eredeti történet ismeri, a Jub viszont hallgat róla.

19 A fordítás forrása: FRÖHLICH Ida: *A Qumráni szövegek magyarul*, Piliscsaba – Budapest, Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar – Szent István Társulat, 2000, 424. A szöveg fordítását Hayes interpretációja alapján módosítottam. A hagyományos értelmezés ugyanis a papok és a köznép közti keveredésre érti a „paráznaságot”, míg Hayes Baumgartnerrel egyetértésben az izraeliták és az idegenek közti illegitim házasságra érti. Én ezt az értelmezést támogatom.

Az érvelés hasonló a *Jubileumok könyvéhez*: mivel Izrael „szent mag” és a papság „igen szent mag”, Izrael nem keveredhet más népekkel, mivel ezzel bemocskolja magát. Ez a házastársi kapcsolat egyértelműen paráznaságnak számít, azaz *zenut*, és ez szintén kettős, morális, illetve kultikus vétke: a parázna cselekedet vétke, és a szent mag beszennyezésének bűne egyaránt terheli a vegyesházasságra lépőt.²⁰

A Jézus fogantatása körüli pletykák ennek a bizonyos zsidó körökben radikalizált házasságetikának a háttéréből érthetők meg. Órigenész a *Contra Celsum*-ban (1.2) védekezik a zsidóellenes Kelszosz filozófus ellen, aki azzal vádolja Jézust, hogy egy bizonyos Panthera nevezetű római katona illicit gyereke. A Misna és Talmud is ismeri ezt a vádat. Strack és Billerbeck hozza is ezeket a passzusokat, melyek eredetileg ugyan nem Jézusra vonatkoztak, a későbbi századokban az ő nevével hozták összefüggésbe. Ilyen például a Ben Stada megjelölés, melyet a p Sanhedrin Századá'-ra változtat, „ami révén Jézus anyját mint ismert, házasságtörés gyanúja alatt álló nőt mutatja be”.²¹

וְהָלָא בֶן סְטָדָא הוּצִיא כְּשִׁפִּים מִמִּצְרַיִם בְּסִרְיָה שְׁעַל בְּשָׂרוֹ? אָמְרוּ לוֹ: שׁוּטָה הִיא, וְאֵין מִבְּאִין רְאִיָּה מִן הַשּׁוּטִים. “בֶּן סְטָדָא?” בֶּן פְּנִידָא הוּא! אָמַר רַב חֲסֵדָא: בְּעַל “סְטָדָא”, בּוֹעַל “פְּנִידָא”. בְּעַל פְּפֹס בֶּן יְהוּדָה הוּא? אֵלָּא אִמּוֹ סְטָדָא”. אִמּוֹ מַרְיָם מְגִדָּלָא שְׁעַר נְשִׂיאָהּ הוּא? אֵלָּא כְּדָאמְרִי בְּפִימְבְּדִיתָא: סָטָת דָּא מִבְּעֵלָה “סְטָדָא”. אִמּוֹ מַרְיָם מְגִדָּלָא שְׁעַר נְשִׂיאָהּ הוּא? אֵלָּא כְּדָאמְרִי בְּפִימְבְּדִיתָא: סָטָת דָּא מִבְּעֵלָה

„[A gyalázatos] Ben Szátádá’ nem hozott Egyiptomból varázsigéket, melyeket magára tetovált? Azt mondták neki: Az egy bolond volt, és a bolondoktól nem idézhetsz érveket. [A Gemara ezt kérdezi: A neve miért] Ben Szatádá? Hiszen Pandira fia volt! Rav Hiszda ezt mondta: Az anyjának a férjét hívták Szátádának, de aki férjeként viselkedett [azaz anyává tette], azt Pandirának hívták. [A Gemara megkérdezi: Anyjának] A férje nem Pappos ben Yehuda volt? Inkább az anyját hívták Szatádának. [A Gemara megkérdezi:] Az anyja nem Mirjám volt, aki női fodrász [hajgöndörítő] volt? [A Gemara megmagyarázza: A Szátádá csupán gúnynév, értsd úgy,] Ahogy Pumbeditában mondják: ‘ez elkószált (szetát dá) a férjétől’.”²²

Jézus több esetben is előfordul mint „Ben Pandeira”, de kezdetben ez nem tűnik szitoknak – később azonban, ahogy az idézet is mutatja, a Sabbath 104b és Sanhedrin 67a (az oxfordi és müncheni kódexek verzióiban) már a Kelszosz szájából elhangzó vádat visszhangozza. Jézus elleni világos támadás nyomait látjuk itt: egyfelől mint „mágust”,

20 Ld. GILLIHAN, Yonder Moynihan: Jewish Laws on Illicit Marriage, the Defilement of Offspring, and the Holiness of the Temple: A New Halakic Interpretation of 1 Corinthians 7:14, *Journal of Biblical Literature*, Volume 121, 2002/4, 711–744, 727.

21 STRACK, Hermann Leberecht – BILLERBECK, Paul: *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, Teil 1., München, C.H. Beck, 1956, 39.

22 Az idézet forrása a következő kiadás online verziója: RABBI WEINREB – HERSH, Tzvi – RABBI SCHREIER, Joshua (eds.): *Koren Talmud Bavli, Sanhedrin, The Noe Edition*, Koren Pub, 2017. URL: <https://www.sefaria.org/Shabbat.104b?lang=bi&with=About&lang2=en> Utolsó letöltés: 2025. 01. 06. A kapcsos zárójelbe tett szövegrészek a fordító értelmező kiegészítései.

azaz Izrael félrevezetőjét láttatják (Sabbath 104b:5), „tévelygőnek” nevezik,²³ vagy másfelől a szűztől születés keresztyén magyarázatát támadják: Miriam (Mária) parázna nő, akit a jegyesség időszakában egy idegen férfi termékenyít meg.

Ha alaposabban körbejárjuk, a Mt 1,18, amennyiben valódi történeti emlékezet az alapja, ennek a vádnak az alapjait mondja ki és cáfolja.

1) Mária már azelőtt teherbe esik, mielőtt elhálta volna a házasságot. A korabeli zsidó jog szerint – legalábbis ami erre vonatkozóan a Misnából kikövetkeztethető – a házasság a jegyességgel kezdődik. Ez az állapot már hivatalos házasságnak minősül, melyben az ara elfogadva a nászajándékot, kifejezésre juttatja, hogy „elköteleződött”. Az 1,18 szír fordításában a *makira (leih)* kifejezés található, mely leggyakrabban üzleti tranzakciókra vonatkozik.²⁴ Maga a kifejezés a családok közti megállapodásra is utal, mely lényegében szerződéses viszony. Innentől kezdve a nő „feleség”, a férfi pedig „férj” (m. Kidd. 1.1). Ezalatt az időszak alatt a nemi érintkezés tilos (t. Ketub. 1.4), legalábbis Galileában, egészen a *niszuin*-ig, azaz az „egybekelésig”, melynek hivatalos ceremóniája is ismert. Ami érdekes, hogy Palesztinában joga volt a családoknak a hivatalos egybekelés, azaz a közös élet megkezdése előtt megvizsgálni, hogy a jegyesség időszakában minden a szokásoknak és a törvényeknek megfelelően zajlott-e. Ez elsősorban a házasságtörésre vonatkozott, de arra is, hogy a feleség szándéka megmaradt-e, vagy hogy a családja még mindig hajlandó-e kiadni őt a leendő férjnek. Ha felmerül a házasságtörés gyanúja, a vizsgálat megkeresi a bűnöst és az ártatlant. Az m. Ketub. 7.6 szerint a házasságtörés megállapítása után szinte szükségszerű a válás – és ez hivatalos szétválásnak minősül, mivel már a jegyesség is hivatalos elköteleződés, „quasi-házasság”. Júdeában a férj együtt élhetett a feleségével a házasságkötés ceremóniája előtt a jegyesség időszakában, és ebben az esetben, ha a nő terhes lett, senki nem kérdőjelezte meg az apaságot (m. Ketub. 1.5). A Mt 1,18 tanúsága szerint ez kizárható opció – a történet szerint igenis probléma, hogy Mária a hivatalos egybekelés előtt megese, azaz a történet galileai miliőt sejtet.

A Mk 6,3 szerint Jézus „Mária fia”, amit a többi evangélium József fiára javít. Vajon lehetséges, hogy ennek oka nem a széles körben bevett magyarázat, mely szerint József korán meghal, hanem az, hogy megbélyegző pecsét van a családon – és Józseffel szemben ellenérzések támadtak, mivel bizonyos pletykák szerint megejti Máriát még a házasság előtt?²⁵ Ezért beszél Mk következetesen Máriáról és Jézus testvéiről, és ezért hagyja figyelmen kívül Józsefet?

23 וְכֵן עָשָׂה לְבֵן סְטָרָא בְּרוּד וּתְלָאוּהוּ בְּעָרֵב הַפֶּסַח „azaz „a tanács ugyanezt tette a tévelygővel, [akit kivezettek] Lód városából, és felakasztották húsvét ünnepén”. (Sanh 67a:15)

24 A következőket az alábbiak alapján foglalom össze: BASSER, Herbert W. – COHEN, Marsha B.: *The Gospel of Matthew and Judaic Traditions. A Relevance Based Commentary*, Brill, Leiden, 2015, 38–43.

25 Andries van Aarde ezen az állásponton van (*Fatherless in Galilee: Jesus as Child of God*, Harrisburg, Trinity Press International, 2001, 98.)

Bruce Chilton szerint ez a helyzet.²⁶ Érdekes tézise, hogy van egy Betlehem Galileában, és az archeológiai eredmények szerint ez is egy első században lakott település. Úgy látja, hogy Jézust József a galileai Betlehemből telepíti át Názaretbe, amikor magához veszi Máriával együtt, mivel Máriát – és érthetően Józsefet is – kiközösíti a betlehemi közösség a gyermek idő előtti fogantatása miatt. A születéstörténetet kommentálva Craig A. Evans ugyanebbe az irányba halad: „Hogy Mária miért kísérte el Józsefet (5. v.), zavarba ejtett néhány kommentáríró, azonban a terhessége előrehaladott állapota, illetve a kritika miatt, mely amiatt érhet, hogy házassága előtt már teherbe esett, nem meglepő, hogy József mellé szegődik.”²⁷

Még ha ezek a rekonstrukciók – a názareti Betlehem, az „apátlan Jézus” – nagyon is valószínűtlenek, már-már a túlzó fantázia határmezsgyéjén mozognak, érdemes számolni ezzel a váddal is. A későbbi apokrif evangéliumok ugyanis, ahogyan azt majd látni fogjuk, foglalkoznak a „megesés” ilyen értelmezésével. Mindenesetre a mátéi történet nem foglalkozik azzal a lehetőséggel, hogy József már az egybekelés előtt „megszentségtelenítette” volna a házasságot. Vagy nem tud róla az evangélium szerzője, vagy számára nem elfogadható ez a vád. Valószínűbb azonban, hogy alapvetően nem ez a probléma a fogantatás körül. József a mátéi leírásban „igaz ember” volt, és *tudja*, hogy a gyermek nem tőle van – mivel ő nem hálta el vele a házasságot (ezt is jelenti az „igaz ember” ebben a kontextusban). Ismerve a korabeli írott és íratlan szabályokat, nem lett volna más választása, mint a válás.

2) Vagyis a kérdés az apa kiléte lesz. Amennyiben József az illegitim terhesség tényét közli a közösség elöljáróival, Mária veszélybe kerül. Egyfelől felbomlik a jegyeség, ami azt jelenti, hogy a szexuális kapcsolat tilossá válik közöttük, azaz már nem házasodhatnak össze; másfelől pedig a szociális stigma elkerülhetetlenül Jézus anyjára tapad.²⁸ Nem is beszélve az esetleges büntetésről, mely akár halál is lehet (Deut 22,24; b. Ketud. 51b), vagy a nyilvános megszégyenítésről, melynek célja az elrettentés és a példa statuálása. Meg kell jegyeznünk, hogy a nő helyzete egyébként is nehezebb a családban, legyen az a vérségi családja vagy a férje mellett az új család. Míg a fiú az örökös és a família büszkeségének lehetséges forrása, addig a lány a folytonos aggodalomé.²⁹

A lány az apjának – anélkül, hogy tudná – gondterhes, s álmatlan éjszakákat szerez. Amíg fiatal, nehogy későn menjen férjhez, ha pedig férjhez ment, nehogy meggyűlöljék; amíg érintetlen, hogy félre ne vezessék, s teherbe ne essék az apai házban; *a férje mellett, nehogy görbe úton járjon*, s asszony korában, nehogy meddő legyen. Makacs lányod fölött őrködj szigorúan, nehogy beszennyezze a nevedet, nehogy városszerte pletykálja a nép, és szégyent hozzon rád mindenki előtt. (JSir 42,9-11 – kiem. tőlem)

26 CHILTON, Bruce: The Mamzer Jesus and His Birth, *academia.edu*, URL: https://www.academia.edu/104200306/The_Mamzer_Jesus_and_His_Birth Utolsó letöltés: 2025. 01. 02.

27 EVANS, Craig A.: *Luke*, Grand Rapids, Baker Books, *Understanding the Bible Commentary Series*, 1990, §4, The Birth of Jesus.

28 BASSER – COHEN: i. m., 40.

29 MALINA, Bruce J.: *The New Testament World. Insights from Cultural Anthropology*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1993, 128.

A Jézus Sirák könyvében található passzus láthatóan a jegyességi időszakra utal, amikor a „férj melletti görbe utakra” utal, mivel az „asszonykor” már az az időszak, amikor legitim szexuális kapcsolatban lehet a férjével (itt a probléma nem a szexuális kilengés, hanem a meddőség). Mária ebbe a kategóriába esik – már jegyessége ideje alatt megesezt, ráadásul egy idegentől, így szégyenbolt a családon és a nagyobb közösségen. Mire József döntést hoz, a terhesség ténye nyilvánvaló, és József, a sértett fél nehéz helyzetbe kerül: megszégyenített jegyesként egy megszégyenítésre váró feleség helyzetéről kell döntenie.³⁰

Másfelől a helyzet komolyságára utal az is, ahogy a Sotah 1:1-7 szerint a nő, aki a férjén kívül mással hál, meg kell igya a 4Móz 5,11-31-ben leírt „próbavizet”. Ennek hatása az, hogy ha a férjnek igaza van, és az asszony vétkezett, akkor a nő méhe elsorvad, feldagad, és meddővé válik, vagy valamilyen testi tünet jelentkezik rajta. Az apokrif evangéliumok meglepő módon foglalkoznak ezzel a próbával. A *Jakab protoevangéliumában* azt olvassuk, miután a főpapok számára kiderül, hogy Mária gyermeket szült annak ellenére, hogy örök szüzességet fogadott, felháborodva támadnak Józsefnek:

„— Miért loptad meg az olyan kiváló szűznek a házasságát, akit az Isten angyalai mint egy galambot tápláltak a templomban, aki férfit sohasem akart ismerni, aki az Isten törvényében a legjobb nevelést kapta? S ha te nem erőszakoskodtál volna vele, máig is szűz maradt volna.

József pedig esküdözéssel bizonygatta, hogy sohasem nyúlt hozzá. Akkor azt mondta neki Abiathár főpap: — Él az Isten, hogy meg kell innod az Úr próbájának a vizét, és tüstént kinyilvánul a te vétked.”

Itt megjelenik az első, és legkézenfekvőbb vád: József megengedhetetlen módon, a nász előtt szexuális kapcsolatba lépett Máriával. A történet persze már a szüzesség apoteózisának világos tanúja: a házasság *egyáltalán nem hálható el* Mária esetében: ő ugyanis szent és kiválasztott, aki a mennyei Isten Fia emberi lakhelye lesz születéséig. A történet némileg humorosan tárlja, hogy József vigasztalásképpen hat szüzet kap Mária mellé, akikkel a nem elhálható házasság miatt vigasztalódhat. De miután megitta a vizet, és megkerülte hétszer az oltárt, nem mutatkozott semmi jel rajta. Ekkor Máriát kezdte vádolni a főpap, hogy vallja be, ki rontotta meg. Ez a második, szintén kézenfekvő vád: ha József ártatlan, akkor Mária a bűnös. A történet hosszadalmasabb felmentési útvonalon jut el Mária igazolásáig, mutatva, hogy valószínűleg ez a vád lehetett szélesebb körben ismert. Nyilván a kiszínezett bizonyítási történet éppen a Mt 1,18-19-re alapoz, melyben világos, hogy József „igaz”, és hogy ő is meg van győződve arról, hogy Mária bűnös – ez az oka annak, hogy el akar válni, még ha azt titokban is szándékszik megtenni. A történet szerint Mária bátran kiitta a poharat, hétszer körbejárta az oltárt, de nem lett semmi baja. És miután a tömeg még mindig hitetlenkedett, és volt, aki csodáról beszélt, volt, aki „rossz lelkiismerettel vádolta” őt, egy szótartot kellett hozzájuk

30 BASSER – COHEN: i. m., 41.

intéznie, mely végül meggyőzi és bűnbánatra, majd Isten csodás tetteinek magasztalására indítja őket. (Inf. Mt. 12)

A fogantatás körüli részleteket is kidolgozzák az apokrif evangéliumok, melyek a mátéi elbeszélésben megfogalmazott vádakat mondják ki világosan, és a forrásuknál részletesebben. József, mikor felfedezi, hogy Mária terhes, és a jegyese mellé rendelt szüektől hallja a magyarázatot, hazugsággal vádolja meg őket, és kétségbe esik.

„József pedig mondá: — Miért akartok félrevezetni, hogy elhiggyem, hogy az Isten anyja-la tette őt terhessé? Mert hisz megtörténhetik, hogy valaki az Isten angyalának mondotta magát és megcsalta őt. Így szólva sírni kezdett és mondá: — Milyen arccal megyek majd az Isten templomába? Milyen szemmel nézek majd az Isten papjaira? Mit csináljak? Erre aztán azt gondolta el magában, hogy elrejtőzik, őt meg elbocsátja.”

A József szájából hangzó mondat nagyon is természetes, amit nehéz „földhözragadtnak” nevezni. Már csak azért is, mert az istenek násza mintájára elképzelt „szűztől születés” gondolatának keresve sem találjuk párhuzamát sem a zsidó, sem a hellén irodalomban.³¹ József minden valószínűség szerint azokat a pletykákat és vádakat mondja ki ezekben az apokrif iratokban, amelyek közszájon forogtak Jézus életében, és még halála után is. Ugyanakkor ezekből a történetekből az is nyilvánvaló, hogy a Jézus születése körüli tisztázatlanságok sokáig foglalkoztatják a kegyes hívőket, és a keresztyén irodalomnak még legalább a 6. századig kezelnie kell ezeket a dilemmákat, hogy meggyőzze az esetleges kételkedőket a fogantatás körülményeit illetően.

Jól látszik, hogy a probléma hosszú történetre tekint vissza: bár a korai keresztyén hagyományban világos a tendencia, hogy kisimítsanak minden Jézus fogantatásával kapcsolatos dilemmát, és őt a mennyei Krisztus tökéletes dicsőségében mutassák be, a pletykák egészen fogantatásától kezdve valószínűleg konstans módon fennállnak, és megakadályozzák, hogy egyszerűen figyelmen kívül hagyják őket. Ez érthető is, hiszen *mamzéséggel* vádolni Jézust igen komoly következményekkel jár, ahogyan azt látni fogjuk a továbbiakban. Így az apokrifoknak is foglalkozniuk kell a kérdéssel – ebben a témában egyértelműen látszik az apologetikus funkció. Mindebből pedig még egy nagyon fontos és valószínűsíthető tény következik: ha Jézus körül bármilyen pletyka keringett, márpedig ennek a Mt 1,18, a Jn 8,41 és az apokrif evangéliumok egyaránt világos tanúi, akkor Jézus megbélyegzése kiindulhatott abból, hogy ő *mamzér*.

3. A túlságosan is tisztátalan

Az, hogy a származás kérdése mennyire komoly probléma, és a család becsületének védelme mennyire hangsúlyos, mutatja a Plutarchosznak tulajdonított, de nem általa írt esszé a gyermek neveléséről, ahol rögtön az első szakasz a felmenők fontosságára mutat rá:

31 FITZMYER: *Luke*, 341–342. Fitzmyer kizárja, hogy a) családi titok legyen a háttérben, b) az „Isten Fia” címből vezették le, azaz teológiai konstrukció, c) a pogány világból kölcsönözte a képet az isten–ember nász toposzából, d) Philón által is ismert hagyományból származna, mely szerint a patriarchák direkt módon „Istentől származnak”.

„Talán legelőször a szülőséggel érdemesebb kezdeni; és azt tanácsolnám azoknak az apaságra vágyakozóknak, akik megbecsült felmenőkkel rendelkeznek, hogy tartózkodjanak a nőkkel létesített alkalmi kapcsolatokról; az ágyasokra és prostituáltakra értem ezt. Mert azokra, akik nem »jól-születettek«, akár az apa, akár az anya oldaláról, letörölhetetlen szégyen tapad a születésük okán, mely elkíséri őket egész életükön keresztül, és bárki számára, aki ily célra kívánja használni, az elutasítás és inzultus forrásává lesz. Bölcs volt a költő, aki így fogalmaz:

Ha az otthon alapját rosszul vetik meg,
A leszármazott sorsa szükségképp szerencsétlen lesz.”³²

Nem véletlen, hogy a pogánykeresztyén hallgatóságnak író Lukács a Jézus születése körüli tisztázatlanságot kiiktatja művéből.³³ Mert mit jelenthetett ez Jézusra nézve? Egy érdekes részlet sokatmondó e tekintetben: a b. Sanhedrin 103a Jézust úgy állítja be, mint aki „nyilvánosan túlfőzi az ebédjét”.

דָּבָר אַחֵר לֹא תֵאָנָה אֵלַיִךְ רָעָה שֶׁלֹּא יִבְעֲתוּךָ חֲלוּמוֹת רָעִים וְהִרְהוּרִים רָעִים וְנִגְעָה לֹא יִקְרַב בְּאֵהָרְךָ שֶׁלֹּא יִהְיֶה לְךָ בֶּן אִין תִּלְמִיד שֶׁמִּקְדִּיִּים תִּבְשִׁילוּ בְּרִבִּים בְּגוֹן יֵשׁוּ הַנוֹצְרִי

„Másképpen, a »semmi rossz sem származik rád« azt jelenti, hogy nem félemlít meg sem rossz álmom, sem gonosz gondolat. »És pestis sem környékezi meg sátradat« azt jelenti, hogy nem lesz olyan gyermeked vagy tanítványod, aki az ételt nyilvánosan túlfőzi [azaz nyilvánosan vétkezik és másokat is rávesz erre], mint [amilyen] a Nazarénus Jézus esete [is volt].”

Peter Schäfer felhívja a figyelmet arra, hogy a „nyilvánosan főz” kifejezésnek erotikus felhangja van, azaz a paráznaság vétkét sejteti. Jézus ezzel bekerül azok köré, akik erkölcsileg romlottak.³⁴ Vajon ennek van köze ahhoz, hogy máshol a „paráznaság fiaként” jelenik meg? A szerző szerint a válasz igen: Jézus az anyja fia, nem jobb nála: ahogy az anyja szeretőt tartott, úgy Jézus is kicsapongóan él, és tönkreteszi a hírnevét. Jézust tehát megbélyegzi a származása, és ebben Plutarchos aggodalma teljesül be: Jézus, a törvénytelen gyerek maga is a törvénytelenység vádjá alá kerül. Chilton így fogalmaz:

„Lehetséges volt [Jézust] *mamzér*-ként vádolni a misnai értelemben, mivel az apja nem volt ismert; a talmudi hagyomány alapján azzal, hogy az apját ismerték, és nem-izraelita volt, azaz emiatt *mamzér*. Bármilyen is volt a definíció, lehetett alkalmazni, és alkalmazták is Jézusra.”³⁵

32 PSEUDO-PLUTARCHOS: *De liberis Educandis*, 1.2, transl. BABBIT, Frank Cole, in *Plutarch's Moralia*, Volume 1, Cambridge, Harvard University Press, LOEB, 1927, 3–4.

33 Emellett van még egy, a jelen esetben kizárható eset, melyről a Misna szintén tud, hogy a feleség nem szűzen érkezik a házasságba – ebben az esetben a házasság megköthető ugyan, de a vizsgálat során kiderülő állapot miatt a mátkapénzt vagy nászajándékot vissza kell fizetni. Mária kétséget kizáróan terhes, és nem Józseftől, tehát ez a szabályozás ebben az esetben nem releváns. McKNIGHT: i. m., 94–95.

34 SCHÄFER, Peter: *Jesus in the Talmud*, Princeton, Princeton University Press, 2007, 26–29.

35 CHILTON: i. m.; ld. még Uő.: *Rabbi Jesus. An Intimate Biography*, New York, Doubleday, 2002.

Ennek oka az első századi zsidó közegben érthető. Jézus anyja ismert volt, de az apja nem. Ha Jézust mamzérnek tartották, márpedig ez nagyon valószínű, akkor ez feloldhatatlan bélyeget rak az egész családra.

Ennek szemléletes példája a Toszefta Kiddusín (5:4), mely látszólag kedvező, már majdnem feloldozó hangvételben beszél arról, hogy a mamzérnek az eljövendő országban bűnbocsánat jár:

„Netin és Mamzér az eljövendő országban tiszták lesznek – ezek Rabbi Yoshé szavai. Rabbi Meir ezt mondta: Nem lesznek tiszták. R. Yoshé erre ezt mondta: Nem mondatott-e meg világosan: »Tiszta vizet hintek rátok, hogy megtisztuljatok, és tiszták lesztek«? Rabbi Meir ezt mondta: »Minden tisztátalanságotoktól és minden bálványotoktól megtisztítalak benneteket« (Ez 36,25). Erre Rabbi Yosé ezt mondta: Miért mondja az Írás, hogy megtisztítalak? Ez azt jelenti, hogy a Netineket és a Mamzérokat is.”³⁶

Ez a késői, már jóval Jézus kora utáni engedmény³⁷ azonban mégiscsak azt jelenti, hogy a *mamzér* egész életében tisztátalannak számít, és ez alól nem kaphat feloldozást. A Deut 23,3 is ezt mondja ki a *mamzérre* nézve: nem lehet része az Úr gyülekezetének tíz generáción keresztül. Ezt sok magyarázó úgy érti, hogy valójában sohasem. Yonder Moynihan Gillihan izgalmas tézise szerint a Deut 23,5 későbbi inklúzió: az ammoniták és moábiták kizárására ugyanis a szöveg más indokot talál: „mivel nem akartak elétek jönni kenyérrel és vízzel az úton, amikor kijöttetek Egyiptomból, s mivel felbérelték ellened Bálámot, Beor fiát Paddan-Arámból, hogy átkozzon meg téged”. Ezzel különbséget tesz a szöveg a mamzér között, aki tíz generációig nem lehet tagja az Úr gyülekezetének, és az idegen közt, aki sosem lehet az. Ezzel a kategorizálással Gillihan szerint a deuteronomista történetíró tudatosan, már a Kr. e. 4. században számol a kevert vérűekre és a tiltott szexuális kapcsolatból származó utódokra vonatkozó restriktciókkal, és tisztában van azzal, hogy a Júda és Támár házasságából származó fiú mamzér – mivel a gyermek, Pérec, vérfer-tőző kapcsolatból születik.³⁸ Ez lehet az oka annak, hogy Dávid, aki a genealógia szerint a tizedik generációhoz tartozik, a deuteronomista történeti mű szerint még nem építhet templomot, szemben Salamonnal, aki a tizenegyedik generáció tagjaként már mentesül a mamzér státusz alól, és tisztának számít: ő már elvégezheti a feladatot, mely rituális és morális tisztaságot követel, vagyis „tagja lehet az Úr gyülekezetének”.³⁹

36 Idézi CHILTON: *The Mamzer Jesus and his Birth.*; Az idézetek forrása: BLACKMAN, Philip: *Mishnayoth*, Judaica, Gateshead, 1983, és NEUSNER, Jacob: *The Mishnah. A New Translation*, New Haven, Yale University Press, 1988. Ezeket magyarítottam.

37 A Toszefta a 4. században áll össze.

38 A rabbinikus értelmezés és a Jubileumok könyve ezt úgy oldja meg teológiailag, hogy ÉR és ÓNÁN valójában sosem háltá el a házasságot Támárral (Ért Isten azelőtt megöli, mielőtt ez megtörténne, Ónán pedig nem megszakítja a közösülést, hanem eleve a „földre vesztegeti a magot”, szexuális együttét nélkül), emiatt valójában nem vérfertőző a kapcsolat Júda és Támár közt. Ld. MENN, E.: *Judah and Tamar (Gen 38) in Ancient Jewish Exegesis: Studies in Literary Form and Hermeneutics*, Leiden, Brill, 1997.

39 GILLIHAN: i. m., 725–726, különösen a 48. lábjegyzet.

Ez egybevág McKnight érvelésével, aki szerint a megítélés és a tisztátalan gyermekre vonatkozó szabályozás a korai időszakban szigorú, és mindenképpen együtt jár bizonyos szankciókkal. A Zak 9,6-ot is olvassák ebben az irányban. Valószínűleg idegenekről van szó a szövegben, vagy kevert vérűekről.⁴⁰ Egy lehetséges magyarázat szerint a filiszteusokat majd mamzérokká igázzák le, és betelepülnek Asdódba, azaz elvezetik a filiszteus nőket, akikkel tisztátalan házassági kapcsolatba lépnek – utódaik kevert vérűek lesznek, ezzel „tombolva le a filiszteusok dicsőségét”.⁴¹ Ha ez a magyarázat megállja a helyét, ebből levonható a zsidó gondolkodásra nézve is következtetés. Simcha Fishbane úgy látja, „a szakasz arra utal, hogy ez a személy vagy csoport el lesz különítve Izrael többi részétől, és nem lesz az Úr közösségének része, így ez azt a feltevést támogatja, mely szerint a mamzérokat fizikálisan is elválasztották Izrael klánjaitól.”⁴² Tehát a szankció az elkülönítés lenne, valamiféle gettósítás. A zakáriási vers azonban túllontúl homályos egy ilyen értelmezéshez, hiszen a mamzér ebben a szöveggörnyezetben jelölhet egyszerűen egy népcsoportot is.

A rabbinikus szövegek diakronikus vizsgálata azonban segítségünkre siet. A templom pusztulása után, a papság saját státuszának elvesztése, az idegenekkel való (részben kényszerű) kapcsolat, a háború miatti nemi erőszak, a romanizálódó zsidóság megváltozott szociokulturális közege a mamzér fogalmának szűkítéséhez, megítélésének enyhüléséhez vezetett.⁴³ A Misna előtti időben azonban Meir Bar Ilan szerint nem kaphatott oktatást a Tórából, nem mehetett Jeruzsálembe, a házát és sírját fehérre meszelték, őt magát kopaszra borotválták, és fejbőrét szerrel kenték be, hogy ne nőhessen vissza a haja. Emellett megfosztották a „teljes jogú izraelitával” való házasságtól.⁴⁴ Továbbá a mamzér ki van zárva a bíraskodásból, azaz nem lehet a Szanhedrin tagja (m. Hodayot 1.4).

Ugyanakkor bizonyos szövegek ellentmondanak Bar Ilan radikális tézisének. Egyrészt az vethető a szemére, hogy a szövegek datálásának kérdésével nem foglalkozik, ahogyan azzal sem, hogy a mamzér fogalom változhat az idők során, ahogyan ezt láttuk is, és ahogy Chilton, McKnight vagy Hayes ezt figyelembe is veszi vizsgálataiban. Bar Ilan összegereblyézi a mamzérre vonatkozó tiltásokat, és azt feltételezi, hogy mindezek érvényben voltak Jézus idejében, sőt, már korábban is.⁴⁵ Azonban nem árt az óvatosság. Érdemes szemlélni a Misna korai rétegeiből származó szövegeket, hogy elkerüljük az egyoldalúságot.

Az *Encyclopaedia Judaica* szócikke szerint egyetlen tiltás vonatkozik Jézus idejében a mamzérre, ez pedig a teljes jogú izraelitával való házassága, ami azt is jelenti, hogy nem

40 McKNIGHT: i. m., 89.

41 GILLIHAN: i. m., 727.

42 FISHBANE, Simcha: *Deviancy in Early Rabbinic Literature*, Leiden – Boston, Brill, 2007, 5.

43 Uo., 15.

44 MEIR, Bar Ilan: The Attitude Toward Mamzerim in Jewish Society in Late Antiquity, *Jewish History*, Volume 14, 2000/2, 125–170, 135, 139–141.

45 COHEN, Shaye J. D.: Some Thoughts on “The Attitude toward Mamzerim in Jewish Society in Late Antiquity”, *Jewish History*, Volume 14, 2000/2, 171–174, 173.

érvényes rá az „Úr gyülekezetéből” való kitiltás.⁴⁶ Vizsgáljuk meg először a házassággal kapcsolatos restrikciót. A Kiddusín 4,1-2 szerint

„Tíz leszármazott jött ki Babilonból: (1) pap (2) lévita (3) izraelita (4) sérült pap (5) megtért (6) felszabadított rabszolga (7) mamzér (8) netin [a gibeoniták leszármazottja] (9) és elhallgatott. A megtért, felszabadított rabszolga, mamzér, netin, »elhallgatott« házasodhat egymás között. Ezek az »elhallgatottak« – mindenki, aki ismeri az anyját, de nem ismeri az apját; és lelerc – akiket a piacról hoztak, és nem ismerni sem az apját, sem az anyját. Abba Saul az elhallgatottakat [shetuqi] megvizsgálandóknak [beduqi] nevezte.”

Ezek alapján elgondolkodtató, hogy Jézus miért nem házasodik meg. Ennek hátterében egyfelől állhat személyes elköteleződés Isten Országa ügyéért, melyben tudatosan vállalja fel a nemi kapcsolattól való tartózkodást. Másfelől lehet annak is a következménye, hogy az anyja nehezen talál neki házastársat – mivel teljes jogú izraelitával nem házasodhat. A Mária Magdolnával kapcsolatos pletykák már az ókorban is léteztek Jézusról – talán nem véletlen, hogy egy tisztátalannal boronálják össze: hasonlót a hasonlóval.⁴⁷ Valószínűleg ennyit tolerál a korabeli társadalom: ezáltal egyfelől elzárja a mamzért a feloldozás lehetősége alól, másrészt a házassági szabályozással benne tartja a tisztátalanságban, hiszen a szabályozás szerint csak felszabadított szolgát, prozelitát, netint (pogány gyökerekkel rendelkező izraelitát) vagy árvát vehet el. Izgalmas megvizsgálni a Mt 19,10-12 eléggé rejtélyes passzusát:

„Tanítványai erre azt mondták neki: »Ha így áll a dolog az ember feleségével, nem érdemes megházasodni.« Ő azt felelte nekik: »Nem mindenki érti meg ezt a dolgot, csak azok, akiknek megadatott. Vannak ugyanis eunuchok, akik anyjuk méhéből így születtek; aztán vannak eunuchok, akiket az emberek tettek ilyenné, és vannak olyan eunuchok is, akik önmagukat férfiatlanították a mennyek országáért. Aki meg tudja érteni, értse meg.«”

A szakasz alaposabb exegetikai elemzésére itt nincs lehetőség. Azonban annyit érdemes megjegyezni, hogy a 11–12. vers kilóg a kontextusból. Míg előtte a házasság feltételeiről, a házasságtörésről, a válás lehetőségeiről van szó, addig itt a *nem házasodás* témájába kapcsolódik be az eunuch-kérdés. Így a 11–12 valószínűleg önálló anyag, melyet tematikus hasonlóság alapján illesztettek ehhez a passzushoz.⁴⁸ Viszont az erőteljes, háromszor is megjelenő „eunuch” (kasztrált) kifejezés felettébb rejtélyes. Vajon mire vonatkozik? És

46 SCHERESCHESKY, Ben Zion (Benno): Mamzer, in *Encyclopaedia Judaica*, Volume 11, *Lek – Mil*, Jerusalem – New York, Macmillan, 1971, 840.

47 SCHÄFER: i. m., 29.

48 Ezt támasztja alá, hogy a többi evangélium nem említi ezt a szakaszt. Valószínűleg egy olyan jézusi mondról van szó, mely Mt számára kapóra jön, és beilleszkedik a Jézusról alkotni kívánt képbe – tematikusan pedig ide kapcsolható. Elgondolkodtató tágabb összefüggés, hogy egyedül Mt foglalkozik a Jézus élete körüli pletykákkal. Vajon ez a vers nem annak a tanúbizonysága, hogy Mt itt szintén részben apologetikus céllal illeszti be Jézus nőtlenséggel kapcsolatos mondasát? A házasság ugyanis alapvető követelmény, az utódnemzés és a család vérvonalának fenntartása elsődleges fel-

Jézusra melyik? Általában hajlamosak vagyunk Jézust a harmadik kategóriába tenni: ő az, aki önként vállalja a nőtlenséget Isten országáért. De mi van akkor, ha Jézus mindhárom kategóriába beleesik, mint akit „kasztráltak” (εὐνουχίσθησαν): Ő az, akit már nemzésétől megvetettként kezelnek, és úgy is születik; aki mamzérként nem házasodhat „tisztával”, mert tisztátalan – vagyis akit az emberek tettek nemzésre alkalmatlanná a megvetésükkel és a társadalmi stigmával? És nem lehet, hogy Jézus ezt fordítja pozitív előjelűvé azzal, hogy magára veszi a megvetést, és Istennek ajánlja fel kényszerű nőtlenségét – amitől ez szabad tetté válik?⁴⁹ Elgondolkodtató lehetőség. Bárhogy is, az tény, hogy Jézus nem házasodik meg – és ennek lehet önkéntes elhatározás, de lehet kényszerű tartózkodás a háttérben. A kettő azonban nem kell feltétlenül kizárja egymást: Jézus megvetettsége lesz küldetésének egyik sarokpontja, a dicsőség feltétele.

Most vizsgáljuk meg a templomhoz kapcsolódó lehetséges eltiltásokat. Találunk olyan dokumentumot, mely arra enged következtetni, hogy a vallási életben bizonyos korlátok közé szorították a mamzerek részvételét. Többek között Gillihan hívja fel a figyelmet a qumráni 4QMMT egyik passzusára, mely az idegenekkel és fattyakkal foglalkozik. Ez a szakasz annak az aggodalomnak ad hangot, hogy a vegyes házasságból született gyermek belép a szentélybe, és ezzel tisztátalanná teszi azt:

- „39/ [Ami pedig az ammóniakat] és a moábiakat illeti, a fattyút (mamzér), a sérült heréjűeket, és azt (az embert), akinek nemiszervét levágták, és akik (mégis) belépnek
40/ a gyülekezetbe, és feleséget vesznek, hogy egy testté
41/ [legyenek, és beviszik a szentélybe,]
a(+c+d) (=4Q 394 8 iii)
42/ [tisztátalanok.] Továbbá az a mi véleményünk,
43/ hogy ne érintkezzenek velük,
44/ és ne egyesülhessenek (izraeli nővel), hogy egy
45/ testté legyenek és ne engedjék be őket
46/ [a szentélybe.] Ti pedig ismeritek a nép([ek?])re vonatkozó előírást
47/ [és ...] egyesülnek
48/ mivel Izrael minden fiának őrizkednie kell mindenfajta testi tisztátalanságtól,
49/ és tisztelniük kell a szentélyt.”⁵⁰

-
- dat. Ezt felülírni csak valamilyen egészen különleges elhívással lehet: talán Mt ezt próbálja felvesztetni, miközben utal a Jézust „eunuchhá tevő” pletykákra és őt megbélyegző társadalmi közegre is.
- 49 Ha ez így van, akkor találunk egy életrajzi adalékot a „nyújtssd oda a másik arcod” és a „menj el még egy mérföldre” (Mt 5,39.41) jézusi parancshoz. Ezek ugyanis a jézusi „passzív rezisztencia” formái, melyek a megaláztatás közepette visszaadják a méltóságot: a jobb arc helyett a bal nyújtása a megvető, visszakézéből érkező ütleget elleni tiltakozás, a „még egy mérföld” elve pedig a kényszer szabadsággá formálása a túlvállalás révén (vö. WINK, Walter: *Jesus and Non-Violence: A Third Way*, Minneapolis, Fortress Press, 2003.). Jézus túlvállalja szégyenét azzal, hogy „stigmáját” „önstigmává”, és ezzel erénnyé formálja? (Vö. THEISSEN, Gerd: *A Jézus-mozgalom. Az értékek forradalmának társadalomtörténete*, ford. Szabó Csaba, Budapest, Kálvin Kiadó, 2006, 247–255.)
- 50 A fordítás Fröhlich Idáé (i. m., 422.). Érdekes módon a 4QMMT értelmezésével és az egész qumráni közösséggel kapcsolatban új hipotézis bontakozik ki. Eszerint a szöveg nem a szekta belső teológiáját tükrözi, hanem itt egy szélesebb körben is ismert – vagy bizonyos csoporthoz tartozó

Ehhez érdekes adalék, hogy a Deut 21, 10-14 engedélyezi a hadifogoly pogány nő feleségül vételét, viszont a Templomtekercs ezt a passzust értelmezve hozzáteszi az „és a feleséged lehet” részhez: „de nem érinthet szent ételt (*tahora*) hét esztendeig. Nem ehett a *selámim* felajánlásból sem hét esztendeig; azt követően ehett.” Ez a szabályozás Hayes szerint elrettentésül szolgál: megakadályozza, hogy a szent étel iránt elkötelezett qumráni idegen feleséget vegyen magának.⁵¹ Ebből világos, mennyire fontos a „tisztá mag” megőrzése, a keveredés elkerülése a Holt-tengeri közösség számára. Hogy ez a szabályozás és rituális aggodalom mennyiben volt általánosan is érvényben Jézus korában, az kérdés. A szöveg alapján viszont, mivel a Jubileumok könyvének érveléséhez közelít, valamint az Ezsdrás könyve „szent magról” alkotott teológiai tézisének egyértelmű visszhangja, és ráadásul rokon a deuteronomista történeti mű koncepciójával, azaz egy szélesebb körben vallott teológiai nézetbe ágyazódik, feltehető, hogy a mamzérrel kapcsolatos ítélet, a szentély látogatásának tilalma nem csak a qumráni közösség belső szabályozásában volt hangsúlyos Jézus korában. Az eddig vizsgált szövegekről alkotható általános kép alátámasztja Schereschewsky tézisé, mely szerint a mamzér nem házasodhat teljes jogú izraelitával, mivel bemocskolja a „szent magot”, és McKnight érvelését is, mely szerint a mamzér nem léphet be a szentélybe, mert tisztátalanná tenné azt. Továbbá, ha Jézus korában érvényben volt az az elv, hogy a mamzér nem teljes jogú izraelita, és ahogyan a Kiddusín 4, 1-2 kimondja, a prozelitával egy szinten áll, akkor minden valószínűség szerint nem tartózkodhat a belső udvaron. Erre utalhat az a tény, hogy Jézus a pogányok számára fenntartott térben hajtotta végre prófétai akcióját – és emögött meghúzódhat ez az evangéliumi szövegekben ki nem mondott hátrányos megkülönböztetés.⁵²

Ennél komolyabb szankcióval azonban valószínűleg nem számolhatott Jézus. Erre utalhat a Horajót 3.8-ban található szövegrészlet:

„A. Egy pap elsőbbséget élvez egy lévítával szemben, egy lévita egy izraelitával szemben, egy izraelita egy mamzérrel szemben, a mamzér a netinnel szemben, a netin egy prozelitával szemben, a prozelita egy felszabadított rabszolgával szemben.

B. Milyen körülmények között?

C. Amikor mindannyian egyenlő értékűek.

D. De ha a mamzér egy bölcs tanítványa lenne, és a főpap egy am-háárec, akkor a mamzér, aki a bölcs tanítványa, elsőbbséget élvezne a főpappal szemben, aki am-háárec.”⁵³

– elképzeléssel van dolgunk. A szögletes zárójelben jelzett kiegészítés Elitzur Bar-Asher Siegalt követi (SIEGAL, Elitzur Bar-Asher: Who Separated from Whom and Why: A Philological Study of 4QMMT, *Revue de Qumran*, Volume 25, 2011/2, 229–256.), aki szerint a „nép” kifejezés a „qumrán-elmélet” védői által kreált pótlás, mely a „népek” kifejezéssel is helyettesíthető lenne, és ezzel a szöveg a bevett formulát alkalmazná, mellyel a zsidóság magát a többi nemzettől megkülönbözteti. Ebben az esetben a szöveg érthetőbbé válik: a népekkel kapcsolatos szabályozás a pogánytól (annak szokásaitól, házasságtól stb.) való tartózkodás szabályait jelenti, és általánosabbá is teszi a szöveg érvényességét: a „mi” nem a szekta tagjait, hanem általában „Izraelt” jelentené.

51 HAYES: i. m., 36.

52 McKNIGHT: i. m., 102.

53 A szöveget Jacob Neusner fordítása alapján magyaráztam.

Az elv szerint, ha egy *mamzér* tanult, és egy főpap nem, azaz *am-háárec*, vagyis olyasvalaki, aki nem ismeri és következésképpen nem tartja be a Tórát, akkor a *mamzér* elsőbbséget élvez. Fishbane szerint ez a Misna-korabeli rabbik álláspontját tükrözi: a Tóra tanulmányozásának elsőbbsége van mindennel szemben, és ez jelenti a valódi státuszt, nem pedig a származás.⁵⁴ Kérdés azonban, hogy ez az elv érvényben volt-e Jézus korában. A Misna ugyanis a templom lerombolása utáni időszakot tükrözi, a zsidó kánon létrejötté utáni új korszakot, amikor a „bölcsek” iskolái már aktívak, és Javne, illetve Galilea veszi át a vezető szerepet a jogi, vallási és szertartásrend értelmezésében.⁵⁵

Ismerve Jézus tanítói tevékenységét és azt is, hogy Jézusnak kijár a *mar* (úr) tiszteletteljes megszólítás, Jézus bizonyos értelemben szabadon mozoghatott a korabeli Palesztina zsidó társadalmában, sőt, még megbecsültségnek is örvendett. Ez rímeli a fent idézett szöveg álláspontjára. Bruce Chilton állítása, miszerint Jézust kitagadták a zsinagógákból, szembe megy az evangélium tényeivel: Mk 1,21 szerint Jézus megfordul a kapernaumi zsinagógában, a Mt 4,23 alapján Jézus rendszeresen tanít Galilea-szerte, és Lk még azt is tudni véli (Lk 4,16), hogy „szokása szerint” megy be a názáreti zsinagógába. János szerint Jézus fenn van a templomban minden nagy ünnep alkalmával. Vagy az evangéliumok közölnek hamis tényeket – ami nem valószínű –, vagy Chilton fest túlságosan radikális képet Jézus környezetéről. Jézus tanítói tevékenysége és megbecsültsége tükrözni látszik tehát a fent idézett passzust: ha egy *mamzér* tanult, megítélése megváltozik – értékeesebb lehet, mint egy tanulatlan pap.

Ha ezt az érvelést komolyan vesszük, akkor adódik egy új nézőpont, mely felől az evangéliumi elbeszélések is sajátos jelentőségre tesznek szert. Érdekes módon Lukács – legalábbis Conzelmann szerint – Jézust úgy mutatja be, mint aki jeruzsálemi missziója során birtokba veszi a templomot, az ő tulajdonaként. Jézus naponta tanít benne, és az Olajfák hegyére vonul vissza esténként (Lk 19,47; 21,37-38), de másnap már ismét a szent helyen van. Lk elhagyja a betániai megkenetés történetét (Mk 14,3-9; Mt 26,6-13), mivel ez túlságosan eltávolítaná Jézust a szentélytől. Sokatmondó, hogy Lk nem említi a fügefá elszáradásának történetét, mely értelmezhető profetikus szidalomnak Jeruzsálem hitetlensége miatt (amivel szemben a tanítványokat Jézus hitre buzdítja), és utalhat a szentély pusztulására. Vele szemben viszont érdekes módon a többi evangélium óvatosabb: Mk, illetve Mt a templommal szemben pozicionálják Jézust, mind térben, mind szimbolikusan.⁵⁶ Jézus Betániában tartózkodik (Mt 21,19), kivonul Jeruzsálemből a templomtisztítást és tanítását követően, és csak e két alkalommal mutatkozik a városban.⁵⁷ A templom ebben a két evangéliumban inkább az ítélet helyének tűnik, a hitetlenség fészke, melynek el kell pusztulnia, Jézus magatartása pedig legkevesebb tartózkodónak, de inkább ellenségesnek látszik.

54 FISHBANE: i. m., 7.

55 SCHÜRER, Emil: *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, (Revised edition by VERMES, Geza and MILLAR, Fergus), New York, Bloomsbury, 2014 (1973), 524–528.

56 CONZELMANN, Hans: *The Theology of Luke*, transl. BUSWELL, Geoffrey, Philadelphia, Fortress Press, 1961, 75–78.

57 Mt esetében úgy tűnik, tanítását egyetlen napon mondja el (ld. Mt 22,23). Mk esetében is ugyanez a benyomás: a templomtisztítást követő napon megy Jézus ismét a városba, ahol egy nap alatt elmondja a tanítását (ld. 11,27). Ezt követően Jézus Betániában tartózkodik az utolsó vacsoráig.

Amennyiben Conzelmann tézise és a házassággal kapcsolatban mondtak megállják a helyüket, Jézus működésének egy érdekes aspektusa válik életrajzi szinten is érthetővé, és az evangéliumi szövegekben is kitapinthatóvá: a társadalom kirekesztettjei iránti elkötelezettsége összefügg saját sorsával – érzékenysége annak a háttérnek köszönhető, mely egész életére stigmatizálta őt. Jézus nőtlensége lehet annak a társadalmi stigmának a következménye, mely korlátozta őt, de amelyet a saját előnyére tudott fordítani azáltal, hogy Istennek ajánlotta fel kényszerű állapotát, és mozgalmában alternatív családot és közösséget hozott létre (ld. Mk 3,33-34par). Jézus templomellenes kritikájának háttérében állhatott a saját megvetettsége és a megvetettekkel vállalt sorsközössége miatti felháborodás, és a vele szemben is érvényesített diszkrimináció miatti ellenérzés. Isten korlátokat nem állító szeretetének és befogadásának meghirdetése így életrajzi motivációt is kap. Sőt, azzal, hogy a tanítványok közti rivalizálást elítéli, a hatalom hajszolása ellen int, a másik szolgálatának „gyengeségét”, az alázatot erőként értelmezi, és az, hogy theissen fogalommal a „privilegizált csoportok értékeit” az alsóbb társadalmi csoportok számára hozzáférhetővé teszi,⁵⁸ szintén lehet ennek a háttérnek a következménye.

Még egy kérdés felmerülhet a mamzér-Jézus tézissel szemben. Az a lehetőség is fennállhat, hogy József, azáltal, hogy a nevére veszi a gyermeket és végül elhálja a házasságot Máriával, megszünteti a mamzér státuszt. Ezzel kapcsolatban azért nem lehetünk túlságosan optimisták: ahogy láttuk, a kivetettség a származás miatti megkülönböztetéssel jár, és nem állítható helyre sem kultikusan, sem jogi úton, legalábbis a feltételezhető legkorábbi rabbinikus szövegek alapján.⁵⁹ Különösen figyelemreméltó, hogy, ahogyan azt láttuk, még a Toszefta is csak eszkatologikus feloldozást ígér a mamzéréknek, bár előtte felvet pár lehetőséget: 1) a mamzér státusza megváltozhat, ha egy szolgát vesz el: ebben az esetben a születendő gyermek már nem mamzér, hanem szolga. A szolga gyermeke, ha felszabadítják a szülőjét (vagy őt), már szabad. 2) a mamzér státusza megváltoztatható váltságdíj révén. Azonban az m. Kiddusín 3.13 és b. Kiddusín 71a felvetését a rabbik elvetik, és rögzítik, hogy a mamzér státusza nem megváltoztatható. Egy másik szövegrész is sokatmondó a Toszeftából:

„Bár Sammai iskolája és Hillél iskolája vitában állt egymással azzal kapcsolatban, hogy a levirátus házasság [szó szerint: közös feleség] érvényes-e, abban egyetértettek, hogy a születendő gyermek nem *mamzér*. A *mamzér* státusz csak annak az anyának az utódjára érvényes, aki olyan házasságba lépett, mely a kicsapongás vétke miatt tiltott [ami a Lev 18 felsorolásában szerepel], és melynek okán a kiirtás büntetésére méltóak.” (Jebamoth 1.10)⁶⁰

58 THEISSEN: i. m., 242.

59 Szemben MCKNIGHT: i. m., 97.: „Az is ésszerű, hogy a Mt 1,18-25 mögött Jézus József általi örökbefogadásának hiteles emlékét lássuk. Ha ez így van, akkor a későbbi rabbinikus szabályozás lehetővé teszi, hogy a gyermek státusza tisztázódik az örökbefogadással (ld. b. Kid. 73b). Amennyiben a második 'ha' igazolása [azaz, hogy Jézus mamzér] nehezebb, mint az első [az örökbefogadással tisztázott állapot], akkor elméletileg lehetséges, hogy Jézus, megítélését tekintve teljes mértékben folt nélkül nőhetett fel, és ebben az esetben Chilton és Aarde meghamisították az evangéliumi tényeket és Jézus 'történetét.'” Persze McKnight óvatossá teszi: ezt a tézist kevésbé tartja valószínűnek, mint azt, hogy Jézust bizonyos körökben mamzérnek tekintették.

60 A második kiegészítés Fishbane-é (i. m., 12.)

Bár ez a szöveg késői, Sammai és Hillél iskolája Jézus idejében aktív – így feltételezhetően egy korai, Jézus korabeli szabályozást őriz meg, melyet aztán a Toszefta magyaráz és kiigazít. Az nyilvánvaló, hogy az ismeretlen apától származó, házasságon kívül fogant gyermek ebbe a kategóriába tartozik. Az pedig, hogy a *mamzér* szülei „kiirtásra méltók”, a stigma súlyosságát sejteti. A legvalószínűbb, hogy Jézusnak igenis volt ilyen megbélyegzésben része, és származása bizonyos értelemben megnehezítette beilleszkedését, korlátozta szabad mozgását a korabeli társadalomban, még ha nem is olyan mértékben, ahogy azt Chilton láttatni szeretné.

4• A dicsőséges mamzér – a karácsonyi csoda

Egy mamzér lenne a dicsőség királya? Ha a Mt 1,18-19-et úgy olvassuk, hogy végiggondoljuk a történet összes kétértelműségét, a születés körüli tisztázatlansággal járó pletykákat, az ezzel járó szégyent, Mária megbélyegzését és Jézus életére gyakorolt hatását, akkor a fogantatástörténet befogadása kihívássá válik. Nem a tisztázatlan körülmények közti fogantatásra, hanem éppen a „szüztől születés” tanítására vetül a gyanú árnyéka – nagyobb hitet követelve, mint azt elsőre gondoljuk. A dilemma exegetikailag is kerülőutakra kényszeríthet, vagy a születéstörténetek háttérbe szorítását eredményezheti.⁶¹ Az elutasítás, kimagyarázás vagy semmibe vétel azonban nem tűnik szakszerű megoldásnak, bármennyire is csábító lehetőség, és könnyebb utat kínálna. De mit kezdünk akkor ezzel a botránnyal? Azt gondolom, a legmélyebb evangéliumot láthatjuk meg így ebben a történetben.

Egyfelől abban, hogy a mi életünk is tele van ellentmondással. Az evangélium épp így társunk: nem idegen világról beszél, hanem a miénkről. A Józsefet megrázó dilemma, a paráznaság vétkének gyanúja, az idegen, ráadásul pogány férfival való szexuális együttlét lehetősége, a születés méltatlan körülményei, a szegény sors, a gyermekgyilkosság és menekülés egy számunkra is ismerős közeget rajzol meg, ahol nincs nyugalom és békesség, ahol küzdeni kell, megaláztatást és szenvedést kell átélni, ahol irigységgel, hatalomféltéssel, kusza kapcsolatokkal találkozunk, melyek a saját gyermekkorunkat és életünket is meghatározzák.

Másfelől Jézus éppen azért tud közel lenni hozzánk, mert ilyen tapasztalatai vannak. Nem egy tökéletes istenség makulátlan fia, akihez semmi közünk nem lehetne, nem egy doketisták által megálmódott Krisztus, akit nem érinthet meg a világ szenvedése, hiszen tőle távol van – és tökéletesként távol is kell legyen tőle – minden hiány és szükség, hanem ő egy nyomorúságos körülmények közt emberré lett Isten. Mélyen megérintő gondolat, hogy Isten Fia egy olyan ellentmondásos személy, akit már a fogantatásától kezdve megbélyegeznek, akinek szülei stigmát hordoznak. Isten ezt a mélységet használja – Jézus emberi háttérét, tapasztalatait, és ebből az ellentmondásos alakból válik Izrael Megváltójává, a keresztyén hit központi alakjává.

Másik üzenet, hogy ennek a történetnek József a hőse – ő az, aki mindenek ellenére fiának tekinti Jézust. Mária helyzetét és negatív megítélését azzal enyhíti, büntetését

61 Conzelmann egyenesen azt állítja, hogy a születéstörténetek nem képezik a lukácsi teológia részét. Raymond E. Brown is, ugyan a Jn 8,41 elemzése során felveti a paráznaság vádját, rövid kommentárjában már meg sem említi ezt az opciót. (BROWN, Raymond E.: *The Gospel and Epistles of John. A Concise Commentary*, Collegeville, Liturgical Press, 1988.)

is azzal akadályozza meg, hogy (a korabeli szabályozással szembe menve) elhálja vele a házasságot, és testvéreket nemz Jézusnak. Ezzel terhet vesz magára – vállalja Jézus és Mária stigmáját, így nemcsak azáltal igaz ember, hogy betartja a korabeli jegyességre vonatkozó szabályokat, hanem azáltal is, hogy mások vétkét magára veszi.⁶² Áttelepülnek Názáretbe, és ezzel új életet kezdenek. Ettől függetlenül valószínűleg megmarad Jézus megítélésében ez a folt: olyan gyerekként nő fel, akinek az apja nem ismert; vagy azzal a tudattal él, hogy akit apjának nevez, nem biztos, hogy az apja.

Mi lehet ebben az üzenet? Először is a történet be akar szippantani, az összes kétértelműségébe, hogy szembenézzünk saját kétértelműségeinkkel, és azzal a Jézussal, aki mindebben osztozik. Abba a kiszolgáltatottságba visz bele bennünket, amit ő is megtapasztalt. Átéltethetővé válik a rólunk kialakult kép érzelmi terhe, a kitaszítottság és magány, a félelem és szorongás, mely a mellőzéssel, meg nem értettséggel is jár. Hor-dozhatóvá formálódik a szégyen érzése, a családi örökségek nyomasztó súlya, a titkok és elhallgatások sokszor tudat alatt feszítő, generációkat meghatározó tapasztalata. És ezen keresztül visz el bennünket oda, amit a keresztelesekor Jézus meghall, minden-nek ellenére, mindezekkel együtt: „Te vagy a szeretett fiam, benned gyönyörködöm!” Milyen hatalmas üzenet ez egy *mamzérnek*? Egy kitaszítottnak, egy megbélyegzettnek, egy házasságtól megfosztottnak, akiről az Isten mindezek ellenére azt mondja, gyö-nyörködöm benned? Személyesen olvasva a történetet, éppen ezt élhetjük át: összes ellentmondásosságunkkal együtt Isten kimondja ránk: „Te vagy az én szeretett fiam/ lányom, benned gyönyörködöm!”

ABSZTRAKT

A Jézus születése körüli botrány – az eljövétel paradoxona

Ha alaposan olvassuk a Mt 1,18-19-et és a Jn 8,41-et, akkor egy botrányra bukka-nunk. Jézus születése körül ugyanis minden bizonynyal pletykák keringtek, egyesek illegitim házasságról, mások egyenesen paráznság bűnről beszélhetek. Lehetséges lenne, hogy Jézust mamzérnek tartották, egy megesett jegyes gyermekének, akinek az apja vagy ismeretlen, vagy egyenesen egy pogány volt? Ez a tanulmány ókori szövegeket vesz vizsgálat alá – bibliaiakat, kánonon kívülieket és apokrifokat, hogy lehetőség szerint tisztázza a mamzéség ókori fogalmát, és azt, hogy milyen hatással lehetett Jézus tanítására és mentalítására az a vád, hogy illegitim gyermek. Vizsgálódásom tanulsága szerint Jézus két ponton szenvedhetett hátrátételt: egyfelől korlátozott házasodási lehe-tőségei voltak, mivel nem tartozhatott a „tiszt Izraelhez”, másfelől pedig valószínűleg ki volt tiltva a templom szentélyéből. Az evangéliumokban találunk olyan szövegrésze-ket, melyek ezt a konklúziót alátámasztják.

Kulcsszavak: szent mag, mamzér, történeti Jézus, születésnarratíva

62 BASSER – COHEN: i. m., 41–42.

ABSTRACT

The Scandal of the Birth of Jesus – the Paradox of Incarnation

A close reading of Mt 1,18–19 and the allusion in Jn 8,41 reveals a potential scandal. The origin of Jesus appears uncertain, and is even perceived as a result of fornication. Is it possible that Jesus was regarded as a *mamzer*, an illegitimate child, whose father is either unknown, or known and identified as a pagan? This essay takes ancient texts under scrutiny – biblical, extra-canonical, and apocryphal, in order to examine the possible meaning of *mamzerim* in the time of Jesus, and the consequences it might have had on the teachings and mentality of Jesus. I conclude that Jesus might have experienced two restrictions: limited prospects for marriage, as he was not counted among the „pure Israelites”, and prohibition from entering the sanctuary of the Temple. The Gospel accounts provide nuanced indications that support this interpretation.

Keywords: holy seed, mamzer, historical Jesus, birth-narrative

„E győztest a halál nem győzte le,
Él ő a hírben most is, bár nem él.”¹

„De a keresztyén halhatatlanság elégségsége
meghiúsít minden földi dicsőséget.”²

Láncos Eszter

ADONIS MINT SÍREMLÉK SHAKESPEARE VENUS ÉS ADONIS CÍMŰ KÖLTEMÉNYÉBEN

Tanulmányom a képek irányából, az ikonográfia-ikonológia módszerével közelít Shakespeare *Venus és Adonis* című költeményéhez, megfigyelésének fókuszában pedig a címadó szereplőknek a hírnévhez és a halál utáni emlékezethez való viszonyulása áll, amely nézetem szerint meghatározza a szerelemről alkotott elképzeléseiket is. A posztumusz emlékezetről történő gondolkodás változásokon esett át a kora újkori Angliában, ahol a humanizmus és a protestantizmus közel egyidőben jelent meg. E változások nyomai Shakespeare *Venus és Adonis*ában is tetten érhetők. A szerelem, a halál és az emlékezet szép, ám tág témáinak összefüggéseit a költemény egy meghatározott szöveghelyéből kiindulva fogom felfejteni, amely a következő:

„Fúj, élettelen képmás, rideg, érzéketlen kő,
Kipingált idol, tompa, halott kép,
Szobor, mely csak a szemnek elég
Férfi-szerű, de nem asszony szülte.”³

1 SHAKESPEARE, William: *III. Richárd*, III.1., ford. Szigligeti Ede.

2 BROWNE, Sir Thomas: *Religio Medici* (1635), London, Sampson Low, Son, and Marston, 1869, in The Project Gutenberg EBook of *Religio Medici*, *Hydriotaphia*, and the Letter to a Friend, [EBook #586], Produced by Henry Flower and Judith Boss, Omaha, Nebraska, 2019. 11. 11. URL: <https://www.gutenberg.org/files/586/586-h/586-h.htm> Utolsó letöltés: 2025. 04. 01.

3 „Fie, lifeless picture, cold and senseless stone, / Well-painted idol, image dull and dead, / Statue contenting but the eye alone, / Thing like a man, but of no woman bred.” A Shakespeare költeményéből közölt magyar nyelvű idézetek saját nyersfordításaim. Lőrinczy [Lehr] Zsigmond régies nyelvezetű, rímekre

Venus istennő szavai ezek a gyönyörű Adonishoz, amelyeket afeletti elkeseredésben mond, hogy szépsége és nyilvánvaló rámenőssége ellenére az ifjú nem csupán érzéketlen marad iránta, de türelmetlenül várja, hogy útjára bocsájtásák, és csatlakozhasson vadászó társaihoz. Az idézett sorokból kontextusukból kiragadva is megállapítható, hogy a beszélő felfokozott érzelmi állapotban van, és hogy közlendője nyomatékosításához erős asszociációkat keltő képeket használ. Hogyan értelmezhetjük az istennő által használt „képeket,” és mennyiben nagyobb a jelentőségük, mint bármely más, szerelmesek civódása közben használt kifejezéseknek? Kapcsolódnak-e, s ha igen, miként a halál és emlékezet témájához? A következőkben ezekre a kérdésekre keresem a választ.

A húzódozó Adonis

Első lépésként azt szükséges megvizsgálnunk, milyen események előzik meg a fent idézett sorokat, és milyen szituációban hangzanak el Venus szavai. Amint azt látni fogjuk, a szereplők közti alapkonfliktus már az első versszakból kiolvasható, amelyben először tekintünk rá a pásztori tájra:

„Amint a nap bíborszín arcával
Végső búcsút vett a zokogó reggeltől,
Rózsás arcú Adonis vadúzóba sietett;
A vadászatot szerette, de a szerelmet gúnyig nevette.
A szerelmes Venus fürgén hozzá siet,
S mint merész kérő, udvarolni kezd.”⁴

Venus tehát az éppen vadászó Adonist állítja meg, és ebben a szituációban kezd udvarolni neki. Mondandóját az ifjú szépségének dicséretével kezdi: „Háromszor szebb nálam,” „A mezők legfőbb virága, összehasonlíthatatlanul édes.”⁵ Majd megpróbálja rábeszélni, hogy leszálljon a lováról, a fűben adott édes csókokkal kecsegtetve, sőt a vágytól türelmetlenül le is rántja a nyeregéből, és egy mozdulattal tulajdonképpen a hóna alá csapja, amit Adonis érthető módon döbbséggel megvetéssel fogad, és el is vörösödik e furcsa helyzetben.⁶

Venus tehát távolról sem tartja magát a hagyományosan rá osztott nemi szerephez az udvarlási koreográfiában, és így, a gyakran épp a vadászat metafora segítségével megjelenített játékban az űző, és nem az elejtett zsákmány szerepét veszi fel. Ez kívülről

figyelő fordításával szemben itt minden esetben a tartalmi hűséget tartottam szem előtt. A sorszámkok az angol nyelvű kritikai kiadás sorszámaikat jelölik, amely a következő: SHAKESPEARE, William: *Venus and Adonis*, in Shrank, CATHY – LYNE, Raphael (eds.): *The Complete Poems of Shakespeare*, London – New York, Routledge, 2018, 211–214 sorok.

4 „Even as the sun with purple-coloured face / Had ta'en his last leave of the weeping morn, / Rose-cheeked Adonis hied him to the chase; / Hunting he loved, but love he laughed to scorn. / Sick-thoughted Venus makes amain unto him, / And like a bold-faced suitor 'gins to woo him.” SHAKESPEARE: *Venus and Adonis*, 1–6 sorok.

5 Uo., 7–9.

6 Uo., 17–18, 29–36.

figyelve meglehetősen komikus, Adonis számára viszont dühítő, amelyet kifejezésre is juttat: „megvetően mosolyog”, elfordul és „rákacsint” az istennőre.⁷ Biztatás és hízélgés nem hatja meg, inkább türelmetlen udvariatlanságok sorával próbál szabadulni az ölelésből. „Fúj, ne többet a szerelemről!” – mondja, „Mennem kell!”⁸ „Add a kezem”, „Engedd el, és engedj el!”⁹ Mikor a lova is elszabadul egy kancát követve, végképp elveszti a türelmét, és kifakad: „A lovam elment, / S a te hibád, hogy így történt!”¹⁰ Venus azonban fáradhatatlanul tovább udvarol, s Adonis tovább szégyenkezik emiatt.¹¹ A költemény egy helyütt összegzi is a konfliktust: „Figyeld, hogy ő választhat mást, Venus viszont csak szeretni tud.”¹² Az istennő változatos érvekkel próbálkozik: inti az ifjút, hogy a szépséget nem szabad elvesztegetni,¹³ mesél Mars istenhez fűződő viszonyáról,¹⁴ majd meggyanúsítja Adonist, hogy csupán önmagát szereti, mint Narcissus.¹⁵ Azt is felveti, hogy a természet rendje ellen való, ha az életet nem adja tovább, s nem nemz utódokat.¹⁶

Amikor kétszáz sornyi huzavona után az istennő ismét csókot kér,¹⁷ Adonis nem is válaszol, sőt, úgy tűnik, érzéketlen és passzív marad, mert ez az a pillanat, amikor Venus felkiált: „Fúj, élettelen képmás, rideg, érzéketlen kő!” Elkeseredése átélhető: Adonis viselkedése nem hasonlítható sem egy úrnőjét szolgálni kívánó lovagéhoz, de egy csábítani akaró szerelmeséhez sem. Az ifjú reakciói egyrészt komikusak, másrészt modortalanok, s a költemény befogadónak nagy része számára érthetetlenek. Adonis magatartása így, nem meglepő módon, évszázadok óta nevetség tárgya, és többnyire ennek szellemében próbálták olvasók és a kritikusok változatos módokon megmagyarázni az istennő felé mutatott viselkedését. Ennek a véleményáramlatnak az egyik legjobb összefoglalóját talán Cantelupe tanulmányában olvashatjuk, amely frappánsan, ám nem túl hízélgő módon úgy fogalmaz, hogy Adonis „nevetséges naivitást és bosszantó prűdériát manifestál, amelyek a szerelemhez és a szex iránti gyakorlatilag teljes érdektelenséghez és tudatlansághoz társulnak”.¹⁸ Shakespeare művészete azonban sokrétűbb és árnyaltabb annál, hogy költeménye egyik főszereplőjét ehhez hasonló leegyszerűsítő összegzésekkel teljes mértékben le lehetne írni. Nézetem szerint aki figyelmesen szemléli és hallgatja Adonist, az az erotikus és komikus szölamok mögött egy félelemkeltőbb, mégis a maga-

7 Uo., 291, 90.

8 Uo., 185–186.

9 Uo., 373, 379.

10 Uo., 380–381.

11 Uo., 49.

12 Uo., 79.

13 Uo., 130.

14 Uo., 97–114.

15 Uo., 157–162.

16 Uo., 169–174.

17 Uo., 209.

18 „[Adonis is] manifesting the ridiculous naivete and annoying priggishness that accompany virtually complete disinterest in and ignorance of love and sex” (Saját fordítás). CANTELUPE, Eugene B.: An Iconographical Interpretation of Venus and Adonis, Shakespeare's Ovidian Comedy, *Shakespeare Quarterly*, Volume 14, 1963/2, 141–151, 145.

sabb szférákban megszólaló dallamot is hallhat. Hogy ennek üzenetét megérthessük, érdemes megvizsgálnunk, Adonis mivel indokolja saját hozzáállását.

Venus szóáradatához képest Adonis keveset beszél. Amikor szól, saját fiatalságára és tapasztalatlanságára hivatkozik.¹⁹ A valódi, tiszta szerelem és a buja vágy közti különbségről is említést tesz, amelyek közül, úgy gondolja, inkább az utóbbival rokonítható Venus udvarlása.²⁰ Legfőbb érve azonban a következő: „A szerelmet nem ismerem... és nem is fogom, / hacsak nem egy vadkan az, mert akkor üldözőbe veszem.”²¹ Majd amikor nem sokkal később az istennő megkérdezi, láthatja-e másnap, nemet mond, hiszen a barátaival megy vadkanra vadászni.²² „A vadkan!« – kiáltja [ti. az istennő] – miközben hirtelen elsápad... remeg meséje hallatán.”²³ Kérleli is Adonist, ne menjen a fenevad ellen. „Amikor a vadkant megnevezted... Féltettem szerencsédet, és tagjaim remegtek”²⁴ – mondja. „Halálotat jövendölöm, élő bánatom, / Ha holnap a vaddisznóval találkozol.”²⁵ Látva az ifjú eltökéltségét, miszerint mindenképp vadászni megy, kevésbé veszélyes prédaállatokat javasol: a nyulat, az őzet, a rókát.²⁶ Mint mondja, „a vadkan, az a véres fenevad / Amely nem ismer szánalmat, és mégis heves;”²⁷ „bűzös, zord, sün-orrú... lesütött szeme egyre csak sírhelyet keres.”²⁸ Majd ismét megpróbálja lebeszélni Adonist: „Feküdj nyugodtan, és hallj még többet is... Hogy megutáltathassam veled a vadkan vadászát.”²⁹ Nem állítható, hogy ne végezne alapos munkát. Ijesztget, kérlel, s maga is ijedezik. Ám mindhiába: az ifjú hajthatatlan. „Engem – kiáltja – várnak a barátaim!”³⁰ Hamarosan el is tűnik az erdőben, és legközelebb már csak akkor látjuk viszont, amikor a szerelme életéért rettegő, s őt kereső Venus végül „siettében balszerencséjére megpillantja / az aljas vadkan hódítását szépséges örömen”,³¹ azaz észreveszi Adonis vérbefagyott holttestét. Adonis tehát vadászni akar, mégpedig nem akármire, hanem vaddisznóra, hiába próbálja Venus lebeszélni a veszélyes fenevadról. Mivel magyarázható mindez? Hogyan értelmezhető a vadkanvadászat mint szimbolikus cselekvés a kora újkori Anglia kulturális és társadalmi jelenségeinek tükrében?

19 „Measure my strangeness with my unripe years,” SHAKESPEARE: i. m., 524.

20 Uo., 793–810.

21 „I know not love,’ quoth he, ‘nor will not know it, / Unless it be a boar, and then I chase it,” Uo., 409–410.

22 „He tells her ‘No’: tomorrow he intends / To hunt the boar with certain of his friends.” Uo., 587–588.

23 „‘The boar!’, quoth she, whereat a sudden pale, / Like lawn being spread upon the blushing rose, / Usurps her cheek; she trembles at his tale,” Uo., 598–600.

24 „When thou didst name the boar, not to dissemble, I feared thy fortune, and my joints did tremble,” Uo., 641–642.

25 „I prophesy thy death, my living sorrow, / If thou encounter with the boar tomorrow.” Uo., 671–672.

26 „Uncouple at the timorous flying hare, / Or at the fox which lives by subtlety, / Or at the roe which no encounter dare”, Uo., 674–676.

27 „the boar, that bloody beast, / Which knows no pity, but is still severe.” Uo., 999–1000.

28 „this foul, grim, and urchin-snouted boar, / Whose downward eye still looketh for a grave” Uo., 1105–1106.

29 „Lie quietly, and hear a little more... To make thee hate the hunting of the boar” Uo., 709–711.

30 „I am’, quoth he, ‘expected of my friends” Uo., 718.

31 Uo., 1029–1030.

Vadkanvadászat

A vadkanvadászat költeménybeli ikonográfiájának kibontásához első lépésként vizsgáljuk meg ismét a *Venus és Adonis* kezdősorait:

„Amint a nap bíborszín arcával
Végső búcsút vett a zokogó reggeltől,
Rózsás arcú Adonis vadúzóba sietett;”³²

Korábban láthattuk, hogy Adonis csupán az istennő hosszas szerelmes ostroma után mondja ki, hogy számára a vadászat az igaz szerelem,³³ azonban a tény az olvasó számára már a költemény kezdősorából kiolvasható. Másodszor is megvizsgálva az idézett részt arra érdemes odafigyelnünk, hogy bár Shakespeare közvetlen forrása Ovidius *Átváltozások* című művének tizedik könyve volt, a *Venus és Adonis* kezdősorai sokkal inkább az *Odüsszeia* XIX. énekében található Parnasszosz-hegyi vadkanvadászat elejét visszhangozzák, amely Devecseri Gábor fordításában a következő:

„Majd hogy a rózsásujjú Hajnal kélt ki a ködből,
elementek vadat űzni, kutyáik is, ők maguk is már,
Autolükosz fiai: s velük indult fényes Odüsszeusz.”³⁴

A Parnasszosz-hegyi vadkanvadászat ikonikus esemény, hiszen az *Odüsszeiában* ez az egyetlen alkalom, amely során még a leleményes Odüsszeusz is súlyosan megsebesül. Hollingworth, aki ugyanennek a homéroszi passzusnak egy hosszabb változatát idézi a vadkanvadászat szimbolizmusáról szóló tanulmánya elején, kiemeli, hogy Homérosz műve egyben arra is bizonyíték, hogy ez a tradíció már a hősök korában, azaz a Kr. e. 13–10. században is fontos része volt a görög kultúrának.³⁵ Majd, folytatja, amikor Odüsszeusz véres sebével megáll a legyőzött vadkan fölött, akkor tudható, hogy a préda veszélyességét tekintve egyrészt örülhet megőrzött életének, másrészt viszont vadkanvadászként tartós dicsőségre tett szert. Végül hozzáteszi, hogy a „mitikus vadász” ezen ábrázolása terjedt aztán el a Földközi-tenger környéki kultúrákban.³⁶ Anderson ugyancsak a Parnasszosz-hegyi vadkan elejtésének eseményéből idéz az ókori vadászatot bemutató könyvének legelején,³⁷ és kiemeli, hogy a homéroszi eposzokban, bátorságukat bizonyítandó, a hősök sohasem oroszlánok, hanem vadkanok ellen harcoltak,

32 „Even as the sun with purple-coloured face / Had ta'en his last leave of the weeping morn, / Rose-cheeked Adonis hied him to the chase” Uo., 1–3.

33 Uo., 409–410.

34 HOMÉROSZ: *Odüsszeia*, XIX. ének, ford. Devecseri Gábor, 428–430 sorok, Magyar Elektronikus Könyvtár, URL: <http://mek.niif.hu/00400/00408/html/02.htm#19> Utolsó letöltés: 2025. 04. 01.

35 HOLLINGWORTH, Cole S.: *A Dangerous Game: Boar Hunting Symbolism from the Ancient Greeks to Romans*, Eau Claire, McIntyre Library, University of Wisconsin – Eau Claire, 2018, 3.

36 Uo., 5.

37 ANDERSON, John Kinloch: *Hunting in the Ancient World*, Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press, 1985, 1.

bár az oroszlán, csakúgy mint a vadkan, a hősiességet és a bátorságot szimbolizálta.³⁸ A vadkan elejtése azonban nem csupán a szimbolikus történetek alapján, elméleti megfontolásokból lett a bátorság jelképe. Az állat éles, sörtés háta, erős fizikuma és agyara azonnali és halálos sebeket tudott ejteni, ez volt minden évszázad vadászána a személyes tapasztalata, amely élön tartotta a szimbolikus történeteket. Nem véletlen, hogy a görög mitológia egyik legismertebb története a kalüdóni vadkanvadászat, amely során az Artemis által bosszúból Kalüdónia földjére szabadított vadkant először az az Atalanta sebesíti meg, akinek története egyazon könyvben szerepel Adonisével az *Átváltozások*-ban. De hasonlóképp ikonikus a másik jól ismert történet, Héraklész negyedik munkája is, amely során a hős az Árkádia lakóit rettegésben tartó erümanthoszi vadkant ejtette foglyul, s ezzel kivívta magának a helyet az istenek között.

A *Venus és Adonis* első soraiban a Parnasszosz-hegyi vadászatra való utalás aligha lehet véletlen, hiszen Shakespeare Adonisa az ovidiusi ifjúétól eltérő babérokra tör. Myrrha gyönyörű fia Ovidiusnál nem vonakodik az istennőtől,³⁹ aki arra inti Adonist, hogy ha vadkannal találkozna, inkább fusson el.⁴⁰ Az *Átváltozások* ifjú vadásza, aki a szövegből következtetve könnyebb prédákra vadászik, csupán véletlenségből felvert vadkannal találkozik, amely elől, miután hirtelen oldalról megszúrja, megpróbál elmenekülni. A felbőszült fenevad azonban „a futóra, a menhely után kutatóra / támad, s ágyékába fogát mélyen belevágja”.⁴¹ Ovidius Adonisa tehát vadászik, de éppúgy hódol a szerelemnek is, és megelégedne kisebb prédaállatok elejtésével. A Venusszal való szerelmi kapcsolatot a vadászat kedvéért kompromisszum nélkül elutasító shakespeare-i Adonis, aki szándékosan a legveszélyesebb vadat keresi, vízióját tekintve tehát nem ovidiusi örökség, hanem a hősi ideál tradíciójához csatlakozik.

Adonis legelső ismert irodalmi említése a Kr. e. 6. századból maradt ránk, egy Szapphó-törödékből, amely az elhunyt Adonist siratja.⁴² Kultusza azonban még régebbi, hiszen föníciai vonatkozásai is vannak. Ez mindössze abból a szempontból fontos számunkra, hogy a történet gazdagon hordozza korábbi korok kulturális előzményeit és azok képeit. Az ógörög kultúrában a vadkanvadászat, azon kívül, hogy a bátorság és a hősiesség szimbolikus megjelenítője volt, a serdülőkorú fiúk férfivá nevelésének is fontos részét képezte. Burkert három fázisra osztja az ókori görög beavatási szertartásokat, köztük az ifjak felnőtté válását szabályozó, jól elkülöníthető időszakokat

38 Uo., 4.

39 „Gyepen ül, s mellette az ifjú / hátrahajolva, nyakát támasztva ölébe, tekint rá; / s ő szól, csókjaival meg-megszaggatva beszédét,” OVIDIUS, Publius Naso: *Átváltozások*, X. könyv, ford. DEVECSERI Gábor, 547–559, Magyar Elektronikus Könyvtár, URL: <https://mek.oszk.hu/03600/03690/03690.htm> Utolsó letöltés: 2025. 04. 01.

40 „Légy bátor’ szól ’a futókkal / szemben: nem biztonságos, ha merészre merész vagy. Tartózkodj attól, fiú, hogy – káromra – szilaj légy; / Vadra, minek fegyvert természet adott, sose támadj” Uo., 543–546.

41 Uo., 714–715.

42 „Meghal a kedves Adónisz, már mit tehetünk, Küthereia? / – Hantoljátok el őt, megszagatva ruhátokat!” SZAPPHÓ: Egyéb töredékek, ford. TRENCSENYI-WALDAPFEL Imre, in SZEPESSY Tibor (szerk.): *Görög költők antológiája*, Budapest, Typotex Kiadó, 2007, 85. URL: <http://mek-oszk.uz.ua/07000/07081/07081.pdf> Utolsó letöltés: 2025. 04. 01.

is: „a szeparáció, a közbülső állapot és végül a reintegráció”.⁴³ A szeparáció fázisában a serdülőkorú fiúk kortársaikkal közösen, a családjuktól elkülönítve nevelkedtek, és képzésükben kiemelten fontos volt a vadászat fortélyainak elsajátítása, elsősorban a katonai szolgálatra való felkészülés részeként. Az athéni fiatal férfiak életüknek ebben a szakaszában a közeli Pireusz katonai táborában éltek, és még a családalapítás előtt álltak.⁴⁴ A Kr. e. 5. századi katona, filozófus és történetíró Xenophon *A vadászatról* című művében egyenesen felszólítja az ifjakat, hogy ne becsüljék alá mindazt, amit a vadászból tanulhatnak, mivel az ott szerzett tudás által lesznek a háborúskodásban is nagyok.⁴⁵ A gyors reagálást, a fegyverhasználatot, valamint a bátorság növelését és a társakkal való együttműködést mind begyakorolhatták az ifjak a prédaállatok becserkészése közben, amelyek közül a legnagyobb dicsőséget a vadkan elejtése jelentette. Tehát amikor Adonis azt mondja, hogy nem ismer más szerelmet, mint a vadkan irántit, amikor felkiált, hogy „várnak a barátaim!”,⁴⁶ akkor az nem annyira a Centelupe és mások által naivitásnak és prűderiának tartott viselkedésről tesz tanúbizonyságot, mint inkább arról, hogy eleget akar tenni állapotbeli kötelességeinek, hiszen éppen abban a korban van, amikor bizonyítania kell: méltó arra, hogy a férfitársadalom befogadja. Az ifjúból, aki „a mezők legszebb virága, összehasonlíthatatlanul édes”, sőt, „bájosabb, mint egy férfi”,⁴⁷ (azaz nem teljesen férfi még), megbecsült férfivá, harcossá akar válni.

Hatalmasat ugorva az időben, ám közben nem megelégedve az évszázadokról, amelyek során a vadkanvadászat a funerális művészet fontos elemévé vált, s így síron és megemlékező költeményekben is megjelent, eljuthatunk Castiglionéhoz, aki Xenophon után egy évezreddel a következőket írta *Az udvari ember* című művében: a vadászat „az egyik legfontosabb” olyan tevékenység, amely a nemesember taktikai képességeit fejleszti, mivel „valamelyest hasonlít a háborúzáshoz”.⁴⁸ *Az udvari ember* nem csupán hazájában, Itáliában, de az Erzsébet-kori Angliában is alpműnek számított az udvari szolgálatra készülő nemesek körében. Castiglione kijelentésében a vadászat legfőbb értéke abban áll, hogy az ott szerzett rutin segíti a háborúban való későbbi helytállást. A háborúban szerzett dicsőség pedig a 16. századi Angliában is az egyik legfőbb erénynek számított; nem volt elismerésre méltóbb halál egy férfi számára, mint az, amely a csatamezőn érte utol.⁴⁹ A cheltenhami iskolamester, Christopher Ocland által írt, majd 1580-ban nyomtatásban is megjelent latin nyelvű szöveggyűjteményből

43 BURKERT, Walter: *Greek Religion, Archaic and Classical*, Oxford, Wiley–Blackwell, 2013, 367.

44 Uo.

45 XENOPHON: On Hunting, in MARCHANT, E. C. – BOWERSOCK, G. W. (eds., transl.): *Xenophon in Seven Volumes*, Volume 7., Cambridge, MA – London, Harvard University Press – William Heinemann, Ltd., 1925, URL: <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Xen.+Hunt.+1&fromdoc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0210> Utolsó letöltés: 2025. 04. 01.

46 SHAKESPEARE: i. m., 718.

47 Uo., 9–10.

48 CASTIGLIONE, Baldassare: *Az udvari ember*, ford. VÍGH Éva, Budapest, Mundus Magyar Egyetemi Kiadó, 2008, 40.

49 KEITH, Thomas: *The Ends of Life: Roads to Fulfilment in Early Modern England*, New York, Oxford University Press, 2009, 53.

is ez rajzolódik ki. Az *Anglorum Praelia* az 1327. és 1558. évek közötti időszak legdicsebb angol csatáit ismerteti. A mű nem csupán azért érdekes számunkra, mert írója a felnövekvőben lévő ifjak számára a vitézi, harcos műltről szóló történeteket tartotta a legmegfelelőbbnek, hanem azért is, mert két évvel később, a könyv második kiadásához már Erzsébet királynő Titkos Tanácsának, a Privy Councilnak az ajánlólevelét is csatolták. A levél Ocland könyvét nevezi meg az iskolások számára ajánlatos olvasmánynak, mondván, inkább ilyen szövegekkel okítsák a tanulókat, mintsem egyes „pogány költők” (utalva itt leginkább Ovidiusra) műveivel, ahogy azt rendszerint szokás.⁵⁰ A mű Erzsébet atyjáról, VIII. Henrikről is külön fejezetben szól, úgy mutatva be az uralkodót, mint aki már kislelként is harcos természetű volt, így aztán nem is csoda, hogy olyan férfi vált belőle, aki szép volt, magas és erős, ám emellett a keresztényi irgalmasságot is gyakorolta. Ez a testileg és lelkileg ilyen szerencsés adottságokkal megáldott férfi pedig „vad háborúkat indított, és nyílt csatában ostromozta a kegyetlen franciákat”.⁵¹ A kora újkori Angliában tehát az egyéb életutak mellett még mindig a harci bátorság cselekedetei által kijelölt életút volt az egyik legcélravezetőbb egy férfi számára, aki megbecsülésre és társadalmi felemelkedésre vágyott. Hasonlóképp gondolta a skót származású James Cleland is, aki 1607-ben a nemes ifjak neveléséről szóló könyvének „A hősiességről” szóló fejezetében úgy fogalmazott, hogy „[m]ert noha egy fiatal nemesember soha nem lehet ennyire tanult művészetekben és tudományokban, és tökéletes minden gyakorlatban, e nélkül az erény nélkül [ti. a vitézség] mégsem méltó arra, hogy megbecsüljék”.⁵² A Cleland könyvével nagyjából egyidőben írt és játszott *Coriolanus*-ban pedig Cominius így szól: „Úgy tartják / A vitézség a legfőbb erény és / Leginkább emeli birtokosa méltóságát.”⁵³

A Tudor-kori Angliában tehát, noha az ország elsősorban gazdálkodással és kereskedelemmel biztosította stabilitását, a római és görög hősoktól, valamint a középkori lovagoktól örökölt hősiesség eszméje továbbra is meghatározó fokmérője maradt egy férfi, különösen egy nemesember megítélésének.⁵⁴ Keith úgy fogalmaz, hogy „még a legbékésebb tizenhatodik századi földbirtokos is úgy tekintett magára, mint aki a neveltetése részét képező klasszikus eposzok és lovagi legendák vérszomjas hőseivel áll rokonságban”.⁵⁵ William Gouge lelkész pedig a 17. század elején a *Gods Three Arrowes* című művében amellet érvel, hogy „[h]a egy katona a csatamezőn hal meg jó ügyért,

50 SUTTON, Dana F.: Introduction, in OCLAND, Christopher: *Anglorum Praelia*, (1580), A Hypertext Critical Edition, Irvine, The University of California – The Philological Museum, 2007. 07. 16., §1. URL: <https://philological.cal.bham.ac.uk/ocland2/intro.html> Utolsó letöltés: 2025. 04. 01.

51 OCLAND: i. m., Book II, §1. (Saját fordítás.)

52 CLELAND, James: *The Institution of a Young Noble Man*, Oxford, 1607, 230. (Saját fordítás.) URL: https://archive.org/details/bim_early-english-books-1475-1640_-or-the-insti_cleland-james_1607/page/230/mode/2up?view=theater Utolsó letöltés: 2025. 04. 01.

53 SHAKESPEARE, William: *Coriolanus*, II.ii., “It is held / That valour is the chiefest virtue and / Most dignifies the haver”.

54 KEITH: i. m., 44.

55 Uo., 45.

az olyan, mintha egy prédikátor a szószéken hal meg”.⁵⁶ A csatában mutatott vitézség tehát a kor minden politikai, gazdasági és hitbéli változása ellenére becsülendő maradt. Emellett a kardvívásban, lovaglásban való jártasság és a harciasságra nevelés praktikus szempontból is kiemelten fontos elemei maradtak a felsőbb osztályokhoz tartozó ifjak képzésének, egészen az I. Károly bukását követő időszakig, amikor is hivatásos hadsereget állítottak fel.⁵⁷ Ám a hősiességet ünnep, verseny és látványosságok keretében dicsőítő lovagi tornák is az udvari látványosságok rendszeres eseményei maradtak, egészen 1625-ig.⁵⁸ Erre is találunk utalást a *Venus és Adonis*-ban, ám természetesen a szerelmi hódítás metaforájaként alkalmazva.⁵⁹ Egy Tudor- és Jakab-kori gentleman és udvaronc tehát stabilan manőverezett a lovával, és egyúttal értett a kardforgatáshoz. Keith azonban kiemeli, hogy az angol egyetemek nem helyeztek hangsúlyt ezek oktatására, ezért sok fiatal nemes Franciaországba vagy Itáliába utazott, hogy ott sajátíthassa el a legfontosabb fortélyokat,⁶⁰ sőt, egyes nemes ifjak önként vettek részt küllhoni háborúkban.

Az eddig ismertetett erények és készségek szemléltetésére szó szerint élő példa is létezett, mégpedig az Erzsébet-kor *par excellence* udvaronca, diplomátája és ünnepelt költője, Sir Philip Sidney személyében. Sidney személye köré tragikus halála után komoly hőskultusz formálódott, hiszen azon értékeket testesítette meg, amelyeket I. Erzsébet Angliájában a legdicséretreméltóbbnak tartott a 16. század utolsó évtizedeiben, azaz a *Venus és Adonis* keletkezésekor.⁶¹ Mivel a Sidney-ről való megemlékezések közt több olyat is találunk, amelyek tematikájukban és szimbolikájukban kapcsolódnak a *Venus és Adonis*-hoz, a következőkben röviden kitérek a Sidney-t övező hőskultusz kialakulásának okaira és a legfontosabb megemlékezések számunkra releváns mozzanataira.

A hős és emlékezete

Sidney hű protestáns volt, hitének aktív védelmezője. Oxfordban megalapozott humanista műveltségét európai utazásai során kardvívó és lovas tudása fejlesztésével, valamint a latin mellett olasz és francia tudásának tökéletesítésével egészítette ki. Szonettciklusa, az *Astrophil és Stella* pedig „nagykorúsította” a reneszánsz angol költészetet.⁶² Ezek mellett az udvari bajvívásoknak is rendszeres és hírneves résztvevője volt, így amikor 1585-ben a királynő úgy döntött, segítséget nyújt a hollandoknak a spanyolok elleni küzdelemben, Sidney is feladatot kapott, és Vlissingen (Flushing) városának kormány-

56 „For a souldier to die in the field in a good cause, it is as for a Preacher to die in a pulpit” (Saját fordítás). GOUGE, William: *Gods Three Arrowe, Plague, Famine, Sword*, London, 1631, 217, §19. *Early English Books Online*, University of Michigan Library Digital Collections, URL: <https://name.umdl.umich.edu/A01974.0001.001> Utolsó letöltés: 2025. 02. 18.

57 KEITH: i. m., 50.

58 Uo., 54.

59 „Now is she in the very lists of love, / Her champion mounted for the hot encounter” SHAKESPEARE: i. m., 595–596.

60 KEITH: i. m., 50.

61 Shakespeare *Venus and Adonis* című költeménye 1593-ban jelent meg először nyomtatásban.

62 RINGLER, William Andrew: Sir Philip Sidney, *Britannica*, URL: <https://www.britannica.com/biography/Philip-Sidney> Utolsó letöltés: 2025. 04. 01.

zója lett. A harminckét éves Sidney számára a korban fontos hősiesség, bátorság és becsületesség nem csupán megéneklendő hangzatos eszmék voltak, hanem megvalósítandó programok. Kormányzósága első évének végén, 1586 novemberében önkéntesen jelentkezett egy spanyolok elleni titkos katonai akcióba. A hagyomány szerint, amikor meglátta, hogy az egyik alacsonyabb sorból származó katonája lábvért nélkül harcol, levette a sajátját, hogy egyenlő esélyekkel harcolhassanak. Végül ez okozta vesztét, a combjába lőtt sebet kapott, és sérüléseibe néhány napon belül bele is halt. A Szent Pál székesegyházban temették el, kivételesen magas rangú nemeseknek járó ceremónia közepette.

Sidney tehát minden szempontból dicsőre méltó életet élt, 17. századi mértékkel mérve mindenképp. Hű volt elveihez és hitéhez, művelt volt, alkotott, bátor volt, és harcolt is azért, amiben hitt. Kortársai pedig tisztában voltak az ókoriak bölcsességével, miszerint „a név halhatatlansága... nem családtagokat, papokat, kolostorokat vagy jócselekedeteket kíván, hanem énekeseket, költőket és történészeket... Tudatában voltak a ténynek, hogy a világi hírnév az utókor társadalmi emlékezetével jár.”⁶³ Sidney legendás emlékezetének megőrzésére kiemelkedően magasszámú irodalmi mű íródott. A Sidney és Balassi recepcióját összehasonlító tanulmányában Szőnyi György Endre pontos számadatokkal is szolgál erre vonatkozólag: „öt szemtanú-beszámoló... nyolc további krónika jellegű eseménytörténet; 270 latin gyászvers... tíz angol nyelvű gyászvers”, továbbá „207 nyomtatásban megjelent allúzió, mely Sidney halála és 1625. között jelent meg”.⁶⁴ Az angol nyelvű gyászversek között találjuk Sir Walter Raleigh „Epitaph on Sir Philip Sidney” (Sir Philip Sidney sírfelirata)⁶⁵ című költeményét, amely az elhunyt erényéről, tudásáról, bölcsességéről, valamint becsületéről és vitézségéről is szól, mondván, ez utóbbiak szólították harcba, s ezek biztosítottak számára hosszan tartó hírnevet. Majd összegzésként kijelenti, hogy mindezért az örökké tartó, dicső hírnévért „csupán” fiatal éveit vesztette el, és hátralévő évtizedeit, amelyekben valójában igen bizonytalan a szerencse. A költemény Hannibálhoz, Scipióhoz és Petrarcahoz hasonlítja az elhunyt Sidney-t, majd az angyalokat kéri, hogy mondják el a mennyekben dicsőítését. Raleigh-nél tehát mind a neves ókori hadvezérek, mind a nagy költőelőd alakja megjelenik, majd a költemény a keresztyén mennyországban való bizakodással zárul.

Sidney barátja és kortársa, a leginkább az *Átváltozások* angolra fordításáról ismert Arthur Golding szintén megemlékezett Sidneyről. A francia Philippe de Mornay protestáns apológiájának angol fordítása elé, az Earl of Leycesternek címzett ajánlólevélben a következőket írja néhai fordítótársáról:⁶⁶

63 ASSMANN, Aleida: *Cultural Memory and Western Civilization: Functions, Media, Archives*, New York, Cambridge University Press, 2011, 29.

64 SZŐNYI György Endre: Philip Sidney és Balassi Bálint recepciója, *Irodalomtörténeti Közlemények*, 93. évfolyam, 1989/5, 493–510, 495.

65 RALEIGH, Sir Walter: Sir Philip Sidney sírfelirata, ford. TÓTFALUSI István, *Magyarul Babelben*, URL: https://www.magyarulbabelben.net/works/en/Raleigh%2C_Sir_Walter-1552/Epitaph_on_Sir_Philip_Sidney/hu/30063-Sir_Philip_Sidney_s%C3%ADrfelirata Utolsó letöltés: 2025. 02. 20.

66 MORNAY, Philippe de: *A woorkke concerning the trewnesse of the Christian religion*, transl. SIDNEY, Sir Philip – Golding, Arthur, London, Apologetics, Puritans, 1587. URL: <https://archive.org/details/woorkke00morn/page/n111/mode/2up> Utolsó letöltés: 2025. 02. 21.

„...az a méltó és vitéz lovag, kegyelmes uraságod nemes rokona, Sir Philip Sidney, akinek ritka erényessége, vitézsége és udvariassága, amelyhez az igaz keresztyén vallás iránti szeretet és törődés párosult... meghalt... férfias sebesülésekben, amelyeket Fejedelmét szolgálva kapott, az elnyomottak védelmében, hogy fenntartsa az egyetlen igaz Katolikus⁶⁷ és Keresztyén Vallást... a nyílt mezőn, katona módjára, a legtiszteletreméltóbb halálban, amit csak kívánni lehet, és ami a legjobban illik egy Keresztyén Lovaghoz, amellyel méltán szerzett magának halhatatlan hírnevet az istenfélők között, és hagyott utánpótlásra méltó példát az ő hivatását gyakorlóknak.”⁶⁸

Golding emlékezetében tehát Sidney erényes volt, vitéz és udvarias, „az igaz keresztyén vallás iránti szeretet és törődés” birtokosa. Halála pedig „férfias sebesülések” miatt következett be, „amellyel méltán szerzett magának halhatatlan hírnevet”. A *költészet védelmében* és az *Astrophil és Stella* szerzője tehát nem csupán „udvari ember” volt, de a keresztyén hősök „utánpótlásra méltó” példája is. Az eddigiekből kirajzolódó Sidney-kép akár Shakespeare Adonisának programadója is lehetett volna, az az idol, amely Adonis szeme előtt lebegett, amikor mindent maga mögött hagyva vadászni sietett. S talán az is volt, amennyiben az aktív formálódásban lévő Sidney-kultusz meglehetősen erős jelenléttel bírt annak az Angliának a kulturális terében, amelyben a *Venus és Adonis* íródott.

Más műfaj keretein belül, a pásztori tájak mitikus világát felidézve emlékezik Sidney-re Edmund Spenser elégiája, az *Astrophel*. Az 1595-ben, a *Colin Clout Come Home Again* című kötetben megjelent költemény természetesen Sidney szonettciklusának címére reagál, míg cselekményének egyes mozzanatait, valamint szimbolikus képei több ponton is összekapcsolhatók Shakespeare *Venus és Adonis*ával. Az *Astrophel* hasonló történetet mesél el, mint a *Venus és Adonis*, s ez, annak fényében, hogy a csatában elhunyt Sidney haláláról emlékezik meg, érdekes tanulságokhoz vezethet. Spenser szépséges Astrophel pásztor volt, aki nádsípján gyönyörűséges dalokat költött azokról, akiket szeretett. A pásztorok büszkéek voltak rá, a lányok virágokkal és gyümölcsökkel kedveskedtek neki. Ő azonban csak Stella után sóhajtozott, akinek szépsége Venusével vetekedett. Astrophel jeleskedett a sportokban, minden versenyben győzött, kedvese szolgálatába ajánlotta magát, és nem csupán szavakkal, de különféle bátor tettekkel mulattatta. A vadászatot azonban mindenek fölött szerette, olyannyira, „[h]ogy minden mezőn és

67 Ebben a protestáns apológiához szánt előszóban a „katolikus” szó „egyetemes” értelemben értendő.

68 „...that right worthy and valiant Knight, your good Lordship's noble kinsman Sir Philip Sidney, whose rare virtue, valour, and courtesy, matched with equal love and care of the true Christian Religion... died... of manly wounds received in service of his Prince, in defence of persons oppressed, in maintenance of the only true Catholick & Christian Religion, among the noble valiant and wife, in the open field, in martial manner, the most honourable death that could be desired, and best beseeming a Christian Knight, whereby he hath worthily won to himself immortal fame among the godly and left example worthy of imitation to others of his calling.” Saját fordítás. Az angol nyelvű idézetnél a szöveget modern helyesírással adtam meg. GOLDING, Arthur: The Epistle Dedicatorie, in MORNAY: i. m., *3.

messzi erdőn / Azt kereste, hol élnek legbősegebben a kegyetlen vadak”.⁶⁹ Ügyessége fűtötte ambícióit, hogy idegen földre menjen „úrnője nevét és saját hírnevét felemelni”.⁷⁰ Ám talán épp ez, a dicsőség iránti vágya volt az a hübrisz, amelyről Spenser nem túl burkoltan moralizálva megjegyzi: „Mi szükség a veszélyt külhonban leküzdeni, / Mikor körülöttünk is itt lakozik?”⁷¹ Astrophel aztán idegen földön, vadászbalesetben hal meg, egy vadkan sebesíti meg: a sűrű erdőben barangolva egy egész kondára talál, és olyan ügyesen manőverezik a hálójával, hogy egy egész kis csapatot sikerül foglyul ejtenie. Ám saját testi épségére nem ügyelve mohón közéjük szúr, hogy megölje a vadakat, és bár sokat megsebesít, az egyik felbőszült állat ellene fordul, „és vérhez szokott könnyörtelen fogával / nekiugrott a combjának”.⁷² Astrophel sebesülése olyan súlyos, hogy a földre zuhan, az állatok pedig kimenekülnek a háló alól. Néhány arra járó pásztor találja meg, akik már nem tudnak rajta segíteni. Elviszik karjukon Stellához, aki zokogva siratja. Mikor meghal, Stella lelke is rögtön utána száll, az istenek pedig megsajnálják őket, és a halott szerelmeket piros-kék virágokká változtatják, egy-egy csillaggal a közepükben.

Spenser elégiája az ovidiusi örökségből táplálkozik, amennyiben az Adonis virággá változásának egy variációját jeleníti meg.⁷³ A lőtt sebe miatt elhunyt Sidney-re egy az időtlen pásztori tájakon élő ifjú alakjával emlékezik a költő, akit azután a fenevad terít le örökre. A vadkanvadászat így, sajátos körülményeivel és mozzanataival a hőssé válás folyamatának, a vadkan általi halál pedig a hősi halál, a dicső harcban legyőztetés támogatásának kora újkori példáját állítja elénk. Az irodalmi emlékmű sajátos példája Spenser költeménye, amely a vadkannak a mítoszok korából származó többletjelentéssel bíró alakjával Sidney-t is a mitikus hősök közé emeli.

O’Connel tanulmánya megjegyzi, hogy Spensernél nincs utalás Marsra, amellyel elkülönül más, Sidney-ről megemlékező elégiáktól, pedig, mint mondja, a háború istenére történő utalás az *Astrophel*-ben is szép elismerése lett volna Sidney harci teljesítményének.⁷⁴ Nézetem szerint azonban Spensernél is jelen van a Marssal folytatott küzdelem, mégpedig a vadkan szimbolikus képében. Ha a fenevad nem is magával a háború istenével azonos, szorosan hozzá kapcsolható. Mars az eredeti mitológiai történet egyik változatának is része, amennyiben a féltékeny Ares (Mars) vadkan képében támadja meg Adonist. S Ronsard *Adonis*-ában is, amely Spenser forrásául szolgált, Mars kéri meg Dianát, hogy egy olyan vadkant küldjön Adonis ellen, mint amilyen ellen

69 „That every field and forest far away, / He sought, where salvage beasts do most abound,” Spenser költeményénél az idézetek saját fordításaim, a sorszámok a továbbiakban a költemény megfelelő sorait jelölik. SPENSER, Edmund: *Astrophel: A Pastoral Elegie upon the death of the most Noble and valorous Knight, Sir Philip Sidney*, in SÉLIN COURT, Ernest de (ed.): *Spenser’s Minor Poems*, Volume 1., Oxford, Clarendon Press, 1910, 80–81.

70 „His mistresse name and his own fame to raise.” Uo., 88.

71 „What need perill to be fought abroad, / Since round about us, it doth make abode?” Uo., 89–90.

72 „And with fell tooth accustomed to blood, / Launched his thigh” Uo., 118–119.

73 O’Connell szerint Spenser közvetlen forrása Ronsard *Adonis*-a volt, ám a szakirodalom Ronsard fő forrásaként is Ovidiust jelöli meg.

74 O’CONNELL, Michael: *Astrophel: Spenser’s Double Elegy*, *Studies in English Literature, 1500-1900*, Volume 11, 1971/1, 27–35, 29.

Atalanta és Meleagros küzdött, azaz olyat, mint a kalüdóniai vadkan. Amit O'Connell figyelmen kívül hagy, az az, hogy a vadkanvadászat szimbolikája a költemény közvetlen forrásainál korábbra, a hősök koráig nyúlik vissza, és Astrophel mitikus tájakon való megjelenése, egy gazdag jelentéshalmazzal rendelkező állat általi megsebesítése összekapcsolja őt a mitikus hősökkel, Odüsszeusszal és a többi bátor görög harccsal. Egy olyan kultúra örökségébe vezeti be az elhunytat, amelyben a háborúban elesettekről a sírvers azt mondja: Arész ölte meg;⁷⁵ amelyben az istenek gyakran állat alakjában láto-
gatják meg a halandókat, hol szerelmes, hol pusztító célzattal, s amelyben a háború istenének kvalitásai igen sokszor a vadkan képében sűrűsödnek össze.

Mindez újfajta nézőpontot ad Shakespeare Adonisának motivációit kutatva. A szerelemhez nem értő vagy az az iránt közömbös ifjú mellett kirajzolódik egy a dicsőséget és a hírnevet áhító, a férfitársadalomba belépni készülő fiatal férfi alakja. Ez az Adonis vitézien akar küzdeni, dicsőségre és olyasfajta hírnévre vágyik, mint amilyen a halott Sidney-é, akinek bátorsága Anglia-szerte ismert. Hasonlóképp gondolkodik Shakespeare költeményéről Farrel, akinek tanulmánya szintén Adonisnak a vadászattal, valamint a halállal való kapcsolatát vizsgálja. Farrel Adonist mitikus vadászként azonosítja, aki egyenesen „megszállottja” a vadászatnak, „mestergyilkossá” akar válni. A vadkan Farrel olvasatában nem eszköz, hanem cél, az ifjú „végső ellenfele... maga a halál”.⁷⁶ A tanulmány éleslátón mutat rá, hogy a költemény a „halandóságot és a gyászt” tematizálja, miközben „a halhatatlanságról szóló döntő fantáziákat” mutat be,⁷⁷ és arra a következtetésre jut, hogy Adonis egyfajta „apoteózis” után áhitozik. Az eddigiekben elemzett, a hősiességről, a hírnévről és az emlékezetéről felvonultatott folyamatok és eszmék tükrében azonban Adonis vadkanvadászat iránti vágya inkább értelmezhető a hírnév és a posztumusz emlékezet iránti vágyként; fő célja nem a halál misztériumának legyőzése egyfajta elvont értelemben, hiszen azt megtehetné többek közt a Venus által javasolt módon, utódok nemzése által is.⁷⁸ Célja és ambíciója maga a hősiesség és a hírnév, valamint az ezekből következő, „örökké tartó” emlékezet. Mindezek megjelenítője a vadkanvadászat, amellyel kivívhatja helyét a férfiak társadalmában, de ennél többet is elérhet: örökké emlékezetessé teheti nevét, a hősök sorába kerülhet.

75 Az archaikus görög síremlékek egyik legszebb és legismertebb példája az athéni Archeológiai Múzeumban kiállított kurosz, Kroisos síremléke. A csatában fiatalon elhunyt hős szobra, egy festett kurosz egyben maga a síremlék, amelynek talapzatán sírvers is olvasható. A sírvers így emlékezik Kroisosra: „Állj meg a holt Kroisos sírjánál könnyeket ejtve, mert a csatán legelől verte le véres Arész.” (SZILÁGYI János György fordítása.) Kroisos síremlékének szép és részletes elemzését olvashatjuk a következő tanulmányban: NAGY Árpád Miklós: Kroisos: Egy athéni ifjú síremléke, *Ókor*, 6. évfolyam, 2007/1-2, 24–34.

76 FARREL, Kirby: Love, Death and the Hunt in Venus and Adonis, in Uó.: *Play, Death, and Heroism in Shakespeare*, Chapel Hill, North Carolina, The University of North Carolina Press, 1989, 117–130, 117.

77 Uo., 371.

78 Venus a költemény több pontján érvel a kora újkorban toposzként számontartott érveléssel, miszerint a halandó utódaiban is túlél, gyermekek nemzése által győzi le a halált. Pl. „S így a halál ellenére túlélsz, / Hiszen képmásod még él,” „And so in spite of death thou dost survive, / In that thy likeness still is left alive.” SHAKESPEARE: i. m., 171–174.

A hírnévhez pedig három feltétel szükséges: figyelemre méltó cselekedetek, hogy azokat valaki rögzítse, s így a későbbi generációk emlékezhessenek.⁷⁹ A tettek feljegyzése különféle képp történhet, mint ahogy halottainkra is számos módon emlékezhetünk. Sidney köré elsősorban az irodalmi emlékezet emelt kultuszt, de az emlékezésnek természetesen számos más módja is volt Shakespeare Angliájában, amelyek szimbolikus képekkel erősen hatottak a korabeli gondolkodásra. A következőkben ezeket veszem sorra röviden, utolsó lépésként a tanulmány legelején idézett shakespeare-i sorok értelmezése felé.

Síremléken innen és túl

A reformáció előtti Angliában a halottakra való emlékezés részét jelentették a temetési misék, a gyászmisék, amelyeket harminc nappal a temetés után, valamint minden évben a halál évfordulóján mondatnak. Hasonlóképp fontos szerepe volt a halottak lelki üdvéért mondott közbenjáró imáknak vagy a fogadalmi gyertyáknak.⁸⁰ Mindez a 16. század közepén, a protestantizmussal megváltozott; az emlékezés másfajta módozatai kerültek előtérbe, sok addig megszokott rítus és szokás is átalakult. Az újja formálódó rendszerben az első és legfontosabb lépés az volt, hogy az elhunyt megfelelő temetést kapjon. Ám megszűntek az ilyenkor hagyományosan az elhunytak lelki üdvéért mondatott misék, valamint a purgatóriumban szenvedő lelkék üdvéért mondott imák, hiszen a középkori hitvilágtól eltérően, magának a purgatóriumnak a léte is megkérdőjeleződött.⁸¹ A halottakról és a halál utáni történeésekről való gondolkodás addig biztonságosnak érzett vallási keretei változóban voltak, s ez is része lehetett annak a változásnak, ami az emlékezet konkrétabb, földi formáira, elsősorban a templomokban és a sírkertekben elhelyezett síremlékekre helyezte a hangsúlyt.⁸² A temetések erős vizuális elemekkel rendelkeztek, úgy mint az „emléktárgyként szétosztott kesztyűk, sálak és gyászgyűrűk, valamint a szegényeknek való adományok”, vagy az örökzöldek, amelyekkel a templomokat díszítették.⁸³ A temetés egyúttal a halálon túli reputáció megalapozásának is a kezdő lépése volt,⁸⁴ s egyben szokás volt az elhunytat dicsérő költeményeket a halottas kocsihoz tűzni. Ezeket a költeményeket azután összefűzve publikálták is. Amint arra Keith is rámutat, a protestantizmus beköszöntével a síremlékek szerepe nem az elhunytak lelki üdvéért való közbenjárást, könyörgést szolgálta, sokkal inkább a megemlékezésre helyezte a hangsúlyt. A templomokban és a sírkertekben megsokasodtak a neveket, címeket is tartalmazó sírkövek, és a templomhajókban is egyre több síremlék, faragott kőszobor, megmunkált réz emléktárgy, festett fafigura, emelkedett. S ami korábban nem volt jellemző: sokan már életükben elkészítették saját

79 ASSMANN: i. m., 29.

80 KEITH: i. m., 242–243.

81 A 16. századi, a purgatórium létéről lefolytatott angliai hitvitákról részletesebben olvashatunk FABINY Tibor 2022-ben megjelent *Eretnékek vagy Mártírok?* című könyvében, amelyben hosszabb magyar nyelvű részletet is közöl John Frith „A purgatóriumról: Felelet Morus Tamásnak” (1532) című értekezéséből.

82 KEITH: i. m., 245.

83 Uo., 244.

84 Uo.

sírköveket, s a síremlékeken is egyre inkább előtérbe került az elhunyt egyéniségének vagy érdemeinek megrajzolása.⁸⁵ Mi több, a felsőbb osztályokhoz tartozók síremlékein egyre terjedelmesebb sírversek jelentek meg.⁸⁶

A folyamatot nem mindenki figyelte osztatlan lelkesedéssel. Sir Thomas Browne, 17. századi orvos és polihisztor *Religio Medici* című, a korban bestsellernek számító művében kétségre vonja, szüksége van-e egyáltalán világi emlékezetre a keresztyén embernek: „De a keresztyén halhatatlanság elégségesége meghíúsít minden földi dicsőséget, és bármelyik halál utáni állapotra jussunk, az ostobasággá teszi a posztumusz emlékezést.”⁸⁷ Habár Browne e nézetével többek hitének adott hangot, más nézetek is erősen jelen voltak a köztudatban. Keith megfogalmazásában, a protestáns Angliában a posztumusz emlékezet és a hírnév iránti vágy megfért a Krisztusban hívők öröklétbe vetett hitével.⁸⁸ Ám az elhunytakra emlékezés nem szorítkozott az elégiákra, sírversekre, síremlékekre: az eltávozott képmásának megörökítése érdekében létrehozott portrék az új hitrendszerbe is illeszkedtek, biztosították, hogy az elhunyt vonásai tovább élhessenek. Az úri házakban az ősről, családfőkről készült nagyalakú portrék nem annyira vagy nem csupán a múltra, az elhunyt életére történő visszatekintést szolgálták, de a jövőnek hirdették az elhunyt hírnevét.⁸⁹ Az egyik legkiválóbb példa a portrénak a korban játszott emlékezeti szerepére az az 1509 körüli, a firenzei szobrász, Pietro Torrigiano által készített festett terracotta büszt, amely VII. Henriket ábrázolja, s vonásaihoz a mintát az elhunyt király halotti maszkjáról vette a művész. A büszt ma Kensingtonban, a Victoria és Albert Múzeumban látható.⁹⁰ Az elhunyt valódi vonásait őrző festett idol a hírneves férfiú emlékezetét az örökkévalóság, de legalábbis hosszú évszázadok számára őrzi meg a művész keze munkája nyomán.

Mindezen folyamatok termékeny háttérrel biztosítanak a *Venus és Adonis* értelmezéséhez, különösen az eddig elemzett, hírnév utáni vágy fényében. Ismét idézzük fel Venus szavait, aki elkeseredésében kifakad Adonisra:

„Fúj, élettelen képmás, rideg, érzéketlen kő,
Kipingált idol, tompa, halott kép,
Szobor, mely csak a szemnek elég
Férfi-szerű, de nem asszony szülte.”⁹¹

Az istennő a dicsőségre és hírnévre törő, a hősiességben az Odüsszeuszhoz és a Sidney-hez hasonló harcosokat, vadkanvadászokat követni akaró Adonishoz beszél, és ebben a per-

85 Uo., 245–249.

86 Uo., 250.

87 „But the sufficiency of Christian immortality frustrates all earthly glory, and the quality of either state after death, makes a folly of posthumous memory.” (Saját fordítás.) BROWNE: i. m., Chapt. 5, §12.

88 KEITH: i. m., 241.

89 Uo., 251.

90 TORRIGIANO, Pietro: *King Henry VII, Portrait Bust, 1509-1511 (made)*, URL: <https://collections.vam.ac.uk/item/O8858/king-henry-vii-portrait-bust-torrigiano-pietro/> Utolsó letöltés: 2025. 04. 01.

91 SHAKESPEARE: i. m., 211–214.

spektívában mondandójának haragos tónusa a harci virtust a szerelem elé helyező ifjúnak szól. Azt a fiatal férfit szidalmazza, aki társaival a vadászat során harci ügyességre tesz szert, aki nem neki a szerelem istennőjének, hanem Marsnak, Arésznek hódol, ám akinek emiatt jussa jó esetben egy a hírnevét hirdető síremlék vagy költemény, hiszen a háború istene nem kíméli a hősként harcolókat, s a hírnévnek nem akadálya a halál. Venus számára, aki megérzések és látomások alapján előre látja Adonis korai végét,⁹² az ifjú nem tud partner lenni, hiszen szinte már életében önmaga síremlékét építi: csak olyan tevékenységet akar végezni, amellyel vitézségét bizonyíthatja, s ezzel dicsőséget szerezhet. A „férfi sorsa, hogy harcos”,⁹³ és „egy ifjú halála nem pusztán tragédia, hanem a *condition humaine* beteljesedése”.⁹⁴ Venus azonban nem egy korán elhunyt hőst akar, akire majd büszkén és áhítattal emlékszik az utókor, hanem hús-vér Adonist, aki talán „rózsa-láncra verve” marad mellette, mint korábban Mars, és akinek képmását utódaiban csodálhatja akkor is, amikor a halandó ifjú már nem él. Adonis azonban idő előtt meghal, megöli a felbőszült vadkan, s Adonis ezzel a mitikus időben él tovább.

ABSZTRAKT

Adonis mint síremlék Shakespeare Venus és Adonis című költeményében

Tanulmányom Shakespeare *Venus és Adonis* című költeményében a mű címadó szereplőinek a szerelemhez, a halálhoz, a hősiességhez és az emlékezethez fűződő viszonyát vizsgálja, egy ritkán elemzett szöveghelyből kiindulva, amelyben az istennő „festett idolként” és „érzéketlen kőnek” nevezi az ifjú Adonist. A szerelmet a vitézség elé helyező, az emlékezet legmegfelelőbb módjának pedig az utódokban való továbbélést tekintő Vénusz, valamint a hősiességet és a hírnevet előnyben részesítő Adonisz között ellentét feszül. Ezt a konfliktust szimbolikus képek közvetítik, amelyek nem csupán a mitológiai történet világára, de az Erzsébet-kor változó vallási és kulturális közegére is reflektálnak, különös tekintettel a halottakról való megemlékezés új formáira. A tanulmányban fokozatosan bontakozik ki az Adonis haláláról való megemlékezés egy lehetséges módja, a katonai dicsőség utáni vágy és az istennő dorgáló szavainak összefüggésében.

Kulcsszavak: *Shakespeare, Venus, Adonis, halál, hősiesség, emlékezet, ikonográfia*

92 Uo., 671–672.

93 NAGY: i. m., 26.

94 Uo.

ABSTRACT

Adonis as a Tomb Effigy in Shakespeare's Venus and Adonis

The focus of this paper is on how the protagonists of Shakespeare's epyllion, *Venus and Adonis*, relate to the themes of love, death, heroism, and memory. The analysis begins with a rarely quoted passage in which Venus rebukes Adonis for being like a „painted idol” and a „senseless stone.” There is a sharp contrast between the views of the two characters: Venus prioritizes love over valor and believes that the best way to be remembered is through having offspring, while Adonis seeks military glory and fame. This conflict is mediated through symbolic images that reflect not only on the world of mythology but also on the changing religious and cultural context of the Elizabethan era, particularly the new ways of commemorating the dead. The paper explores how Adonis's desire for heroism and Venus's words of rebuke reveal a potential approach to commemoration.

Keywords: Shakespeare, Venus, Adonis, death, heroism, remembrance, iconography



Szathmáry Béla

A REFORMÁTUS EGYHÁZTAGSÁGRÓL

Jelen tanulmány az egyház külső rendjéről, azaz a jogilag szervezett egyházzól szól, a kérdést alapvetően egyházjogi és nem dogmatikai szempontból járja körül a hatályos egyházi normáink figyelembevételével. Itt kizárólag abból a szempontból szükséges és fontos meghatározni a tagság fogalmát, amelyből a magyar reformátusságnak a jogi szervezethez való kapcsolódása, azaz egyházjogi jogviszonya megállapítható.

Mind a világi jog, mind az egyházjog a látható egyházat egyfajta sajátos társadalmi szervezetnek fogja fel. Ez következik az állam és az egyház különvált működésének egyházi és világi elismeréséből. Ebben a rendszerben a kötelező egyháztagság helyébe az önkéntes csatlakozáson alapuló, hitvalló egyház rendszere lép. Míg a népegyházban a születés ténye folytán a gyermek vallása a szülei vallásához igazodott, s korábban a vegyes házasságok esetében a gyermek vallási hovatartozását állami törvények rendezték, addig a szabad egyház szabad államban elve következményeként, a mai állami alkotmánytörvényi rendelkezések alapján az állam és az egyházak elválasztott működése alapján tudomásul kell venni azt, hogy felnőtt korban mindenki önként csatlakozhat ahhoz az egyházhoz, amelyikhez akar, amely megfelel vallási meggyőződésének, vagy kívül maradhat minden egyházon. Az állami jogrendszer egy vallási közösség jogi személyként való elismertségéhez megköveteli, hogy az adott szervezetnek – legalábbis az alapításkor – azonosítható tagsága legyen. Arról pedig maga a szervezet dönt, hogy kit tekint hozzá tartozónak, kit és milyen eljárással vesz fel tagjai sorába. A Magyarországi Református Egyház Alkotmánytörvénye azonban nem határozza meg az egyháztagság keletkezésének és megszűnésének feltételeit, módjait,

csak utalást tartalmaz arra, hogy kit tekint tagjának. Ezek azonban alapvetően nem jogi eljárások. Ez a hiányosság vélhetően annak a korszaknak a sajátossága, amikor az anyakönyveket az egyházak vezették, továbbá állami és egyházi törvények határozták meg a született gyermek felekezeti hovatartozását.

Az állami anyakönyvezés kötelezővé tételétől, de leginkább az állam és az egyházak elválasztásától, a szabad vallásgyakorlat alkotmányos alapjogi elismerésétől kezdődően, továbbá a jogi személyekre vonatkozó állami jogszabályoknak való megfelelés érdekében az adott jogi személynek, így a Magyarországi Református Egyháznak is szabályoznia kellene, hogy kit, milyen feltételekkel tekint az egyházhoz tartozónak, továbbá ez a tagsági jogviszony milyen feltételekkel és módokon szűnhet meg. Már csak azért sem szabad figyelmen kívül hagynunk az egyháztagság megszűnésének kötelező szabályozását, mert az Emberi Jogok Európai Bírósága a vallásszabadságról rendelkező 9. cikkel¹ való összeegyeztethetőség feltételeként határozta meg, hogy a *tagság ne legyen kötelező*. A *kilépés lehetőségének* a tagok számára rendelkezésre kell állnia.²

A Magyarországi Református Egyház tagjának tagsági viszonyát nem köti egyházközi tagsághoz, így a jogok és köteleességek gyakorlása döntő részben nem kötődik egy adott egyházközi tagsághoz. A Magyarországi Református Egyház tagjaként elfogadott személy az országos egyházhoz tartozik, annak tagja. Ebből erednek egyháztagi jogainak és kötelezettségeinek különböző területei. A Magyarországi Református Egyházban – eltérően az evangélikus egyháztól – egyházközi tagság nincsen. Az egyháztagot egy adott egyházközséghez az ún. egyházközi illetőség köti, azaz a Magyarországi Református Egyház tagja ahhoz az egyházközséghez tartozik fő szabály szerint, ahol a lakóhelye van.

A tagsági viszony és az egyházközség viszonyában az egyháztagság tehát megelőzi az egyházközséget, mivel a törvény fogalmazása szerint az egyházközség az egyház tagjainak meghatározott területen élő és az egyházi törvény szerint szervezett gyülekezete. Az egyház tagjává tehát nem a jogilag szervezett gyülekezethez (egyházközséghez) való tartozás tesz, hanem a törvényi előírásoknak való megfelelés. Ez helytálló lehet abban az értelemben, ha egyháznak – mint egy egységes, nagy gyülekezet jogi szervezetszerű formáját öltő egységnek – a Magyarországi Református Egyházat mint egészet tekintjük. Az állami egyházjog értelmében nem is tehetünk mást, hiszen az egyházakról szóló törvény alapegységként ezt a szervezeti formát ismeri el, s ezen belül az egyes egyházközségek mint e nagy szervezet önálló szervezeti egységei szerepelnek, jogi személyiségük is a belső szervezeti törvény, az egyházalkotmány alapján illeti meg őket. Ebből következően a kormányzati felosztás felülről lefelé tartó úton halad. Ezzel szemben – s az Alkotmánytörvény szerkezeti felépítése is ezt erősíti – a kálvini elvek

1 1950. november 4-én Rómában aláírt, az emberi jogok és alapvető szabadságjogok védelméről szóló európai egyezmény, röviden az Emberi Jogok Európai Egyezmény 9. cikke a gondolat-, lelkiismereti és vallásszabadságról.

2 Darby kontra Svédország ügy A sorozat 187. számú ügy, 1990. október 23-i tanácsban hozott ítélet. Egy finn állampolgárt arra köteleztek Svédországban, hogy adót fizessen a Svéd Egyháznak, melynek az illető nem volt tagja.

szerint az egyház s a kormányzat felépítése szempontjából a belső, református egyház-jog szerint alapegységnek az egyházközséget tekintjük, az összes többi kormányzati egység az itt született döntések eredményeként létezhet. Ezért álláspontom szerint az egyháztagságnak elengedhetetlen feltételül kellene szabni, hogy az egyháztag ne csak a nagy, jogilag szervezett gyülekezet, a Magyarországi Református Egyház, hanem az egyházközség – elsődlegesen az egyházközség – tagja legyen, s az itteni nyilvántartásba vételével váljon a Magyarországi Református Egyház tagjává.

Az egyháztagság keletkezése – a református egyház szertartása szerinti kereszteléssel

Az egyházalkotmány alapján a Magyarországi Református Egyház tagjának tekint minden magyar, illetve Magyarországon élő nem magyar állampolgárt, akit

- 1) *a református egyház szertartása szerint megkereszteltek, valamint*
- 2) *azt a nagykorú keresztyént is, aki magát reformátusnak vallja.*

Az egyházunk Alkotmánytörvénye az evangélikus egyház törvényi szabályozásától eltérően nem tesz különbséget egyháztagság és egyházközségi tagság között. Ez a megfogalmazás azonban inkább teológiai, mint jogi, s hogy ez így van, erre az egyháztagság keletkezésének szabályozása hiányából következtethetünk. A keresztelés ugyanis nem jogi eljárás, a református vallástétellel keletkező egyháztagság feltételeit, a vallástétel mikéntjét és az egyháztagságot keletkeztető jogi aktust az Alkotmánytörvény nem szabályozza. Ha a Magyarországi Református Egyház tisztán népegyház lenne, akkor elegendő lenne a történelmi hagyományok alapján a születés ténye, majd az ezt követő keresztelés, amely a gyermek neve szerint az apa vagy az anya (vagy mindkettő) református volta következtében a református egyházhoz tartozóvá tenné a gyermeket. A református egyházjogban azonban a hagyomány nem jogforrás, s mivel a gyermek vallását és egyházi hovatartozását állami törvény már nem rendezi, magának az egyháznak kell pontosan meghatározni a tagsági viszony keletkezésének körülményeit. A törvényi rendelkezés csak abban az értelemben magyarázható, hogy a keresztelés egyetemlegességét elfogadó katolikus és evangélikus egyház mellett a református egyházhoz való tartozást kívánja hangsúlyozni *a református egyház szertartása szerinti* kereszteléssel. Az egyetemes érvényű sákramentumban, a keresztelésben való részesülés kérdése nem vitatott. A református egyház szerinti kereszteléssel a megkeresztelt személy a Magyarországi Református Egyház tagjává válik, egyházjogi értelemben egyháztagsági jogviszonya nem az adott egyházközséggel, hanem a teljes egyházzal jön létre, jogait és kötelezettségeit ez a minősége fogja meghatározni.

Az egyháztagság mint jogi, egyházjogi kategória keletkezését illetően kézenfekvő megoldást jelentene a nyilvántartásba vétel, amelynek első lehetséges, de még nem jogi aktusát egy református egyházközségben megtörtént keresztelés jelentené. Az egyházi anyakönyvbe való bejegyzéssel együtt megtörténhetne az egyháztagkénti nyilvántar-

tásba vétel. Ezt azonban az egyház törvényei nem írják elő, nyilvántartási kötelezettség csak a választójoggal rendelkező, teljes jogú egyháztagok vonatkozásában létezik, az is csak az illetékes egyházközségben. Abban az egyházközségben, ahol az egyháztagnak az állandó lakóhelye van, ott legalább egy éve lakik és legalább 3 éve egyháztag. A Magyarországi Református Egyház nem lelkész tagjairól nem vezet nyilvántartást. Kereszteléskor a szülők, keresztszülők „léptetik be” a megkeresztelt gyermeket az egyházba. Egyháztag lesz, de ennek következményeiről, tartalmáról, súlyáról a dolgok természete folytán nem rendelkezik, különösen hiányzik a meggyőződés, amely őt hitvalló egyháztaggá tenné. Tudjuk, hogy a reformátusságon belül is vannak olyan nézetek, amelyek a gyermekkeresztséget s általa az egyházhoz, mégpedig a *nem látható egyházhoz* tartozást is teológiai alapon utasítják el. A rendszerváltást követő alkotmányozásunk idején Miklós Ádám így fogalmazott: „A Krisztus-testbe hit által oltatunk be. A keresztség a hitet és a hit által nyert üdvjavakat pecsételi el és erősíti meg. A keresztség nem ad többet, nem ad mást, mint aminek az ember hite által már részese. A sákramentum aktusa, a keresztvízzel való leöntés, nem tesz senkit az egyház tagjává. [...] Az egyház tagjainak egyedüli ismertetőjegye, hogy Isten kegyelméből, a Lélek által hisznek megváltó Urukban, a Jézus Krisztusban. Ha a keresztség sákramentuma valóban az Istentől adatott, meglévő és megvallott hit pecsétje, akkor és csak akkor igaz az, hogy a megkeresztelt emberek az egyház tagjai, de nem a keresztség, hanem a hit által.”³ A törvény azonban a megkeresztelt embert a keresztyén közösségként értelmezett egyetemes anyaszentegyház tagjának, így – ha az a református egyház szertartása szerint történt – a jogi szervezettségben megjelenő *látható egyház*, a Magyarországi Református Egyház tagjának is tekinti. A pár napos csecsemő persze a keresztelessel – akkor is, ha elfogadjuk, akkor is, ha nem a gyermekkeresztelés egyháztagságot keletkeztető aktusát – csak jogalanyiságot szerez, hiszen a törvény által szabályozott jogokat és kötelezettségeket önmaga nem gyakorolhatja. Mivel a törvény a felnőttkeresztségre eltérő szabályokat nem tartalmaz, így a felnőttek keresztelésénél sem lenne megkövetelhető hitvallástétel. Ezzel szemben tapasztalhatjuk, hogy egyházunk a felnőttkeresztséget bizonyos összefüggéseiben összekapcsolja a konfirmációs fogadalomtétellel, s egyidejű, egymást szorosán követő sorrendben először keresztele, majd ezt követi közvetlenül a konfirmáció is. Ugyanakkor ez sem jelenik meg a jogi szabályozásban, csak az Egyház honlapján quasi ajánlásként megjelenő liturgiai mintában. A honlapon közzétett istentiszteleti rendtartást⁴ úgy láthatjuk, mint „hivatalosan használatban lévő” istentiszteleti rendtartást, de hogy ez a hivatalosság mit jelent, egyházjogilag értelmezni nem tudjuk, mert erről semmiféle, az egyházalkotmányban szereplő jogforrás nem rendelkezik. E „hivatalosan használatban lévő” rendtartás B. részében, a felnőttkeresztségről szóló rész ezzel kezdődik: „A 10. életévét betöltötteket tekintjük felnőtteknek, akiket a keresztelezés előtt katekézisben részesít az egyház. *Ilyen esetben a keresztség és a konfirmáció egy*

3 MIKLÓS ÁDÁM: Az egyháztagság és a gyermekkeresztség, *Református Egyház*, 46. évfolyam, 1994/7–8, 180–183, 181.

4 Istentiszteleti rendek, *reformatus.hu*, URL: <https://reformatusmeghaz.hu/egyhazunk/istentiszteleti-rendek/> Utolsó letöltés: 2024. 08. 17.

alkalommal történik.” Ebből következően a 10. életévét egy nappal betöltött személy már csak akkor keresztelhető meg, ha azt követően azonnal konfirmációs fogadalmat is tesz. A református gyermekek az általam ismert szintén csak alkalmazott, de már csak a katekézis gyakorlata alapján is, tizenhárom-tizennégy éves korban tett *konfirmációs fogadalomtételel* válnak az egyházjog szerint „felnőtté”. Határozott véleményem azonban, hogy a 10. életévét éppen betöltött gyermek még sem általános ismeretanyaggal, műveltséggel, sem bibliaismerettel, hitvallásismerettel nem rendelkezik, hogy a református keresztyén vallás a további életét meghatározó meggyőződésévé válhatott volna.⁵ A gyermekkeresztség idejét és a konfirmáció legkorábbi idejét tehát nem szabályozza törvényi előírás. Ez is azt erősíti, hogy ezek az aktusok a református egyház számára elsődleges teológiai és nem a másodlagos, látható egyház fogalmához kapcsolódnak, azaz úgy létesítenek, módosítanak tartalmában egyházjogi jogviszonyt a Magyarországi Református Egyházzal, hogy erre vonatkozóan jogi szabályozás nincsen, azaz a szűkebben értelmezett legitimáció hiányzik.

Az egyháztagság keletkezése – áttéréssel

A más szertartás szerint keresztelt személyt egyházunk csak akkor kívánja az egyház tagjának tekinteni, ha – bár már más keresztyén egyházban megkeresztelték – majd nagykorúsága idején *magát reformátusnak vallja*. E vallástétel mikéntjének, feltételeinek meghatározásával egyházalkotmányunk azonban adós marad.⁶

Ez a törvényi szövegezésből következően feltételezi a nem református, de keresztyén keresztség meglétét, ebből következően itt csak a más keresztyén egyház tagjainak a hatályos egyházalkotmányi törvényünkben már nem szereplő *belépéséről, betéréséről, áttéréséről* lehet szó. Mivel a törvény keresztyént említ, ebből az következik, hogy valamely keresztyén felekezetenél kellett a keresztség sákramentumában részesülnie a keresztség egyetemes, valamennyi keresztyén egyház által elfogadott és elismert sákramentuma alapján, mert

5 A hitvallások tartalmi megismerésére felkészült korosztály életkori sajátosságaihoz lásd Németh Dávid: A konfirmáció időpontjának fejlődéslelektani kérdései, *Collegium Doctorum*, 4. évfolyam, 2008/1, 148–157. URL: <https://dc.reformatus.hu/data/2014/03/07/dc2008.pdf> Utolsó letöltés: 2024. 07. 23.

6 A hatályos egyházalkotmányi törvényünk elfogadásának folyamatában felvettem, hogy maga a törvény írja elő: a „magát reformátusnak vallja” kitétel – figyelemmel a nagykorúság törvényi feltételként történő meghatározása mellett – egészüljön ki konfirmációs fogadalomtételel is. A felnőtt egyháztagnak már kellő ismerettel kell rendelkezni ahhoz, hogy vallási hovatartozását meggyőződése alapján definiálja. A meggyőződés ebben az értelemben a Szentírás és különösen a református hitvallások ismeretét, annak maradéktalan elfogadása melletti elkötelezettséget kell, hogy jelentse, ne pedig egy tartalom nélküli kijelentést. Ezt a Zsinat nem fogadta el. Az ok meglehetősen szomorú, és nem egy hitvalló egyházra mutató körülmény volt. A nagyszámú vegyes házasságra tekintettel kialakult gyakorlat ugyanis az, hogy a nem református keresztyén házastárs a református házastársával együtt jár templomba, vesz részt a gyülekezeti alkalmakon, és ami sajnos az ellenzők legfontosabb érve volt, hogy az adott egyházközségben egyházfenntartói járulékot is fizet. Ezért ennek elvesztését vizionálták a konfirmáció előírásával. Tehát a református hitvallásosság követelményét az anyagi érdekek felülírták. E nézetet követők a kérdést azzal látták megoldhatónak, hogy a nem konfirmált egyháztag nem lesz teljes jogú egyháztag, így sem aktív, sem passzív választójoggal nem rendelkezik, de „jó” egyháztag marad.

formailag csak így vált Krisztushoz tartozóvá, keresztyénné, de egyben egy másik, jogilag is szervezeti formát öltő, az állami egyházjog alapján működő nem a Magyarországi Református Egyházzal azonos vallási közösség tagjává. A keresztelessel keresztyénné válás teológiai aktusát elfogadhatjuk, amennyiben az egyházalkotmány rendelkezésénél fogva maga a Magyarországi Református Egyház is az egyetemes keresztyén anyaszentegyház része. Joggal vethető fel az a kérdés, hogy a nagykorú személynek milyen, a református-ságot kijelentő nyilatkozata keletkezteti tagsági viszonyát a Magyarországi Református Egyházban. Elegendő minden további feltétel nélkül magát reformátusnak kijelenteni, vagy ez a kijelentés a konfirmációs vallástétel kell, hogy legyen?

A törvény csak a teljes jogú egyháztagság feltételeként írja elő a konfirmációt. Ha a konfirmáció nélkül a református szertartás szerint megkeresztelt nagykorú személy mindenféle tartalmi előírás és formai kötöttség nélküli „vallástételével” tagjává vált a Magyarországi Református Egyháznak, akkor a nem reformátusként megkeresztelt és nem konfirmált személy tagsági jogviszonya a Magyarországi Református Egyházzal létrejön ugyan, de nem lesz teljes jogú egyháztag, és ugyanakkor rendezetlenné válik a jogi kapcsolata a keresztelessel létrejött másik keresztyén egyházzal, vallási közösséggel. Ez a jogi helyzet független attól, hogy teljes jogú református egyháztaggá a konfirmációs vallástétellel és az egyéb törvény által meghatározott feltételek teljesítésével válik. Ugyanakkor ez nem elsődlegesen belső, azaz református egyházjogi kérdés, hanem az állami egyházjog által érintett kérdés lehet. Némi szarkazmussal jelenthetjük ki, hogy ez a bizonytalan állami egyházjogi helyzet ma már valójában egyik vallási közösséget sem érdekli, hiszen az egyházi hovatartozás jószerével csak a személyi jövedelemadó 1 %-ának felajánlásánál és az ebből következő állami támogatásnál játszik szerepet, hiszen az állam által nyilvántartott egyháztagság nem létezik, ennek a szenzitív adatnak az állami nyilvántartása alkotmányellenes lenne.

A Magyarországi Református Egyházzal egyszerű nyilatkozattal tagsági viszonyt létesítő személy esetében további jogi aktusra nem kerül sor, hiszen a Magyarországi Református Egyház sem vezet tagsági nyilvántartást. A konfirmációs fogadalomtétel a taggá vált személy akarathatározásán múlik, s ha a feltételeknek eleget tesz, akkor az áldásvétellel válik az olyan tagjává az egyházunknak, aki az egyéb feltételek megléte esetén már ún. teljes jogú egyháztagságot szerezhet, melynek következtében választói névjegyzékbe kerül, s ezzel egyfajta nyilvántartott egyháztag lehet. Nyilvántartásba tehát csak a választójoggal rendelkező egyháztagot vesszük, s nem is közvetlenül az adott közösséghez való kerülésekor, hanem meghatározott idő elteltével. Az egyháztagot egyházi törvényi rendelkezés alapján az ún. egyházközségi illetőség rendeli egy meghatározott egyházközséghez. A teljes jogosultság (aktív és passzív választójog) megszerzéséig függő jogi helyzet áll elő. Ez tehát a jogilag már nem szabályozott belépés aktuusa.

Ugyanakkor érdekes ellentmondás, hogy a 10. életévet betöltött, de még a keresztség sákramentumában nem részesült személy már csak akként válhat a keresztelessel a Magyarországi Református Egyház tagjává, ha ezt követően azonnal konfirmál is a „hivatalosnak tekintett” szertartási rend szerint, míg a már más keresztyén egyházban csecsemőként megkeresztelt személyre ilyen kötelezettség nem vonatkozik, mi több,

szóban, írásban nem is kell „magát reformátusnak vallani”, hanem elegendő az ún. ráutaló magatartás, azaz a református közösségi alkalmakon való részvétel, illetve az egyházfenntartói járulékok megfizetése.

A nagykorú kereszttelt személy, amikor kéri az egyháztagok közé való felvételét, a törvényi feltételeket igazolni köteles. Amennyiben egy keresztyén egyház rendje szerint megkeresztelték, ezt okirattal igazolni tudja, úgyszintén konfirmációját, bérmlását is, ha ez megtörtént.

Az egyháztagság keletkezése – egyházpolitikai döntés alapján

Az egyháztagságot ettől szélesebb körre kiterjesztő rendelkezést tartalmaz az a 2005. évi I. törvénnyel módosított 1967. évi I. törvényünk 1. § (2) bekezdése, mely szerint a Magyarországi Református Egyház tagjának tekinti a világ bármely részén élő, magát magyar reformátusnak valló és ezt kinyilvánító egyháztagot. E törvényi rendelkezés értelmében ilyen nyilatkozatot tehet bármely más ország polgára vagy hontalan személy is. További problémát jelent, hogy a törvény szövegének textuális értelmezése kapcsán e személy esetében e törvényünk nem írja elő, hogy a nyilatkozó személy keresztyén, azaz bárhol a keresztség sákramentumában részesült személy legyen, nem ír elő életkori feltételt, és nem határozza meg a „vallástétel” és a „kinyilvánítás” formai feltételeit. Így a törvényi felhatalmazás alapján a Magyarországi Református Egyház tagjaként kezelt, magát bármilyen módon reformátusnak valló és ezt bármilyen formában kinyilvánító személy lehet a református egyház szertartása szerint megkeresztelt, más keresztyén egyházban megkeresztelt, lehet kiskorú, lehet nagykorú, lehet konfirmált és nem konfirmált személy is. Ugyanakkor a magyarországi lakóhellyel nem rendelkező a Magyarországi Református Egyház tagjának tekintett személy az egyházközi közösségi illetőség fő szabályának értelmében egyetlen hazai egyházközösséghez sem tartozik. Az 1967. évi I. tv. 1. § (3) bekezdése alapján e személy egyháztagsági jogait és kötelességeit az állandó lakóhelye szerint szervezett, önálló működésű, autonóm egyházi szervezetben (határainkon túli református egyházban) gyakorolja. Ennek következtében a magyarországi lakóhellyel nem rendelkező egyháztag az egyháztagságból eredő és az egyházközi közösségi illetőség alapján gyakorolható jogaival (aktív és passzív választójog) és kötelezettségeivel (egyházi közterhek viselése) a Magyarországi Református Egyházban nem élhet. Ezt az egyházi törvénymódosítást egy közpolitikai esemény, a határainkon kívül élők magyar állampolgárságának megadásáról szóló népszavazás eredménytelensége motiválta. Ez a törvényi szabályozás lényeges belső kollíziót jelent a Magyarországi Református Egyház – az állami egyházjogi elismertségéhez igazodóan szövegezett – önmeghatározásával, mely szerint az egyház a Magyarország területén működő református egyházközösségekből áll. A külföldi református vallású testvéreink azonban nem tartoznak, mert az egyházközi közösségi illetőség törvényi szabályai szerint nem tartozhatnak egyetlen határon belüli egyházközösséghez sem. Egyháztagsági státuszuk mind a belső, mind az állami egyházjog szempontjából ekként megkérdőjelezhető, legfeljebb szimbolikusnak tekinthető.

A hatályos egyházalkotmányi törvényünk 28. § (3) bekezdése szerint a Magyarországi Református Egyház valamely egyházközösségéhez tartozó teljes jogú egyháztagjai

közé kérheti felvételét az adott egyházközség presbitériumától az az evangélikus felekezetű nagykorú, konfirmált keresztyén, aki helyzetéből fakadóan a Magyarországi Református Egyház rendjét megtartva, hitét egyházunk keretein belül kívánja gyakorolni. Ezt a törvénymódosítást a korábban hatályos egyházalkotmányunk módosítása iktatta be a Leuenbergi Konkordátum végrehajtása érdekében. A nagykorú, teljes jogú egyháztagi státusz aktív és passzív választójoggal jár az egyéb feltételek teljesülése esetén, így például a teljes jogú egyháztagságot szerzett evangélikus testvérünk bármely nem lelkészi, lelkész esetén lelkészi tisztségre is választható a törvényi rendelkezés folytán.

Összefoglalóan:

A MRE tagja, azaz a református egyházi ellentmondásos törvényi szabályozás folytán a Magyarországi Református Egyházzal tagsági jogviszonyban áll

- a) a református egyház szertartása szerint megkeresztelt,
- b) a bármely keresztyén egyház szertartása szerint megkeresztelt,
- c) magyar,
- d) Magyarországon élő nem magyar állampolgár,
- e) a világ bármely részén élő bármilyen állampolgárságú vagy hontalan személy,
- f) aki magát magyar reformátusnak vallja, és ezt kinyilvánítja.

Az egyháztagság megszűnése

Az egyháztagság megszűnéséről nincsen törvényi rendelkezés, de nyilvánvalóan megszünteti az egyháztagságot a tag halála, s ha biztosítjuk az illető személy akaratelhatározásán múló tagsági viszony keletkezési módot, akkor lehetővé kell tennünk az ilyen módon való megszüntetést, azaz a kilépést is. Az egyháztagság, azaz valamely jogi szervezeti formában működő vallási közösséghez tartozás a vallásszabadság összetevői között személyes, nem korlátozható (abszolút) alapjog, így attól belső egyházi döntéssel senkit megfosztani nem lehet. Egyházunkban tehát a kiközösítés mint a korábban létezett büntetési forma már nem létezik. Legfeljebb az egyházunkkal lelkészi szolgálati viszonyban álló egyháztagok foszthatók meg egyházi bírósági döntéssel a szolgálat ellátásának lehetőségétől, azaz csak a lelkészi szolgálati, illetve lelkészi jogviszonyuk szüntethető meg, de az egyháztagságuk nem. Az egyháztagsági kilépést egyházi törvényeink nem kötik semmiféle jogi aktushoz, így nyilatkozattételhez sem. A más vallási közösséghez csatlakozó, vagy más közösséghez nem csatlakozó, egyházunkat elhagyó személy legfeljebb a teljes jogú egyháztagi nyilván tartást jelentő választói névjegyzékből kerül törlésre.

ABSZTRAKT

A református egyháztagságról

Mind a világi jog, mind a felekezeti egyházjog a látható egyházat egyfajta sajátos társadalmi szervezetnek fogja fel. Ez következik az állam és az egyház különvált működésének egyházi és világi elismeréséből. Ebben a rendszerben a kötelező egyháztagság helyébe az önkéntes csatlakozáson alapuló, hitvalló egyház rendszere lépett. Az állami jogrendszer

egy vallási közösség jogi személyként való elismertségéhez megköveteli, hogy az adott szervezetnek – legalábbis az alapításkor – azonosítható tagsága legyen. Arról pedig maga a szervezet dönt, hogy kit tekint hozzá tartozónak, kit és milyen eljárással vesz fel tagjai sorába. A Magyarországi Református Egyház Alkotmánytörvénye azonban nem határozza meg az egyháztagság keletkezésének és megszűnésének feltételeit, módjait, csak utalást tartalmaz arra, hogy kit tekint tagjának. Ezek azonban alapvetően nem jogi eljárások. A Magyarországi Református Egyháznak is szabályoznia kellene, hogy kit, milyen feltételekkel tekint az egyházhoz tartozónak, továbbá ez a tagsági jogviszony milyen feltételekkel és módokon szűnhet meg. A tanulmány a hatályos jogi szabályozás értékelése mellett tesz javaslatot a jogi szabályozás pontosítására. Elemzi a keresztelés, a konfirmáció, az életkor összefüggéseit az egyháztagság létrejöttéhez és fokozatai meghatározásához. Kritikáját adja az egyháztagság egyházpolitikai okok miatt történt szabályozásának.

Kulcsszavak: állami egyházjog, felekezeti egyházjog, vallásszabadság, állam-egyház elválasztása, református egyháztagság, keresztelés, konfirmáció, egyháztagság, egyházközségi tagság, népszavazás, egyházpolitika, egyháztagsági jogok, kötelességek

ABSTRACT

On Membership in the Reformed Church of Hungary

Both secular law and church law conceive of the visible church as a kind of social organisation in its own right. This follows from the ecclesiastical and secular recognition of the separate functioning of church and state. In this system, compulsory church membership has been replaced by a system of a confessing church based on voluntary membership. In order for a religious community to be recognised as a legal entity, the state legal system requires that the organisation has an identifiable membership, at least at the time of its foundation. It is up to the organisation itself to decide who it considers to belong to it, who to admit to its membership and by what procedure. The Constitutional Law of the Reformed Church of Hungary, however, does not specify the conditions and methods of establishing and terminating membership of a church, but only refers to who is considered a member. However, these are not essentially legal procedures. The Reformed Church of Hungary should also regulate who is considered to belong to the church, under what conditions, and under what conditions and in what ways this membership can be terminated. In addition to evaluating the existing legal regulations, the study makes a proposal to clarify them.. It analyses the relationship between baptism, confirmation and age in order to determine the establishment and the degrees of church membership. It criticises the regulation of church membership for reasons of church politics.

Keywords: state church law, denominational church law, freedom of religion, membership in the Reformed Church, baptism, confirmation, church membership, congregational membership, referendum, church politics, church membership rights, duties



” IDŐVONAL

KOVÁCS ÁRON



Az 1848–1849-es forradalomra és szabadságharcra, mint minden fontos történelmi eseményre, hajlamosak vagyunk kizárólag párosszal tekinteni, ugyanakkor a nagy idők hátterében is ott volt az ember. Nagyszerű példa erre a Nagykönyvtár kéziratárában található egyik levél, melyet Nagy József cigándi lelkész írt fiához, mielőtt hadba vonult.

Nagy József cigándi lelkész levele fiához Nagy Kálmánhoz, midőn az a szabadságharcba megy.

Kovács Áron

NAGY JÓZSEF CIGÁNDI LELKÉSZ FIÁHOZ ÍRT LEVELE AZ 1848–49-ES SZABADSÁGHARC ALATT

Kálmán!

Több fiam nincs és hogy te tudományos pályáról lelépve vész közt honért veszni még nagyon megnyugszom, sőt hazafíú alázatnak dicsőségnek tartom. Igaz hogy hátralévő kedveseimnek téged néztelek gyámolúl ki jó szívemnek is osztályosa vagy; azonban fontosabb a haza érdeke ezt elibe teszem családi érdekeimnek és oly reményben vagyok, hogy téged viszont láthatlak és karjaim közé szoríthatlak és koronámnak foglak tartandni; kedves érzetek éltetnek engemet, azonban a pálya melyre léptél vészteljes; vért sebet és halált láthatsz magad körül mint a katonai szolgálat díját. Ne retentsenek vissza ezek a borzasztó látványok, kötelességedet, melyre adattattál híven teljesítsd, elsőb az anyaföld áldása. Tiszteidnek engedelmes légy a szabadságért villogjon fegyvered; vaktába ne rohanj a halál karjai közzé, ha pedig eltalálsz vérezni akkor is megmarad nekem a viszontlátás édes reménye, akkor is meg fogom neked köszönni, hogy hazád szent ügyében véreztél el és méltó fia valál ann[ak] az apának aki a haza vigasztalásáért élt és [.....] is halt el. Isten vezéreljen fiam apai

karjaim közzé

1849

Nagy József

1 A kézirat forrása: SRK Kézirattár Kt. 2533.

A levél címzettjéről keveset tudunk: Nagy Kálmán 1828-ban vagy 1829-ben született Ungváron. Szülei Nagy József református lelkipásztor és Kovács Terézia.² A pataki kollégium törvényeit 1843. július 14-én, 15 éves korában írta alá.³ Lelkeszi felszentelésére csak 28 éves korában, 1856 körül került sor.⁴ 1857. november elsején, mikor 28 évesen feleségül vette a 25 éves Nagymáté Teréziát, Vadász Gábor özvegyét, még segédlelkész volt. 1858 márciusában még esketett Tiszabezdédén, áprilistól azonban már új lelkésze volt a gyülekezetnek.⁵ Gyermekei már a Szabolcs vármegyei Kék községben születtek. Róza 1862-ben, József 1864-ben, Erzsébet 1869-ben, Kálmán pedig 1870-ben.⁶ 1871-től haláláig a szintén Szabolcs vármegyei Balkány lelkipásztora.⁷ 1897. február 16-án hunyt el.

1848–1849-es katonai pályájáról a fenti levélen kívül mindössze annyit tudunk, hogy nemzetőrként szolgált, minden valószínűség szerint nem a zempléniek között.⁸

A levél Nagykönyvtárban megtalálható másolatát az azt kísérő boríték szerint Melkó István Vas megyei lelkész készítette. Molnár Pál VI. osztályos tanuló 1926. VI. 13-án ajándékozta az iskolának.⁹

2 *Balkány. Polgári anyakönyv, halálozások*, 19/1897. Forrás: <https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:9Q97-Y3S9-34ZW?view=index&personArk=%2Fark%3A%2F61903%2F1%3A1%3A6NV1-VB4B&action=view&cc=1452460&lang=hu> Utolsó letöltés: 2025. 03. 13.

3 UGRAI János (szerk.): *Sárospataki tógátusok: 1783-1876*, Sárospatak, Hernád Kiadó, 2023, 187.

4 Gyászrovat, *Nyírvidek*, XVIII. évfolyam, 8. szám, 1897. február 21., melléklet számozatlan első oldala.

5 *Tiszabezdédi Református Egyházközség anyakönyve, 1827-1860*, 248. (1857/7), Forrás: <https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:9392-MGYT-S?cat=187370&i=189&lang=hu&cc=1858355> Utolsó letöltés: 2025. 03. 13.

6 *Kék Református Egyházközség Anyakönyve*, III. kötet, 1819-1873, 75, 80, 89, 91. Forrás: <https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:9392-MG6P-1?view=index&action=view&cc=1858355&lang=hu> Utolsó letöltés: 2025. 03. 13.

7 Ötvös László: Dr. Szász Imre életútja (1887-1956), Első rész, *Református Egyház*, 49. évfolyam, 1997/12, 283.

8 GULYÁS József: *A sárospataki főiskola és a szabadságharc*, Sárospatak, Ref. Főiskola, 1948, 5, 13.

9 SRK Kézirattár Kt. 2533.

PRÉDIKÁCIÓS TÁRHÁZ

FODOR FERENC
PÁL APOLKA





Olasandó igestakasz: Lukács 16,1-8

Mai, Bibliaolvasó Kalauz szerinti igénk a „nehéz textusok” sorába tartozik, igen nagyon a „*cruce exegatarum*” – az írásmagyarázó keresztje – kategóriája. Ha azonban Isten Szentlelke megfejtí elöttünk ennek az igének a nekünk szóló üzenetét, ez is lehet olyan iga, amely könnyű és gyönyörűsége.

Szükséges a hamis sáfár példázata kapcsán mindenekelőtt egy pontos műfaji meghatározás, amit most itt a bevezetőben szeretnék megtenni. A felolvasott igestakasz műfaját tekintve *példázat*. Ez a műfaj az ókori világban széles körben ismert irodalmi forma volt. Tudós hallgatóságom van, ezért szabad elmondani azt is, hogy a példázat héber neve מִשְׁלָּה, mely az Ószövetségben két különböző jelentéstartományban fordul elő, melyek eredetüket tekintve is két különböző gyökre vezethetők vissza. Az egyik jelentése a *példázat*, a másiké az *uralkodás*. A kettő között mégis lehet valami áthallás, mert aki példázatot mond, az fölötté van a hallgatóságának, a szó bizonyos értelmében „uralkodik” fölötté. Kötelezően el kell gondolkodni rajta, amíg az ember megfejtí az értelmét.

Lényeges mindig figyelembe venni, hogy a példázat nem azonos a történettel és a hasonlattal. Megértése a tanítványságnak egy magasabb fokú iskolája volt. A tanítványok egy alkalommal azt mondták az Úrnak: „Miért szólsz velük példázatokban”? (Mt 13,10). Azért kérdezték, mert a példázat üzenete nem azonnal érthető. Ezzel azt mondták, ez a hallgatóság nincs olyan szinten, hogy érteni tudná a példázat üzenetét.

Mi jellemzi a példázatot? Görögül a példázat παραβολή, melynek a jelentése annyi, mint ‘nekidobni’ valaminek valamit. Nekidobni egy képet egy kerettörténetnek. Az irodalmi parabolának az a tulajdonsága, mint a fizikában a parabolatükörnek: egy gyújtópontra irányítja a figyelmet. A megértésének is ez a kulcsa. Azt

Fodor Ferenc

A HAMIS SÁFÁR*

* A Sárospataki Református Hittudományi Egyetem istentiszteletén 2025. március 13-án elhangzott igehirdetés szerkesztett változata.

értem ezen, hogy a példázatok olvasásakor első renden nem a képi tanulságokra kell figyel-nünk, hanem az üzenetet kell kihámozni, meg kell találni a fókuszpontot, amire a figyel-met irányítja. De mi ez a fókuszpont, mi az üzenet? Ezt olykor nehéz azonnal megtalálni, ez volt az oka annak, hogy a tanítványok sem mindig lelkesedtek, amikor Jézus e műfaj szerint tanította őket. Ha ezt a pontos műfaji tisztázást figyelmen kívül hagyjuk, s pusztán történetnek fogjuk fel, akkor rettenetes üzenetet hordoz: lopjunk, csaljunk, hamisítsunk, könyveljünk a magunk bankszámlájára, és még az Úr meg is dicsér bennünket. Veszélyes sarlatánság következik abból, ha a példázatot történetként vagy hasonlatként kezeljük.

Erre jó példa a gazdag és Lázár példázata. Kiszínezve látjuk a mennyet és a poklot. Pedig nem erről van szó benne. Ennek a példázatnak a gyújtópontja: „Ábrahám kebelén” lenni (Lk 16,22). Az, hogy a koldus Lázár „Ábrahám kebelén” volt, a gazdag pedig ettől fájdalmasan távol. „Ábrahám kebelén” lenni Jézus korában nem mást jelentett, mint az istenközelség képét. Ábrahám a hit példaképének számított, akiről azt tartották, Isten közelségében van, mert az ígéretek közvetlen hordozója és közvetítője volt a neki adott áldás által. „Kebelén lenni” azt jelenti, hogy közel lenni az ígéreteket hordozó és közve-títő ősatyához, ezáltal közel lenni az ígéreteket adó Istenhez. A pszeudepigráf iratnak szá-mító Makkabeusok negyedik könyve Ábrahám igaz fiáról úgy beszél, mint akik az atyák kórusában vannak (4,18). Mint ilyenek részesei az ígéreteket hordozók közelségének és közösségének, s ezáltal Isten közelségében vannak. Akik pedig itt a földön közel voltak hozzánk, de meghaltak, azoktól nagy közbevettetés, tátongó szakadék választ el (16,26).

A gazdag és Lázár példázata nem a halál utáni lét részleteibe enged bepillantást, hiszen a megholtaktól nagy közbevettetés választ el bennünket, hanem csak egy tényt közöl: ott is Isten közelségében lehetünk. Nem a kerettörténet a fontos itt sem, hanem a példázat gyú-jtópontja: az, hogy Lázárnak adatott az istenközelség. Ahol pedig Isten közel van, ott élet van. Ismétlem: Jézus nem mondja el, hogy miképpen van Isten közelségében, nem foglalkozik a részletekkel, hanem a tényt mondja ki. De ez annak, aki érti, elég. Sapiienti sat!

De miről is van mostani igénkben szó? Mit tett ez a minden hájjal megkent pénz-ügyi szakértő, aki előképe sok hamis és saját zsebre dolgozó vállalkozási könyvelésnek és költségvetési rendeletnek? Mit tett tehát? Ha a példázat fókuszpontját megtaláljuk, kibomlik előttünk az értelme is. Ez a gyújtópont kétségkívül ez a mondattöredék: a világ fiai eszesebbek a világosság fiainál „a maguk nemében [!]”.

Izrael földjén élt egyszer egy világtól külön élt, teljesen önellátó közösség, mely saját belső törvényekkel rendelkezett, s amelyet qumráni közösségnek ismerünk. Minden-ben Isten rendeléseinek akartak megfelelni. Csak alapos vizsgálat után vettek fel bárkit is a soraikba. Nagy élmény volt néhány éve a Bibliai Tudomány Intézetével Qumrán romjai között sétálni. Életvitelük, Isten iránti hűségük Jézusra is és Keresztelő Jánosra is hatással volt. A qumráni közösség tagjai „világosság fiainak” nevezték magukat. Jézus a példázatban ugyanezzel a kifejezéssel utalt erre a világtól félrevonult közösségre, amely abban az időben ismert volt.

A „világosság fiaival”, akik nagyon Istenre akartak figyelni, azért állítja szembe ezt a nagyon világi módon gondolkodó sáfárt, hogy szavak nélkül is kimondja: Isten gyer-mekeinek nem kell a világtól félrevonulniuk. Főpapi imájában is ezt kérte az Atyától

(Jn 17,15). De módszereit tekintve a világosság fiai nem azonosulhatnak a világ fiainak erkölcsi rendjével. Jézus azt akarja, hogy itt maradjanak, itt tanuljanak felelős döntéseket meghozni az életük felől. A világ fiai csupán a „maguk nemében” eszebbek. Erre koncentráljunk. A kerettörténet nem fontos. Nos, ennek a példázatnak az üzenete összefoglalható egyetlen rövid mondatban. Ez a mondat pedig így szól: Föltenni mindent egy lapra. Ezt az összefoglaló üzenetet két megközelítés szerint fejtjük ki.

1) *Nagy bajban vagyunk*

A példázatbeli hamis sáfár helyzete világosan mutatja ezt az igazságot. Ügyeskedett, a gazdája javaiból szerzett tisztességtelen előmenetelt magának. Visszaélve a gazdája bizalmával magáénak tekintette azt, ami a gazdájáé volt. Úgy cselekedett vele, mintha a sajátja lett volna. Mi vagyunk ez az ember. Isten javainak hordozói, akik hozzányúlunk ahhoz, ami ránk bízott oly módon is, hogy abban úgy tetszelgünk, mintha miénk lenne az, amit kaptunk. Ha a munkánknak gyümölcsei vannak, elhisszük, hogy ez mind tőlünk van. Nagy bajban vagyunk azért is, mert a mának élünk. A 21. század elején az a közszellem él, hogy ne törődj a holnappal. Él a mában! Horatius mintha ma mondogatta volna: *Carpe diem!* – vagyis szakaszd le a napot, azaz használd ki az időt, a pillanatot! Mának élő nemzedék a miénk. De a példázatbeli ember nagy erénye, hogy komolyan és felelősen gondolt a jövődjére. Vállalhatatlan utakon gondoskodott magáról, de el kell ismernünk, hogy komolyan foglalkoztatta a jövődje. Nekünk is el kell gondolkodnunk azon, hogy mi lesz holnap. Hol töltöm az örökkévalóságot? Mi, akik Isten titkainak sáfárai vagyunk, igazán az ő javaiból élünk. Mit teszünk azzal a gazdagsággal, ami ránk bízott? Isten ma még a szemünkkel nem látható, csak munkája, és gazdagsága által. Abban látjuk Istent, amit végbevitt a világban. A nyíló tavaszi virágok szépségében, a madarak pompázatosan szép öltözetében. Legteljesebben pedig a kijelentésben, melynek hitben hordozása hitünk tárgya. Szemünkkel azonban ma még nem látjuk őt. Ám egyszer majd színről színre látható lesz, mint a példázatbeli gazda, mert visszajön. Az a visszajövetel pedig nekünk a számadást jelenti majd. Foglalkoznunk kell tehát a jövőddel. Mert egyszer megkérdezik tőlünk, mit cselekedtünk ebben a testben, amit kaptunk Istentől, ezzel az életidővel, amit kaptunk tőle, és még tart. A hamis sáfár ebben mindenképpen pozitív példa. Lázasan foglalkozni kezdett a jövőbeni sorsával. Nem akart akárhogy élni. „Kapálni nem tudok, koldulni szégyellek” – mondta (3). Világosan tisztában volt a helyzetével. Bizonyára ismerte hamisságában is a Siralmak könyve tanítását: „...nem gondolt a jövődjére, és csodálatosan alásüllyedt” (1,9). A szentíró ezt Jeruzsálemről mondja, melynek vezető körei a babiloni seregek Kr. e. 587-ben történt betöréséig nem akartak hallgatni a próféta beszédre. Nagy bajban vagyunk, ezért gondold a jövőddre. Az Újszövetség kiváló tanítója is erre irányítja figyelmünket: mert „mimódon menekülünk meg, ha nem törődünk ily nagy üdvösséggel? (Zsid 2,3). A bajnak, amiben vagyunk, sokféle jelei vannak. Kevés az igehirdetésünknek az ereje. Amíg Isten Szentlelke nem munkálja a megértést, nincsenek gyümölcsök. Isten Lelkének munkája nélkül az igehirdetések elszállnak a fejek fölött. Föl kell tenni mindent egy lapra, mert bajban vagyunk. Erről szól ez a példázat először.

2) *Van megoldás*

A példázatbeli sáfár „*a maga nemében*”, azaz a maga fajta emberek között megtalálta az egyetlen megoldást, és erre a lapra tett fel mindent. Isten gyermekének is mindent fel kell tenni egy lapra, Krisztusban. A sáfár a hasonszőrű emberek között meglelte az egyetlen megoldást. Megoldást arra, hogy mentse a bőrét. A példázat üzenete ez: Krisztusban tégy fel mindet egy lapra az Isten országáért. Azért, hogy oda bejuss. Úgy, mint ez az ember, aki megértette, hogy nincs más megoldás, csak az, amit megtalált. Pál apostol is erre biztat, amikor azt mondja, hogy „úgy tekintsen bennünket az ember, mint Krisztus szolgálát, és Isten titkainak sáfárait” (1Kor 4,1). Föltenni Krisztusban mindent egy lapra. A kétféle „sáfárság” itt ölelkezik egymással. Amikor az anyaszentegyház és benne önmagunk sorsa és léte nem a külső körülményektől függ sohasem, hanem Krisztustól. Amikor hitünk fénylő hegycsúcsain egy-egy pillanatra sikerül, megértjük, hogy a „maga nemében” a hit a legnagyobb dolog a földön. Boldogok vagyunk, amikor hagyjuk, hogy Isten Szentlelke legyőzzön bennünket, és minden biztonságunktól, híres, remek ötleteinktől megfosztottan Krisztusban mindent egy lapra teszünk fel.

Egy személyes példámat szabadon elmondanom. Ha valaki akarja, pietista kovásznak is értheti, de mi nem így éltük meg. Egyik kisgyermekünk éveken át köhögött. Rengeteget küszködtünk vele. Az orvos sem tudott mit kezdeni vele. Végül kimondta a végső szót: szanatóriumba kell menni vele. Másik gyermekünk akkor volt újszülött, így nem az édesanyja, hanem én mentem a szanatóriumba a fiunkkal. Az elutazás reggelén a Bibliaolvasó Kalauz szerinti napi ige a 30. zsoltár volt. Hangsúlyt kapott bennünk az egyik verse: „hozzád kiáltottam és te meggyógyítottál engem” (3). Nem keresgeltünk a Szentírásban, hogy kiolvassuk belőle, amit szeretnénk, hanem ez következett napi bibliaolvasásunk során. Azt mondtam a kis beteg fiunknak: téged Isten már meggyógyított, de menjünk el, mert ott számítanak ránk, várnak bennünket. Elmentünk. Ugyanazokat a gyógyszereket kapta, mint itthon. Semmi különleges terápiát nem alkalmaztak. De tíz nap múlva gyógyultan jöttünk haza. Mi akkor tényleg mindent egy lapra tettünk fel. Igen, tudom, nem minden betegség gyógyul meg. Az a gyógyulás azonban akkor mégis olyan volt nekünk, mint ilyenkor, tavasszal, amikor az első költözőmadarak megjelennek. Még lehetnek csípős éjjelek, de ők már jelzik, hogy közel van a tavasz. Vannak tehát betegségek, amelyek nem gyógyulnak meg. De az a gyógyulás akkor nekünk olyan volt, mint valami előreküldött jel, hogy Istennél nem lesz majd betegség és aggodás. Ma még van, de egyszer majd, nála, nem lesz. Akkor Isten megmutatta nekünk, hogy érdemes mindent egy lapra feltenni nála. Akkor is, ha nem következik az, amire vágyunk. Vele vesztesnek is jobb lenni, mint nélküle győzni. Krisztusban mindent egy lapra tenni, mert: *nagy bajban vagyunk*, de Isten most azzal az evangéliumi üzenettel jön felénk, hogy *van megoldás*. Mindent föltenni Krisztusban egy lapra...

A sáfár mindent a gazda számlájára cselekedett. Ez a mi egyetlen esélyünk. A gazda teljességéből meríteni. Krisztusért menetelünk van oda, mert őerte, vele együtt mindent nekünk adott (Róm 8,32).

*Textus: Lk 20,27-46**Pál Apolka*

ATYÁM, FIAM, LELKEM – A FIÚTÓL KAPOTT ÖNAZONOSÍTÓ – A FIÚSÁG*

Krisztustól mindig azt fogjuk kérdezni, ami a leginkább aggaszt minket. A tanácsstalanság és a tanácsstalanság miatti nyugtalanság pedig kiforgat minket önmagunkból, és olyan kérdésekre sarkallhat, amiknek látszólag semmi értelme. A szadduceusok nem kérdezték Jézust konkrétan a feltámadásról. Azt, ami tulajdonképpen érdekelte őket, elhallgatták előle. Jézus felismerte ezt, és arra a néma kérdésekre adott választ, amit egy másikkal próbálgattak takargatni. Zavartságukat jól szemlélteti ez a szövevényes történet is, amit előadtak. Feltehetnénk azt a kérdést, hogy a történetükben szereplő család élete a meddőbb, vagy a szadduceusoké, az életükben meg nem született Fiú miatt.

Ha mi nem tudnánk, hogy Krisztus feltámadt a halálból, nekünk is azon kellene gondolkoznunk, hogy mi lesz velünk halálunk után, létezik-e lélekvándorlás, létezik-e egyáltalán lélek, ki támaszt majd fel minket a halálból, már ha egyáltalán létezik ilyesmi. Érdemes megjegyezni, hogy a szadduceusok legnagyobb ellenfele a feltámadás kérdésében nem Jézus volt. Hanem a Jézust velük együtt hallgató farizeusok. A farizeusok úgy hitték, hogy a feltámadás a földi élet folytatása a halál után. Egy rabbi úgy beszél róla, hogy a feltámadást követő örök életben egy férfinak 600.000 fia lesz, mindene szaporává és sokszorosán termékennyé válik, tele lesz élete áldással. Ez az, amiben a szadduceusok nem hittek. Ha jobban szemügyre vesszük, ezt a nézetet Jézus sem osztotta. Ő a Fiú feltámadását és a feltámadás Fiát hirdette. Tudjuk pedig róla, hogy ő a Fiú és a Feltámadás is. Meglehet, a szadduceusok hallották már beszélni Krisztust haláláról és feltámadásáról, megsejthették, hogy Krisztus másként vélekedik erről a kérdéssről, és ki akarták csikarni belőle, mit ért feltámadáson.

Jézus kihallja a kérdésből a valódi aggályt, és a szadduceusokkal ellentétben köntörfala-

* Elhangzott 2025. április 2-án az SRHE reggeli áhítatán.

zás nélkül mondja el azt a választ, ami életet menthet, és úgy, ahogy az életet menthet. A szadduceusok és Jézus párbeszédéből szépen kirajzolódik: az ember jövője, megmaradása, halál utáni állapota csak az isteni szemszögből nézve vigasztaló. Emberi módon is válaszolhatott volna nekik, ám abban nem lett volna vigasztalás, ezért isteni módon közelít az ember felé. Gyakran mi sem értjük a kérdéseinkre érkező isteni válaszokat, mert túlságosan emberi módon, szűklátókörűen viszonyulunk hozzájuk, de Isten tág térre enged minket, tágítja a tudatunkat, és türelmesen vár. Olyan ez, mint amikor Jézussal úgy gúnyolódtak a keresztről, hogy szálljon le a keresztről, ha ő Isten fia. Jézus tényleg leszállt a keresztről, csak nem úgy, ahogy az ember azt elképzelte és várta volna.

Jézus megvilágításba helyezi, hogy a házasságkötés nem a feltámadás korszakának és állapotának az ügye, hanem a halálhoz közelítő életé. A földön van értelme fenntartani utódok által a nevünket, de ott, ahol a nevünk már fel van írva, ott nincs... Megszületett egy asszonytól az az örökös, aki által Istennek valamennyi emberi teremtménye mind az ő nevét viseli majd, és mind fia lesz. Hatalmas család ez, aminek tagjait valódi test és vérség köt össze: Krisztus teste és vére.

Ha Krisztus azt mondja, hogy ő a feltámadás és az élet, akkor a szadduceusok tagadják, hogy van Krisztus. Történetükben valóban hiányzó elem marad a fiú megszületése. Isten fia azonban önmagában folytatja a szadduceusok befejezetlen történetét. Krisztus az ember minden reménytelen magtalanságához magvető kezekkel közeledik. Ő minden halott tervet, reményevesztett vágyálmot, mindenkit, aki meghalt, mindenkit, akiben haldoklik valami, vagy valami már meghalt, képes feltámasztani.

Jézus arra is rávilágít, hogy Isten Istene Ábrahámnak, Izsáknak és Jákóbnak. A következő szakaszban ezt úgy mondja: Krisztus Ura Dávidnak. Jézusban, Isten fiában fennmaradt Ábrahám és Ábrahám minden utóda. Mert Jézus a feltámadás. Isten Krisztus által mindenkit fiává fogad és testvérré tesz, így a feltámadásban maradunk mi is, ha a fiúság lelke munkálkodik bennünk. Amikor Jézus kijelenti, hogy a halottak feltámasztatnak, a nyelv megengedi úgy érteni ezt a kijelentést, hogy az Örökkévaló feltámasztja a holttesteket, a meghaltakat, sőt. Az Úr a meg nem születetteket is képes életre kelteni. Szóval: a feltámadásba vetett hit nem tűnik olyan képtelenségnek, ha abból a szemszögből figyeljük, hogy Isten a semmiből is képes életet előhozni. Ő a feltámadás Istene, az élők Istene, nem a holtaké. Az ő fiai sem lehetnek a halál fiai, hiszen összeegyeztethetlen a Teremtő természetével a halál. Király sincs alattvaló nélkül, apa sincs fiú nélkül, Isten sem Úr élők nélkül. Márpedig számára mindenki él. És mindenki a számára él. Ő is él mindenki számára.

A feltámadáshoz vezető egyetlen út a fiúvá válás. Jézus tudja, miről beszél itt, mert ő a Fiú. A fiúi engedelmisségre pedig már példát kaptunk – itt pedig azon van a hangsúly, aki a példát adta. A szadduceusok nem helyénvaló kérdése által Jézus sok mindent helyretesz, hiszen a kérdésükkel Isten a Fiát igazolta. És noha sem a farizeusi feltámadásképpnek, sem a szadduceusi feltámadástagadásnak nem lett igaza, Jézusnak alkalma nyílt közölni az igazságot. És ez a lényeg. Jézus Krisztus fiúsága által a keresztény ember már a fizikai halál beálta előtt megismeri az elmúlást, a halált, szembesül vele napról napra, így attól a haláltól, ami testére vár, nem tart, ugyanis tudja, hogy ami igazán ártalmas, az az életére veszélyes, nem a halálára.

A döbbenetes válasza az írástudók nem felelhetnek másként, minthogy azt mondják: Mester, (ezt) jól megmondtad! Jézus nem szégyenítette meg a kérdést, sem a kérdezőket, sem a hallgatóságot, önmagát sem, és az Atyát sem. Örökéletmentő feleletet adott. Amikor életünk meddőnek mutatkozik, Jézus a magaslatokra emeli a tekintetünket, ahol az Isten szeméből az újjászületés fürdője folyik ránk. Engedjük az élet vize által növekedni a bennünk elvetett magot. Ő lehetővé teszi, hogy egymásban is erősítsük a növekedést: bár meddő volt az emberiség, most testvéreket kapunk ajándékba: a legnagyobb ajándéktól: a Fiútól. Ámen.



RECENZÍÓK

HEGEDŰS GABRIELLA
LOVAS ANETT CSILLA
MARGITICS-SÁNTA ERIKA
ZALATNAY KLÁRA LUJZA



PODLOVICS ÉVA – ERDEI RÓBERT –
 KISSNÉ GOMBOS KATALIN MELINDA (SZERK.):
Megküzdés, fejlődés, nevelés.
Az Iskola a határon III. konferencia előadásaiából,
 Sárospatak, Tokaj-Hegyalja Egyetem,
Sárospataki Pedagógiai Füzetek 32, 2023.

Hegedűs
 Gabriella

PEDAGÓGIAI PERSPEKTÍVÁK: A MEGKÜZDÉS, FEJLŐDÉS ÉS NEVELÉS DIMENZIÓI

A Podlovics Éva, Erdei Róbert és Kissné Gombos Katalin Melinda szerkesztésében megjelent *Megküzdés, fejlődés, nevelés* című kötet az Iskola a Határon III. Konferencia-előadások kulcsfontosságú gyűjteménye, mely átfogó feltárást kínál az oktatás fejlődő környezetének kontextusában. A publikáció a Sárospataki Pedagógia Füzetek – mely immáron öt évtizede, 1970 óta kerül kiadásra – gondozásában jelent meg. A történelmi távlatokra, az oktatás jelenlegi kihívásaira és a jövőbeli lehetőségeire összpontosítva a könyv olyan meglátások mozaikját mutatja be, amelyek egyszerre időszerűek és átforgató erejűek.

A kötet sokszínűségét támasztja alá, hogy a Tokaj-Hegyalja Egyetem oktatói és kutatói mellett a tanulmányok szerzői az ország számos egyeteméről érkezve mutatják be legfrissebb kutatási eredményeiket: a Debreceni Egyetemről, az Eötvös Loránd Tudományegyetemről, az Eszterházy Károly Katolikus Egyetemről, a Károli Gáspár Református Egyetemről, valamint a Pécsi Tudományegyetemről. Szintén ez a sokszínűség tükröződik a felölelt témák széles skálájában, melyek a különböző tudományterületekről olykor összefonódva számolnak be az oktatási kutatások és gyakorlatok a társadalom különböző szegmenseire tett messzemenő hatásáról.

A publikáció tizenöt előadás anyagát tartalmazza, melyek az *Iskola a határon III. Neveléstudományi és neveléslélektani konferencián* hangzottak el öt szekcióban, számos olyan sürgető téma feldolgozásával kapcsolatban, mint a tehetséggondozás, a roma identitás, az idegennyelv-oktatás kihívásai és a sárospataki református oktatás egyedi kontextusa, hangsúlyozva

annak relevanciáját a különböző oktatási területeken, a tanárképzéstől a csecsemők, kisgyermekek, óvodások és általános iskolások oktatásáig. A kötetben megjelenő tanulmányok az intézményi szint alapján követik egymást: (1) az óvodás korosztályra vonatkozó tanulmányok, (2) általános és középiskolás korosztályra vonatkozó tanulmányok, (3) végül a felsőoktatásra vonatkozó tanulmányok.

A publikáció egyik meghatározó jellemzője az elmélet és gyakorlat közötti kölcsönhatás feltárása iránti elkötelezettség. A kötetben megjelenő tanulmányok a tudásszerzés és a pedagógiai innováció iránti mélyen gyökerező vágyat tükrözik, és minden fejezet árnyalt perspektívákat kínál a tanulmány neveléstudományi implikációjáról. A pataki modell mint a múlt hagyományai és a folyamatos fejlődés eszköze – ami alapján a „tanulás értéke kiemelt” (176.) – tehetséggondozó szerepét hangsúlyozza Fehér Ágota tanulmányában. A szerző arra is felhívja az olvasó figyelmét, hogy a pataki modell – ami alapján „a közösség egymásra figyelése megtartó erő” (182.) – nagymértékben hozzájárult a Debreceni Református Kollégiumban folyó nevelő és oktató munkához.

A publikáció egyik erőssége abban rejlik, hogy a megküzdés–fejlődés–nevelés fogalmi hármas jelentőségét járja körbe, miközben a tanulmányok az elméleti fogalmak gyakorlati alkalmazásaira fókuszálnak. Azáltal, hogy a könyv a kutatásokat valós kontextusban alapozza meg, betekintést nyújt az olvasók számára az oktatás számos területére, és átfogó képet kínál mind a nevelési gyakorlatokról, mind azok kihívásairól. Ezáltal elősegíti a különböző tudományágakból és földrajzi régiókból származó interdiszciplináris párbeszédet.

A kötet a COVID-19 világvárosszal szembeni ellenálló képesség, azaz megküzdés és fejlődés szimbólumaként is szolgál. A megküzdésre példa Erdei Róbert tanulmánya, aki felhívja a figyelmet, arra, hogy a pandémia különösen a „kiszolgáltatott és nehéz helyzetben lévő népességcsoportokat” (12.) érintette, mint például az óvodásokat, ezért nélkülözhetetlen olyan pedagógiai beavatkozások alkalmazása, melyekkel fejleszthető e korosztály rezilienciája mint megküzdési stratégia. A reziliencia képességének iskolai kontextusban való fejlesztését emeli ki Podlovics Éva, aki „tanulható képességként” (88.) tekint a fogalomra. A megküzdés mellett a tanulmánykötetben központi fogalom a folyamatos fejlődés. A fejlődés igénye iránti törekvésre példák – a teljesség igénye nélkül – a publikáció neveléssel kapcsolatos tanulmányai. Thür Antal általános iskolás sporttagozatos tanulók kognitív teljesítményét veti össze általános tantervet követő osztályok tanulóival. A szerző eredményei arra mutatnak rá, hogy a sportprogramban részt vevő tanulók jobban teljesítettek az intelligenciateszteken és a műveltségterületi méréseken, mint az általános tantervet követő csoportok tanulói. Lócsi Tamás szintén a tizenévesek vonatkozásában tár fel értékes adatokat: a szerző a digitális szövegértés fejlesztésének szükségességére mutat rá retorikai szempontból, és ismertet olyan pedagógiai eljárásokat, melyek hozzájárulhatnak a tanulók digitális szövegértésének fejlesztéséhez. Túri Krisztina az idegennyelv-tanítás területén a narratívák hatására vonatkozóan végzett kutatásokat. A szerző arra hívja fel a figyelmet, hogy a narratívák nem csupán a nyelvtanulásra hatnak pozitívan, hanem az egyén identitására is. Jelen sorok írója szintén az idegennyelv-oktatás területét elemzi, kutatásomban a formális nyelvtanítás és az árnyékoktatás összefüggéseit tárom fel. Kutatási eredményeim

alapján arról kapunk képet, hogy a nyelvtanulók és családjaik elsősorban a formális oktatásra irányuló kritikai szemléletüket, a kiegészítő magán nyelvvoktatás hozzáadott értékét, valamint a társadalmi mobilitás kérdéskörét fogalmazzák meg mint az árnyékkutatásban való részvételük okát és motivációját. Sándor Zsuzsa a vizuális szemléltetés és pedagógiai metodika összefüggéseit vizsgálja tanulmányában egy tanulócentrikus pedagógia megvalósulásán keresztül, azaz egy olyan pedagógiai folyamatban, melyben a tanuló a tanulás aktív résztvevőjeként van jelen, a hagyományos, passzív szerepkört hátrahagyva. Ennek eredményeként komplexebb módon van lehetősége arra, hogy ismeretekre tegyen szert, és tudást sajátítson el. A tanulmánykötet széles palettáját gazdagítja Tajtiné Lesó Marianna Györgyi és Hanák Zsuzsanna tanulmánya, akik SNI-s tanulók körében végeztek elemzéseket a korai iskolaelhagyás területén. A szerzők feladatuknak tekintik egy olyan pályaorientációs foglalkozás kidolgozását, mely differenciált módon nyújt lehetőséget a tanulók számára. Barnucz Nóra és Fónai Mihály az iskolai integráció kérdéskörére vonatkozóan végeztek kevert módszerű kutatást. Tanulmányukban rámutatnak arra, hogy elengedhetetlen az integráció témakörének gyakorlati módon való feldolgozása a felsőoktatásban, annak érdekében, hogy a pedagógusok felkészültebben érkezzenek az iskolába. Felsőoktatási kutatásokról kapunk képet számos egyéb területen. Szontagh Pál óvodapedagógus hallgatók pályaszocializációjáról végzett kutatást. Míg a hallgatók hivatásmotivációja nagymértékben meghatározta a hallgatók pályaválasztását, a szerző rámutat arra, hogy a pedagóguspálya megbecsültségének hiánya a jövőben negatív hatással lehet a pedagógusképzés pályaszocializációjára. Nagyné Kondor Rita mérnöktanár hallgatók szakmai fejlődését vizsgálja a szakképző iskolákban folytatott tanítási gyakorlatuk után, melynek eredményeként növekedett a hallgatók önértékelése, tudatosabbá váltak az önreflexió képességének gyakorlásában és a tervezés megvalósításában. Somos Magdolna tanulmánya nemzetközi szempontból végzett felsőoktatásra irányuló kutatást: a szerző a brit és magyar felsőoktatási hallgatók mobilitását vizsgálja, és a felsőoktatás további expanziójára hívja fel a figyelmet. Kopasz Gáborné Geri Beáta igen fontos területen végeztek kutatásokat: a tehetségpedagógia területén. A szerzők felhívják a figyelmet arra, hogy a tehetségpedagógia alkalmazásában központi szerepet játszanak a pedagógiai szakszolgálatok, akik már az óvodás korosztály esetében is meghatározó szereppel bírnak a tehetség felismerésében. A tehetséggondozás témakörével cseng össze Gulyás Klára tanulmánya, aki tehetséges, elsődiplomás, pedagógia végzettséggel rendelkező roma értelmiségiek nézeteit vizsgálja.

Összegezve, a kiváló tudósok által precízen és igényesen szerkesztett *Megküzdés, fejlődés, nevelés* tanulmánykötet magában foglalja az oktatási diskurzus korszellemét, mintegy jelzőfényként szolgálva gyakorlott pedagógusok, oktatók, kutatók, valamint pedagógusjelöltek számára. A történelmi hagyatékok, a jelenlegi kihívások és a jövőbeli kilátások átfogó feltárása révén a publikáció a felfedezés és elmélkedés útjára invitálja az olvasót; teszi ezt úgy, hogy az oktatásfejlesztés összetettségét és a tudással való elégedettségre való törekvést felőlelve a tanulmányok a modern oktatás bonyolult tájain történő eligazodás végleges forrásává válnak, hűen tükrözve a pataki modell szellemiségét.



KIS KLÁRA: *Iskolai agresszió és egyházi iskolák: A katechézis lehetőségei az iskolai agresszió preventív megközelítésében és konstruktív kezelésében*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2023.

Lovas Anett Csilla

HARAG ÉS AGRESSZIÓ – NEM CSAK AZ EGYHÁZI ISKOLÁKBAN

A harag és az agresszió kérdése egyidős az emberiséggel, és az élet minden területén jelen van. Ez alól a keresztyén közösségek sem képeznek kivételt, ahol az emberi kapcsolatok, az érzelmek és a hit szoros összefonódása különösen bonyolulttá teszi ezek kezelését. Kis Klára könyve, az *Iskolai agresszió és egyházi iskolák átfogó, interdiszciplináris megközelítéssel vizsgálja a harag és az agresszió kérdéskörét, miközben irányt mutat a (keresztyén) iskolákban dolgozó pedagógusok, szakemberek számára is*. A kötet arra hívja az olvasót, hogy lépjen ki a saját nézőpontjából, és „kutassa a fal túloldalán lévő” (12.). Ez a perspektívaváltás lehetőséget ad arra, hogy mélyebben megértsük az agresszió természetét, mozgatórugóit, és azt, hogyan hat az emberi kapcsolatokra, különösen a keresztyén közösségekben.

A Biblia nem kerüli el az emberi lélek sötétebb oldalainak feltárását, sőt már az Ószövetség elején olvashatunk „az agresszió paradigmátörténetéről” (17.), Káin és Ábel konfliktusáról (1Móz 4,1-16). A történet nem csupán egyéni tragédiát mutat be, hanem rávilágít a harag természetére is: hogyan válhat az elfojtott, meg nem értett vagy kontrollálatlan érzelem pusztítóvá. Kis Klára részletezően, alapos kortörténeti, dogmatikai, pszichológiai tudást mozgósítva elemzi a történetet, és ebből kiindulva vizsgálja az erőszak értelmezésének változásait a keresztyénség történetében.

A harag és az agresszió nem csupán teológiai kérdés, hanem számos tudományterület kutatásának központi témája. A humánetológia az agressziót az emberi természet alapvető részének tekinti, amely az evolúció során alakult ki túlélési ösztönként. A biológiai és fiziológiai megközelítés azokat a hormonális és idegrendszeri folyamatokat vizsgálja, amelyek kiváltják az agresszív reakciókat, míg a szociológia és a pszichológia a társadalmi, családi

és személyes környezet hatásait elemzi. A könyv második fejezete ezeket a megközelítéseket veszi sorra, árnyalt képet mutatva az agresszió fogalmának definiálási lehetőségeiről. Ez az interdiszciplináris megközelítés segít megérteni, hogy az agresszió nem csupán negatív jelenség, hanem bizonyos helyzetekben természetes, sőt szükséges válasz is lehet: „elválaszthatatlanul hozzátartozik az emberhez mind biológiai, mind személyes, mind társas valóságában” (55.).

A keresztyén közösségekben ugyanakkor a harag és az agresszió különösen érzékeny téma, hiszen a „jézusi szelídség” ideáljával állnak szemben. A kötet legrövidebb, mégis különösen fontos fejezete arról gondolkodik (és gondolkodtatja el az olvasót), hogy milyen szerepe van az agresszióknak és a haragnak a keresztyén viselkedéskultúrában. Értékes meglátást fogalmaz meg Kis Klára Michael Klessmann nyomán: a keresztyén körökben (is) összemosódnak az agresszióhoz kapcsolódó „holdudvar-szavak” jelentései. Klessmann éppen ezért tartja fontosnak elkülöníteni a haragot mint az agresszió kifejeződésének csupán az egyik módját, mely nem kiiktatható, hiszen ez az egyik alapérzel-münk. Ennek ellenére a harag megítélése alapvetően negatív a keresztyén közösségekben, és a tőle való félelem az egyházban sokszor nagyobb problémát okoz, mint maga a harag és annak kezelése. A keresztyén csoportok gyakran inkább elhárító mechanizmusokhoz folyamodnak, melyekből az következik, hogy közösségeink „lárvult formában, de hordozói az agresszióknak. Az agresszor a legritkább esetben üti agyon az áldozatot, de ráruhazza szorongását, tehetetlenségét, büntudatát, függőség- és kiszolgáltatottságérzését.” (79.) A szerző mintegy anatómiai precizitással metszi ki és mutatja fel közösségeink legnagyobb kihívásait, anélkül hogy ítélezne; inkább a problémákra és ellentmondásokra világít rá, miközben igyekszik lehetséges megoldási irányokat is felvázolni.

A gyermekek között megjelenő agresszió különösen fontos téma, mivel ez az életkor meghatározó a szocializáció és a későbbi viselkedési minták szempontjából. A gyermeki agresszió jelenségvilágáról egy hosszabb fejezetben ír a szerző, különös tekintettel a médiára mint az agressziót befolyásoló tényezőre. A szerző szerint „[a] család mellett a második legfontosabb szocializációs ágens a média” (96.). Az erőszakos médiatartalmak, a média szuggesztibilitása, a közösségi oldalak negatív hatásai közvetlenül hozzájárulhatnak a gyermeki agresszióhoz. A könyv ebben a fejezetben kiemelten foglalkozik azzal, hogyan lehet megelőzni és kezelni a média által kiváltott viselkedési problémákat – mindemellett hangsúlyozza azt is, hogy „nem szabad eltúloznunk vagy kizárólagossá tennünk a média hatását” (105.).

Ez a fajta sokrétű, interdiszciplináris megközelítés alapozza meg a kötet második nagyobb egységét, mely az egyházi iskolák tanulói közösségeiben megjelenő agresszió vizsgálatát ismerteti részletesen. A kutatás során Kis Klára kvalitatív megközelítést alkalmazott, a félig strukturált interjúk szabályai szerint négy nyitott kérdést tett fel a résztvevőknek, valamint különböző keresztyén felekezetekhez (református, római katolikus, görögkatolikus, baptista) kötődő iskolákat és, kvázi kontrollcsoportként, állami iskolákat vizsgált. Az eredmények szerint az egyházi iskolák sem mentesek az agressziótól: a fizikai agresszió az elsődleges forma, amelyet a verbális agresszió követ. A problémák hátterében az interjúalanyok elsősorban a családi háttér hiányosságait, valamint

az iskolai pedagógusok és szakemberek hozzáállásának elégtelenségét fogalmazták meg. Az egyes iskolák között eltérések is tapasztalhatóak az agresszió kezelését érintően: míg az egyik református iskola „a béke szigetének” számított, a másikban épp az ellenkezője tapasztalható, az agresszió kezelésében hibás stratégiákat alkalmaznak. Ez azt is sugallja, hogy önmagában attól, hogy egy iskola református (vagy más felekezeti) fenntartású, még nem oldódik meg az iskolai agresszió kérdése. E fejezet végén Kis Klára olyan, továbbgondolásra érdemes szempontokat közöl, amelyek az egyházi iskolák alapjait érinthetik: ezek az intézmények akkor tölthetik be a funkciójukat, ha odafordulnak a társadalmi valóság felé; ha leszámolnak a nosztalgiával, és önreflektív módon néznek szembe a református hagyományokkal; ha végiggondolják, hogy az egyházi „utánpótlás” nevelésére koncentrálnak-e, vagy a protestáns értelmiség kinevelésére készülnek. Mindebben a szerző szerint orientációként szolgálhat a református nevelés évszázados hagyománya, különösen is az a lutheri megközelítés, mely „a protestáns iskola felállításának egyik célját, a családi nevelés megtámogatásában jelölte meg” (183.). Az ilyen és hasonló felvetések, gondolatmenetek Kis Klára munkájának legizgalmasabb részei: abban segítenek, hogy kritikus, reflektív módon gondoljunk végig olyan fogalmakat vagy jelenségeket, amelyek az egyházi nevelésben magától értetődőnek tűnnek.

Az egyházi iskolák vizsgálatát a katechézisnek szóló megfontolások, üzenetek zárják. Innentől módszertani irányban folytatódik a szöveg, hiszen az utolsó fejezet is az iskolai agresszió kezelésének lehetséges metódusait, stratégiáit tárja fel. Bár a kötet a katechézis fogalmát használja itt és más helyeken, talán szerencsésebb lett volna a valláspedagógia kifejezést használni, mint amely kutatási terület több szállal kötődik az intézményes oktatás jelenségvilágához. A kötet végül gyakorlati megoldásokat kínál az agresszió kezelésére. Hangsúlyozza, hogy a fekete pedagógia, amely a büntetésre és a megszégyenítésre épít, hosszú távon káros, alternatívaként pedig olyan módszereket javasol, amelyek az érzelmi intelligenciát, a konfliktuskezelési készségeket és a közösségépítést támogatják.

Ez a könyv tehát egyszerre tükröt tart és utat mutat. Nem csupán az iskolai agresszió jelenségét térképezi fel részletesen, hanem egyúttal gyakorlati útmutatást is nyújt a probléma kezeléséhez. Kis Klára munkája arra hívja fel a figyelmet, hogy az egyházi iskolák számára elengedhetetlen a nyitott, reflexív hozzáállás, amely nemcsak a múlt értékeiből merít, hanem a jelen társadalmi kihívásaira is érzékenyen reagál. Az általa javasolt módszerek és szemléletformáló megközelítések segíthetnek abban, hogy az egyházi iskolák valóban a gyermekek testi-lelki fejlődését szolgáló közösségekké váljanak, ahol a nevelés nemcsak oktatás, hanem misszió is egyben. A kötet erénye, hogy miközben alapos kutatási háttérrel dolgozik, nem veszti szem elől a gyakorlati megvalósítás lehetőségét sem. Kis Klára könyve így nemcsak a pedagógusok és egyházi iskolák számára kínál értékes perspektívákat, hanem minden olyan szakember és érdeklődő számára, aki elkötelezett a nevelés és közösségformálás összetett kérdései iránt.



SZABÓNÉ LÁSZLÓ LILLA: *Poimenika.**A lelkigondozás elmélete,*

Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem

– L'Harmattan Kiadó, 2023.

*Margitics-Sánta
Erika*

A GYÓGYÍTÓ JELENLÉT KÖRÜL

Érdekes lehet megfigyelni, hogy számos katechetikával foglalkozó szakember valamilyen szinten előbb vagy utóbb a poimenika területén köt ki. Nincs ez másképp a szóban forgó szerzővel sem. Ami viszont talán meglepő, hogy direkt módon ennek nyomait nem igazán véltem felfedezni az adott műben, ami ugyanakkor nem jelenti azt, hogy a háttérben ne lehetne érezni a pedagógus kedvesen bölcs fegyelmezettségét és tudásanyagát.

A *Poimenika. A lelkigondozás elmélete* című kiadvány elsődlegesen egyetemi jegyzetként szolgál, így jól tagolt és átgondolt felépítésű. Ezenkívül jól érzékelhetően az egyszerűbb, könnyebben megfogható fogalmaktól halad egészen a mély rendszeres teológiai kérdéseken át fő témájának, a „gyógyító jelenlét” fogalmának és gyakorlatának bemutatása felé.

Érdekes utat választ a szerző a lelkigondozás történetének bemutatására. Az első néhány részben a „tradicionális” utat járja, azaz az egyháztörténelem fonalát követve vizsgálja meg, hogy egy-egy időszakban mi is volt jellemző az egyház lelkigondozói gyakorlatára. Mindközben nem mulasztja el bemutatni a párhuzamosan jelenlévő iskolák eszméit és hatásait sem. Példának okáért, amikor a középkori egyháznál a gyónás, penitencia és jóvátétel gyakorlatának negatív következményeit említi (16–17.), ugyancsak kitér az intézményesedett egyház liturgikus és sakramentális eseményeinek lelkigondozói jellegére (20–21.), valamint a szerzetesek komoly lelki munkájára, amely a lelkigondozást is az Istennel való személyes kapcsolat medrében tartotta. Ezt követően beszél még ebben a „tradicionális” sorban a reformációval érkezett változásokról. Majd racionalizmusról, felvilágosodásról és a 20. század

gyakorlatáról – mindezekről nagy vonalakban (de nem felületesen) tesz említést. A sort Thurneysennel és a kérügmaticus lelkigondozással zárja.

Majd a folytatásban egy más megközelítéssel megy tovább, részben megtartva az egyháztörténelem adta sorrendet. Michael Klessmann nyomán „a lelkigondozás dimenziális megközelítésében” mutatja be a lelki munka gyakorlatának alakulását. Ez egy merőben új szemlélet és rendkívül hatékonyan összegzi a tárgyalt témakört, nem szisztematikusan zárt csoportokat alkotva. Négy nagy dimenziót mutat be (kérügmaticus, terápiás, társadalmi-filozófiai, rituális), amelyeknek kiemeli a képviselőit, azoknak elveit, módszereit, ráadásul a dimenziók módszereinek „csapdáira” is kitér. Mindeközben nagyon bölcsen felhívja a figyelmet arra, hogy a lelkigondozás nem köteleződhet el egyetlen irányzat felé sem, hanem a mindenkori alapot és célt szem előtt tartva, a különböző módszereket ismerve kell megtalálnia a maga útját.

Ezzel együtt kihangsúlyozza az imádság fontosságát, annak lélekgyógyító aspektusát, és innen tér át a bűn és büntudat témakörének tárgyalására, ahol érdekes kérdésekre és általánosságban elhamarkodottan igaznak ítélt válaszokra is felhívja a figyelmet.¹

A következő lépésben konkrétabban a „gyógyító jelenlét” modelljének témakörébe enged betekintést, és lépésről lépésre vezet bennünket ennek megismerésében. Kezdi ezt azzal, hogy tisztázza a lelkigondozást és az ahhoz kapcsolódó fogalmakat. Majd arra tesz kísérletet, hogy Németh Dávid írásai alapján rámutasson a lelkigondozás és a pszichológia területei közötti különbségekre – nem érthetetlen okokból némileg negatívan-általánosító tendenciával közelít az utóbbihoz.

A továbbiakban túlnyomó részt rendszeres teológiai szempontból mutatja be a „gyógyító jelenlétben” történő beszélgetéseket, ahol a *Gyógyító* maga Isten. Az ilyen jellegű beszélgetéseknek a lényegét talán abban lehetne a legjobban megfogni, amit Tillichet idézve ír le a szerző: „az értünk közelítő Isten jelenléte maga az üdvösség, ami Gyógyító jelenlét”. Ennek kontextusában beszél a fájdalom és a betegség fogalmairól és arról, milyen szerepe nincs és milyen szerepe lehetne a teológiának és egyháznak ezek értelmezésében, valamint a lelkigondozásnak ezek hordozásában. Mindeközben fontos kérdéseket vizsgál, amikor a szenvedés vagy betegség miértjeit vagy annak üdv-történetben elfoglalt helyét igyekszik bemutatni.

Mindeközben részben érinti azt a kérdéskört is, mit is jelent az Isten gyógyító jelenléte. Ezen belül kitér a megigazulás kérdésére is, amellyel kapcsolatban szintén Tillichet idézi: „A Megigazulás szó szerint azt jelenti, igazzá tenni, vagyis azzá tenni az embert, ami lényegileg ő, és amitől elidegenedett” (135.). A szerző arra is rámutat, hogy ez a kegyelem, ez a gyógyító szeretet az, ami a lelkigondozói beszélgetésben gyógyító jelen-

1 Ebben a részben talán fogalmazhatunk úgy is, hogy nem mindennapi feladatot állít a lelkigondozó elé, amikor rámutat, hogy a hamis büntudat feloldásához meg kell találni a bűnt, de ugyanakkor óhatatlanul is felmerül a kérdés, hogy miközben ezt a bűnt kutatjuk, nem veszítjük-e el magát az embert szem elől. Mindenesetre rendkívül fontos és izgalmas rendszeres teológiai kérdéseket is tárgyal a bűn és büntudat kapcsán, végül nem szem elől tévesztve annak tényét, hogy az embert nem lehet külön tárgyalni a bűntől és annak következményeitől. És a lelkigondozásban ezt szem előtt tartva lehet és kell Isten szeretetéről beszélni.

létként gyógyítani tud. Végül arra is kitér, hogy a gyógyító jelenlét modellje hogyan integrálható, vagy hogyan jelenhet meg a lelkigondozás dimenzióiban.

Összegezve elmondhatjuk azt, hogy a gyógyító jelenlétet magába integráló lelki-gondozói modell, a dimenziók leírása részletes, konkrét, gyakorlati szempontból mégis kissé megfoghatatlannak tűnhet, azonban tüzetes és igen részletekbe menő megfigyelésekkel a lelkigondozó mindezeknek nyomait felfedezheti, ha beszélgetéseit átgondolja.

Feltétel nélkül elmondhatjuk, hogy a jegyzet számos erénnyel rendelkezik, ugyanakkor olvasása során úgy tűnt, hogy a lelkigondozó személyének kérdése és ennek komplexitása kevésbé hangsúlyos a többi részhez képest. Az olvasónak némileg az lehet a benyomása, hogy a lelkigondozó egy időben és térben állandó valaki, aki felé vannak elvárások, akinek magáévá kell tennie bizonyos kompetenciákat, válnia kell valakivé ahhoz, hogy jó lelkigondozó legyen. Talán érdemes lett volna kitérni arra, hogy hogyan tudja magát lelkigondozóként felépíteni, esetleg „karbantartani”, illetve milyen szerepe van a szupervízió fogalmának ezzel összefüggésben. Ezen túl szintén felhívhatta volna a figyelmet arra, hogy milyen veszélyekre kell figyelnie a lelkigondozónak a saját személyére nézve, hogy amit az Úr éppé és egésszé tett, az is maradjon.

Összességében elmondhatjuk, hogy egy összeszedett, nem terjengős, mégis részletes jegyzetről van szó, amely tárgyyszerű ott, ahol az elvárható, mégis hagy gondolati szabadságot ott, ahol nem elengedhetetlen az áthatolhatatlan falak építése. Meg vagyok győződve arról, hogy a kezdő lelkigondozóknak igencsak sok eszközt tud kezébe adni, amelyeket idővel, tapasztalattal és leginkább az Úr formáló, átformáló Szentlelkével az Ő dicsőségére tudnak/tudunk majd használni az egyházban.



*Makropaedia.**A könyv kortárs olvasata*

Debrecen, Debreceni Református Kollégium

Múzeuma és Nagykönyvtára,

2024. április 19.–november 10.

A DRKM és a MODEM közös kiállítása.

Kurátorok: KINCSES GERGŐ, ZACHAR VERONIKA.

Zalatnay Klára
Lujza

LENCSEVÁLTÁSOK GUTENBERG GALAXISÁBAN. A DEBRECENI REFORMÁTUS KOLLÉGIUM MÚZEUMÁNAK MAKROPÆDIA KIÁLLÍTÁSÁRÓL

A tudásalapú társadalom egyik legfontosabb gócpontja a bibliotéka; a múlt ismeretanyagainak tartálya, mely a jövőben megvalósuló innovációk bölcsője egyben. Bizonyos értelemben a kultúra apróbb születésekből és elhalálozásokból összeálló, dinamikus alakulásának szimbóluma – annak ellenére, hogy nagyon is állandó, statikus objektumok jelentik lényegét: a könyvek. Ez a kettős, ugyanakkor egyáltalán nem ellentétes érzület vonja be a Kincses Gergő és Zachar Veronika által kurált kiállítás koncepcuális és fizikai terét.¹ A fiatal kurátorok számára kiírt keretadó pályázat nyertes dossziéja a Gutenberg-galaxis hagyományának és jelenének interpretációjaként von ívet az analóg és digitális tudáshordozók formái közé. Ennek lenyomata alcíme: *a könyv kortárs olvasata*.

A tárlat három szakasza közül az első *Az információ szimbóluma* nevet viseli. Az elsötétített térbe lépve, Pamuki-Balogh Viktória *Bábeli könyvtár* című munkájával találkozáva azonnal tükörbe kénytelen nézni a látogató. Az – egyébként a kiállítás által ihletett, a megnyitó előtti napokban elkészített – alkotás a delphoi Apollonion Γνώθι σαυτόν² feliratát juttatja a szemlélő eszébe. A tükörré vetített Borges-idézet az ember önmagával való szembetalálkozásának aktusát és a könyv tárgyyszerű aspektusát vonja össze. „Az emberi faj – az egyetlen – kihalófélben van, és a Könyvtár fennmarad: kivilágítva, magányosan, végtelenül, tökéletes mozdulatlanságában, értékes köteteivel, haszontalanul,

1 <https://modemart.hu/kiallitas/makropaedia/>

2 = ismerd meg önmagad

ronthatatlanul titkosan.” A művész másik, *Monolit* című munkája, a Nagykönyvtár gyűjteményének tizennégy egymásra polcolt kötete még egyet csavar az információ-hordozó képzetén. A bábeli könyvtár szóösszetétel új jelentést kap a két alkotás szintetizálásakor: az elsőként ismertetett munka a bábeli zűrzavart, a káoszt domborítja ki – ez a Bábel tornyának lerombolása utáni állapot. A *Monolit* e zavar magyarázatát az előzmények ábrázolásán keresztül adja meg. A könyvtorony az ég felé törekvő materializálódása: míg az ószövegségi Bábelben egy emberi gőgből épített város, itt a könyvekben megtestesült tudásfelhalmozás szimbolizálja a hübriszt.

Pataki Tibor *Hommage à Gutenberg* névre keresztelt videója a bejárattól jobbra, a terem végében kap helyet. Két könyv folytatólagos egymásba módosulását jeleníti meg, testszerű, nyers hullámmzáson keresztül, egyetlen, szinte lélegző entitásként. Bár tekinthető a Gutenberg-galaxis requiemére koreografált táncnak, a többi tárgy viszonylatában sokkal inkább illusztrálja a bevezetőben érintett kulturális dinamikát, mint az analóg éra végét. Szintén a fizikai való felől közelít Asztalos Zsolt *Az én történetem – az én verzióm* munkája, mely félbevágott könyveket sorakoztat fel. Az egyenes és statikus vágások egészen sajátosan hatnak az egyébként szakrális atmoszférában, demisztifikálják a kiemelt szerephez kerülő darabokat. Mindeközben a számtalan összeillesztésre irányuló lehetőségre ugyancsak felhívják a figyelmet, érzékeltetve, hogy bár zárt egységekként tekintünk rájuk, a könyvek tartalma nagyon változékony módokon értelmezhető. Az első részt záró Atlasz Gerhes Gábor munkája, a fotós életművének egészét rendezti tizenkét (plusz egy) fejezetbe. A kötetek által szegélyezett falak közt ez az egyedüli pont, ahol úgy találkozunk egy könyvvel, hogy az önmagában álló kiállítási tárgyként, módosítás vagy rá reflektáló másik elem nélkül jelenik meg.

A kiállítás második szekciója a *Tanításmódszertan* címet viseli, medrét Illés Andor *Erazmus Libra* című fényinstallációja jelöli ki, mely a Nagykönyvtár oszlopaira szerelt ledek segítségével vonja be azokat változó színű és intenzitású, hullámmzó fénnel. A transzcendens vibrálás részben ennek az alkotásnak köszönhető. A digitális vezérlésű fények nemcsak háttérrel festenek a többi tárgynak, változásaik egyfajta esetlegessége arra készteti a rájuk tévedő szemeket, hogy önmagukban is megfigyeljék azokat.

A középső egység sajátja, hogy teljesen organikus módon keverednek benne az akár több száz éves múlttal rendelkező és a kortárs tárgyak. A kiállítás többségében jelenleg élő és alkotó művészek által készített darabjai a Kollégium szertáraiból származó, valaha használatban lévő tárgyakkal egyetemben jelennek meg. Ez a keveredés teszi valóban egyedülállóvá – a történeti távlatban gondolkodás kézzelfoghatóvá válik a tanintézmény falai közt, a nem is olyan régen még oktatási segédeszközökként használt, ma műtárgyként értelmezett eszközök által. Az első vitrinben egy késő 19. századi tellúrium társaságában kora 19. századi, világgömböt ábrázoló rézkarc nyomólemezt és 18. századi, kézifestésű térképgyűjteményt találunk. Az aneroid barométer „zivatar – sok eső vagy szél – változó – szép idő – állandóan szép”, Kincses Gergő által egy vezetés során szabadversnek nevezett skálája a jövőre vonatkozó lehetséges kimeneteket összegzi. A kiállításra jellemző lencseváltásokat legszebben tükröző példákat a második vitrinben találjuk. Richter Sára *Bizonyosság* című, frissen szedett falevelekből és virá-

gokból készített világtérképe Pataki Tibor videóját idézi nagyobb időtávú verzióban. A szerves anyagok természetes folyamatok során történő alakulásai, bomlásai azonfelül, hogy minden velük való találkozás alkalmával mást mutatnak, a térkép elrendezés miatt az ember és az általa létrehozott civilizáció jövőjére is utalnak finoman. Tulajdonképpen a kultúra változásának természetadta eszközök általi megjelenítése. Richter alkotásával karöltve Elisabeth Blackwell 1757-es herbáriumának egy lapja látható, mely a digitalis – magyar nevén a gyűszűvirág – egy példányát ábrázolja, illetve két olyan növénygyűjtemény, amelyekbe valódi virágokat préseltek. Ezek egyike egy az 1950-es években a Kollégiumban tanult diák gyűjtése a Nagyerdőből. Itt kiemelendő a kurátori munka egy alapvető sajátossága: az az igényesség, amellyel az egyes alkotásoknak megágyazó referenciákat összeválogatják, és az a diszkréció, amellyel ezeket találják. A Református Kollégium valahai diákjaihoz és tanáraihoz kötődő, természetes érzéssel elhelyezett tárgyak és áthallások olyan értő jelentéket feltételeznek, amely nemcsak az főtémára, hanem annak minden toldalékára, visszhangjára kiterjed. Legyen szó a térről, a tárgyak származási helyéről, a nekik otthont adó gyűjteményekről vagy ezek bármelyikének történetéről.

A szekció harmadik vitrinjénél jól megfigyelhető az említett visszafogott szövevényesség. Pamuki-Balogh Viktória *Tudások* című sorozatának egyik klasszikus, fekete iskolatábláról készített fotója adja meg a felütést. A tábla – bár tisztára van törölve – magán viseli a ráírt és rárajzolt formák kréták hagyta hegeit. A következő oszlopközben Pólya Zsombor *Kiradírozott Robert Rauschenberg* című kvázi tettdokumentációja veszi át tőle a szót, mely egy Rauschenberg-ről szóló dolgozat megírásának és kiradírozásának jegyeit hordozó papírlap fotója – ez a tett helyszínén, a Magyar Képzőművészeti Egyetemen készült, beadás előtt. Első pillantásra Rauschenberg Willem de Kooning rajzának kiradírozásával létrehozott alkotását juttattja eszünkbe, de Pamuki-Balogh táblafotójához szintén kapcsolódik. Míg az előbbi a tudás véletlenszerűen megmaradt lenyomatait dokumentálja, az utóbbi szándékoltnan tünteti el azokat. A nyomhagyás-konceptió szerint Richter Sára *Ítélet* című tárgysorozata zárja az összehangzó szólamokat. A vászonra hímzett, illetve dróttal felvitt iskolai szöveges értékeléseink szavait idéző „jeles”, „példás”, „hanyag”, „elégséges” és ezekhez hasonló terminusok mellett ujjlenyomatok vehetők ki, helyenként a drót rozsdája által átvérezve a textilt. Ezek a művész saját fejlődéséről, teljesítményéről, az általa elvégzett munkáról adott számvetései.

Hogy az említett diszkrét kurátori akaratlagosság példája vagy a véletlen műve-e az előbbieket egy olyan vitrinhez történő közel helyezése, mely az úrvacsora tárgyait és gyakorlatát szólítja meg, nem világos, az áthallások mégis tisztán csengenek. A 18. századi, hajdúszováti úrvacsorai boroskehely és az ugyanebben a században, Marjalaki János debreceni műhelyében készített kenyérosztó tányér mellett kap helyet Hatvani István *Az Úri szent vatsorára megtanító könyvetske* című 1760-as munkája. Ezek közvetlen közelében Hegyvári Bernadett üvegtárgyai helyezkednek el, melyek ugyan nem úrvacsorai jegyek szolgáltatására készültek, de azok formavilágát tükrözik. A számvetés, értékelés, önértékelés tárgyasított és absztrahált, Richter munkáiban erősen érezhető jelenléte már csak a helyszín miatt is átkötésként érződik az úrvacsorára utaló tárgyakat

szemlélve. Az úrvacsora és az önreflexió közti átkötés a következő vitrinben elhelyezett *Arithmetica a vagy számvetések mestersége* című Maróthi György-kötetnél kerül vissza-kapcsolásra másik értelméhez. Mellette Hatvani István – szintén valahai kollégiumi diák és professzor – dörzselektromos gépe, illetve egy őt ábrázoló nyomdai cliché látható. Ezek a megfigyelés, szemlélődés állapotához vezetnek vissza.

Továbbhaladva, szinte következő lélegzetvételként kezdik bontogatni a tárgyak a betűformázás, írás és rajzolás manuális gyakorlatát. Szíj Kamilla nyolc-tíz éven keresztül készülő vázlatfüzeteinek egyik (jelenleg befejezetlen) darabja az aktus folyamatszerűségére irányítja figyelmünket. Ennek támasztékként Sárvári Pál 1807-es *A' rajzolás mesterségének kezdete* című tankönyve jelenik meg. Mézes Tünde C-printjei e kettő megközelítést látszanak összehangolni; absztrakt képek és egzakt lexikonszócikkek részletei láthatók rajtuk, az elmélet és gyakorlat esetenként dichotomikus, esetenként harmonikus viszonyát leképezve. Ezek egyébként *Az élet létezésének azon formája, melyet az anyagcsere, növekedés és szaporodás jellemez* című sorozatának darabjai. A második szerkezeti egység utolsó vitrinjében a debreceni városi nyomda betűmintakönyve (egy 1885-ös tipográfiai mintakönyv) és Albrecht Dürer betűmetsző tankönyve látható 20. századi nyomdai clichék kíséretében.

A harmadik, egyben utolsó blokk címe *Mentés másként*. Mondhatni nyitótárgya Fábián Erika terjedelmes, kis emelvényről szemlélhető *As slow as possible* munkája. A már megkezdett manualitás- és gyakorláskoncepció ezen a ponton csúcsosodik ki; a kontemplációt a türelem irányából közelíti meg. A papírtekercsen húzódó, 153 sornyi monokróm pont inkább új médiumba látszik ültetni a John Cage-utalását, semmint parafrázálni. Fábián egy középkori íróasztal másának segítségével, hat hónap alatt, minden nap egy sort befejezve készítette el azt. Ezzel szemben az Alföldi Nyomda egy Monotype szedőgépeinek billentyűzete – a kettő nem csak a pozicionálás miatt áll párbeszédben egymással. Az alkotást motiváló gondolat mindkét esetben egy mechanikus aktuson (egy pont megrázolásán, illetve egy billentyű lenyomásán) keresztül jut vissza eredeti, absztrakt állapotába. Ez a működésmód pedig az eddig csupán indirekt emlegetett digitális rendszerek alapvetése egyben.

Az analóg és digitális közelségének megragadója Mézes Tünde *Micropædia* alkotása, mely a kiállítás ötletadója, konceptuális bázisa volt. A tizenkét, egymástól különböző távolságban, kétoldalt elhelyezett gipszöntvények egyszerre hajaznak kötetekre és – USB-bemenetszerű nyílásaikkal – számítógépekre. Rajtuk egy-egy mondat vagy kifejezés (például „Save the past for the future” és „Try me”) vezet a forma által táplált enigma felé: a külső letisztultság és az összetett, nehezen szűrhető tartalom már egészen konkrét utalás a világhálóra. Záróakkord Üveges Máté *Digitális betűöntés* című, algoritmus alapján alakuló tipográfiai munkája, mely a kuratori koncepció szövegét jeleníti meg. Ez Pataki Tibor bejárat melletti vetítésével szemben foglal helyet, az abból áradó rezgést visszhangozva. Az állandó szöveg cserélődő betűinek apró mozgásai a terem lélegzőnek ható falai és Illés Andor *Erazmus fényszlopai* közt életteli pulzálásnak hatnak.

Talán a fenti gondolatfüzerek alapján is érzékelhető, hogy a látogatónak adott értelmezési szabadság egyszerre a kiállítás erőssége és ritkán tetten érhető hiányossága.

Ez a korlátatlanság annak fényében érdekes különösen, hogy a rendezőelv a tér minden sarkát kitölti, jelenléte egyértelmű és megkérdőjelezhetetlen. Mind a térhasználaton, mind pedig a tárgyak pozicionálásán érezhető az egységes narratíva, amin belül pedig kisebb társulások és képzetgyűrűk fedezhetők fel. Mivel ezek látogatók elé tárása azonban rendkívül szolidan történik – ennek bizonyítéka a bejárattól legtávolabb eső falon olvasható kurátori koncepció –, helyenként az a gyanúja támadhat a szemlélőnek, hogy olyan titok lappang a tárgyak közt, aminek megfejtéséhez nem állnak rendelkezésére az eszközök. Ez azonban nem annyira a hiányérzetet, mint inkább a kutakodásra és értelmezésre való vágyat erősíti benne.

A 2024. április 19. és november 10. közt, a Debreceni Református Kollégium Nagykönyvtárában megtekinthető *Makropædia* kiállítás a MODEM és a Tiszántúli Református Egyházkerület közreműködésével jött létre. A tény, hogy egy nagyrészt kortárs alkotásokból építkező kiállítás valósult meg a 16. század óta működő intézmény falai közt, annak évszázados történetében is páratlannak számít. A református szellemiség és a metamodern jelenértelmezés közé emelt híd megállta csak a két végponthoz egyaránt kötődő alappillérek által vált biztossá: a könyv és az értelmezés révén.



Sárospataki Füzetek

A periodika műfajai / rovatai

Szerkesztői előszó

Igei ráhangolódás (*Oktass, hogy éljek!* rovat)

Tanulmányok: az adott szám tematikusan összefüggő nagyobb lélegzetű írásai (terjedelmük egy szerzői ív, azaz 40.000 n).

Ha mód van rá, teret engedünk egy *Vita* rovatnak (terjedelme 10–12.000 n), amelyben vagy egyetlen probléma több nézőpontú és hasonló terjedelmű bemutatása történik, vagy egy vitaindító vezércikkre (terjedelme 10-12.000 n) érkező korreferátumokat (terjedelmük 8000 n) közlünk.

Közreadunk kisebb *Közleményeket* (terjedelme 20–30.000 n): cikket, konferenciabeszámolót, az SRTA aktuális hirdetéseit.

Az *Idővonal* rovatban (terjedelme 1–2000 n) emlékezni és emlékeztetni szeretnénk a pataki történelem, a protestáns iskolatörténet jeles eseményeire, személyeire és alkalmaira, ünnepeinkre.

A *Közösség* rovatban olyan tanulmányokat, illetve cikkeket közlünk, melyek szoros kapcsolatban állnak a közösségi léttel, illetve konkrétabban a közösségsszervezés, közösségfejlesztés témakörével és az SRTA Református közösségsszervező szakon folyó képzésével.

A *Szemle* rovat (terjedelme 4–6000 n) adja közre a recenziókat.

STÍLUSLAP

Minden hivatkozást lábjegyzetben kell feltüntetni. Az idézett és hivatkozott művekre így kell hivatkozni: első előforduláskor minden azonosító adatot és az idézett oldalszámot fel kell tüntetni lábjegyzetben, az idézett vagy hivatkozott szöveggel azonos oldalon. A továbbiakban rövid lábjegyzet használatos (lásd a 2. pontot). A bekezdéseket behúzással, nem pedig üres sor beszúráásával kell jelölni. A szöveg közbeni idegen szavakat és címekeket kurzívval kell szedni, de a szövegidezeteket *nem* szedjük dőlttel.

A szöveg stílusa/formázás

A főszövegben:

Betűtípus: Times New Roman

Betűméret: 12-es

Bekezdés: szimpla sorköz

Igazítás: Sorkizárt

A lábjegyzetben:
Betűtípus: Times New Roman
Betűméret: 10-es
Bekezdés: szimpla sorköz
Igazítás: Sorkizárt

Amennyiben az idézni kívánt szövegrész idegen nyelven van, az idézés eredeti nyelven a lábjegyzetben történik, a főszövegben a kötet nyelve (általában magyar) használatos.

Hivatkozás

1. Hivatkozás teljes lábjegyzetben

A szerzők vezetéknevét KISKAPITÁLIS betűvel jelöljük. Külföldi szerzők esetében a vezetéknevet a keresztnév előtt, vesszővel elválasztva kell feltüntetni.

Az idézett lapszámok után **nincs** semmiféle rövidítés (l., p., o., old. stb.). Ha több egymást követő lapra hivatkozunk, közéjük nagyköötőjelet szedünk, a lapszámokat pedig nem rövidítjük, tehát nem 973–83 szerepel, hanem 973–983. Ha több egymással nem érintkező lapszámot adunk meg, akkor ezek közt vessző áll: 33, 52, 97. Az utolsó lapszám után a címléírás lezárásaként pont áll.

A, Könyvek esetében

SZERZŐ: *Cím*, Kiadás helye, Kiadó, Évszám, Hivatkozott oldal.

Példa: KERTÉSZ Imre: *Sorstalanság*, Budapest, Magvető, 1975.

SZERZŐ: *Cím*, FORDÍTOTTA, Kiadás helye, Kiadó, Évszám, Hivatkozott oldal.

Példa: MILLER, Henry: *Baktérium*, ford. BARTOS Tibor, Budapest, Európa, 1990.

SZERZŐ: *Cím*, Kötetszám, FORDÍTOTTA, Kiadás helye, Kiadó, Évszám, Hivatkozott oldal.

Példa: TOLKIEN, J. R. R.: *A Gyűrűk Ura*, 1–3. kötet, ford. GÖNCZ Árpád, Budapest, Európa, 2002.

SZERZŐ: *Cím*, *Alcím*, Kötetszám, *Kötet Címe*, Kiadás helye, Kiadó, Évszám, Hivatkozott oldalak.

Példa: MÓRICZ Zsigmond: *Erdély*, 1. kötet, *Tündérkert*, Budapest, Európa, 1992, 349–440.

SZERZŐ: *Cím*, *Alcím*, Kiadás helye, Kiadó, *Sorozat*, Évszám, Hivatkozott oldal.

Példa: HANKISS Elemér: *Egy ország arcai, Válogatott szociológiai tanulmányok 1977–2012*, Budapest, L'Harmattan, *Ars Sociologica*, 2012.

B, Gyűjteményes kötetek esetében

SZERKESZTŐ: *Cím, Alcím*, Kiadás helye, Kiadó, Kiadás ideje, Hivatkozott oldal.

Példa: SEPSI Enikő (szerk.): *Studia Caroliensia, A Károli Gáspár Református Egyetem 2011-es évkönyve, Európa*, Budapest, L'Harmattan, 2012.

C, Gyűjteményes kötetekben megjelent írások esetében

SZERZŐ: *Cím*, in SZERKESZTŐ: *Cím, Alcím*, Kiadás helye, Kiadó, Évszám, Hivatkozott oldalak.

Példa: TÓTH J. Zoltán: A halálbüntetés abolíciója Európában, in SEPSI Enikő (szerk.): *Studia Caroliensia, A Károli Gáspár Református Egyetem Évkönyve 2011-es évkönyve, Európa*, Budapest, L'Harmattan, 2012, 111–142.

D, Folyóiratok esetében

SZERZŐ: *Cím, Folyóirat neve*, Évfolyam, Évszám/Lap sorszáma, Hivatkozott oldalszám.

Példa: MIHÁLYI Gábor: Költészet és valóság, *Nagyvilág*, XXXIII. évfolyam, 1988/7, 971–973.

E, Heti- és napilapok esetében

SZERZŐ: *Cím, Lap neve*, Évfolyam, Lap száma, Évszám. Hónap. Nap., Hivatkozott oldalszám.

Példa: VÁRADI Ferenc: Hiteles példákra vágva, *Reformátusok Lapja*, LVII. évfolyam, 35. szám, 2013. szeptember 1., 9.

SZERZŐ: *Cím, Alcím, Lap neve*, Évfolyam, Lap száma, Kiadás helye, Évszám. Hónap. Nap., A hét napja, Hivatkozott oldalszám.

Példa: P. SZABÓ Ernő: Madár repül át az ágak között, Ha minden ecsetvonás érdekel, Tárlatvezetés gyerekeknek a Nemzeti Galériában, *Magyar Nemzet*, LXXVI. évfolyam, 240. szám, Budapesti kiadás, 2013. szeptember 3., kedd, 15.

F, Elektronikus források esetében

Elektronikus források esetén a hivatkozás logikája és formai megoldása azonos a fentiekkel. Attól függően, hogy mi deríthető ki az egyes anyagokról, mindenképp kell a szerző neve, a dokumentum címe, a megjelenés helye (amennyire azonosítható). Ezt követően utána a teljes URL és az utolsó letöltés dátuma (év. hónap. nap.). Pl.: egy többé-kevésbé rendszeresen publikáló blogbejegyzésére történő hivatkozás esetén:

KÖNTÖS László: Ügynök voltál? *reposzt.hu*, 2017. 05. 14. URL: <http://reposzt.hu/blog/kontos-laszlo/2017-05-13/ugynok-votal> Utolsó letöltés: 2017. 05. 15.

2. Hivatkozás rövid lábjegyzetben

Ha egy megelőző lábjegyzet már tartalmazta a teljes hivatkozást, rövid lábjegyzet használunk:

SZERZŐ: i. m., hivatkozott oldalszám.

Ha a megelőző lábjegyzet ugyanerre a műre hivatkozott, akkor a következő jelölést kérjük:

Uo., hivatkozott oldalszám.

Ha ugyanattól a szerzőtől korábban több kötetre/cikkre is hivatkoztunk, akkor az alábbi módon pontosítsuk a rövidített jegyzetet:

SZERZŐ: Cím egésze (hosszabb cím esetén annak első néhány jellemző szava), hivatkozott oldalszám.

Pl. MÓRICZ: *Erdély*, 26.

Pl.2. MIHÁLYI: *Költészet és valóság*, 972.

3. Jelölések használata a hivatkozásban

- Könyvek, gyűjteményes kötetek címének, folyóiratok, heti- és napilapok nevének megkülönböztetésére dőlt betű használatos.
- Szerkesztői megjegyzések/jelölések jegyzetbe történő beékelésére [szögletes zárójel] használatos.
- Idegen nyelvű kiadványok adatsorában az adott nyelven közöljük a szerkesztő/szerkesztette, a kötet, és a fordította szavakat. A cím után és a kötet szerkesztőjének neve előtt szerk. szócska áll, ha az idézett kötet magyar nyelvű; ed., ha angol, olasz vagy latin; éd., ha francia; Hrsg. vagy Hg. (= Herausgeber), ill. hrsg. vagy hg. (= herausgegeben), ha német nyelvű. Több szerkesztővel bíró angol könyvek idézésekor az ed. helyett a többes számot jelző eds. szócska áll. Több szerkesztő esetében azok neve között nagyköötjel van.
- Az öt sornál hosszabb idézetek a margótól 1-1 cm-re behúzendőak, és idézőjel ez esetben is szükséges. Idézetben belüli idézet jelölése a » « jelekkel történik.

4. Rövidítések

c. n.	cím nélkül
é. n.	év nélkül
évf.	évfolyam
ford.	fordította
i. h.	idézett hely
ill.	1. illetve, illetőleg 2. illusztrált, illusztrálta
i. m.	idézett mű
in	-ban/-ben
l.	lásd

o.	oldal
s. a. rend.	sajtó alá rendezte, sajtó alá rendezés
sk.	és a következő
s. k.	saját kezével, saját kezűleg
skk.	és a következők
szerk.	szerkesztő, szerkesztette
ua.	ugyanaz
ui.	ugyanis
úm.	úgymint
ún.	úgynevezett
uo.	ugyanott
uő.	ugyanő

5. Angol nyelvű rövidlet (*abstract*) készítése

Az angol rövidlet (*abstract*) minimum 10, maximum 15 soros. A cikk/tanulmány főszövege után illesztendő be. A rövidlet tartalmazza a cikk címének fordítását és a főbb tézisek összefoglalását.

SZERZŐINK / AUTHORS

Bihari Sándor (drs.) – református lelkipásztor, az SRHE Biblikus Intézetének
őszövétségi oktatója

Éger Gábor (drs.) – könyvtáros, Sárospataki Református Könyvtár és
Tudományos Gyűjtemény

Engyh Sándor (habil. Dr.) – református lelkipásztor, az SRHE rektora,
a Biblikus Teológiai Intézet professzora

Fodor Ferenc (PhD) – református lelkipásztor, az SRHE Biblikus Intézetének vezetője
és őszövétségi tanára

Gér András László – református teológus, vallástörténész

Hegedűs Gabriella (drs.) – oktató, Debreceni Egyetem, Angol-Amerikai Intézet

Jenei Péter (PhD) – református vallástanáár, Nyíregyháza-Városi Ref. Egyházközség /
Nyíregyházi Evangélikus Kossuth Lajos Gimnázium

Kovács Áron (PhD): – kéziratáro, Sárospataki Református Könyvtár és
Tudományos Gyűjtemény, az SRHE tudományos munkatársa

Kustár György (PhD) – református lelkipásztor, lelkigondozó,
az SRHE Biblikus Intézetének docense

Láncos Eszter – doktorjelölt, PPKE Irodalomtudományi Doktori Iskola

Lovas Anett Csilla (PhD) – múzeumpedagógus, Sárospataki Református Könyvtár és
Tudományos Gyűjtemény, az SRHE tudományos munkatársa

Margitics-Sánta Erika – református lelkipásztor, lelkigondozó

Pál Apolka – teológus-lelkész hallgató, Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet

Pásztor Gyula – református lelkipásztor, az SRHE spirituálisa

Szathmáry Béla (PhD, dr. habil.) – Károli Gáspár-díjas egyházjogász, az SRHE
egyetemi tanára

Zalatnay Klára Lujza – egyetemi hallgató, Eötvös Loránd Tudományegyetem,
kulturális örökség tanulmányok mesterszak