
VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE

VII. ÉVFOLYAM 4. SZÁM

2011

ZSIGMOND KIRÁLY FŐISKOLA

VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE
VALLÁSTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT
MEGJELENIK ÉVENTE NÉGYSZER
Hetedik évfolyam, 2011/4. szám

A folyóirat megjelenését a Nemzeti Kulturális Alap támogatja.

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

Szerkesztők:

Adamik Tamás (Disputa)
Rónay Péter (Hírek)
Luft Ulrich (Vallástudós életpályák)
Németh György (Források)
Csima Ferenc (Recenziók)

Szerkesztőbizottság:

Fröhlich Ida, Hoppál Mihály, Máté-Tóth András, Peres Imre, Ruzsa Ferenc,
Schweitzer József, Szigeti Jenő, Török László, Zentai Tünde

A Szerkesztőség címe:

1039 Budapest, Kelta u. 2.
Tel.: 454-7600, fax: 454-7623
e-mail: vtsz@zskf.hu

Kéziratokat nem őrzünk meg és nem küldünk vissza.

ISSN 1786-4062

A kiadásért felel: Dr. Bayer József

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

harmattan@harmattan.hu; www.harmattan.hu

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

TARTALOM

S. SZABÓ PÉTER: A Vallástudományi Szemle 2011/4. száma elé	5
TANULMÁNYOK – DÍJAZOTT OTDK DOGOZATOK	
BOKROS BALÁZS MÁRK OSB: „Míg e testben élünk...” A benedeki regula időszemlélete	9
GÉR ANDRÁS LÁSZLÓ: Yahweh nyilai – démonok az 5Mózes 32. 19-25-ben	20
KATÓ SZABOLCS FERENCZ: „Amikor történelmet írnak...” A Dávid és Góliát-elbeszélés redakciótörténete (1 Sám17)	38
DÉNES GABRIELLA: Az izraeliták identitásóvó stratégiái a Babiloni fogságban	54
LOVAS ANETT CSILLA: Az Istenről való beszéd Thomas Mann <i>József és testvérei</i> című regényében	67
FORRÁS	
K. GÁBOR JÁNOS: A lángoló remete. Víziók és jelenések a kopt Apophtegmata Patrumban	95
DISPUTA	
MIKLÓSSY ENDRE: Oroszország iszonyú erői (Az ikon kinyitása. Orosz szellemtörténet és kultúra a 19-20. században) Kötetbemutató	127
BAKA GYÖRGYI: Kiegészítő gondolatok az orosz vallásbölcselethez	136
TUDOMÁNYUNK TÖRTÉNETE ÉS MŰHELYEI	
TÓTH BALÁZS: Nágárdzsuna racionális, irracionális, misztikus, trükkmester, vagy egyik se?	143
VALLÁSTUDÓS ÉLETPÁLYÁK	
BELUCZ MÓNICA: Vádbeszéd vagy vádirat? Szent Patrik Hitvallása	169
HÍREK	187
RECENZIOK	193

A VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE

2011/4-ES SZÁMA ELÉ

S. SZABÓ PÉTER

A Vallástudományi Szemle hetedik évfolyamának utolsó, 4. számát tartja kezében az olvasó. A 4-es szám itt némileg megtévesztő, csak a kiadott „rendes” számokat jelöli, mert idén, az Európai Vallástudományi Társaság októberi, budapesti konferenciájára egy angol nyelvű különszámot – Science of Religion in Hungary – is kiadtunk. (A boltokban ez is megvásárolható, és a Zsigmond Király Főiskola honlapján is elolvasható). Így a 2005-ben indult folyóiratnak (2005-ben, 2006-ban és 2007-ben évi 2, 2008 óta évi 4, illetve az idén 5 számot adtunk ki) eddig összesen 23 száma jelent meg.

A 23 kötetnyi (egy kötet átlag mintegy 200 oldal) anyag elég tekintélyes mennyiség, de korántsem jelenti azt, hogy kimerítettük volna az e tudományterületen született munkák számottevőbb részét. Már csak azért sem, mert az ilyen tárgyú munkák, és hála Istennek a szerzők száma folyamatosan gyarapszik. Erről épp a mostani számunk tanúskodik. **Tanulmányok** rovatunk szerzői egyetemi, főiskolai hallgatók, akiknek írásai az idei, 30. és egyben jubileumi OTDK (Országos Diákköri Konferencia) országos döntőin érték el jó (1-3.) helyezést. A Társadalomtudományi Szekció Hit- és Vallástudományi Tagozata döntőire a Zsigmond Király Főiskolán került sor. Az összesen 40 dolgozathál 19 szerepelt a döntőkön és a két zsűri (Cserháti Márta, Szigeti Jenő, Kövér András, illetve Ruzsa Ferenc, Szentpétery Péter, Horváth Pál) összesen öt, helyezést elért tanulmányt ítelt érdemesnek arra a folyóirat szerkesztőségének egyetértésével, hogy a Vallástudományi Szemlében megjelenjen. Nevük után a konzulens tanár és az intézmény nevét is megemlítem, mert azt hiszem, megérdemlik. Tehát: Bokros Balázs Márk OSB (Dr. Fehérváry Örs Jákó OSB, Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola); Gér András László (Dr. Karasszon István, KRE Hittudományi Kar); Kató Szabolcs Ferencz (Dr. Balogh Csaba, Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet); Dénes Gabriella (Dr. Zamfir Korinna, BBTE, Római Katolikus Teológiai Kar); Lovas Anett Csilla (Dr. Marjovszky Tibor, Debreceni Református Hittudományi Egyetem).

Jutott dolgozat az idei OTDK terméséből a **Vallástudós életpályák** rovatba is. Egerben, a Humán Tudományok Szekció Történelemtudomány Tagozata döntőjében (zsűri: Bárány Attila, Veszprémy László, Makai János) szerepelt Belucz

Mónika (Sághy Marianne, ELTE BTK) dolgozata, és bár Szent Patrik nem elsősorban vallástudósként él az utókor emlékezetében, az életút bemutatása és a hitvita problémaköre miatt a tanulmány talán itt is közölhető.

Forrás rovatunk a valláspszichológia területét érinti történeti aspektusban, kopt nyelvű forrást közölve. **Disputa** rovatunk két tanulmánya az orosz vallásbölcselet vizsgálatát, elemzését folytatja.

A **Tudományunk története és műhelyei** rovat a budhizmus világába visz bennünket, ezúttal Nágárdzsuna nehezen felderíthető munkásságával foglalkozik a budhizmus hazai műhelyeiben készült tanulmány.

Hírek rovatunk beszámol a fentebb említett októberi vallástudományi konferenciáról, Hoppál K. Bulcsú, a konferencia igazgatója taglalja a rendezvény jellemzőit. Szentpétery Péter pedig hírt ad Szent-Iványi Ilona unitárius lelkész doktori értekezése védéséről.

TANULMÁNYOK

DÍJAZOTT OTDK DOGOZATOK

„MÍG E TESTBEN ÉLÜNK...”

A benedeki Regula időszemlélete

BOKROS BALÁZS MÁRK OSB

A SZERZETESI LÉT MINT KONCENTRÁLT TÉRBE ÉS IDŐBE VALÓ ÉLET

A tér és az idő az élet alapvető keretét jelentik. Mindkettő szempontjából az ember behatárolt, véges lehetőségekkel rendelkezik. Mind a tér, mind az idő túlnő rajta, sokkal több lehetőséget kínálva, mint amit az ember képes lenne kihasználni. Ezért minduntalan a választás lehetőségével, olykor kényszerével találkozunk. A tér és az idő tehát olyan keretet jelentenek, amelyet az emberi szabad akarat tölt meg tartalommal. A bűnbeesés története ezt a szabadságot kapcsolja össze a jó és rossz közötti választással. Azonban nem minden döntésünkben jelenik meg egyértelműen ez a két pólus, sok esetben két jónak a lehetősége áll előttünk. Az eredményt ilyenkor nagyban befolyásolja egyéni értékrendünk, értékprioritásunk, hogy mit tekintünk fontosabbnak az adott helyzetben.

Minden keresztény ember, így a szerzetes célja is, hogy ebben az alapvetően választások és döntések sorozatára épülő életben képes legyen fenntartani azt a jóra való szüntelen nyitottságot, amely Isten melletti elköteleződéséből fakad. Amikor Szent Benedek a VI. században közösséget alapít és regulát ír, társai számára egy olyan környezetet akar létrehozni, amely segíti őket ennek az Istenre irányultságnak a kialakításában és megőrzésében: „fogadd a jóságos atya intéseit készségesen és tettekkel teljesítsd, hogy visszatérj az engedelmesség fáradságos munkájával ahhoz, akitől elszakadtál az engedetlenség tunyasága által” (RB Pr. 1-2). Ennek az engedelmességnek az elsajátítása és begyakorlása végett állítja fel „az Úr szolgálatának iskoláját” (vö. RB Pr. 45), mely egyszerre jelenti a monostort és magát a regulát, ahogy az a cönobita életforma definiálásakor is megfogalmazódik (vö. RB 1, 2).

Benedek tulajdonképpen nem tesz mást, mint lehatárolja a teret (stabilitást, állhatatos megmaradást rendel a monostor falain belül), hogy szerzetesei figyelmét koncentrálni tudja életük igazi értelmére és feladatára, Krisztus követésére. De ugyanezt teszi, igaz közvetettebb módon, az idővel is: napirendet, kiemelt időszakokat és igazodási pontokat határoz meg a közösségnek, hogy képes legyen választ adni a „mindennap feléjük kiáltó isteni szózatra” (vö. RB Pr 9). De a temporális lehatárolás még inkább érzékelhetővé válik akkor, ha az engedelmességet úgy fogjuk fel, mint a szerzetes rendelkezésére álló szabad idő odaadását előljáróján keresztül Istennek.

Az obedientia ilyen értelmezése is világossá teszi, hogy a Regulában fontos szerepe jut az időnek. Az összetett időszemlélet, amely a szöveget olvasva kirajzolódik, természetesen a róla alkotott keresztény felfogásban gyökerezik, ugyanakkor sajátosan szerzetesi elemeket is hordoz. Ráadásul ezzel a hétköznapi eseményeit, tevékenységeit és mozzanatait olyan hierarchikus értékrendszerbe rendezi el, amelyből világossá válik, mi a fontos és mi a lényegtelen. Amikor végigvesszük ennek a regulai időszemléletnek az elemeit, akkor elsődleges célunk a benedeki logika feltárása, előírásainak jobb megértése, a Regula szellemének megragadása, amely ilyen értelemben az idő felhasználására is vonatkozik.

AZ ESZKATOLOGIKUS IRÁNYULTSÁG

A keresztény időszemléletet alapvetően meghatározza az eszkatologikus látásmód, amely az időt már nem csak lineárisnak tekinti, hanem mint aminek határozott iránya és végpontja van, mégpedig Krisztus második eljövetele. A kereszténységet az ősegyháztól kezdve az erre való várakozás élteti: a beteljesülés reménye, melyben Isten kimondja „megmászhatatlan ámenjét” az emberiségre és az egész teremtett világra.¹ Ami pedig az emberiség egészének történetében a parúzia, az az egyes ember személyes életében a halál pillanata, mely azonban a hívő számára nem pusztán egy evilági történet lezárását jelenti, hanem egy új, igazibb életnek a nyitányát is. Ennek a végben rejlő kezdetnek a reménye és hite pedig kihat a földi élet időtartamának jelentőségére és értékelésére.

Amikor a szerzetes elhagyja a világot, mintegy prófétai jelévé válik az eszkatologikus irányultságnak², és sajátos módon köteleződik el az Úrra történő várakozásra. Élete tudatosan is a végidőkre irányul: az eljövendő ítélet fényében szüntelenül emlékezik önnön bűnösségére, de egyúttal Isten végtelen irgalma felé is tekint, a vele való egység elérésének vágyakozásával. Ez a magatartás teszi lehetővé, hogy sajátos érzékenységgel közelítsen mind az idő, mind az abban létező dolgok felé.³ Bizonyos értelemben egy paradox viszonyulás jön létre. Egyrészt minden pillanat, amit a szerzetes átél, „eszkatologikus most”-tá válik, az Istennel való találkozás kifejeződésévé, mely komolyságot ad a hétköznapiaknak. Másrészt megtörténik egyfajta relativizálódás⁴ is, hiszen az emberi élet évtizedei nemcsak ideiglenesek, de összemérhetetlenek is az örök élet és az Istennel mint „egyedül

¹ Vö. ENZO BIANCHI: *Nem vagyunk különbe. A szerzetesek mint jelentéktelen laikusok*, Bencés Kiadó, Pannonhalma, 2008, 47.

² Vö. ENZI BIANCHI: i.m., 35-51.

³ ENZO BIANCHI: i.m., 46-48.

⁴ A relativizálódás elsősorban nem az élet értékességének vagy megismételhetetlenségének a viszonylagossá válása. Sokkal inkább arról van itt szó, hogy az örök élet fényében a földi

lényegessel” való egység oldaláról tekintve.⁵ Erre a kettősségre Benedek szabályzata prológuában ad egy olyan választ, amely a Regula egész időszakának az alapja és kiindulópontja is egyben: „Ha a pokol büntetése elől menekülve el akarunk jutni az örök életre, akkor most, míg időnk van, míg e testben élünk, (...) csak azt tegyük, ami örökre a javunkra válik.” (RB Pr. 42-44)

A végidő tehát értelmezési és értékelési keretet jelentő igazodási pont, amely egyszerre foglalja magában a számadást, és ennek következményeképp a büntetést vagy az örök élet jutalma jelentette lehetőségeket. Ha olvassuk a Regula 4. fejezetét, a jó cselekedetek eszközeinek felsorolásakor ezeket egymás mellé rendezve, külön intéscsoportként találjuk meg: az ítélet napjától való félelemnek és az örök élet vágyának egyszerre kell jelen lennie a szerzetes életében, melynek tudatosításában a halálra tekintés mindennapos gyakorlata segít (vö. RB 4,44-47). Érthető módon az alapvetően két, egymással ellentétes „motivációt” összekapcsolja a Regula az engedelmességgel is (vö. pl. RB 5,3), hiszen az eszkatologikus távlat annak mindennapi alkalmazásában ölt igazán testet.

A számadás, mint az eszkhaton bizonyos értelemben központi eleme, hangsúlyos szempontként jelenik meg minden szerzetes életében. Az előljáróra még fokozottabban igaz ez, hiszen felelőssége saját üdvösségén túl az alárendeltjeire is kiterjed. A 2. fejezet ezt a kettős feladatot kapcsolja össze úgy, hogy azok egymást támogatják és segítik: „[az apát] míg aggódik a másokról való számadás miatt, a magáéről is gondoskodik” (RB 2,39). Ez a gondolat azért lényeges, mert kitágítja a számadás értelmét. Noha az apátról beszél, üzenete mindenkinek szól, aki feladata révén kapcsolatba kerül társával⁶.

AZ ÁLLANDÓSÁG MEGÉLÉSE

A prológu a szerzetes életével kapcsolatban egy radikális fókuszot fogalmazott meg: „csak azt tegyük, ami örökre javunkra válik”. Mint értékelési szempont kiindulópontját képezi a regulai időfelfogás többi elemének is, melynek első aspektusa az állandóság.

Enzo Bianchi szerint a Biblia ideje „egzisztenciális idő”, „amelyet Isten megszólalásának eseményeivel, [...] és Isten népének engedelmességével”⁷ mérhetünk.

élet hibái és mulasztásai jóvátehető, a szenvedések és a kudarcok pedig átértékelődnek és elveszítik élüket, ahogy arról a nyolc boldogság is beszél.

⁵ Vö. MICHAELA PUZICHA: *Kommentar zur Benediktusregel*, EOS Verlag Erzabtei St. Ottilien, St. Ottilien, 2002, 24.

⁶ Ugyanez jelenik meg a házgondnokokról szóló fejezetben is (RB 31), aki felelősséggel tartozik a rábízottakért. A számadás gondolatának kiterjesztése biztosítja azt, hogy a szerzetes nemcsak a saját szemszögéből tekint életvitelére és magatartására, hanem a többiek oldaláról nézve is.

⁷ ENZO BIANCHI: i.m., 272.

Analóg módon – ahogy arról már korábban szó esett – az egyén életének is minden pillanata egy döntés: választhat jó és rossz, Isten szövetségének elfogadása és visszautasítása között. Így az erények gyakorlása egyfajta alapbeállítottságként, életformaként értelmezhető: állandó válasz egy állandó jelenlétre.

A szerzetes egész életét ennek „az egzisztenciális időnek” a tudatos megélésére szenteli. Megdöbbsent füllel akarja nap mint nap hallani a felé kiáltó isteni szózatot (vö. RB Pr. 9). Ezt az ismétlődő vagy folytonos figyelmet és az erre adott választ nevezhetjük a szerzetesi élet állandóságának, amely a Regulában mind implicit, mind explicit módon megfogalmazódik.

Szent Benedek szabályzatot ír, amely műfajából adódóan előírásokat is tartalmaz. Ezen parancs jellegű mondatok nagy része, tartalmából adódóan mindig érvényben van. A jó cselekedetek eszközeit felsoroló 4. fejezet többnyire ilyen intéseket tartalmaz, mint például „szeresd az Úristent”, „ne lopj”, vagy „tisztelj minden embert” (RB 4, 1.5.8). Noha ezek a mondatok nem tartalmazznak kifejezetten időhatározókat, üzenetüket mégsem lehet ideiglenesen érteni. Érvényük általános, tehát az állandósággal vannak összekötve.⁸

A szöveget olvasva számos esetben találkozunk viszont olyan előírásokkal is, ahol az állandóság időhatározó segítségével (többek között *semper*, *omni hora*, *numquam*) válik nyomatékosabbá. A kihangsúlyozás legtöbbször értékprioritást is kifejez: egyrészt az Istenre való figyeléssel kapcsolatban⁹ fordul elő, másrészt akkor, amikor a szerzetesélet lényeges elemeiről beszél (például munka, böjt, csend, stabilitás, engedelmesség). De az is érzékelhető, hogy ezekben az esetekben sem automatizmusokról van szó, hanem tudatos tevékenységekről. Ez a háttérgondolat tűnik elő kifejezett módon, amikor Benedek a *memor semper* szókapcsolatot használja. Így a szerzetesnek folyton gondolnia kell arra, „amiket Isten parancsol” (RB 7,11), vagy „amit a próféta mond” (RB 19,3). Ugyanígy hívja fel az előljáró figyelmét is arra, „hogymindig tartsa emlékezetében, hogy minek nevezik”, és „hogyma lelkek vezetését vállalta magára” (RB 2,1.34). Funkciójából és szolgálatából adódóan tehát sajátosan, még kiemeltebb módon kívánja meg tőle az állandó jelenlétet és felelősséget.

⁸ Természetesen itt az állandóságot tágabban kell érteni, nem „szüntelen”, „minden pillanatban” értelemben. Vannak olyan előírások, amelyek implicit módon ezt fejezik ki („szeresd az Úristent” – RB 4,1), de vannak, amelyek csak a rendszerességet („testedet sanyargasd” – RB 4,11). Végül több parancs meghatározott szituáció esetén, tehát feltételhez kötötten lép életbe, ám ekkor kötelező érvénnyel („temesd el a halottakat” – RB 4,17).

⁹ Ilyen szöveghelyek például: „Isten őt az égből mindig, minden órában szemmel tartja” (RB 7,13); „légy meggyőződve arról, hogy Isten mindenütt figyel rád.” (RB 4,49). Ez utóbbi nem időhatározóval, hanem egy hasonló üzenetet hordozó helyhatározó segítségével hangsúlyoz.

MEGKÜLÖNBÖZETETT IDŐ A MINDENNAPOKBAN

Az állandóság, mint láttuk, egyfajta alapbeállítottságként értelmezhető. Istennel, Aki nem csak van, hanem Aki jelen van, csak úgy léphet igazán közösségre a szerzetes, ha maga is képes ráhangolódni erre a jelenlétre. Ugyanakkor látni kell, hogy a gyenge emberi természet képtelen ezt a folyamatosságot a gyakorlatban fenntartani. Nemcsak a parancsok bűnökkel való megszegéséről van itt szó, hanem egyszerűen emberi korlátokról. Ott van például az Újszövetség nyomán a korai szerzetesi hagyományban hangsúlyos szüntelen imádság, amely a maga szó szerinti értelmében megvalósíthatatlan¹⁰. Ezért van szükség a szerzetes életében is arra, hogy legyenek olyan különleges pillanatok és időszakok, amikor ezt az állandóságot koncentrálni, a maga radikalitásában megélheti. A Regula ennek megfelelően beszél különféle kairosozokról¹¹, alkalmas időkről, amelyeknek lényege éppen az, hogy lehetőséget adjanak a megtérésre vagy az isteni jelenlétben való elmerülésre.

Az első ilyen kairosoz a Regula szerint a kezdet: „Először is: bármi jóba kezdesz, igen állhatatosan kérjed, hogy ő vigye azt végbe” (RB Pr. 4). Nem rutinszerűen ismételt fohászról beszél itt Benedek, hanem célirányos, az adott tevékenységgel összefüggő könyörgésről. Istenre bízva, a gondviselésébe helyezi mindazt, amit tesz. Felkészül feladatára, munkájára, tudatosítja magában az isteni kegyelmet, egész tevékenységének spirituális kontextusát még akkor is, ha ezt a tudatosságot nem lesz képes végig fenntartani.

A szabályzat hasonlóan hangsúlyozott figyelemről beszél a zsolozsmával kapcsolatban: „Hisszük, hogy Isten mindenütt jelen van [...], de ez a hit a legerősebb és minden kételkedéstől mentes legyen akkor, amikor az istenszolgálaton veszünk részt.” (RB 19, 1-2) Az istenszolgálat napi nyolcszori alkalma olyan pillanatok, amikor a szerzetes visszatérhet a tudatos jelenlétbe. Amikor pedig az officium alatt elhangzik a Miatyánk, kairosoz nyílik meg az egymással és Istennel való kiengesztelődésre: „amikor azt mondják: 'Bocsáss meg nekünk, ahogyan mi is megbocsátunk' – kötelezze őket arra, hogy tisztítsák meg magukat az efféle vétkektől” (RB 13, 13).

Harmadik kiemelt időszaknak Benedek a szent negyven napot veszi, amelynek egy teljes fejezetet szán. Olvasva az ezzel kapcsolatos gondolatokat felfedezhetjük, hogy nem egy teljesen „új” megkülönböztetett időről beszél itt, hanem az alaphozzáállás különleges tudatosításáról. Szeme előtt egy ideális kép él a szerzetesről, de látja a megvalósítás emberi gyöngeségből fakadó korlátozottságát is. Ezért emeli ki

¹⁰ Akár az újszövetségi, akár a szerzetesi szövegeket nézzük, a szüntelen imádság elsősorban tényleges imát jelent, azaz fogalmát viszonylag szűken értelmezi. Ezért lehet azt mondani, hogy a megvalósításánál a szó szerintiből át kell lépni az átvitt, szelleme szerinti értelmezésre.

¹¹ A Regula természetesen nem használja a kairosoz szót, de a kontextus mégis jelzi, hogy kiemelt pillanatról vagy időszakról van szó. Ezért használhatjuk ezekben az esetekben a terminust.

a nagybőjti időt, hogy a szerzetesek olyan életre törekedjenek ezekben a napokban, amelyet „állandóan” élniük kellene: „teljes tisztasággal élje életét, ugyanakkor a más időkben elkövetett hanyagságait ezekben a szent napokban tegye jóvá” (RB 49,3). Így jelenik meg újra a kiengesztelődés gondolata, amely ezáltal a megtérés alkalmává is válik.

Végül az alkalmas időt, igaz némileg más értelemben, a vezetővel is összefüggésbe hozza. Az apát feladata a közössége felé, hogy „az időnek megfelelően cselekedjen” (vö. RB 4,24). Bölcsességen és tapasztalaton alapuló megkülönböztetésről van itt szó, hogy a szerzetestestvérei vezetésében felismerje a figyelmeztetés, a buzdítás, az irgalmasság vagy a szükség alkalmait, amelyekre vezetettjeinek szüksége van. A pillanat, amikor az előljáró ebben a formában végzi szolgálatát, tényleges és „rendkívüli” kairoszt teremt a közösségen belül.

KÉSZENLÉT A KRISZTUSSAL VALÓ TALÁLKOZÁSRA

A Regula időszemléletének vizsgálata során eddig egy általános beállítottságról és annak kiemelt időszakokban történő tudatos megéléséről beszéltünk. Ez a két aspektus azonban korántsem fedi le az időben végzett tevékenységek összességét. A jó és rossz közötti választás mellett, amelyekről a felfüggeszthetetlen parancsok szólnak, szükség van egy olyan iránymutatásra, amely a jó dolgok közötti érték-prioritásra világít rá, amelyek ugyanúgy hozzátartoznak a naponta meghozandó döntésekhez.

Ha megint az eszkatologikus irányultság felől közelítünk, már az Újszövetség is úgy írja le azt, mint várakozást és virrasztást. Az éberség, amelyre Jézus többször is felhívja tanítványai figyelmét, nem pusztán reménykedést és előretekintést jelent, hanem rendelkezik egy cselekvési aspektussal is. Ennek okán a Regula szemléletmódjában az Istenre való várakozás elsőbbséggel rendelkezik az emberi élet minden egyéb aktivitásával szemben.

Amikor Benedek erre az attitűdre akar hivatkozni, szóhasználatában azonnali vagy késedelem nélküli cselekvésről beszél. Olyan esetekben kívánja meg ezt a készséget, amelyek közvetett vagy közvetlenebb módon Istennel, illetve Krisztussal való találkozást jelentenek: nevezetesen az engedelmesség szituációi, az istenszolgálat (zsolozsma) és a testvéri közösség alkalmai, valamint a vendégfogadás.

Az engedelmesség nemcsak mint krisztusi hozzáállás és kiemelt szerzetesi erény jelenik meg, hanem az Istennel való találkozás alkalmaként is. Nyilvánvalóvá válik ez olyan regulai idézetekben, ahol az engedelmes cselekvés összekapcsolódik Isten szavával: „aki titeket hallgat, engem hallgat” (RB 5,6, idézi Lk 10,16-ot), vagy „mihelyt füle hallotta, engedelmeskedett nekem” (RB 5,5; Zsolt 17,45). Annyira alapvetőnek érzi az obedienciát, hogy a számtalan eseti hivatkozáson túl külön

fejezetben is összefoglalja róla gondolatait. Leírásában megadja az engedelmesség formális alapját (ami a fogadalom), motivációját, melyben kifejezetten megjelenik az eszkatologikus hivatkozás (a pokoltól való félelem, az örök élet dicsősége, Krisztus szeretete), ugyanakkor megvalósításának módját is, ami nem jelent más, mint késedelem nélküli cselekvést („letesznek mindent kezükből, s amin dolgoztak, azt befejezetlenül hagyják” (RB 5,8)).

Természetesen egy ilyen szintű engedelmesség – amely bár az előljáró közvetítésével valósul meg, de lényege az Isten felé forduló odaadás – csak úgy valósítható meg, ha a szerzetes folyamatos készenlétben áll. Ugyanez vonatkozik az istenszolgálatra is. Ez gyakorlatilag az engedelmességnek egy rendszeres, megszokott elemének tekinthető, ami kitűnik a 43. fejezet megfogalmazásából:¹² „Mihelyt meghallják az istentiszteletre hívó jelet, azonnal hagyjanak ott mindent, ami kezükben van, és a legnagyobb gyorsasággal induljanak” (RB 43,1). Mégis fontos, hogy ezt külön kezeljük, hiszen Benedek kiemeli minden más cselekvés közül, amikor írja: „semmit eléje ne tegyenek” (RB 43,3). A készenlét egyaránt vonatkozik a nappalra és az éjszakára. A szerzetesek alvási rendjét tárgyaló fejezet látszólag praktikus előírásokat fogalmaz meg, ugyanakkor háttérben a már felvázolt alapelv ismerhető fel: „Ruhában aludjanak, és övvel vagy kötéllel felővezve [...]. Így a szerzetesek mindig készen legyenek arra, hogy a jeladásra késedelem nélkül fölkeljenek, és egymást megelőzve [...] az istenszolgálatra siessenek.” (RB 22,5-6). A világítás folytonos biztosítása („reggelig égjen a mécses” – RB 22,4) a gyakorlati okok mellett szintén bír jelképes mondanivalóval, mely felidézi a Lukács evangéliumban található buzdítást: „legyen csípőtök felővezve, a lámpásotok pedig meggyújtva” (Lk 12,35).

A késedelem nélküli cselekvés, mint egyfajta figyelmet felhívó szófordulat, a szerzetestestvérekkel kapcsolatban is előtűnik. A közös étkezésről való késés büntetést magával hozó ténye (vö. RB 43) közvetetten utal erre, míg a kiengesztelődésben vagy a kölcsönös engedelmesség parancsában kifejezett módon jelenik meg (vö. RB 71). Így Benedek a közösségi alkalmakat és az egymás közötti kapcsolatokat (azaz a koinóniát) felemeli az értékprioritási rendben, hogy kihangsúlyozza a testvéri közösség alapvető fontosságát, melyben maga Isten is jelen van.

Végül a nyitottság és a találkozáshoz való készség elengedhetetlen a vendégek fogadásakor. Már a megfogalmazás módja radikális szemléletet tükröz, hiszen Benedek számára a látogatóban maga Krisztus érkezik („minden érkező vendéget úgy fogadjanak, mint magát Krisztust” (RB 53,3). Ezért találkozhatunk a készenlét jeleivel és előfeltételeivel a vendégfogadáskor: a kapus azonnal válaszoljon az érkezőnek, a közösség minden munkáját félretéve siessen elébe, illetve tartsanak fenn számukra külön konyhát (vö. RB 53, 3-4.16).

¹² Az idézett szakaszból látható, hogy szinte ugyanazokkal a szavakkal fogalmazza meg a késedelem nélküli cselekvés követelményét.

A TÜRELEM MONOSTORI IDEJE

Eszkatologikus perspektívából nézve a szerzetes életében az idő a végső cél megvalósulásának szolgálatában áll. Ezért értékelődik át annak tartalma a monostoron kívüli világban megtapasztalható felfogáshoz képest. A monostorban mindenre van idő, amennyiben az kapcsolatban áll az örök élettel. Ilyen értelemben beszélhetünk a türelem idejéről.

A szerzetesélet kezdete – a tér lehatárolása miatt – fizikai szakítás a világgal. Ám ennek a lépésnek nemcsak térbeli, hanem temporális dimenziója is van. A döntés megalapozásához időre van szükség, mely a Regulában 4-5 napos várakozást és egy év noviciátust, próbaidőt jelent. Ezalatt történik az újonnan belépő és a közösség kölcsönös megismerkedése, valamint az új életformában való elmélyedés.

A monostorba való belépés radikális döntést jelent azzal a szándékkal, hogy a szerzetes állhatatosan megmarad a választott úton. Ugyanakkor a közösségi élet és a szerzetes önmagával való mélyebb találkozása felszínre hozza a nehézségeket, konfliktusokat és krízishelyzeteket idézve elő. Az ilyen szituációkban ugyancsak a türelem az, amelyet a Regula alapelveként mutat be. Az előírások és szabályok megszegése,¹³ vagy súlyosabb esetben a közösség elhagyása esetén¹⁴ is hagy időt az átgondolásra, ad esélyt a változásra a lélek üdvösségének mindent felülmúló célja érdekében.

A közösségi élet folyamán tanúsítandó türelem másik területe az életkori különbségek és a betegek sajátos helyzetének figyelembevételét jelenti. A 30. fejezetben olvassuk, hogy „minden életkornak és értelmi fejlettségnek legyen meg a maga mértéke” (RB 30, 1). Elsősorban a monostorban élő gyermekekről és az idős szerzetesekről beszél itt, akik bizonyos helyzetekben külön elbírálásban részesülnek. Az ebből fakadó esetleges konfliktusok kezelésére mondja a betegekről szóló fejezetben¹⁵ a Regula, hogy „türelemmel kell elviselni őket” (RB 36, 5).

Végül a türelemnek van egy nagyon is átfogó és alapvető megnyilvánulása, ez pedig az állhatatosság, a stabilitás (vö. RB Pr. 50). Amikor Benedek a szerzetesek fajairól ír, hogy az összehasonlításban megmutassa a cönobita életforma helyességét, ezt az állhatatosságot tekinti igazi kritériumnak. A szarabaita és girovágus

¹³ A vétségek esetében a Regula a feddés evangéliumi módját követi: „Ha valamelyik testvérről úgy találják, hogy [...] valamiben a szent Regulának vagy a parancsoknak ellenére tesz, és dékánjait megveti, az ilyet a mi Urunk parancsa szerint egy vagy két ízben négy szemközt intsek meg dékánjaik. Ha nem javul meg, dorgálják meg nyíltan mindenki előtt. Ha még így sem tér jobb útra, essék kiközösítés alá, ha megérti ennek a büntetésnek értelmét.” (RB 23)

¹⁴ A Regula 29. fejezetében olvashatjuk, hogy a monostort saját hibájából elhagyó testvért akár háromszor is vissza lehet fogadni, még mielőtt teljesen szakítanának vele.

¹⁵ Bár ez a mondat kifejezetten a betegekre vonatkozik, az egész szöveg gondolatisága alapján ki lehet terjeszteni az idősekkel és a gyermekekkel kapcsolatos feszültségekre.

„szerzetesekkel” kapcsolatban ez adja problémája lényegét: hiányzik náluk a monostor falai között eltöltött idő, függetlenségüknek és folytonos vándorlásuknak köszönhetően nem tudnak kellően kiszakadni a világból (vö. RB 1).¹⁶

A REGULA IDŐBEOSZTÁSA

A benedeki regulát követő szerzetes saját idejét ezeken a fentebb bemutatott síkokon éli. Ahhoz, hogy ezek az aspektusok és elvek a gyakorlatban is megvalósuljanak, a Regula egy egészen nyilvánvaló eszközt alkalmaz: az időbeosztást. Ez a maga ritmusával hozzásegít az állandóság tudatosításához, a zsolozsmák meghatározott alkalmai vagy a liturgikus időszakok (nagyböjt, húsvéti idő) sajátosságai kairoszokat vezetnek be a hetek és hónapok monotonításába, a harmonikusan rendezett struktúra pedig ráhangol a türelemre és várakozásra. Mivel a Regula időszemléletének ez a legnyilvánvalóbb és a szakirodalomban is legtöbbször tárgyalt eleme, a továbbiakban a részletes bemutatást mellőzve ennek csak legfontosabb jellemzőire térünk ki.

Szent Benedek regulájában az időbeosztás egyrészt a napirendet, másrészt az életszervezés bizonyos területeinek éves ciklusait jelenti. Mindkettőnek alapja a természeti, kozmikus idő, amely az évszakok váltakozásával eltérő hosszúságú nappalokat és éjszakákat eredményez az év során. Ez a lassú, de mégis folytonos változás tette szükségessé, hogy eltérő napirenddel járó időszakokat különböztessenek meg. Ehhez jön hozzá a liturgikus év saját struktúrája, amely elsősorban az étkezés és részben a munka idejére és hosszára lesz hatással.

Benedek az időbeosztás kialakításánál több alapelvet is alkalmaz. Egyrészt az imaórák elrendezésénél tekintetbe veszi a nap kiemelt pillanatait: a napfelkeltét, amikor a reggeli dicséretet kellett mondani, illetve a sötétség beálltát, ami előtt az esti imaórát és a vacsorát is be kellett fejezni, hogy ne legyen szükséges túlságosan sok mesterséges világításra. Másrészt ragaszkodik az este „megszenteléséhez”, amely nemcsak a kellő pihenés biztosítása miatt fontos, hanem egy gondolkodásmódot is tükröz. Benedek számára a munka ideje kizárólag a nappal, az éjszaka ellenben a megnyugvásé, a lezárásé és az Istenre figyelésé. Mintegy hozzásimul a „fény ritmusához”, hogy összhangot teremtsen természet és ember között, s így kontemplációra vezesse a szerzetest. Ugyanakkor kiolvasható belőle az a munkáról alkotott kép, mely a tétlenség elkerülésére és az önfenntartásra helyezi a hangsúlyt, törekedve a teljesítménykényszer kizárására. Ez a gondolkodás teszi lehetővé az éjszakai elcsendesedést.

¹⁶ A türelem idejét meg nem élő, „rossz fajta” szerzetesek mellett a Regula bemutatja az anakoréták vagy remeték csoportját, akiket éppen az monostorban türelmesen eltöltött hosszú idő tett képessé a magányos harcra. Ennek a pozitív másik „végletnek” a bemutatásával még nagyobb hangsúlyt helyez a stabilitási fogalom megélésére.

Az imént vázolt alapelveket, illetve praktikus szempontokat szem előtt tartva a Regula három életszervezési ciklust határoz meg, amelyek együttes alkalmazása adja meg a mindenkori napirendet. Az első ciklus az istenszolgálat idejének meghatározására vonatkozik, és két szakaszt különít el. Télen (november 1-től húsvétig) az éjszakák hosszúsága miatt nemcsak több idő van alvásra, hanem az éjszakai és hajnali imaóra közé még olvasási időt is be tud építeni. Nyáron (húsvétól november 1-ig) jóval kevesebb idő jut pihenésre, ráadásul a vigíliát is meg kell rövidíteni, hogy napfelkeltekor már a laudest imádkozhassák. Ebben az időszakban, az idő rövidsége miatt olvasásra sincs lehetőség a két imaóra között.

A második ciklus a közös étkezés rendjét szabályozza, amelynél elsősorban a böjti időszakokra van tekintettel. A húsvéti időben csak a szokott böjtölést írja elő, míg a szent negyven nap idejére megszigorítja azt. Az év többi részében az évszaktól függő munkavégzésből adódó leterheltség alapján határozza meg az étkezések időpontját és számát.

Végül a harmadik ciklus a testi munka és az olvasás rendjét szabályozza. A felosztás alapvetően itt is a természet ritmusát követi: nyári időszakban a nagy meleg és a megnövekedett munka miatt annak idejét a kora délelőtti és késő délutáni napszakokra teszi, míg télen mindez a nap közepére koncentrálódik. Ezenkívül a nagyböjtöt mint kiemelt időszakot elkülöníti, hogy több lehetőséget biztosítson a napirendben az olvasás számára.

A három, évente ismétlődő ciklus azonban határozott igazodási ponttal rendelkezik, ami nem más, mint a húsvét. A kereszténység központi misztériumának ünnepe egyrészt az új élet, az újjáteremtés és a kezdet kairosza, másrészt cél, amely az eszkatologikus várakozást¹⁷ jeleníti meg. Egyúttal ez az ünneporientált struktúra segítséget ad ahhoz, hogy ebben a vonatkozásban is Krisztus személye kerüljön középpontba.

A TÖRTÉNELMI SZEMLÉLET MINT A MAI ALKALMAZÁS ALAPJA

Benedek regulájának nem csak időszemlélete van, hanem maga is egy adott történelmi korban jött létre. Bár mintegy másfél évezreddel ezelőtt élt szerzetesek számára íródott, számtalan monasztikus közösség tekinti ma is iránymutatónak saját életében. A kérdés tehát magától értetődik: mi adja a Regulának az aktualitását, mikor a megírása óta eltelt évszázadok alatt alapvetően változott meg mind

¹⁷ A 49. fejezetben beszél Benedek arról, hogy a negyvennap böjti fegyelem egyik célja, hogy „így a lelki vágyódás örömeivel várja [a szerzetes] a szent húsvétot” (RB 49,7). Ezt a gondolatot talán nem minden alap nélkül állíthatjuk párhuzamba a földi élet böjti jellegével és a végidőkben való feltámadás örömeivel.

az emberiség, mind a szerzetesek élete. A feltett kérdésre a választ leghitelesebben maga a szöveg adja meg.

Először is azon kell elgondolkodnunk, mi egy regula szerepe a közösség életében. Ahogy Bianchi írja, maga a szó kezdetben nem törvénykönyvet jelentett, hanem „a feljebbvaló tanítását, az apátnak Isten üzenetét közvetítő szavait”.¹⁸ Ha ilyen szemmel olvassuk a Regulát, rájövünk, hogy az nem más, mint a Szentírás kommentárja, valamint lényegi mondanivalójának a gyakorlati életben való alkalmazása. Azaz tulajdonképpen egy eszköz, amely segít az Isten felé vezető úton, de alapelveit és üzenetét a változatlan kinyilatkoztatásból nyeri. És éppen ez az állandó elem az, amire a követés irányul. A ma élő közösségek elsősorban nem a Regula szövegét, hanem annak szellemét követik. Folyamatosan olvassák, tanulmányozzák, hogy mind jobban elmélyüljenek benne apátjuk vezetésével, és képessé váljanak arra, hogy az alapító szándéka szerint alkalmazzák napjaink adottságai között.

Másodszor fontos észrevennünk azt is, hogy már maga a szöveg szerzője is tisztában van regulája történelmi időbe ágyazottságával. Több helyen¹⁹ találkozunk ugyanis olyan megfogalmazásokkal, amelyek egy szabály alkalmazásának módját és körülményeit az apát döntésére bízta. Ez a rejtett, de olykor felismerhető „történelmi idődimenzió” az, amelyre építve lehetőség van a Regula XXI. századi adaptációjára is.

Magának a szerzeteséletnek a célja, azaz a mennyei hazába való eljutás, nem változott az évszázadok során. Hasonlóan megtartották érvényüket azok az alapelvek, amelyeket összefoglalóan a Regula szellemének is nevezhetünk. Mint ennek a maradandó magnak a szerves része, az időszemlélet vázolt aspektusai is (a napirend konkrét részleteitől eltekintve) aktuálisak. Ha mindezt újra és újra felismerjük, és napról napra alkalmazzuk, akkor a Regula olyan tankönyv marad, amely képes a lényeges dolgokra megtanítani nemcsak „az Úr szolgálatának iskolájában” élő szerzeteseket, de akár minden keresztény embert is.

¹⁸ ENZO BIANCHI: i.m., 127.

¹⁹ Ilyen szöveghelyek például: RB 25,5; 39,6; 41,4; 50,2.

YAHWEH NYILAI – DÉMONOK

AZ 5MÓZES 32.19-25-BEN¹

GÉR ANDRÁS LÁSZLÓ

I. ELŐSZÓ

Az 5Mózes 32:19-25 nem a legsűrűbben idézett ószövetségi passzus, mégis a régi zsidó írásmagyarázat óta foglalkoztatja a Tóra szövegét bújó kutatókat. Mózes énekében (retrospektív módon) „előre látja” a szerző Izrael népének hűtlenségét is. A nevezett szakaszban büntetést – Yahweh nyilait helyezi kilátásba az istenétől elfordult nemzedéknek.

Az ókori hallgatóság számára, amikor elhangzottak e szavak, még rendelkeztek azzal a többlet információval, mely a kánaáni szubsztrátum és népi vallásosság világában gyökerezett. Yahweh nyilai kapcsán a korabeli ember tisztában volt azzal, hogy itt nem pusztán moralizálásról, esetleg metaforikus értelemben az ember megragadhatatlan minőségén (bűnösség – bűntelenség) való változásról vagy épp fizikailag érinthető fegyverekről van szó; a mainál sokkal összetettebb világképű emberek elméjében tehát valóságként jelent meg a természetfeletti lények sokasága.

A világ látható és láthatatlan része akkor sokkal gazdagabban volt benépesítve, mint a racionalizmus és felvilágosodás kora után. S ez magával vonta olyan természetfeletti erők perszonifikációját, akiket ma már nem természetfeletti lénynek tekintünk; s mely ellen ma már más módszerekkel védekezünk. Az akkori kor embere ugyanazokra a kihívásokra és jelenségekre, melyekkel a modern kor embere is találkozik (ha észreveszi), egészen más magyarázatot talált. Viszont egyik magyarázatra sem tudjuk azt mondani, hogy ez vagy az lenne a helyes, mert a saját rendszerén belül mindkettő ugyanúgy működik (vagy nem működik).

E kutatás során a Deut 32:19-15.-ben található szakaszának kifejezéseit szeretném elemezni, az író által ismert ókori közel-keleti kulturális réteget megragadva, amennyire ez lehetséges. Ehhez elsősorban a nyelven keresztül juthatok el, ezért is helyeztem nagy hangsúlyt az etimológiai kérdésekre, illetve a rokon nyelvekben való előfordulásokra a vallástörténeti kutatások eredményei mellett. Az irodalmi motívumok és ikonográfia részletesebb vizsgálata egy későbbi kutatásra maradnak – melyet szeretnék majd végig járni.

¹ A XXX. Jubileumi OTDK, Társadalomtudományi szekció, Vallás- és hittudományi I. tagozatában bemutatott és országos 2. helyezést elért pályamunka javított és rövidített változata.

Jelen tanulmány egy rövidített és szerkesztett változata az OTDK-n azonos címmel bemutatott pályamunkának.

II. BEVEZETÉS

1. MÓZES ÉNEKÉRŐL

A Deuteronomium – Mózes ötödik könyve, a második törvény (gör. *deuteronomion*). A 2Kir 22-ben a törvénykönyv megtalálásáról olvasunk. A szakaszt azonban a modern kutatás inkább úgy értelmezi, hogy ekkor állították össze (egy részét). A Jósias nevéhez fűződő reformok és a Deuteronomium rendelkezései között párhuzamokat találunk; ám helyesebb inkább úgy értelmeznünk a leírtakat, hogy az akkor bemutatott törvénykönyv valójában csak egy része a Deuteronomiumnak.

Mózes éneke a Deuteronomium 32. fejezetében ősi eredetre nyúlik vissza, mely ha mai formájában nem is, de eredetében mindenképpen bőven a Jósias előtti reform idejéből ered. Amikor a szöveget beillesztették a Pentateuchosba, Mózes személyével legitimáltak a szerzők. Az ilyen típusú munkák teljesen természetesnek számítottak az ókori Közel-Keleten és a sémi kultúrkörben.

Az általam vizsgált 19-25. versekben található költői képek, motívumok eredetét szinte lehetetlen egzakt módon meghatározni. Ugyanis valamennyi az ősi kánaáni és héber gondolkodásból ered; de a ma előttünk álló formájában viszonylag késői teológiai polémiát közvetít. Yahweh kiszórja nyilait, s e nyilak pedig ezen démonoknak feleltethetők meg. Ez a kép, és az egyes *supranaturalis* létezők igen ősi előtörténettel rendelkeznek.

2. VALLÁSTÖRTÉNETI MEGKÖZELÍTÉS

Fontosnak tartom megemlíteni ezen a helyen, hogy az ószövetségi szövegek kialakulásának, hagyományozódásának és kanonizációjának története mellett az izraeli vallási képzetek is alakultak, változtak. Izrael egy politeista világban (monolatrikus és henoteisztikus tendenciáktól sem elzártan) kezdte megfogalmazni a maga következő monoteizmusát; ám annak kikristályosodása több évszázadot vett igénybe.

Az ószövetségi monoteizmus teológiai harcai nem csak az idegen népek idegen istenei ellen, hanem a nem hivatalos vallásosságban búvópatakként fennmaradt démon-hit ellen is felléptek. Ha nem feltételezzük, hogy e démonhit ősi forrásból merít, mint maga a monoteista polémia, akkor értelmetlenné válik a nyelvben és a folklórban megőrzött hagyomány-rendszer. A költői motívumok és a vallási képzetek szabadon áramlottak és hatottak az ókori Keleten a különböző népeességű „országokra”.

A nagyon nehezen rekonstruálható eredeti izraelita hit és a kánaáni vallásosság elemeinek demitologizálása történik meg az egyes fogalmak ószövetségi kánonba való bekerülésével és teológiai átdolgozásával. Az akkori ismert világ vallási képzeit formálják a szerzők és redaktorok a saját vallási elképzelésük képére; de a források és idegen hatások nyomai továbbra is felfedezhetőek maradnak egy-egy helyen.

Ezt a vallástörténeti folyamatot azonban mindenképpen úgy kell értelmezni, mint amely Yahweh folyamatosan bővülő önkijelentésének, a kiválasztott nép és istene közötti párbeszédnek, Isten és a világ egyre mélyebb és rendszerezettebb megismerésének történetét; valamint e folyamat során az idegen hatásokat és tendenciákat ebben a rendszerben kell értelmezni és elhelyezni, de ugyanakkor nem szabad sem a történetiséget, sem pedig a vallástörténeti fejlődés tényeit háttérbe szorítani!

Jelen munka szerény keretei között arra próbálkozom, hogy a Mózes éneke elnevezésű szöveg egy kiválasztott szakaszában a nyelvi sajátosságok és a környező világ kultúrájának és vallásának ismeretein keresztül egy – véleményem szerint – régi képzetektől hemzseggő értelmezést adjak.

3. ÓSZÖVETSÉGI „DÉMONOLÓGIÁRÓL” RÖVIDEN

Az ószövetségi vallás igyekezett a démon-képzetet „domesztikálni”, s talán a széráfok alakjában is ilyen megszelídült démonhitet kell látnunk.² Emellett nemcsak a folklorisztikus nem-hivatalos elemeket formálta át az izraeliták vallása, hanem Kánaán (és térsége) földjének helyi isteneit is beolvasztotta saját (kidolgozatlan?) rendszerébe, mint fentebb láthattuk. Olyan alakok, akik az ószövetségi valláson kívül istenek (Rešef – Rašpu; Deber – Dabru; Qudšu) a Szentírás lapjain (és a hivatalos vallásban) már Yahwehnek, az egyetlen istennek alárendelt lények, kíséretének tagjai (pl. Hab 3) vagy épp büntetésének eszközei (pl. Deut 32:24).³

Mindenesetre e hit eltávolításának kísérlete csak „átmeneti sikereket” ért el, hiszen az intertestamentális korban és a korai judaizmusban újra megjelenik a démonhit – bár már egy más formában. Karasszon István véleménye szerint „démonok ott bukkannak fel az Ószövetségben, ahol a sors, úgy tűnik, legyőzi az embert.”⁴ A démonok lehetnek természetes jelenségek is a korabeli emberek gondolkodásában; elég számos ilyen jelenség volt, melyekhez aztán démonokat társítottak.⁵

² Karasszon István 1994: Az óizraeli vallás, Budapest, 8–12.

³ Xella, P. 1986: „Le Grand Froid” – Le dieu Baradu madu à Ebla in: *UF* 18, 437–444; 442. idézi Caquot véleményét, miszerint Rešef, Deber és Qeteb a kánaáni szubsztrátumból fennmaradt istenek.

⁴ Karasszon 1994: 8–12

⁵ Kummerlin-McLean, J.K. 1992: Demons, Old Testament in: Freedman, D. N. (ed.) 1992: *The Anchor Bible Dictionary* (tobábbiakban: ABD), New York: Doubleday, II. 138–140, különös tekintettel: 139.

A démonok eredetével kapcsolatban az Ószövetség gyakorlatilag semmit sem árul el. Az általános ókori közel-keleti álláspont szerint a démonok az istenek teremtményei, vagy valamilyen ősi káosz-szörny elpusztításával jöttek létre. De az is elterjedt nézet volt, hogy a démonok esetleg még a teremtett (azaz a kaotikusból rendezetté alakított) világ keretein kívülről származnak. Hatalmukat tekintve mindenképpen alacsonyabb rendűek, mint az istenek, ugyanakkor az emberek amulettekkel vagy áldozatokkal védekezhetnek ellenük.

Az ószövetségi *corpus*ban megfogalmazott hivatalos vallásosság igyekezett semlegesíteni ezeket a szokásokat és „domesztikálta” őket – beépítette saját rendszerébe; s a démonok (és idegen istenek) már Yahwehnek, az egyetlennek alárendelt szolgálói, „zsoldosai” lettek.

III.1. A DEUT 32:19-25 MAGYAR FORDÍTÁSA⁶

MT-szöveg:

19 וַיֵּרָא יְהוָה אֶת־יִצְחָק מִכְעָסָא בְּגוֹי וּבְנִתָּיו:
20 וַיֹּאמֶר אֶתְּיָרָה כְּנִי מִתְּךָ אֶרְאֶה אֵיךְ אֶתְּיָרָה כִּי דֹר תִּהְיֶה לְךָ בְּנִים לֹא־אֶמְנָן בָּם:
21 הֵם קִנְיָוִי בְּלֹא־אֵל כְּעֶסְוִי בְּהַבְלִיָּהֶם וְאֲנִי אֶקְנִיָּאֶם בְּלֹא־עָם בְּגוֹי נָגַל אֲכַעֲיָסָם:
22 כִּי־אֵשׁ קָדְחָהּ בְּאֵפִי וַתִּקְדָּה עַד־שָׂאוֹל תַּחֲתִית וַתֹּאכַל אֶרֶץ וַיִּבְלָה וַתִּלְהַט מוֹסְדֵי הָרִים:
23 אֶסְפָּה אֶעֱלִימוּ רַעוֹת חֲצִי אֶכְלֶה־בָּם:
24 מִזֵּי רָעַב וּלְחָמִי רָשָׁף וְקָטָב מְרִירָה וְשׁוֹן־בְּהֵמוֹת אֲשַׁלַּח־בָּם עִם־חֲמַת זֶהְלִי עָפָר:
25 מִחוּץ תִּשְׁכַּל־חֶרֶב וּמִחֲדָרִים אֵימָה גַם־בְּחוּר גַּם־בְּתוּלָה יוֹנֵק עִם־אִישׁ שִׁיָּהּ:

Szövegkritikai megjegyzések:

- 19 ^{a-a} prp וַיֵּרָא וַיִּצְחָק
20 ^a 2 Mss **SV** וַיֹּא; **Θ** και δειζω, frt l וַיֹּאמֶר || ^{b-b} **SV** cf Gen 19,29 ||
^c **SV** הָא
21 ^a **SV** בָּאֵם
22 ^a **Θ**^{O min} om cop cf **SV**; Ms **SV** ותוקד || ^b **SV** ת' || ^c **SV** ת'
23 ^a prp וַיִּקְדָּה; **Θ** συναξω **V** congregabo cf **S**; cf Mi 4,6 || ^b **SV** וַיִּקְדָּה
24 ^a Ms C **SV** מזה || ^b **SV** וְ; ^c **SV** et Prv 9,5; **S** alit || ^c pc Mss וְקָטָב, **SV**
זהלי ^e **SV** || ^d **SV** מררים ||
25 ^a **SV** ^{Mss} ומהד' || ^b **SV** (= וינק) cf **S**

Fordítás:

19. S látta Yahweh s megvetette haragjából⁷ fiait és lányait.

⁶ A problémás 24. vers fordítási lehetőségei a IV. pont után találhatók III.2. jelzettel.

⁷ A szöveg változata: וַיִּצְחָק וַיֵּרָא – „haragos lett és megutálta”.

20. S mondta: elrejttem arcom előlük, meglátom,⁸ mi [lesz] a végük, mert elzül-lött⁹ nemzedék űk, fiak [akikben] nincs hit¹⁰ bennük.

21. Ők féltékennyé tettek engem¹¹ azzal¹², ami nem isten, s megharagítottak engem a hiábavalóságaikkal,¹³ s én féltékennyé teszem őket azzal, ami nem nép, bolond népséggel¹⁴ haragítom őket.

22. Mert tűz lobban haragom által,¹⁵ és lángol¹⁶ a Š^eól aljáig, megemészti¹⁷ a földet és gyümölcseit, és lángba borítja a hegyek alapjait.

23. Rosszat gyűjtök ellenük, nyilaim¹⁸ bevégeztetem bennük:¹⁹

A 24. vers, mely a dolgozat tengelyét képezi, különösképpen is gondot okoz. A rossz, melyet a 23. versben megfogalmaz a szerző, konkrétan nyilak, s a nyilakat pedig vehetjük akár démonoknak, vagy legalábbis olyan lényeknek, akik bajt okoznak. Így a 23. vers egy kettősponttal zárul, s a felsorolás pedig következik a 24. versben. Ezt a verset egyelőre meghagyom héberül, a következő fejezet után térek vissza a fordítási variációkra.

24. *Məzê rā'āb ūləhumê rešef wəqeteb mārîrî wəšen-bəhēmôt 'āšallah-bām 'im-ḥāmat zōḥālê āfār.*

25. Kívül kard²⁰ pusztít, a szóbában rettegés²¹, ifjút és szűzet, csecsemőt az öreg korúval.

⁸ A szöveg változata: וַיִּרְאֵה – „s meglátom”

⁹ A וַיִּרְאֵה וְהָמָּה מִן תְּהִפְכָּתָהּ alakban szerepel, jelentése lényegesen nem módosul.

¹⁰ A וְלֹא־אֱמִין מִן לִבִּי alakban szerepel, jelentése így módosul: „nincs bennük hit” – „nincs bennük a hit”.

¹¹ A קִנָּא – féltékenynek, irigynek lenni ige pi'el (műveltető) törzsben, E/1-es suffixummal.

¹² A ב-prepozíció itt bēt-instrumentalis

¹³ A מִן בְּרִיחֵיהֶם alakban szerepel, melynek jelentése „sírásaikkal”, „gyászolásaikkal”.

¹⁴ A מִן szövegében a népre két kifejezést használ, a versben előbb az עַם-ot, melyet Izrael népére szokott alkalmazni, utóbb a גִּי-^t, melyet a nem izraelita népekre szokott alkalmazni. Lehetne az első „népem” alakban értelmezni/fordítani, utóbbi pedig „[idegen] nép” alakban. A אֱלֹהִים nem használta a különbségtételt, mintkét helyen az עַם szerepel, a אֱלֹהִים sem, az az εθνος-t használja, míg a אֱלֹהִים már különbséget tesz: *populus* és *genus* használatával. A nép és nép megkülönböztetésére én a nép-népség párosítást használtam; mert talán ez utóbbi negatív jelentésárnyalataival visszaadja azt, ami a גִּי az עַם-hoz képest.

¹⁵ A ב-prepozíciót itt bēt-instrumentalisnak értelmeztem.

¹⁶ A וַיִּלְחֹק מִן alakján וַיִּלְחֹק, így jelentése nem lángol, hanem fellángoltatott.

¹⁷ Szó szerint: megeszi; ugyanis a tűz általi pusztításra a héber az אָכַל – enni igét használja.

¹⁸ A אֶרֶץ jelentése nyíl. De átvitt értelemben pusztító démonokat, lényeket is jelent, ld. később bővebben.

¹⁹ Értsd: beléjük lövöm

²⁰ A אֶרֶץ jelentése kard; de sokszor megszemélyesítve áll előttünk az Ószövetségben a nyílhoz hasonlóan; így lehetséges, hogy itt is egy pusztító lényt kell feltételeznünk, akihez a pusztító kard képét társította a szöveg.

²¹ Az אֶרֶץ jelentése rettegés, de kapcsolatba hozható az *ēmim* nevű csoporttal, akik pre-hisztorikus óriások, szörnyek, talán a Refaim megfelelője, akik holtak árnyai, etc.; illetve az *'aim* dél-arábiában ördögöt, gonoszt jelent. A Jób könyvében és a Zsolt 55:5-ben és az Ex 23:27-ben

IV. A SZÖVEG ÉRTELMEZÉSE A KÖZEL-KELET FÉNYÉBEN AZ EGYES KIFEJEZÉSEK BEMUTATÁSA

Az egyes kifejezések, melyek ebben a szakaszban találhatóak, rendkívül gazdag jelentéstartalommal bírnak, amennyiben nyelvi és mitológiai összefüggéseire is rávilágítunk. A következő részben ezen kifejezések során fogok végig haladni, bemutatva milyen jelentéstartalommal rendelkezhetnek, s mi lehetett az (egyik) ősi értelmük. Természetesen a dolgozat témájához ragaszkodva elsősorban azt szeretném bemutatni, hogy nem zárható ki, hogy e fogalmak valamilyen démonikus lényekre mutassanak rá.

1. A ḤĒṢ

A ḥēṣ – nyíl jelentésű főnév a ḥāṣah (vágni, kettévágni, -osztani) és a ḥāṣaṣ (szétosztani) gyökökkel van etimológiai kapcsolatban. Rokon sémi nyelvekben is megjelenik.²² A kánaáni mitológia Rešeffel kapcsolja össze.²³

A ḥēṣ főnév alternatív jelentésárnyalatai közt szerepel az ugariti ḥṣ (szerencsés),

mintha önálló egzisztens szerepelne a rettegés. Nincs tehát kizárva, hogy az 𐤇𐤓𐤕 is egy pusztító természetfeletti lény.

²² Az ugariti nyelvben ḥṣ formában szerepel, s ha nem egyszerűen köznévi jelentése van, akkor Rešeffhez kapcsolódik, aki ezek által terjeszti a betegséget a földön (ld.: Gordon, C. H. 1998: *Ugaritic Textbook Grammar, Texts in Transliteration – Cuneiform Selections, Glossary, Indices*. Analecta orientalia, 38. Rome: Pontifical Biblical Institute: 395; Halayqa, I. K. H. 2008: *A Comparative Lexicon of Ugaritic and Canaanite*, Münster, Ugarit Verlag: 168; Olmo Lette, G. del. – Sanmartín, J. 2003: *A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetical Tradition part I-II*, Leiden, New York, E. J. Brill: 382). A föníciai nyelvben ḥṣ formában maradt fenn (Bloch, A. 1890: *Phoenicisches Glossar*, Berlin, Mayer & Müller: 58-59, Koehler, L.; Baumgartner, W.; Richardson, M.; Stamm, J. J. 1999: *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (továbbiakban: HALOT), Leiden; New York: E.J. Brill: 342, vö. Harris, Z. S. 1936: *A Grammar of the Phoenician Language*, New Haven, American Oriental Society: 104). Az óarámiban ḥṣ, az egyiptomi- és a birodalmi arámban ḥṣ' (Hoftijzer, J. – Jongeling, K. 1995: *Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions* (továbbiakban: DNSI), vol 1-2, Leiden, New York, Köln, E. J. Brill: 397-398), a mandeusban ḥṣy' (HALOT: 342), megfelel az akkád uṣ(ṣ)u-nak (Delitzsch, Friedrich 1896: *Assyrisches Handwörterbuch*, (továbbiakban: AW) Leipzig, J. C. Hinrich'sche Buchhandlung: 121; Von Soden, W. 1965-74: *Akkadisches Handwörterbuch vol 1-3*. Wiesbaden, Otto Harrassowitz: 1439, Black, J.; George, A.; Postage, N. (eds.) 2000: *A Concise Dictionary of Akkadian*² (továbbiakban: CDA²), Harrassowitz Verlag, Wiesbaden: 428, Oppenheim, A. L. (& al. eds.) 1956-: *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago in 21 vols.* (továbbiakban: CAD) Chicago, The Oriental Institute: 16:289-290) és az arab ḥaṣawatnak (Lane, E. W. 1968: *An Arabic – English Lexicon*, Beirut, Librairie du Liban: 596).

²³ HALOT 342.

ódélarab *ħzy* (kegy, jóindulat) és az arab *ħazz* (jószerencse, sors, végzet) alapján a sors, végzet, jószerencse is.²⁴ A képes beszéd miatt értelmileg a nyíl (*ħēš*) mellett fontos megemlíteni az íjat (*qešet*), mely ugyanúgy része lehet az isteni ikonográfiának és ugyanúgy lehetséges a megszemélyesítése.

Az Ószövetségben a nyíl sokszor meg van személyesítve: van, ahol csak egy elnevezés, gyűjtőfogalom valamilyen lényekre, betegségekre²⁵, Isten haragjának az eszközei ilyen módon²⁶; illetve a teofánia velejárói: olyasmi, mint a villám, vagy magának a villámnak a költői megnevezése.²⁷

A Zsolt 76:4-ben a *rišpê-qāšet* formula szerepel, melyet 'Ēlohīm összetört. Ezt lehet tüzek íjainak is fordítani; viszont a kánaáni kultúrkörben e kifejezést inkább „Rešef íjai”-ként²⁸ kellene értelmezni, s ekkor a zsoltár adott részének értelme az, hogy az idegen isten által okozott betegséget is legyőzte 'Ēlohīm.

Az ugariti *corpus*ban is kapcsolódhat a nyíl valamely istenhez. Így a KTU 1.82:3-ban²⁹ olvassuk, hogy „Ba'al [el]térítette Rašpu nyilát, amint veséjébe és szívébe lőtt”³⁰

A KTU 1.82:1-7 szövege Ba'al hívja segítségül, mint termékenyséért felelős istent, hogy gyógyítson meg egy lányt, aki vérfolyásos betegségben szenved, Tunnanu (Tannin) démon és Rešef pestisisten támadásai (nyilai) miatt.³¹ Ugyanakkor figyelembe véve Gordon megjegyzését³² fordítható a szöveg eleje így is: „Rašpu, a nyíl ura”; s ez esetben is ugyanúgy a nyíl, mint démonikus, rontó eszköz jelenik meg. A KTU 1.90:1-5-ben,³³ mely egy Rešefnek címzett felajánlási szöveg, a felajánlott javak közt szerepel a nyíl is. Rešef, mint khthonikus isten, a túlvilág kapujának őrzője, és ura a harcoknak és fertőző betegségeknek, melyeket nyilaival lövöldözve terjeszt.³⁴

A CIS 1.10-es ciprusi szövegben³⁵ szereplő 'adon Rešef-ħēš” istennév, illetve a KTU 1.82:3 alternatív fordítása alapján Rešef, mint a nyíl ura jelenik meg. A hellén-

²⁴ Gordon: 395, Wehr, H. 1976: *A Dictionary of Modern Written Arabic*, Spoken Languages Services Inc: 187, Lane: 595-596, HALOT 342

²⁵ Zsolt 91:5-6, Jób 34:6

²⁶ Deut 32:42 (és 23,25), Jób 6:4, Zsolt 38, 64:8, JSir 3:12, Ezék 5:16

²⁷ Hab 3:11; Zsolt 18:15 (vele párhuzamos 2Sám 22:15), 77:18, 144:6; Zak 9:14.

²⁸ V.ö. később a Rešef-ħēš kifejezéssel!

²⁹ Gordon: 214, és Cunchillos, J. 2007: *The Texts of the Ugaritic Data Bank* (továbbiakban: UDB) Logos Research Systems, Inc: 1.82:6. Német fordítás: Dietrich, M. (& al. ed) 2001: *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments* (továbbiakban: TUAT), Güterloher Verlagshaus: II:3, 337.

³⁰ Az ugariti fordítása a német fordítás felhasználásával.

³¹ TUAT II:3, 337.

³² Gordon: 374.

³³ UDB 1.90:5

³⁴ Kella, P.1999b: Resheph in: Toorn, K. van der; Becking, B.; Horst, P. van der. (eds.) 1999: *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*² (továbbiakban: DDD) William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan: 701-703, különösképpen: 701.

³⁵ Cooke, G. A. 1903: *A Text-book of North-Semitic Inscriptions* (továbbiakban: TNSI) Calderon Press, Oxford: 12; Donner, H.; Röllig, W. (eds.) 2002: *Kanaanäische und Aramäische Inschriften*⁵

izmus korában Rešefet a görög Apollónnal azonosították,³⁶ akinek a nyilai betegséget és halált hoznak;³⁷ s talán éppen ez a jellegzetesség lehetett az azonosítás alapja.

Összefoglalva a nyíl (*ḥēš*) a vizsgált kontextusban, a környező népek vallási gondolkodását segítségül hívva, egyértelműen megállapítható, hogy valamilyen bajt okozó lényekre, démonokra vonatkozik. A kifejezés a kánaáni Rešef alakjával kapcsolható össze, aki az ugariti szöveg szerint nyilait lövöldözve terjesztett betegséget. A betegségek okait pedig a korabeli emberek legtöbbször démonikus lények cselekvésének vélték.

A Deut. 32:23-ban pedig Yahweh nyilairól van szó. A szöveg szerzője ugyanazt az ősi képet használja, mely a környező népek gondolkodásában elterjedt; de saját vallása (egyetlen?) istenének alakjához kapcsolja.

2. A RĀ'ĀB

A *rā'āb* – éhség jelentésű főnév a *rā'ēb* gyökből származik. Megjelenik a rokon sémi nyelvekben is hasonló értelemben.³⁸ Az Ószövetségben a *rā'āb* százharmincnégyszer szerepel; ezek közül bizonyos helyeken a kontextusból az következik, hogy a *rā'āb* inkább egy entitás, Yahweh büntetésének „eszköze” vagy „végrehajtója”, mint pusztán maga az éhség köznévi értelemben, ennek a fogalomnak egy perszifikációja.³⁹

Összefoglalva arra a következtetésre juthatunk ezek után, hogy az éhség, mint perszifikált alak⁴⁰ – *Rā'āb* – igenis tekinthető az ószövetségi gondolkodásmód szerint egy démoni lénynek, akit jelen esetben Yahweh használt arra, hogy meg-

Band 1. (továbbiakban: KAI) Wiesbaden, Harrassowitz: 32; TUAT II:4,600, a szöveg Kr,e. 341/40-ben keletkezett.

³⁶ Lurker, M. 2004: *The Routledge Dictionary of Gods and Goddesses, Devils and Demons*. Routledge, London: 161.

³⁷ Lurker: 16.

³⁸ Az asszír *rūbatu* éhséget jelent (Brown, F.; Driver, S. R.; Briggs, C. A. 2000: *Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon* (továbbiakban: BDB), Oak Harbor, WA, Logos Research Systems: 944; AW 601); míg a *ra'ibtu* egy betegség tünet (AW 602; von Soden: 944, CDA² 296, CAD 14: 1-3. Azonban az akkád kifejezés feltehetően nincsen etimológiai kapcsolatban a héber kifejezéssel). Az arab *rağiba* az akarni, kívánni jelentéstartalmakkal hozható összefüggésbe, a *rağuba* jelentése pedig „nagyétkű” (Wehr: 347, Gordon: 485, v.ö. Lane: 1110-1111). Ugariti megfelelője a *rğb*, mely azt jelenti, hogy éhesnek lenni (Gordon: 485, Halayqa: 285, Olmo Lete – Sanmartín: 735).

³⁹ Ez 5:16-17 (megj. ld.: Cooke, G. A. 1936: *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ezekiel*. Edinburgh: T. & T. Clark: 66); Ez 6:11-12, 12:16, 14:21. Jer 5 (megj. ld.: Cutler, B.; Macdonald, J. 1982: On the origin of the ugaritic text KTU 1.23 in: *UF* 14, 33-50, különsképpen: 42), Jer 42:16-17,22, 44:13,18,27. Jób 18:12.

⁴⁰ Rummel, S. 1981: *Ras Shamra parallels. The texts from Ugarit and the Hebrew Bible, Volume III*. *Analecta orientalia*, 51. Rome: Pontificium institutum biblicum:414.

büntesse a megbüntetendőket. Az éhséget, mint csapást, s mint egy démonikus lénynél hatását, lehet úgy is értelmezni, mint éhínséget vagy koplalást, de mindenképpen az élelem mennyiségének illetve elégségességének radikális csökkenése az, amit okoz ez a lénynél – mint Yahweh egyik nyila, azaz büntetése.

3. A LAḤMĪ / LAḤMŪ

Többféle feloldása van a szó gyökét keresve. Az első esetben a $\sqrt{lh\dot{m}}$ -kel van kapcsolatban. A BDB és a HALOT megkülönböztet $lh\dot{m}$ I és $lh\dot{m}$ II. gyököket. Az első jelentése a harccal, küzdelemmel van kapcsolatban. A gyök megtalálható a rokon sémi nyelvekben különféle jelentésárnyalatokban.⁴¹ A héber $lh\dot{m}$ II. gyök jelentése viszont az evéssel, étkezéssel függ össze.⁴² Ez a gyök is megtalálható a rokon sémi nyelvekben.⁴³

Ha a $lh\dot{m}$ I. és II. héber gyököt vesszük alapul, akkor ez esetben a fordítás ismét két irányba válik szét. Az első megoldás a hagyományos fordítás, a $lh\dot{m}$ -gyök passzív participiuma, többes számban, constructus esetben. Így a jelentése: „megevett” ($lh\dot{m}$ I.) vagy „leharcolt/ harcban legyőzött” ($lh\dot{m}$ II.). S ez esetben a következő szó lesz az, aki által ez végbe ment: tehát Rešef ette meg vagy győzte le.

Maradva a $lh\dot{m}$ gyökhangzókánál; de jelentésben már elszakadva némileg a fentiektől, a következő megoldás, hogy a Bír 5:8 alapján egy istenséget feltételezhetünk. A szöveg ugyanis a következő az idézett helyen:

בְּחֶרֶץ אֱלֹהִים וְדַשִּׁים אֶזְלָחַם שְׁעָרִים מִגֵּן אֱם־יִרְאֶה וְיִמַּח בְּאַרְבָּעִים אֶלֶף בִּישָׁרָאֵל:

Szó szerinti fordításban: „választottak isteneket, újakat, akkor, laḥem, látszotak-e a kapuk[nál] a pajzs, s dárda, a negyvenezer izraelinél?”

A laḥem-et itt egyrészt a $lh\dot{m}$ I. gyökből eredeztethetjük, a Zsolt. 35:1, 56:2-3

⁴¹ Az arab *laḥama* II. jelentése VI. törzsben hozható kapcsolatba hasonló jelentéssel (is): harchoz csatlakozni; illetve leszúrni (Wehr 861; BDB 535; HALOT 526, v.ö. Lane: 3008). A szír *lohem* egyik jelentése pedig az, hogy fenyegetni (BDB 535). A főníciaiban a $lh\dot{m}$ -gyök azt jelenti, hogy harcolni (HALOT 526, Harris: 114). Ugaritban a $lh\dot{m}$ II. is a háborúval állt kapcsolatban (Gordon: 428, Halayqa: 203-204, Olmo Lete – Sanmartín: 496). Északnyugat-sémi feliratokon is előfordul (DNSI: 571-572). A $lh\dot{m}$ a moábiban, arámiban és ugaritiban is csatát jelent (Kutler, L. 1984: A „strong” case for hebrew mar in: UF 16. 111-118, különösképpen: 112. 9. jegyzet).

⁴² BDB 536; HALOT 526. .

⁴³ Az ugariti $lh\dot{m}$ I. (Gordon: 427; HALOT: 526, Halayqa: 203, Olmo Lete – Sanmartín: 496-497) és az arab *laḥama* (hússal megetet) felel meg neki (HALOT 526). Az ugariti $lh\dot{m}$ főnévként kenyeret, húst, élelmet; a héber *lehem* kenyeret (HALOT 526; BDB 536), az arab *laḥm* pedig húst jelent (Wehr: 861). Északnyugat-sémi feliratokon is szerepel valamilyen élelem jelentésében (DNSI: 572-73).

mintájára,⁴⁴ s „kapuk[nál lévő] harc”-nak lehet fordítani / értelmezni. Azonban a verset a következőképpen is lehet tagolni (a héber szórendet követve magyarul): „Választottak isteneket, újakat akkor: *lhm* <...>(?), kapuk[é?]; <...> pajzs látszott-e, s dárda a gyevenezér izraelinél?”

A *lāhem šə'ārīm* lehet a „kapuk *lahmu*”-ja; vagy a *lāhem* lehet egy felsorolás része, melynek a többi darabja nem szerepel a MT szövegében. Amennyiben az első esettel van dolgunk úgy a *lahmu* értelmezéséhez a mezopotámiai *lahmuk*at kell segítségül hívunk. Maga a szó jelentése a szőrös tulajdonsággal van kapcsolatban.⁴⁵ Heider azt írja, hogy a *lahmū* többes számban sumér és későbbi szövegekben lehetett a kapuk védelmező alakja,⁴⁶ mely a *lāhem šə'ārīm* = kapuk *lahmu*-ja értelemben tükröződne vissza az ószövetségi szövegben. Ez a *šēdukat*⁴⁷ idézheti fel bennünk. Önálló istenként *Lahmu* és *Laḥamu* az Enuma Eliš-ben szerepel, Apsu és Tiamat alkotta e párt, mely pedig az Anšar és Kišar párost alkotta.⁴⁸

A *lhm* az ugariti *corpus*ban is szerepel, de egy meglehetősen problémás olvasatú helyen (KTU 1.15:4:23),⁴⁹ ahol még a szavak beosztása sem egyértelmű, így ezen ugariti forrást sajnos el kell vessük, mint a Deuteronomiumban szereplő hipotetikus *lhm* démon egyik lehetséges nyomát.

Vannak, akik Betlehem nevét nem a hagyományos „kenyér háza”⁵⁰ fordítással adják vissza, hanem a *lehem*-ben *Lahmut* látják viszont⁵¹, vagy a Gen 16:14 és 24:62 alapján „Laḥay házát”.⁵² Betlehem kapcsán Wood megjegyzi, hogy a névben szereplő

⁴⁴ Moore, G. F. 1910: *A Critical and Exegetical Commentary on Judges*. New York: C. Scribner's sons: 147

⁴⁵ CDA² 175.

⁴⁶ Heider, G. C. 1999: *Lahmu* in: *DDD*: 502.

⁴⁷ CDA² 365.

⁴⁸ Schrader, E. 1883: *Die Keilinschriften und das Alte Testament* (továbbiakban: KAT2), Giessen, J. Riecker'sche Buchhandlung: 2; TUAT II:3 570; Pritchard, J. B. (ed.) 1958: *The Ancient Near East: an anthology of texts and pictures* (továbbiakban: ANET), University Press, Princeton: 61.

⁴⁹ Wyatt, N. 2002: *Religious texts from Ugarit* (továbbiakban: RTU) Biblical seminar, 53. London; New York: Sheffield Academic Press: 215. és Hallo, W. W.; Younger, K. L. (eds.) 1997: *The Context of Scripture Vol I.* (továbbiakban: COS I.) Leiden; New York: Brill: 338. megjegyzik, hogy a *lhmmr* tagolása lehet *lhm+mr*, vagy *l+hm+mr*. Így a fordítás lehet „szőlőprés” (v.ö. RTU: 215) vagy „mirha sátra” (COS I: 338).

⁵⁰ *Lhm*, mint élelem jelentésben Ugaritban, ld., hozzá Swiggers cikkét (Swiggers, P. 1981: The meaning of the root *Lhm* „food” in the semitic languages? in: *UF* 13. 307-308)

⁵¹ Albright, W. F. 1936: The Canaanite God Haurôn (Hôrôn) in: *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, 53:1, 1-12, különösképpen: 7.

⁵² Heider: 502; Cazelles, H. 1992: Bethlehem in: *ABD* I. 711-715, különösképpen: 711, Wood, C. 1916. The Religion of Canaan: From the Earliest Times to the Hebrew Conquest (Concluded) in: *Journal of Biblical Literature* 35:3/4, 163-279, különösképpen: 118. Ennek részletesebb tárgyalását terjedelmi okokból jelen tanulmányból kihagytam.

lehem-tag Lahmura utal, aki kánaáni termékenységiten lehetett; amely teofórikus helységnevekben maradt fenn, Betlehemén kívül a Józs 15:40-ben szereplő Lahmās (vagy a Targum és Vulgata alapján Lahmām)⁵³ nevében.⁵⁴

Kutler szerint a *ləhumê* azt jelenti a Deut 32:24-ben, hogy ütközet, ahogyan a Bír 5:8-ban is kapuban lévő ütközetnek lehet fordítani; illetve a Jób 3:24-ben és 15:23-24-ben is. Ugyanakkor a *lāhem* kapcsolatba hozható az arámi *luhmā* (terror) jelentésű szóval, mely értelem talán a csatákkal való összefüggésből ered.⁵⁵

Lahmî/Lahmû kapcsán ha elvetjük, hogy a szövegben szereplő szó a *lhm*-gyökből ered, akkor a lámedet, mint prepozíciót értelmezzük. Így a megmaradt *humê* pedig talán a *hûm* gyökből származhat, melynek jelentése egy szín, melyet a HALOT nem definiál, a BDB pedig sötétnek titulál.⁵⁶ De kapcsolatba lehet hozni talán az asszír *hammu*-val, amely egy vízi állat (talán)⁵⁷ vagy a *hamêtu*-val, amely pedig egy repülő lény.⁵⁸

Mindenesetre a legvalószínűbb, hogy a Lahmû kapcsán a Deut 32-ben a Bír 5:8 alapján az asszír *šēdukra* hasonlító lényt feltételezhetünk, amely talán apotropaikus funkciókkal is rendelkezett, de ebből következően büntető jellege is volt. Eredete talán mezopotámiai, de a teremtésmitoszbán szereplő Lahmunak vajmi kevés köze lehet az Ószövetségben található hasonló nevű változatához.

4. REŠEF

Rešef talán Yahweh után a legismertebb mindezek közül, akikkel jelen munkában foglalkozok. Nevének etimológiája tulajdonképpen egy nagy talány.⁵⁹ A BDB és HALOT szerint a *ršp* héberül a láng, tűz jelentésekkel van kapcsolatban.⁶⁰

Az eblai és akkád szövegekben *ra-sa-ap* formában szerepel; így már Kr.e. 2400k. ismerték ezt a rendkívül népszerű nyugat-sémi istent. Eblában a királyi nekropolissal függött össze, feltehetően khtonikus isten lehetett. Társát Adammának nevezték. Neve fennmaradt teofórikus nevekben Ur III-ból, Máriból, Terqából, stb.⁶¹

Egyiptomban a XIX. és XX. dinasztia idejéről jelentős számban maradtak

⁵³ Lahmāmot Ḥirbet al-Lahm-mal lehetet azonosítani, ld. Kotter, W. L. 1992: Lahmam in: *ABD* IV: 129.

⁵⁴ Wood: 118.

⁵⁵ Kutler: 112. 9. jegyzet.

⁵⁶ HALOT 297, BDB 299.

⁵⁷ AW 282, CDA² 104.

⁵⁸ AW 281.

⁵⁹ Xella 1999b: 700; Fensham, F. C. 1992. Resheph in: Bromiley, G. W. (eds.) 2002: *The International Standard Bible Encyclopedia, Revised.* (továbbiakban: ISBE) William B. Eerdmans. Grand Rapids, Michigan, IV: 141-142, Handy, L. K. 1992: Resheph (deity) in: *ABD* V. 678-679.

⁶⁰ V.ö. HALOT 1297, BDB 958.

⁶¹ Xella 1999b: 701, Handy: 678,

fenn sztélek, melyeken *r-š-p(-w)*, azaz Rešef isten szerepelt. Az egyiptomiak szemében Rešef a háborúk istene volt, ő vezette a seregeket győzelemre. A mágikus feliratokon, mint gyógyító jelenik meg. Az amarnai 35. szövegben⁶² a ^{DINGIR}MAŠ. MAŠ jel olvasata egyaránt lehet a mezopotámiai Nergal, Rešef és a névtelen ciprusi pestis-isten is. Népszerűsége az ázsiai bevándorlók számának növekedésével egyenesen arányos volt.⁶³

Ugaritban a Kirta-történetben a király fiának halálában játszik fontos szerepet, mint dögvézt okozó isten jelenik meg e szövegben. Khtonikus alakként a napisten kapuőre, az Alvilág bejáratának őrzője. Ba'al és Yamm harcában előbbi támogathatta. Több kutató is úgy véli, hogy Rešef a nyugat-sémi változata lenne a mezopotámiai Nergálnak.⁶⁴

A Kr.e. I. évezredből is rendkívül ismert Rešef. Olyan epitetonokkal rendelkezett, mint például *šprm*, ami azt jelenti, hogy madár, illetve bak.⁶⁵ Kapcsolatba kerül a *ḥš*-cel is, ami arra a következtetésre vezet több kutatót, hogy Rešef talán, mint fémműves jelent meg a korabeli emberek képzeletvilágában. Cipruson Apolló és Rešef azonosítása megtörténik tulajdonképpen, mely aztán meghatározó lesz a hellénizmus korában is, majd a római korban, s így lett Rešef (= Apollón) Ešmun (= Asklepios) apja.⁶⁶

Az Ószövetségben számos helyen Rešef úgy jelenik meg, mint Yahweh seregének a tagja. A régi múltú nyugat-sémi istenből az Ószövetségben Yahweh kíséretének tagja, büntetésének eszköze, egy démonikus figura lett.

A Zsolt 78:48-ban Bāraddal szerepel párban, mint akik bevégzik az isteni büntetést. A Hab 3:5-ben a témáni ʾĒlōah teofániájának során jelenik meg Rešef Deber társaságában, mint akik kísérik őt. A Zsolt 76:4-ben a *ršpy qšt*, azaz a rešefi íj és *ḥrb* szerepel együtt; ez utóbbi is démonikus lénynek tekinthető. A Jób 5:7-ben a *bānē rešep* szerkezet található, melyek nem szikrákat, hanem démonokat jelentenek.⁶⁷

Különösebben nem kell bizonyítani azt, hogy Rešef az Ószövetség lapjain, mint démoni elem jelenik meg – nyugat-sémi isteni háttérből. Az a tény, hogy szerepel a Deut. 32:24 szövegében, talán az egyik legerősebb bizonyíték arra nézve, hogy Yahweh kiszórt nyilait tulajdonképpen démonok.

⁶² Ld. Moran EA 35 (Moran, W. L. 1992. *The Amarna letters*. Baltimore: Johns Hopkins University Press)

⁶³ Xella 1999b: 701, Fensham: 141, Handy: 678.

⁶⁴ Xella 1999b: 701, Fensham: 141, Handy: 678.

⁶⁵ Godon: 471, Handy: 678.

⁶⁶ Handy: 679, Xella 1999b: 702.; illetve lásd egy korábbi tanulmányomat: Gér 71-72 (Gér, A. L. 2010: Ešmun, a föníciai gyógyító-isten nyomában, in: *Orpheus Noster*, 2:1. 63-76)

⁶⁷ Driver, S. R.; Gray, G. B. 1921: *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Job*. Edinburgh: T. & T. Clark: 51.

5. A QETEB

E szó héber gyöke a *qtb*; azonban, mivel ez mindössze négyszer fordul elő az Ószövetségben (Deut 32:24; Zsol 91:6; Ézs 28:2; Hós 13:14), ezért nagyon nehéz a jelentését meghatározni. A rokon nyelvek alapján lehet valamiféle nyílhegy vagy betegség.⁶⁸ A SamP alapján való olvasata a *qtf*, mely lemeteszt, betakarítást jelentene, azonban ez félreírás eredménye lehet.

Az Ószövetségben összesen négy helyen fordul elő, s ezek mindegyikében jelentésére csak a kontextusból, a rokon nyelvek jelentésárnyalataiból, illetve az ókori, kora-középkori zsidó használatból visszatekintve tudunk következtetni.

Hós 13:14b szerint Māwetnek van Deber-je, míg a Šə'ólnek Qetebje. Valószínű, hogy járvánnyal van kapcsolatban.⁶⁹ Wyatt szerint a Šə'ól és a Māwet ugyanúgy a halálisten (Ugaritban Môt) neve,⁷⁰ s akkor a paralelben álló Deber és Qeteb egymásnak felelne meg? Véleményem szerint nem, mert bár a halálisten két elnevezése a Šə'ól és a Māwet, de, mint az a Zsolt 91:6-ból kiderül, hasonló „funkciójú”, ám mégis más lénynak tekintendő Deber és Qeteb.

A Zsolt 91:6-ban szintén a Deber a párja, aki itt a homályban (héb. *bā'ōfel*) jár (*yahālōk*), Qeteb pedig napközben (*šohōrāyim*) pusztít (*yāšūd*). A *yāšūd* szó helyett az Aquila és Symmachus LXX kódexek a δαίμονιον μεσημβρινον fordítással a *wašēd* héber eredetit feltételezik,⁷¹ ami pedig egy démonfajta megnevezése (*šēd*).⁷²

⁶⁸ Feltehetően az arab *qdb* gyökkel van kapcsolatban, aminek a jelentése „levág, lemetesz” vagy „megnövel, kibővíti” (Wehr: 771, Lane: 2537-38, HALOT: 1091, v.ö. az arám *√qt'*-kel, Sokoloff, M. 1992: *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period*, Bar Ilan University Press: 487-88). Emellett azonban a *qadbin* fáról nyesett nyilat jelent, míg a *qadibun* pedig íjat vagy fahusángot, vesszőt (Lane: 2538. Ezt a jelentést v.ö. a Jób 21:9-cel, ahol a *paḥad* a *šēbet 'ēlōah* – isten botjának felel meg, mely az ő büntető eszköze!). Az arab *qtb* jelentése ugyanis „összegyűlni” (Wehr: 773; Lane: 2541, HALOT: 1091), habár a *qutb(atun)* nyílhegyet is jelent (Lane: 2541). A zsidó arámiban *Qeteb* egy démonnak a neve, akinek a nevét a levágni jelentéssel hozzák összefüggésbe (Jastrow, M. 1903: *A Dictionary of the Targumim, The Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, G. P. Putnam's Sons, New York: 1346; HALOT: 1091, BDB: 881, Sokoloff, M. 2002: *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods*, Bar Ilan University Press: 1004). De fordítható tuskének is (Moor, J. C. de. 1988: 'O death, where is thy sting?' in: Eslinger, L., Taylor, G. (eds.) *Ascribe to the Lord – Biblical and other studies in memory of Peter C. Craigie*, JSOT Supplement Series, 67: 100). A dél-arab *qatib* jelentése himlő (De Moor: 1988, 104, ahol Landberg véleményét idézi, hogy ez a két kifejezés összefügg egymással).

⁶⁹ Harper, W. R. 1905: *A Critical and Exegetical Commentary on Amos and Hosea*. New York: C. Scribner's Sons: 405.

⁷⁰ Wyatt 1992: 673.

⁷¹ Az a feltevés, hogy a LXX alapját képező héber szöveg nem feltétlenül azonos a későbbi MT-vel (Leningrádi kódex).

⁷² Riley, G. J. 1999: Midday Demon in: *DDD*: 572.

S de Moor szerint az eredeti héber szöveg alapján az következik, hogy a Qeṭeb egy démon lehetett.⁷³

Az Ézs 28:2b szerint *zerem*, *bārād*, *ša'ar* és *qeṭeb* jöhet büntetésül az Úr (*ʿadōnāy*) kezéből. A *zerem* özönvízszerű esőzés, a *bārād* jégeső vagy egy démon neve, a *ša'ar* veszedelem vagy vihar, s végül a kérdéses *qeṭeb*. Xella szerint a szakaszt lehetne (a vallástörténeti háttér figyelembevételével) így is fordítani: „nézd, *ʿAdōnāy* a hatalmas és erős, mint *Bārād* szélvész, mint *Qeṭeb* vihara”.⁷⁴ Riley itt felhívja a figyelmet a mezopotámiai pusztai viharok démonjaira.⁷⁵

Ugaritban a *qṛb* felel meg a *qṭb* gyöknek, mely egy alkalommal, a KTU 1.5 II:24-ben szerepel, ahol talán Môt fiaként tűnik fel,⁷⁶ ám ennél többet nem tudhatunk meg, mert a szöveg innentől rendkívül töredékes. Caquot összefüggésbe hozza a Qatiba nevű istenséggel,⁷⁷ viszont Wyatt megjegyzi, hogy ilyen istennő nem létezett. Az ő léte egy félreolvasás eredménye.⁷⁸ A zsidó hagyományban⁷⁹ fennmaradt Qeṭeb alakja, aki egy démon, ez azonban retrospektív módon támaszthatja alá feltételezésünket.

Qeṭeb nem csak egy irodalmi figura ezen források alapján, hanem egy igen veszélyesnek tartott spirituális létező, aki a szövegek megalkotóinak – és olvasóinak elméjében bizonyosan létezett. Kapcsolata a halállal és halálistennel, valamint a zsidó hagyomány arra enged következtetni, hogy vagy valamilyen forró pusztai vihar képében jelenhetett meg Qeṭeb vagy valamilyen forró lázzal járó járványban, melyet szőrös, visszataszító állat képében képzeltek el.

6. MƏRÎRÎ

A szó gyöke feltehetően a héber *mrr*-gyök. A *mrr* I. jelentése „keserűnek lenni”.⁸⁰ A héber *mrr* megfelel az asszír *marârunak*,⁸¹ jelentése „keserűvé válni”,

⁷³ De Moor 1988: 101.

⁷⁴ Xella, P. 1999a: Barad in: DDD: 160. alapján.

⁷⁵ Riley: 572.

⁷⁶ De Moor 1988: 104.

⁷⁷ De Moor 1988: 104, 19. jegyzet

⁷⁸ Ld.: Borger, R. 1957. Anath-Bethel in: *Vetus Testamentum*, 7/1, 102-104. és Wyatt, N. 1999. Qeṭeb in: DDD: 673-674.

⁷⁹ A Midrash Tehillim szerint Qeṭeb testét pikkelyek és szőr borítják és csak egy szeme van, a másik a szívében. Ld. még: bBerakoth 5a, Naveh, J. – Shaked, S. 1984: *Amulets and Magic Bowls. Aramaic Incantations of Late Antiquity*, Leiden: Brill: 56-57, 61-ben szereplő amulett (utal rá de Moor 1988: 101), bPesahim 111b. A korai keresztény hagyományban is fennmaradt: ld. Riley: 572.

⁸⁰ HALOT 638, BDB 600.

⁸¹ KAT² 509, 568; AW 427, BDB 600.

„keserűvé tenni”.⁸² Az arab *marra* II. jelentése, hogy „keserű, keserű lesz, keserűvé tesz”.⁸³

Az ugaritiban a *mr* II. jelentése „erősnek lenni, parancsolni”.⁸⁴ A *mrr* gyök pedig azt jelenti, hogy „erősség, áldás,⁸⁵ parancs”; de a *mr* jelenthet keserűséget, fájdalmat, bánatot is.⁸⁶ Gordon megemlíti itt a *mrr*-t, mint délarab személynévét.⁸⁷ Jelenti azt is, hogy megerősít, ez a jelentés tartalom megjelenik ugariti személynevekben: *ymrn*, *mr'm*, *mrršp*, *mril*.⁸⁸

A deuteronomiumi szövegben található kifejezés hagyományos fordítása tehát a *mrr*-gyökből ered, s azt jelenti, hogy keserű. Az Exodus során (Ex 15:23, Num 33.8-9) érintett Mārā neve is a víz keserűségével van összefüggésben, A Jób 3:5-ben szereplő *kimrîrê yôm* kifejezésben is ugyanez a szó szerepel. Már a zsidó hagyományokban (például Rashinál) és a tudományos konszenzusban is megjelent, hogy Mārîrî egy démonnak a neve lenne.⁸⁹

A már említett problémás olvasatú ugariti szövegben, a KTU 1.15:4:23-ban szereplő *wlhm mr* kapcsán lábjegyzetben közli Wyatt, hogy de Moor olvasatában ez „keserűség sátrá”-t jelent.⁹⁰ Ugyanis ha *w+l+hm+mr* tagokra bontjuk az adott szöveget, akkor a *hm* megfelelhet a *hym* I. gyökből eredő *hmt*-nek, mely sátrat jelent.⁹¹ Ha elfogadjuk de Moor olvasatát, ha nem, mindenképpen két tény figyelemre méltó ezen a helyen. Az egyik, hogy a *mr* jelentése kapcsolatban van a keserűséggel már Ugaritban is; a másik pedig az, hogy bár a szöveg alapvetően másról szól, de a *lhm* és a *mr<r>* egymás társaságában szerepelt.

A KTU 1.2:3:11-12 kapcsán Cunchillos megjegyzi lábjegyzetben, hogy az olvasata

⁸² CDA² 197.

⁸³ Wehr: 901.

⁸⁴ Gordon: 437.

⁸⁵ Az ugariti *mr* a *brk* egy speciális formája – idézi Gordont Kutler: 118. Margalit szerint a KTU 1.17:II:34-35-ben lévő *brk* gyök a *mr*-gyök szinonímája, ld. Margalit, B. 1983: Lexicographical notes on the AQHT Epic (part I. KTU 1.17-18) in: *UF* 15. 65-103. A nyelvészeti kutatások jó összefoglalója: Dietrich – Loretz – Sanmartín 1973-as cikke (Dietrich, M.; Loretz, O.; Sanmartín, J. 1973: Die Ugaritischen Verben MRR I, MRR II und MRR III' in: *UF* 5. 119-122)

⁸⁶ Dietrich, M.; Loretz, O.; Sanmartín, J. 1975: Bericht über ein Orakel (RS 24.272 = UG 5, S. 563 Nr. 6) in: *UF* 7. 540-541.

⁸⁷ Gordon: 438.

⁸⁸ Kutler: 118.

⁸⁹ Gordis, R. 1943: The Asseverative Kaph in Ugaritic and Hebrew in: *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 63/2, 176-178.

⁹⁰ RTU 215, 172. jegyzet.

⁹¹ V.ö. Gordon: 401.; Moor, J. C. de; Spronk, K 1982: Problematical passages in the legend of Kirtu (II) in: *UF* 14, 172-190, különösképpen: 178. szerint a *hm* itt sátrat, baldachint jelent. Ugyanis a *hmt* – az ugariti *hym* – sátor, baldachint jelent; a *hm* – sátrat, a *hmn* – baldachint, az akkád *hammu* és arab *haymah* szintén sátrat, ld. Moor, J. C. de; Spronk, K. 1982: Problematical passages in the legend of Kirtu (I) in: *UF* 14, 153-171, különösen: 160-161.

rendkívül problémás, majd idézi de Moor olvasatát és fordítását, melyben a *lšd mr ymm* kifejezést találjuk, melyet „a tenger keserű földje”-nek fordít.⁹² A tengerpart és a keserűség összekapcsolása az asszír *marratu(m)* kapcsán is felmerül; illetve a megkeseredett víz képe a pusztai vándorlás Mārâ-nál játszódó történetében is szerepel.

A vizsgált deuteronomiumi versben de Moor véleménye szerint, melyet van der Toorn interpretál, több olyan alak is szerepel, akik istenek (vagy démonok), így Rešef, Qeṭeb és Bəhēmôt, így arra lehet következtetni, hogy az itt szereplő Rā’āb is egy démoni lény; vagy akár Mərîrî, habár ez utóbbi inkább a *qeṭeb*bel alkothat egy szerkezetet. Gordis a Jób 3:5-ben a *mrîrê yôm*-ot „a nap démonja”-nak fordítja, Rashi alapján. Ugyanakkor a Jób 3:8-ban *’ôrêrê yôm* szerepel, ami arra mutat, hogy talán a *mryry*-t *m’rry*-re kellene cserélni. Van der Toorn nem támogatja, hogy Mərîrî alakjában egy démont kellene látnunk.⁹³

A Jób 3:5 kapcsán több kutató is megjegyzi, hogy a kérdéses szó (*kimrîrê*) gyöke nem a *mrr*, hanem a *kmr* lenne.⁹⁴ A héber *kmr* II. ugyanis azt jelenti, hogy „sötét”.⁹⁵ Ugyanakkor Clines megjegyzi, hogy a sémi *kmr* gyöknek az elsődleges jelentése az, hogy „szomorúnak lenni.” A hettita *kammara* szóval való kapcsolatot is megemlíti Clines.⁹⁶ Pope idézi Rashi és Ibn Ezra véleményét, miszerint a kifejezésben a lévő *mrîrê* a Zsolt 91:6-tal mutat párhuzamot.⁹⁷ A kifejezést „keserű nap” vagy „sötét nap” értelemben fordíthatjuk, de számomra sem Gordis véleménye, sem az ellenvélemények nem meggyőzőek. Ugyanakkor mégis figyelemre méltónak tartom az eddigieket arra, hogy akár csak egy hipotetikus alakként is, de Mərîrî-t is beillesztve az eddigi sorba, talán épp keserűséget okozó démonként tekintsünk rá.

III.2. A 24. VERS LEHETSÉGES FORDÍTÁSAI

Az előző fejezetben láthattuk, hogy azok a héber kifejezések, melyek a 24. versben a felsorolás gerincét adják, az elsődleges jelentéseiken túl rendelkeznek egy

⁹² RTU, 52. 69. jegyzet

⁹³ Toorn, K. van der. 1999: Meriri in: *DDD* 568–569, Gordis: 178.

⁹⁴ Fohrer, G. 1963: *Das Buch Hiob. Kommentar zum Alten Testament, Band XVI*; Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh: 110, Driver, S. R.; Gray, G. B. 1921: *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Job*. Edinburgh: T. & T. Clark: 217; Clines, D. J. A. 2002.: *Job 1–20. Word Biblical Commentary Vol. 17*. Dallas, Word, Incorporated: 70.

⁹⁵ BDB 485; a HALOT-ban a *kmr* III.-nál találjuk, 482.

⁹⁶ Clines: 70.

⁹⁷ Pope, M. H. 1973: *Job. The Anchor Bible 15*. Doubleday & Company, Inc. Garden City, New York: 29. Pope továbbá rámutat, hogy a *kimrîrê* első betűje inkább a gyök része (*kmr*), mintsem egy összehasonlító partikula.

többletjelentéssel, melynek eredete sok esetben a kánaáni szubsztrátum vallásos felfogásához, illetve Izrael népének nem a hivatalos vallás szerint való gondolataihoz vezet vissza. Ezek az ősi konnotációk a számunkra elérhetetlen és rekonstruálhatatlan szóbeli kultúrán, nem tudatos módon a nyelvi sajátságokban és a korai zsidó írásértelmezők „emlékein” át őrződhetett, őrződött meg a mai napig.

A fordítás során az egyes, az előző fejezetben nem tárgyalt kifejezések rövid magyarázatával kezdve igyekszem visszaadni azt a mögöttes tartalmat, melyet a sorok között olvasva érthettek a korabeli emberek.⁹⁸

A vers (nem hagyományos) fordításai a következők lehetnek:

„elgyötörve Rā’ābtól és Lahmútól, Rešeftől és Qeṭebtől, Mārîrîtől és a Bəhēmôt fogától, rájuk küldöm mérgével a porban csúszót [is].”

Vagy

„a kiszórtak: Rā’āb és Lahmū, Rešef és Qeṭeb, Mārîrî és Bəhēmôt foga, rájuk küldöm mérgével a porban csúszót [is].”

V. ÖSSZEGZÉS

Jelen szerény munka arra próbálkozott vállalkozni, hogy általa betekintést nyerhessünk az ókori közel-keleti ember gondolkodásába; a Deut 32:19-25 korabeli értelmzésébe – vallástörténeti és nyelvi megközelítéssel kereszttül.

A Mózes éneke néven ismert deuteronomiumi szakaszban Yahweh nyilaival fenyeget a szerző, melyeket istenük a hűtlenné vált nép ellen lő ki büntetésül. A korabeli ember világképében a démonok, mint természetfeletti lények a valóság részét képezték, ugyanúgy, ahogyan a szemmel látható félelmetes természeti jelenségek, fenyegetések. Bár az Ószövetségben nincsen egységes terminológia a démonokra (és / vagy más természetfeletti lényekre), én ezen a görögből átvett gyűjtőnéven neveztem meg őket az egyszerűség kedvéért.

Az Ószövetség embere ugyan még különbséget tudott tenni a *šēdîm*, *šə’îrîm*, *šiyîm*, *šərapîm*, stb. csoportok között, melyeket mi egységesen démonnak nevezünk. Jelen dolgozatomban bemutattam a Deut 32:24-ben szereplő kifejezések nyelvi és vallástörténeti háttereként, hogy az ókori zsidóság számára természetfeletti létezőként definiálhatjuk Rā’āb, Lahmū, Rešef, Qeṭeb és Mārîrî alakját.

A haragvó isten képe gyakran megjelenik az Ószövetség lapjain, valamint a seregek ura vezeti a kánaáni istenekből izraelita démonná változott lényeket is harcaiban. Ezek a megállapítások nem idegenek a modernkor olvasói és Biblia-értelmezői előtt, ugyanakkor mégis elgondolkodtatóan hatnak az ilyen szakaszok.

⁹⁸ Terjedelmi okokból a fordítás során felmerült kérdéseket, illetve döntéseim indoklását ki kellett hagynom.

Ugyanis Yahweh a korabeli ember gondolkodásában (ha nem is egy pantheon fejeként), de mégis más – nevesített, perszonifikált – természetfeletti lényekkel együtt jelenik meg, s őket büntetésképpen a hűtlen emberek ellen vezetheti. A kánaáni szubsztrátum és az izraeli népi vallásosság gondolkodásmódjába ezen tények beleillettek, az Ószövetség szerzőinek azonban némiképpen „demitologizálni” kellett ezt a látásmódot.

Így Yahweh az, aki totális hatalommal rendelkezik minden látható és láthatatlan fölött; népével (és az emberiséggel) szövetséget kötve, ennek megszegőit, mint igazságos legfőbb bíra ítéli és bünteti meg. Hatalma van arra, hogy a démoni lényeket büntetésképpen az emberek ellen küldje, vagy visszatartsa azokat.

AMIKOR TÖRTÉNELMET ÍRNAK...*

A Dávid és Góliát-elbeszélés redakciótörténete (1Sám 17)

KATÓ SZABOCS FERENCZ

A szövegkritika és a redakciókritika a különböző olvasatok egymáshoz való viszonyával, az összöveg megállapításával és a történeti fejlődés rekonstrukciójával foglalkozik. A 1Sám 17 összövegének rekonstrukciója nem kis kihívás elé állítja a perikópával foglalkozó teológusokat.¹ A Dávid és Góliát-elbeszélés ókori szövegta-
núi között nagy eltérések vannak, ti. a Codex Vaticanus (LXX^B) egy jóval rövidebb tudósítást tartalmaz Góliát legyőzéséről. A következő versek hiányoznak a LXX^B 17. fejezetéből, melyeket csak a masszoréta szöveg (MSZ) tartalmaz: 12–31; 41; 48b; 50; 55–58. Ezzel kapcsolatosan felmerül a kérdés: melyik a régebbi olvasat? Hogyan és miért jön létre ekkora eltérés?

A KUTATÁS EREDMÉNYEI

A szöveg tartalmi, stilisztikai, nyelvtani egyenetlenségei felvetik a történet irodalmi fejlődésének lehetőségét. Ezen a ponton pedig több magyarázati modell is született. 1.) A kutatók egy jelentős része, W. Nowack, F. Stolz, D. Barthélemy, J. Lust, W. Dietrich,² két történetet vél felfedezni a 1Sám 17-ben. 2.) Ettől eltérően közelíti meg a kérdést H. J. Stoebe, E. Tov, D. G. Auld, C. Y. S. Ho, és A. Yadin, akik szerint a MSZ nem két történetet kapcsol össze, hanem egy tudatos irodalmi kompozíció eredményeként íródik.³ A hosszabb MSZ az áthagyományozás folyamatában természetes módon bővül az elbeszélés egyes elemivel. Ennek a folyamatnak az

* Jelen tanulmány a XXX. jubileumi OTDK-ra (2011. ápr. 14–16.) beadott dolgozatom egyik részének átdolgozott formáját tartalmazza. Az eredeti, jóval hosszabb tanulmány, melynek címe *A Dávid és Góliát elbeszélés szövege (1Sám 17)*, a társadalomtudományi szekcióban, a vallás- és hittudomány tagozatban első helyezést ért el.

¹ Sámuel könyvének masszoréta szövege Ezékiel könyve mellett a legtöbb másolási hibát tartalmazó bibliai könyv. Vö. Nowack 1902, VII. old.

² Dietrich 1996, 172–191 old., Nowack 1902, 83–93 old., Stolz 1981, 111–121 old., Barthélemy 1986., Lust 1986.

³ Stoebe 1956, 397–413 old., 1973, 311–340 old., Tov 1986., Auld, Ho 1992, 19–39 old., Auld 2004, 118–129 old., Yadin 2004, 373–395 old.

egyik állomása az LXX^B által közölt változat. 3.) A. v. d. Kooij, D. W. Gooding és D. Rudman a MSZ elsőbbségét védelmezi.⁴ A MSZ egy kiforrott, egységes teológiai és irodalmi tevékenység eredményeként jön létre még az LXX^B fordítása előtt. A szövegben fellelhető teológiai és tartalmi egyenetlenségek kiküszöbölése végett jön létre a rövidebb LXX^B változat.⁵

A továbbiakban a tanulmány megvizsgálja a MSZ és LXX^B közös anyagát a kutatás eddigi eredményeit felhasználva, továbbá egy új szempont figyelembevételével rávilágít a MSZ plusz anyagának további fejlődésére. Ezzel egy időben rámutat arra, hogy ez az elbeszélésbeli gyarapodás milyen irodalmi hatásokat gyakorolt a szövegre.

2. A MSZ ÉS LXX^B KÖZÖS ANYAGA

2.1 A DÁVID ÉS GÓLIÁT CSATÁJÁNAK HELYSZÍNE

A helymeghatározásra nézve pontos utalásokat találunk (1Sám 17,1–3),⁶ így nem mellőzhetjük ennek kiértékelését. Az itt felsorolt adatok arra utalnak, hogy a szöveg a történetiség igényével lép fel. Az felsorolt városok beazonosíthatóak: Szokó: Khirbet Abad, Azéka: Tell Zakariya, Gát: Tell es-Safi, stb.⁷ Az Elah völgy pedig összefüggésben állt Szokóval és Azékával.

Saul királysága szempontjából a csata egy stratégiaiilag fontos helyen és időben zajlik. Az itt sorra kerülő ütközet Izrael befolyását szerette volna megerősíteni, illetve a határvidék biztonságát megtartani.⁸ A történet nemcsak Dávid felemelkedés-történetének része, hanem egyben azoknak a történeteknek egyik darabja is, melyek Sault negatív színben tüntetik fel. A beszámoló lényege ennek fényében: Saul egy politikai szempontból lényeges helyzetben nem talál megoldást a filiszteus problémára. Dávid az, aki érdemben előreviszi a kérdés megoldását.⁹ Ebből a hát-

⁴ Gooding 1986., Kooij 1992, 119–131 old., Rudman 2000, 519–530 old.

⁵ Walter Dietrich ezen a ponton a megközelítések szubjektív oldalát hangsúlyozza. Csak azok fogják művészetlennek tartani a hosszabb verziót, és előnyben részesíteni a rövidebbet, azaz az LXX^B változatot, akik számára a dublettek lényegi ellentmondásokat és értelmetlen ismétléseket jelentenek. Dietrich 1996, 178 old.

⁶ Stoebe felveti annak a lehetőségét, hogy a királyság fenti leírásból körvonalazható területe csupán Dávid idejében volt ilyen kiterjedésű (Stoebe 1973, 319 old.). Nagy valószínűség szerint azonban Saul nem vezetett háborút ezen a területen. Hadi cselekményei a közép-palesztin területekre korlátozódtak (vö. Stolz 1981, 115 old.).

⁷ Beck 2006, 324 old.

⁸ Aharoni, Avi-Yonah, Rainey, Safram, 2004, 71 old.

⁹ Ezt a gondolatot az erős népi hagyomány is támogatja, melyről tudósít a Sámuel könyve: 1Sám 18,7; 1Sám 21,11; 1Sám 29,5.

térből bontakozik ki a párviadal küzdelme, mely így a helyrajzi megjegyzéseken keresztül is teológiai hangsúlyokat kölcsönöz a beszámolóinak. Az Elah völgyében így már nem csak egy stratégiailag fontos küzdelem fog lezajlani, hanem egyben az a hely is lesz, ahol Dávid úgy jelenik meg, mint Saul ellentípusa, és ezzel egy időben, mint a tehetetlen uralkodó alternatívája.

A szöveg ezen üzenete a történeten belül Góliát színrelépésével csupán erősödik. Góliátot Gát városából való óriásként mutatja be a történet, de Saulról is azt olvashattuk, hogy „kimagasodott a nép közül, vállától fogva fölfelé” (1Sám 10,23). Ugyanaz a képzet társul mindkettejük személyéhez. A mindkét leírásban megjelenő גִּבּוֹר gyök hívja fel a figyelmet testi adottságaikra (1Sám 10,23; 17,4). Mindketten úgy lépnek színre, mint hős katonák, délceg vitézek, akik a győzelem hús-vér biztosítékai.

A királynak a kezdeti időben főként hadi és bírói jogköre volt, s ezt tükrözi a királykérés története (1Sám 8), ahol explicit módon jelennek meg a fenti jogkörök:

וְהָיָה נָם־אֲנַחְנוּ כְּכֹל־הַגּוֹיִם וְשָׁפְטָנוּ מִלְכָּנוּ וְיָצָא לְפָנֵינוּ וְנִלְחַם אֶת־מִלְחַמָּתָנוּ
Sám 8,20

Saul felkenése után rögtön az ammonitákkal viselt háborúban jelenik meg (1Sám 11), ahol vezéri kvalitásait bizonyítja. Királyi tisztének gyakorlásában tehát ez a funkció kerül előtérbe, erre esik a nagyobb hangsúly. Sőt, Sault mindvégig valamilyen harci cselekmény közelében mutatja be a Sámuel könyvének írója. Még Isten előtti hűtlensége is azzal hozható összefüggésbe, hogy nem tartotta meg *kheremet*, a háborúban ejtett áldozatok megsemmisítésének törvényét. Emiatt az engedetlenség miatt egy engedelmes király fogja őt követni az uralkodásban (1Sám 15).

2.2 IZRAEL אִישׁ־הַבָּיִים-JA

Góliát megítélése, tiszte azonbanban nem ennyire egyértelmű. Őt a MSZ אִישׁ־הַבָּיִים -nak nevezi, amit általában *bajnoknak* szoktak fordítani.¹⁰ A szöveg már akkor így mutatja be őt, amikor még szó sincs párviadalról. A héber אִישׁ־הַבָּיִים kifejezés *hapax legomenon*, így értelmezése nem könnyű feladat. Viszont az ókori párhuzamokból következtethetünk jelentésére.

Egy közelebbi párhuzamot a hettita irodalomban olvashatunk *Hattusilis Apológiaiájában*.¹¹ A Kaska-i törzs fellázad a birodalom ellen. Hattusilis, a későbbi király,

¹⁰ A HALOT ezt a héber kifejezést a בֵּין határozószóából származtatja. Jelentése „között”, amely mind térbeli, mind időbeli értelemben használatos. A szövegben is előforduló alak, בָּיִים, a rabbinikus héberben két dolog közötti helyet jelent. Qumránban a szó jelentése lehet „közvetítő”, „értelmező” és „gyalogos” egyaránt.

¹¹ Hoffner 1968, 220–225 old.

aki ekkor még mint a hadsereg parancsnoka 120 harci szekérrel felvonul a lázadás leverésére. A lázadó törzs serege ellenben 800 szekérből és megszámlálhatatlan gyalogosból áll. Kezdetben Hattusilis sikereket ér el, de hamar vissza kell vonulnia. Majd ezt olvassuk: „Akkor én személyesen győztem le az ellenséget. Amikor legyőztem azt, aki a *piran huyan*za volt, az ellenség menekült.” A *piran huyan*za volt az a személy, aki az ellenséges csapatot képviselte. A párviadalban ellene megnyert győzelem így az ellenséges sereg fölötti győzelmet jelentette. Ehhez a történethez hasonlóan 1Sám 17,51–52 szerint a párviadal után a filiszteusokat is vereség éri.¹²

A *piran huyan*za kifejezés szó szerint azt jelenti, hogy az „ember, aki elől fut”. A görög προμαχέω ige párhuzamba állítható a hettita kifejezéssel. Jelentése: „elől harcol”, „előharcosként viaskodik”.¹³ S. R. Driver szerint az אִישׁ־הַבָּיִים kifejezés etimológiailag a szemben álló két sereg közötti térben küzdő harcosra vonatkozik.¹⁴

A 1Sám 17-ből és a hettita párhuzamból úgy tűnik, hogy ezeket a harcosokat nem a párviadal teszi אִישׁ־הַבָּיִים -má, hanem az אִישׁ־הַבָּיִים funkcióval rendelkezők vívják meg ezt a fajta harcot. Izraelnek nincs ilyen harcosa, ezért választania kell maga közül valakit. Góliát kérdéséből az is érezhető, hogy a filiszteusok nem akarnak nyílt ütközetbe kezdeni, és éppen Izrael az, aki erre készül, nem lévén köztük ilyen bajnok (1Sám 17,8–9).

A királyválasztás történetéből (1Sám 8) világos, hogy milyen szempontok érvényesülnek Izraelben, amikor királyt kívánnak. Saulnak segítenie kellene Izraelen ilyen helyzetekben. Saul azért választották meg, hogy „járjon előttünk és harcoljon háborúinkban” (1Sám 8,20).¹⁵ Ő az, aki külsejére nézve Góliáttal felveheti a harcot.¹⁶ És bár a király lenne Izrael אִישׁ־הַבָּיִים -ja, tisztségénél fogva neki kellene népe élére állnia, itt kiderül, hogy Izraelnek nincs אִישׁ־הַבָּיִים -ja.

A kihívás egyben egy allúzió Saul tehetetlenségére. Jábes Gileád lakosait megszabadította az ammonitáktól, akik gyalázatot akartak cselekedni Izraellel: „és teszem ezt az egész Izrael gyalázatára” (1Sám 11,3). De ebben az új helyzetben Saul már tud segíteni.

¹² A két történet közötti további hasonlóság a hősök páncéljával kapcsolatos. Hattusilis Istár templomába vitte a páncélt, amelyet hordott. Dávidnak ugyan nem volt páncélja, de itt is szó van Góliát páncéljának (tisztázatlan célzatú) elhelyezéséről. Mi több, 1Sám 21,1–9-ben azt olvashatjuk, hogy Góliát kardja Nóbban van, Akhimélek papnál, egy posztóba csavarva az efód mögött, mely azt sejteti, hogy itt valamilyen kultikus cselekmény végett van elhelyezve.

¹³ Györkösy, Kapitánffy, Tegyei 1990, 895 old., Hoffner 1968, 220–225 old.

¹⁴ Driver a görög analógiából indul ki. A két sereg közti részt úgy nevezték, hogy μεταίχμιον. Ide lépett be a hős, akit úgy nevezhetünk, hogy a „(két sereg) közti harctér embere”. Ezt az álláspontot fogadja el és ismerteti Yadin 2004, 381–382 old. A párviadalnak a gyakorlatát Harry Hoffner is a görög harci szokásokra vezeti vissza. Sőt, ő azt a lehetőséget is felveti, hogy talán a hettiták közvetítésével került ez a katonai gyakorlat a sémi világba.

¹⁵ A לָחָם nif'al jelentése: harcolni, vívni, viaskodni (vö. HALOT).

¹⁶ Brettler 1995, 103 old.

A történet ezen részében, a tulajdonképpeni harc lezajlása előtt, Saul már a vesztes hős képét jeleníti meg. Félelmével és tanácsalanságával egy a néppel, nem király többé. Mindez pedig szakrális színezetet kap, mert a kiválasztott nép gyalázata egyben Istenének is a gyalázata. Nem véletlen, hogy a történetben egymás mellé kerül a két szint: „gyalázattal illeti az élő Istennek seregét” (1Sám 17,26); „És szidalmazta a filiszteus Dávidot Istenével együtt” (1Sám 17,43).¹⁷ Saulnak tehetetlensége Istennel való viszonyával magyarázható. „Isten lelke eltávozott Saultól” (1Sám 16,14), megszűnt királyságának Isten felőli igazolása.

Ilyen helyzetben lép színre Dávid, akiről azt olvashatjuk, hogy kicsi volt, ifjú, szép szemű, szép tekintetű (1Sám 16,12; 17,14; 17,42). A bemutatása egyszerre áll ellentétben Góliát és Saul alakjával.¹⁸ Ebben az ellentétben egy királyságellenes hang is megszólal.¹⁹ A tehetetlen király nem tud segíteni, ezzel ellentétben JHVH igen. Mert Dávid itt nem király, hanem csupán JHVH eszközeként értelmezi önmagát. Ez azokban a mondatokban látható leginkább, ahol a cselekvő maga JHVH: „a mai napon kezembe ad téged az Úr...” (46–47). Ennek az ellentétnek a fokozását kell látnunk Góliát fegyverzetének bemutatásában is. A filiszteus tetőtől-talpig páncélban áll ki a párviadalra, Dávid pedig egy parittyával áll az Úr oldalán.

2.3 „GÓLIÁT A GÖRÖG KATONA”

Góliát fegyverzete a következő hadi szerszámokból áll (1Sám 17,5–7): rézsisak, pikkelyes páncéling, lábvért, dárda, vashegyű lándzsa, és egy hatalmas pajzs. Vajon igazolható-e történelmileg az, hogy létezett ilyen filiszteus harci felszerelés? Vagy a hadi szerszámok leírása inkább valamiféle teológiai mondanivalót rejt?

Y. Yadin történelmileg hitelesnek tartja az 1Sám 17. fejezetét, és nagyon fontos forrásként kezeli Góliát fegyverzetének leírását a korabeli hadászati szokások kutatásában. Kurt Gallinger azonban egyik vonatkozó tanulmányában a Medinet Habu-i ábrázolásokat figyelembe véve arra a következtetésre jut el, hogy a filiszteus páncélja nem lehet korhű. A pikkelyes páncéling mezopotámiai-szíriai öltözk, a hatalmas pajzs pedig nem is hasonlítható az egyiptomi ábrázoláson lévő filiszteusok kis, kerek pajzsaihoz.²⁰ Szerinte a 1Sám 17 csak irodalmi leírás, mely az isteni csodát

¹⁷ A „szidalmazás” gondolatát Dietrich egyenesen *Leitmotiv*-nak tekinti. Dietrich 1996, 180 old.

¹⁸ Mögötte egy olyan teológiai koncepció van, mint a 1Sám 16,7-ben: „az ember azt nézi, ami a szeme előtt van, de az Úr azt nézi, ami a szívben van.”

¹⁹ A királyságellenes hang a redakciók során kerül a szövegbe, és valószínűleg egy olyan teológiai megfontolás szövegbeli lecsapódásként, mely a fogság szemszögéből értékeli ki Izrael királyságát. Ennek bizonyítását ld. a *Teológiai redakciók* alcím alatt.

²⁰ Vö. Yadin 2004, 376 old., Finkelstein 2002, 142–143 old., Dietrich, Naumann, 1995, 87 old., Stoebe 1973, 320 old.

hivatott erősíteni. Nemrég közzétett kutatásában Finkelstein rámutat arra, hogy a bibliai leírásban megjelenő hadi szerszámok megegyeznek a Kr. e. VII.–V. századi görög fegyveres gyalogos felszerelésével. Finkelstein következtetésének problémája az, hogy a pikkelyes páncéling tipikusan közel-keleti és kevésbé görög, hasonlóan a pajzshordozóhoz, amelyeket csak az asszír reliefeken látunk viszont. Erre a problémára Finkelstein azt a magyarázatot adja, hogy vagy a szerző maga vitt be asszír elemeket az ábrázolásba, vagy a görög katonák keleti befolyásra átvették a pajzshordozó és a pikkelyes ing használatát. Ez utóbbira példát is találhatunk a Kr. e. VII.–VI. századi Cipruson, mely hosszabb ideig asszír befolyás alatt volt. Az itt állomásozó katonák átvették az asszír pikkelyes páncéling használatát.²¹

A fentiekből levonhatjuk azt a következtetést, hogy a részletes leírás inkább irodalmi célzatú, mely JHVH hatalmát hivatott hangsúlyozni.²² A jól felfegyverkezett katona sem lehet akadály JHVH szabadításának. A fenti datálásból kiindulva megállapíthatjuk azt is, hogy a szöveg ezen része a VII.–V. századból származhat.

2.4 GÓLIÁT A KÖRÜLMETÉLETLEN FILISZTEUS?

A 1Sám 17-t csak úgy szokták emlegetni, mint Dávid és Góliát története, de a filiszteus neve mindössze kétszer jelenik meg a történetben (1Sám 17,4; 17,23).²³ Nagy valószínűség szerint egy szerkesztő veszi át Góliát nevét a 2Sám 21,19-ből, ahol egy bizonyos Elkhanánról, Jaharé Oregimnek fiával kapcsolatban az áll, hogy megölt egy Góliát nevű filiszteust.²⁴ Ezzel együtt pedig a szolgáló katona tettét vezetőjének, Dávidnak tulajdonítják (2Sám 21,22).²⁵ Az azonosításra az is alapot adhatott, hogy Dávidhoz hasonlóan Elkhanán is Betlehemből származott. A fenti

²¹ Finkelstein 2002, 140–145 old. Finkelstein ugyanitt a bibliai történet párhuzamaként említi a homéroszi párbaj gyakorlatát. Az analógiát a motívumokban véli felfedezni: kihívás, félelem, kihívás elfogadása, hősök bemutatása, küzdelem, a kihívó halála. Sőt ezen a ponton egy, az Azzan Yadinéhoz hasonló hipotézist állít, hogy ti. lehet, hogy a görög fegyverzetbe öltöztetett filiszteus szimbolikus alak.

²² A történetiség helyett szintén a fegyverzet irodalmi szerepét emeli ki Stoebe 1973, 320 old.

²³ Ez utóbbi helyre bizonyosan a 4. versből került be a név, ahogy azt a problémás mondat szerkezet is bizonyítja.

וַהֲנֵה אִישׁ הַבְּנִים עוֹלָה נָלִית הַפְּלִשְׁתִּי שְׁמוֹ מִנֵּת מִמְּשַׁרְכּוֹת פְּלִשְׁתִּים
(a félkövér betűvel szedett részeket a 4. versből veszi át a redaktor).

²⁴ Ezen a véleményen vannak: Stoebe 1973, 319 old., Dietrich 1996, 181–185 old., Yadin 2004, 376–377 old., McCarter 1980, 291 old., Stolz 1981, 115 old.

²⁵ Ez a jelenség nem idegen a Sámuel könyvtől. A 2Sám 21,15–22-ben Dávid szolgálai megölnék négy óriást (közülük Elkhanán megöli Góliátot), viszont a 22. vers summáriumban Dávidot is említik: „ezek származtak Rafától Gátban, akik Dávid által és szolgálai által estek el.” A történet világosan beszámol Dávid távolmaradásáról a harcokban, míg az érdemeket elsősorban neki tulajdonítják.

két igehely kivételével 1Sám 17 mindenhol csak a „körülmetéletlen filiszteus” megnevezéssel találkozunk. Amit a Dávid egyik szolgája a refáita óriással tett, az ebben a történetben nem más, mint egy eszköz Isten hatalmának és egyben Dávid királyságának hangsúlyozására.

De nem ez az egyetlen olyan elem, amelyet a közös anyag más hagyományokból kölcsönöz. A 2Sám 23,20–22-ben és 1Krón 11,22–23-ban Benájáról, Dávid egy másik szolgájáról szintén hasonló beszámolókat olvashatunk, melyeknek sok elemét viszontlátjuk a 1Sám 17-ben. Benája oroszlánt öl, akárcsak Dávid.²⁶ Ezenkívül Benája nevéhez is fűződik egy, a Góliát legyőzéséhez hasonló történet. Benája csupán egy bottal²⁷ a kezében egy egyiptomi óriást öl meg a saját fegyverével, akinek dárdája olyan volt, mint a szövők zugolyfája. A **בֶּנִימִינָדָן אֶרְנָיִם** szóösszetétel négy helyen jelenik meg az Ószövetségben: 1Sám 17,7; 2Sám 21,19; 1Krón 11,23; 1Krón 20,5. Két helyen a már említett Elkhanánnal és Góliáttal kapcsolatosan, egy helyen Benájával és az egyiptomi óriással kapcsolatosan, illetve a 1Sám 17 szövegében. A közös motívum azt mutatja, hogy ezek a szövegek kapcsolatban állnak egymással.²⁸

Góliát neve tehát az Elkhanán hagyományból került a szövegbe, és úgy látszik, hogy az elbeszélés további másik három eleme is egy másik személy nevéhez fűződő anekdotikus hagyományból eredeztethető. Az oroszlán legyőzése, az ellenség saját fegyverével aratott győzelem gondolata, valamint az a motívum, miszerint a hős az ellenfélénél jóval szerényebb hadi felszereléssel indul a harcnak, a Benája hagyományra vezethető vissza. Ez utóbbi jóval korábban kerül a szövegbe, mint az Elkhanán nevéhez kapcsolódó elemek. Góliát neve mintegy fokozásként van jelen a történetben. Az ismert rettegett filiszteus beillesztése a szövegbe Dávid hősiességét domborítja ki, aki a redakció után immár nem egy ismeretlen filiszteust győz le, hanem a hagyományokból jól ismert, emberfeletti adottságokkal rendelkező, a legyőzhetetlen ellenséget megjelenítő Góliátot. A Benája hagyomány ezzel szemben már a szöveg magjának kialakulásakor utat talál a történetbe. Az összekapcsolás alapja a motívumok átfedése: az oroszlán és a bot jelen lehet egy hősi történetben (Benája beszámoló), de biztosan jelen van a pásztori élet mindennapjaiban is (Dávid bemutatása). A szöveg kialakulása folytán Dávid egyik alattvalójának kivételes hőstette, a Dávid általános magatartásává alakul a történetben. Egyfajta indukciós szövegalkotási folyamat ez, melyben egy személy nem mindennapi

²⁶ Dávid szolgájának tette úgy tükröződik vissza a 1 Sám 17,34–36-ban, mint Dávid saját érdeme. Stoebe 1956, 406–407 old.

²⁷ A párhuzam nem szó szerinti. Góliát kérdésében (1Sám 17,43: „Kutya vagyok-e én, hogy bottal támadsz rám?”) a **מִקֶּל** kifejezés szerepel, míg a Benája fegyverzetét bemutató leírásban (2Sám 23,20) a **שֶׁבֶט**. Viszont mindkettő botot, pálcát jelent.

²⁸ Stoebe 1994, 505–506 old. Ugyanúgy egy önálló anekdotikus leírásra vezet vissza a 2Krón 11,11–25 részt Japhet, számolva azzal, hogy az egész fejezet a 2Sám 23 felhasználásával alakul ki. Japhet 2002, 242, 252 old.

eredményét a történet szereplőjének állandó és általános jellemvonásává alakítják. A hagyományelemeket azért szövik bele a történetbe, hogy Dávid kivételes jellemét és érdemeit domborítsák ki. Ezzel együtt az is középpontba kerül, hogy Isten a szorult helyzetben levő népe számára nem akármilyen megmentőt rendel, hanem olyan hőst, akinek tetteit sokat fogják emlegetni.²⁹

2.5 TEOLÓGIAI REDAKCIÓK

A közös anyagon belül is érezhetők bizonyos feszültségek, amelyek szerkesztői munkával magyarázhatók. Az elbeszélte események egy inkább szellemi síkra terelődnek, és következetesen teológiai színezetet kapnak. A 8–9. versek egy csatajelenetben elhangzó kihívás, amely egy katonai ellentétet hívatott tisztázni, ám a 10. versben a „gyalázat” fogalmának bevezetésével a választott nép és a filiszteusok közti polémiává alakul. Egy hasonló jelenség figyelhető meg a 33–35. és a 36. versekben. Dávid szavait egy redaktor teológiai korrekciónak vetette alá, melyben nem Dávid az, aki legyőzi az oroszlánt, medvét, filiszteust, hanem egyedül JHVH. A 47. vers szintén egy teológiai gondolatot vezet be a történetbe,³⁰ az isteni szférába helyezi át a harci cselekményeket. Izrael, mint JHVH tulajdona, a háborúban is JHVH-hoz tartozik, és így a győzelem nem a látható, kézzelfogható hadsereg létszámának függvénye, hanem egyedül az isteni akarat következménye. A vers valószínűleg egy olyan korban kerül a szövegbe, amikor Izraelnek nincs saját hadserege, és ezért önmaga hadi erejét már JHVH eszközéként sem értelmezhetette. Ezért szükséges a múlt hadi sikereit a jelen állapotából, a történelmi helyzetnek megfelelően újraértelmezni. JHVH győztes Isten, ezt a múlt hadi sikerei támasztják alá, és ezen a fogság, az abszolút politikai függéshelyzet sem változtathat. A múlt ilyenfajta értelmezése a deuteronomista történetírás sajátja. A 47. vers valószínűleg egy deuteronomista redaktor alkotása.

Az 54. vers szerint Dávid felviszi a filiszteus fejét Jeruzsálembe. A szöveg összefüggésében ez anakronisztikusan hat.³¹ Egyrészt központi helye Gibeá, másrészt Jeruzsálem elfoglalásáról és Dávid győzelméről a város felett sokkal később a 2Sám 5-ben szereplő történetben olvashatunk. Jeruzsálem szerepének kiemelése csak

²⁹ Az áthagyományozás egy olyan jelenségről lehet itt szó, ahol a dávidi és a dávidi hősökhez kapcsolódó történeteket egy rétegben hagyományozták tovább. A történelmi magtól való időbeli eltávolodással együtt az egyes hősök szerepe egyre mellékesebbé vált. A katonákról idővel megfeleltek, de a nagy király tetteinek emlékét töretlenül továbbadták. A szereplők lassan kikoptak, és minden történet egyetlen lényeges személy, Dávid körül összpontosult.

³⁰ Van der Kooij 1992, 129 old.

³¹ Stolz szerint a vers filiszteus háborúk győzelmi ereklyéinek elhelyezésére játszik rá. Stolz 1981, 121 old.

abban a korban válhatott ennyire fontossá, melyben olyan központosító törekvések érvényesültek, mint a deuteronomiumi hagyományban.

3. A MSZ SAJÁT ANYAGA

Még mindig nyitott a kérdés marad viszont, hogy miért és hogyan jöhetett létre egy ilyen hosszú és motívumaiban gazdag többletanyag? Jelen kutatás azt a szakirodalomban jelen lévő irányvonalat folytatja, mely szerint a LXX^B a MSZ-nél korábbi változatot hoz.³² A megvilágított történetbeli üzeneteket figyelembe véve szükséges a MSZ saját anyagának közelebbi vizsgálata.

Amint arról fentebb már szó volt, már a LXX^B és MSZ közös anyagában is felfedezhetjük a szerkesztés nyomait. Ennek a szerkesztésnek egyik stádiuma valószínűleg deuteronomista háttérű. De a deuteronomista redakció folytatódik a saját anyag megalkotásában.

A deuteronomistát legkorábban a Kr. e. VI. századra datálják.³³ A deuteronomista redaktor ekkor már ismerhette Sámuel könyvének jelentős anyagát. Így az ő tevékenységét Sámuel könyvének összefüggésében is meg kell vizsgálni. Meg kell említeni azt is, hogy a LXX^B nemcsak a 17. fejezetben tükröz egy rövidebb változatot, hanem a görög fordításból hiányoznak a 18. fejezet 1–5; 17–19. versek is. Az alábbiakban azt a hipotézist fogom bizonyítani, hogy a 1Sám 17–18. fejezetekben megjelenő plusz anyag a MSZ-ben egy későbbi deuteronomista alkotása. Ez a redakció a LXX^B *Vorlage* elkészülte után megy végbe a MSZ LXX^B-től teljesen független áthagyományozási vonalán.

1SÁM 17,25

Az 1Sám 17 megértése szempontjából kulcsfontosságú a 25. vers: „Akkor így szóltak az izraeliták: Láttátok-e azt a férfit, a ki feljött? Mert azért jött ki, hogy gyalázza Izraelt. Ha valaki megölné őt, nagy gazdagsággal ajándékozná meg őt a király, leányát is neki adná, és atyjának házát szabaddá tenné Izraelben.” Amint hall az ígért jutalomról, Dávid azonnal cselekedni akar. Mi több, a 26. versben nem is Izrael gyalázása, vagy a filiszteus megölése áll a középpontban, hanem a

³² Ennek bizonyítására az OTDK-ra beküldött dolgozatban külön fejezetben tértem ki, mely terjedelmi okok miatt nem kerülhetett be a jelen szövegbe.

³³ M. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien* (Halle), hivatkozik rá Yadin 2004, 374 old.

jutalom:³⁴ „Akkor ezt mondta Dávid a mellette álló embereknek: Mi történik majd azzal az emberrel, aki megöli ezt a filiszteust, és megmenti Izraelt a gyalázattól?”

A jutalom két lényeges elemet tartalmaz: a leány keze és az atya házának fel szabadítása. A 25. versben a Góliátot legyőző bajnok jutalma a királyleány, és az atyai ház adómentessége.³⁵ Mindkét megjegyzésnek van párja a 1Sám 18,17–19-ben. Amikor Saul Dávidnak akarja adni Mérabot, Dávid visszakozik származása miatt.³⁶

Ha akadna olyan ember, aki megölné, gazdagon megajándékozná a király, még a leányát is hozzáadná,

Így szólt Saul Dávidhoz: Nézd, neked adom feleségül idősebb lányomat, Mérabot. 1Sám 18,17

fölmentené apjának a házát Izráelben minden szolgálat alól

Dávid ezt felelte Saulnak: Ki vagyok én, mi az én életem és apám családja Izráelben, hogy veje legyek a királynak?

1Sám17,25

1Sám 18,18

1SÁM 18,1–5

A deuteronomista korában már megfogalmazott (ha nem is teljes) sámueli anyagnak választ kell adnia néhány kérdésre. Először is a Saul királyságának viszonyát kell a dávidi dinasztia szempontjából tisztázni. Ha Izrael a királyság dinasztikus intézményét veszti át, miért nem Saul családja váltja fel uralkodásában a királyt?³⁷

³⁴ Ennek a versnek az értékét Stoebe lebecsüli. Arra hivatkozik, hogy a történet később nem foglalkozik a jutalom, jelen esetben a házasság elfogadásával. Szerinte mindez Dávid fiatal-ságával magyarázható, ti. még szinte gyermek, aki még nem érett a házasságra, és ezért a király lányának felajánlása nem egy fontos elem a történet szempontjából. Szerinte Dávid magatartásában az tükröződik, hogy nincs szükség semmilyen fizetésre. Stoebe 1973, 326–327 old. Korábbi tanulmányában amellet érvel, hogy a jutalomról és a testvérekről szóló rész a József történetekkel állnak kapcsolatban. Nem szerkezeti hasonlóságról beszél, hanem a motívumok között lát párhuzamokat: a testvérek irigysége, vezető szerep elnyerése, a kapott küldetés nyomán elinduló cselekmények. Ebbe a sorba sorolja a szerző az ország uralkodójának lányával kötött frigyet is. Stoebe 1956, 402–403 old.

³⁵ Az atyai házra vonatkozó ígéret önmagában nem sokat jelenthetett Dávid számára, mert a szövegekből lesűrűzhető adatok szerint apja szabad földbirtokos és juhtartó volt. A külön anyag szerzője azért fűzi bele történetébe ezt a motívumot, mert ki szeretné emelni Dávid hősiességét. Nem egy opportunista szolganemzetség leszármazottja használja fel az adandó alkalmat a felszabadulásra, hanem az élő Istennek seregét jön megsegíteni minden társadalmi kényszer nélkül.

³⁶ Stoebe semmilyen kapcsolatot nem lát a versek között. Szerinte két teljesen különböző esemény jelenik meg az 1Sám 17,25-ben és a 18,17-ben. Stoebe 1956, 400, 404 old.

³⁷ Kiemeli ennek fontosságát Mommer 2004, 201 old.

Sámuel könyve Jonathán hőstetteiről is beszél: ő is egy egész filiszteus előőrsöt gyilkol meg (1Sám 14), és ő is magát Isten eszközének tartja (1Sám 14,6; 12). Ezért Sámuel könyvének az olvasója joggal tehetné fel a kérdést, hogy miért nem ez a fiú lesz a király apja helyett? A deuteronomista a 18,1–5-ben azzal intézi el a kérdést, hogy beiktat egy elbeszélést a Jonathán és Dávid közötti szövetségről. Ez a rövid beszámoló is azt igazolja, hogy a Dávid nem trónbitorló akar lenni. Nem erőszakkal ragadja magához a hatalmat, hanem jó kapcsolatot ápol a sauli dinasztiával, sőt szövetségben is állnak egymással. A későbbi történetek igazolják ennek a szövetségnek a fennállását (1Sám 20).

1SÁM 18,17–19

Dávid számára végig fontos volt, hogy a Saul családjával jó kapcsolatot tartson fenn.³⁸ Ez volt a szerepe a Mikállal, Saul második leányával kötött házasságnak is (1Sám 14,49).³⁹ Az 1Sám 17 redaktora valószínűleg ismerte a Saul fiainak haláláról szóló beszámolót (1Sám 31,2), az elvárása tehát az, hogy az utódlásban következő vegye át a helyüket, az idősebbik lány.⁴⁰ Viszont Dávidnak a kisebbik leány a felesége, tehát a trón tőle függetlenül az idősebbik leány ágán öröklődne tovább.⁴¹ Méráb történetét azért illesztette be a redaktor, hogy igazolja Dávid helyzetét, ti. miért a kisebbik leány a felesége és azt is, hogy miért nem Méráb ága uralkodott Izraelen. A nagyobbik leánnyal kötött házasságot Saul hiúsította meg, megszegve az 1Sám 17,25-ben tett ígéretét: „Amikor elérkezett az ideje, hogy Saul lányát, Mérábot Dávidnak adják, a Meholából való Hadrielhez adták hozzá feleségül.” (1Sám 18,19).

Hogyha a fentieket a 17. fejezet összefüggésében is megvizsgáljuk, választ kapunk arra a kérdésre, hogy mi volt a MSZ plusz anyagának a szerepe: ti. igazolnia kellett, hogy Isten miért veti el Saul házát, és miért választja Dávidot. A 17,25-ben Saul odaígéri a lányt a filiszteus legyőzőjének, de a 18,19-ben arról értesülünk, hogy egy bizonyos Hadrielnek adja. Ez utóbbi adat valószínűleg történelmileg hiteles.

³⁸ Mommer egy ilyen politikai érdek fényében értelmezi Dávid összes cselekedetét, így azt az epizódot is, amikor a 2Sám 3,13-ban az Abnerrel való szövetség dávidi feltétele az, hogy visszakapja Mikált. Véleményét azzal támasztja alá, hogy kapcsolatuk a későbbiekben hideg marad. Mommer 2004, 201 old.

³⁹ Stolz elméletében is helyet kap a történelmi tény és Saul ígérete közötti kapcsolat tisztázása. Szerinte a történelmi emlékezetet meseszerű kibővülése alakítja ki a 12–29-ben tetten érhető monda eseményszálát. Stolz 1981, 115 old.

⁴⁰ Ezt a szokást a Num 27,1–11 tartalmazza. Az idősebbik lány elsőbbsége megjelenik az Gen 29-ben is.

⁴¹ Mommer 2004, 201 old.

Hadrielről semmi egyebet nem tudunk meg, csupán azt, hogy elvette Mérábot.⁴² A Méráb történet (1Sám 18,17–19) nagyjából követi az utána következő Mikál történet (1Sám 18,20–30) struktúráját:

- Saul Dávidnak akarja adni a lányát (18,17/18,21);
- Saul a filiszteusok által akarja meggyilkolni Dávidot (18,17/18,21);
- Dávid családjának alacsony származása miatt mentegetőzik (18,18/18,23);

A motívumbeli egyezésekből arra következtethetünk, hogy itt a Méráb történetben tulajdonképpen egy dublettről van szó.⁴³

Van egy lényeges pont, ahol a két történet eltér egymástól, de amely ugyan-csak a fenti hipotézist erősíti. A Mikál házasságánál száz filiszteus előbőrét (1Sám 18,25) kéri jegyajándékkul, míg Méráb esetében csak azt, hogy „harcolja az Úrnak harcait” (1Sám 18,17). Ez utóbbi fölösleges ismétlésnek hangzik, hiszen a 18. fejezetben többször arról olvashatunk, hogy Dávid harcol Saul oldalán. Sőt Saul éppen Dávid hadi sikerére lesz féltékeny, és az ebből kifolyó népszerűsége miatt akarja a vesztét (1Sám 18,5–8). A megjegyzés mögött nincs egy konkrét esemény, amire gondolhatnánk, amiből szintén arra következtethetünk, hogy itt egy irodalmi allúzióval van dolgunk.

Saul szavai, melyek egyben Dávid háborús aktivitásának teológiai értékelését is adják, felettébb magasztosaknak hangzanak: „az Úrnak harcai”-ról beszél. Míg Mikál esetében a házasság feltételekhez kötött, itt inkább buzdítással van dolgunk: „csak légy nekem vitéz fiam és harcold az Úr harcait”. Ez azzal magyarázható, hogy Saulnak a 1Sám 17,25 értelmében Mérábot Dávidhoz kellett adnia. A megfelelő hőstettet Dávid már véghezvitte akkor, amikor legyőzte Góliátot. Ezért nem kellett fizetnie jegyajándékot sem.⁴⁴ Következésképpen Méráb lehetett a Góliáttal való küzdelem előtt jutalomként megígért leány, akit Saul később mégis Hadrielnek ad. A 17. fejezet plusz anyaga ennek a gondolatnak a befolyása alatt keletkezett.

Dávid hőstetéből kifolyólag királlyá kellett volna váljon, amit Saul hiúsít meg. A halott fiúk után a legnagyobb leánynak járt volna a királyság, de ezt Saul gonoszsága megakadályozza. Saul úgy akarja Dávidhoz adni leányát, hogy közben vesztében reménykedik, majd amikor ez nem következik be, lányát másnak adja feleségül.

⁴² A Hadriel neve 2Sám 21,8-ban is megjelenik, ahol Mikál férjeként jelenik meg. Valószínű, hogy másolási hiba miatt kerül az utóbbi versbe a kisebbik lány neve. A 2Sám 21,8 szerint Mikál öt gyermeket szült Hadrielnek, miközben a 2Sám 6,23 szerint nem lehetett gyermeke. A 2Sám-ben lévő feszültség mellett az ókori szövegünk is Mérábot sejtetik a szöveg mögött. Két masszoréta kézirat Mérábot tartalmaz, a Pesitta egy bizonyos Nádábot (amely lehet a Méráb név másolási hiba folytán kialakult formája is), és a Targum szintén Mérábot nevezi itt meg.

⁴³ Mommer 2004, 201 old.

⁴⁴ McCarter 1980, 306–308 old.

1SÁM 17,25–27; 30

A deuteronomista redakciót a 25–27. és 30. versekben is észrevehetjük. Kihirdetik Saul ajánlatát, majd Dávid kétszer is rákérdez. A redakció leginkább a 30. versben érezhető, ahol semmi új információ nem jelenik meg, csupán megismétli az előzőekben elmondottakat: „Elfordult tőle egy másikhoz, és ugyanúgy szólt, mint korábban, és a nép is az előbbi beszéd szerint válaszolt neki.”

A kijelentés kétszeri megismétlésének fontosságát a deuteronomiumi törvény, Deut 17,6; 19,15 fényében kell értékelnünk. Ez az előírás ad törvényes kereteket Saul ígéretének. A deuteronomiumi törvény értelmében csak a két tanú vallomásaival megerősített kijelentés jogerős. Egy ember szavára nem lehetett senkit sem elítélni. Saul ígéretével kapcsolatban is ezt látjuk:

- elhangzik egy állítás 17,25;
- Dávid megkérdi az ott álldogálókat, akik megerősítik 17,26–27;
- egy másikhoz is odafordul és ugyanazt a választ kapja 17,30

1SÁM 17,12–31

A Méráb történet és az ígéret másik jelentős eleme Dávid származásának kérdése, hiszen a plusz anyagban számos utalás történik Dávid családjára. A királyi jutalom a családot érinti; az adómentesség elsősorban nem személyes, hanem családi kérdés.⁴⁵ A másik gondolat tehát, amely Méráb epizódban is megjelenik, Dávid családjának a gondolata, mely uralja a MSZ többletanyagát is.

A 12–31. versek nem tartalmaznak semmi olyan anyagot, amit eddig nem tudtunk volna Dávidról. A 12. vers újra bemutatja családját. Ennek a versnek a szerkezete nagyon hasonlít 1Sám 9,1-hez, vagy az 1,1-hez,⁴⁶ és tekinthető a 16,1–13 summás összefoglalásának. Ennek az újbóli bemutatásnak két oka lehet: egy teológiai és egy politikai. Mindkét gondolat jelen van a közös szövegben és

⁴⁵ A מִרְיָה melléknév az akkád *zakú(m)* melléknévvel hozható összefüggésbe. A Rasz-Samra-i szövegekből kiderül, hogy a kifejezés olyan szolgákra, katonákra vonatkozik, akiket fegyveres szolgálatukban tanúsított bátorságukért a király felmentett a palota szolgálatától. A. F. Rainey-re hivatkozva McCarter 1980, 304 old.

⁴⁶ Auld és Ho, 1992, 24 old., Lust 1986, 13 old., Stoebe 1973, 325 old. Ez utóbbi szerző a témával kapcsolatos korábbi tanulmányában a versek között csupán funkcionalitásbeli rokonságot lát. Stoebe szerint ez hozzátartozik az ilyenszerű bevezetőkhöz, és nem gondolja, hogy a fent jelölt passzusok között valamilyen összefüggés lenne. Szerinte a vers szerkezete inkább a Bír 13,2-vel és a Bír 6,11-tel mutat rokonságot. A vers szerepe az említett helyeken az, hogy az elbeszélte eseményeket kihangsúlyozza és a bemutatott hős különleges helyzetét kidomborítsa. Ebben az esetben a Dávid Góliát feletti győzelméről szóló legendás tudósítást nyomatékosítja. Stoebe 1956, 401 old.

ezekben a helyzetekben csupán felerősödik. A közös szöveg is utal Dávid pásztori foglalkozására (1Sám 17,34; 40). Ezt használja fel a redaktor, és ide épít be olyan elemeket, amelyekről a pásztori foglalkozás, illetve a család helyzete előtérbe kerül. A király eszményi képe jelenik meg a pásztor alakjában. Dávid pásztor volta tulajdonképpen királyságának a méltatását jelenti.⁴⁷ Egyfajta ontológiai bizonyíték arra nézve, hogy királysága eszményi királyság.

1Sám 18,18-ban Dávid szerénysége kerül előtérbe. Ez az, ami egy másik indokot szolgáltat arra, hogy a szerkesztő miért vezeti be Dávid genealógiáját. A királyképhez tökéletesen illik az, hogy Dávid pásztor, viszont a király vejévé válás szempontjából ez a státusz nem kedvező. Ha pásztorképben megjelenő királyi ideált hangsúlyozza a történet, akkor legalább annyira hangsúlyozza azt is, hogy alacsony származása miatt nem kerülhet rokoni viszonyba a királlyal. Az, hogy Dávid pásztor atyja juhait mellett, előrevetíti benne a gondos uralkodó képét; de ez egyúttal azt is jelenti, hogy egy pásztorfiú nem lehet a király veje.

A bemutatott testvérek jellemzése Dávid kiválóságát, isteni kiválasztását hangsúlyozza. Ők ott vannak Saul mellett, ott vannak a megfélemlített tömegben. A neveik valószínűleg a 16,2–3-ból kerülnek ide, ahol délceg férfiaként mutatja be őket a szerző. A 17. fejezetben való megjelenésük tovább erősíti azt a gondolatot, hogy „az Úr nem azt nézi, amit az ember.”⁴⁸ Dávid testvéreitől, megtermett, vitéz harcosoktól várnak valamit. Saul szolgálóiként és a leendő király testvéreiként, éppen az a szerepük, hogy rávilágítsanak arra, hogy nem ők, hanem Dávid testvérük a legalkalmasabb arra, hogy király legyen.⁴⁹ A Dávid felkenetésénél is elvetette őket az Úr, most is csupán Izrael gyalázatában részesek. Csak Dávid révén részesülhetnek a felszabadításban. A testvérek egymáshoz való viszonyát tükröző motívum közel áll a József történet motívumához.⁵⁰

15–16. versek harmonizáló versek, amelyek egységesítik az előző történeteket.⁵¹ A 16,14–23-ban Dávid már Saul fegyverhordozójává vált, de a történet most ismét pásztorként mutatja be őt. Ezért a redaktor közbeiktatja a Dávid hazatéréséről tudósító verset, és így összekapcsolja a két szálát a történetben.

A fejezet utolsó versei, 17,55–58, amelyek csak a MSZ-ben jelennek meg, Saul és Abner nézőpontját tartalmazzák. Itt ismét Dávid családja áll a középpontban („ki

⁴⁷ A pásztor mivolt értékelése Rudman 2000, 523–526 old., Dietrich 1996, 174 old.

⁴⁸ Ettől eltérően Stoebe éppen amellel érvel, hogy nem lehet a 16. fejezetből eredeztetni a testvérek számát, vagy nevét. Stoebe 1973, 325 old. Stolz szerint a 1Sám 16,1–13 egy másik hagyományt tartalmaz a testvérek számát illetően. A 16. fejezetben hét testvér jelenik meg, a 17. fejezetben három. Funkciójában minkét szám a teljességet hivatott bemutatni. Dávid kívül áll ezen a lezárt egységen. Stolz 1981, 117 old.

⁴⁹ Stoebe hasonlóan értékeli a testvérek történetbeli szerepét. Lásd Stoebe 1973, 325 old.

⁵⁰ Stoebe 1973, 327 old.

⁵¹ Stoebe 1973, 326 old., Dietrich 1996, 184 old.

fia ez a gyermek”). Az idáig ismeretlen Dávidot a király bizalmi körében látjuk. A versek egy keretet adnak a történetnek és a plusz anyagnak. Az elbeszélés Isai személyére való utalással kezdődött, elvezetett Saul udvarába, középpontjában állt a harc és annak kimenetele, majd a kezdethez hasonló motívumokkal záródik a történet.⁵²

4. KÖVETKEZTETÉS

A fentiekben kísérletet tettem a Dávid és Góliát-történetének alapstruktúrájának feltárására és szövegtörténeti fejlődésének rekonstrukciójára. Az alaptörténet eredetileg egy hadi tudósítás lehetett, amelyet később teológiai szempontok szerint dolgoztak át. Ez az alapszöveg a következő verseket tartalmazta: 1–4a; 8–9; 11; 32–36; 37def; 40; 42; 43abc; 44; 48abcd; 49; 51–53. Erre épül rá a következő réteg, amely olyan részletekkel bővíti a történetet, mint a filiszteus neve, fegyverzete: 4b–7. Ezenkívül előtérbe kerül a tudósítás teológiai értelmezése. Ennek a rétegnek az elemei a deuteronomistától származnak. Ide tartoznak: 10; 37abc; 38–39; 43d; 45–47; 54. Végül pedig azt a réteget találjuk, amely csak a MSZ-ben jelenik meg, és amelyet teljes egészében egy későbbi deuteronomista redaktorhoz köthetünk: 12–31; 41; 48ef; 50; 55–58.

Irodalomjegyzék

- Aharoni, Y./ Avi-Yonah, M./ Rainey, A. E./ Safram, Z.: *Bibliai Atlasz*, Budapest 2004.
- Auld, G./ Ho, C. Y. S.: *The making of David and Goliath*, JSOT 56, 1992, 19–39.
- Auld, G.: *The Story of David and Goliath, A Test Case for Synchrony plus Diachrony* in: Dietrich W. (szerk.): *David und Saul im Widerstreit*, OBO 206, 2004, 118–129.
- Barthélemy, D./ Gooding, D. W./ Lust, J./ Tov, E.: *The Story of David and Goliath. Textual and Literary Criticism*, OBO 73, Göttingen 1986.
- Beck, J. A.: *David and Goliath, a story of place: the narrative-geographical shaping of 1Samuel 17*, WTJ 68, 2006, 321–330.
- Brettler, Z.: *The Creation of History in Ancient Israel*, London 1995.
- Dietrich, W./ Naumann, Th.: *Die Samuelbücher*, Darmstadt 1995.
- Dietrich, W.: *Die Erzählungen von David und Goliath in I Sam 17*, ZAW 108, 1996, 172–194.
- Finkelstein, I.: *The philistines in the Bible*, JSOT 27, 2002, 131–167.
- Györkösy, A./ Kapitány, I./ Tegyei, I.: *Ógörög magyar nagyszótár*, Budapest 1990.
- Hoffner, H. A.: *A hittite analogue to the David and Goliath contest of champions?*, CBQ 30, 1968, 220–225.

⁵² Johannes Klein ismerteti Fokkelman álláspontját, aki szerint itt Dávid mint királyságra aspiráns jelenik meg, mi több a válaszában is olyan hangsúlyokat vél felfedezni, ami arra vonatkozik, hogy ő nem Saul szolgája. Klein 2004, 133 old.

- Japhet, S.: 1 Chronik, HThKAT, Stuttgart 2002.
- Klein, J.: Unbeabsichtigte Bedeutungen in den Daviderzählungen. Am Beispiel von 1Sam 17,55–58 in: Dietrich, W. (szerk): David und Saul im Wiederstreit, OBO 206, Göttingen 2004, 129–138.
- Koehler, L./ Baumgartner, W.: The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament, 5 kötet, Leiden 1995 (elektronikus kiadás: BibleWorks 7.0)
- Kooij, A.: The Story of David and Goliath, The early history of its text, *Ephemerides Theologicae Lovaniensis* 68, 1992, 119–131.
- McCarter, P. K.: Samuel: A New Translation with Introduction, Notes and Commentary, AB, New York 1980.
- Mommer, P.: David und Merab – eine historische oder eine literarische Beziehung? in: Dietrich, W. (szerk): David und Saul im Wiederstreit, OBO 206, Göttingen 2004, 196–205.
- Nowack, W.: Richter, Ruth u. Bücher Samuelis, HKAT, Göttingen 1902.
- Rudman, D.: The commissioning stories of Saul and David as theological allegory, *VT* 50, 2000, 519–530.
- Stoebe, J. H.: Die Goliathperikope 1Sam. XVII 1 – XVIII 5 und die Textform der Septuaginta, *VT* 6, 1956, 397–413.
- Das erste Buch Samuelis, KAT, Gütersloh 1973.
- Das zweite Buch Samuelis, KAT, Gütersloh 1994.
- Stolz, F.: Das erste und zweite Buch Samuel, ZBK, Zürich 1981.
- Yadin, A.: Goliath's armor and Israelite collective memory, *VT* 54, 2004, 373–395.

AZ IZRAELITÁK IDENTITÁSÓVÓ STRATÉGIÁI A BABILONI FOGSÁGBAN

DÉNES GABRIELLA

“The exile is not simply a change of address.”¹

Karen Armstrong

ELŐJÁRÓBAN

A kisebbségi² létről beszélni ma már gyakran (szociál)politikai vagy etnológiai kontextusban szoktak. A kisebbségbe kerülés arra is felszólít, hogy az érintettek figyeljenek még inkább kulturális, nyelvi és vallási sajátosságaikra. Erre a kihívásra több válaszreakció is létezik, ezek mindenike függ a többség viszonyulásától és a kisebbségi önmeghatározásától is. De bármilyen esetet veszünk is figyelembe, általánosan kijelenthetjük, úgy gondolom, hogy ha egy népcsoport vagy felekezet kisebbségi helyzetbe kerül, két lehetősége van: vagy asszimilálódik, a többséghez igazodik, vagy pedig éppen a többség hatására felállítja önmaga határait. Még akkor is, ha eddig még nem kényszerült rá, de a „más” hatására meg kell fogalmaznia saját identitását.³ Nagyjából ez zajlott a Kr. e. 6-5. századokban a babilonba áttelepített és a Palesztinában maradt zsidóság körében is. A következőkben rövid történelmi kitekintés után a fogságban végbemenő változásokat, alkalmazkodási, megküzdési stratégiákat vesszük sorra.

¹ ARMSTRONG, Karen, *The Great Transformation. The World in the Time of Buddha, Socrates, Confucius and Jeremiah*, Atlantic Books, London 2007, 170.

² Kisebbség az a csoport, amely számát tekintve kisebb, mint az állam lakosságának többi része, nincs domináns helyzetben és amelynek tagjai etnikai, vallási vagy nyelvi sajátosságokkal rendelkeznek, amelyek megkülönböztetik őket a lakosság többi részeinek sajátosságaitól és összeköti őket a kultúrájuk, hagyományaik, vallásuk és nyelvük megőrzésére irányuló szolidaritás érzése Kovács Péter, *Nemzetközi jog és kisebbségvédelem* (Pro Minoritate könyvek) Osiris Kiadó, Budapest 1996, 36.

³ Az identitás pszichológiai értelemben véve személyes és társadalmi közvetítőkonstrukciót jelent az egyén és a társadalom között. Azaz az állandóság, azonosság vélelme az embernek saját magára és társas-társadalmi környezetére vonatkozóan. Enélkül az egyén képtelen olyan életvitelre, amely biztosítja a társadalmi viszonyok rendszerének napról napra való újratermelését, vagy ha kell, a tagadás jegyében való megújítását. (Vö. GLATZ Ferenc (szerk.) *Magyar Nagylexikon* 9. , Magyar Nagylexikon Kiadó, Budapest 1999, 757.)

1. AZ ESEMÉNYEK TÖRTÉNELMI HÁTTERE

Jojakim júdeai király politikai döntése nyomán, Nabukadnezár Jeruzsálemet 598-ban kifosztotta a babiloni hadsereg, és ezeket hurcoltak el.⁴ Jojakim utódja a fia, Jojakin lett, akit három hónapos uralkodása után az anyakirálynővel, az ország főtisztviselőivel s a város vezetőivel a babiloni krónikák szerint Adar hónap második napján fogságba hurcoltak (vö. 2Kir 24,8. 10–17).⁵ Nabukadnezár Cidkiját, Jojakim bátyját nevezte ki uralkodóvá.⁶ Ő uralkodásra lépése után kis idővel felkelést szított, és uralkodásának tíz éve alatt egymást érték a hasonló megmozdulások. Az ő uralkodása alatt volt Jeruzsálem ostroma (589–586), amely alatt a város lakosságának nagyrészt elpusztították, és végül elfoglalták magát a várost is (2Kir 25, Jer 21,3–7. 52,5 sk).⁷ A város elfoglalásával és erődítményeinek lerombolásával járó anyagi kár mellett mérhetetlen veszteséget jelentett a salamoni templom lerombolása 587/586 nyarán. A város elfoglalása és a templom lerombolása azért is számított megrázó, mert az izraeliták azt gondolták, hogy JHWH mindenkor meg fogja védeni Dávid házát (vö.: Zsolt 46,2–8, 48,4–8, 76,4–6, 2Kir 18–20), a templom meghódítása pedig a korabeli nézet alapján azt jelentette, hogy JHWH magára hagyta Jeruzsálemet.⁸ A templom elveszte egyben az istenség bukását, eltűnését

⁴ Az az ideológia, amelyet a 2Krn 36, 17–21. sugall, ti. az ország teljes kiüritése történt volna a fogságba hurcolással, nem helytálló. Elképzelhető, hogy ezt az elméletet a fogságból visszatérők dolgozták ki, ugyanis az Ezdr 4, 1–5; 10, 1–17 beszámol a „föld népéről”, akik akadályozták a hazatérőket feladatuk teljesítésében, azaz az ország, a templom újjáépítésében, és akikkel házasságot is kötöttek némelyek. A föld kiüresítése-ideológia segítségükre lehetett abban, hogy mindazokat, akik akadályozták a munkában a visszatérőket, illetve akik az „ellenzék” képviselték elnyomják, vagy legalábbis azokat betolakodóknak és tisztátalanoknak mondva tekintélyüket elvegyék. Ez az eljárás azonban nem volt idegen vagy újszerű a Közel-Keleten. A más kirekesztésének gyakorlatahoz tartozott a tőle való félelem/fenyegetettségtudat kiváltása és ellene a kultusz eszközével való fellépés volt a leghatékonyabb (Vö. ASSMANN, Jan, *Uralom és üdvösség. Politikai teológia az ókori Egyiptomban, Izraelben és Európában*, Atlantisz Könyvkiadó, Budapest 2008, 132–135).

⁵ Wright, Addison – Murphy, Roland – Fitzmyer, Joseph, *Izrael története*. In: Biblikus tanulmányok (Jeromos bibliakommentár III), (szerk. Brown, R. E.–Fitzmyer, J. A.–Murphy, R. E.), (ford. Snir Péter), Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest 2003, 337.

⁶ Schmatovich János, *Bevezetés az Ószövetségbe – Az ígéretek emlékezete*, Katolikus Teológiai Kézikönyvek 29, Agapé, Szeged, 2001, 171–172.

⁷ Wright – Murphy – Fitzmyer, *Izrael története*, 338.

⁸ A város sérthetetlenségéről vallott nézet kétségkívül a JHWH és az izraeliták különleges kapcsolatán alapszik, illetve azon a csodával határos eseményen, hogy Kr. e. 701-ben a város megmenekül Szancherib hódítása elől. Továbbá a város kiemelkedően fontos és sérthetetlen voltáról ír Izajás próféta is: Iz 37,33–35; 31,4–5. A mindennapi liturgia elemei lehettek azok a zsoltárok, amelyek JHWH mindenhatóságáról szóltak, illetve arról, hogy ő örök időkre Sionra helyezte hajlékát. (A korabeli templomról, az ott mindig jelenlévő JHWH-ról szóló nézetek tárgyalását lásd: ZAMFIR Korinna, *Jeremiás szolgálata az üdvösségközvetítő intézmények*

is jelenti,⁹ hiszen az istenek reprezentálják az államot,¹⁰ nem csak az állam az isteneket. Az ország istenei az ország vagy polisz egységét képviselték, a település lakói pedig az adott isten kultuszközösségeként határozták meg önmagukat.¹¹ A zsidók helyzetét az kultuszcentralizáció által törvényrangra emelt elgondolás sem könnyítette, eszerint egyetlen hivatalos szent helyük, ahol JHWH-hoz fordulhattak, csak a jeruzsálemi templom volt, s nem építhettek más lakhelyet istenüknek, míg más istenségek tiszteletére és ellátására nem csupán egyetlen helyet szenteltek.

A babiloni fogság és Jeruzsálem pusztulásával együtt megszűntek azok az intézmények is, amelyek keretei között addig a közösségi élet folyt. A vallási és politikai intézmények összeomlásával megszűnt a vallási élet és teológia hivatalos jeruzsálemi felügyelete, így a próféták függetlenedtek a királyi hatalomtól, s körülöttük csoportosulások jöhettek létre.¹²

A deportálás (és az ez elől elmenekülő) által létrehozott galutok visszafordíthatatlan területi dezintegrációt indítottak el – három igen erős galut jött létre, amelyekben a vallás különböző módokon, más-más elveket szem előtt tartva fejlődött tovább.¹³

válsága idején, 291–291.) Erre a felfogásra ráerősít Jozija kultuszcentralizációja, ugyanis ennek központi célkitűzése az volt, hogy Jeruzsálembe (végleg?) központossítsa a vallási és világi hatalmat. Ez ahhoz vezet, hogy az addig teljes egészében szent földnek tekintett Júdea „profanizálódik”, azaz az egyedüli szent hely, ahol JHWH jelen volt, az Jeruzsálem. Amikor ez a hely veszélybe kerül, majd le is rombolják, úgy tűnhetett, hogy JHWH elhagyta őket. (Vö. RAD, Gerhard von, *Az Ószövetség teológiája I*, Osiris Kiadó, Budapest 2007, 15–16.)

⁹ Vö: ARMSTRONG, Karen, *Jeruzsálem. Egy város – három vallás*, Európa Könyvkiadó, Budapest 1997, 110.

¹⁰ Athéné képviseli Athént, Assur Asszíriát. Ugyanez a viszony volt többek között Marduk és Babilon, Ammon-Ré és Egyiptom, valamint Jahve és Izrael között is.

¹¹ ASSMANN, Jan, *Uralom és üdvösség*, 57.

¹² Ilyenek voltak például a Saphanida reformerek (2Kir 22,8–10, Jer 26,24; 29,3; 36, 10. 12.25.) , akik Jeremiás próféciáját tartották vezérelvüknek, vagy a papi reformerek csoportja, akik Ezékiel köré szerveződtek.

¹³ Az Egyiptomba menekült és ott letelepedett zsidók a fogság előtti jahvizmus konzervatív követése mellett döntöttek, ez később némi szinkretizmussal keveredett. Istenüknek az elephantinei szentélyben háromféle áldozatot mutattak be: étel-, tömjén-, és égőáldozatot. Ez a tény arra enged következtetni, hogy a Jozija-fél kultuszcentralizáció elveit nem fogadták el. Továbbá ez a kolónia istenét (*jhw*), mint az Egek Istenét (*‘eláhá’ s‘májjá’*) tisztelték. Ez a névadás egyrészt korai hagyományokhoz való visszatérés volt, másrészt azonban a perzsa égisten, Ahura Mazda alakjához való közelítésnek is betudható ezen melléknév adása. (Vö. XERAVITS Géza, *Tanulmányok az ókori Izrael kultuszáról*, Simeon Könyvek 2., Pápai Református Teológia Akadémia–L’Harmattan, Pápa–Budapest 2008, 55–56.) A Babilonba kerülő vallási elit pedig egy új esélyt látott a jahvizmus megújítására. (Vö. ALBERTZ, Reiner, *Israel in Exile: the History and Literature of the Sixth Century B. C. E.*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2003, 135)

2. FOGSÁGI LÉTFORMÁK

A babilonba hurcolással egyfajta szociális/társadalmi torzó jött létre Izraelben.¹⁴ Valószínűnek tűnik azonban az, hogy mind a fogságban, mind a Jeruzsálemben és Palesztinában maradtak körében a korábbi szociális forma a törzs-, illetve faluszövetségi forma élt tovább.¹⁵ A vallási élet, az áldozatok rendje és helye is átalakult a templom lerombolásával. A Jer 41,5 alapján azt gondolhatjuk, hogy a kultusz nem szűnt meg teljesen, hanem valamilyen formában tovább élt, központja Micpa lehetett, vagy inkább a Micpától három kilométernyire találhat Bétel nyerve vissza a jozijai reform előtti szerepét.

A fogságba kerültekre¹⁶ már nem várt teljes beolvadás, mint 722-ben a tíz északi törzsrre. Az áttelepítettek két nagyobb és több kisebb közösséget hoztak létre. Az egyik nagyobb közösség Babilon városában, illetve az Eufráteszbe ömlő csatorna, a Kebár partján volt. Ez utóbbi területen volt Tël Ābib, azaz a Tavas Hegye (Ez 3,15). Kisebb, s mindmáig földrajzilag nem lokalizált kolóniák voltak még: Tël Harša (Ezdr 2,59; Neh 7,61), Tël MelaH (Ezdr 2,59; Neh 7,61), K^rrub Addān Immēr (Ezdr 2,59; Neh 7,61) és Kāsifyā (Ezdr 8,17). Azt azonban mindenekelőtt le kell szögeznünk, hogy a babiloni hódoltságtól a száműzetésig vezető út tipikus, háromlépcsős asszír hódításpolitikával¹⁷ mutat hasonlóságot. Azonban egy fontos mozzanatban különbözik

¹⁴ Vö: GERSTENBERGER, S. Erhard, *Theologien im Alten Testament. Pluralität und Synkretismus Alttestamentlichen Gottesglaubens*, Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln 2001, 166.

¹⁵ GERSTENBERGER, 173.

¹⁶ Az elhurcoltak számát illetően meg kell jegyeznünk, Júdea kis ország volt, a művelt és képzett lakossága sem volt számottevő. A 2Kir 24 arról számol be, hogy nyolc- tízezer embert hurcoltak el az első deportálás alkalmával 598-ban. Ezzel szemben ugyanerről a fogságba vetésről Jer 52,28–30 más adatokat hoz: 4600 főre becsüli az elhurcoltak számát. Ez valószínűleg csupán a felnőtt férfiak száma, de ha ennek a két-háromszorosát számítjuk (ami azt jelentené, hogy átlagban minden férfivel ment a felesége és egy gyerek is, ez az összeg 13800 fő – a szolgálókról és más háztartásbeliekről nem is szólva), akkor hozzávetőlegesen megkaphatjuk az elhurcoltak számát – ez az összeg pedig a város becsült lakosságának körülbelül felét teszi ki. (Jeremiás korában Jeruzsálem népességét körülbelül 25.000 főre becsülik. Vö. Fischer, Georg, *Jeremia 1–25* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Herder, Freiburg – Basel – Wien 2005, 109.) Az elhurcoltak számát illetőleg van még nem közölt elmélet, melyet Heinroch Wurz kiadatlan doktori disszertációja tartalmaz. Wurz a következőképpen kalkulált, amikor Jeremiás a 3023 deportáltat említi fel kell figyelni arra, hogy azt a Júda városaiból említi, azaz nem Jeruzsálemből van szó, hanem más városokról. és a 2Kir 24,14 a Jeruzsálemi deportáltak száma. A kettő együtt pedig a 2Kir24,14-ben említett 10,000 embert eredményezi. (Wurz elméletét idézi Smith, L. Daniel, *The Politics of Ezra*. In: Community, Identity and Ideology (Sources for Biblical and Theological Study 6.), Carter, E. Charles–Meyers, L. Carol (eds.), Eisenbrauns, Winona Lake, Indiana, 1996, 539.

¹⁷ Az asszír politikai és közigazgatási eljárásról lásd: MILLER, J. Maxwell – HAYES, H. John, *Az ókori Izrael és Júda története*, (ford. Erdős Ágnes), Studia Orientalia 3, Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Bölcsészettudományi Kar, Piliscsaba, 2003, 305.

is attól. Míg az Asszír Birodalom az áttelepített "elitet" viszonylagos elszigeteléssel költöztette be egy adott területre – a korábban ottlakók fölé helyezte őket –, Nabukadnezár más módszert választott. Az izraelitákat a korábban ottlakók közé telepítette, azonban nem hagyta meg előjogaikat¹⁸ – egyszerű babiloni polgárokként kezelte őket. Ezzel a módszerrel azonban megnövekedett az asszimiláció veszélye, mert a viszonylagos elszigeteltség inkább kedvez az identitásőrzésnek, mint egy effajta együttélés. Ugyanakkor az elszigetelődés eltűnést is jelenthet. A babilóniai zsidó közösségek viszonylagos autonómiát élveztek. Ezékielről például tudjuk, hogy jelentős szabadsággal rendelkezett, hiszen senki sem gátolta feladatvégzésében. (pl. Ez 2,15. 23a) Jeremiás szabadon érintkezhetett (legalábbis 598-tól 586-ig) a fogságban lévőekkel (vö. Jer 29). A fogságban nem érte őket bántódás, a Jer 29,4–7, illetve a 19,1. 26,17 arról tanúskodik, hogy az izraeliták szabadon mozoghattak egy meghatározott kereten belül, kivételnek tűnik Jojakin, aki bár megtarthatta címét és udvarát, de őt magát fogva tartották (2Kir 25,27–30; Jer 52,31–34). Egy 1930-ban megtalált agyagtábla tanúskodik arról, hogy milyen juttatások illették meg a zsidók királyának háztartását.¹⁹ A izraeliták pedig, ha a kirótt tizedet kifizették és a robotot ledolgozták, gyakorolhatták hitüket, és saját közigazgatásuk is volt. Az ősi családszervezetek megmaradhattak. Az Ez 14,1 alapján az Öregek voltak a vezetők. Ez a vezetés azonban nem a jeruzsálemi, hanem a vidéki mintát követte.²⁰ Maspero például úgy véli, hogy ezek az öregek a teljes korábbi hatalmukat gyakorolhatták.²¹ Bizonyos szinten saját ügyleteikkel is foglalkozhattak (Ez 8,1; 20,1; 3), de emellett is csak megtűrt személyek voltak. Sokan közülük Jeruzsálemben vezető pozíciókat töltöttek be, mindemellett mégis a társadalom periferiájára kerültek, nem voltak politikai jogaik. Ezt ők sokkoló státusvesztésként értelmezhatték: vezetőkből a babiloni társadalom legalján álló szolgáskorba kerültek.

A szociális változásokat azonban a kezdet-kezdetén csupán átmenetinek tekintették, mind a Jeruzsálemben maradottak, mind a kitelepítettek. A nemzeti politikai vonal képviselői továbbra is azt hirdették, Júdeát JHWH megbüntette vétkeiért (s legfőképpen nem a saját, hanem az atyák vétkeiért), de haragja hamarosan elmúlik, a babiloniak hazatérhetnek. (Hananja próféciaja is éppen erről szól – vö. Jer 29,2 s köv.) Ezen vélemény képviselői továbbra is a fogságban lévő Jojakint tekintették uralkodójuknak és nem Cidkiját. Erre utal a 2Kir 25,27–30 és Jer 52,

¹⁸ Vö. Rózsa Huba, *Az Ószövetség keletkezése II.* SZIT, Budapest 2002, 201.

¹⁹ Boadt, Lawrence, *Reading the Old Testament—An Introduction*, Paulist Press, New York – Mahwah 1984.

384; MCKENZIE, John, *Second Isaiah* (Anchor Bible 20), Doubleday&Company, Garden City–New York 1968, XXVI.

²⁰ GERSTENBERGER, 167.

²¹ Maspero, *A zsidók ókori történelme – Asszírok, médek és perzsák tündöklése és bukása*, Nagy Képes Világtörténet, (reprint kiadás), Franklin Társulat – Révai testvérek, Budapest é.n., 238.

31–34, illetve Ezékiel könyvének időszemlélete, mely nem Cidkijja uralkodásához, hanem Jojakin királyságának éveirez mérten beszél az eseményekről. Az áttelepítésbe való teljes beletörődés valószínűleg 582 utáni, hiszen ekkor rombolják le Jeruzsálemet és a templomot. A város és a templom elveszte a (közele?) hazatérés reményének elvesztét is jelentette.

Feltételezhetjük, sok júdeai gyakorolta tovább a vallási, szinkretikus megnyilvánulásokat és JHWH mellett más isteneknek is bemutatott áldozatokat (vö. Ez 14, és 20,31, Mtörv 4,27–28; 28,36; 64). A fogsági, babiloni galutbéli jahvizmusról vajmi keveset tudunk. Van aki az Ez 11,16-ban egy ideiglenes szentélyre való utalást olvas ki. Az Ezdr 8,15–20 utalását is templomként értelmezik néhányan. A gyakorlatról viszont keveset tudunk. Feltételezik, hogy a későbbi zsinagógai gyakorlattal nagy hasonlóságot mutatna.²²

3. A FOGSÁG KIVÁLTOTTA REAKCIÓK

3.1. (RÉSZLEGES) ASSZIMILÁLÓDÁS

A leggyakoribb jelenség feltehetőleg az, hogy a kisebbségbe jutók csupán bizonyos tekintetben azonosulnak a befogadó néppel. A vizsgált téma kapcsán azonban figyelembe kell venni, hogy a zsidók esetében a vallási és népi (nemzeti)–nyelvi identitás szorosan összefüggött. Ha ezek közül valamelyik téren megtörtént a kritika nélküli elfogadás, azonosulás, akkor a többi vonatkozásban is könnyebben bekövetkezhett.

A babiloni templomok tömkelegében sokkal bonyolultabb kultusz alakult ki, mint amilyen Kánaánban volt. S egyik-másik az idegenek mítoszai közül ismerősként hatott a zsidókra. A hitüket ért sérelmeket az izraeliták több módon próbálták orvosolni. Egy csoport az ősi mítoszokban talál vigaszra. Arról nem is beszélve, hogy a mítosz és kultusz szoros együttjárása miatt²³, könnyen találkozhattak olyan gyakorlattal, amelyet ismertek korábról – Palasztnából, ahol nemhivatalos vallási megnyilvánulási formaként létezhetett, vagy a szomszédos népek gyakorlatából. Az Ez 14,3 sköv-ből arra következtethetünk, hogy a vallási gyakorlataikba átemeltek a szomszédok kultikus gyakorlatából. Ilyen okok játszhattak közre abban, hogy akadtak, akik a legyőzők isteneit is tisztelték JHWH mellett. Babilonban megint gyakori lesz a jozijai reform előtti névadási stílus, azaz nem kötelező a szent tetragram elem használata, elég egy teofor elem is. Így fordul elő ismét sokkal több „semlegesén”

²² vö. Miller-Hayes, 495.

²³ Childs S. nézetét idézi PORTEOUS, N. W., *Actualization and the Prophetic Criticism of the Cult*. In: Tradition und Situation. Studien zur alttestamentlichen Prophetie. Hg: Würthwein, Ernst–Kaiser Otto, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1963, 93–105. 93.

csengő név, amely csak él-elemet (azaz egy valamilyen istenre, nem konkrétan megnevezett transzcendensre utaló) tartalmaz. Ez a magatartás azonban felfogható úgy is, mint rejtőzködő névadás. Vannak arra vonatkozó adatok, hogy nem egyszer az ilyen, „semleges” nevet viselő egyéntől számított második generációs családtag ismét teofor/jahvista nevet visel. A névváltó nemzedékek motivációja nem ismert, a későbbi visszatérők bizonyítják, hogy teljes asszimilációról az ő esetükben nem beszélhetünk, inkább csak olyan mértékben megvalósulóról, amely nem sérti a zsidó hagyomány értékeit.²⁴

3.2. „BEZÁRKÓZÁS A NEMZETI HAGYOMÁNYBA”

Babilonban a kultikus szertartásokat nem gyakorolhatták, mert a kultusz egyetlen hivatalos központja romokban hevert, s az istentiszteleteket ezenkívül is csak olyan helyeken tartották, ahol azelőtt Jahve megjelent, vagy más jelét adta szentségének. Babilonban azonban nem tudott senki eféle jelről, egészen Ezékiel próféta meghívásáig. A neki adott kinyilatkoztatásban fogalmazódik meg az, ami a zsidók nehéz helyzetéből való továbblépését segíti. Itt hangzik el, hogy életüknek új célra és középpontra van szüksége. Az Ez 43,10–11-ben konkretizálódik, mit kell tennie a népnek, ha önmaga akar maradni. El kell határolódnia a környező népektől, szent kört kell maga köré formálnia, hogy JHWH a nép körében lehessen. Az elhatárolódás különböző konkrét cselekedetekben jutott kifejezésre. Ezek nem feltétlenül voltak újonnan kialakítottak, volt közöttük a régebbi vallási hagyományból átemelt, s némiképp felújított is.²⁵ Ilyen volt például a szombati önmegtartóztatás is, ennek igencsak régi hagyománya lehetett ekkor már, hiszen a Pentateuchus több részében találunk erre vonatkozó megjegyzéseket (Kiv 23,12; 34,21; MTörv 5,12–14; Kiv 20,8–10), de mint a szövetségi hűség legkifejezőbb jele a babiloni időszakban vált különösen fontossá a nép számára (Jer 17,19–27; Iz 56,1–8; 58,13 sk., Ez 20,12 sk.).

²⁴ KOMORÓCZY Géza, *Bezárkózás a nemzeti hagyományba*, Osiris Kiadó, Budapest 1995, 234–235.

²⁵ A fogság előtti időszakban a vallási életnek is erős (nagy)családi vonatkozásai voltak, helyet kapott benne az „egyéni” megnyilvánulás a Jahve-tisztelet mellett. A kultuszcentralizáció ezt háttérbe szorította, de mégsem tűnt el. A babiloni hódítás megkérdőjelezte a jozijai reform alaptételét, azonban a családi áhitatot nem érintette. Mert amíg a jozijai reform alaptétele a történelemben megnyilvánuló mentő-Isten alakját emelte ki és tette központi alakká, addig a családi vallásosságot messzemenően a mindent teremtő és alakító Isten képe dominálta. Ez a felfogás stabilabb volt, hiszen a város lerombolása nem a megmentő Istent igazolta, viszont a természet megújulása és gyermekek születése kétséget nem hagyott afelől, hogy a teremtő Isten velük van. (Az istenképekről bővebben lásd ALBERTZ, *Israel in Exile*, 136.)

Természetesen nem minden továbbélő népi vallásossági elem volt összeegyeztethető a monoteizmussal, amely már elindult megszilárdulási útján. Több dolog is utalt a monolátriára (Vö. Ez 14, 3; 20, 29; 20, 31)

A szombat megünneplésének nem csupán értelme, hanem az ünneplés mikéntje is változott: kezdetben ez vidám, nyugodt ünnepnap volt, túlnyomórészt vallási vonatkozású, később, a babiloni fogság alatt, illetve után sok tiltás kötődött hozzá (vö. Iz 58,13; Jer 17,21–22 – fogság utáni betoldás). Egy másik megkülönböztető jel a fiúgyermekek körülmetélése lett (Gen 17,9–14). A „tisztátalan” helyen élő nép, főleg Ezékiel és az ő követői különleges jelentőséget tulajdonítottak a rituális tisztaságnak, s az étkezési szokásoknak is (Ez 4,12–15; 22,26. 44 sk). Ezek a megkülönböztető jegyek lettek a zsidó hit látható szimbólumainak helyettesítői, illetve a hit megvallásának eszközei. Ezek által távolodtak el a környezetükben élőkől, s ezáltal lettek „szent néppé”.²⁶ Ekkor válik a monoteizmus (vagy legalábbis a nagyon erős monolátria) a zsidó egyén személyes identitáskifejezésének alapelemévé (Ez 14,8).²⁷

A fogságban megerősödő identitás-kifejező elemek, a szombat, a rituális étkezés és a körülmetélés mintegy a kultuszt helyettesítő szimbólummá, csoportjuk belső kohéziójának eszközévé váltak, melyek csak az izraeliták számára voltak érthetőek és értelmezhetőek.

3.3. BABILONI HATÁSOK A JUDAIZMUSBAN

A fogság előtt az izraeliták a hónapokat számmal jelölték, de a Babilonban töltött idő alatt átvették az ottani hónapneveket.²⁸ A papi gyűjtemény²⁹ liturgikus naptárán, amely bizonyíthatóan a Lev 23 egyik forrása, egyértelműen érezhető a babiloni hatás. Ez a naptár már pontosabban határozza meg a különböző ünnepek dátumait, és már a babiloni naptárt használja, illetve az ottani időszámléléletet, mely szerint az év tavasszal kezdődik és nem ősszel. A babiloni időkből származó kiegészítések a Lev 23,3 (szombatról), 10–15 (első kéve ünnepéről), 24–25 (tisri első

²⁶ Armstrong, *Jeruzsálem. Egy város – három vallás*, 112.

²⁷ A monoteizmus, vagy legalábbis a JHWH királysága elgondolás kialakulásáról való elméletek közül a tudósok körében talán legnépszerűbb, hogy csupán a fogságból való visszatérés utánra datálható ez az esemény. A valóság azonban az, hogy Jahve-kultusz már a Kr. e. 8. század elejéről datálható. Ez az elmélet a jahvizmus kutatás korai szakaszainak nagyobb kérdéseire világíthat rá. (Vö. MOOR, Johannes C. de, *The Rise of Yahwism. The Roots of Israelite Monotheism* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium XCI), University Press – Uitgeverij Peeters, Leuven 1990, 220.)

²⁸ Ez az átvétel azzal is bizonyítható, hogy az ókori Keleten a hónapok megnevezései gyakran városonként változtak, nem voltak egységesek. Az egységes datálási rendszert a hellenisztikus hódítók vezették be Kr. e. 311-ben. A névátvételtől lásd: Malamat, Abraham–Ben-Sasson, Haim Hillel, *A History of the Jewish People*, Harvard University Press, s.l. 1976, 164., a közel-keleti időszámlélétről és hónapnevekről lásd: Bertram, Stephen, *Élet az ókori Mezopotámiában* (ford. Kmilcsik Ágnes), Gold Book Kiadó, h.n. 2003., 73.

²⁹ Bővebben lásd: Soggin, J. A, *Bevezetés az Ószövetségbe*, Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója, Budapest 1999, 151–160.

napjának megünnepléséről), 27–32 (engesztelés napja, tisri tizedik napja), 39–43 (sátoros ünnep második leírása).³⁰ Ez a naptár, illetve a Szám 28–29-ben található áldozatleírásokkal kiegészített változata volt az elterjedt, és ez vált a második templom hivatalos naptárává is.³¹

A szentírási szövegek, mint irodalmi korpuszok sem maradtak érintetlenek. Például az északról érkező JHWH motívuma (Ez 1,4) szoros hasonlóságot mutat a babiloniak felfogásával, ti. északon van az istenek lakhelye.³² Ugyanakkor a négy lény leírása (Ez 1,5 sk) is szintén tipikus babiloni vonásokat tükröz. Ezeket a lényeket az Ez 10 a kerubokkal azonosítja. A kerubok a Közel-Keleten alacsonyabbrendű istenségek voltak, emberi és állati tulajdonságokkal is rendelkeztek. Ők hordozták a királyi trónt, de a kapuk és a királyi paloták védelmét is biztosították.³³ Az Ez 10-ben leírt négy arc négy babiloni istenség jelképét hordozza: az emberarc Nebot, az oroszlán Nergalt, a bika Mardukot, és a sas Ninibet jelölte.³⁴ Ez a négy istenség a négy égtáj védője volt.

A Teremtés könyvébennek bizonyos részei is babiloni ihletettségek, jöllehet a Szentírásban erős hangsúlyt kap a spirituális vonatkozás, ami hiányzik a babiloni szövegből, ld. a vízözön elbeszélést.³⁵ Bár nem tartozik a kimondottan vallásos jelenségek közé, de kimutatható a babiloni és a zsidó démonológia, illetve Seol-hit közti hasonlóság is.³⁶

Az Iz 40–55 fejezetében megszólaló próféta Babilonban a fogság vége felé élt és tanított.³⁷ A templomuk lerombolása és fogsági létük miatt elkeseredett zsidók figyelmét felhívta Jahvéra, egyetlen reményükre, akin kívül nincs más. Nem létezik sem Marduk, sem Baál, sem más pogány istenség. S mindazok, amit ezeknek az idegen isteneknek tulajdonítottak, tulajdonképpen Jahve cselekedetei. A próféta tanításával reményt kínált. Utalva az egyiptomi fogságra és az akkori csodás sza-

³⁰ Az ősi hagyomány részét képezi: Lev 23, 4–8 (húsvét, kovásztalan kenyerek egyhetes ünnepe), 16–21a (hetek ünnepe, a kovásztalanok után 50 nappal), 34b–36 (sátoros ünnep első leírása, 37–38 első befejezése a leírásnak). Vö: Castellet, J. John – Cody, Aelred, *Izrael vallási intézményei*. In: Biblikus tanulmányok (Jeromos bibliakommentár III) (Szerk. Brown, R. E. – Fitzmeyer, J. A. – Murphy, R. E.), (ford. Földváry Kinga) Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest 2003, 395.

³¹ Vö: Castellet – Cody, *Izrael vallási intézményei*, 395.

³² Oesterley – Robinson, *Hebrew Religion – Its Origin and Development*, Society for the Publication of Christian Knowledge, London 1937, 230.

³³ Vö: Zamfir Korinna, *Öszövetségi exegézis*, Kolozsvári Egyetemi Kiadó, Kolozsvár 2008, 173.

³⁴ Oesterley – Robinson, *Hebrew Religion – Its Origin and Development*, 230.

³⁵ Erről bővebben ld. Rózsa Huba, *A Genesis könyve I.*, Szent István Társulat, Budapest, 2002, 238–240.

³⁶ Leick, Gwendoline, *The Babylonians – An Introduction*, London-New York, Routledge, 2003. 150.; OESTERLEY, W. O. E. – ROBINSON, TH. H., *Hebrew Religion: Its Origin and Development*, 232.

³⁷ Alakjáról többet: POWIS SMITH, J.M., *The prophets and their times*, The University of Chicago Press, Chicago&London ¹¹1965, 217–240.

badulásra, arra buzdította a népet, hogy bizalommal tekintsenek az isteni erő újabb megnyilatkozásának elébe. Amikor Deutero-Izajás Isten egyedüliségéről beszélt, az idegen istenek tetteit egyszerűen Jahvénak tulajdonította. A zsidó képzeletvilágban ekkortól jelenik meg egy újfajta istenkép, mely szintézis a „megsemmisített” istenek és Jahve között. Ekkortól beszélhetünk a mai értelemben vett monoteista judaizmusról.³⁸

A fogság idején jöttek rá (nem bizonyítható közvetlenül, de erősen feltételezhető, hogy ebben a babiloniak transzcendens „közvetítő”, illetve személyes-angyal hite is közrejátszott), hogy nem feltétlenül szükséges templomba vagy szentelt helyre menni a transzcendenssel való találkozás érdekében, mert Isten megtapasztalható az emberi bensőben is.³⁹ Egyik bizonyítéka lehet ennek az, hogy később kialakult a zsinagóga intézménye. Mivel az áldozatbemutatás lehetetlen volt, „a tanulmányok háza, a tanácskozások helye, közösségi központ, valamint a vallásos időtöltés színhelye lett” a zsinagóga.⁴⁰ Nem volt már szükség sem a papokra, sem a levitákra istentiszteletek alkalmával, hiszen egy tanult (mai szóval élve) laikus ember is fel tudta olvasni a szent iratokat, és vezethette az imádkozást is. Ennek egyik bizonyítéka lehet az is, hogy amikor megnyíltak a hazafelé vezető utak, nem minden zsidó tért vissza Jeruzsálembe, hanem szép számmal maradtak Babilonban is. Így a Második Templom időszakának végén a zsinagóga intézménye, illetve annak „kezdetleges” változata már mind Izraelben, mind a diaszpórában általánossá vált. A legtöbb tudós úgy véli, hogy a zsinagógák eredete a babiloni fogság idejére tehető. Vitathatatlan az a tény, hogy a zsinagóga intézményének kialakulása lehetővé tette a zsidó vallás számára, hogy túlélje a héber népet sújtó tragédiák és szerencsétlenségek sorozatát.⁴¹

H. P. Müller öt különböző területet említ, ahol tetten érhető a babiloni kultúra és a vallás hatása: az ember- és világ teremtési mítoszokban, a szent királyság mítoszában és rítusaiban, a próféták meghívása és megnyilvánulási formáik, a konvencionális vallási élet rituális cselekvési- és beszédformulái és a bölcsességi irodalom párhuzamai.⁴² Hutter azonban úgy véli, mivel az említett kultúrából teljes mértékben hiányzik a misszionálási szándék, nem rekonstruálható, hogyan is történhetett a bekezdés elején említettek „eltanulása”.⁴³ Biztosra vehető, hogy az

³⁸ Armstrong, Karen, *Isten története – A judaizmus, a kereszténység és az iszlám 4000 éve*, Európa könyvkiadó, Budapest 1997, 84; Armstrong, *Jeruzsálem. Egy város – három vallás*, 123.

³⁹ Vö: Armstrong, *Jeruzsálem. Egy város – három vallás*, 121–122.

⁴⁰ Conh-Sherbock, Dan–Cohn-Sherbock, Lavinia, *A judaizmus rövid története*, (ford. Filipcsei Mirandella) Akkord kiadó, h.n. 2001., 50.; vö. Mckenzie, *Second Isaiah*, XXV.

⁴¹ COHN-SHERBOCK – COHN-SHERBOCK, *A judaizmus rövid története*, 50.

⁴² Müllert idézi HUTTER, Manfred, *Religionen in der Umwelt des Alten Testaments I*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart-Berlin-Köln 1996, 111.

⁴³ HUTTER, *Religionen in der Umwelt*, 112.

elnyomó hatalmak – előbb Asszíria, majd esetünkben Babilon – nem köteleztek egy adott kultuszt az újonnan meghódított területek lakóira. Közvetlen hatásként szóba jöhetnek a területen állomásozó babiloni katonák vagy tisztviselők gyakorlatai, közvetett találkozásként pedig a kánaáni szinkretista vallásokba átemelődött elemek hathattak az izraelitákra. Elképzelhető az is, hogy az újfajta szinkretizmus előhívott/felújított régebbi vallási praktikákat. Ezek mellett pedig nem szabad elfeledni az áttelepítetteket, akik megváltozott kulturális környezetben intenzíven tapasztalhatták a babiloni kultúrát.

ZÁRSZÓ

Hogyha a zsidó nép önmegnevezésére használt ószövetségi jelöléseket vizsgáljuk, azt láthatjuk lényeges átalakulás történik a fogság utáni fogalom értelme és a deportálás előtti között. Ugyanis egészen a fogság idejéig nem beszélhetünk zsidó vallásról, ahogy zsidóságról sem. A Mózes vezette népet héberekként említi a Szentírás, akik pedig Kánaánban laktak egészen a babiloni fogságig, azokat izraelitákként. Ezek a megnevezések később a zsidóság által kedvelt vallási fogalmakká alakultak.⁴⁴ A zsidó névvel pusztán a Júda törzséből származókat illették. Aki ugyancsak azon a területen élt, de másik törzsből származtak, inkább júdeai néven voltak említve, semmint zsidóként. Ma a jehûdi szót zsidó értelemben, általánosan használják anélkül, hogy szóba jönné a törzsi származás kérdése.

Az hogy a kisebbségi lét átok-e vagy áldás, az nem csupán a befogadó féltől függ, hanem a kisebbségbe kerülőtől is. Ha mereven és az önmagában „elnyomói” ellen érzett ellenszenvet folyamatosan táplálva, önmaga határait magasra emelve megmarad azok mögött, ha nem hajlandó a nyitásra, kisebbségi sorsa könnyen válhat átokká számára. A bezárkózás és elszigetelődés, ahogyan az asszír birodalom által deportáltak esetében látható, pusztuláshoz vezet. De ha a közösség önmaga határait kitekint azok mögül, számba veszi a befogadók szellemi értékeit, és amit jónak értekel, azt önnön kultúrájának részévé teszi, elfogadja, integrálja, a két fél közti feszültség kisebbé válhat, s ha teljesen meg nem is szűnhet, de ez az állapot az előbbivel összevetve áldássá lesz. A babiloni fogság jóllehet területi dezintegrációt indít el, de a vallási öntudat és együvértartozás gondolata megmarad a zsidókban.

⁴⁴ RENCKENS, *Die Religion des Alten Testaments*, 602.

Bibliográfia

- ALBERTZ, Reiner, *Israel in Exile: the History and Literature of the Sixth Century B. C. E.*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2003.
- ARMSTRONG, Karen, *Isten története—A judaizmus, a kereszténység és az iszlám 4000 éve*, (ford. Rézműves Zoltán), Európa könyvkiadó, Budapest 1997.
- ARMSTRONG, Karen, *Jeruzsálem. Egy város – három vallás*, (ford. Rézműves Zoltán), Európa Könyvkiadó, Budapest 1997.
- ARMSTRONG, Karen, *The Great Transformation. The World in the Time of Buddha, Socrates, Confucius and Jeremiah*, Atlantic Books, London 2007.
- ASSMANN, Jan, *Uralom és üdvösség*, Atlantisz Könyvkiadó, Budapest 2008.
- BERTRAM, Stephen, *Élet az ókori Mezopotámiában* (ford. Kmilcsik Ágnes), Gold Book Kiadó, h.n. 2003.
- BOADT, Lawrence, *Reading the Old Testament—An Introduction*, Paulist Press, New York – Mahwah 1984.
- CASTELOT, J. John-CODY, Aelred, *Izrael vallási intézményei*. In: *Biblikus tanulmányok* (Jeromos bibliakommentár III) (Szerk. R. E. Brown–J. A. Fitzmyer–R. E. Murphy), (ford. Földváry Kinga) Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest 2003, 363–407.
- CONH-SHERBOCK, Dan–COHN-SHERBOCK, Lavinia, *A judaizmus rövid története*, (ford. Filipcsei Mirandella) Akkord kiadó, h.n. 2001.
- FISCHER, Georg, *Jeremia 1–25* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Herder, Freiburg – Basel – Wien 2005.
- HUTTER, Manfred, *Religionen in der Umwelt des Alten Testaments I*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart-Berlin-Köln 1996.
- KOMORÓCZY Géza, *Bezárkózás a nemzeti hagyományba*, Osiris Kiadó, Budapest 1995.
- KOVÁCS Péter, *Nemzetközi jog és kisebbségvédelem* (Pro Minoritate könyvek) Osiris Kiadó, Budapest 1996.
- LEICK, Gwendoline, *The Babylonians—An Introduction*, London-New York, Rutledge, 2003.
- MALAMAT, Abraham – BEN-SASSON, Haim Hillel, *A History of the Jewish People*, Harvard University Press, Cambridge MA 1976.
- MASPERO, Gaston, *A zsidók ókori történelme – Asszírok, médek és perzsák tündöklése és bukása*, Nagy Képes Világtörténet, (reprint kiadás), Franklin Társulat – Révai testvérek, Budapest é.n.
- MCKENZIE, John L., *Second Isaiah*, The Anchor Bible 20, Doubleday, Garden City–New York 1968.
- MILLER, J. Maxwell–HAYES, H. John, *Az ókori Izrael és Júda története*, (ford. Erdős Ágnes), Studia Orientalia 3, Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar, Piliscsaba 2003.
- MOOR, Johannes C. de, *The Rise of Yahwism. The Roots of Israelite Monotheism* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium XCI), University Press – Peeters, Leuven 1990.
- MÜLLER, Hans-Peter, *Das Hiobproblem. Seine Stellung und Entstehung im Alten Orient und im Alten Testament* (Erträge der Forschung 84.), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1988.
- OESTERLEY, W. O. E.–ROBINSON, TH. H., *Hebrew Religion: Its Origin and Development*, Society for the Publication of Christian Knowledge, London 1937.
- POWIS SMITH, J. M., *The prophets and their times*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1965.
- RAD, Gerhard von, *Az Ószövetség teológiája I*, Osiris Kiadó, Budapest 2007.
- RÓZSA Huba, *A Genesis könyve I*, Szent István Társulat, Budapest, 2002.
- RÓZSA Huba, *Az Ószövetség keletkezése II*. SZIT, Budapest 2002
- SCHMATOVICH János, *Bevezetés az Ószövetségbe – Az ígéretek emlékezete*, Katolikus Teológiai Kézikönyvek 29, Agapé, Szeged 2001.

- SMITH, L. Daniel, *The Politics of Ezra*. In: Community, Identity and Ideology (Sources for Biblical and Theological Study 6.), Carter, E. Charles–Meyers, L. Carol (eds.), Eisenbrauns, Winonalake, Indiana, 1996, 537–556.
- SOGGIN, J. A, *Bevezetés az Ószövetségbe*, Kálvin János Kiadó, Budapest 1999.
- Szentírás*, Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest 2002.
- WRIGHT, Addison–MURPHY, Roland–FITZMYER, Joseph, *Izrael története*, In: Biblikus tanulmányok (Jeromos bibliakommentár III) (Szerk. R. E. Brown–J. A. Fitzmyer–R. E. Murphy), (ford. Snír Péter) Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest, 2003, 313–363.
- XERAVITS Géza, *Tanulmányok az ókori Izrael kultuszáról*, Simeon Könyvek 2., Pápai Református Teológiai Akadémia–L'Harmattan, Pápa–Budapest, 2008.
- ZAMFIR Korinna, *Jeremiás szolgálata az üdvösségközvetítő intézmények válsága idején*, In: Világi közösség–Vallási közösség (Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia), JATEPress, Szeged 2004, 287–303.
- ZAMFIR Korinna, *Ószövetségi exegézis*, Kolozsvári Egyetemi Kiadó, Kolozsvár 2008.

AZ ISTENRŐL VALÓ BESZÉD LEHETSÉGES MÓDJAI THOMAS MANN JÓZSEF ÉS TESTVÉREI CÍMŰ REGÉNYÉBEN

LOVAS ANETT CSILLA

BEVEZETÉS

Mit tudunk az ószövetségi Józsefről? Többek között azt, hogy ő Jákób tizennegyedik fia, aki különös álmokat lát és később talán még különösebb álmokat fejt meg, aki családját gyakorlatilag az éhenhalástól menti meg és így tovább – mindezt magunk is elolvashatjuk a Bibliában, az 1Mózes 37-50-ben. Ennyit tudtunk Józsefről egészen 1926-ig – de ekkor egy német író úgy döntött, kissé átrajzolja a hívő fejekben élő József-képet, méghozzá nem is akárhogy: a néhány lapnyi történetből közel 1400 oldalas regényfolyamot írva: ez lett a *József és testvérei*¹ című tetralógia. Valójában ma sem ismerjük jobban Jákób fiának életútját, viszont Thomas Mann műve minden róla alkotott képzetünket felülmúlja. Ám nemcsak a főhős személyisége válik árnyaltabbá, hanem a szerzőnek József családjáról, az egyiptomi környezetről, még a legapróbb szereplőről, a Józsefet Dótán felé irányító emberről is bőven van mondanivalója. A történetnek azonban van még egy fontos szereplője: Isten. Thomas Mann az Úrról is igen elgondolkodtató, mi több: meglepő és megdöbbentő gondolatokat közöl.

A könyv a Nobel-díjas író legterjedelmesebb regénye, amely 1926 és 1943 között íródott. A történelmi-politikai kontextus nem tematizálódik a regényben, ezért dolgozatom nem reflektál arra, mi történt ebben a közel két évtizedben, ugyanis az alkotás befogadását ez kevéssé befolyásolja. A regény elsősorban az 1Mózes 37-50 alapján íródott, de állandó vissza- és előreutalások is történnek mind Izrael őstörténetére, mind az üdvtörténeti eseményekre. A bibliai leírás több száz oldalasra duzzasztása önmagában is figyelemreméltó. Valójában az a mód érdekes, ahogyan ez a bővítés történik. A cselekményszálak meghosszabbodnak, a helyszínek benépesülnek, a személyiségképek egy-egy ecsetvonással átszíneződnek, a bibliai történet

¹ Thomas Mann, *József és testvérei I-II.*, ford. Sárközi György és Káldor György, Budapest, 1975. A továbbiakban ebből a kiadásból idézek részleteket, a szövegekre pedig így hivatkozom: amennyiben az első kötetben található a részlet, akkor a József I. rövidítéssel, ha pedig a második kötetben olvasható, akkor a József II. rövidítéssel fogok élni, ez után következik az oldalszám.

neutrális elbeszélő hangja a regényben rendkívül sokrétűvé válik. Ezeket a változásokat le lehetne írni az irodalomtudomány diskurzusán belül, ami célravezetőnek tűnik egy regény esetében, hiszen így is számtalan eredményt felmutathatunk. Ez az írásmű különösen alkalmas arra, hogy többféle aspektusból elemezzük: vizsgálhatnánk például a mű narrációját, az előforduló trópusok, alakzatok gyakoriságát és típusait, intertextuális elemzéssel feltárhatnánk a regény irodalmi párhuzamait és így tovább.

Bár kimagasló irodalmi alkotásról van szó, nemcsak a regény megírásának mikéntjére figyelhetünk, hanem arra is, hogy az Istenről szóló meglepő és merész gondolatok át- meg átszövik a regényt. Ezért számomra érdekesebbnek tűnik, ha az irodalom és a teológia horizontjait próbálom egymáshoz közelíteni. Felmerül a kérdés: lehetséges-e egy regényre teológiai megfontolásokat alkalmazni? A válasz akkor lehet igen, ha odafigyelünk arra, hogy a teológiai gondolatok nem minden esetben és nem általános érvénnyel alkalmazhatóak az irodalmi alkotásra. A regény kitűnően összedolgozott, kerek egész alkotás, kis odafigyeléssel mégis külön lehet választani olyan szövegrészeket, amelyek alkalmasak lehetnek a teológiai vizsgálatra is. Ezek a részek elsősorban Istenről szólnak: tetteiről, munkáiról, az emberekkel való kapcsolatáról. Elemzésem tehát elsősorban az alkotás ezen részeire fókuszál, feltéve a nagy XX. századi teológiai kérdést: hogyan lehetséges Istenről beszélni? John MacQuarrie *God-Talk*² című könyve alapján röviden áttekintem három protestáns teológus háromféle válaszát a fenti kérdésre, majd Gerhard Ebeling *Isten és szó*³ című tanulmánya alapján mutatom be röviden, mi az oka annak, hogy az *Isten* szó használata problematikusává válik a modern korban. Miért lehet szükség erre az áttekintésre? Egyrészt azért, mert Thomas Mann regénye is a XX. században íródott, ezért fontos tudnunk, hogy ugyanezen század teológusai, Mann kortársai milyen problémákat, kérdéseket próbáltak megoldani Istennel és az Őt leíró, megszólító, hirdető nyelvvel kapcsolatban. Mivel a *József és testvéreibe*n ennyire gyakori az Isten-beszéd, úgy is olvashatjuk ezt az alkotást, mintha nem tudatosan reflektálna ezekre a kérdésekre, sajátos megoldásokat kínálva rá az irodalom eszközeivel. Megfigyelhető, hogy Mann is alkalmaz egy különleges nyelvet Isten jellemzésére, és érdekes lehet a teológusok fejtegetéseit összevetni mindazzal a gazdag és invenciózus kifejezőkészlettel, amelyet az író mesteri szinten használ regényfolyamában. Ezért a teológiai gondolatok után rátérek arra, hogyan történik az Istenről való beszéd a regényben: először azt vizsgálom, a Biblia nyelvi formái milyen módon kerülnek át a regénybe, majd pedig azt, a regény nyelvében mi hasonlít a protestáns teológia diskurzusaihoz, és mi az, ami csak Thomas Mannra jellemző sajátosság.⁴

² John MacQuarrie, *God-Talk. An examination of the language and logic of theology*, London, 1967.

³ Gerhard Ebeling, *Isten és szó*, ford. Lukács Ilona, Budapest, 1995.

⁴ Teológiai szemszögből már többen is foglalkoztak a regénnyel, a teljesség igénye nélkül álljon itt néhány példa:

HÁROM MEGOLDÁSI KÍSÉRLET EGY PROBLÉMÁRA

Az első szerző, akivel MacQuarrie foglalkozik, az a Rudolf Bultmann, akinek a nevére a hozzáértőknek a mitológiátlanítás kulcsszava jut először eszébe. Mi a metódus lényege? Bultmann minden mitologikus beszédet kritizál, hiszen a modern ember már nem hiszi a Szentírásban olvasható csodákat, mindent természettudományos bizonyítékokkal kíván igazolni. Ez az ember nem érti a mitológia nyelvezetét, például az olyan kifejezéseket, mint: „Kezdetben volt az Ige, és az Ige Istennél volt, és Isten volt az Ige.” (Jn 1,1) A mitológia ezért holt nyelv, az ember mégis folyamatosan a múlt mitologikus/kvázi-mitologikus formáit használja vallásos beszédében. Ezekről a mitologikus maradványokról szeretné Bultmann megtisztítani az Istenről való beszédet. Ezért azt javasolja, hogy ebben a beszéd-módban próbáljuk érthetővé tenni az ilyen és hasonló fordulatokat, bontsuk le a mitológiai szókincset, tárjuk fel azt az üzenetet, amely minden korban, minden ember számára érvényes és érthető.⁵ Az üzenet feltárása a Bultmann által bevezetett egzisztencialista interpretációval történik. Hogyan használható ez az újfajta nyelv? A teremtéstörténet példájával megvilágíthatjuk a módszer működését: ez a történet nem beszámoló a dolgok kezdetéről, hanem annak kinyilvánítása, hogyan érti meg az ember a saját véges és (Istentől) függő voltát. Vajon kielégíti-e az egzisztencialista interpretáció az Istenről való helyes beszéd igényét? Nem tökéletesen. Bár nagy előrelépés volt Bultmann részéről annak felismerése, hogy a modern ember nyelve, gondolatai, képzeleti eltérnek az előző korok nyelvétől, ezért a XX. századi ember számára is érthető módon kell a Biblia üzenetét interpretálni és továbbadni. Az egzisztencializmus nyelvét és módszerét azonban nem birtokolja mindenki, s nem mindig válik általa érthetőbbé a bibliai üzenet. Marad még egy kérdés Bultmannal kapcsolatban: szerint Istent egyedül a tettein keresztül ismerjük meg. Ha ez így van, akkor miért beszéljünk másképpen Istenről, mint az emberről? Erre a problémára nem kapunk Bultmann életművén belül magyarázatot.⁶

Egy másik teológus, aki ezzel a kérdéssel foglalkozott, Karl Barth. Az Istenről való beszéd tekintetében a nagy fordulatot 1918-ban megjelent, majd 1921-ben

Friedmann W. Golka, *Jacob in the Bible and in Thomas Mann's Novel*. In: Tibor FABINY (ed.): *The Bible in Literature and Literature in the Bible*. Budapest, 1999.

Friedmann W. Golka: *Die biblische Josefsgeschichte und Thomas Manns Roman*. Oldenburger Universitätsreden Nr. 45, Oldenburg, 1991.

Vladimir Tumanov, *Jacob as Job in Thomas Mann's Joseph und Seine Brüder*. Web:

<http://www.springerlink.com/content/w23383550853mr8t/> A letöltés ideje: 2010-12-20. 10:14.

⁵ Rudolf Bultmann, *Jézus Krisztus és a mitológia*, ford. Takácsné Kovácsházi Zelma, Budapest, 1996.

⁶ MacQuarrie, i. m. 34-41.

teljesen átdolgozott formában újra kiadásra került *Der Römerbrief*-je jelenti. Ezzel indul el „a krízis teológiája”. Legfőbb kérdése az volt: hogyan beszélhet az ember Istenről, hogyan kerülhet kapcsolatba vele? Barth úgy látja, hogy áthidalhatatlan szakadék tátong Isten és ember között. Tétele: Isten és ember között „végtelen minőségi különbség” (unendlichen qualitativen Unterschied) áll, hiszen „az Isten más” (Gott ist anders). Ezért az ember sohasem tehet lépéseket Isten felé, csakis Isten kezdeményezhet kapcsolatot az emberrel.⁷ Ebből következik, hogy az ember Istenről való beszéde is csupán töredékes, tökéletlen. Szerinte az ember könnyen azonosítja magát Istennel, s így a valódi Isten háttérbe szorul; már nem Istenről kezdünk beszélni, hanem az emberről. „Mi azt gondoljuk, hogy tudjuk, mit mondunk, amikor kimondjuk az »Isten« szót. Világunkban a legmagasabb helyre tesszük. Ezzel alapjában egy sorba helyezzük velünk és a valóságokkal. [...] magát Istent mint Istent nem ismerjük el, és amit Istennek nevezünk, az valójában maga az ember. Mi a nem-istennek szolgálunk, amikor önmagunknak élünk.”⁸ (kiemelés az eredetiben – L. A. Cs.) Pedig fontos lenne, hogy helyesen közvetítsük Isten szavát, ami Barth szerint hármas formában jut el hozzánk: a kinyilatkoztatott Igében, amelynek centruma Jézus; az írott Igében; az egyház által hirdetett Igében. Ahhoz, hogy az isteni Igéről az emberi nyelv beszélni tudjon, felül kell vizsgálni és kritizálni kell a teológia nyelvét, hogy az az isteni szó eszközévé, hordozójává tudjon válni. A teológia nyelvének felülvizsgálata után azonban ez a nyelv még mindig az ember tökéletlen, töredékes, a „totaliter aliter” Istent elérni nem tudó nyelv marad. Azonban nyelvünk elégtelensége ellenére is képesek vagyunk Istenről beszélni. Barth szerint ez azért lehetséges, mert Isten kegyelme átruházza nyelvünkre azt a képességet, hogy beszéljünk Róla; az Úr megengedi, hogy isteni beszéde az emberi nyelvben fejeződjék ki. Ez is analógia, még hozzá az analogia gratiae. Ez a válasz jó megoldásnak tűnik, mégis hagy maga után némi kívánnivalót. Képesek vagyunk ugyan az Úrról beszélni, de mi ennek a beszédnek az értelme? Macquarrie a következő mondatot említi példaként: az Isten a világot a semmiből teremtette – szinte lehetetlen elmagyarázni, mi ennek az állításnak a jelentése.⁹ Barth elmélete további dilemmákat vet fel, mégis találkozunk a probléma újfajta megközelítésével. Bultmann ugyanis az emberi nyelv oldaláról próbálja megoldani az Istenről való beszéd problémáját, elsősorban a modern személyiség tulajdonságait figyelembe véve, míg Barth az isteni Ige oldaláról vizsgálja a kérdést, a bibliai szöveget tartva szem előtt. Létezik-e áthidalás a két oldal között? Macquarrie szerint igen, amit Paul Tillich munkásságában lelhetünk fel.

⁷ Szöveggyűjtemény Karl Barth, Dietrich Bonhoeffer, Paul Tillich műveiből, szerk. Dr. Poór József, Debrecen, 1985, 254.

⁸ uo. 12-13.

⁹ MacQuarrie, i. m., 41-48.

Paul Tillich az Istenről szóló beszédet korrelációs struktúrán belül képzi el. Így foglalja össze módszertani alapvetését: „Az isten-ember kapcsolatot: korreláció.”¹⁰ A korreláció fogalmát háromféleképpen használhatjuk: jelentheti a különböző adatszoportok egybevetését; jelölheti bizonyos fogalmak logikai kapcsolatát; végül jelölheti „a dolgok és események valóságos függő viszonyát bizonyos átfogó szerkezeteken belül.” A teológiában mindhárom vonatkozást alkalmazzák: „a vallásos szimbólumok és az általuk szimbolizált dolgok korrelációja a szó első értelmére utal (egybevetés). Az emberi dolgokat és az isteni dolgokat jelölő fogalmak korrelációja a szó második értelmére utal (logikai összefüggés). A végső meghatározottság és az ember végső elhatározottsága között pedig tényleges korreláció van. A korreláció első jelentése a vallásos ismeret problémáját érinti ... A korreláció második jelentése az Istennel és a világgal kapcsolatos kijelentéseket szabja meg ... A korreláció harmadik jelentése az isten-ember kapcsolatot minősíti a vallásos tapasztalaton belül.”¹¹ Tillich szerint a teológia az emberi egzisztencia által feltett kérdésekből indul ki.¹² „A teológia fogalmazza meg az emberi létezés kérdéseit, és a teológia fogalmazza meg az isteni önmegnyilvánulásból fakadó válaszokat, az emberi létezésből fakadó kérdések szempontjai szerint. Ez egy olyan kör, amely végül is azon a ponton zárul, ahol a kérdés és a válasz már nem különíthető el. Ez a pont azonban nem egy idői pillanat. Inkább az ember lényegi létéhez tartozik, tehát ahhoz, hogy az ember végessége egy azzal a végtelenséggel, amelyben teremtetett ..., és amelytől elszakadt.”¹³ Itt hangzik el egy fontos kifejezés, amely MacQuarrie szerint hidat képez emberi és isteni oldal között. A lét az a szó, amely áthidalja az általános beszédet és az Istenről való beszédet.¹⁴ Tillich szerint az utóbbi beszédmód azért lehetséges, mert a „lényegi egység, valamint a véges ember egzisztenciális elkülönültsége a maga végtelenségétől jól kitapintható abban, hogy az ember képes arról a végtelenről beszélni, amelyhez tartozik; az a tény viszont, hogy kérdeznie kell felőle, azt mutatja, hogy elkülönült tőle.”¹⁵ Amint látjuk, az előző két teológushoz képest Tillich nem húz éles határvonalat az isteni és emberi létezés közé, hanem folyamatos kölcsönhatásukról beszél, s MacQuarrie szerint ez a legkevésbé problematikus módja az Istenről szóló beszédnek, viszont ez sem tökéletes: lehet-e minden esetben úgy beszélni Istenről, hogy közben folyamatosan egymásra vonatkoztatjuk az isteni és az emberi létet?

A leírtak alapján a teológiai beszédmód háromféle lehet: kiindulhat az emberi egzisztencia oldaláról, kiindulhat az isteni létezés oldaláról, s kiindulhat abból,

¹⁰ Paul Tillich, *Rendszeres teológia*, Budapest, 2002, 64.

¹¹ uo.

¹² MacQuarrie, i. m. 50.

¹³ Tillich, i. m. 65.

¹⁴ MacQuarrie, i. m. 51.

¹⁵ uo.

hogy a kettő között kölcsönös összefüggés van. Mindhárom módszer elméleti síkon próbálja megoldani az Istenről való beszéd problémáját, de érdemes elgondolkodni a kérdés gyakorlati dimenzióján is: hogyan használja a XX. század embere az *Isten* szót? E kérdésre Gerhard Ebeling egyik írásában találunk választ.

AZ ISTEN SZÓ DEVALVÁLÓDÁSA A XX. SZÁZADBAN – GERHARD EBELING GONDOLATAI

Gerhard Ebeling azt foglalta össze szisztematikusan, mik az okai annak, hogy az Istenről való beszéd a XX. századra ennyire megkérdőjelezhetővé vált. A teológus megoldást keres arra a problémára, amelyet egy rendkívül kifejező metaforával világít meg: „Isten nyelvünkben elfekélyesedik”¹⁶. *Isten és szó* című tanulmányában felteszi a kérdést: „Mi az oka ennek a tapasztalatnak, hogy ma annyira nehéz – ha éppen nem lehetetlen – Istenről beszélni? Mi történt, hogy ebben a tekintetben helyzetünk más, mint a régebbi korok emberé?”¹⁷ Pedig észrevehetjük: „Nyelvi hagyományunk telve van Istenre való hivatkozással”, csakhogy nem mindegy, hogyan hivatkozunk Istenre. „[Ú]gy látszik, hogy az Istenről való beszéd, mindazzal együtt, ami azzal összefügg, korunkra már nem több, mint pusztá hagyomány, merő beszédmód, a múlt nyelv holt relikuma.”¹⁸ Ez a szekularizációnak köszönhető, hiszen ennek az az érdeke, hogy az Istenről való igaz, hiteles beszéddel szembekerüljön. A teológus felhívja arra a figyelmet, hogy az *Isten* szó használata rendkívül vitatható: „Lehet-e a mi szavunk egyáltalán más, mint az istentelenek szava, ha egyébként emberek szava, embereké, akik – a hit megítélése szerint – Isten előtt kivétel nélkül bűnösök, s így szigorúan vett értelemben istentelenek? Hogyan beszélhet Istenről az istentelen? Úgy tűnik, ellentmondásos tapasztalatról van szó: egyrészt az Istenről való beszéd kényszeréről, másrészt az arra való képtelenségről. A tapasztalatnak ezen ellentmondásossága természetesen többnyire rejtve marad: az istentelen nagyon is beszél Istenről, anélkül, hogy érzékelné az ellentmondást...”¹⁹ Ezzel szemben az Istenről való beszédnek igényesnek kellene lennie, mert tiszta hitet kíván. Ma is abban a korban élünk, amikor „a teremtett világ sóvárogva várja az Isten fiainak megjelenését” (Róm 8,19), ezért nagy szükség van az Istenről való felelős beszédre. Csakhogy: „Soha még ilyen széles szakadék nem választotta el a bibliai nyelvi hagyományt a valóságban beszélt nyelvtől. Éppen ezért még soha ilyen erővel fel nem merült a gyanú, hogy Isten csupán a hagyomány tartozéka volna. A feladat: Istennek szóban megfelelni, soha eddig ilyen elementáris kényszerítő

¹⁶ Ebeling, i. m. 40.

¹⁷ uo. 44.

¹⁸ uo. 40.

¹⁹ uo. 47.

erővel nem jelentkezett. Egészében véve a kérdés ma nem az, hogy hiányoznának az intézményi és publicisztikai lehetőségek arra, hogy Istenről szóljunk. Ellenkezőleg, a kérdés az, hogyan jut érvényre a rendelkezésre álló eszközök elképesztő inflációja közepette a valódi szó Istenről.”²⁰ Ijesztő látélet ez a mai nyelvről és a mai hitről is. Azonban a tanulmány végén találunk megoldást: „valamikor Isten szavának az Isten szót ki kellett ragadnia a bálványimádás köréből. Ma Isten szavának Istent magát kell a névtelenségből és a pseudo-névtelenségből kiragadnia. [...] az lesz a megoldandó feladat, hogy újra szóra bírjuk azt, ami a szótalanságba süllyedt, vagy felületes szószaporításba szorult vissza. [...] Az Isten szót tehát nem lehet másik szóval helyettesíteni, lehet viszont intenzív interpretáció révén a tapasztalat horizontján elvezetni ahhoz a szituációhoz, amelyben használata szükséges.”²¹ A *József és testvérei* című regényt úgy is olvashatjuk, mint amelynek elbeszélője és szereplője az *Isten* szót új jelentésekkel töltik fel, ezáltal megtörténhet a szó intenzív interpretációja.

Az áttekintés célja az volt, hogy felhívja a figyelmet az Istenről való beszéd problematikusságára és az Isten szó modern kori devalvációjára. A további kérdésfeltevés arra irányul, hogyan közelíti meg ezeket a problémákat Thomas Mann regényfolyama? Milyen módszereket, formákat, eszközöket alkalmaz az Istenről való beszédre, s ezek közül melyek azok, amelyeket a teológia nyelve is használ, és mi az, ami sajátosan Thomas Mann-i jellegzetesség? A szöveget a teológia kontextusában vizsgálom ugyan, mégis hiba lenne egyenlőségjelet tenni az alkotás Istenről szóló részei és a teológia nyelve között: attól, hogy Mann rendkívül találékony, kreatív, merész nyelven beszél Istenről, ez még nem válik a teológia nyelvéné. Különbséget kell tennünk a teológia specifikus nyelve és bármely más, Istenről szóló beszéd között. Nem minősíthetjük az összes Istenről való beszédet teológiaiaként, mert ezt a nevet fenntartjuk az Istenről való beszéd legkifinomultabb és leginkább reflektív módjai számára.²² Bár itt egy regény lesz az elemzés tárgya, mégis vonatkozhat rá Tillich egy gondolata: „A festmények, a versek és a zene is lehet a teológia tárgya, de nem esztétikai formájuk szempontjából, hanem abból a megfontolásból, hogy a minket meghatározó végső valóság valamely aspektusát fejezik ki esztétikai formájukban és által.”²³

Ahhoz, hogy bemutassam, melyek azok a nyelvi formák, amelyek közösek a teológia és a regény nyelvében, John MacQuarrie elméletét fogom segítségül hívni. A szerző hatféle teológiai diskurzust különböztet meg: a mitológiát, a szimbolizmust, az analógiát, a paradoxont, az empirikus nyelvet és az egzisztencia és lét

²⁰ u.o. 41.

²¹ u.o. 69-70.

²² MacQuarrie, i. m. 11.

²³ Tillich, i. m. 31.

nyelvét.²⁴ Ezen diskurzusok némelyikére találunk példát a József és testvéreiben; a következőkben ilyen szövegrészek interpretációjára teszek kísérletet. Mielőtt azonban ezzel foglalkoznánk, érdemes egy kitérőt tenni a Szentírás irányába, és megvizsgálni, milyen módon illeszti be a szerző a regénybe a Szentírás elemeit. Miért lehet fontos ez? A regény a bibliai istenképet rajzolja meg, át és újra, s ebben a folyamatban nagy szerepet játszanak egyes szentírási szövegrészek is. A kérdés az: hogyan állítja mondanivalója szolgálatába az író a bibliai igéket – változtat-e jelentésükön, formájukon, tartalmukon, s ha igen, miért?

A BIBLIA ÉS A REGÉNY NYELVÉNEK ÖSSZEFÜGGÉSEI

A regényben a szerző többféle metódust használ arra, hogy bibliai elemeket építsen a szövegbe. Ennek egyik módja a bibliai igék idézése. Erre találunk példát a harmadik könyv végén:

„Régi gyanú, a történet előjátékai és előkészítő állomásai közé nyúlik vissza, hogy a teremtmény hibássága mindannyiszor éles elégtétel ama magasabb körök számára, amelyeknek kezdettől fogva ajkán lebeg a szemrehányás: „Mi hát az ember, hogy annyira törődsz vele?”²⁵

Ezt az idézetet – kissé eltérő formában – három helyen is olvashatjuk a Bibliában. Először Jób mondja: „Micsoda az ember, hogy ily nagyra tartod, és hogy így törődsz vele?” (Jób 7,17). A Zsoltárok könyvében kétszer is előfordul ez a mondat, elsőként a könyv elején, a Zsolt 8,5-ben: „micsoda a halandó – mondom –, hogy törődsz vele, és az emberfia, hogy gondod van rá?”, később a könyv végén, a Zsolt 144, 3-ban: „Ó, Uram, micsoda az ember, hogy törődsz vele, az emberfia, hogy gondolsz rá?” Jób szavaiból az elkeseredés cseng ki: Isten állandóan vizsgálja és próbára teszi az embert, s ez a törődés már-már elviselhetetlenné válik. Dávid azonban rácsodálkozik arra, hogy a halhatatlan Isten figyel a halandó emberre, törődik vele és nagyra tartja. Ezért az Ige a tisztelet, hódolat, leborulás kifejeződéseként, de a kétségbeesés megszólalásaként is érthető. A regényben viszont mindkét gondolat átformálódik. A „magasabb körök” (akikről a szerző más helyeken is megfogalmazta már, hogy gyakran nem tetszik nekik az a bánásmód, amit az Úr az emberrel kapcsolatban tanúsít) már-már irigykedve kérdezik: „Mi hát az ember, hogy ennyire törődsz vele?” Itt felelősségre vonásról van szó, s mindez úgy válhat lehetségessé, hogy ugyanazt az Igét más kontextusba helyezi a szerző. Az ószövetségi mellett egy újszövetségi igehely is megidéződik. Jézus

²⁴ Bővebben: MacQuarrie, i. m., 170-247.

²⁵ József II., 453.

a János evangéliumában így határozza meg identitását a zsidók előtt: „Én és az Atya egy vagyunk” (Jn 10,30). Ugyanígy beszél Amenhotep fáraó is Józsefnek, Atónnal, a Napistennel való szoros kapcsolatáról:

„Mert szavaim nem az enyéme, hanem atyáméi, aki elküldött engem, hogy mindenki egy legyen a fényben és a szeretetben, mint egyek vagyunk én és az atya is...”²⁶

Ismét közel ugyanazt olvassuk, mint a Bibliában, viszont a gondolat kimondásának díszlete eltérő: más kultúra, más vallás Istenéről szól a kijelentés (jóllehet az Atónról leírtak igencsak hasonlítanak a keresztyén istenképhez). A bibliai igéket tehát nem pusztán felhasználja a szerző, hanem más kontextusba is helyezi, ezért a jól ismert mondatok új jelentéssel tölthetnek fel.

Azonban nemcsak az igék szövegkörnyezete változik meg a regényben, hanem maguk a bibliai gondolatok is transzformálódhatnak. Így van ez a már említett „Én és az Atya egy vagyunk”-öndefinícióval is. A második könyvben kétszer olvashatjuk ennek parafrázisát: én és anyánk egyek vagyunk. Mindkétszer egy párbeszéd részeként hangzik el ez a mondat. Kiről, kikről szól ez a megfogalmazás? Az ifjú József így magyarázza meg öccsének, Benjáminnak, miért szereti őt ennyire atyja:

„De jól tudom, hogy Mamácska az, akit ő bennem szeret, mert én élek, míg anyánk halott, s most más természetben él atyánk számára. Én és anyánk egyek vagyunk. Jákób azonban Ráhelra gondol, amikor rám néz...”²⁷

József később az elképedő Rúbennek érvel hasonlóképpen amellett, hogy azt a bizonyos tarka ruhát ő joggal viseli:

„Én és az anya egyek vagyunk – mondta József. – Nem tudod, hogy Mamácska ruhája a fiúé is, és hogy cserélve hordják, egyik a másik helyett? Nevezz meg engem, és őt nevezted meg. Nevezd meg az övét, és az enyémet nevezted meg. Kié tehát a fátyol?”²⁸

Mivé vált a jézusi kijelentés? Míg Jézus a halhatatlannal azonosította saját magát, addig József a halandó, sőt már halott édesanyja által határozza meg önmagát. Ez vezet tovább ahhoz a képzethez, hogy József meghal a veremben és a börtönben, hiszen ha József egy halottal azonosul, akkor előbb-utóbb neki magának is meg kell halnia; de mi, olvasók tudjuk, hogy szavai Jézustól erednek, ezért tudjuk előre azt is, hogy ebből a képletes halálból fel fog támadni és életét más minőségben fogja

²⁶ József II., 634.

²⁷ József I., 363.

²⁸ József I., 397.

élni. Ahhoz, hogy ez a gondolati lánc felépüljön, egyetlen igehely kreatív átírására volt szükség. Bár a regény egy hosszú, bőven kifejtett parafrázisként is olvasható, de ezen belül is megtaláljuk az egyes igék változtatásait, amelyek a gondolatmenet előrehaladását is segítik.

Eddig arról volt szó, hogyan illeszkednek a bibliai gondolatok a regénybe: vagy az adott ige kontextusa, vagy a szövege változik meg. Azonban nemcsak ilyen módon kerülnek szentírási allúziók az alkotásba: Thomas Mann több helyen használja a bibliai irodalom eszközeit, például a héber költészet egyik alapformáját, a gondolatritmust, amely ugyanazt a gondolatot ritmikusan ismétli kétszer-háromszor, de eltérő szavakkal, szókapcsolatokkal. A negyedik könyvben ezt olvassuk: „El kell mondanunk, amit tudunk, és vallomást kell tennünk arról, amit megláttunk”²⁹ – ez a mondat Amenhotep fáraó monológjában hangzik el. Ez a mondat a bölcsesség-irodalmat is felidézheti az olvasóban, hiszen a Prédikátorról is tudjuk: „Igyekezett a Prédikátor arra, hogy értékes mondásokat találjon, és őszintén leírta az igaz mondásokat”. (Préd 12,10). Mindkét idézet arról szól, hogy a tudást, a tapasztalatot át kell adni a többi embernek is. „Amitől féltem ..., lesújtott rám, és ami miatt aggódtam, bekövetkezett!”³⁰ – kiált Jákób, mikor megtudja, hogy Józsefet fenevadak szaggatták szét. Mint látjuk, ez is gondolatritmus, és ennek szövegkörnyezete, a fájdalomról, gyászról, veszteségről szóló mondatok is emlékeztetik az olvasót egy bibliai könyvre: Jób könyvére. Nemcsak ezt az alapvető szentírási formát, hanem néhány műfajt is beemel az író a regénybe. A teljesség igénye nélkül álljon itt három példa arról, melyek azok a bibliai műfajok, amelyek megidéződnek a tetralógiában.

Az egyik a szerelmi ének műfaja. Jákób így vall szerelmet Ráhelnek:

„Mert én szeretlek, és szemed éjszakája mindennél kedvesebb nekem, és fejed melege, ha az enyémhez hajtod, lelkem mélyéig megindít. Hajad selymes és sötét, mint a kecskenyájak gyapja Gileád lankáin, fogad, mint a fény, fehér, s arcod élénken emlékeztet engem a gyenge barackra. Szájad, mint a fiatal füge, ha pirul a fán, és ha csókommal lezárom, orrlikad lehelete almaillatú.”³¹

Nem nehéz ebben a részletben felismerni az Énekek Énekével való párhuzamot, hiszen a szerelmesek e könyvben is hasonlatokkal írják le egymás szépségét, kedvességét, és a hasonlatok struktúrája megegyezik a regényben használtakkal: a hasonló valamilyen állat vagy növény, a hasonlított pedig egy élő személy. A szerelmi ének mellett a bölcsességi mondások műfajára is rájátszik a szerző. Erre találunk példát Jákób egy mondatában, amit Józsefnek fogalmaz meg Egyiptomban való találkozásuk után:

²⁹ József II., 632.

³⁰ József I., 509.

³¹ József I., 217.

„az Ő dühe túlságosan félelmetes, és haragja egy Mindenható Isten haragja. Lásd, Ő oly nagy és hatalmas, hogy csak ily haragra képes, csekélyebbre nem. És úgy büntet meg minket, gyarló embereket, hogy üvöltésünk túlárad, mint a víz.”³²

Jákób egy szentenciát jelent ki, melynek jellemzője, hogy egy tényállást mond el, összefoglalja a tapasztalat eredményét és megállapítja a valóságban érvényesülő rendet.³³ Jákób valóban saját tapasztalatait sűríti össze arról a hosszú időről, amit kénytelen volt József nélkül tölteni. A zsoltárműfajjal kapcsolatos áthallásokra is találunk példát a regényen belül. Az egyik ilyen részlet, amikor Amenhotep fáraó nagy rajongással beszél Atón istenről.

„Ő, milyen sokfélék a te műveid, uram! Te alkottad az évszakokat, s benépesítetted az időt és teret millió alakkal, hogy benned éljenek, és beteljesítsék életidejüket, amelyet adsz nekik, városokban, falvakban és telepeken, az országutakon és a folyók mentén. Te teszel különbséget köztük, és adsz nekik más-más nyelvet, hogy külön szavaik legyenek eltérő célokra, de mégis körülveszed mindannyiukat. Egyesek barnák, mások veresek, ismét mások feketék, és megint mások olyanok, mint tej és vér; ilyen tarkaságban nyilatkoznak meg benned, s ilyenek a te kinyilatkozásaid. Egyiknek görbe orra van, a másiknak lapos, vagy esetleg olyan, ami egyenesen áll ki arcából; tarkán vagy fehérbe öltöznek, gyapjúba vagy lenbe, ki-ki ahogy tud és akar; de mindez nem ok a kölcsönös gúnyolódásra és gyűlölködéésre, hanem csak érdekes, és csupán a szeretetre és imádatra ok. Te mélyen jóságos Isten, milyen örömdetes és egészséges minden, amit alkotsz és táplálsz, és milyen szívszakasztó elragadtatással töltötted el iránta Fáraót, kedvelt fiadat, aki téged hirdet. Te teremtetted a magot a férfiakban, és te adsz lélegzetet a fiúnak a nő testében. Te nyugtatod meg, hogy ne sírjon, jóságos ápoló és belső dajka! Te alkotod azt, amiből a szúnyogok élnek, valamint a bolhák, a férgek és a férgek sarja.”³⁴

A szöveg hangvétele hasonlít a hálaadó és dicsőítő zsoltárokhoz. Amenhotep először megszólítja Istent, majd előszámlálja Isten alkotásait, amelyekért hálás Neki. A fáraó monológjának felépítése hasonló például a 104. zsoltáréhoz: ez is az Úr megszólításával kezdődik, majd egy hosszú listát olvasunk arról, mennyi mindent alkotott és alkot jelenleg is Isten. A két szöveg közötti különbség az, hogy míg mondandója végén a zsoltáros Istenhez fordul („Áldjad, én lelkem, az Urat! Dicsérséjétek az Urat!”), addig a fáraó túláradó szeretetével egy másik emberhez: „Szeretném megcsókolni a királynét!”

³² József II., 863.

³³ Rózsa Huba, *Az Ószövetség keletkezése* II., Bp., 1999, 376.

³⁴ József II., 625.

Hogyan alkalmazza Thomas Mann a Szentírás szövegelemeit, nyelvi formáit? Ennek több módját is felfedezhetjük: szó szerinti idézetek eltérő kontextusban; az Igék megváltoztatása; gondolatrítmus használata; bibliai műfajok felidézése. Mindezek a módszerek folyamatosan létrehozzák a Szentírás egyes könyveire való utalásokat, így válhat a Biblia a regény (egyik) architextjévé: a példákból ugyanis világosan látszik, hogy a regény szókincsének, nyelvi fordulatainak egyik legfőbb bázisa a Szentírás. A Biblia szavainak (át)értelmezése, más szituációba helyezése biztosítja, hogy a bibliai istenkép, s ezáltal maga az *Isten* szó is új jelentésekkel gazdagodjon. Ez az istenkép a szentírási allúziók miatt maradhat biblikus, viszont az Istenről való beszédben a szerző nem csupán a bibliai szókincset és formákat mozgósítja, hanem egyéb eszközöket is használ. A továbbiakban ezen eszközök, nyelvi formák áttekintése történik.

AZ ISTENRŐL VALÓ BESZÉD MÓDJAI A REGÉNYBEN

A regényfolyamban számos olyan szövegrészt találhatunk, amelyek Istenről fogalmaznak meg gondolatokat, véleményeket. Ezek a részek néha csak egy-egy mondatra terjednek ki, máshol egy egész bekezdés szól erről a témáról, de előfordul az is, hogy a szerző csaknem teljes fejezeteket szentel annak, hogy az Úrral kapcsolatos mondanivalóját közölje. Az egyik ilyen fejezet a *Hogyan fedezte fel Istent Ábrahám?* címet viseli.

HOGYAN FEDEZTE FEL ISTENT ÁBRAHÁM?

Ő fedezte fel Istent, vagy Isten fedezte fel őt? Ábrahám elhívásáról egy tömör, már-már szikár szövegrész olvasható a Bibliában. „Az ÚR ezt mondta Ábrámnak: Menj el földedről, rokonságod közül és atyád házából arra a földre, amelyet mutatok neked! Nagy néppé teszek, és megáldalak, naggyá teszem nevedet, és áldás lesz. Megáldom a téged áldókat, s megátkozom a téged gyalázókat. Általad nyer áldást a föld minden nemzetsége. Ábrám elment, ahogyan azt az ÚR mondta neki, és Lót is vele ment. Ábrám hetvenöt éves volt, amikor kijött Háránból. Fogta Ábrám Szárajt, a feleségét, és Lótot, a testvére fiát, meg minden szerzeményüket, amit csak szereztek, mindenkit, akire Háránban tettek szert, és elindultak, hogy Kánaán földjére menjenek.” (1Móz 12,1-5) Ebből a részből nem derül ki, miért találta annyira magától értetődőnek Ábrám, hogy az Úr akaratát teljesítse, vagy miért éppen Ábrámot választotta ki az Úr arra, hogy nagy néppé tegye. A regényben viszont mindkét fél motivációjáról olvashatunk, és a motivációk megfogalmazása közben szokatlan gondolatokat találunk Istenről.

Az elbeszélő szerint Ábrám fokozatosan találta meg Istent: először a földanyát kezdte szolgálni, majd rájött, hogy „a földnek szüksége van az ég esőjére”, ezért feltekintve majdnem a Napot kezdte imádni. Csakhogy a Nap lenyugodott mindennap, helyét átvették a Hold és a csillagok, viszont hajnalban ezek is eltűntek; ők sem lehettek Ábrám istenei.

„Lelke törődött volt a fáradtságtól, és így okoskodott: »Ha nem volna még fölöttük is, bármilyen magasságokban, úr és irányító, hogy kelhetne föl az egyik, és hogy nyugodhatna le a másik? Nem illene hozzám, az emberhez, hogy őket szolgáljam, nem pedig inkább azt, aki nekik is parancsolójuk.« És Ábrahám lelke oly buzgó-fájdalmasan csüngött az igazságon, hogy mélyen meghatotta az Úristent, aki így szólt magában: »Megkenlek téged az öröm olajával minden társadnál jobban.« Így fedezte föl Ábrahám Istent a Legfőbb utáni vágyból, hirdetvén továbbalakította és teljesebben elgondolta, s evvel minden érdekeltnek nagy jót tett: Istennek, önmagának és azoknak, akiknek lelkét tanításával megnyerte. Istennek, minthogy megvalósulását előkészítette az emberi megismerésben, önmagának és a megtérteknek pedig kiváltképp azáltal, hogy a Sokarcút és nyugtalanítóan Kéteset az Egyetlenre és megnyugtatóan Ismertre vezette vissza, a Határozottra, akitől minden ered, a jó és a rossz, a pillanatnyi és borzalmas éppúgy, mint az áldásos és szabályos, és akinek pártján mindenesetre állni kell.”³⁵

Az út mintha fordítva vezetne: a Biblia elbeszélésétől eltérően nem az Úr hívja el az embert, hanem az ember indul el az Úr felé. De olvashatjuk ezt a szövegrészt úgy is, mintha az elhívás előzménye lenne: mielőtt Isten elhívta Ábrámot, ő már kereste, Ki az, aki hívja és megszólítja, s ezért volt számára egyértelmű, hogy azt tegye, amit az Isten mond. Mégis nyugtalanító kissé ez a részlet, hiszen úgy tűnik, mintha Isten tulajdonságait az ősatya formálta volna: „hirdetvén továbbalakította és teljesebben elgondolta”. Néhány sorral lejjebb magyarázatot kapunk erre a problémára:

„Abirám volt a neve, ami azt jelenti: »Atyám hatalmas«, de éppúgy azt is: »A hatalmasnak atyja.« Mert bizonyos értelemben Ábrahám Isten atyja volt. Igaz, hogy csak megpillantotta és elgondolta Istent; a fenséges tulajdonságok, melyekkel fölruházta, Istenben eredendően megvoltak, nem Ábrám volt szülőatyjuk. De bizonyos értelemben nem ő volt-e mégis, amikor fölismerte, tanította és gondolkodva megvalósította azokat? Isten hatalmas tulajdonságai ugyan Ábrahámtól független adottságok voltak, egyben azonban benne és általa is voltak; tulajdon lelkének hatalma bizonyos pillanatokban alig volt elválasztható tőlük, közük

³⁵ József I., 337.

sorakozott, és megismerőn egybeolvadt velük, és ez volt a szövetség eredete, amelyet aztán az Úr Ábrahámval kötött, és amely csupán külső megerősítése volt egy belső ténynek; de ez volt az eredete Ábrám istenfélelme sajátos jellegének is. Mert noha Isten nagysága valami tőle független félelmetes magánvalóság volt, ugyanakkor azonban bizonyos mértékben tulajdon lelki nagyságával volt egyenlő, és ennek volt szülőtte, ennél fogva ez az istenfélelem nem volt csupán félelem a szó tulajdonképpeni értelmében, nem csupán reszketés és remegés, hanem kapcsolat, belső viszony és barátság is, mindkettő egyszerre...”³⁶

A gondolatmenet olvasása közben azt tapasztalhatjuk, hogy a teológiai nyelv által is gyakran használt formával, az analógiával állunk szemben. Az analógia a teológia egyik régi problémája, hiszen a teológiában központi szerepet játszik. Kiindulópontja a „Deus revelatus” és „Deus absconditus” közötti feszültség. Az analógia doktrínája ezt a két igazságot próbálja kombinálni, felismerve egyrészt azt, hogy Istennel kapcsolatos nyelvünk egyszerre homályos és elégtelen, másrészt azt, hogy a „hasonlóság” fogalma elegendő alap ahhoz, hogy ez a nyelv értelmes maradjon és ne váljon teljesen üressé. Azonban ez a jelenség továbbvezet a paradoxonokhoz: az analógia által megfogalmazott gondolatok mellé oda kell tenni azok ellenkezőjét is. Hogyan vihető ez végbe? Többféle kijelentést kell tennünk Istenről úgy, hogy ezek kiigazítsák és kiegészítsék egymást.³⁷ Mit látunk ebben a szövegrészben? Azt, hogy a szerző mintha véghezvinné ezeket a javításokat és kiegészítéseket: csak ebben a néhány mondatban hat ellentétes kötőszót találunk, s ezek mellett más nyelvi formák (igaz, ugyan) is kifejezik, hogy az Istenről tett kijelentések folyamatos cáfolata történik úgy, hogy ezek az ellenvetések új ismereteket is közölnek mind az Úrral, mind Ábrahámval kapcsolatban. A következő szövegrész megfogalmazása is hasonló: Ábrám „a Sokarcút és nyugtalanítóan Kéteset az Egyetlenre és megnyugtatóan Ismertre vezette vissza, a Határozottra, akitől minden ered, a jó és a rossz, a pillanatnyi és borzalmas éppúgy, mint az áldásos és szabályos, és akinek pártján mindenestre állni kell”. Ezek a jelzők egyszerre erősítik meg és vonják vissza egymást: bár egymásnak ellentmondó fogalmak kerülnek egymás mellé, Istenben ezek az ellentétek feloldódnak.

Paul Tillich korreláción alapuló teológiájára is emlékeztet bennünket a szövegrész. Vizsgáljuk meg közelebbről ezt a mondatot: „Mert noha Isten nagysága valami tőle független félelmetes magánvalóság volt, ugyanakkor azonban bizonyos mértékben tulajdon lelki nagyságával volt egyenlő, és ennek volt szülőtte, ennél fogva ez az istenfélelem nem volt csupán félelem a szó tulajdonképpeni értelmében, nem csupán reszketés és remegés, hanem kapcsolat, belső viszony és

³⁶ József I., 339.

³⁷ MacQuarrie, i. m., 224-228.

barátság is, mindkettő egyszerre”. Ember és Isten között nincs éles határvonal, hanem kettejük tulajdonságait szinte szét sem lehet szálazni. Tillich így fogalmaz: „az igaz, hogy Isten a maga ős-mélységes természetében semmilyen módon nem függ az embertől. De az ember előtti önmegnyilvánulása már függ attól, ahogyan az ember felfogja ezt a megnyilvánulást. (...) Kölcsönös összefüggés van aközött, hogy »Isten értünk« van, és hogy »mi Istenért« vagyunk.”³⁸ Szinte ugyanennek a gondolatmenetnek a terjedelmesebb kibontását olvashatjuk a regényben is, hiszen a szerző kimondja, hogy Istenben eredendően megvannak bizonyos tulajdonságok, amelyek függetlenek az embertől, viszont Ábrám felfogta Isten önmegnyilvánulását, és onnantól kezdve hirdette az Urat, s ezzel „minden érdekeltnek nagy jót tett”, többek között Istennek is.

Ebben a fejezetben másutt is olvasható olyan szövegrész, amely az analógia és a paradox teológiai diskurzusát idézi fel, de az alábbi néhány sor által nemcsak a teológiai munkákra, hanem egy filozófiai írásra is asszociálhatunk.

„Isten jelen volt, és Ábrahám előtte járta útját, lélekben megszentelve külső-közele által. Ketten voltak, egy »én« és egy »te«, amely hasonlóképp »én«-t mondott s a másiknak »te«-t. Való, hogy Ábrám Isten tulajdonságait a maga lelki nagyságának segítségével dolgozta ki – enélkül nem dolgozhatta volna ki és nem nevezhette volna meg őket, s homályban maradtak volna. De Isten azért mégis egy hatalmas »én«-t mondó »te« volt Ábrahámon kívül és a világon kívül. (...) Szükségszerűen nagyobb volt, mint minden műve, és éppoly szükségszerűen kívül állt művein. Makomnak nevezték, azaz térnek, mert ő volt a világ tere, de a világ nem az ő tere. Ábrahámban is benne volt, aki őt őáltala ismerte meg. De éppen ez erősítette és telítette meg az ősatya »én«-állítását, s ez az Istennel telített szabad »én« egyáltalában nem szándékozott Istenbe veszni, vele egyesülni s nem lenni többé Ábrahám, hanem bátran és tisztán megtartotta magát Vele szemben – iszonyú távolságban Tőle, kétségtelenül, mert Ábrahám csupán ember volt, sárszüllötte, de mégis egybe-láncolta Vele a megismerés, és megszentelte Isten fölséges »te« volta és jelenlőve.”³⁹

Én és Te. Ez a címe Martin Buber 1923-as esszéjének, amely megalapozta filozófiai pályafutását. Milyen buberi párhuzamokat találunk a szövegen belül? Buber számára két alapszó létezik: az Én-Te és az Én-Az alapszavak. A két alapszó Én-je nem ugyanaz: az Én-Te alapszó Te-je hozza létre az Én-t. „A Te kegyelem által találkozok velem – hiába keresném, hogy megtaláljam. De az, hogy kimondom az alapszót neki, lényem cselekedete. A Te találkozok velem. De én lépek közvetlen kapcsolatba vele. Így a viszony választás és választatás, szenvedő és cselekvő egyben.

³⁸ Tillich, i. m., 64.

³⁹ József I., 341.

(...) Az Én-Te alapszót csak egész lényével mondhatja az ember. Önmagam egész lényé koncentrációja és összeolvadása soha nem történhet általam, és soha nem történhet nélkülem. A Te által leszek Én-né. S hogy Én-né leszek, mondom: Te. Minden valóságos élet – találkozás.”⁴⁰ Istennel is úgy találkozhatunk, ha felismerjük, hogy Ő az örök Te, s ha erre ráébredtünk, közvetlen viszonyba léphetünk Vele. Az örök Te kétarcú: „Valóban, Isten „az egészen más”, de ő az egészen Ugyanaz is: az egészen jelenvaló. Valóban ő a *mysterium tremendum*, mely megjelenik és leigáz; de ő a magától értetődő titka is, amely közelebb van hozzám, mint az Én-em.”⁴¹ Mit látunk a szövegben? Ábrám és Isten kölcsönösen Te-t mondanak egymásnak, ezáltal „láncolódnak egybe”, lépnek közvetlen kapcsolatba egymással. Mégis megmarad mindkét fél Én-je: Ábrámé azért, mert csupán „ember volt, sárszülötte”, Istené pedig azért, mert a világon kívül volt, így „egészen más”, mint az ember, de egészen jelenvaló is egyszerre: a szerző is Isten fölséges Te-voltáról és jelenvoltáról beszél. Azzal, hogy Ábrám Én-je Te-t mond Istennek és fordítva, egymást konstruálják: Ábrám saját lelki nagyságának segítségével Isten tulajdonságait, Isten pedig Ábrámban van benne, őt telíti fel saját lényével, saját Én-jével.

Ha továbbhaladunk a fejezet olvasásában, egy újabb különös szövegrészbe botlunk, amely arról beszél, hogy „Istennek nincsenek történetei.”

„Sok tanítanivalója volt még az ősatyának Isten felől, de nem volt mit *elmesélnie* Istenről – nem volt abban az értelemben, ahogy mások tudtak mesélni isteneikről. Istennek nincsenek történetei. Talán épp ez a legfigyelemreméltóbb: a bátorság, amellyel Ábrám Isten létét eleve, minden teketória és történetkeresés nélkül föltette, és kijelentette, egyszerűen kimondva a szót: »Isten«. Isten nem keletkezett, nem született asszonytól. A trónuson sem ült mellette asszony, Istár, Baálát vagy istenanya. Hogyan lehetséges ez? Csak értelmünkhöz kell fordulnunk, hogy megértsük, hogy Isten természetét illetően nem lehetnek elképzeléseink. Ő ültette a megismerés és halál fáját a paradicsomkertben, és az ember evett róla. Nemzés és halál az emberé, nem pedig Istené, és az Ő oldalán nem ült istenasszony, mert megismerésre nem volt szüksége, hanem Baál és Baálát volt egyben és egyszerre. Gyermekei sem voltak. Mert sem az angyalok, sem Cebáót, akik szolgálták, nem voltak azok, sem azok az óriások, akik ellenkezőleg, az emberek leányaival nemzettek néhány angyalt, megszédülve feslettségük láttán. Egyedül volt, s ez nagyságának egyik jele. Ám amiként az asszonytalan és gyermektelen Isten egyedülléte kétségkívül hozzájárul nagy féltékenységének megvilágításához az emberrel kötött szövetségére, éppúgy ezzel függ össze történettelensége, és hogy semmi mesélnivaló sincs róla.

⁴⁰ Martin Buber, *Én és Te*, ford. Bíró Dániel, Budapest, 1994, 15.

⁴¹ uo., 95.

De éppen ezt ismét csak feltételelesen kell érteni, s csak a múltat illetően állja meg helyét, nem pedig a jövő tekintetében – föltéve, hogy a »mesélni« szó alkalmazható a jövőbelire, és hogy a jövő elmesélhető, bárha a múlt formájában is. Istennek mégis és mindenestre volt története, de ez a jövőre vonatkozott, a jövőre, mely oly fenségesnek ígérkezett számára, hogy jelenét, bármily fenséges volt is, hozzá sem lehetett hasonlítani; és hogy nem lehetett hozzá hasonlítani, az Isten nagyságának és szent hatalmának, önmaga ellenére, a várakozás és beteljesületlen ígélet jellegét adta, nyíltan szólva fájdalmas jelleget, amelyet nem lehetett észre nem venni, amikor arról volt szó, hogy Isten szövetségét az emberrel és féltékenységet rája egészen megértük.⁴² (kiemelés az eredetiben – L. A. Cs.)

Az elbeszélő azt állítja, hogy Istennek (a múlt tekintetében) nincsenek történetei, ezt a kijelentését azonban történetekre, mítoszokra való utalásokkal fejti ki, magyarázza. Mi a mítosz, miért kerülnek mitológémák a regénybe? Thomas Mann levelezőtársa és barátja, Kerényi Károly a görög mítosszal foglalkozó ókortudomány keretein belül fogalmazta meg, mi a mitológia, de kijelentései általánosságban véve is érvényesek. „Amit istenmitológiának nevezünk, két különböző részből áll: először is a jellemzésből, vagyis az istenek hatalmának és működési körének leírásából, másodszor pedig az istenek élettörténetéből. Ez utóbbi a tulajdonképpeni mitológia. (...) Másik fontos alkotóeleme a mitológiának a mese, amelyben – így határozzák meg közelebből – a költői képzelet is szabadon játszik. Harmadszor pedig történelmi alkotórészei is vannak a mitológiának. Az isten harcai esetleg azokat a harcokat tükrözik, amelyeket kultuszának kellett megvívnia.”⁴³ (Kerényi *Mi a mitológia?* című tanulmányának megírásában maga Thomas Mann is hatott a vallástörténészre, amint ez kiderül egyik leveléből: „meg fogja látni, hogy milyen ösztönző hatással volt Ön rám az alapfogalmak tisztázására való törekvésben, sőt mi több: a mítosz és az élet viszonyának legjobb megfogalmazásában.”⁴⁴)

A mítoszok e szerint az értelmezés szerint az istenek jellemzéséből és történeteiből, a meséből és valós történelmi eseményekből állnak össze. Mann viszont felismeri, hogy a bibliai Istennek nincs élettörténete, legalábbis a múltban nem rajzolódik ki egy olyan életpálya, amilyen például a görög isteneké. Mégis megjelennek mitológiai elemek, személyek a regényben; az idézett részletben ilyenek például Baál, Baálát vagy Cebaót. Az, hogy Thomas Mann hogyan használja fel

⁴² József I., 342.

⁴³ Kerényi Károly, *Mi a mitológia? Bevezető tanulmány a homérosi himnuszok magyarázataihoz.* In.: Uő: *Mi a mitológia?*, Budapest, 1988, 17.

⁴⁴ Thomas Mann – Kerényi Károly, *Beszélgetések levélben*, ford. Dorombi Károly, Petrolay Margit, Soltész Gáspár, Szondi Béla, Budapest, 1989, 101.

a Biblia történeteit és a mítoszokat, vitatott kérdés.⁴⁵ Én F. W. Golka véleményével értek egyet: szerinte Thomas Mann re-mitologizálja a történetet, ezzel szinte újra „életet adva” annak a bibliai résznek, amelyet ugyan sokan, sokféleképpen értelmeztek már, de a történetnek ma már nem az a szerepe, mint a lejegyzés előtti időben volt. A szóbeliség korában ezeket a történeteket szájról szájra adták, ezzel mintegy újraélve azokat az eseményeket, amelyek a bibliai hősökkel történtek. Az írásbeliség által a történetek helye fixálódott, egy zárt kánonba kerültek, így a történet elmondása kissé háttérbe szorult, az interpretáció viszont előtérbe került. Mann viszont azzal, hogy a szereplőket, eseményeket részletesen bemutatja, lélektanilag elemzi, mitológiai sémákat emel a történetbe, újra felfedeztetni a befogadóval a történet életszerűségét. Golka a re-mitologizációval kapcsolatban így fogalmaz: „Thomas Mann hősei tudják és gyakran mondják, hogy ők »egy történetben vannak«”.⁴⁶ – vagy egy mítoszban élnek, tehetjük hozzá. A regény tehát gazdag mitológiai utalásokban és történetekben, de hogyan viszonyul mindez a teológia nyelvéhez?

MacQuarrie a teológiai nyelv típusai között említi a mitológiát is. A mítoszok nyelve ma már nem alkalmas a kommunikációra, ezért Bultmann javaslata alapján megpróbálkozhatunk a mitológiátlanítással. Ám MacQuarrie arra kíváncsi: sikeres lehet-e ez a kísérlet? Az egzisztenciális interpretáció tisztázta a mítoszokkal kapcsolatos problémákat, de megválaszolatlan kérdéseket hagyott maga után. A regénynek azon részeit, ahol valamilyen formában megidéződnek a bibliai történetek vagy más mítoszok, olvashatjuk úgy is, mint megoldási kísérletet a fenti problémára. A szerző nem választja le az Istenről való beszédéről a mítoszi sémákat, hanem unikális nyelve által új értelmezéseket képes adni azoknak a történeteknek, amelyekkel már nem kommunikál a XX. századi ember. Kerényi Károly felteszi a kérdést: „Miféle »nyelv«-ről van szó... olyan nyelvről, amely lehetővé teszi a lényegesnek, a kozmikusnak igaznak ily módon való felismerését? Mert én nem vagyok hajlandó itt »nyelv-tehetséget« és a »lényeg meglátására« való készséget vagy »intuíció«-t egymástól elválasztani. Az ilyen nyelvtehetséggel rendelkező író keresztlül szólal meg éppen a világvalóság, és minél inkább rendelkezik ezzel, annál inkább képes a valóság kimondására. E nyelv-tehetség kibontakozásának, mely nem individuális, éppen *abban* az értelemben, hogy kiterjed nemzedékekre és korokra, szüksége van rá, hogy elérje teljes »kibontakozását«, s aztán ismét

⁴⁵ Vladimir Tumanov röviden kitér erre a vitára egyik cikkében. T. E. Apter szerint a szekuláris, ellentmondásokkal teli regényforma nem felel meg a mítosz allúziós jellegének. I. Stock viszont úgy gondolja, hogy Mann épp azt akarta megmutatni az olvasóknak, hogy ez a történet valóságos emberek valóságos világában játszódott le.

Vladimir Tumanov, *Stitching Joseph's Coat in Thomas Mann's Joseph und Seine Brüder*. <http://www.springerlink.com/content/w23383550853mr8t/> A letöltés ideje: 2010-12-18. 13:17.

⁴⁶ Friedemann W. Golka, *Jacob in the Bible and in Thomas Mann's Novel*. In: Tibor Fabiny (ed.): *The Bible in Literature and Literature in the Bible*. Budapest, 1999, 90.

visszafejlődjék, – a nyelv-tehetség eme kibontakozása lényegében azonos a kozmosz, a világvalóság magamegmutatásával.”⁴⁷ Ez a nyelv, a kozmikus igazságot felismerő és megragadó nyelv képes arra, hogy a mítoszokat új életre keltse. Ezért nem beszélhetünk Thomas Mann esetében mitológiátlanításról, hanem inkább a mítoszok kreatív módon történő parafrázálásáról, interpretációjáról az irodalom eszköztárának segítségével.

Vizsgálatunk során kiderült, hogy csak ebben az egy fejezetben háromféle módját találjuk a MacQuarrie által felsorolt teológiai diskurzusoknak: az analógiát, a paradoxont és a mitológiát. A gondolatmenet megformáltsága más szöveghelyeken is hasonlít a teológiai nyelv formáihoz, de a tartalma nem mindig, sőt: azt vesszük észre, hogy a szerző folyamatosan meglepő, meghökkentő elmélkedésekbe ütközteti az olvasót. *A féltékeny Isten* című fejezetben is ez történik.

A FÉLTÉKENY ISTEN

Miért történhetett az, hogy bár Ráhel a kedvesebb Jákób számára, mégis Lea szül neki gyermekeket? A Szentírás ezt így magyarázza: „De az Úr látta Lea megvetett voltát, és megnyitotta az ő méhét, Ráhel ellenben meddő maradt.” (1Móz 29,31) Ez a mondat azt sugallja, mintha Isten a gyermekszüléssel mintegy kárpótolta volna Leát megvetett voltaért. A regény azonban Isten tulajdonságaként nem azt emeli ki, hogy az Úr képes jót tenni az emberrel, ehelyett egy önző és rendkívül emberi jellemvonásra hívja fel a figyelmet: a féltékenységre.

„Isten rendelése nem vagy nem elsősorban Ráhel ellen irányult, s nem is Lea kedvéért szabott ki, hanem magának Jákóbnak volt tanulságos megfenyítése, akinek megfeddése ugyanis abban az értelemben történt, hogy a finnyás, puha érzelmi önkényeskedés és a gőg, amellyel ezt ápolta és hirdette, nincs Elóhim kedvére, ámbátor a kiválasztásra és korlátatlan előszeretetre irányuló hajlam, ez az érzelmi gőg, amely fölmenti magát minden megítélés alól, s az egész világ ájtatos hozzájárulását igényli, magasabb példaképekre hivatkozott, és valóban annak földi utánzása volt. Ámbátor? Éppen azért, mert Jákób érzelmi kényuraskodása utánzás volt, nyerte el büntetését. Aki itt szóra vállalkozik, meg kell hogy válogassa kifejezéseit: de a használandó szó félénk megvizsgálása után sem kétséges, hogy az itt fejtegetett elrendelés legfőbb indítóoka Isten *féltékenysége* volt előjogára, amelyet éppen e rendelés által, Jákób érzelmi kényuraskodásának megalázása által kívánt előjogként megjelölni. Ezt az értelmezést lehet gáncsolni, és alig kerülheti el az ellenvetést, hogy oly kicsinyes és szenvedélyes indíték, mint amilyen a féltékenység,

⁴⁷ Mann – Kerényi, i. m., 83.

isteni elrendelések magyarázatára nem alkalmazható. Az efféle érzékenységnek azonban szabadságában áll a számára visszataszító indulatot mint az istenség korábbi és vadabb fejlődési állapotának szellemileg át nem hasonított csökevényét értelmezni – kezdeti állapotok csökevényét, melyekre más helyen már némi fényt vetettünk, és amelyek idején Jáhunak, egy maroknyi barna pusztai hadi- és viharistenének, akik harcosainak nevezték magukat, kialakuló arca sokkal inkább a gonoszság és félelmetesség, mint a szentség vonásait mutatta.⁴⁸ (kiemelés az eredetiben – L. A. Cs.)

Mire alapozza Thomas Mann ezt az értelmezést? A Tízparancsolat első parancsa így hangzik: „Én, az Úr, vagyok a te Istened, aki kihoztalak Egyiptom földjéről, a szolgaság házából. Ne legyen más istened rajtam kívül! Ne csinálj magadnak semmiféle istenszobrot azoknak a képmására, amik fenn az égben, lenn a földön, vagy a föld alatt a vízben vannak. Ne imádd és ne tiszteld azokat, mert én, az Úr, a te Istened, féltőn szerető Isten vagyok! Megbüntetem az atyák bűnéért a fiakat is harmad- és negyedéig, ha gyűlölnék engem. De irgalmasan bánok ezeréig azokkal, akik szeretnek engem, és megtartják parancsolataimat.” (2Mózes 20,2-6). Féltőn szerető Isten. Ez egy pozitív tartalmú kijelentés, amit úgy érthetjük, hogy Isten óvja, félti azokat az embereket, akiknek a parancsolatot adja, és féltése mögött isteni szeretet bújk meg. Azonban ha a héber eredetinek utánanézzünk, azt látjuk, hogy a *kanná* szó jelentése: féltékeny és vakbuzgó, fanatikus (*jealous* és *zealous*). Ez a fogalom nemcsak a magyar olvasók számára lehet szokatlan, hiszen a német Bibliafordítás sem a féltékeny szót használja: a Luther által fordított Biblia 1912-es változatában az *eifrig* kifejezést találjuk, ami szorgos, kitartó, buzgó jelentéssel bír. A szerző azonban az eredeti szót tölti meg új jelentéstartalmakkal, így lesz a féltőn szerető vagy kitartó Istenből féltékeny Isten:

„Isten szövetsége a vándor Ábrámban munkáló emberi szellemmel mindkét fél megszentelését célzó szövetség volt, oly szövetség, melyben emberi és isteni szükséglet olyannyira összefonódik, hogy alig állapítható meg, melyik oldalról, az isteniről vagy az emberiről indult ki az első ösztönzés erre az együttműködésre, mindenesetre pedig oly szövetség, melynek megkötésében az fejeződik ki, hogy Isten megszentelése és az emberé párhuzamos folyamat, s a legbensőségesebben egymásba »szövődik«. Mi célja volna, kérdezhetnénk, különben szövetségnek? Isten utasítása az ember számára: »Légy szent, amiként én is az vagyok!« – már föltételezi Isten megszentelődését az emberben; tulajdonképp ezt jelenti: »Engedd, hogy megszentelődjek benned, és légy aztán magad is szent!« Más szóval: Isten szentté tisztulása zavaros álnokságából visszahatóan az emberét is magában foglalja, akiben

⁴⁸ József I., 250-251.

e tisztulás Isten nyomatékos kívánságára megy végbe. A dolgok e belső kapcsolata pedig és hogy Isten valóságos méltóságát csak az emberi szellem segítségével éri el, amely viszont ismét csak Isten valóságának szemlélete és az arra való hivatkozás útján nyeri el méltóságát – épp a vonatkozások e fenségesen-házastársi elkeveredése és kölcsönössége, a testbe zárva s a körülmetélkedés gyűrűjével megerősítve, felfoghatóvá teszi, hogy éppen a féltékenység, a szenvedélyes szentség-előttiség e csökevénye maradt meg legtovább Istenben, akár bálványok ellen irányult, akár az érzelmi bujaság előjogára, ami alapjában ugyanaz.⁴⁹

A gyűrű metaforája által a házasságra asszociálhatunk, amit a szerző is említ. Tudjuk, hogy ember és Isten, egyház és Krisztus viszonyát a házassághoz kapcsolódó képekkel is ki lehet fejezni (például: Krisztus az egyház vőlegénye). Itt viszont nem az efféle kapcsolat stabilitásáról van szó, hanem a házasságban is gyakori féltékenységről. Miért féltékeny az emberre az Isten? Egyrészt Jákób „érzelmi kényuraskodása” miatt: Jákób hasonlóképpen szereti Ráheldt, ahogy Isten szereti az embert, s ez „nincs Elóhim kedvére”. Másrészt pedig azért, mert „Isten valóságos méltóságát csak az emberi szellem segítségével éri el, amely viszont ismét csak Isten valóságának szemlélete és az arra való hivatkozás útján nyeri el méltóságát” – és ez így ismétlődik tovább és tovább, s ennek az ismétlődésnek a „gyűrűje” köti össze az embert az Istennel, az Istent az emberrel. Ahol gyűrű van, ott szoros kapcsolat van, s a szoros kapcsolat feltételezi a féltékenységet is, legalábbis az emberi viszonyrendszerek szintjén. A szerző azonban ezzel a nagyon is emberi tulajdonsággal ruházza fel Istent, úgy magyarázva mindezt, hogy ez a vonás még az Isten ember általi megszentelődése előtről maradt vissza, csökevényként. Az a kijelentés, hogy Isten az ember által nyeri el méltóságát, felvet egy kérdést: miért van Istennek szüksége az emberre? A kérdésre a regényen belül és kívül is találunk magyarázatot. A negyedik könyvben ezt olvassuk:

„Nem vihogtató tréfa ez? Éppen az a teremtmény, amely, ha úgy vesszük, a Teremtőhöz leginkább volt hasonló, hozta magával a Gonoszt. Isten, Semáél tanácsára, tükröt alkotott benne, amely legkevésbé sem volt hízelgő, s amelyet aztán bosszúságában és zavarában többször is szeretett volna porrá zúzni, de csak nekifogott, a végsőig sohasem ment el – talán azért, mert nem tudta elszánni magát, hogy az egyszer földézettet ismét a nemlétbe taszítsa vissza, s az elhibázott kedvesebb volt szívének, mint a sikerült; talán azért, mert nem akarta elismerni, hogy végképp elhibázott lehessen valami, amit Ő oly nagymértékben saját hasonlatosságára teremtett; végül talán azért, mert a tükr az önmegismerés eszköze, s mert egy bi-

⁴⁹ József I., 251.

zonyos Abirám vagy Ábrahám nevű emberfiában kellett ama kétése teremtésnek öntudatosodnia, hogy Isten önmegismerésének eszköze legyen.

Ezek szerint az ember Isten önmaga iránti kíváncsiságából született, amit Semáél okosan tételezett föl róla, és tanácsával ki is használt.⁵⁰

Ezt a gondolatmenetet így lehetne összefoglalni: az ember Isten tükre, Isten önmegismerésének eszköze. „Nem vihogtató tréfa ez?” De. Ezt maga Thomas Mann is elismeri: „a »szövetségi kötés« meglehetősen vakmerő és keresztény szempontból talán kissé megbotránkoztató definícióját úgy akartam érteni, mint egy kölcsönös segítségnyújtást a szentté váláshoz Isten és ember között, mint egy kettős folyamatot, amelyben az Istennek az emberre éppúgy szüksége van, mint ennek órá. Ennek a gondolatnak van egy erősen humoros mellékíze, mint a »József« egész teológiájának, és a humorral egész sajátságos az eset: bár nem egészen komolytalan, mégsem lehet szigorúan szó szerint venni, egy módja az igazat hazudásnak, amely ugyan jól hangzik, de a valóságos tudománnyal nem konkurál.”⁵¹

Miért van szüksége az Istennek az emberre? A szerző szerint azért, hogy megismerje saját magát, s hogy elnyerje méltóságát és szentté válhasson. Azonban ez a folyamat kétoldalú és szétválaszthatatlan: „az Istennek az emberre éppúgy szüksége van, mint ennek órá.” Ez a kijelentés újra az analógia és a paradox nyelvét juttathatja eszünkbe, de itt nem az a Bibliából ismert kijelentés válik hangsúlyossá, hogy Isten a maga képére és hasonlatosságára teremtette az embert, hanem ennek a fordítottja: hogy Isten hasonlít az emberhez, így és ebből ismerheti meg magát teljesen. Martin Buber is megfogalmazza, miért van szüksége Istennek az emberre, s a regényhez hasonló következtetésre jut: „Hogy Istenre szükséged van, inkább, mint minden másra, lelkedben mindig tudod; de nem tudod-e azt is, hogy Istennek szüksége van rád, rád örökkévalósága teljességében? Hogyan létezhetne az ember, ha Istennek nem volna rád szüksége, és hogyan létezhetnél te? Szükséged van Istenre, hogy legyél, és Istennek szüksége van rád – éppen ahhoz, ami az életed értelme.”⁵²

Humor, meg-és kifordítás, ember és Isten különös kapcsolata. Mindez elvezet minket ahhoz, hogy a paradoxszal, s ezzel kapcsolatban az ironiával foglalkozzunk. Miért? Mint láttuk, az elbeszélő és a szereplők ellentmondásos kijelentéseket tesznek Istenről, amelyek gyakran meglepővé válnak a hívő olvasó számára. Érdeemes megvizsgálni, hogy ez a teológiában is jól ismert nyelvi forma hogyan szervezi egy szépirodalmi alkotás Istenről szóló részeit, s hogyan helyezi más fénybe a kegyességi nyelvhasználatban gyakori fogalmakat.

⁵⁰ József II, 488.

⁵¹ Kerényi – Mann, i.m., 86.

⁵² Buber, i. m. 98.

AZ IRÓNIA MINT AZ ISTENRŐL VALÓ BESZÉD ESZKÖZE A REGÉNYBEN

Az Istenről való beszéd, ha paradoxonokban történik, önmagában is meglepő, elgondolkodtató. Ha Isten jellemzésére a pásztor képet használjuk, az további kijelentéseket von maga után. Isten pásztor, mert gondot visel a rábízottakról, mert felette áll az embereknek és így tovább. Ha viszont azt mondjuk: Isten egyszerre jó pásztor, de szigorú bíró is, az kérdéseket vet fel: hogyan lehetséges a kettő együtt? Hogyan férnek össze ellentétes fogalmak Isten attribútumai között?

John Macquarrie a következőket írja az analógia és paradox kapcsán: ha nem akarjuk, hogy saját Istenről alkotott képeink félrevezessenek bennünket, akkor mindig észben kell tartanunk, hogy közülük a legjobbakat dialektikusan kell megfogalmazni. Isten messze meghaladja mindazt, amit a mi elménk el tud érni, ezért nem zárhatjuk be Őt saját gondolatainkba, saját teológiánkba vagy saját közösségeinkbe.⁵³ Ezt a célkitűzést a teológia a paradoxonok segítségével érheti el. A XIX-XX. századi teológiai gondolkodás, különösen Kierkegaard óta, szinte elképzelhetetlen paradoxonok nélkül. Az ilyen jellegű beszédmód a kegyességi nyelvben bevett fogalmakat átértelmezi: ez történik a *József és testvéreibe*n is. Azonban a regény nem pusztán ellentmondásos kifejezéseket használ Isten jellemzésére. A szerző messzebbre megy: a paradoxonokhoz közel álló nyelvi eszközt, az iróniát is alkalmazza az Istenről való beszédben. Miért állhat szoros kapcsolatban ez a két fogalom? Mint a következőkben látni fogjuk, az irónia működése leginkább paradoxonokkal jellemezhető. A szerző ezt a paradox működésmódot aknázza ki a szövegben az Istennel kapcsolatos fejtegetések során: egyszerre állít és visszavon, mindeközben felforgatja az Istenről való beszédünk sémáit – s ettől válhat egy bizonyos értelmezés szerint ironikussá a szöveg.

Az iróniát definiálni rendkívül nehéz, csaknem lehetetlen. Ahogy Antal Éva fogalmaz: „Az irónia – jellegéből adódóan – kétségeket ébresztve elbizonytalanít, és a róla szóló elméletekben inkább önmaga visszavonásaként, sőt kiüresítéseként jelenik meg. Egyáltalán lehet-e definiálni, és elmélet tárgyává tenni az iróniát? Nem inkább az irónia az, ami a róla szóló szövegben átveszi az irányítást, kicselezve a tettenérésére irányuló kísérleteket?”⁵⁴ A szerző Paul de Man nyomán teszi fel a kérdést, aki szerint „az irónia valóban fölöttébb veszélyes dolog”⁵⁵. Nem teszek kísérletet az irónia meghatározására, mivel az irónia kicselezné e szöveg meghatározási kísérleteit is, viszont fontosnak tartom leszögezni, hogy jelen esetben az irónia

⁵³ MacQuarrie, i. m., 230.

⁵⁴ Antal Éva, *Túl az irónián*, Budapest, 2007, 241.

⁵⁵ Paul de Man, *Az irónia fogalma*. In: Uő, *Esztétikai ideológia*, ford. Katona Gábor, Budapest, 2000, 180.

szót nem a köznapi értelmében használom: nem a finom gúnyt vagy a kétértelmű beszédet értem alatta, hanem egy olyan trópus, amelynek meghatározására sokféle kísérlet született, de működése pontosan nem leírható. E kísérletekből emelnék ki hármat, a továbbiakban pedig Friedrich Nietzsche két szövegével foglalkozom.

Walter Benjamin a következőket fogalmazza meg: „a formális irónia... azt a paradox törekvést testesíti meg, hogy egy építményt annak lerombolása által hozunk létre”⁵⁶. Paul de Man Schlegel nyomán megfogalmazott definíció-kísérlete így hangzik: „az irónia a trópusok allegóriájának permanens parabázisa”⁵⁷, ami állandó, minden pillanatban végbemenő megszakítást jelent. Maga Thomas Mann is foglalkozik az iróniával, bár gondolatai némileg távolabb állnak az említett elméletektől. Viszont ő sem ad pontos meghatározást: nem húz éles határvonalat irónia és humor között. Regényeinek elbeszélői gyakran tartanak ironikus távolságot az eseményektől, így érik el „az epika ironikus objektívizmusát”. Az irónia Mann-nál távolságot, fenntartásokat és szabadságot jelent, de mindezzel együtt az irónia a nála a szív iróniája, szeretetteljes irónia is.⁵⁸ Ez a fajta irónia a regényben is fellelhető: az elbeszélő gyakran kommentálja az eseményeket, kritizál, értékel – mindehhez távolságtartás szükséges, mintha az elbeszélő egy magasabb perspektívából látna rá a történésekre. Azonban nemcsak a regény narrációjában vehetünk észre iróniát, és nem csupán Thomas Mann iróniával kapcsolatos gondolatai segíthetnek a regény értelmezésében.

Thomas Mannra olyannyira nagy hatással volt az egyik iróniával (is) foglalkozó filozófus, hogy *Doktor Faustus* című regényének főszereplőjét róla mintázta meg: Adrian Leverkühn neve mögött Friedrich Nietzsche személye bújkol meg. Nietzsche a 19. század egyik legkiemelkedőbb gondolkodója. Nyelvszemléletéből a XX. századi irodalomtudomány számos képviselője építkezett, például a dekonstrukció irányzatának művelői is. Híres retorika-előadásában Nietzsche a következőket fogalmazza meg a nyelvről: „a retorika a nyelvben rejlő művészi eszközök továbbfejlesztése az értelem napvilágánál. Egyáltalán nem létezik a nyelv nem-retorikus »természetessége«, amelyre apellálhatnánk: a nyelv maga szintiszta retorikai fogások eredménye. (...) a trópusok nem hébe-hóba járulnak a szavakhoz, hanem azok alkotják legsajátabb természetüket. Egyáltalán nem lehet szó valamiféle »tulajdonképpeni jelentésről«, amely csak speciális esetekben válnék átvitté. Amiként a tulajdonképpeni szavak és a trópusok között nincs különbség, éppúgy a közönséges beszéd és az úgynevezett *retorikai alakzatok* között. Tulajdonképpen minden figuráció, amit szokás szerint beszédnek / szónoklatnak nevezünk.”⁵⁹ (kiemelés

⁵⁶ idézi de Man, i.m., 202.

⁵⁷ de Man, i.m., 196.

⁵⁸ *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, IV. kötet, kiadja Joachim Ritter, Karlfried Gründer és Gottfried Gabriel, Basel, 1971–2007. 577.

⁵⁹ Friedrich Nietzsche, *Retorika*. In: *Az irodalom elméletei* IV., Pécs, 1997, 21. 23–24.

az eredetiben – L. A. Cs.) Ettől az előadástól kezdve már nem tekinthetünk úgy a nyelvre, mint amit az ember birtokol és ural, hiszen ha a nyelv eredendően retorikus, akkor a nyelv megelőz bennünket a trópusok, alakzatok megformálásában: a nyelv már eleve magában hordozza azokat az elemeket, amelyek lehetővé teszik, hogy az ember az „értelem napvilágánál” retorikus szöveget hozzon létre belőlük. Nietzsche gondolatmenetéből (is) eredeztethetőek tehát az afféle kijelentések, mint: „a nyelv megelőz minket”, „a nyelv beszél minket”. Ennek az előadásnak az ismeretében érthető meg *A nem morálisan fölfogott igazságról és hazugságról* című Nietzsche-esszé néhány gondolata: „A fogalmaknak amaz irtatlan gerendázata és pallózata, amelybe kapaszkodva az oltalomra szoruló ember átmenti magát az életen, a felszabadult intellektus számára csupán állványzat és tornaszer legvakmerőbb mutatványaihoz; s ha halomra dönti, feldúlja, ironikusan ismét összerakja, összepárosítva a legidegenebb, és szétválasztva a legrokonabb elemeit, úgy ezzel azt juttatja kifejezésre, hogy nincs szüksége a gyámoltalanság ezen mankóira, azaz nem a fogalmak, hanem az intuíciók vezetésére bízta magát. Ezekről az intuícióktól nem vezet egyenes út a kísérteties sémák, az absztrakciók birodalmába; szavakkal itt bizony nem megyünk sokra, az ember ezen intuíciókkal találkozván elnémul, vagy csupa tiltott metaforával és hallatlan fogalomtársítással él, hogy legalább az öröklött fogalomsorompók szétzúzása és kigúnyolása által alkotó módon megfeleljen az őt hatalmába kerítő mindenkori intuíció által keltette benyomásnak.”⁶⁰ A nyelv itt egy olyan építményként áll előttünk, amelynek segítségével a védtelen ember átmentheti magát az életen; azonban a szabad szellem tisztában van az építmény instabilitásával, ezért nem a fogalmakra, hanem az intuícióira bízta magát, az építmény elemeit *ironikusan* szétdobálva. Az irónia itt meglepetést, megdöbbenést keltő, felforgató, egymástól távoli fogalmakat összepárosító tevékenységet jelent. Emlékezzünk vissza, mit mondott Thomas Mann a szövetségkötéssel kapcsolatban: „vakmerő és keresztény szempontból talán kissé megbotránkoztató” módon írta le Isten és ember szövetségét. Ebben rejlik Thomas Mann iróniája: meglepetésekben, megbotránkoztatásban, különböző szokatlan fogalmak összepárosításában. Bernd-Jürgen Fischer a *váratlan* szót használja ennek a jelenségnek a leírására: váratlan, mert „az irónia nem a Biblia erőssége.”⁶¹ Keresztyén szemmel valóban megdöbbenő Isten ember iránti féltékenységéről olvasni, vagy éppen azon elgondolkodni, hogy az ember Isten önmaga iránti kíváncsiságából született-e. De a szokatlanság nem áll távol Istentől sem. Ézsaiás könyvének 28. részében, a 21. versben ezt olvassuk (a Károli-fordítás szerint): „Mert mint a Perázim hegyén, felkel az Úr, és mint a

⁶⁰ Uő, *A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról*, ford. Tatár Sándor, Athenaeum, 1992/3, 3–15. Itt: 13–14.

⁶¹ Bernd-Jürgen Fischer, *Handbuch zu Thomas Manns Josephromanen*, Tübingen, A. Francke Verlag, 2002, 508.

Gibeón völgyében, megharagszik, hogy megtegye munkáját, a mely szokatlan lesz, és hogy cselekedje dolgát a mely hallatlan lesz.”

Isten tettei valóban gyakran szokatlanok, kiszámíthatatlanok, az életünket fel- és kiforgatóak. Ennek analógiájára a Róla szóló nyelv is lehet olyan, ami a megszokott nyelvi formák helyébe valami újat, meglepőt, szokatlant állít – ami se nem jobb, se nem rosszabb a teológia nyelvénél, hanem más, és ez a másság „a valóságos tudománnyal nem konkurál”⁶². Thomas Mann pontosan ezt teszi. Vannak olyan szövegrészek a tetralógiában, amelyek megidézik a keresztyén vallás hitigazságait, de vannak olyanok is – és talán ez a gyakoribb – amelyek újfajta megközelítésből láttatják ugyanezeket az igazságokat. Ezért, ha szokatlan és helyenként nehezen érthető is ez a nyelv, érdemes a teológia mikroszkópja alá tenni és észrevenni, Istenről való beszédünk során melyek azok az elemek, formák, amelyeket a *József és testvérei* című regényből átvehetünk és használhatunk.

ÖSSZEGZÉS

Dolgozatom során arra törekedtem, hogy a protestáns teológia horizontján belül értelmezsem a József és testvérei néhány Istenről szóló szövegrészét, a teljesség igénye nélkül. Számos olyan szöveghely van még a regényben ugyanis, amelyek további teológiai vizsgálódásokra lehetnek alkalmasak. Azonban az írásomban idézett szövegek is megmutatnak valamit a regény egyik alapvető jellegzetességéből: arról, hogy meglepőek és különlegeseek nemcsak azok a gondolatok, amelyek az Úrról hangzanak el, de azok is, amelyek az egyes szereplők személyiségét írják le, árnyalják vagy akár át is értelmezik (például Potifárné esetében). Ezek a felforgató, csodálkozást kiváltó és gondolkodásra késztető szövegrészek azok, amelyből a teológia is meríthet: új szempontokat találhatunk az Istenről való beszédhez, a jól ismert hitigazságokban, dogmatikai kijelentésekben való ismételt elmélyülést indíthatják el, mindeközben pedig a szöveg humoros és ironikus jellege miatt újra és újra felmerülhet bennünk a kérdés: mi köze az iróniának és a teológiának egymáshoz? A „hogyan lehetséges Istenről beszélni?” alapkérdésre Thomas Mann frappáns megoldást kínál: a regényben *ironikusan* is lehet Istenről beszélni. Fontos az *is* kötőszó: nem kizárólagos és nem egyetlen módja ez az Isten-beszédnek, de mindenképpen újszerű, bátor és szokatlan. Megszokottól a szokatlanig – ez lehet a mi Istenről való beszédünknek is az egyik útja, hogy ne váljunk közhelyessé, ne értéktelenedjen el még jobban az Isten szó nyelvünkben, hanem ahogy Isten szavának, úgy a mi szavunknak is ereje legyen!

⁶² Kerényi – Mann, i.m., 86.

FORRÁS

A LÁNGOLÓ REMETE

Víziók és jelenések a kopt *Apophthegmata patrum*ban

K. GÁBOR JÁNOS

Más vallásokhoz hasonlóan a zsidó-keresztény hagyomány is bővelkedik olyan leírásokban, melyekben egy kiválasztott személynek vagy személyeknek különleges látomásban van részük.¹ Az Ószövetségben számos ilyen esettel találkozunk (pl. Izajás, Dániel vagy Ezékiel), de az Újszövetség néhány fontosabb eseményét is ilyen látomások kísérik: Keresztelő Szt. János galambként látta leszállni a Szentlelket, Péter, János és Jakab az Úr színeváltozásának (illetve Mózes és Illés megjelenésének) voltak tanúi, Szt. Pálnak Jézus jelent meg a damaszkuszi úton, Jánosnak Patmosz szigetén pedig szimbolikus formában feltáruultak a jövő eseményei. Az Ó- és Újszövetségen túl a kutatás viszonylag sokat foglalkozott a középkori misztikusok látomásaival, ugyanakkor viszonylag kevesebbet a korai keresztény irodalomban megjelenő látomásokkal. Jelen tanulmányban ehhez próbálok hozzájárulni azzal, hogy az egyik alapvető forrás, az *Apophthegmata Patrum* (szahidi) kopt verziójából lefordítottam a látomásokat, illetve jelenéseket tartalmazó összes szövegphelyet. A történeti irányultságú vallápszichológia kiindulópontja a filológiaiailag pontos szövegfordítás és szövegértelmezés, így reményeim szerint fordításom a látomások pszichológiájának ezen aspektusához is hozzájárulhat.

A fordítás M. Chaïne szövegkiadása (1960) alapján történt, a történetek számai e kiadás sorszámai, lábjegyzetben megadtam a könyv oldalszámait is.² A különböző töredékekből összeillesztett kopt változatból számos folio hiányzik, így ebben az értelemben fordításom nem lehet teljes. Mivel a kopt *Apophthegmata patrum* alapvetően a tematikus csoportosítást használja, így a legtöbb történet a 172–215. közötti egységből („Azokról, akiknek látomásaik vannak”³, ετβε πετναγεβολ,

¹ Köszönettel tartozom Hasznos Andreának, hogy átolvasta a kéziratot.

² Magyarul korábban Hubai Péter (ford.), „Legendák az egyiptomi remetéről. I–II–III–IV.” In: *Egyház és Világ* 1990/18–19, 23–26 [I]; 1991/1, 18–19 [II], 1991/2, 9–11 [III], 1991/3, 15–17 [IV]) fordított le néhány részletet a kopt apophthegmák közül, ezekhez (az írás ideje alatt) sajnos nem sikerült hozzájutnom, de néhány esetben (Baán 2010 alapján) jeleztem a fordításom hivatkozásainál.

³ Habár a koptban jelen idő szerepel, ugyanakkor nyilvánvaló, hogy a címet helyesebb lenne „azokról, akiknek látomásaik voltak”-ként fordítani.

de contemplatione, περι διορατικῶν)⁴ származik. Ugyanakkor ebből az egységből nem fordítottam le azokat a történeteket, amelyekben (a fejezet címe ellenére) nincs szó explicit módon látomásról vagy jelenésről,⁵ ugyanakkor a többi részből lefordítottam azokat, ahol ezek a motívumok megjelennek. Számos történet szerepel a Baán István (2010) által görögéből fordított gyűjteményben is, ezt minden esetben jeleztem, és a lehetőségekhez mérten igyekeztem a kopt és a görög verzió közötti, egyébként nem túlságosan jelentős különbséget hangsúlyozni. Fordításomban a lehető legnagyobb szövegűségre törekedtem.

AZ APOPTHHEGMATA PATRUM

A fordítások előtt érdemes néhány szót ejteni az *Apophthegmata Patrum*ról (rövidítve: AP), ami az alsó-egyiptomi, a mai Kairótól ca. 100 km-re délnyugatra lévő Szkétisz sivatagában (Wādī al-Natrūn) a 4–5. században (ca. 330–460) fél-anakhóréta remete-közösségekben élő atyák mondásait tartalmazza (összesen ca. 2500 különböző mondást)⁶, melyeket a hagyomány általában egy adott történetbe ágyazva mutat be. A mondásokat eredetileg minden valószínűség szerint szóban, talán koptul hagyományozták át,⁷ majd később Palesztinában állították össze írásban görögül.⁸ A gyűjteményt később lefordították koptra, szírre, arabra, etiópra, grúzra és örményre,⁹ sőt szogd nyelven is fennmaradt néhány részlet.¹⁰ A kopt verzió tehát valószínűleg egy kopt szóbeli hagyomány görög rögzítéséből készült kopt fordítás. A kopt szöveget kiadó M. Chaîne-hez hasonlóan az AP források kutatásának két további kiemelkedő alakja is pap, illetve szerzetes volt: Jean-Claude Guy és Lucien Regnault.

A különféle nyelveken és verziókban fennmaradt szövegek egymáshoz fűződő kapcsolata rendkívül komplex, számos probléma jelenleg sem tisztázott, így a

⁴ A görög verzió 18. fejezetében 53, a latinban 36, a szírben pedig 26 mondás található (Harmless, William, *Desert Christians: An Introduction to the Literature of Early Monasticism*, Oxford 2004, Oxford University Press, 258–259).

⁵ Ezek gyakran egy-egy bibliai helynek a hagyomány szerint ihletett értelmezései vagy a jövőre vonatkozó jóslatok, ezért kerültek ebbe a részbe (Burton-Christie, Douglas, *The Word in the Desert: Scripture and the Quest for Holiness in Early Christian Monasticism*, New York 1993, Oxford University Press, 83).

⁶ Rubenson, Samuel, *The Letters of Saint Antony. Origenist Theology, Monastic Tradition and the Making of a Saint*, Lund 1990, Lund University Press, 145.

⁷ Harmless 2004, 170.

⁸ Regnault, Lucien, „Apophthegmata Patrum.” In: Atiya 1991.1, 177 [177–178].

⁹ Rubenson 1990, 148. n.2, Burton-Christie 1993, 86.

¹⁰ Ez utóbbiról (C2 és C67 kéziratokról) lásd Sims-Williams, Nicholas, „Apophthegmata Patrum.” *Encyclopedia Iranica* 2011 (megtekintve 2011.08.15-én, <http://www.iranicaonline.org>).

következőkben kizárólag néhány alapvető információt, illetve néhány jellegzetes véleményt mutatok be. Az AP gyűjtemények alapvetően két típusra oszthatók:

1. Az ún. ABC-sorrendbe szedett mondások (*Alphabetikon*): ezekben az egyes nevesített atyák (ca. 130) a görög ABC-rendben jelennek meg, így az A betűnél olyan remeték szerepelnek, mint Antal, Arszeniosz, Agathó vagy Ábrahám, míg a collectiót az ómega alatt szereplő Ór mondásai zárják (összesen ca. 1000).¹¹ Ezt a gyűjteményt 1677-ben J.-B. Cotelier publikálta egy 12. századi Párizsban őrzött kézirat (grec 1599) alapján az *Ecclesiae Graecae monumenta című művében*, majd bekerült a *Patrologia Graeca* 1865-ban megjelent 65. kötetébe (cols. 71–440, ebben 948 mondás szerepel, ezt később 53-mal egészítette még ki J.-C. Guy). Jelenleg összesen nyolc görög nyelvű kézirat létezik.¹² Koptul a bohairi nyelvjárásban maradt fenn néhány töredék Antalról.¹³ Ugyanehhez a típushoz tartoznak az ún. anonim mondások (melyek néhány esetben a kézirat függelékeként követték az ismert eredetű mondásokat), ahol tehát nem maradt fenn a mondáshoz köthető személy, ezekből jelenleg ca. 800 létezik.¹⁴ Ezen utóbbi, meglehetősen heterogén és nem pontosan definiálható gyűjtemény-csoportban J.-C. Guy egyfajta tematikus csoportosítást fedezett fel (különösen a 4. egységben [N 133–369]), így elképzelhető, hogy éppen ez a csoport lehet a kapocs az ABC-rendbe szedett és a tematikus collectiók között,¹⁵ Rubenson a szír és az örmény gyűjtemények vizsgálata után arra a következtetésre jutott, hogy a két típus egymástól függetlenül alakult ki.¹⁶

2. A tematikus gyűjteményben¹⁷ (*Systematikon*) ca. 20 erény¹⁸ köré csoportosítva jelennek meg részben ugyanezek, részben más történetek, ugyanakkor a görög és kopt változatban a témákon belül ABC-rendben szerepelnek az atyák

¹¹ Az egyes betűkön belül már nem feltétlenül az ABC-rend, hanem a fontossági sorrend számított, így kerülhetett Antal, Epiphániosz, Makáriosz vagy Poimén az A, E, M, illetve P betűs rész elejére.

¹² Bagnall, Roger S. – Gonis, Nicolaos, „An Early Fragment of the Greek *Apophthegmata Patrum*.” In: *Archiv für Religionsgeschichte* 5.1 (2003), 266 [260–278].

¹³ A töredékek Londonban, Göttingenben és Rómában találhatók (Amélineau, Emile, *Histoire des monastères de la Basse Egypte*, (Annales du Musée Guimet 25.) Paris 1894, E. Leroux, 15–25, Chaîne, Marius, „Le texte original des Apophthegmes des Pères.” In: *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 5.2 (1911–12), 547 [541–569], Elanskaya, Alla I., *The Literary Coptic Manuscripts in the A.S. Pushkin State Fine Arts Museum in Moscow*, Leiden–New York–Köln 1994, E.J. Brill, 12).

¹⁴ F. Naunak a 'Coislin 126' kézirat (ca. i.sz. 1000) szövegkiadásaira (1907–1913) építve L. Regnault (*Les Sentences des Pères du désert, Série des Anonymes*, Solesmes 1985, Édition de Solesmes) jelentette meg a teljes anonim, görög gyűjtemény francia fordítását.

¹⁵ Bagnall–Gonis 2003, 266, Gould, Graham, *The Desert Fathers on Monastic Community*, Oxford 1993, Clarendon Press, 6–7.

¹⁶ Rubenson 1990, 148–152, Harmless 2004, 170.

¹⁷ Chaîne (1911–12, 542–543) elnevezése: le recueil logique.

¹⁸ A görög, latin, szír és örmény gyűjtemények témáiról lásd Harmless 2004, 258–260.

(bár ez minden bizonnyal későbbi fejlemény).¹⁹ A 6. század közepén Pelagius diakónus és János szubdiakónus (akik a hagyomány szerint később pápák lettek) lefordították latinra, ez a latin verzió általános vélemények szerint korai állapotot tükröz.²⁰ Heribert Rosweyde SJ 1628-as *Vitae Patrum*ának 5–6., illetve 7. könyve tartalmazza, az egész pedig szerepel a *Patrologia Latina* 73. [851–1022] kötetében [a kéziratban: *Adhortationes Patrum*, ismertebb nevén: *Verba Seniorum*]. Szahidi koptul kizárólag ilyen gyűjtemény maradt fenn (az is csak töredékesen), és ez a kopt változat meglehetősen közel áll a 6. századi latin fordításhoz.²¹ Moszkvában két görög nyelvű kézirat maradt fenn (11–12, illetve 12–13. századiak), ezek 23 fejezetesek. A 14–15. századból ósláv fordításban is létezik. Egyes vélemények szerint a tematikus csoportosítás korábbi, mint az ABC-rendet követő.²² Ezt a típust nagy valószínűséggel Szt. Benedek is ismerte és ezáltal jelentős hatást gyakorolt a középkori szerzetességre.²³

Az AP-t meg kell különböztetni a hasonló témájú, de más típusú szerzetesi életrajzoktól, *vitaktól* (pl. *Vita Antonii*, *Vita Pachomii* stb.), illetve az egyéb, általában külső látogatók által írt művektől (Palladius: *Historia Lausiaca*; Cassianus: *Collationes patrum*, *De institutis coenobiorum*; Rufinus: *Historia Monachorum in Aegypto*).²⁴

A mű egyik címe *Az atyák élete és mondásai* vagy *Gerontikon* lehetett, és a kopt, szír és arab forrásokból úgy tűnik, hogy a címében szerepelt a Paradicsom vagy a Kert szó is.²⁵ Kérdéses, hogy az AP-szövegeket hol és mikor állították össze. M. Chaîne szerint nem lehet kétséges, hogy Egyiptomban,²⁶ D.J. Chitty úgy véli, hogy a különböző rablók hordák támadásai után Szkétiszből eltávozott remeték Szkétiszen kívül állították össze.²⁷ L. Regnault Palesztinába helyezi mindkét típusú gyűjtemény létrejöttét,²⁸ D. Brakke szerint is Palesztinában keletkezett az origenista vita

¹⁹ Strukturális szempontból tehát a szír és az örmény verzió korábbi, mint a görög és a kopt (Rubenson 1990, 149).

²⁰ Gould 1993, 7. A PJ korai voltát támasztja alá a tény, hogy az ABC-rendben idézett atyák korai mondásaiból több, a későbbiekből kevesebb szerepel benne: Makáriosz 41. mondásának első részéből (20) csak 3 nem szerepel a PJ-ben, míg a későbbi 21-ből már 17 nem jelenik meg benne (Gould 1993, 11).

²¹ Gould 1993, 7.

²² Rubenson 1990, 149.

²³ Harmless 2004, 170.

²⁴ Burton-Christie 1993, 93–94.

²⁵ Regnault 1991, 177, Harmless 2004, 169.

²⁶ Chaîne (1911–12, 542. n.2): „Sur la question de lieu, personne n’a de doute: c’est bien en Egypt que le recueil des Apophthegmes a été écrit...”

²⁷ Chitty, Derwas J., „The Books of the Old Men.” In: *Eastern Church Review* 6 (1974), 15–21. (idézi Gould 1993, 9).

²⁸ Regnault, Lucien, *Les Pères du désert à travers leurs apophthegmes*, Sablés-sur-Sarthes 1987, Abbaye Saint-Pierre du Solesmes, 67–69 (utal rá: Bagnall–Gonis 2003, 267).

hajnalán.²⁹ D. Burton-Christie (Regnault és Chitty megállapításaira építve) úgy véli, hogy az *Alphabetikont* a 6. század elejét Palesztinában, azon belül Gázában állították össze.³⁰

G. Gould szerint egyértelműen az 5. század végéig kialakult mindkét gyűjtemény (egyes anonim egységek ugyanakkor lehetnek 6. századiak is), valószínűleg azzal a konkrét céllal, hogy fenntartsák a szkétiszi hagyomány emlékét egy olyan korban, amikor az már eredeti formájában nem létezett.³¹ Az összeállítók tudatában voltak annak, hogy az ő hagyományuk különbözik a Pakhómiosz-féle cönobita közösség tradíciójától, és bár büszkék voltak saját múltjukra, de pesszimistán szemlélték jelenüket és jövőjüket.³²

J.-C. Guy, P. Nagel és S. Rubenson szkeptikusak voltak az AP történetiségét illetően és inkább irodalmi jellegüket hangsúlyozták, míg G. Gould az etióp forrásokból levont tanulság alapján jobban bízik a szóbeli hagyomány hitelességében,³³ lényegében Gouldhoz hasonlóan vélekedik D. Burton-Christie és D. Brakke is.³⁴

Ami magát a kopt anyagot illeti, a 7. századi ún. Deir el-Bala'izah-i töredékeket (P.Bal. I 32) leszámítva,³⁵ a koptul fennmaradt, különböző európai városokban (Nápoly, Párizs, London, Bécs, Velence) található szahidi kódex³⁶ (32x41 cm) meg-

²⁹ Brakke, David, *Demons and the Making of the Monk: Spiritual Combat in Early Christianity*, Cambridge, MA 2006, Harvard University Press, 127–128.

³⁰ Burton-Christie 1993, 86–87.

³¹ Gould 1993, 12–13.

³² Gould 1993, 14–15.

³³ Gould 1993, 19–24. Gould 1993, 24: „Scepticism about the historical value of the Sayings is thus not well founded on a consideration of the evidence which is currently available.” Különösen érdekesek a gyűjteményben található „isznád-típusú” bevezető mondatok, pl.: 174: „Apa Arszeniosz tanítványa, Apa Dániel mesélte: „(Apa Arszeniosz) mesélte nekünk, mintha valaki másról mondaná...”; 175: „Apa Dániel mesélte, hogy atyánk, Apa Arszeniosz mondta egy szkétiszi egyénről...”; 191: „Boldog Egyszerű Pál, Apa Antóniosz tanítványa, mesélte a következő dolgot atyáinknak...”. Ezek az átadási láncolatot bizonyító bevezető formák még inkább jelen vannak a sokak által formailag korainak tekinthető etióp hagyományban (Burton-Christie 1993, 78–79).

³⁴ Burton-Christie 1993, 76–103, Brakke 2006, 145. Rubenson és Gould vitájáról lásd még Pollok, Jan, „The Present State of Studies on *The Apophthegmata Patrum*: An Outline of Samuel Rubenson's and Graham Gould's Perspectives.” In: Marek Starowieyski (ed.), *The Spirituality of Ancient Monasticism: Acts of the International Colloquium Held in Cracow-Tyniec 16th–19th November 1994*, Krakko: Wydawnictwo Benedyktynów 1995, 79–89.

³⁵ Bagnall–Gonis 2003, 267.

³⁶ Az AP-kódex általános vélemény szerint 9. századi, Layton egy 19. századi műre alapozva a 11. századra datálja (Layton, Bentley, „A Sahidic Manuscript with *Djinkim* Points: The Sahidic Coptic *Apophthegmata Patrum Aegyptiorum*.” In: Painchaud, L. – Poirier, P.-H. (eds.), *Coptica–Gnostica–Manichaica: Mélanges offerts à Wolf-Peter Funk*, (Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, Section “Études,” 7) Québec 2006, Les Presses de l'Université Laval, 493 [493–517].

maradt részeiből Marius Chaîne abbé készítette el egy szövegkiadást, melyet 1960. január 19-én nyomtattak ki egy dél-franciaországi (Levignac, Haute-Garonne) ciszterci apátságában (Sainte-Marie-du-Désert).³⁷ A.I. Elanskaya talált még néhány oldalt, melyek ugyanehhez a kézirathoz tartoznak.³⁸ Ez a kódex jelenleg az egyetlen hosszabb AP-változat koptul. Chaîne 1911–12-es cikkében, M. Amélineau-val szemben egyértelműen megállapítja, hogy a kopt verzió stílusa, illetve a benne található hibák arra utalnak, hogy a kopt AP-t egy görög eredetiből fordították.³⁹ Habár a kopt változat tehát görög eredetiből készült, de ez időközben elveszett, így a jelenleg elérhető görög változat későbbi, mint a kopt, amely inkább a 6. századi, Pelagius és János által készített latin verzióhoz áll közelebb.⁴⁰

Habár az egyetlen meglévő kódexből számos folio hiányzik,⁴¹ melyet jelentős mértékben az A.I. Elanskaya által publikált anyag⁴² sem csökkentett, a mi szempontunkból szerencsés módon a látomásokról szóló egység (234–267) teljesen ép, nem hiányzik belőle egyetlen folio sem.⁴³ A Rosweyde-féle *Vitae Patrum* 5. könyvének 18. fejezete, illetve a 6. könyv 1. része tartalmazza a látomásokról szóló részt a latin fordításban, amellyel az egyes mondásokat összevetettem, az eltéréseket pedig a lábjegyzetekben jeleztem.

A görög és latin tematikus AP-kre jellemző módon, a kopt változatban az egyes erényekhez tartozó egységeken belül alphabetikusak a történetek, ez igaz a látomásokról szóló fejezetre is (172–215), ahol tehát az atyák ABC-rendben szerepelnek: 172: Antal, 173: Arszeniosz, 174–176: Dániel, 177–178: Efrém, 179: Zénon, 180: János, 181–183: Makáriosz, 184–186: Mózes, 187: Márk, 188–190: Poimén, 191–192: (Egyszerű) Pál, 193: Sylvanus, 194: Szünkletika, 195–215: anonim atyák.

³⁷ Henein, Nagi Athanasios, *Le Monachisme Egyptien révélateur de l'âme copte*, Université de Limoges, 2008 (doktori disszertáció), 102. Érdemes megjegyezni, hogy a kódex a kopt betűk felett ún. *djinkim*-pontokat használ, Chaîne ezzel szemben ezeket elhagyta és helyette a standard szahidi szupralineáris rendszert alkalmazta. A kódex nápolyi töredékének a *djinkim*-pontok tekintetében történő pontos kiadásáról és elemzéséről, lásd Layton 2006.

³⁸ Elanskaya 1994, lásd még Lucchesi, E., „Un petit complément au manuscrit de la version copte en dialecte sahidique des *Apophthegmata Patrum*.” In: Zanetti, U. – Lucchesi, E. *Ægyptus Christiana. Mélanges d'hagiographie égyptienne et orientale dédiés à la mémoire du P. Paul Devos bollandiste*, (Cahiers d'Orientalisme, 25) Geneva 2004, Patrick Cramer, 163–164.

³⁹ Chaîne (1911–12, 568): „Le recueil que nous avons étudié, a été rédigé en grec. Le texte copte n'en est que la traduction.”

⁴⁰ Bagnall–Gonis 2003, 267. Egy újabban felfedezett töredék alapján ugyanők arra a következtetésre jutnak, hogy a kopt és a latin szöveg nem pontosan ugyanabból, de egymáshoz nagyon hasonló két görög verzióból lett fordítva (Bagnall–Gonis 2003, 275).

⁴¹ A hiányzó oldalak a következők: 1–14, 17–30, 33–66, 69–72, 75–78, 81–86, 89–108, 111–114, 117–144, 147–148, 153–160, 163–?, ?–182, 185–196, 199–200, 211–212, 215–228, 293–294, 297–312.

⁴² 65–66, 69–70, 75–76, 101–102, 107–108.

⁴³ A bohairi Antal-mondások között is található néhány látomásos történet (Amélineau 1894, 16, 27–28, 31–32, 33–35, 40–42, 49–50), de ezek fordítását itt nem közlöm.

A TÖRTÉNETEK FORDÍTÁSA

18. Egy testvér haragra gerjedt egy másik (testvér) iránt. Megállt, hogy imádkozzon és azt kérte, hogy türelmet nyerjen testvére iránt és veszteség nélkül jusson túl a kísértésen. Abban a pillanatban látta, hogy füst jön ki a (saját) szájából. Miután mindez megtörtént, megszűnt haragudni.⁴⁴

46. ...ilyen módon. Elmegyek a lakhelyemre a víz mellé.” Miután ezeket mondta, megfordult és meglátott valakit mögötte jönni, aki a lábnyomait számlálta. Megkérdezte tőle: „Ki vagy?” Az pedig így szólt: „Az Úr angyala vagyok, akit azért küldött, hogy megszámláljam a lábnyomaidat és megfizessem neked a járandóságodat.” Mikor az öreg ezeket meghallotta, szíve megnyugodott, és (egyben) igencsak felbuzdult, és még öt mérfölddel beljebb költözött a pusztaságba.⁴⁵

71. Az öregek azt mondták: „Ha láttok egy fiatalembert, aki a saját maga akaratából megy az Égbe, fogjátok meg a lábát és húzzátok vissza ide, mert bizony nem válik a hasznára!”⁴⁶

102. Apa⁴⁷ Makáriosz⁴⁸ egyszer a mocsár környékén sétált (kezeiben) pálmaleveleket tartva, és íme útja során találkozott az ördöggel, akinél egy kasza volt. Az volt a szándéka, hogy megüsse (Makárioszt), de nem volt rá képes. Így szólt hozzá [Makárioszhoz]: „Az erőm hatalmasabb a tiedénél, de mégsem bírok veled. Mert íme, mindent megcsinálok, amit te véghezviszel: napokig böjtölsz, én pedig

⁴⁴ Chaîne, Marius, *Le manuscrit de la version copte en dialecte sahidique des "Apophthegmata Patrum"*, (Bibliothèque d'études coptes 6.) Cairo 1960, Imprimerie de l'IFAO, 4.

⁴⁵ Chaîne 1960, 10. MacDermot, Violet, *The Cult of the Seer in the Ancient Middle East. A Contribution to Current Research to Hallucinations drawn from Coptic and Other Texts*, Berkeley – Los Angeles 1971, University of California Press, 302. A *χαλε* szó két magyar megfelelője (sivatag, pusztaság) közül a Baán 1991-ről (Baán István (ford., bev., jegyz.), *Az atyák bölcsessége. Válogatás az Apophthegmata Patruból*, Budapest 1991, Holnap Kiadó) szóló Perczel-kritika alapján (Perczel István, „Üdvözülhet-e a Sátán?” In: *BUKSZ* 1992.2, 24 [21–29]) az utóbbit használom a fordításomban.

⁴⁶ Chaîne 1960, 16. Ez a mondás szigorú értelemben nem tartozik a látomások közé.

⁴⁷ A koptban szereplő *ⲁⲛⲁ* („atya”) arámi/szír eredetű tiszteletbeli cím, amit az AP-ban lényegében minden fontosabb személy esetén alkalmaznak. Magyar fordításomban a Luft Ulrich által szerkesztett kötet *Istenek, szentek, démonok Egyiptomban. Hellénisztikus és császárkori vallástörténeti szövegek*, Budapest 2003, Kairosz Kiadó, 275–342) gyakorlatát követem. Lásd még Guillaumont, Antoine, „Abbot.” In: Atiya 1991.1, 2–3, Perczel 1992, 23–24.

⁴⁸ Az atyák életéről röviden lásd Baán István (ford., bev., jegyz.), *A szent öregek könyve. A szerzetes-atyák mondásainak ábécé sorrendes gyűjteménye*, [Bizánci írók sorozat I.] Budapest 2001/2010, Bizantinológiai Intézeti Alapítvány. / 2. javított kiadás: Budapest 2010, Jel Kiadó (Ókeresztény Örökségünk 15.), 363–373.

egyáltalán nem eszem; néha éjszakai virrasztást tartasz, én pedig soha nem alszom. Egyetlen dolog van, amiben legyőzől.” Makáriosz abba megkérdezte, hogy mi az, erre azt mondta: „Az alázatosság. Én semmikor nem vagyok képes az alázatra, ezért nincs hatalmam feletted.”⁴⁹

126. Egy remete-öreg eltévelyedett a pusztaságban és így beszélt magában: „Az erényben már megtisztultam.” Istenhez imádkozott, hogy mondja meg neki, mi az, ami hiányzik belőle és adja meg neki azt. Isten azonban alázatosabbá akarta tenni gondolatait és azt mondta neki, hogy menjen el X. archimandritához⁵⁰ és tegye meg azt, amit ő majd mond neki. Isten pedig megnyilatkozott az archimandritának és azt mondta neki: „Íme, Y. remete eljön hozzád, adj neki egy ostort, hogy a disznókat legeltesse.” Megérkezett az öreg, kopogott az ajtón, bement a gyülekezet vezetőjéhez, üdvözölték egymást és leültek. Az öreg megkérdezte: „Mit csináljak, hogy üdvözüljek?” Az archimandrita így szólt: „Megcsinálod majd azt, amit mondani fogok?” Miután a másik igent mondott, (az archimandrita) azt mondta neki: „Fogd ezt az ostort és legeltesd a disznókat!” A (remete) ismerősei pedig látták, hogy disznókat legeltet és azt mondták: „Nézzétek ezt a nagy remetét, megzavarodott a szívében, démon lakozhat benne, hogy a disznókat legelteti.” Láttá pedig Isten a (remete) alázatosságát, hogy ilyen módon elviselte az emberek gúnyolódását, és hazaküldte a lakhelyére.⁵¹

140. Néhányan egyszer Thébába jöttek egy öreghez, (mivel) volt köztük egy, akit megszállt egy démon, (és azt akarták, hogy az öreg) gyógyítsa meg. Miután nagyon kérlelték, az öreg így szólt a démonhoz: „Jöjj ki Isten képmásából!” Erre a démon így szólt az öreghez: „Kijövök, de kérdezek egy dolgot: ‘Kik a bakok és kik a juhok?’⁵² Az öreg így válaszolt: ‘A bak én vagyok, a juhokat pedig (csak) Isten ismeri.’ Mikor a démon ezt meghallotta, így szólt: ‘Íme, a szíved alázatossága miatt távozom.’”⁵³

⁴⁹ Chaîne 1960, 24. MacDermot 1971, 430. Görög: Baán 2010, 195, Makáriosz 11. (ABC 464).

⁵⁰ A görög eredetű, egy kolostor vagy egy közösség elöljáróját jelentő szó a koptban ἀρχιμᾶδριτης alakban jelenik meg, a kifejezésről lásd Wipszycka, Ewa, „Archimandrite.” In: Atiya 1991.1, 192–194.

⁵¹ Chaîne 1960, 28–29.

⁵² A szövegben jól felismerhető az utalás Mt 25,32–33-ra: „Elébe gyűlnek mind a nemzetek, ő pedig különválasztja őket egymástól, ahogy a pásztor különválasztja a juhokat a bakoktól. A juhokat jobbjára állítja, a bakokat pedig baljára (Káldi).” A történetben szereplő ⲡⲃⲁⲙⲙⲉ (gör. ἔριφος, lat. haedus) szó a kopt Biblia-fordításokban mindenütt így jelenik meg: szahidi (ⲡⲃⲁⲙⲙⲉ): ⲡⲉⲥⲟⲟⲩ ⲙⲉⲛ ⲡⲓⲧⲁⲗⲟⲟⲩ ⲉⲣⲁⲧⲟⲩ ⲉⲓ ⲟⲩⲛⲁⲙ ⲙⲙⲟϥ. ⲡⲃⲁⲙⲙⲉ ⲉⲛ ⲛⲓ ⲉⲃⲟⲩⲣ ⲙⲙⲟϥ. (CNT/G: SG-74); bohairi (ⲡⲃⲁⲙⲙⲛⲓ): ⲟⲩⲟⲗ ⲡⲉⲥⲟⲟⲩ ⲙⲉⲛ ⲉϥⲉⲭⲁⲩ ⲥⲁⲧⲉϥⲟⲩⲛⲁⲙ ⲡⲃⲁⲙⲙⲛⲓ ⲉⲛ ⲥⲁⲧⲉϥⲭⲁⲃⲛ (CNT/G: BE-76), közép-egyiptomi (ⲡⲃⲁⲙⲙⲉ): ⲡⲉⲧⲁⲗⲁ ⲡⲡⲉⲥⲁⲩ ⲡⲥⲁ ⲟⲩⲓⲛⲉⲙ ⲙⲙⲁϥ. ⲁⲩⲱ ⲡⲃⲁⲙⲙⲉ ⲡⲥⲁ ⲛⲃⲟⲩⲣ ⲙⲙⲁϥ. (CNT/G: BM-76).

⁵³ Chaîne 1960, 31.

143. Az ördög felvette egy fényes angyal alakját és megjelent az egyik testvérnek és azt mondta neki, hogy „én Gábriel vagyok, akit hozzád küldtek”. Ő pedig mondta neki: „Nézd, egy másik testvérhez küldtek téged, mivel én nem vagyok méltó (arra, hogy angyalt lássak).” Az pedig abban a pillanatban eltűnt.⁵⁴

144. Az öregek azt mondták: „Még ha egy angyal jelenne is meg neked, ne engedd magadhoz, hanem megalázkodva mondd azt, hogy ‘nem vagyok méltó egy angyal látására, mivel bűnben éltem.’”⁵⁵

145. Azt mesélték az egyik öregről, hogy a cellájában⁵⁶ ült és miközben harcolt (a gonosszal), démonokat látott, akik megjelentek és gúnyolták őt. Mikor az ördög maga látta, hogy az öreg legyőzi, eljött és megjelent neki azt mondván: „Én vagyok a Krisztus.” Mikor az öreg meglátta őt, becsukta a szemeit, mire az ördög megkérdezte: „Miért csuktad be a szemedet, én vagyok Krisztus.” Az öreg pedig így szólt: „Ezen a helyen nem akarom Krisztust látni.”⁵⁷ Mikor ezt az ördög meghallotta, eltűnt.⁵⁸

146. A démonok, mivel be akarták csapni, így szóltak egy másik öreghez: „Akarod Krisztust látni?” Ő pedig azt mondta nekik: „Átkozottak legyetek, ti és akik (még) azt mondják, hogy ez itt Krisztus. A Krisztus, akiben én hiszek, azt mondta: ‘Ha valaki azt mondja nektek, hogy íme Krisztus itt van vagy ott, ne higgyetek neki!’⁵⁹” Erre (a démonok) eltűntek.⁶⁰

147. Egy másik öregről azt beszélték, hogy hetven hétig böjtölt, csak egyszer evett hetenként, és azt kérte, hogy az Írás egyik mondását (megértse). Isten nem mutatta meg neki. Így szólt (az öreg) magában: „Íme, nagy fáradságot vettem magamra, de

⁵⁴ Chaîne 1960, 32. MacDermot 1971, 384.

⁵⁵ Chaîne 1960, 32. MacDermot 1971, 384.

⁵⁶ A cella (kopt πλ) a remete lakhelyét jelöli, ami az egyetlen helységből álló, valóban cellaszerű kunyhóktól a kényelmesebb, fogadószobával is rendelkező, akár öt szobából álló, bútorozott házakig terjedhetett, ezekről lásd Regnault, Lucien, *Így éltek a 4. századi egyiptomi szerzeteseket*, Budapest 2004, Bizantinológiai Alapítvány, 49–60. A cella szó modern asszociációi egyébként megvannak az eredeti szövegekben is, hiszen ezeket a lakhelyeket gyakran önként vállalt börtönként fogták fel a remeték, ahol a bűnök miatt vezekeltek.

⁵⁷ A latin verzió még hozzáteszi: „hanem csak abban [a túlvilági] életben [sed in illa vita]” (Chaîne 1911–12, 560).

⁵⁸ Chaîne 1960, 32.

⁵⁹ Vö. Mt. 24,23: „Akkor ha valaki azt mondja: Íme, itt a Krisztus vagy amott, ne higgyétek!” τοτε ερψαν ογα χοος ηητη ξε εις πεχχc μπειμα η παι μπριστεγε. (CNT/G: SM-71, szahidi); Mk 13,21: „Akkor ha valaki azt mondja: Nézzétek, itt van a Krisztus vagy ott van, ne higgyétek!” αγω ερψαν λααγ χοος ηητη ξε εις πεχχc μπειμα. αγω εις ηηητε ηρη πιμα μπριστεγε (CNT/G: BS-43, szahidi).

⁶⁰ Chaîne 1960, 32.

nem nyertem semmit, elmegyek a kolostorba egy testvérhez, hogy megkérdezzem.” Bezárta tehát ajtaját, hogy elinduljon. Ebben a pillanatban az Úr egyik angyala küldetett hozzá, aki azt mondta: „Az aláztatosságod, hogy testvéredhez elmész, közelebb vitt Istenhez, mint ez a hetven hét (böjtölés), amit magadra róttál. Azért küldtek engem, hogy elmondjam neked ezt az ígét.” És kielégítette (kíváncsiságát) arról az ígéről, amit (az öreg) keresett, majd eltávozott tőle.⁶¹

154. Kérdezték egy öregtől, hogy miként van az, hogy néhányan azt mondják: „(Gyakran) látunk angyali jelenést”. Ő pedig azt mondta: „(Mennyivel inkább) jobb annak, aki saját maga bűneit látja minden időben!”⁶²

159. Egy aszkéta látott valakit, akit démon szállt meg és aki nem volt képes böjtölni. Isten szeretete révén, nem saját maga, hanem a másik hasznát keresve imádkozott, hogy a démon távozzon el abból (az emberből) és menjen át belé, hogy az megszabaduljon a szenvedéstől, Isten tehát ekképpen hallgatta meg őt. A másik helyett tehát a démon az aszkétát gyötörte, aki még sokkal többet böjtölt és imádkozott, és fokozta az önmegtartóztatást. A szeretete miatt pedig Isten néhány napon belül kiűzte belőle a démont.⁶³

AZOKRÓL, AKIKNEK LÁTOMÁSAIK VANNAK

173. Egy testvér elment Apa Arszeniosz cellájához Szkétiszben⁶⁴ és benézett az ablakon keresztül és látta, hogy az öreg teljesen tűzzé vált. A testvér pedig méltó volt rá, hogy ezt lássa és amikor kopogott, kijött az öreg és látta a csodálkozó testvért, megkérdezte tehát tőle: „Hosszú ideje kopogsz már? Láttál valamit?” A testvér azonban azt mondta, hogy nem, így beszélt vele és elengedte.⁶⁵

174. Apa Arszeniosz tanítványa, Apa Dániel mesélte: „(Apa Arszeniosz) mesélte nekünk, mintha valaki másról mondaná: ‘Volt egy öreg, aki a cellájában ült – de

⁶¹ Chaîne 1960: 32–33.

⁶² Chaîne 1960, 34.

⁶³ Chaîne 1960, 35.

⁶⁴ Siét (ϣιήτις, az értelmezés szerint ϣιή ρήτις = szívet mérni), görögül Szkétisz, a tőle nem messze északra található Nitriával és Kelliával együtt a legfontosabb szerzetesi közösségek vidéke a Wādi al-Natrunban (Nátron-völgyben). Az első közösséget Szt. Makáriosz alapította i.sz. 330 körül a mai Dayr al-Baramüsban, az 5. század első felében többször érte barbár támadás a területet, ami miatt számos remete Palesztinába menekült. Lásd pl. Cody, Aelred, „Scetis.” In: Atiya 1991.7, 2102–2106.

⁶⁵ Chaîne 1960, 39. MacDermot 1971, 352. Görög: Baán 2010, 45; Arszeniosz 27. [ABC 67].

valószínűleg ő maga volt az, akiről beszélt⁶⁶ – és egy hang szólt hozzá: „Jöjj, feltárom neked az emberek tetteit!” (Az öreg) felkelt, kiment, (a hang pedig) elvitte őt egy helyre, ahol mutatott neki egy etiópot, aki éppen fát vágott és egy nagy rakományt készített belőle. Mikor meg(próbálta meg)emelni, nem volt képes felemelni, de ahelyett, hogy elvett volna belőle, még elment és további fákat vágott fel, és azokat is (a rakomány) tetejére tette, és így cselekedett számos alkalommal.

Tovább ment és mutatott neki egy embert, aki egy kútnál állt, vizet húzott, de egy lyukas korsóba töltötte, így a víz ismételten visszafolyt a kútba.⁶⁷ És (a hang) azt mondta neki: „Gyere, mutatok valami mást!” És íme egy templomot látott, két, lovon ülő embert, akik egy fa(gerendát) tartottak hátrafelé [keresztben], egyik a másik mellett, az arcukkal egymást nézték és be akarták vinni a kapun, de nem voltak képesek rá, mivel a gerenda (hosszú volt és) hátul (kilógott), és egyikük sem alázkodott meg, hogy a másik mögött legyen, mert egyenrangúként akarták bevinni a gerendát, ezért a kapu előtt vesztegeltek. „Ezek – mondta (a hang)⁶⁸ – gőgösségükben tartják magukon az ígát, mintha igazságosság révén (tennék), és nem alázkodnak meg, hogy megjavulva járják Krisztus aláztosainak útját, így a mennyek királyságán kívül rekednek.

Az etióp, aki a fát vágja, az az ember, akinek számosak a bűnei, de ahelyett hogy megbánná, még további bűnöket tesz hozzá bűneihez. Aki vizet mer, de (engedi vissza)folyni, olyan ember, akinek vannak jó tettei, de összekeveredik vele a rossz, és ezáltal tönkreteszi a jót is.”⁶⁹

Minden ember legyen tehát éber a cselekedeteiben, hogy fáradsága ne legyen hiábavaló!⁷⁰

175. Apa Dániel mesélte, hogy atyánk, Apa Arszeniosz mondta egy szkétiszi⁷¹ egyénről [szerzetesről], hogy tetteiben igen kiváló, de hitében egyszerű volt és tanulatlansága miatt tévedésbe esett és azt mondta: „A kenyér, amelyet az oltárnál⁷²

⁶⁶ A latinban itt egyértelműen az elbeszélő mondja ezt a véleményt (PL 73: 978: puto tamen quod de eo dicebatur). Ebben a részben a kopt szöveg és az autentikusnak tekintett latin verzió közötti különbségeket a lábjegyzetekben közlöm.

⁶⁷ A latin fordítás bonyolultabban fogalmazza meg a víz visszafolyását: ostendit ei hominem rursus stantem super lacum, et implevit vas aqua, et ex eo infundentem in cisternam pertusam, quae cisterna iterum aquam ipsam refundebat in lacum (PL 73: 978).

⁶⁸ A latin fordításban a hang csak a kérdés után magyarázza el a látottakat: Et cum interrogasset quid hoc esset, ille respondit ei (PL 73: 978).

⁶⁹ Ez a mondat Chaïne (1960, 40.n.1) szöveg-rekonstrukcióját követi.

⁷⁰ Chaïne 1960, 39–40; görög: Baán 2010, 49: Arszeniosz 33. [ABC 71].

⁷¹ A latin verzióban nem szerepel, hogy szkétiszi öregről van szó (PL 73: 978).

⁷² Lambdin (Thomas O., *Introduction to Sahidic Coptic*, Macon 1983, Mercer University Press. 180. n.4) alapján.

magunkhoz veszünk, nem valóságosan Krisztus teste, csak az ő jelképe⁷³.” Két öreg meghallotta, ahogy ezeket a szavakat mondta és tudván róla, hogy életmódjában kiváló, és tudván, hogy ártatlanságában és átgondolatlanul mondta ezeket, odamentek hozzá és így szóltak: „Apa, hit nélküli szavakat hallottunk, valaki azt mondta, hogy ‘a kenyér, amelyet magunkhoz veszünk, nem valóságosan Krisztus teste, csak az ő jelképe’. Az öreg erre így szólt: „Ezeket én mondtam.” Ők pedig a következő szavakkal győzködtek: „Ne tégy így! Ne légy erről meggyőződve, Apa, hanem ahogy az egyetemes egyház mondja: ‘higgyétek, hogy a kenyér, amelyet magunkhoz veszünk, valóságosan Krisztus teste, nem jelképesen, a kehely pedig valóban az ő vére, nem csak a formájában.’ Ahogyan (Isten) kezdetben egy földdarabot vett a földből és saját képmására megalkotta az embert, és senki nem mondhatja, hogy ez nem Isten képmása, habár ez felfoghatatlan rejtély, ugyanígy van a kenyérről, amiről azt mondta, hogy ‘az én testem’. Hisszük, hogy az valóságosan Krisztus teste.” Az öreg így szólt: „Ha nem győztök meg a dologról, akkor nem fogadom el.” Ők pedig így feleltek: „Imádkozzunk Istenhez ezen a héten, mert hisszük, hogy ő majd kinyilatkoztatja nekünk ezt a misztériumot.” Az öreg örömmel fogadta e szavakat, és így imádkozott Istenhez: „Uram, Te tudod, hogy nem gonoszságból vagyok hitetlen (ebben az ügyben), de azért, hogy hitetlenségből vagy tudatlanságból ne tévedjek, nyilatkoztasd ki nekem, Úr Jézus Krisztus!” Az öregek is elmentek a cellájukba, és így imádkoztak Istenhez: „Jézus Krisztus, nyilatkoztasd ki ennek az öregnek ezt a misztériumot, hogy higgyen és fáradsága ne szenvedjen kárt!” Isten mindannyiukat meghallgatta.

Amikor letelt a hét, vasárnap elmentek a templomba és hárman egy helyre [egymás mellé] ültek le, az öreg volt középen. Megnyiták belső szemeik, és amikor a szent asztalra [oltárra] helyezték a kenyeret, nekik hármójuknak kisfiúként jelent meg (a kenyér). Amikor a pap kinyújtotta a kezét, vette a kenyeret és megtörte, íme egy angyal érkezett az égből, kezében karddal, és a kis gyermeket levágta, vérért pedig a kehelybe öntötte. Amikor a pap kis darabkákra osztotta a kenyeret, az angyal is kicsiny darabokra szelte a gyermeket. Amikor (a hívők) előrementek, hogy részesüljenek a szentségekben, az öreg egy olyan húsdarabot kapott, ami véresen volt felvágva. Mikor ezt meglátta, megijedt és így kiáltott: „Hiszem, uram, hogy a kenyér a te tested és a kehely a te véred!” Abban a pillanatban a kezében lévő hús átváltozott kenyérré a misztérium dicsőségében. A szájába helyezte, magához vette és hálát adott az Úrnak. Az öregek pedig így szóltak: „Isten tudja, hogy az emberi természet képtelen arra, hogy nyers húst egyen, ezért változtatta testét kenyérré, vérért pedig borrá azok számára, akik hittel veszik magukhoz.” A történeteket pedig megköszönték Istennek, hogy nem engedte, hogy az öregember fáradalmai kárt szenvedjenek, és mindhárman örömmel mentek cellájukba.⁷⁴

⁷³ A latinban: „...sed figuram eius esse” (PL 73: 979).

⁷⁴ Chaîne 1960, 40–41. Vö. Hubai 1990/18–19, 25. MacDermot 1971, 454. Görög: Baán 2010, 97–98; Dániel 7. (ABC 189.); Lambdin 1983, 180–183.

176. Szintén Apa Dániel volt az, aki egy Felső-Egyiptomból⁷⁵ származó nagy öregről mesélte, hogy az egyszerűségében így beszélt: „Melkhizedek Krisztus volt, Isten fia.”⁷⁶ Tudomására hozták ezt boldog Kürillosznak, Alexandria érsekének [i.sz. 412–444], aki aztán elküldetett érte. (Kürillosz) tudta, hogy az öreg csodákat művel és hogy Isten mindent kinyilatkoztat neki, amit kér tőle, továbbá hogy e szavakat csak egyszerűségében mondta, így bölcsen a következő módon kérdezte (az öreget): „Atyánk, azért hívattalak, mert egy gondolatom azt mondta, hogy Melkhizedek Isten fia volt, de aztán jött egy másik is, hogy nem, nem volt az, hanem ember volt, Isten papja. Ezért aztán bizonytalan lettem, emiatt küldtettem érted, járj közben Istennél, hogy nyilatkoztassa ki számodra, miként van ez!” Az öreg (az érsek) hozzáállásán felbuzdulva így szólt teljes őszinteséggel: „Adj nekem három napot és én majd megkérdem az Úrtól és elmondom neked, hogy áll a dolog.” Elment tehát és imádkozott ezért a dologért Istenhez, és három nap múlva elment az érsekhez és így szólt: „Melkhizedek ember volt.” Az érsek kérdésére, hogy honnan tudja ezt, így válaszolt: „Isten kinyilatkoztatta ezt a dolgot nekem úgy, hogy az összes pátriárka, Ádámól Melkhizedekig, egyenként elhaladt (előttem), az angyal pedig megmondta nekem: ‘Ez Melkhizedek, biztos lehetsz abban, hogy ő az!’”⁷⁷ Elment (az öreg) és saját maga hirdette, hogy Melkhizedek ember volt és boldog Kürillosz is rendkívüli módon örvendett.⁷⁸

177. Amikor boldog Efrém gyermek volt, álmot vagy kinyilatkoztatást látott: nyelvéből egy szőlőtő eredt, amely megnőtt és az egész világot betöltötte az égig, gyümölcse rendkívül finom volt, az ég összes madara odajött és evett a gyümölcséből. Amit megejttek a szőlőtőről, az még egyszer annyit termett.⁷⁹

178. Volt egy másik szent, aki álmában egy csapat angyalt látott, akik Isten parancsára az égből ereszkedtek alá. Kezükben tekercsek voltak, vagyis egy olyan kötet, amit fent és lent is teleírtak, egymás között pedig így beszéltek: „Ki az, aki méltó a feladatra, ami ebben van?” Egyesek azt mondták, hogy ez a valaki, mások azt mondták, hogy más valaki. Erre (az angyalok) azt válaszolták, hogy ezek valóban

⁷⁵ A kopt *ⲕⲏⲙⲉ* szó itt valószínűleg az Alexandriától távol eső területekre utal, a latinban „in inferiores partes Aegypti” (PL 73: 980).

⁷⁶ A görög és a latin verzióban nem szerepel a Krisztus szó: Melchisedech ipse est filius Dei (PL 73: 980).

⁷⁷ A koptban, bár nem egyértelmű, de mintha az angyal mondaná az utolsó szavakat, a latinban már az öreg mondja Kürillosznak, hogy biztos lehet benne: et angelus assistens mihi dixit: Ecce iste est Melchisedech; et ideo archiepiscopus, certus esto quia sic est (PL 73: 980).

⁷⁸ Chaîne 1960, 41–42. MacDermot 1971, 456. Görög: Baán 2010, 98–99; Dániel 8. (ABC 190).

⁷⁹ Chaîne 1960, 42. MacDermot 1971, 365–366. Chaîne (1911–12, 562) a görög szöveg elsőbbsége melletti érvként említi, hogy a görögben „minél többet ettek, annál több gyümölcs nőtt”.

jók, azok pedig szentek és igazak, de mégsem képesek erre. Rengeteg más nevet is mondtak a szentek közül, de végül (az angyalok) azt mondták, hogy „nincs más, aki képes lenne erre a feladatra, csak Efrém”. Az öreg pedig, akinek a látomásban volt része, látta, hogy a könyvtekercset Efrémnek adták. Amikor pedig reggel felkelt, Efrémet tanítás közben találta és amikor meghallgatta őt, olyan volt, mintha egy forrás tört volna elő a szájából. És az öreg, aki a látomásban részesült, tudta, hogy ami (Efrém) ajkairól jön, az a Szentlélektől származik.⁸⁰

179. Azt mondták Apa Zénónról, hogy amikor Szkétiszben lakott, előjött cellájából és el akart menni a mocsárhoz, de eltévedt és három nap és három éjjel gyalogolt, és annyira kifáradt, hogy leroskadt a földre, hogy meghaljon. Ekkor íme egy kisgyermek toppant elé, akinek kezében kenyér és egy korsó víz volt, és azt mondta: „Kelj fel és fogyaszd el”. Ő pedig felkelt és imádkozott, azt gondolván, hogy csak káprázat⁸¹. (A fiú pedig) azt mondta: „Ezt helyesen tetted!” Majd másodszorra és harmadszorra is imádkozott, (a fiú pedig ismét) azt mondta: „Ezt helyesen tetted!” Felállt (tehát), elvette (az ételt és az italt) és elfogyasztotta. (A fiú) így szólt: „Amennyit összesen gyalogolták, olyan távol vagy a celládtól, de kelj fel és kövess engem!” Abban a pillanatban a cellájánál találta magát. Az öreg így szólt: „Menjünk be imádkozni”, amikor azonban az öreg bement, az [a fiú] azonnal eltűnt.⁸²

180. Apa János azt mesélte, hogy az egyik öreg egy elragadtatásában (a következőket) látta: íme három szerzetes állt a tengerparton és egy hang szólt hozzájuk a másik partról, mondván: „Vegyetek magatokhoz szárnyakat tűzből és gyertek hozzám!” Kettő pedig vette a szárnyakat és repültek, amíg oda nem értek a másik partra. A harmadik viszont hátramaradt, (csak) sírt és kiáltozott. Végül neki nem tűzszárnyakat adtak, hanem gyenge és erőtlen (szárnyakat), és csak nehézség által tudott repülni, néha alámerült, néha pedig felemelkedett, így nagy nehézség árán ért csak a másik partra. Így van ezzel a nemzedékkel is: kaptak szárnyakat, de nem tűzből (valókat); alig-alig kaptak (szárnyat), és az is csak gyenge és erőtlen.⁸³

181. Apa Makáriosz a nagy pusztaságban lakott, ő maga volt (csak) ott remete, lejjebb egy másik pusztaság, benne testvérek sokasága. Az öreg pedig az utat figyelte, és meglátta a Sátánt, ahogy emberi formában közeledik és elmegy mellette.⁸⁴

⁸⁰ Chaîne 1960, 42. MacDermot 1971, 379–380. Görög: Baán 2010, 106; Szent Efrém 2. [ABC 214].

⁸¹ A koptban *φαντασμα*, a latinban *phantasma* (PL 73: 981).

⁸² Chaîne 1960, 42–43; görög: Baán 2010, 115, Zénón abba 5. [ABC 239].

⁸³ Chaîne 1960, 43. MacDermot 1971, 368. Görög: Baán 2010, 144–145, Törpe János 14. [ABC 329].

⁸⁴ A latinban a cellája mellett megy el (PL 73: 981: *et vidit Satanam venientem in habitu hominis, ut transiret per cellam eius*).

Egy vászonruha volt rajta, ami mindenütt lyukas volt, minden lyuknál pedig egy olajas fiola⁸⁵ volt.

Mondta neki a nagy öreg: „Hova mész?” Ő pedig így felelt: „Megyek, hogy emlékeztessen a testvéreket.” Mondta neki az öreg: „Mit csinálsz mindezekkel a fiolákkal?” Mire azt mondta: „Az első zsengéket kóstoltatom meg a testérekkel,⁸⁶ ha az egyik esetleg nem ízlik valamelyiknek, egy másikat adok neki. Ha az a másik sem ízlik, (megint) egy másikat adok, biztosan lesz közöttük egy, amelyik majd elnyeri a tetszését.” Miután ezeket mondta, elment.

Az öreg pedig figyelte az utat, amíg vissza nem tért. [Mikor meglátta őt az öreg, azt mondta: „Jó napot!”]⁸⁷ Ő pedig mondta: „Hogyan is lenne nekem jó?”⁸⁸ Mikor az öreg megkérdezte, miért, így szólt: „Mindannyian erőszakosak velem szemben, és nincs egyetlen sem, aki elfogadna engem.”⁸⁹ Erre az öreg: „Van közöttük valamilyen barátod?” Az pedig mondta: „Egyetlen egy testvér van közöttük, aki hallgat rám, amikor csak meglát, úgy jön (hozzám), mint egy gyermek.”⁹⁰ Az öreg megkérdezte a nevét, mire az megmondta, hogy Theópentosz.⁹¹ E szavak után elment.

Apa Makáriosz felkerekedett tehát és elment a külső pusztaságba. Mikor a testvérek meghallották, pálmaágakat fogtak és úgy jöttek elé. Aztán mind rendbe tették (a cellájukat) mondván: „Talán hozzám tér be az öreg és nálam marad!” (Apa Makáriosz) azonban csak azt kereste a kolostorban, akit Theópentosznak neveztek. Amikor rátalált, bement a cellájába, ő pedig örömmel fogadta. Mikor elkezdtek beszélgetni egymással, az öreg így szólt hozzá: „Testvér, hogy mennek a dolgaid?” Mire ő: „Imáid révén jól.” Mire az öreg: „Nincsenek gondolataid, melyekkel harcolsz?” „Jelenleg rendben vagyok.” Szégyellte ugyanis elmondani. Az öreg pedig így szólt: „Íme, hány éve már, hogy gyakorlom magamat, és mindenki dicsőít engem, de még engem, az öreget is kínozza a paráznság szelleme.” Erre Theópentosz azt

⁸⁵ Latinban: ampulla (PL 73: 981).

⁸⁶ A latinban is egyértelműen kóstolót visz (PL 73: 981: Gustum fratribus porto).

⁸⁷ A görög szöveg alapján Chaîne 1960, 44. n.1.

⁸⁸ A latinban: Et cum vidisset eum senex, dicit ei: Salus sis! Et respondit ei: Ubi est mihi salus? A párbeszédről lásd Perczel 1992, 29.

⁸⁹ A latin változat eleje eltér ettől: Quia modo omnes sanctificati sunt, et nemo mihi acquiescit.

⁹⁰ A koptban: ⲉⲩⲱⲁⲛⲏⲁⲓ ⲉⲣⲟⲓ ⲱⲁⲩⲉⲓ ⲛⲟⲉ ⲛⲟⲩⲁⲗⲟⲩ. Az ⲁⲗⲟⲩ szó fiatal fiút, szolgát jelent, így itt nagy valószínűséggel arra utal, hogy az illető szerzetes engedelmességgel, fiatal szolgálfiúként megy hozzá. A latin verzióban (PL 73: 981: et quando videt me, convertitur velut ventus) szereplő szél (függetlenül az *anemé* (orsó) – *anemos* (szél) félreértéstől) talán arra utal, hogy az egyébként látszólag szent életmódot folytató szerzetes hirtelen megváltozik, mint a szél, és onnantól kezdve a hatalma alatt áll. A görögről és annak értelmezéséről („pörög, mint az orsó”), lásd Perczel 1992, 27.

⁹¹ A görögben Theopemptosz, a latinban Theoctistus, illetve Ruffinus verziójában: Theopemptus (PL 73: 981).

válaszolta: „Hidd el, atyám, engem is kínozt!” Az öreg más, kínozó gondolatainak ürügyén addig mondta, amíg (Theópentosz) meg nem vallotta (rossz) gondolatait.

Ezután (Makáriosz) azt mondta: „Hogyan böjtölsz?” Ő pedig: „A kilencedik óráig böjtölök.” Az öreg erre: „Böjtölj estig, gyakorolj, tanuld meg kívülről az evangéliumokat és a többi írást, amikor pedig valamilyen (rossz) gondolatod támad, soha ne nézz lefelé, hanem mindig felfelé tekints és akkor azonnal megsegít az Isten!” Az öreg (így) tanította a testvért és elment a saját pusztaságába.

Amint nézelődött, meglátta az ördögöt és így szólt hozzá: „Hová mész?” Mire az így felelt: „Megyek, hogy emlékeztessen a testvéreket” és elment. Amikor visszatért, kérdezte tőle a szent, hogy miként vannak a testvérek. Erre azt mondta, hogy rosszul. Mikor az öreg megkérdezte, hogy miért, így válaszolt: „Mindannyian erőszakosak velem szemben,⁹² és ami még nagyobb baj, hogy az az egyetlen, aki (idáig) engedelmes barátom volt, nem tudom miért, de meggyűlött, és nemcsak nem hallgat rám, hanem mindenkinél inkább durvább velem szemben. Megesküdtem, hogy hosszú ideig nem megyek közülük.” Ezekkel a szavakkal elment, otthagya az öreget. A szent pedig bement a cellájába.⁹³

184. Egyszer Apa Mózes a paráználkodás⁹⁴ (démonával) harcolt Petrában, és olyannyira kimerült, hogy nem volt képes elviselni és a cellájában maradni. Elment (tehát cellájából) és elmondta Apa Iszidórosznak. Az öreg pedig megvigasztalta és visszaküldte őt a cellájába. (Apa Mózes) nem akarta és azt mondta, hogy „nincs erőm (hozzá), atyám”. (Apa Iszidórosz tehát) fogta és felment vele egy háztetőre, és azt mondta „tekints nyugat felé”, ő pedig odanézett és összezavarodott démonok sokaságát látta, akik mintha izgatottan harcra készülnének. Azután Apa Iszidórosz azt mondta, hogy nézzen keletre és amikor (Apa Mózes) odanézett, megszámlálhatatlan, dicsőséges sokaságot látott.⁹⁵ Apa Iszidórosz pedig így szólt: „Ezek azok, akiket az Úr küldött a szentekhez, hogy segítsék őket. Akik nyugaton vannak, azok ellenük harcolnak. Többen vannak azok, akik velünk vannak.” Így aztán Apa Mózes hálát adott Istennek és szívében megerősödve visszatért a cellájába.⁹⁶

⁹² Itt ismét a szentségre történik utalás a latin változatban: Quia toti sancti sunt (PL 73: 982).

⁹³ Chaîne 1960, 43–45. Vö. Hubai 1991/2: 9–10. Görög: Baán 2010, 190–192: Makáriosz 3. (ABC 456). A latinban a történet lezárása hosszabb: Senex vero sanctus intravit in cellam suam, adorans et gratias agens Deo Salvatori (PL 73: 982).

⁹⁴ Vö. Regnault, Lucien, *Les chemins de Dieu au désert. Collection systématique des apophtegmes*, Solesmes 1992, Édition de Solesmes, 293.

⁹⁵ A görög (Regnault 1992, 293) és a latin (PL 73: 982: vidit innumerabilem multitudinem angelorum in gloria) verzióval ellentétben a kopt verzióban nem szerepel explicit módon az angyal szó, de nyilvánvalóan rájuk vonatkozik.

⁹⁶ Chaîne 1960, 45. Görög: Baán 2010, 495. Mózes 1. [ABC 495].

185–186. Azt mondta a szkétiszi Apa Mózes: „ha megőrizzük atyáink törvényeit, akkor én kezeskedem értetek Istennél, és nem jön majd barbár erre a helyre. Ha viszont nem őrizzük meg (atyáink törvényeit), akkor (ez) a hely [a kolostor] el fog pusztulni.”

Amikor egy alkalommal testvérek ültek mellette, azt mondta nekik: „Íme a barbárok⁹⁷ ma megérkeztek Szkétiszbbe, keljetek fel és fussatok!” Ők pedig azt mondták neki: „Te nem menekülsz?” Ő pedig így szólt: „Íme, minden évben a mai napra vártam, hogy beteljesedjen Krisztus szava, amikor azt mondta, hogy ‘mindaz, aki kardot vesz, az kard által vész el’⁹⁸.” Ők pedig azt mondták neki: „Mi magunk sem menekülünk el, hanem veled halunk meg”. Ő pedig azt mondta nekik: „Ez már nem rám tartozik, mindenki maga figyeljen arra [gondolja át], hogyan cselekszik!”⁹⁹ Hét testvér volt ott és ő azt mondta nekik: „Íme a barbárok (éppen most) jönnek be a kapun.” (A barbárok) bejöttek és megölték őket. Egy közülük pedig megijedt és elbújt egy pálmavesszőkosár alá,¹⁰⁰ és látta, hogy hét korona ereszkedik alá az égből és mind a heten koronát kapnak.¹⁰¹

191. Boldog Egyszerű Pál, Apa Antóniosz tanítványa, mesélte a következő dolgot atyáinknak: elment egy kolostorba, hogy felkeresse a testvéreket és hasznukra legyen. Miután beszélgettek egymással, bementek Isten templomába, hogy elvégezzék a meghatározott istentiszteletet.¹⁰² Boldog Pál pedig elmondta, hogy egyenként megvizsgálta a templomba belépőket, hogy milyen lélekkel lépnek be, mivel Istentől megkapta azt a kegyelmet, hogy ezt mindenkinél úgy látta, ahogy mi egymás arcát látjuk. Akik beléptek, mindannyiuk arca tiszta volt, kinézetükben öröm, és minden egyes emberrel együtt örült az anyala.

Látott azonban egy fekete valakit, akinek az egész teste sötét volt, démonok tartották fogva, minden oldalról megragadták és kötőféken rángatták maguk felé,¹⁰³ szent anyala pedig tőle távol, mögötte lemaradva nagyon szomorkodott.

⁹⁷ Kokréta n a líbiai mazikok törzsének i.sz. 407-es támadásáról van szó.

⁹⁸ Mt 26:52: „mindaz, aki kardot vesz, az kard által vész el.” [(CNT/G: SG-79: οὐκ ἔστιν ἡρμηνεύειν τὴν ἐκείνου τὴν ἐκείνου.]

⁹⁹ A latinban (PL 73: 983): Ego causam non habeo, unusquisque vestrum videat quomodo se habeat.

¹⁰⁰ A latinban (PL 73: 983): abscondit se post plectas de palmis.

¹⁰¹ Chaîne 1960, 46. Vö. Hubai 1991/2: 10, MacDermot 1971, 373–374. Görög: Baán 2010, 210. Mózes abba 9–10. [ABC 503–504].

¹⁰² A CΥΠΑΞΙC (σύνταξιC) szó összejeövetelt jelent, de a koptban arra utal, hogy a hét közben magukban élő remeték a hétvégén (4–5. században általában szombat és vasárnap) összegyűlekeztek az eukharisztia ünneplésére, így a kifejezés az istentisztelet jelentéssel bír (Vivian, Tim (introd., trans.), *Histories of the Monks of Upper Egypt and the Life of Onophrius by Paphnutius*, Kalamazoo, Michigan 1993, Cistercian Publications, 26–27, Harmless 2004, 179–180, a hétvégi tevékenységek részleteiről Regnault 2004, 171–182).

¹⁰³ A latinban (PL 73: 985): et capistrum in naribus eius mittentes.

Pál pedig a templom előtt sírt és kezével számtalanszor a mellét verte, nagyon siratta azt, aki ilyen módon jelent meg számára. Akik pedig látták mindezt, az öreg megrökönyödését, az emberekhez való viszonyulásának megváltozását, a sírást és a kesergést, ők tehát megzavarodtak és kérdezték és megkérték, hogy mondja el nekik, hogy mit látott, attól félve, hogy talán mindannyiuk hiányosságát látta és ezért viselkedik így. Kérték, hogy jöjjön be velük, hogy az istentiszteletet elvégezzék. Ő azonban elzavarta őket, hátat fordított nekik azzal, hogy nem csinálja. Kint leült és szótlanként siratta azt, aki megjelent neki.

Egy idő múlva befejezték az istentiszteletet, mindannyian kijöttek. Pál ismét megvizsgálta őket egyenként, hogy megtudja, mi lett azokkal, akik bementek. Meglátta, hogy az, aki feketén, egész testében elsötétülve ment be, fényesen lép ki a templomból, arca fehérré és fényessé vált. A démonok távolról követték őt, a szent angyal viszont egészen a közelében ment utána, vidáman, rendkívüli módon örült neki és ujjongott.

Pál felugrott örömeiben és kiáltozva e szavakkal áldotta Istent: „Ó, milyen kimondhatatlan az Isten emberszeretete és jósága! Ó, az ő szent irgalmassága és mértéktelen kegyessége!” Felfutott egy magas lépcsőre, és nagy hangon így kiáltott: „Gyertek és lássátok az Isten műveit, *mily félelmetesek és csodálatra méltóak!* [Zsolt 45,9]. Gyertek és lássátok azt, aki *azt akarja, hogy minden ember üdvözljön, és az igazság ismeretére jusson* [1Tim 2,4]! Gyertek, *imádjuk és boruljunk le előtte* [Zsolt 94,6], és mondjuk: Egyedül Te tudod eltörölni a bűnöket!”

Mindenki hamarjában odafutott, mert hallani kívánták, hogy mit mond, így összegyűltek (körülötte). Akkor Pál elmesélte, hogy mi lett kinyilatkoztatva számára a templomba való bemenet előtt, és mi történt akkor, amikor kijöttek. Megkérte azt a férfit, hogy mondja el, mi történt vele, hogy Isten miként adott neki kegyelmi ajándékként ilyen hatalmas változást. Az ember, akit Pál megkért, mindenki előtt titkolózás nélkül feltárta tetteit a következőképpen:

„Bűnös ember vagyok, és hosszú ideje paráznaságban éltem mostanáig. Amikor most bementem Isten szent templomába, hallottam, hogy a szent Izajás szavait olvassák fel, még inkább hogy rajta keresztül Isten a következőket mondja: *Mosd-jatok meg, tisztuljatok meg: Vessétek el gonoszságaitokat szívetekből szemem előtt! Tanuljatok meg jól tenni, keressétek az (igazságos) ítéletet! Ha olyanok volnának is bűneitek, mint a skarlát, fehérek lesznek, mint a hó. Ha akarjátok és hallgattok rám, majd a föld legjavából esztek* [Iz 1,16–19].¹⁰⁴ Én pedig így szóltam: ‘Amit ma itt felolvastak e szent próféta, vagy sokkal inkább Isten szavával, az nekem, a paráznának a szívemhez szólt, rendkívüli fájdalmat éreztem szívemben, lelkemben

¹⁰⁴ „Ha olyanok volnának is bűneitek” rész előtt Iz 1,17–18-ban szerepel még a következő: „segítsétek az elnyomottakat, szolgáltassatok igazságot az árvának, s védelmezzétek az özvegyet. Aztán gyertek, s szálljatok velem perbe!” – mondja az Úr.”

és így sóhajtottam magamban Istenhez: ‘Te vagy az én Istenem, aki *azért jöttél a világba, hogy üdvözítsd a bűnösöket* [1Tim 1,15]. Amit te most a bűnösöknek ígérsz, azt valóítsd meg rajtam, a méltatlan bűnösön! Íme, mostantól fogva szavamat adom Neked, teljes szívemben megígérem Neked, kijelentem, hogy nem folytatom tovább rossz cselekedeteimet, elhagyok minden bűnt, és mostantól fogva tiszta lelkiismerettel szolgálak Téged! Mától meghajlok Előtted!’ Ezzel az elhatározással jöttem ki a templomból, lelkemben elhatároztam, hogy mostantól fogva nem cselekszem semmi olyat, ami gonoszság Isten szemében.”

Mikor ezeket mindannyian meghallották, nagy hangon kiáltottak Istenhez a következőképpen: „*Mennyire felmagasztaltattak a te műveid, Uram! Mindent bölcsességben cselekedtél!* [Zsolt 103,24].” Tudjátok hát, ó keresztények, a szent írásokból és a tiszta kinyilatkoztatásokból, hogy milyen hatalmas Isten jósága azokhoz, akik őszintén hozzá menekülnek, és hogy korábban elkövetett bűneikből hogyan tisztulnak meg a bűnbánat által, és hogy a nekik megígértéket minden jóval megadja, senkinél nem tart ítéletet korábbi bűne miatt, nehogy elveszítsük reményünket saját üdvösségünk iránt. Ahogy ugyanis Izajás próféta által megígérte, hogy megtisztítja azokat, akiket bűnük beszennyezett, fehérre teszi őket, mint a gyapjú vagy a hó, és hogy megadja nekünk a mennyei Jeruzsálem javait, ugyanilyen módon mondta a szent próféta, Ezékiel által, hogy esküjében megállapodást köt velünk arra, hogy nem pusztít el bennünket: „*Élek én, mondja az Úr, nem akarom a bűnös halálát, hanem hogy megtérjen és éljen*” [Ez 18,32; 33,11].¹⁰⁵

192. Valaki a következőket mesélte: „Mikor a papok éppen arra készülnek, hogy felajánlják az áldozatot, egy sas szállt le az áldozatra, de ezt senki nem látta, csak maguk a papok. Egyik nap egy testvér kért valamit a diakónustól, de az azt mondta, hogy nincs rá ideje. Mikor aztán az áldozat felajánlására került sor, a sas nem érkezett meg a szokás szerint. A pap így szólt a diakónushoz: ‘Mi ez a dolog, hogy a sas nem szállt le, mint ahogy szokta, ez én miattam van vagy te miattad? Vonulj vissza, hogy lássam, nem miattad nem száll-e le! Ha nem így van, akkor miattam (történt mindez)!’ Mikor (sikeresen) befejeződött az áldozati szertartás, a pap így szólt a diakónushoz: ‘Mondd el nekem, mit tettél?’ Erre ő így szólt: ‘Nem tudok magamban olyan bűnt, amit elkövettem volna, hacsak nem azt, hogy egy testvér odajött hozzám és kért tőlem valamit, és én azt mondtam, hogy nincs rá időm.’ Erre a pap azt mondta: ‘Miattad nem szállt le tehát a sas, mivel a testvér nehezelt rád.’ A diakónus tehát elment és bocsánatot kért a testvértől.”¹⁰⁶

¹⁰⁵ Chaîne 1960, 47–49. MacDermot 1971, 417–418. Görög: Baán 2010, 297–299: Egyszerű Pál abba (ABC 797.) [Az idézetek Baán István fordításából származnak].

¹⁰⁶ Chaîne 1960, 49–50.

193. Apa Szilvanosz tanítványa, Apa Zakariás egy alkalommal elment hozzá [Szilvanoszhoz] és kezét az ég felé kiterjesztve önkívületben¹⁰⁷ találta. (Zakariás) becsukta az ajtót és elment. Hat órákor és kilenc órákor ismét bement hozzá, de (Szilvánoszt) ugyanígy találta. Mikor tíz óra lett, bekopogott és bement, (Szilvánoszt pedig) pihenés közben találta, így szólt hozzá: „Mi volt ma veled, atyám?” Ő pedig azt válaszolta: „Ma betegeskedtem, fiam.” (Zakariás) átkarolta a lábait és így szólt: „Nem engedem el addig (a lábadat), amíg el nem meséled, mit láttál!” Az öreg pedig ezt mondta: „Elragadtattam az Égbe, láttam Isten dicsőségét, ott álltam mostanáig, épp az imént engedtek (vissza).”¹⁰⁸

195. Egy alkalommal egy bűnbánatot tartó éppen elcsendesült (imájában)¹⁰⁹ és az történt, hogy leesett egy sziklára, lábát felsebesítette, folyt a vére, ereje elhagyta és kiadta a lelkét. Eljöttek a démonok, hogy feltartóztassák a lelkét, nehogy a mennybe menjen. De az angyal azt mondta nekik: „Nézzétek a sziklát és lássátok, hogy a vére az Úr miatt folyt.” És amikor ezt mondta, a lélek szabad lett.¹¹⁰

196. Valaki mesélte, hogy egyszer néhány öreg a (lelki) haszonról beszélgetett. Közülük az egyiknek látomása volt: angyalokat látott, akik dicsőítették őket és énekeltek róluk.¹¹¹ Amikor másra terelődött a szó, az angyalok eltávolodtak és disznók kerültek közéjük, akik telve voltak gonosszággal és beszennyezték őket. Amikor azonban a beszélgetés visszatért a (lelkileg) hasznos dolgokra, akkor ismét előjöttek az angyalok és dicsőítették őket.¹¹²

198. Egy szkétiszbeli nagy öregről mesélték, hogy amikor a testvérek építkeztek, mindig örömmel jött ki és miután az alapot lerakta, addig nem vonult vissza magányába, amíg el nem készültek. Egy alkalommal kijött, hogy egy cellát építsenek, és nagyon bánatos volt. A testvérek megkérdezték: „Apa, miért vagy bánatos, miért szomorkodsz?” Ő pedig így szólt: „Fiaim, ez a hely el fog pusztulni. Egy tüzet láttam, ami Szkétiszben égett, a testvérek pedig pálmaágakkal ütötték,

¹⁰⁷ A kopt *ⲁⲛ ⲟⲩⲉⲕⲏⲧⲁⲥⲓⲥ* latin megfelelője: in excessu mentis (PL 73: 993).

¹⁰⁸ Chaîne 1960, 50. MacDermot 1971, 361. Görög: Baán 2010, 320. Szilvanosz abba 3. [ABC 858].

¹⁰⁹ Chaîne szerint (1960, 195) az illető aszketikus életet folytatott (mena la vie ascétique), az itt szereplő ige (*ⲥⲟⲣⲁⲁⲩ*) ugyanakkor talán inkább egy konkrét gyakorlatra vonatkozik, ami megmagyarázná a balesetet. Crum szerint (Crum, W.E., *A Coptic Dictionary*, Oxford 1939, The Clarendon Press. [Repr. Wipf & Stock Publishers, 2005], 389) a *ⲥⲟⲣⲁⲁⲩ* vonatkozhat a csendes elvonulásra vagy elcsendesülésre (vö. *hésychia*), így én ebben az értelemben vettem az igét.

¹¹⁰ Chaîne 1960, 50. Ennek a történetnek nincs latin megfelelője.

¹¹¹ A latin verzióban (PL 73: 993): „et vidit angelos manus agitantes et lavantes eos”, így ez ellentétbe kerül a disznók bűdös szennyével (et volutabantur porci in medio pleni fetoribus, et pollutibant eos).

¹¹² Chaîne 1960, 50–51. MacDermot 1971, 416.

amíg el nem oltották. [...] ¹¹³ harmadik alkalommal (is) meggyulladt, (a tűz) egész Szkétiszt betöltötte és (a testvérek pedig) nem voltak képesek eloltani. Ezért vagyok bánatos, ezért szomorkodom.” ¹¹⁴

202. A látomásokat látók között volt egy nagy öreg, aki bizonyossággal állította a következőket: „(Ugyanazt) az erőt, amit a keresztelekor láttam megjelenni, láttam a szerzetesi ruhán is, amikor valaki felvenni készül az öltözéket [szerzetessé lesz].” ¹¹⁵

203. Egy alkalommal egy szerzetes szívének megadatott, hogy lássa az eljövendőket. (A látomás után) így szólt: „Egy testvért láttam egy kolostorban, aki a cellájában recitálta” ¹¹⁶ (a szent szöveget) és íme egy démon megállt a cella ajtaján kívül. Amíg a testvér recitált, (a démon) nem volt képes bemenni a cellába, amikor azonban abbahagyta a recitálást, a démon bement.” ¹¹⁷

204. Azt mondták egy öregről, azért könyörgött, hogy lássa a démonokat, de (Isten) kinyilatkoztatta neki: „Nincs szükséged arra, hogy lássad őket”. Az öreg azonban a következő szavakkal esedezett: „Uram, neked van erőd ahhoz, hogy irtalmasságodban megvédj engem!” Isten megnyitotta a szemeit és (az öreg)

¹¹³ A görög (Regnault 1992, 300) és a latin verzióban a második alkalom is szerepel (PL 73: 993): et iterum accensus est, et accipientes fratres rursus palmas caedentes exstinxerunt eum.

¹¹⁴ Chaîne 1960, 50–51. MacDermot 1971, 372.

¹¹⁵ Chaîne 1960, 52.

¹¹⁶ Α μελετη, μελετα szó görög eredetije átgondolást, gyakorlást, elmélkedést jelent, anélkül hogy megnevezné ezen tevékenység tárgyát. A görög szó egyik ismert előfordulása 1Tim 4,15: „Ezeket gyakorold, ezekben tarts ki, hogy előhaladásodat mindenki lássa. αὐτα μελέτα, ἐν τοῦτοις ἴσθι, ἵνα σου ἡ προκοπὴ φανερὰ ᾖ πᾶσιν [μελετα πᾶσι ὡπερ εἶπαι καὶ ἐρε τέκπροκοπὴ οὐ ὡνὲ εἶπαι πῶρον πᾶσι. [(CNT/P: SG–5: *Pauline Epistles*).]” A latin verzióban a *meditari* szó szerepel (PL 73: 994: vidi [...] meditantem in cella fratrem [...] et dum frater ille meditaretur [cum autem cessasset meditando...]). Chaîne (1960, 127) imádkozásnak (*prière*), MacDermot (1971, 403) és Regnault (1992, 301) elmélkedésnek (*meditate, méditer*) fordítja. A koptban, amint ezt John Wortley („How the Desert Fathers Meditated.” *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 46 (2006), 315–328) kimutatta, a kifejezés konkrétan a szent szövegek (leginkább a zsolnárok), általában fejből történő hangos ismétlését, recitálását jelenti (ami természetesen ima és elmélkedés is). Csendes recitációra akkor került sor, ha az illető közelében mások is tartózkodtak (pl. vendégei voltak), de úgy tűnik, hogy egyébként a remeték alapvetően munka közben (pl. kosárfonás) is hangosan recitáltak a Bibliából.

¹¹⁷ Chaîne 1960, 52. MacDermot 1971, 433.

olyannak látta őket [a démonokat] mint a méheket, akik körülrajzzák az embert és fullánkjukat mereszti rá,¹¹⁸ de Isten angyala szavával féken tartja¹¹⁹ őket.¹²⁰

205. Atyáink közül az egyik azt mesélte, hogy volt két testvér, akik egymáshoz közel laktak. Az egyikük idegen volt, a másikuk az ország [Egyiptom] lakója. Az idegen egy kissé hanyag volt, az egyiptomi viszont rendkívül törekvő. Történt pedig, hogy az idegen halálos ágyán feküdt és az öreg látta, hogy egy sereg angyal vezeti a lelkét és amikor elértek a mennyhez, hogy belépjen, vita támadt vele kapcsolásban, és egy hang szólalt meg a magasságban: „az a dolog egyértelmű, hogy hanyag volt, de idegen voltára való tekintettel nyissátok ki neki (a menny ajtaját)!” Mindezek után az egyiptomi is meghalt és a teljes rokonsága eljött, az öreg pedig látta, hogy körülötte nincsenek angyalok.

Megrökönyödésében (az öreg) arccal a földre vetette magát és így beszélt Isten előtt: „Hogyan lehetséges, hogy bár hanyag volt, az idegen ilyen nagy dicsőséget nyert el (hogy angyalok kísérték), a törekvőnek pedig semmi ilyesmiben nem volt része?” (Ekkor) egy hang szólt mondván: „Amikor a törekvő a halálához közeledett és kinyitotta a szemét, a rokonait látta és szíve megnyugodott. Amikor azonban az idegen, bár hanyag volt, (kinyitotta a szemét) nem látott senkit maga körül, (tehát) sóhajtozott és zokogott, Istennek pedig megesett a szíve a sóhajtozásán, és természete nagylelkűsége folytán sóhajai miatt elfelejtkezett hanyagságáról, és vigasztalásképpen angyalokat küldött hozzá.”¹²¹

206. Egy öreg mesélte, hogy a Nilopolis-i¹²² pusztaságban élt egy remete, akinek egy hűséges világi szolgálója volt. Történt pedig, hogy a városban volt egy gazdag és pogány ember, aki meghalt. Az egész város elkísérte (a temetésén), a püspökkel együtt, (a menet) élén lámpások égtek. Szokása szerint a remete szolgálja elment, hogy kenyeret szerezze, (de arra tért vissza), hogy egy hiéna¹²³ megette (a remetét). Arcra borult Isten előtt és így beszélt: „Nem kelek fel addig, amíg el nem mondom, miért van az, hogy az egyiknek pogány létére nagy tiszteletben volt része, a másik pedig, aki éjjel és nappal a szolgád volt, ilyen (szörnyű) módon halt meg.” Érkezett

¹¹⁸ Az eredetiben: „a fogukat csikorgatva” (εγροπαρχῶ ἡνεροβρε), de ez a fordítás a méhek esetében nyilvánvalóan képzavart okozott volna. Ettől függetlenül a latin verzió megőrizte ezt a kifejezést (PL 73: 994: stridentes dentibus suis super eum).

¹¹⁹ Az ἐπιτιμαῖ szó eredeti görög jelentése ‘megbüntet, dorgál’, itt ez utóbbi jelentés körülírását alkalmaztam.

¹²⁰ Chaîne 1960, 52. MacDermot 1971, 403. A latin verzióban többesszám szerepel (PL 73: 994): Angeli vero Dei increpabant eos.

¹²¹ Chaîne 1960, 52–53.

¹²² Nilopolis (Ἰλίου) Memphistől ca. 70 km-re délre lévő város volt.

¹²³ A latin szövegben (PL 73: 995) nincs konkrétan megnevezve a hiéna, helyette az általánosabb vadállat (bellua) kifejezés szerepel.

pedig egy angyal, aki így beszélt: „A pogánynak volt egy kis jócselekedete, ezért (a jutalmát) ezen a helyen [a földön] megkapta, hogy aztán ne kapjon semmi nyugalmat odaát. A remete ezzel szemben olyan ember volt, akit mindenfajta erénnyel ékesítettek, de azért volt egy kis bűne is, így aztán ezen (a földön) megkapta ennek fizetségét, hogy aztán teljesen megtisztulva kerüljön Isten színe elé a másik világban.” Szívében meglegegedetten ment hát el (a szolgál), Istent dicsőítve igazságos ítéletéért.¹²⁴

208. Néhány szerzetes előjött a cellájából és egy (közös) helyen összegyűlve beszédbe elegyedtek az önmegtartóztatásról, Isten szolgálatáról és hogy Istennek tetszően kell (élni). Miközben beszélgettek, az öregek közül néhánynak két angyal jelent meg. Kezükben ujjatlan szerzetesi ruhák¹²⁵ voltak és dicsőítették mindazokat, akik Isten országáról beszéltek. Akik részesültek a látomásban, hallgattak (erről). Rákövetkező nap ugyanezen a helyen gyűltek össze és beszélgetni kezdtek az egyik testvéréről, aki bűnt követett el, és gyalázták őt. A korábban (látomásban részesülő) atyáknak megjelent egy bűzölgő és teljesen tisztátalan disznó. Akik részesültek a kinyilatkoztatásban, amikor megtudták, hogy milyen bűnről van szó, elmondták testvéreiknek az angyalok általi dicsőítést és a disznó megjelenését.¹²⁶

210. [Egy öreg egy szűziesen élő nő múltjáról kérdez, aki erkölcsös, gyakran betegeskedő, idős édesapjáról és erkölcstelen életet élő, mindig egészséges édesanyjáról beszél. Egykor, mikor szülei meghaltak, választania kellett a két életmód között.]

És én, szerencsétlen, úgy döntöttem, hogy a rossz életmód szerint élek. Mikor aztán beesteledett, elragadott az álom és elnehezültem. És hirtelen előttem termett valaki, testileg hatalmas, arca félelmetes, egész megjelenésével ijesztő volt számomra. Haragvó arccal és durva hangon megkérdezett: „Mondd meg nekem, ó, ember,¹²⁷ milyenek szíved gondolatai?” Nekem pedig arcától és kinézetétől való félelmemben nem volt bátorságom, hogy rátekintsek. Nagy hangon felkiáltott és megparancsolta, hogy mondjam el azokat a dolgokat, amelyeket szívemben elhatároztam. Én pedig félelemből válaszoltam és megismervén saját gondolataimat így szóltam: „Nem tudok semmit.” Ő pedig emlékeztetett arra, hogy nem így van, és közölte velem az összes dolgot, amivel szívemben foglalkoztam. Én pedig megfordultam, kérleltem és könyörögtem, hogy tegyen érdemessé a megbocsátásra abból az okból, amit gondoltam. Ő pedig így szólt: „Jöjj és lásd mindkettőjüket, apádat és anyádat, és az életet, amit kívánsz, válaszd ezek után!” Megragadta a kezemet és vonszolva elvitt egy nagy mezőre, rajta kertek mindenfajta fával, szépsége minden

¹²⁴ Chaîne 1960, 53.

¹²⁵ Az ενωμικ vagy skapuláré a vállra helyezett, ujjatlan ruhára utal, ami a szerzetesek jellemző öltözeke volt.

¹²⁶ Chaîne 1960, 54. MacDermot 1971, 416.

¹²⁷ ω ἄνθρωπος: ó te.

szónál nagyobb. Bevitt egy szent helyre, ahol szembetalálkoztam apámmal, aki átölelt, megcsókolt és így szólt: „Lányom, kerülj a jók közé!” Én pedig átkarolva őt könyörögtem, hogy hadd maradjak mellette. Ő pedig azt mondta: „Jelenleg ez lehetetlen, de ha akaratoddal az én utamat követed, akkor erre a helyre fognak hozni téged késlekedés nélkül.” Miközben könyörögtem, hogy hadd maradhassak vele mindörökre, az, aki erre a helyre hozott, megragadott és elvonszolt: „Gyere és lásd tűzben égő édesanyádat, hogy megtudd, melyik életmód a helyes, melyiket hasznosabb választanod!” Odaállított engem egy teljesen sötét és füstös házba, melyet betöltött a fogak csikorgatása és a zavarodottság. Megmutatott nekem egy tűzzel lángoló és fortyogó kemencét, amelynek az alján néhányan álltak, akik rendkívüli módon féltek. Én pedig lefelé nézve megláttam édesanyámat a kemencében, nyakig elmerülve, fogai csikorogtak, egymáshoz verődtek és férgek sokasága rágtá. Amikor meglátott engem, felkiáltott és keseregve így szólított meg: „Lányom, jaj nekem a saját tetteim miatt, jaj nekem a saját életmódom miatt! Mert elfelejtkeztem a józanságról, a parázñaság és házasságtörés tetteit cselekedtem, és nem hittem, hogy megbüntetnek. Nem számítottam rá, hogy részségem és tisztátalanságom kínzássá változik (majd). Íme, egy kis gyönyör miatt kaptam ezeket a büntetéseket, és egy kis¹²⁸ bujaságért cserébe büntetnek ilyen sokáig tartó, ilyen nagyságú ítélettel. Íme, az Isten iránti megvetésem miatt kapom a szenvedések ekkora bérét, ezért ért utol mindez a véget nem érő szörnyűség. Most viszont itt az idő, hogy segítsék neked, lányom, emlékezz azokra az anyai keblekre, melyekkel tápláltalak! Most tegyél meg néhány jótettet, mint ahogy egykor én tettem neked (ezt a) jót! Szánjál engem, édesanyádat, akit tűzben égetnek, aki emiatt pusztul el! Szánjál engem, akit ilyen kínzásokkal gyötörnek! Érezz együtt velem, leányom, nyújts (segítő) kezét és vigyél fel erről a helyről!” De én az ott állók [örök] miatt nem tudtam megtenni ezt. Ő pedig ismét felkiáltott sírva: „Leányom, segíts nekem, ne felejtsd el anyád könnyeit, emlékezzél fájdalomaimra,¹²⁹ ne feledkezz meg arról, hogy a Gyehenna tűzében pusztulok el!” Én pedig a könnyei és hangja által szívemben gyötrődtem emberi módon, és ordítva felkiáltottam.

Akik pedig otthon voltak (miközben mindezeket láttam), felébredtek, tüzet gyújtottak és keresték a kiáltás okát, én pedig elmeséltem nekik, ami ki lett nyilat-

¹²⁸ A latin verzió (PL 73: 997) két különböző szót használ a kicsiny élvezetnek (propter parvam libidinem, propter exiguas delicias) a hatalmas büntetéssel történő szembeállítására („et ecce propter parvam libidinem, quantam recipio gehennam et sustineo poenas; ecce propter exiguas delicias quanta exsolvo tormenta”), míg a kopt változat mindkét alkalommal ugyanazt a szót alkalmazza (ετβε εἱκοῖνι πῆρῳδονη, ετβε εἱκοῖνι πῆρῳφῆ).

¹²⁹ Ez (πῆλακε) elvileg vonatkozhat a szülési fájdalomakra is (ahogy a görög [Regnault 1992, 306] és a latin fordítás [PL 73: 997] értelmezi: memento doloris mei in die parturientis te), de valószínűbbnek látom, hogy a szöveg inkább az elbeszélői jelen fájdalomaira utal, hiszen azok váltják ki végül lányából az elhatározást, hogy a jó útra térjen.

koztatva számomra. És Isten kimondhatatlan emberszeretete révén úgy döntöttem, annál az egyetlen gondolatnál maradok, hogy apám életmódját választom, hiszen milyen hatalmasak a büntetések, melyekben azok részesülnek, akik a rossz életet választják!”

Az a boldog szűz elmondta tehát, amit a látomásában látott. Nagy jótettet hajtott ezzel végre, mondván: „A rossz és gonosz tettek hatalmas büntetéssé válnak, ezért saját magunk érdekében, válasszuk a jobbat, hogy rátaláljunk a boldoggá válás (útjára).”¹³⁰

211. Ugyanez az öreg mesélte egy másik püspökről, hogy erőt merítsünk abból és saját üdvünkre válják. Azt mesélték egy nálunk lévő püspöknek, ahogy ő maga mondta, két hívő asszony olyan volt, mint a szabadosságban élők, nem éltek tehát józanul. A püspök pedig nehéz helyzetbe került azok által, akik róluk [a két nőről] tájékoztatták. Amikor azonban arra tekintett, hogy mások is ilyen (helyzetben) vannak, akkor Isten vigasztalása miatt elment arra a helyre imádkozni, hogy megismerje az igazságot és a (jó és rossz közötti) megkülönböztetést, és a következő történt vele.

Miután ugyanis magukhoz vették a szent és félelmetes kenyérdarabot azok, akik a szent misztériumhoz közeledtek, az arcuk alapján megnézte a lelküket, hogy egyenként milyen bűnt követtek el, és a bűnösök arcát úgy látta, mint a szemet: közülük egyeseknek az arca égett, szemeik vöröslöttek és vérrel voltak tele. Másoknak az arca fénylett, ruhájuk fehérlett. Megint mások, amint vettek az Úr testéből, égtek és lángoltak, ismét mások olyanok lettek, mint a fény, és amint a szájukba ment (a kenyér), az az egész testüket fényessé tette. Voltak köztük olyanok, akik a szerzetesi életet választották, mások a házasság életmódját. Ezután megfigyelte a nőket is, ahogy közelednek, hogy magukhoz vegyék (a kenyeret), ő pedig megnézte őket, hogy megtudja, milyen a lelkük. És ugyanolyan módon látta őket, mint a többieknél, feketének vagy vörösnek.

Az a két nő is eljött, akikről beszéltek neki, és akikért ilyen módon imádkozott a püspök. És látta őket magukat, amint közelednek, hogy részesüljenek Krisztus szent misztériumában, hogy arcuk fényes, tiszteletreméltó, ruházatuk pedig fehérlik. Miután pedig részesültek Krisztus szent misztériumában, ragyogtak a fényben. Mikor (a püspök) odafordult, hogy Istenhez imádkozzon azért, hogy megtudja, hogy ami ki lett neki nyilatkoztatva az imájában, az ilyen formában jelent meg neki, Isten egyik angyala megállt előtte, és megparancsolta neki, hogy egyenként tegye fel a kérdéseit. A szent püspök pedig azonnal arról a két asszonyról (kérdezett), hogy valóban megtörtént-e az, amivel vádolták őket, vagy az hazugság. Az angyal pedig azt mondta: „Minden egyes szó igaz, amiket róluk mondtak.” Erre a püspök így

¹³⁰ Chaîne 1960, 129–132; Hubai 1991/2: 10–11.

szólt az angyalhoz: „Akkor hogyan részesülhettek Krisztus misztériumában úgy, hogy eközben arcuk fénylett, ruhájuk fehérlett, járásuk pedig rendkívüli módon ragyogott?” Az angyal pedig így válaszolt: „Mert megbánták, amit tettek, könnyek és sóhajok között elhagyták azokat [a bűneiket], és szavukat adták a misztérium [a mise] közben, hogy alamizsnát adnak a szegényeknek.”¹³¹

[A következőkben az angyal még részletesen beszél Isten nagylelkűségéről, ami által a bűnbánatot tartó bűnösöknek megbocsátja összes vétkét, így azok megtisztulnak. Az angyal még elmagyarázza, hogy a fényes arc a tisztaságot, igazságot, együttérzést és józanságot jelenti, a fekete a tisztátalanságot és a paráznságot, a vörös pedig a rosszindulatot és az igazságtalanságot.]

212. Egy testvér megkérdezett egy öreget: „A név ment meg vagy a dolog?” Az öreg így válaszolt: „Ismerek egy testvért, akinek ima közben az a vágy ébredt a szívében, hogy ‘szeretném látni egy igaz és egy bűnös lelkét, amelyek elhagyják a testüket.’ Isten pedig nem akarta elszomorítani a kívánsága miatt, így amikor a cellájában ült, bement hozzá egy farkas, megragadta a ruháját és elvonszolta. Az öreg pedig felkelt és követte. Mikor a városhoz közeledett, (a farkas) elment és otthagya (az öreget) egy kolostoron kívül. Volt ott egy ember, akinek kint [a városon kívül] a neve a nagy remete volt, éppen betegeskedett és az (utolsó) óráját várta. A testvér felnézett és látta, hogy temérdek fáklyát és lámpást készítettek elő, és az egész város zokogott: ‘Istenünk, ő az, aki a kenyeret és a vizet adja nekünk, miatta menekült meg az egész város, ha vele bármi is történik, mi vele halunk meg mindannyian.’ A halál órája közeledett, a testvér pedig meglátta az alvilági Tartaroszbelt, kezében három ágú tüzes lándzsa, és a következő hangot hallotta: „Ahogyan ez a lélek egyetlen pillanatnyi nyugtot sem hagyott nekem, úgy én sem nyújtok neki semmiféle nyugalmat, amíg ki nem adod azt [a lelket] testből.” A tüzes lándzsát lefelé beszurta a szívébe, egy óráig kínozta őt, és előhozta belőle a lelket.

Ezekután a testvér bement a városba és talált egy idegen embert, aki betegen feküdt, senki nem volt, aki gondját viselje, így a testvér egy napon keresztül mellette ült. Mikor eljött a halálának ideje, a testvér látta Mihályt és Gábrielt, akik azzal a szándékkal jöttek, hogy elvigyék a testét. Az egyikük a jobb oldalára ült le, a másikuk a balra, és folyamatosan kérlelték a lelket, hogy jöjjön ki a testből, de az nem akart előjönni. Erre Mihály így szólt Gábielhez: „Fogd ezt a lelket és menjünk!” Gábiel így válaszolt neki: „Isten azt mondta, hogy erőszakoskodásunkkal ne okozzunk szenvedést neki [a léleknek], jelenleg (tehát) nem használhatunk erőszakot.” A következőképpen kiáltott fel erre Mihály: „Isten, mit kívánsz, mit

¹³¹ Chaîne 1960, 132–134. MacDermot 1971, 419–420.

tegyünk ezzel a lélekkel, aki nem kíván előjönni?” És egy hang hallatszódott: „Íme, elküldöm majd Dávidot lantjával és Jeruzsálem összes zsoltárénekesével, hogy meghallja gyönyörű hangjukat és kijöjjön.” Ezután leereszkedtek mind (az égből), és körülötte forogva énekeltek neki, a lélek pedig előjött, beült Mihály kezébe és boldogságban vitetett fel.”¹³²

213. Egy öregről mesélték, hogy bement egy városba, hogy eladja portékáját. Az alkalmas időben leült tehát egy gazdag ember tornáca elé, mivel az illető haldoklott. Amint ült az öreg, észrevett néhány fekete lovat, melyeknek lovasai szintén feketék voltak, félelmetesek, mindegyik kezében egy tüzes bot. A ház tornácaig jöttek, lovaikat a házhoz kívül hagyták, és mindannyian sietve bementek. Mikor a beteg meglátta őket, megrémült és nagy hangon felkiáltott: „Uram, segíts rajtam!” Erre így feleltek azok, akik érte jöttek: „Most hogy számodra leáldozik a nap, Istent keresed, (de) miért nem kerested Istent mostanáig? Most már nincs segítség számodra, sem remény, sem vigasztalás.”¹³³

215. Hozott egy másik, hasonló jellegű példát is (egy öreg), mondván: „Élt egy nagy öreg, aki látomásokban részesült. Történt pedig, hogy sok testvérrel együtt evett, és miközben ettek, az öreg lélekben látta az asztalnál ülőket: egyesek mézet ettek, mások kenyeret, megint mások ürüléket. És elcsodálkozott ezen (az öreg) és a következőképpen imádkozott Istenhez: ‘Uram, nyilatkoztasd ki számomra ezt a misztériumot, (hiszen a valóságban) mindenki elé ugyanaz az étel van letéve, de úgy tűnt, hogy ez átváltozott olyan módon, hogy egyesek mézet ettek, mások kenyeret, megint mások ürüléket!’ Egy hang szólott pedig hozzá a magasságból a következő szavakkal: ‘Akik mézet esznek, azok (Isten)félelemmel, remegve és szellemi örömmel ülnek az asztalnál, vég nélkül imádkoznak és imáik jó illatú füstként szállnak fel Isten elé,¹³⁴ ezért esznek mézet. Akik kenyeret esznek, azok így adnak hálát Istennek e javakért, ‘amit Isten nekünk adott ajándékként’. Akik ürüléket esznek, azok magukban így zúgolódnak: ‘ez jó, ez viszont rossz’. Nem szabadna így (tenniük), hanem sokkal inkább dicsőíteni Istent és dicsőítéseket küldeni Hozzá, hogy bennünk beteljesítse azt, amit mondott: ‘Minden dolgot, amit tesztek, Isten dicsőségére tegyetek!’ (1Kor 10)”¹³⁵

231. Amikor az istentelen Julianus [uralk. 361–363] Perzsiában járt, nyugat felé küldött egy démont, hogy az minél gyorsabban híreket vigyen neki. Mikor azonban a démon elérkezett egy olyan helyre, ahol egy szerzetes tartózkodott, tíz napon

¹³² Chaîne 1960, 60–61. MacDermot 1971, 524–525, 577.

¹³³ Chaîne 1960, 135. MacDermot 1971, 579.

¹³⁴ A latin verzióban (PL 73: 1000): et oratio eorum sicut incensum ascendit ante Deum.

¹³⁵ Chaîne 1960, 62. MacDermot 1971, 417.

keresztül nem tudott megmozdulni, nem volt képes előrehaladni, mivel a szerzetes nem hagyott fel az imával sem éjjel, sem nappal, így a démon dolgavégezetlenül tért vissza megbízójához. (Julianus) így szólt: „Miért késlekedtél?” A démon pedig így felelt neki: „Késtem, és nem végeztem el semmit, tíz napon keresztül vesztegeltem és azt figyeltem, hogy Publius, a szerzetes mikor hagy fel az imádkozással, hogy útra kelhessek. De nem hagyta abba, feltartóztatott, így nem tudtam továbbmenni és üres kézzel tértem vissza.” Ekkor az istentelen Julianus felháborodva így szólt: „Ha odamegyek, majd elítélem (a szerzetest).” Az isteni gondviselés miatt azonban néhány napon belül meggyilkolták (Julianust) és meghalt. Ezután nem sokkal (Julianus) egyik vezére, aki vele volt, elment, eladta mindenét, amije volt, (az árát) odaadta a szegényeknek, (ő pedig) elment az öreghez és szerzetes lett mellette.¹³⁶

239. [Előzmény: Apa Makárioszhoz két gazdag ifjú érkezik, ő megtanítja nekik a remetéskedés alapjait (kunyhóépítés, kötélfonás). Három év után elmegy meglátogatni őket, előtte Istenhez imádkozik, hogy láthassa lelki küzdelmüket. Estére a cellájukban maradt.]

„Mikor lefeküdtek, imádkoztam Istenhez, hogy nyilatkoztassa ki dolgaikat, mire a tető megnyílt és olyan fény támadt, mint amilyen délben szokott lenni, ők [a két remete] azonban nem látták a fényt. Mikor úgy hitték, hogy alszom, az idősebbik megbökte a fiatalabbat, felkeltek, (övüket) megkötötték, és az ég felé nyújtották kezüket. Én láttam őket, ők viszont nem láttak engem. És démonokat láttam repülni, olyanok voltak, mint a legyek, egyesek a fiatalabb szájára telepedtek, mások pedig a szemére. És láttam az Úr egyik angyalát tüzes karddal a kezében, amint azt forgatva elijeszti (a démonokat) tőle. Az idősebbet (egyáltalán) nem voltak képesek megközelíteni. Hajnalban aztán lefeküdtek, én pedig úgy tettem, mintha éppen akkor kelnék fel. A nagyobbik csak egyetlen dolgot kérdezett: „Szeretnéd, hogy elmondjuk a tizenkét zsoltárt?” Miután igent mondtam, a fiatalabbik elmondott öt zsoltárt, hat versszakonként mondott egy alleluját, és minden egyes versszaknál tüzes fénycsóva hagyta el a száját és emelkedett fel az égbe. Az idősebbik is ilyesmit tett, amikor kinyitotta a száját, hogy a zsoltárokat mondja, akkor mintha egy nagy, tűzsugár tört volna elő a szájából, ami elérte az eget. Én is mondtam egy kicsit fejből. Mikor aztán elindultam tőlük, így szóltam: „Imádkozzatok értem!” Ők pedig leborultak és töredelmesen hallgattak. Megtudtam tehát, hogy az idősebbik tökéletes, a fiatalabbikkal viszont még harcban áll az ellenség.¹³⁷

[Néhány nappal később mindkét szerzetes meghal.]

Elanskaya [1994: 21–22. Baán 2010: 293.]

¹³⁶ Chaîne 1960, 68.

¹³⁷ Chaîne 1960, [71–]72. Vö. Hubai 1990/18–19, 25–26. MacDermot 1971, 402–403. Görög: Baán 2010, 201–203. Egyiptomi Makáriosz abba 33. [ABC 486].

Apa Papnute így szólt: „Velem történt, hogy az úton sétáltam, eltévedtem a ködben¹³⁸ és egy faluban találtam magamat. Láttam egyeseket, hogy paráználkodnak¹³⁹ egymással. Megálltam és Istenhez imádkoztam a bűneim miatt. És íme egy angyal érkezett karddal a kezében és így szólt hozzám: ‘Papnute, mindenki, aki testvére felett ítélkezik, e (kard) által vész el. Mivel te nem ítélkeztél, hanem Isten előtt megalázkodtál, ezért a neved az élet könyvében van.’”

Bibliográfia

- Amélineau, Emile, *Histoire des monastères de la Basse Egypte*, (Annales du Musée Guimet 25.) Paris 1894, E. Leroux.
- Atiya, Aziz S. (ed.-in-chief), *Coptic Encyclopedia*, 8 vols. New York–Oxford–Singapore–Sydney 1991, Maxwell Macmillan International.
- Baán István (ford., bev., jegyz.), *Az atyák bölcsessége. Válogatás az Apophthegmata Patruból*, Budapest 1991, Holnap Kiadó.
- Baán István (ford., bev., jegyz.), *A szent öregek könyve. A szerzetesatyák mondásainak ábécé sorrendes gyűjteménye*, [Bizánci írók sorozat I.] Budapest 2001/2010, Bizantinológiai Intézeti Alapítvány. / 2. javított kiadás: Budapest 2010, Jel Kiadó (Ókeresztény Örökségünk 15.)
- Bagnall, Roger S. – Gonis, Nicolaos, „An Early Fragment of the Greek *Apophthegmata Patrum*.” In: *Archiv für Religionsgeschichte* 5.1 (2003), 260–278.
- Brakke, David, *Demons and the Making of the Monk: Spiritual Combat in Early Christianity*, Cambridge, MA 2006, Harvard University Press.
- Burton-Christie, Douglas, *The Word in the Desert: Scripture and the Quest for Holiness in Early Christian Monasticism*, New York 1993, Oxford University Press.
- Chaîne, Marius, „Le texte original des Apophthegmes des Pères.” In: *Mélanges de l’Université Saint-Joseph* 5.2 (1911–12), 541–569.
- Chaîne, Marius, *Le manuscrit de la version copte en dialecte sahidique des “Apophthegmata Patrum”*, (Bibliothèque d’études coptes 6.) Cairo 1960, Imprimerie de l’IFAO.
- Chitty, Derwas J., „The Books of the Old Men.” In: *Eastern Church Review* 6 (1974), 15–21.
- Cody, Aelred, „Scetis.” In: Atiya 1991.7, 2102–2106.
- Crum, W.E., *A Coptic Dictionary*, Oxford 1939, The Clarendon Press. [Repr. Wipf & Stock Publishers, 2005.]
- Elanskaya, Alla I., *The Literary Coptic Manuscripts in the A.S. Pushkin State Fine Arts Museum in Moscow*, Leiden–New York–Köln 1994, E.J. Brill.
- Gould, Graham, *The Desert Fathers on Monastic Community*, Oxford 1993, Clarendon Press.
- Guillaumont, Antoine, „Abbot.” In: Atiya 1991.1, 2–3.

¹³⁸ Szó szerinti fordításban itt a harmat-fűjás miatt tévedt el, a *ιωτε* szónak ismereteim szerint ugyanakkor nincs köd jelentése.

¹³⁹ A szövegben egyszerűen beszélgetésről (*υπαξε*) van szó, de az nyilvánvalóan nem számíthatott bűnnek, Elanskaya (1994, 39. n.79) egy hosszabb végjegyzetben ad magyarázatot a furcsaságra: a görög *homilé* érintkezést, csoportosulást és konkrétan szeretkezést jelent, egyik aljelentésében szóbeli érintkezést, társalgást, beszélgetést (vö. homília). Ez a példa már önmagában is jól mutatja, hogy a kopt szöveget görögből fordították és ebben az esetben a fordító egy általa jobban ismert jelentést használt helytelenül.

- Harmless, William, *Desert Christians: An Introduction to the Literature of Early Monasticism*, Oxford 2004, Oxford University Press.
- Henein, Nagi Athanasios, *Le Monachisme Egyptien révélateur de l'âme copte*, Université de Limoges, 2008 (doktori disszertáció)
- Hubai Péter (ford.), „Legendák az egyiptomi remetékről. I–II–III–IV.” In: *Egyház és Világ* 1990/18–19, 23–26 [I]; 1991/1, 18–19 [II], 1991/2, 9–11 [III], 1991/3, 15–17 [IV].
- Lambdin, Thomas O., *Introduction to Sahidic Coptic*, Macon 1983, Mercer University Press.
- Layton, Bentley, „A Sahidic Manuscript with *Djinkim* Points: The Sahidic Coptic *Apophthegmata Patrum Aegyptiorum*.” In: Painchaud, L. – Poirier, P.-H. (eds.), *Coptica–Gnostica–Manichaica: Mélanges offerts à Wolf-Peter Funk*, (Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, Section “Études,” 7) Québec 2006, Les Presses de l'Université Laval, 493–517.
- Lucchesi, E., „Un petit complément au manuscrit de la version copte en dialecte sahidique des *Apophthegmata Patrum*.” In: Zanetti, U. – Lucchesi, E. *Ægyptus Christiana. Mélanges d'hagiographie égyptienne et orientale dédiés à la mémoire du P. Paul Devos bollandiste*, (Cahiers d'Orientalisme, 25) Geneva 2004, Patrick Cramer, 163–164.
- Luft Ulrich (szerk.), *Istenek, szentek, démonok Egyiptomban. Hellénisztikus és császárkori vallástörténeti szövegek*, Budapest 2003, Kairosz Kiadó.
- MacDermot, Violet, *The Cult of the Seer in the Ancient Middle East. A Contribution to Current Research to Hallucinations Drawn from Coptic and Other Texts*, Berkeley – Los Angeles 1971, University of California Press.
- Perczel István, „Üdvözülhet-e a Sátán?” In: *BUKSZ* 1992.2, 21–29.
- Pollok, Jan, „The Present State of Studies on *The Apophthegmata Patrum*: An Outline of Samuel Rubenson's and Graham Gould's Perspectives.” In: Marek Starowieyski (ed.), *The Spirituality of Ancient Monasticism: Acts of the International Colloquium Held in Cracow-Tyniec 16th–19th November 1994*, Krakko: Wydawnictwo Benedyktynów 1995, 79–89.
- Regnault, Lucien, *Les Sentences des Pères du désert, Série des Anonymes*, Solesmes 1985, Édition de Solesmes.
- Regnault, Lucien, *Les Pères du désert à travers leurs apophthegmes*, Sablés-sur-Sarthes 1987, Abbaye Saint-Pierre du Solesmes.
- Regnault, Lucien, „Apophthegmata Patrum.” In: Atiya 1991.1, 177–178.
- Regnault, Lucien, *Les chemins de Dieu au désert. Collection systématique des apophthegmes*, Solesmes 1992, Édition de Solesmes.
- Regnault, Lucien, *Így éltek a 4. századi egyiptomi szerzeteseket*, Budapest 2004, Bizantinológiai Alapítvány.
- Rubenson, Samuel, *The Letters of Saint Antony. Origenist Theology, Monastic Tradition and the Making of a Saint*, Lund 1990, Lund University Press.
- Sims-Williams, Nicholas, „Apophthegmata Patrum.” *Encyclopedia Iranica* 2011. (megtekintve 2011.08.15-én, <http://www.iranicaonline.org>)
- Vivian, Tim (introd., trans.), *Histories of the Monks of Upper Egypt and the Life of Onophrius by Paphnutius*, Kalamazoo, Michigan 1993, Cistercian Publications.
- Wipszycka, Ewa, „Archimandrite.” In: Atiya 1991.1, 192–194.
- Wortley, John, „How the Desert Fathers Meditated.” *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 46 (2006), 315–328.
- CNT/G = *The Coptic New Testament – Gospels*. [H. Takla] Los Angeles 1998, St. Shenouda the Archimandrite Coptic Society.
- CNT/P = *The Coptic New Testament – Pauline Epistles*. 1998. [H. Takla] Los Angeles 1998, St. Shenouda the Archimandrite Coptic Society.

DISPUTA

OROSZORSZÁG ISZONYÚ ERŐI

Az ikon kinyitása. Orosz szellemtörténet
és kultúra a 19-20. században

Kötetbemutató¹

MIKLÓSSY ENDRE

LOVASOK AZ APOKALIPSZISBŐL

„Rejtélyes Oroszország ! Iszonyú erők fűtik !” – írja Füst Milán 1919-es naplójegyzetében. Nem világos, hogy csupán a kibontakozott polgárháborúra utalt-e, vagy ennél többre és mélyebbre. Arra talán, aminek az előérzetével találkozhatunk Dosztojevszkij vagy Vlagyimir Szolovjov Apokalipszis-jövendölésében.

Súlyosan beteg volt a nyugati civilizáció a századfordulón, és a földkerekség akkori uraként beteggé tette az egész világot. Egy különös prófécia pedig, Charles Taza Russelé, a jehovista szekta megalapítójáé, azt állította 1870 körül, hogy a világ vége 1914-ben fog bekövetkezni. Nehéz volna ma ezzel vitatkozni. Ekkor szabadult el a Négy Lovas, és pusztításuk immár nem ér véget.

Több érdekes betekintést ad ez a könyv ezekről az Oroszországot feszítő „iszonyú erőkről”, amelyeknek a vallási gyökere félreismerhetetlen. Dosztojevszkij szerint az orosz a par excellence vallásos nép – de ez többféle dolgot is jelent, egymással igen ellentéteseket. „Caesar kardja”, a Karamazov-testvérek emlékezetes példázata szerint, talán éppen itt végezte a legpusztítóbb munkáját azzal, hogy a Romanovok államosították az egyházat, ami már az óhitű Avvakum protópópa „megőrző-reformmozgalma” óta a folyamatos széthullás és ellenhatásaképpen a véres megtorlások egymást követő hullámain eredményezte : az ortodoxiától elforduló baptisták, jehovisták, tolsztojánusok, a vallásos őrzőngés eltorzult szektái, az öncsonkító szkopcok, a Szolovjov által leírt groteszk „lyukimádók”, a megváltást a bűn útján kereső hlisztek, akikhez a hírhedt Raszputyin is tartozott. Ez a kötet is bemutat néhányat közülük, mint a „pánmongolizmusra” fölesküdt szörnyűséges gyilkos Ungern-Sternberg bárót, aki a világhódító Dzsingiz kánnak mintegy reinkarnációjaképpen, de őt felülmúló kegyetlenséggel el akarta törölni Nyugatot a

¹ Megjelent a százhalombattai Hamvas Béla Városi Könyvtár kiadásában, 2010-ben, 295 oldalon. A tanulmányok a két féléves népfőiskolai előadásokon alapulnak. Szerzői : Baka Györgyi, Cselényi István Gábor, Éliás Ádám, Filippov Szergej, László Bandy, Magyar István, Miklóssy Endre, Najmányi László, Szathmári Botond, Tóth Tamás.

kereszténységgel együtt, s aki bizonyos fokig Hitler előfutárának is számít, például az ősi szvásztika átértelmezésével.

Az okkultizmusok között képet kapunk a feléledő újsámánizmusnak az eltorzult keresztény eszme által befolyásolt önjelölt megváltóiról. Érdekes lett volna egy pillantást vetni a teozófiára, melynek „Sophiája”, Blavatszkaja, is orosz volt és éppoly vadul keresztényellenes, mint az eddig említettek. A huszadik századi okkultizmusok kelet-opcióját mindenesetre ő alapozta meg, egy erősen szinkretikus, a személyes kinyilatkoztatások formájába öltözött tanítási-beavatási rendel.

De Oroszországban még a vallásellenesség is vallási jelleget ölt. Az „Észvallás” kultuszát és vele a modern kor keresztényüldözéseit ugyan már a jakobinusok elkezdték, de ez náluk alapjában véve csak politikai természetű volt. A népirtó jellegét, kimondottan vallásos alapon, csak a bolsevizmustól nyerte el. (Közel félmillió embert, köztük negyvenezer papot mészároltak le csupán a vallásos hitük miatt.)

„Fejünk felett, lecsapni készen
Az a vasvessző ott remeg,
S szállunk a sűrűdő sötétben
Iszonyatos mélység felett.”

Írja prófétikusan Alekszander Blok, a nagy költő, e kötetben is idézett versében. Lenint a megszokott racionalista-marxista szempontrendszer helyett vallási oldalról, egy szélsőséges manicheus szekta hamisprófétájaként kellene inkább megközelíteni, a sikerét pedig abból a tényből, hogy a tanítása adekváttá lett az Apokalipszis teremtetten valósággal. Kitűnő képet ad a kötet erről a lelki torzulásról a zseniális feltaláló, titkosügynök, KGB által megnyomorított és kisemmizett Theremin elképesztő életének leírásával – akinek a bolsevizmusba vetett hite mégsem rendült meg soha.

AZ ORTODOXIÁRÓL

Az orosz szellemi megújulásnak és ezzel együtt ennek a kötetnek a lényege mindazonáltal nem ezekben a szektás kísérletekben van, hanem magával az ortodox kereszténységgel kialakított viszonyban. Nyugat elpusztításának voltak komoly ellenerői is a századfordulón, lehet, hogy a Lovasok felvonulása éppen ő ellenük irányult, mielőtt még a hatásuk érvényesülhetett volna. (Ez a feltevés sokat megmagyarázna a huszadik század sötét titkaiból.) Az egyik legfontosabb ezek közül éppen Oroszországban kezdett kibontakozni, és éppen az ortodox kereszténység nagy megújulásával. A legfontosabb közvetlen hivatkozási pontja, akivel úgy tűnik, mindenkinek kapcsolata volt, Vlagyimir Szolovjov, de a háttérben mindenütt felsejlik mögöttük Dosztojevszkij monumentális alakja.

A kötet szükségesnek tartja mindennek előtt, hogy bemutassa az ortodoxiát. A keresztény tanítás alapja az apostoli hagyomány folyamatossága, ez döntő volt már az Újszövetség kanonizálásában is. Az ortodoxia, ezen belül a hét egyetemes zsinat egybe illeszkedő teológiai-kanonjogi tanításait dogmatizálta, és ragaszkodik hozzá mind e mai napig. Ennek azonban a valósággal érintkezve kettős következménye lett. Az egyik, hogy minden hitvallás szilárd fundamentuma, hiszen ami igaz, az nem változhat meg. A másik, hogy ekképpen elvesz a kapcsolata a folyton változó élettel, és abban nem tud eligazítást nyújtani – a mártíriomság kivételével, mint az óhitű Avvakum protopópa máglyahalála esetében történt.

(Iván Karamazov rendkívüli példázatot mond az emberi létezésről, az emberi szabadságról Krisztus és a Nagy Inkvizitor szembe állításával. Mai napig sokat hivatkozzák és elemzik is. Észre kell vennünk azonban a könyvnek talán legfőbb mondanivalóját. Mert ez a példátlanul mély gondolat magán a szerzőjén, Ivánon, az ő életén nem segít semmit. Itt van az a szakadék, amely az égi igazság és a földi valóság között tátong, és amelybe, mint látjuk, bele lehet pusztulni.)

Az ikon kultusza szintén az említett zsinati határozatokon nyugszik. Súlyos nézeteltérés volt hajdan ekörül, mert volt császár, aki úgy vélte, hogy megszegi az istenábrázolás tilalmát. De végül is a hetedik zsinat úgy foglalt állást, hogy ha Isten testet öltött, akkor ábrázolható is. Pontosabban, az ikon nem ábrázol, hanem megjelenít, nem a világ képe, hanem éppen hogy egy másik világ arcát mutatja, az „igazi arcot”. (Nem nehéz észre vennünk ebben Plátón hatását.) Ezért azután nincs köze a naturális képhez, hanem szigorú belső szabályok szerint kerül megszerkesztésre. Ez a „mélyebb valóság” egyrészt az atyai tanítók elhatározásán, másrészt a készítésének a szinte szentség-mivoltán, harmadrészt pedig egy erősen geometrikus indíttatású szerkesztési módon alapszik, ennyiben különben kiindulási pontja volt a 20. század egyik festészeti irányzatának is, amit Malevics képviselt a legkövetkezetesebben.

Az ikon formálását rendkívüli kötöttség, az úgynevezett alkotói szabadság teljes alávétése jellemzi. „Az ikon kinyitása”, a kötet címe pedig azt jelenti, hogy ez a hatalmas vallásfilozófiai fordulat a kettőt összekapcsolta. A dogmát értelmezni lehet anélkül, hogy ez átsapna az értelem kultuszába, és ekképpen válhat az élet zsinórmértékévé.

Őt fejezetben foglalhatók össze ennek a csomópontjai: a meghaladás kísérlete, az önépítés, a gnosztikus tudás, a változhatatlan dogma, a cselekvés. A kötet vázlatosan bemutatja ezek meghatározó alakjait. Egy-egy kiválasztott jelentős képviselőjükön keresztül szemléltetjük az irányzatokat.

A KERESŐ

Kezdeni persze Dosztojevszkijel kell, akinél csírájában mindegyik föllelhető. Ő az individuum minden eddigi bizonyosságának a megszűntéből indul ki, akár Nietzsche, viszont ezt a bizonytalanságot rendkívül eredeti módon transzcendálja Krisztus választásával. „Ha kiderülne az, hogy ő ellentétes az igazsággal, akkor is őt választanám.” (Tükörformája ennek Nietzsche ítélete, aki szerint az élet nem bírja el az igazságot.) Ez a relativálás azonban elsősorban az igazságot kereső észre vonatkozik. „Az ész csak gépezet, amit a lélek tüze mozgat.” Ebből ered az a felismerése, hogy eszméket megcáfolni elméleti úton nem lehet, viszont meg lehet mutatni az eszmék következményeit – és ez lesz az igazságuk kritériuma. Egyenesen azt mondhatjuk, azért folyamodott a regényíráshoz, hogy ezt az összefüggést megmutathassa. Ezért „polifónok” a regényei – Bahtyin nevezetes hasonlatával – és ezért nincsen értelme a kifejtett eszméket Dosztojevszkij véleményének, vagy az adott regény „mondanivalójának” tekinteni. A mondánivaló az, hogy hová vezetett? A regény igazsága meg néha a szerző akarata ellenére is érvényesülni tud. (Legnevezetesebb példája ennek az, hogy az *Ördögök* első változatát, amelyben egy aljas gyilkosságon érzett erkölcsi felháborodását írta meg, művészi elégtelenség miatt meg kellett semmisítenie.)

Számos orosz követőjétől eltérően nem volt képzett teológus, ezzel is összefügghet a forma-érzékelésének az irracionalitása. Sokat idézett híres mondata „a szépség fogja megváltani a világot”, kapcsolatban van az ortodox ikon-tisztelettel, viszont annak keretét áttöri a szubjektivitása. A forma esetleges a belső lényeghez képest, körülbelül ez a tartalma, de egyúttal az ő személyességének a tragédiája is, ami regényhőseinek a sorsában oly jól tükröződik.

A számára nélkülözhetetlen közösséghez ekképpen csak egy új kinyilatkoztatás segítségével juthatna el. Ennek híján lesz sóvárgássá az egész monumentális életműve, viszont az ebben rejlő nyitottság teszi mintegy ősévé az egész orosz vallásfilozófiai megújulásnak.

TÚL A KERESZTÉNYSÉGEN?

Azt, hogy a kereszténységnek egy „új világkorszakban” tovább kell fejlődnie, az olasz szerzetes, Gioacchino da Fiore vetette fel még a 13. században azzal, hogy jó majd az Ötödik Evangélium és a Szentlélek korszaka. Valamelyes párhuzam ezzel már régtől fogva létezik az ortodoxiában, habár éppen a dogmatikus merevsége miatt sohasem bontakozott ki. Ez a Sophia-tan, amit szellemileg Palamasz Szent Gergely alapozott meg a 14. században, a Logosz-tannal, az Isteni Bölcsesség tanításával és a Mária-kultusszal kapcsolatban. Az ortodox dogmatikában igen nagy a

jelentősége. A „megnyitása”, vagyis élő gondolatrendszerre formálása pedig Vlagyimir Szolovjovhoz fűződik, ő ezen keresztül vált kulcsalakká az új orosz vallásos gondolkodásban. Részben az ortodoxia megújításában, mint Szergej Bulgakov és Pavel Florenszkij esetében, részben viszont éppen az ortodoxia elvetésében – és itt találkozunk Gioacchino da Fiore gondolatával.

Mereskovszkij dolgozta ki elsőként ezt az átértelmezett szofiológiát. Ábrahám és Jézus után a „harmadik szövetség” Isten és ember között így jó majd létre a tökéletessé vált „Istenember” alakjában, aki öszerinte Nietzsche „Emberistenének” lenne az ellentéte. (Ezt az ellentétet Dosztojevszkij állította fel ebben a formában..) Szellemi forrásként tekintett a „theosophus teutonicusra”, a misztikus vargára, Jakob Böhmére is.

Szorosan ide kapcsolható a kötetben hosszasan elemzett antropozófia. Rudolf Steiner, e mozgalom megalapítója, a teozófiából jött, de éppúgy, mint René Guénon, otthagyta ezt a „pseudoreligion-”t, egyebek mellett annak követhetetlen intuícói és harcos keresztényellenessége miatt. Mereskovszkijjal egybehangzóan úgy gondolta viszont, hogy kétezer év után a kereszténység „át fog nőni” az antropozófiába, az „emberről szóló bölcsességre”.

A TRAGIKUS ÖNÉPÍTŐ

A századfordulón Nietzsche szellemi befolyása óriási, és az oroszok esetében ez szorosan egybe fonódik Dosztojevszkij befolyásával is. Legjellegzetesebb alakja ennek Lev Szesztov, a „lázado oroszlán”, aki szerint az önhitt ész az igazság legnagyobb ellensége. A bűn gyökere a tudás, a szükségszerűségben vergődő ész – lázad fel a racionalista materializmus és a konfliktusmentes Világrend gnoszticizmusa ellen. „A filozófia pedig a tragédia filozófiája, semmiféle társadalmi átalakulás ezt ki nem küszöbölheti. Ne tagadjuk le a szenvedést, hanem ismerjük el és próbáljuk megérteni” – mondja. Látható itt Nietzsche Dionysos-élménye, de egyben a kísérlet is az önistenítés zsákutcájának meghaladására, Dosztojevszkij nyomán. Szenvadás-mitológiája a manicheus dualizmus határához ér, de nem lépi azt át. „A jó nem az Isten. Azt kell keresnünk, ami túl van a jón – Istent kell keresnünk.”

A GNOSZTIKUS TUDÁS

A századelő szellemi megújulása a bornírt materializmus elleni lázadásból indult. Ez elvezethet az okkultizmusba vagy az ész-tagadó életfilozófiákba, de elvezethet a tudás értelmének az újra-formálásához is. Az értelemnek a lényege az intuíció, ez pedig szorosan a személyiséghez kötődik. Így indult el Bergyajev

a perszonalizmusból. Éppen ezért hamis az az objektivizmus, amely az egyest aláveti az általánosnak – ez a megállapítása Kierkegaard akkoriban elterjedő hatását is mutatja. „A személyiség – Bergyajev szerint – vallási és szellemi kategória. Nem része a társadalomnak, a világnak, hanem az egésztest jelenti, az ember elé állított feladatot. Ellenben az individuum más, biológiai-szociológiai kategória.

Az eszme nem egyéb, mint az élet megvetése – önmagához képest a tényleges embert irreálisnak tekinti. (Szolzszenyicin mutat rá majd arra, hogy ez a huszadik század világtörténelmi büntetteinek a kiindulási pontja.) Abból indulhatott el a hatalma, hogy „az ortodoxia nem dolgozta ki a saját morálját, és nem működött közre a társadalom jobbá tételében.” (Napjaink kereszténységének a kettős problémáját Olivier Clément, az ortodox francia vallásfilozófus foglalta össze úgy, hogy nyugaton a vallás moralitással fokozódott le, keleten meg bele vészett a miszticizmus kitérő útjába. Nem sok minden változott itt Kant óta...)

Bergyajev tehát ide vezeti vissza a pusztulást. „Az antikrisztusi szellem győzelme a világban csak következménye annak az elhalásnak, amely magában a kereszténységben következett be. A holt skolasztikává, elvont formák megvallásával alakult kereszténység nem lehet az újjászületés ereje. Benne magában kell végbe mennie a szellem megújulásának.” A keresztény filozófia csak az Istenemberség filozófiája lehet – itt is Dosztojevszkijhez értünk tehát.

Azt hiszem, hogy itt a gnózis alapproblémáját tetten érhetjük. Az Istenemberség egy megvalósítható tökéletesség illúzióját kelti fel, a hozzá tartozó „transzcendens egoizmussal” (Bergyajev szava!), szemben például Kempis Tamás mérhetetlenül alázatosabb szavával: *Imitatio Christi*. A népetől nem kis részben a száműzetés miatt elszakadt nagy gondolkodó ezért beszélhet „sötét paraszti tömegekről” és mondhatja azt, hogy a forradalom után a nép hűtlenné vált a kereszténységhez. (Teljes tévedés. Az 1939-es népszámláláskor, a vázolt iszonyatos méretű vallásüldözés után is, az emberek 56%-a vallásosnak mondta magát.) Így maradhatott másra az oroszok számára létfontosságú feladat, amit pedig már ő is pontosan felismert: a lemondás a messianizmusról.

Minden fenntartása mellett Bergyajev mégis megőrizte mindvégig a kapcsolatát az ortodox egyházzal, alapjában konzervatív világfelfogása elutasította azt, hogy általunk készített romokon próbáljunk építkezni.

A DOGMA

Valamennyi eddig leírt, és egymástól bár olyannyira különböző szellemi mozgalom közös annyiban, hogy felbontani kívánja a dogma és a szertartás formáját. Van azonban másféle lehetőség is, és ezt mutatja meg a csaknem minden tanulmányban

említett Pavel Florenszkij, a teológus, filozófus, kultúrtörténész, matematikus és természettudós, akinek az életműve – legalábbis abban a ránk maradt töredékében, amit a KGB nem semmisített meg – mégis monumentálisan egységes. Ennek a szellemi alapja az olyan dualizmusok meghaladása, mint anyag és szellem, jó és gonosz.

Egzisztenciális alapja pedig a rá mért sors felvállalása. Elmegetett volna Nyugatra 1922-ben a „filozófus-hajóval”, amellyel a feledhetetlen Vlagyimir Iljics több száz világgraszoló értelmiségit kiebrudalt a hazájából – de ő maradt. „Párizs helyett Szolovkit választotta” – mondta bánatosan régi jóbarátja, Szergej Bulgakov. Csak-hogy választani az életet kell, a népe életét és szenvedését, még ha ez a mártírhálálba vezet is, mert ez közös út. És nem a kivonulást a szellemi absztrakcióba, amiért még az emigráció legnagyobbjainak is keményen kellett megfizetniük – irányt vesztett elszakadásukban.

Florenszkij életművének a centrumában az ikon teológiája áll, vagyis az ikonizmus racionális értelmezése. „Rubljov Szentháromsága létezik, tehát Isten létezik” – hangzik a nevezetes „esztétikai Isten-bizonyítéka”. Van ebben némi irónia is a skolasztikus középkor óta elterjedt „logikai Istenbizonyítékokkal” szemben. (Amelyek ha kifogástalanok volnának, akkor éppen hogy cáfolatokká válnának, hiszen a Mindenhatót alárendelnék a Logika törvényének.) Az „esztétikai bizonyíték” lényege ellenben magának a közvetlen szemléletnek a bizonyító ereje. (Megjegyezném, ez igen közel áll Fülep Lajos művészetfilozófiái alapjaihoz.)

A CSELEKVÉS

Kant, a józan racionalista polgár, miután végzett az elégtelen „logikai” Istenbizonyítékokkal, felállított egy „etikait”, mely szerint erkölcsileg szükséges Isten létét fölvenni, mint az erénynek a boldogsággal való összehangolóját. De hát látjuk, ezzel valójában nem sikerült a bizonyítékot etikaiként meghatározni, mert bíz’ logikai maradt ez is, ráadásul nem is valami fényes. Schiller nem oktanul vetette el, mint „rabszolgáknak valót”, és később ez az alapvetően jószándékú kísérlet lett az alapja az arisztokratikus, például nietzscheánus kereszténység-kritikáknak. „Etikai bizonyíték” ugyanis csak az élet valóságában lehetséges, hiszen ez maga az életvitelben keresendő, nem pedig a rá való bármiféle reflektálásban.

Az „etikai Istenbizonyítéknak” ekképpen lesz a talán legfényesebb orosz példája a „hálál három útjából”, a háborúból, a gulagról, a rákból visszatért Szolzsenyicin, kinek ezután még több mint fél évszázadnyi élet adatott. Ritkán tekintik őt vallásfilozófusnak (Olivier Clément azon kivételek közé tartozik, akik ezt pontosan felismerték), amiben kétségkívül szerepet játszik a „kettős igazságnak” az a modern felfogása, amely nem lát kapcsolatot a vallás és az élet között. Szolzsenyicin műveit annyira átszővi a vallás, mint rajta kívül csupán Dosztojevszijéit. De Dosztojevsz-

kij teodiceája még így hangzott : „Van-e Isten ? Kérdezzük meg az ördögöt.” Ám most már nem szükséges az ördögöt a lelkünk mélyén keresgélni. Itt van, látjuk, és teszi a dolgát. Fölösleges hát vitatkozni rajta, hiszen az élet minden pillanatában közvetlenül érezkelhető. A pokolra szállás immár nem szellemi, hanem közvetlen testi élmény. A szkepszist a megvalósult iszonyat törli el – ez egy töről metszett orosz gondolat. (A szkeptikus magyar – Veres Péter – a magyar paraszt szikár visszafogottságával ezt a transzcendens bizonyosságot így látja : „Elpusztulni lehet. Rongy embernek lenni nem.”)

Művész, tanító, politikus volt, tartjuk Szolzsenyicinről. Aminthogy Newtonról sem mint teológusról beszélünk, holott az volt, sőt megérteni sem lehet másként, de talán Florenszkij is mint természettudós vonult volna be a halhatatlanságba, ha ki nem végzik, kutatási anyagait meg nem semmisítik, és megkapja érdemei szerint a fizikai Nobel-díjat.

Szolzszenyicin hallatlan mértékben járult hozzá népe megújulásához, és csak részben a bolsevizmus elleni közismert lankadatlan harcával. A megújulás ugyanis, mint mondja, csak vallási alapon lehetséges. Ezért a legnagyobb tette kétségkívül az, hogy megszabadította az oroszokat a messianizmus kényszerképzetétől, „Filofej szerzetes zavaros Harmadik Róma”-eszméjétől, ahogyan megvetően mondja. Ez a kényszerképzet az, ami végig kísérte az egész orosz 19. századot, és elvezetett az emberiség eddigi legpusztítóbb rögeszméjébe, a bolsevik világmegváltásba. Még maga Dosztojevszkij se tudott megszabadulni tőle – hiába látott a lényegébe. (Akárcsak hőse, Iván Karamazov, tehetjük hozzá.)

„Ha egy nagy nép nem hiszi, hogy csakis őbenne van az igazság, hogy csakis ő hivatott mindenkit megmenteni a maga igazságával, akkor néprajzi anyaggá változik, és nem marad többé nagy nép. Igazság csak egy van, következésképp csak egy népé lehet az egyetlen igaz Isten is.”

Ezt egy Dosztojevszkij számára szimpatikus, tragikus sorsú hős mondja, aki ekképpen szegül szembe az értéktagadó nihilizmussal. Lássuk azonban a végét. „Hiszek Oroszországban, hiszek a pravoszláviában, hiszem, hogy a második eljövétel Oroszországban fog bekövetkezni.” És egy keresztkérdésre bevallja azt, hogy Istenben viszont nem hisz.

Az idézett monológ jól mutatja, miképpen megy át e vallásosság démonolátriába, és nem nehéz felismerni benne a huszadik századi történet alapjait, benne azzal az ősténnyel, hogy a kereszténység után szükségszerűen a rasszizmus következik. Viszont láthatjuk a monológból, hogy éppen az istenhit az, ami hiányzik e messianizmusból, következésképpen ide kell visszatérni a gyógyulás érdekében. Ez volt hát Szolzsenyicin egyik nagy vallásfilozófiai tette, hogy leszámolt e rögeszmével. Anélkül, hogy Oroszországot (a számára adatott emberi közösséget) oda kellett volna hagynia. Egy keresztény nép nem maradhat meg másként, mint Isten népe,

de nem mint a többi fölé emelt, ez éppen az egyetemes kereszténység lényegével nem fér össze.

A népekről pedig azt mondja, hogy „minden nép, a legkisebb is, Isten teremtő tervének a nélkülözhetetlen építőköve.” A teremtett világnak, az egész életnek az alapformája az ezerfésűség. A örökké változatlan ikon pedig az ő számára olyan szentség, amely szervesen kapcsolódik az örökkön változó élet szentségének a felismeréséhez.

És mintegy nagy szellemi ellenfelének, Tolsztojnak a visszavonásaképpen, igenis szállj szembe a Gonosszal. A vallás cselekvés is, ekképpen megy át a politikába. Nem hatalmi eszközként (amivel gyakorta megvádolták), hanem a jó felismerésének a feltételeként. Megtisztítani pedig mindenekelőtt önmagunkat kell, és a saját népünket – ennek a föl nem ismerése volt az „ortodox imperializmus” szörnyű félreértése. Ennek a jegyében tart például bűnbánatot – Leninért.

A századelő nagy nemzedékének egyik tagja, Jevgenyij Trubeckoj, őt mintegy megelőlegezve mondta: „A világért való harc elutasítása azt jelenti, hogy az ember méltatlan módon kapitulál a világban uralkodó rossz előtt.”

KIEGÉSZÍTŐ GONDOLATOK AZ OROSZ VALLÁSBÖLCSELETHEZ

BAKA GYÖRGYI

Eloolvasva Adamik Tamás és Miklóssy Endre átfogó elemzését „Az ikon kinyitása” című kötetről, néhány kiegészítést szeretnék tenni, felvetni egy-két olyan szempontot, ami eddig nem került a figyelem előterébe, elsősorban az én témámmal kapcsolatban. (*A Lélek zarándokai. Hamvas Béla és az orosz vallásbölcseleők*)

A GONDOLKODÁS KÖLTŐI JELLEGE

„Az igazi helye a filozófiának a költészet.” Hölderlin

Az orosz vallásbölcseleők írásaiban kivétel nélkül jelen van az a többlet, az a magas esszencialitás, amit Hamvas Béla metapoiézisnek nevez.

„Poiézisz az az aktivitás, amely nem a közvetlen biológiai életre vonatkozik, hanem a létért való küzdelemben felvett célszerű magatartáson túllép. Abban, ami poétikus, van valami többlet, és ez a többlet az, ami benne a fontos. Abban, amit a művészet tesz, nemcsak van valami idealitás, hanem éppen mintha a tevékenység értelme ez az idealitás lenne. Ezért a művészek mesteri tevékenysége nem annak megalkotása, ami az ember, hanem ami az ember fölött van, és nem annak, ami az élet, hanem ami az életnél magasabb, és nem annak, ami a természet, hanem ami a természetnél több. Ami művészet, az nem csupán mesteri alkotás, hanem mesteri megalkotása annak, amiben léttöbblet nyilvánkozik meg, ahogy Nietzsche mondja, nem *Schöpfung*, hanem *Überschöpfung* (nem alkotás, hanem alkotás önmagam fölé), vagyis nem poiézisz, hanem metapoiézisz.”

Az olvasót megérintik az orosz vallásbölcseleők által kifejtett gondolatok, mert nem maradnak meg csupán távoli ideáknak, mivel a megformálás művészi ereje által egyenesen a szívhez szólnak, az ember lelkét ragadják meg. Személyes létünkben szólítanak meg, közvetlenül nekünk és értünk íródtak a műveik. Európa nyugati felén nem nagyon találunk olyan filozófiatörténetet, mint P. P. Aprisko: *Az orosz filozófia* című könyve, melyben számos igazi művész gondolkodását elemzi, (Tolsztoj, Dosztojevszkij, Mereskovszkij) olyanokét, akik nem alkottak tételes

filozófiát, akik a racionalitással szemben az intuíció fontosságát hangsúlyozták. Nem *könyvtárfilozófiát* hoztak létre, hanem az igazságkeresés szenvedélyes vágya hajtotta őket. Vlagyimir Ern, a fiatalon, 35 éves korában elhunyt filozófus ezt így fogalmazta meg: „Ahhoz, hogy igaz legyen a tudásunk, igaznak kell lennie a létünknek. A filozófus nem megállapítja az igazságot, éppen ellenkezőleg, maga az Igazság alakítja a filozófust: így lehet a filozófus az igazság tanúja, hitvallója. Emiatt van, hogy a megismerés csúcsán a szentek állnak.”

„A gondolkodás költői jellege még el van rejtve” – írta Heidegger. Véleményem szerint az orosz vallásbölcselek azzal, hogy a kemény, rendszerező logikával szemben az intuícióra mertek támaszkodni, már megtették ebbe az irányba az első, nem is jelentéktelen lépéseket.

TRADÍCIÓ ÉS MODERNITÁS

A 19–20. század fordulóján az orosz vallásbölcselet az orosz szellem sajátos válasza volt a szakrális középpontját elvesztett nyugat számára. Képviselői az ortodox hagyomány megújításán fáradoztak, míg a nyugati gondolkodás leginkább a racionalitás vallásellenes világvélelét tette magáévá. Kezdetét vette a hagyomány és a modernitás küzdelme, mely meghatározta a teljes 20. századot és mára a posztmodernitáshoz vezetett. „A tradíció volt az, ami évezredekken keresztül strukturálta az ember közösségi létét, és értelmet adott egyéni létének... A tradicionális ember, a *homo religiosus*, mindent fentről, vagyis a kezdetből vezetett le, és mindent fentre, vagyis a kezdetbe kapcsolt vissza.” „A modernitás volt az, ami megtalálta a tradicionalitás szövetségében azt a szálát, amelyet meghúzva szépen lassan az egészet le tudta bontani” – írja Buji Ferenc (*Az Isten halálától az ember haláláig*). Ez a szál pedig a szakralitás volt. „A modernitás a tradicionális divinizmussal a humanizmust állította szembe, a vertikalizmussal a horizontalizmust, a hierarchia elvével az egyenlőség eszméjét, a monarchiával a demokrácia két formáját: a polgári demokráciát és a népi demokráciát, a fölfelé igazodó és a kozmikus-metakozmikus rendbe illeszkedő rend eszmével az individuális és statuális szintű liberalizmust, az örök összefüggéseket kereső teológiával az anyagi világ titkait kutató természettudományt, a tekintélyelvűséggel a közvéleménynek a médián keresztül megnyilvánuló hatalmát, a haszon szándékos korlátozását képviselő céhrendszerrel a pénz emancipálódását és a gazdaság tömegtermelésre alapozó kapitalista felfogását, a szentkultusszal a sztárkultuszt és így tovább.” (uo.)

A tradicionális világlátás egyik, ha nem a legnagyobb képviselője egyetemes szinten is Hamvas Béla. Megfogalmazásában a hagyomány: „... az emberi és az isteni világ között levő kapcsolat állandóságát tartja fenn.” A hagyomány valódi fundamentumának a kereszténységet tekintette, mely a létezés értelmét mara-

déktalanul megnyitja. „A hagyomány arról ismerhető fel, hogy bázisa az abszolút státusz. Homo mikrotheosz. Az ember lénye közvetlenül nem a kozmosszal, hanem istennel kapcsolódik.” (az idézetek a *Scientia Sacra III.* – című művéből valók) Hamvas Béla műveit olvasva úgy találtam, hogy nagyon sokszor, érdemben hivatkozik az orosz vallásbölcselek gondolataira, főként az egyetemes hagyomány fogalomkörének meghatározásakor.

ÜDVKERESŐ FILOZÓFIA

„Soha újkori filozófusnak nem volt gondja arra, hogy az emberi közösség üdvét helyreállítsa, hogy annak alapjait felfedje” – mondta Karl Jaspers. Kivételt képez ez alól az orosz vallásfilozófia, melyet nem ismert. „Az emberiségnek közösségi, kozmikus Messiássá kell válnia, aki átszellemíti a földet, a mindenséget” – hirdette Vlagyimir Szolovjov, a vallásbölcseleti iskola nagy inspirálója, apostola. „A történelem a szeretet és a szabadság drámája... Az ember születése Istenben és az Isten születése az emberben... a szabadságnak, szükségyszerűségnek és kegyelemnek bonyolult egymásra hatása” – vélekedett Bergyajev.

Szergej Trubeckoj szerint: „Csak ha elismerjük az emberi tudat ősi kollektivitását, az *organikus lelki közösséget*, (*szobornosztj*) csak ekkor érthetjük meg, miképpen lehet a tudat egyetemes és tudja feltétlenül megérteni a valóságot.” A témával kapcsolatban hosszan lehetne még idézni Vlagyimir Losszkij, Szemjon Frank és szinte az összes vallásfilozófus műveiből és természetesen Hamvas Bélától is.

IKONARCÚSÁG

„Az ikon egy olyan konkrét szimbolizmus által, amelyben a kifejezési mód felülkerekedik minden allegorikus kísértésen, megsejteti velünk az ember átistenülését és a világmindenség megszentelődését, vagyis a létezők és a dolgok igazságát. A jelképrendszer mindig a személy szolgálatában áll, beleilleszkedik a közösség teljességébe, miközben kifejezésre juttatja azt.” (Olivier Clément: *Kérdések az emberről*. Fordította: Baán István)

A kereszténység az arcok vallása. Az ember valódi szép arca csak szeretetben tárul fel. „Egy pillanatra *nem* a természet nehézkedései szerint látjuk az arcot, hanem Istenben. S akkor minden az ellenkezőjére fordul. Ahelyett, hogy a világ magyarázná a személyt, amelybe elmerül, a személy jelenléte világítja be hirtelen a világot, fejt meg jelentését.” (uo.)

A KÖTETRŐL

Adamik Tamás utal – teljes joggal – a szerkesztés gyengeségeire, melyekkel magam is tisztában vagyok. A kötet valóban *nem* egynemű, nem csupán tartalmilag, hanem műfajilag is sokszínű, esszék, versek, tanulmányok sorakoznak benne. Eredeti szándékunk szerint egy jó színvonalú „ismeretterjesztő” könyvet akartunk kiadni, ami úgymond népszerűsíti a témánkat.

A szerzők igényességén, szakmai tudásán múlt, hogy az elkészült kötet meghaladta elképzelésünket. Kifejezőereje révén megőrizte az érthetőséget, gondolati tisztasága, szellemi kvalitása révén pedig új szempontokkal, értelmezési lehetőségekkel szolgál a téma iránt érdeklődőknek.

TUDOMÁNYUNK
TÖRTÉNETE ÉS MŰHELYEI

NÁGÁRDZSUNA RACIONÁLIS, IRRACIONÁLIS, MISZTIKUS, TRÜKKMESTER VAGY EGYIK SEM?

TÓTH BALÁZS

ABSZTRAKT

Az egyes nyugati Nágárdzsuna olvasatok között nincs mindig egyetértés, sőt kifejezetten ellentétes olvasatokkal is találkozhatunk. Jelenlegi írásomban Nágárdzsuna MMK¹-jének modern nyugati olvasatai közül ismertetek néhányat, és próbálok köztük eligazodni.

Richard H. Robinson és Richard P. Hayes úgy interpretálták Nágárdzsunát, mint egy trükk mestert, akit joggal hagyott figyelmen kívül a többi buddhista iskola. Ez alól a vád alól próbálja menteni Nágárdzsunát John A. Taber, és olyan olvasatokat ajánl, amik szerint Nágárdzsuna misztikus vagy tudatosan irracionális. Ezzel szemben Jay L. Garfield és Graham Priest teljes mértékben racionális gondolkodónak tartják Nágárdzsunát, aki szerintük a paradoxonok mestere, és olyan régiókat is feltárt a gondolatok határainál, amit nyugati filozófusok nem tettek meg. Ezek ismertetése után megpróbálom összegezni az interpretációkat.

ROBINSON NÁGÁRDZSUNA INTERPRETÁCIÓJA

Richard H. Robinson *Did Nagarjuna really refute all philosophical views?*² című cikkét annak a problémának a bevetésével kezdi, hogy a Nágárdzsuna utáni buddhista filozófusok miért nem reagáltak Nágárdzsuna argumentumaira? Azokra az az argumentumokra, amelyek a többi buddhista iskola filozófiai rendszerét támadták. Ezután Robinson azt írja, hogy ő úgy érezte, hogy valami trükk van Nágárdzsuna érvelésében, és ezért megvizsgálta azt. Nágárdzsuna módszerét egy Amerikában jól ismert kézügyességet igénylő játékhoz hasonlítja. Ehhez a játékhoz három dióhéj és egy borsó szükséges. A játékvezető először megmutatja a közönségnek, hogy mind a három dióhéj üres, utána az egyik alá beteszi a borsót, és elkezdi keverni az asztalon a három lefordított dióhéjat. Amikor végez a keveréssel, akkor a kö-

¹ Nágárdzsunának a fő művét, a Mūla-Madhyamaka-Kārikā-t fogom MMK-nak rövidíteni.

² Robinson 1972, 325.

zönségből valakinek meg kell mondania, hogy melyik dióhéj alatt van a borsó. Robinson szerint a dióhéjas játék és Nágárdzsuna érvelése közötti hasonlóságok a következők: Mindkettő kevés elemet használ és a műveletei egyszerűek, de ezeket nagyon gyorsan hajtja végre, és ez mindkettőnél felkelti a megfigyelő gyanúját, hogy valahol trükk van a dologban.

Ezután Robinson megpróbálja beazonosítani Nágárdzsuna trükkjét, és felvázolja azt a mintát, ami szerint Nágárdzsuna sztenderd cáfoló mechanizmusa. Ez a következő: Ha azt vesszük, hogy A és B között C reláció áll fenn, akkor A-nak es B-nek vagy teljesen azonosnak vagy teljesen különbözőnek kell lennie. Ha teljesen azonosak, akkor C relációt nem lehet fenntartani, mert akkor A és B ugyan arra a dologra referál, és így nincs két dolog, ami között fennállhatna a C reláció. Ha pedig A és B teljesen különbözőek, akkor sem lehet a C relációt fenntartani, mert ha két dolog teljesen különbözik, akkor azoknak nincs közös alapja, és e nélkül nem állhat fenn köztük semmilyen reláció. Ezért hamis azt állítanunk, hogy C reláció fennáll A és B között. Robinson szerint ennek a formulának az a hiányossága, hogy Nágárdzsuna nem veszi számításba azt az esetet, hogy A és B lehet részben azonos.

Ezután Robinson megnézi azt, hogy Nágárdzsuna hogyan definiálja azokat a kulcsfogalmakat, amiket cáfol. Többek között megvizsgálja a '*svabhāva*' fogalmát is.

Szerinte Nágárdzsuna a következőképpen jellemzi a '*svabhāvat*': nem létrehozott, mástól nem függ, soha nem változik, nyugodt, fogalmaktól mentes, meg nem különböztetett,³ és ezek mellett Nágárdzsunana szerint az számít valósnak, ami függően keletkezik.

Ezt követően Robinson leírja, hogy a '*svabhāva*' definíciójánál Nágárdzsuna a már említett formulát alkalmazza: tehát ragaszkodik ahhoz, hogy egy A és B között fennálló relációban A-nak es B-nek vagy teljesen azonosak, vagy teljesen különbözőnek kell lennie, és az olyan kvalifikációkat mint a „van olyan” és a „részben” kizárja, ennél fogva a '*svabhāvat*' úgy definiálja, hogy az minden mástól független. Ehhez meg Robinson hozzáteszi, hogy: „Ami az esszencia egy részéhez tartozik, az az egész esszenciához kell, hogy tartozzon. Egy definiáló tulajdonság vagy esszenciális vagy nem esszenciális. Ha nem esszenciális, akkor igazából az nem egy esszencia egy definiáló tulajdonsága. Ha az esszenciális, akkor az esszencia soha nem tudja nélkülözni azt a tulajdonságot.”⁴

Ezután Robinson azt a következtetést vonja le, hogy Nágárdzsuna '*svabhāva*' cáfolata egyáltalán nem misztikus. Könnyen jön a cáfolat, mivel a Nágárdzsuna által megadott '*svabhāva*' definíciók egymással ellentmondásosak. Ha a Nágárdzsuna által definiált '*svabhāva*' létezik, akkor annak egy létező entitáshoz kell tartoznia, azaz okozottnak, más entitásoktól függtlennek kell lennie. Azonban a definíció

³ Robinson 1972, 326.

⁴ Robinson 1972, 326.

szerint a *svabhāva* mentes a feltételektől, nem függ mástól, és nem okozott, ezért abszurd fenntartani azt, hogy létezik *svabhāva*.⁵

A cikk további részében pedig többek között azt állítja, hogy Nágárdzsuna opponensei nem úgy definiálták a *svabhāvát*, mint ahogy Nágárdzsuna, és épp ezért nem reagáltak Nágárdzsuna cáfolatára, és Robinson is pont ezért nem tartja legitimnek Nágárdzsuna kritikáit. A cikk végén pedig azt állítja, hogy az általa felfedezett madhyamika trükknek a következők az összetevői: (a) beleolvasni az opponenes nézetébe néhány terminust, amit önellentmondásos módon definiálunk, és (b) kevés axiómához ragaszkodni, amiket teljességében egyetlen ismert filozófia sem fogad el.⁶

HAYES NÁGÁRDZSUNA INTERPRETÁCIÓJA

Richard P. Hayes több cikkében is elismerőleg ír Robison előbb tárgyalt cikkéről, azonban továbbmegy, mint Robinson, és azt állítja, hogy a madhyamika trükknek van még egy összetevője, mégpedig az ekvivokáció szabad használata. Ezt az általa vélelmezett trükköt a '*Nagarjuna's Appeal*' című cikkében⁸ tárja fel az MMK első fejezetét elemezve a következőképpen:

Nágárdzsuna az MMK-ban a '*svabhāva*' szó kétértelmőségével játszik. A '*svabhāva*' terminus egyrészt jelentheti a következőt: egy természet (*bhāva*), ami a dologhoz magához (*svasya*) tartozik, azaz ebben az interpretációban a '*svabhāva*' egy dolog identitását jelenti. Azonban Nágárdzsuna kihasználja, hogy a '*svabhāva*' terminust a következőképpen is lehet interpretálni: egy dolog, ami magától (*svataḥ*) vagy saját maga által (*svena*) keletkezik (*bhavati*). Ebben az interpretációban a terminus egy dolog függetlenségét jelenti. Nágárdzsuna a '*svabhāva*' szónak az utóbbi jelentését használja, azzal ellentétben, mint amit a legtöbb buddhista használt. Amellett, hogy a *svabhāva*-nak ezt a jelentését használja, kijelenti, hogy ami feltételektől függve keletkezik, az nem önmagától keletkezik, és ha egy dolog nem önmagától keletkezik, akkor annak nincs *svabhāva*-ja. De ha egy dolognak nincs *svabhāva*-ja, mondja Nágárdzsuna-akkor annak nincs *parabhāva*-ja sem. Nágárdzsuna itt is kihasználja annak a kulcsszónak a kétértelmőségét, amit vizsgál. Ugyanis a '*parabhāva*' terminust is kétféleképpen lehet értelmezni. Egyrészt jelentheti azt, hogy: egy természet (*bhāva*), ami más dologhoz tartozik (*parasya*), azaz ebben az interpretációban különbséget jelent. A másik interpretáció pedig a

⁵ Robinson 1972, 326.

⁶ Robinson 1972, 331.

⁷ Hayes 2003

⁸ Hayes 1994, 299-378.

következő: egy másik dologból (parataḥ) való létrejövés (bhavati), ami függőséget jelent.

Ezután Hayes beszámol a szanszkrit szöveg fordításainak nehézségéről, mivel az angolban nincs olyan szó a 'svabhāva' terminusra, ami megfelelően kétértelmű lenne, és ezért az angol fordításban a fordítók rákényszerülnek arra, hogy tönkretegyék a szöveg integritását: „Amikor Nágárdzsuna argumentumát szanszkritul olvassuk, nem azonnal világos, hogy az argumentum kihasználja a kulcsszó kétértelműségét. De ha valaki megpróbálja lefordítani, pl. angolra vagy tibetire, akkor rádöbben, hogy szinte lehetetlen Nágárdzsuna argumentumát lefordítani oly módon, hogy értelme legyen a fordításnak. Ez azért van, mert abban a nyelvben, amelybe fordítunk, a szavakban nincs meg ugyanaz a kétértelműség, mint az eredeti szanszkritban. Az angolban arra vagyunk kényszerítve, hogy feloldjuk ezt a kétértelműséget, és ezzel tönkretesszük az argumentum látszólagos integritását.”⁹

Ezután Hayes előveszi az MMK I:3¹⁰ szövegét:

„na hi svabhāvo bhāvānām pratyayādiṣu vidyate
avidyamāne svabhāve parabhāvo na vidyate”

„Nyilván nincs a létezőknek svabhāvája, ha vannak kauzális feltételeik.
És ha nincs svabhāva, akkor nincs parabhāva.”¹¹

Ahogy előbb láttuk, a 'svabhāva' terminust kétféleképpen lehet interpretálni. Hayes a 'svabhāva' terminus egyik jelentésére az 'identity' (azonosság) szót használja, és ezt svabhāva¹-el jelöli. A 'svabhāva' másik jelentésére a 'causal independence' (kauzális függetlenség) kifejezést használja, és svabhāva²-vel jelöli. A 'parabhāva'-t is kétféleképpen lehet értelmezni. Az egyik jelentésére Hayes 'difference' (különbözőség) szót használja, és parabhāva¹-el jelöli, a másik jelentésére pedig a 'dependence' (függőség) szót használja, és parabhāva²-vel jelöli.

Ezután Hayes azt mondja, hogy az MMK I:3 ab sorainak úgy van értelme, ha ott a svabhāva²-t használjuk:

„1. állítás: Nyilván nincs a létezőknek **kauzális függetlensége**, ha vannak kauzális feltételeik. (na hi svabhāvaḥ bhāvānām pratyayādiṣu vidyate)”¹²

⁹ Hayes 1992, 312.

¹⁰ Fehér Judit és Hayes az MMK első fejezetében a kārīkā-kra különböző számozást használnak, mert a bevezető első két versszakot Fehér Judit nem számozza, Hayes pedig számozza. Tehát, amikor Hayes azt írja, hogy MMK I:5, az Fehér Juditnál a MMK I:3-nál lesz megtalálható. Ezen a helyen és a továbbiakban Fehér Judit számozását követem.

¹¹ Ezek itt Hayes fordításai. Hayes 1994, 312.o.

¹² Hayes 1994, 312.

Az első állítás így teljesen világos, hiszen az egyértelmű, hogy ha valami kauzális feltételektől függ, az nem független kauzális feltételektől. Az MMK I:3cd mondatának pedig akkor van értelme, ha a svabhāva¹-et és a parabhāva¹-et használjuk:

„2. állítás: És ha nincs azonosság, akkor nincs különbözőség.
(avidyamāne svabhāve parabhāvaḥ na vidyate |)”¹³

Így a második állítás is értelmes, mert egy dolog identitása alatt azokat a sajátosságokat értjük, ami megkülönbözteti az adott dolgot a többi dologtól. Ha egy dolognak nincsenek ilyen sajátosságai, akkor nincs identitása, és ezért nem lehet megkülönböztetni a többi dologtól.

Sokkal nehezebb lenne igaz állításhoz jutni, ha az MMK I:3cd mondatában a svabhāva²-t és a parabhāva²-t használnánk. Ez a következőképpen hangzana:

„3. állítás: És ha a [létezőknek] nincs függetlensége, akkor azoknak nincs függősége. (avidyamāne svabhāve parabhāvaḥ na vidyate |)”¹⁴

A harmadik állítás hamisnak tűnik. Így az, aki azt feltételezi, hogy Nágárdzsuna helyes mondatokat próbált írni, az valószínűleg a harmadik állítást nem fogja az MMK I:3cd megfelelő interpretációjának tartani, és a második állítást fogja elfogadni.

Azonban Hayes azt írja, hogy a következő problémával állunk szemben: Nem számít, hogy mennyire értelmes a második állítás önállóan, ha az nem függ össze az első állítással. És pont ez a helyzet: a második állítás egyáltalán nem következik az első állításból. Úgy látszik, hogy ez csak az eredeti szanszkrit szövegben valósul meg, éspedig a kétértelműség miatt, amit a kifejezések magukban foglalnak. Majd Hayes kijelenti: „Egy körültekintő logikust nem tévesztene meg Nágárdzsuna argumentuma, de az olyan módon van megfogalmazva, hogy nagyon könnyen megtévesztheti az óvatlan olvasót.”¹⁵

Ha Robinson és Hayes elemzése helyes, akkor valóban nem tudunk értelmet adni a MMK kauzalitással foglalkozó, első fejezetének.

¹³ Hayes 1994, 313.

¹⁴ Hayes 1994, 313.

¹⁵ Hayes 1994, 313.

TABER NÁGÁRDZSUNA INTERPRETÁCIÓJA

John A. Taber *On Nagarjuna's so-called fallacies: A comparative approach* című cikkében reagált Hayes előzőekben tárgyalt írására.¹⁶ Mint előbb említettük, Hayes azt állította, hogy Nágárdzsuna különböző jelentésekkel használja a 'svabhāva' terminust az idézett argumentumainak a premisszáiban és konklúzióiban. Taber viszont amellett érvel, hogy van az idézett passzusoknak olyan olvasta, amiben a 'svabhāva' terminusnak egyöntetű jelentést tudunk adni. Ez a jelentés a természet, az esszencia vagy az önvaló-létező. Így az MMK első fejezetének azok az argumentumai, amik ettől a fogalomtól függenek, lehetnek értelmesek is. Ezen túl Hayes problematikusnak tartja az együtt létező kiegészítő párok elvét¹⁷ is. Taber azonban azt is megpróbálja megmutatni, hogy az együtt létező kiegészítő párok elve valójában nem hiba, legalábbis nem az úgy, ahogy Nágárdzsuna használja az MMK-ban.

Taber elemzése a következő: A MMK első fejezetében lévő kauzalitás cáfolatot általában úgy szokták tekinteni, hogy az a Sarvāstivāda elméletek ellen irányul. Azonban Taber azt írja, hogy az MMK I:1 állítása, ami megnyitja a fejezet tárgyalást, nem utal konkrét buddhista elméletekre. Inkább azt mondhatjuk, hogy ez a versszak az ok fogalmát kritizálja a legáltalánosabb értelemben. Nézzük meg ezt a versszakot:

„Sem magából, sem másból,
Sem mindkettőből, sem ok nélkül,
Sehol, semmilyen dolog
Sohasem keletkezik.”¹⁸(MMK I:1)

Taber azt mondja, hogy a tetralemma két fő alternatívája nem buddhista, hanem hindu teóriákra vezethető vissza. Az egyik alternatíva a *Sāṃkhya* filozófia satkāryavāda elméletére emlékeztet. A *Sāṃkhyā*ban úgy tartották, hogy az okozat már létezik az okban manifesztálatlan állapotban: „...az okozat okból való előbukkanása- pl. a aludttej kialakulása a tejből- csupán az okozatnak saját magából más formába való alakulása.”¹⁹ A másik alternatíva pedig a *Nyāya-Vaiśeṣika asatkāryavāda* elméletére hasonlít. E szerint valami olyan új dolog jön létre az okból, ami nincs benne az okban: „Az új dolog, ami keletkezik az okból, tulajdonképpen egy egész (*avayavin*), amit úgy fogtak fel a *Nyāya-Vaiśeṣika*ban, hogy az több mint a részei-

¹⁶ Taber 1994

¹⁷ Ezt a kifejezést Taber találta ki. Ez angolul: the principal of coexisting counterparts.

¹⁸ Fehér Judit 1997, 3.

¹⁹ Taber 1994, 214.

nek az összessége.”²⁰ Ezen túl Taber szerint a másik két alternatívát nem képviselte senki, Nágárdzsuna ezeket az alternatívákat csak a teljesség kedvéért említi.

Az igaz, hogy Nágárdzsuna az MMK első fejezetében buddhista kauzalitás teóriák ellen tesz ellenvetéseket, azonban a fejezetet alátámasztó dinamizmus a két alapvető nézet, a *satkāryavāda* és az *astakāryavāda* konfliktusa. Ez a két nézet az egész fejezetben végig szembe van állítva egymással. Ezekre Taber hoz két példát az MMK első fejezetéből:

„Sem nemlétező, sem létező dolognak,
Feltétele nem lehet.
Ha nem létezik, minek lesz a feltétele?
Ha létezik, minek a feltétel?”²¹ (MMK I:6)

„A következmény nincs benne a feltételeiben,
Sem külön-külön, sem összességükben.
Ami nincs meg a feltételekben,
Az feltételekből létre hogyan jöhet”²² (MMK I:11)

Taber szerint Nágárdzsuna úgy állítja be az egyik nézet elleni felvetést, hogy az cáfolja a másik nézetet, és így a végén egyik sem tűnik megvalósíthatónak. Tehát ez a két nézet úgy van megszerkesztve Nágárdzsuna argumentumaiban, hogy megsemmisítsék egymást. E nézeteken kívül pedig minden más elmélet e két nézet közül az egyiknek a verziója vagy a kettő kombinációja, vagy pedig olyan nyilvánvalóan abszurd teória, mint az, ami szerint a dolgok mindenféle ok nélkül jönnek létre.

Ha azt feltételezzük, hogy Nágárdzsuna a *Sāṃkhya satkāryavāda*-ra utalt, amikor a MMK I:3 első alternatíváját írta, akkor könnyű úgy interpretálni a MMK I:3-at, hogy abban Nágárdzsuna nem követi el azt a hibát, amit Hayes lát benne. Ezután Taber megvizsgálja a MMK I:3.-at azzal a fordítással, amit Hayes ajánl:

„na hi svabhāvo bhāvānāṃ pratyayādiṣu vidyate |
avidyamāne svabhāve parabhāvo na vidyate |”²³

Hayes fordítása:

„Surely beings have no causal independence when they have causal conditions.
And if there is no identity, then there is no difference.”²⁴

²⁰ U.o. 214.

²¹ Fehér Judit 1997, 10.

²² Fehér Judit 1997, 15.

²³ Taber 1994, 215.

²⁴ Taber 1994, 215.

Ez magyarul:

„Nyilván nincs a létezőknek kauzális függetlensége, ha azoknak vannak kauzális feltételeik. És ha nincs azonosság, akkor nincs különbözőség.”

Taber azt írja, hogy ha így olvassuk ezt a versszakot, ahogy Hayes ajánlja, akkor a második állítás nem következik az elsőből. Csak a szanszkrit szöveg olvasáskor tűnik úgy, hogy az első állításból következik a második, ha valaki nem veszi észre a *svabhāva* jelentésváltását. Nágárdzsuna egymás mellé tette ezeket az állításokat, és ez azt sugallja, hogy ő úgy gondolta, hogy ezek logikusan kötődnek egymáshoz. Ennélfogva a MMK I:3 egy hibás argumentumnak látszik.

Mint elmondtuk a MMK I:3-ban Hayes a 'kauzális függetlenség' kifejezéssel fordította a *'svabhāva'* terminust. Ez azonban arra kényszerítette Hayest, hogy a *'pratyayādiṣu'* kifejezést lokatívsz abszolútuszként kezelje, ami olyasmit jelent, hogy: 'a kauzális feltételek fennállásának esetén'. De tegyük fel, hogy más fordítókat követünk, akik a *'pratyayādiṣu'*-t egyszerűen lokatívsz-ként kezelik. Ekkor egy teljesen más lehetőség bontakozik ki. Az, hogy a MMK I:3 első fele nem egy hipotetikus, hanem egy kategorikus állítás. Taber ezt a következőképpen fordította:

„There is no identity/ownbeing/essence of entities in the causal conditions...”²⁵

Kalupahana, Fehér Judit és Garfield is egyszerű lokatívsz-nak veszi a *'pratyayādiṣu'* kifejezést. Nézzük meg az ő fordításaikat is:

Kalupahana fordítása:

„The self-nature of existents is not evident in the conditions, etc.”²⁶

Fehér Judit fordítása:

„A létesülők önnön természete

Feltételeikben vagy egyebekben nem rejlik benne.”²⁷

Garfield:

„The essence of entities

is not evident in the conditions, and so forth.”²⁸

Így ez a mondat egyszerűen jelentheti azt, hogy az entitások a keletkezésük előtt nem léteznek a kauzális feltételeikben. Továbbá mondhatjuk, hogy Nágárdzsuna a MMK I:3 első felében kidolgozza a *Sāṃkhya* satkāryavāda elutasítását. Ezt a

²⁵ Taber 1994, 216.

²⁶ Kalupahana 1986, 107.

²⁷ Fehér Judit 1997, 7.

²⁸ Garfield 1994, 245.

satkāryavāda cáfolatot már a MMK I:1-ben bejelenti, amikor azt mondja, hogy az entitások nem keletkezhetnek önmagukból. Ezután Taber megjegyzi, hogy ha úgy értelmezzük a MMK I:3 első felét, mint ami a MMK I:1 kidolgozása, akkor a versszak elején található, folytatásul szolgáló 'hi' partikulának is több értelme van. Ezen túl ez az értelmezés azt a lehetőséget is megadja, hogy a 'svabhāva' terminust ugyan azzal a jelentéssel használjuk a versszak mind a két mondatában. Erre a jelentésre pedig Taber a következő szavakat ajánlja: önvaló-létező, esszencia vagy Hayest követve azonosság. Ezután Taber azt mondja, hogy ha ezt az olvasatot vesszük alapul, akkor az asatkāryavāda cáfolata egyből következik a satkāryavāda cáfolatából: Nágárdzsuna a versszak első felében kijelenti, hogy az entitások nem léteznek az okaikban, a versszak második részében pedig továbbmegy, és azt mondja, hogy az ha az okozat esszenciája nincs benne már az okban, akkor, akkor az sem lehet benne az okban, ami különbözik az okozat esszenciájától (*parabhāva*).²⁹ Ennélfogva a dolgok sem magukból sem más dologból nem keletkezhetnek. Itt, a MMK I:3 második mondatánál Nágárdzsuna az 'együtt létező kiegészítő párok elvét'³⁰ használja. Ez az elv a 'svabhāva' alkalmazva valahogy így szól: öntermészet (svabhāva) nélkül nem létezhet mástermészet (*parabhāva*), mert, ha nincs öntermészet (svabhāva), akkor nincs mihez képest másnak lennie a mástermészetnek (*parabhāva*). Az öntermészet (svabhāva) és a mástermészet (*parabhāva*) csak szimultán képesek létezni. Ennek a versszaknak a kommentárjában Fehér Judit is hasonlólt ír: „Ha az okozatként beazonosítható önnön természet még nem létezik, akkor az okok vagy feltételek különbségét, mástermészetét nem lehet tételezni, mivel természetüket nincs mihez viszonyítani.”³¹

Taber a következőképpen folytatja gondolatmenetét: Ha valamilyen hiba van a MMK I:3-ban, az nem az ekvivokáció hibája, hanem inkább egy olyan hiba, amit Hayes a MMK I:5-ben azonosít be³²- nevezetesen az a hiba-ha ez egy hiba- hogy egy dolog csak akkor lehet bizonyos típusú, ha a kiegészítő párja vele egyidejűleg létezik. Taber szóhasználatában pedig ez az 'együtt létező kiegészítő ellentétpárok elve' (the principle of coexisting counterparts). Ennek az elvnek a használata az MMK-ban sok helyen megtalálható. Taber Fehér Judithhoz hasonlóan azt mondja, hogy Nágárdzsuna ezen elv alapján érvel a MMK I:5-ben: Amíg az okozat még nem létezik, addig semmit nem lehet a okának hívni, mivel semmit nem tudunk felfogni kauzális okként, ha nem vesszük hozzá az okozatát. Úgy tűnik, hogy az okozatnak már léteznie kell ahhoz, hogy legyen ok. Egy dolognak és kiegészítő párjának egyidejűleg kell léteznie. Ez a versszak Fehér Judit fordításában a következőképpen szól:

²⁹ Taber 1994, 216.

³⁰ Ezt az elvet Taber nevezte el így. Erről az elvről még lesz szó bővebben később.

³¹ Fehér Judit 1997, 8.

³² Hayes 1994, 314-316.

„Ezeket feltételeknek hívják,
Mert ezektől függve keletkeznek azok.
Miért, hogy ezek nemfeltételek addig,
Amíg nem keletkeznek azok?”³³ (MMK I:5)

A versszak kommentárjában pedig Fehér Judit is hasonlóan ír az ok és okozat kapcsolatáról, mint Taber: „Ha a „feltétel” a meghatározása szerint az a dolog, ami valami más keletkezését idézi elő, akkor a keletkezés tényleges lezajlását megelőzően az adott dolog még nem tekinthető feltételnek. Feltétel avagy ok mivoltát csupán az okozat létrejövetelkor nyeri el. Ebből az az abszurditás következik, hogy nemfeltételek szabják meg az okozat létrejövetelét. Az a feltételezés, hogy a kezdetben nemfeltétel természetű létezők valamivel kapcsolatba kerülve később feltételekké változnak, a vég nélkül visszafele haladás (anavasthā, thug-pa med-pa) logikai hibáját vonja maga után, hiszen minden egyes nemfeltételként létező dolog feltétellé válásához újabb feltétel lenne szükséges. Az okok és okozatok megkülönböztetett, önálló léte nem állja ki az elemzést, hiszen az ok az okozattól ok, az okozat pedig az októl okozat.”³⁴

Azután Nágárdzsuna a MMK I:6-ban továbbmegy és a következőt mondja:

„Sem nemlétező, sem létező dolognak
Feltétele nem lehet.
Ha nem létezik, minek lesz a feltétele?
Ha létezik, minek a feltétel?”³⁵ (MMK I:6)

Tehát Nágárdzsuna felteszi a kérdést, hogy minek kell egyáltalán feltétel?

Úgy tűnik, hogy ez az érvelés hibás. De mi is ennek a fogytékossága? Hayes azt mondja, hogy az ilyen fajta érvelés hibája abból adódik, hogy Nágárdzsuna eljátszik a 'létezés' terminus kétértelműségével.³⁶ Hayes a következőképpen rekonstruálta Nágárdzsuna ezen argumentumát:

(1) Egy feltételt csak akkor hívhatunk feltételnek, ha valami keletkezik belőle. Más szóval, ha egy bizonyos feltételből nem jön létre okozat, akkor az nem egy feltétel.

(2) Általánosságban mondhatjuk, hogy egy dolog létezésén azt értjük, hogy a dolog azonos önmagával. Megfordítva, ha egy dolog nem azonos önmagával, az nem létezik.

³³ Fehér Judit 1997, 9.

³⁴ U.o. 10.

³⁵ U.o. 10.

³⁶ Hayes 1994, 314-316.

- (3) Egy feltétel nem egy feltétel.
- (4) Ezért egy feltétel sem létezik.
- (5) Ha egy feltétel nem létezik, akkor az nem tud előidézni egy okozatot.³⁷

Hayes itt is azt állítja, hogy az argumentum kihasználja a szavak kétértelműségét, és ha a kétértelműséget eltávolítjuk, akkor az argumentumnak eltűnik a meggyőző ereje. Nagy különbség van a között, hogy azt mondjuk, hogy egy dolog létezik, vagy azt mondjuk, hogy bizonyos adott körülmények között létezik. Ezt Hayes a következő mondatokkal illusztrálja:

- 4. Állítás: Egy makk létezik
- 5. Állítás: Egy makk úgy létezik, mint egy tölgyfa oka.

Az ötödik állítás csak akkor igaz, ha valóban egy tölgyfa fog kinőni a makkból, de a negyedik állítás igaz függetlenül attól, hogy a makkból kinő-e egy tölgyfa vagy sem. Ha ránézünk Nágárdzsuna premisszáiból kettőre, akkor láthatjuk, hogy a létezésről kétféle módon beszél. Ezt a két módot próbálta illusztrálni Hayes a példamondataival.

Ezután Hayes levonja a konklúzióját: Amikor Nágárdzsuna azt mondja, hogy 'ezért egy feltétel nem létezik', akkor Nágárdzsuna azt szeretné velünk elhitetni, hogy a feltétel egyáltalán nem létezik. Azonban ez a konklúzió nem következik abból, amit idáig mondott. Ez csupán játék az olyan terminusok kétértelműségével, mint a létezés (existence), és ez teszi lehetővé Nágárdzsuna számára, hogy hamis következtetések illúzióját alkossa.

Taber pedig az eddigiekben tárgyalt cikkében a következő megjegyzést teszi az együtt létező kiegészítő párok elvéhez: Első látásra úgy tűnik, hogy az együtt létező kiegészítő pároknak az elve figyelmen kívül hagyja azt a tényt, hogy egy dolog elsősorban inherens tulajdonságai alapján az, ami, és csak másodsorban áll relációban a kiegészítő párjaival, tehát csak másodsorban a relációk alapján az, ami. Az a tény, hogy egy dolog relációban áll a kiegészítő párjával, az kontingens, mivel egy dolog a relációinál elemibb tulajdonságok alapján olyan, amilyen. Vegyünk egy példát: A kutya valami más dolog, mint a macska. De kutyaként való létezése előbbre való azoknál a relációknál, mint amik más teremtményekhez kötik. A kutya a benne lévő inherens tulajdonságai alapján kutya. Csak ezek alapján a tulajdonságok alapján más, mint egy macska. Vagy vegyünk egy másik példát. Nágárdzsuna a Vighrahavjávartaní 39. versszakában a következőt írja:

³⁷ U.o. 315.

„Ha az apa teremti a fiút,
S ha ugyanaz a fiú
Teremti az apát,
Mondd meg: ki kit teremt akkor?”³⁸

Nágárdzsuna itt is az együtt létező kiegészítő párok elvét használja fel. Tehát ebből az következik, hogy az apa függ létében a fiútól, és a fiú függ létében az apától. Azonban ha erre a példára Taber kritikáját alkalmazzuk, akkor azt mondhatjuk, hogy az az ember, akit Nágárdzsuna itt apának nevezett, az elsősorban egy ember, és az alapján ember, hogy megvannak neki azok a tulajdonságai, amik az embereknek vannak. Csak másodsorban egy gyerek apja. Ő nem függ a fiától azért, hogy emberként létezhesen.

Úgy tűnik tehát, hogy az együtt létező kiegészítő párok elve egy metafizikai hiba. Azt mondja nekünk, hogy a dolgok csak addig léteznek, amíg a kiegészítő párjaikkal relációban állnak. De hétköznapi tapasztalat mást sugall. Egy dolog pozitív, nem-relációs tulajdonságai alapján az, ami. Egy dolog a benne lévő inherens tulajdonságok alapján egy okozat oka. Ezek az inherens tulajdonságok determinálnak bizonyos okozatot bizonyos feltételek mellett. De ha még egy bizonyos leírás alapján is fogunk fel egy dolgot, úgy mint ami alapvetően egy másik dologgal van relációban, pl. az okával, az nem azt jelenti, hogy a kiegészítő párjának egyidejűleg léteznie kell vele. Mivel relációban állhat egy olyan kiegészítő párral is, ami a múltban vagy a jövőben van elhelyezve, vagy ami soha nem következik be aktuálisan.

Majd Taber a következő konklúziót vonja le: Nágárdzsuna kauzalitás cáfolata az MMK I-ben nem omlik össze teljesen az 5. és 7. versszakban lévő hibáknak a felfedezésével. Ez semmiképp nem olyan hiba, mint amit Hayes lát benne, hanem inkább egy olyan hiba, ami az együtt létező kiegészítő párok elvén alapul. Inkább azt mondhatjuk, hogy e fejezet vázolja azon két fő hindu kauzalitás elmélet problémáit, amik aktuálisak voltak Nágárdzsuna korában, és emellett súlyos kérdéseket tesz fel különféle buddhista elméletekkel kapcsolatban.³⁹

TABER OLVASATAI, AMIKBEN AZ EGYÜTT LÉTEZŐ KIEGÉSZÍTŐ PÁROK ELVE NEM HIBA

Most pedig térjünk rá azon Tabar által javasolt MMK olvasatok felvázolására, amelyekben az együtt létező kiegészítő párok elve nem hiba, legalábbis nem olyan hiba, amilyennek Hayes látja. Az egyik ilyen olvasat úgy kezeli az együtt létező

³⁸ Fehér Judit 1995, 39.

³⁹ Taber 1998, 222.

kiegészítő párok elvét, hogy azt Nágárdzsuna csak időlegesen, az argumentumok kedvéért használja, és ezt az elvet Nágárdzsuna úgy tekintette, mint a függő keletkezés kifejeződését. A függő keletkezésben pedig minden buddhista hitt, és ők a kritika fő célpontjai.

Az MMK-ban van néhány bizonyíték, amivel lehet támogatni ezt a hipotézist. Nágárdzsuna az MMK nyitó versszakában (MMK I. 1-2.) azt állítja, hogy a függő keletkezés Buddha tanításának a lényege. Feltételezhetőleg ezt akarja megmagyarázni a művében. A MMK-ban újra és újra felbukkan az együtt létező kiegészítő párok elvének alkalmazása, és világos, hogy az együtt létező kiegészítő párok elve az entitások függő keletkezésének egy fajtája: X nem bukkanhat föl a kiegészítő párja nélkül, és fordítva. Sőt az is világos az MMK-ból, hogy Nágárdzsuna a függő keletkezést szokatlan módon érti. Számára a függő keletkezés maga után vonja azt, hogy a keletkező dolgok nem léteznek, ennél fogva végsőleg maga után vonja magának a függő keletkezésnek a valótlanágát. Így az első két versszakban azt állítja a függő keletkezésről, hogy az nem örök, létrrejövés és megszűnés nélküli, nem elkülönített.⁴⁰ Az MMK nyitó versszakai Fehér Judit fordításában a következő:

„Hódolok a tökéletes Buddhának,
A tanítók legkiválóbbjának,
Ki a függő keletkezést, az áldottat,
A sokféleség nyugvását tanította:
Nincs szűnés, nincs keletkezés,
Nincs megsemmisülés, nincs öröklét,
Nincs egy, nincs más,
Nincs jövés, nincs menés.”⁴¹

Tehát Nágárdzsuna úgy gondol a függő keletkezésre, mint az entitások kölcsönös függőségére, ami pedig maga után vonja azok illúziórikus voltát.

Így állíthatjuk, hogy amikor Nágárdzsuna az argumentumaiban az együtt létező kiegészítő párok elvét használja, akkor egyszerűen csak együtt halad azokkal a feltételezésekkel, amit bármelyik buddhista tenne, azaz azzal, hogy a dolgok függően keletkeznek. Tehát ezen olvasat szerint az együtt létező kiegészítő párok elve nem Nágárdzsuna hibája. Ez nem Nágárdzsuna premisszája, hanem azoké, akiket Nágárdzsuna támad. Nágárdzsuna csak addig használja ezt az elvet, amíg megcáfolja az ellenfeleit.

Azonban az is lehetséges, hogy a függő keletkezés igazságáról való mély tapasztalata inspirálta Nágárdzsunát arra, hogy a függő keletkezést kölcsönös füg-

⁴⁰ U.o. 234.

⁴¹ Fehér Judit 1997, 2.

gősségként rekonstruálja. Ez a feltevés vezeti el Tabert a MMK egy másik olyan olvasatához, amely szerint ugyancsak nem hiba az együtt létező kiegészítő párok elvének a használata.

Taber azt mondja, hogy az ellentétek koincidenciája és minden dolog kölcsönös egymásba kapcsolódása egy olyan tanítás, amit különféle misztikus tradíciókban megtalálhatunk keleten és nyugaton egyaránt. Taber felsorol olyan szerzőket, akik szerint hasonló víziót vázoltak fel a dolgok kölcsönös egymásba kapcsolódásáról, mint Nágárdzsuna. Többek között megemlíti Csuang-cet, Hérakleitoszt és Leibnizet. A vízió pedig a következő: „A kozmoszban minden bensőségesen össze van kötve egymással, úgy hogy az egyik létezése implikálja mindnek a létezését, még azét is, ami esszenciálisan ellentes.”⁴²

Ezután Taber azt javasolja, hogy a MMK-t nézzük úgy, mint egy kísérletet, ami megpróbálja kifejezni ezt a víziót. Nágárdzsuna nem diszkurzív érvelésre támaszkodik, hanem egy non-diszkurzív megérzésre. Ebben az esetben az MMK egy olyan szöveg, ami nem próbálja meg demonstrálni az összefüggések igazságát, hanem inkább annak részleteit akarja illusztrálni teljes részletességgel, és ez kiváltja az olvasóban azt az intuíciót, amin az egész MMK alapul. Az együtt létező kiegészítő párok elvét Nágárdzsuna nem használja premisszaként az argumentumaiban. Inkább ez reprezentálja az ő végső pozícióját, ez az a realizáció, amivel filozófiája kezdődik és végződik. Ilyenként ezt nem lehet kritizálni a józan ész szempontjából, és nem lehet hibának deklarálni.

Valójában Nágárdzsuna érvei csak arra szolgálnak, hogy demonstrálják minden jelenség összefüggését. Az érvek funkciója az, hogy közvetítsék a tudást egyszerűen azáltal, hogy bemutatják a legmagasabb igazság perspektíváját. Nágárdzsuna nem kényszeríti az olvasót arra, hogy ezt a perspektívát a szigorú logika miatt fogadja el, hanem felajánl egy paradigma váltást, ami egy ugrás a hétköznapi tapasztalat mögé. Az együtt létező kiegészítő párok elve kifejezi az MMK metafizikai velejét. Bár lehet, hogy hamis, de a hamissága nem triviális. Ezt elvetni nem kielégítő a józan ész alapján, mivel az elv lényege pont az, hogy kétségbe vonja a józan eszet: „Ha ő maga ragaszkodott az együtt létező kiegészítő párok elvéhez, akkor az bizonyára azért volt, mert úgy gondolta, hogy végsőleg a józan ész perspektíváját el kell dobni. Ebben az esetben a filozófiáját aligha lehet kritizálni ebből az álláspontból.”⁴³

⁴² Taber 1998, 237.

⁴³ U.o. 238.

GARFIELD ÉS PRIEST NÁGÁRDZSUNA INTERPRETÁCIÓJA

Néhányan, akik Nágárdzsunát interpretálták engedtek a csábításnak, és úgy olvasták Nágárdzsunát, mint egy irracionálist vagy misztikust. Többek között ilyen Hayes és Taber Nágárdzsuna olvasata is. Azonban a nagy ázsiai kommentárok nem misztikusként vagy irracionálisként látták őt. Jay L. Garfield és Graham Priest pedig a *Nāgārjuna and the Limits of Thought* című cikkükben megjegyzik, hogy Nágárdzsuna túlságosan elkötelezett a szigorú, analitikus argumentumok iránt, és ezért nem lenne helyénvaló őt misztikusként vagy irracionálisként interpretálni.⁴⁴ Garfield és Priest azt állítják ebben a közös cikkükben, hogy Nágárdzsuna sok nyugati filozófushoz hasonlóan valós ellentmondásokat fedezett fel a gondolatok határainál. Meg kell itt jegyeznünk, hogy a nyugati filozófusok többsége és Nágárdzsuna Nyāya kortársai a konzisztenciát a racionalitás szükséges feltételének tartják, ezért nekik irracionálisnak tűnhet Nágárdzsuna, mivel ő felhasznál néhány ellentmondást. Azonban Garfield és Priest dialetheisták, és ezért elfogadják a valós ellentmondások lehetőségét. Ebből a szempontból az, hogy Nágárdzsuna elfogad ilyen ellentmondásokat, az nem aknázza alá, hanem inkább igazolja azt a benyomást, hogy ő egy racionális gondolkodó.

Ezentúl azt is mondják, hogy strukturális analógia vonható Nágárdzsuna és néhány nyugati gondolkodó határ ellentmondása között. Azonban Nágárdzsunánál megtalálható egy olyan paradoxon is, ami nyugaton ismeretlen. Amellett érvelnek, hogy ez a paradoxon egy számunkra új módon közelít az ontológia és a világhoz való kognitív hozzáférésünk felé.

Priest és Garfield nem állítják, hogy Nágárdzsunának volt explicit elmélete a logikáról vagy a gondolatok hatáiról, azonban azt gondolják, hogy ha lett volna ilyen elmélete, akkor az ilyen lett volna, mint amit ők felvázolnak. Tehát amit ők művelnek az nem szövegtörténet, hanem racionális rekonstrukció.

Később ebben a cikkben azt írják, hogy a nagy gondolkodók, amikor a gondolatok határaihoz érkeztek, akkor mindig ellentmondásokba ütköztek. Erre többek között a következő példákat hozzák: Amikor Szextusz Empírikusz *A pürrhonizmus alapvonalaiban* azt állítja, hogy lehetetlen bármi olyat állítani a dolgokról, ami a megjelenésük mögött van, akkor ő pont ilyet állít róluk; és amikor amellet érvel, hogy nem lehet igazolni az ilyen állításokat, ezt a saját állítására is alkalmazni kéne. Amikor Kant azt mondja, hogy lehetetlen tudni bármit is a noumenális világról, vagy alkalmazni rá bármely kategóriát, akkor ő pont azt csinálja, amit nem lehet megtenni. És a lista folytatódhatna tovább.⁴⁵

⁴⁴ Garfield és Priest 2003, 2.

⁴⁵ U.o. 3.

Természetesen az említett filozófusok tudatában voltak a szituációnak, és próbáltak lépéseket tenni annak érdekében, hogy elkerüljék az ellentmondásokat. Azonban ezek a próbálkozások csak arra vezettek, hogy annak az ellentmondásnak egy másik példájához jutottak, amit megpróbáltak elkerülni.

Miért bukkannak fel ezek az ellentmondások újra és újra? Erre Garfield és Priest azt válaszolja, hogy azok az emberek, akik a gondolatok határaihoz érnek azért botlanak bele ellentmondásokba, mert ezek a határok maguk ellentmondásosak. Ennélfogva bármilyen elmélet a gondolatok határaitól, ami kicsit is adekvát, az inkonzisztens lesz.

Nágárdzsuna abban különbözik a nyugati filozófusoktól, hogy nem próbálja meg elkerülni az ellentmondásokat, amik a gondolatok határainál jelentkeznek.

KONVENCIONÁLIS ÉS VÉGSŐ IGAZSÁG

Nágárdzsuna filozófiájában középponti szerepe van a kétféle igazságnak. Nágárdzsuna megkülönböztet konvencionális és végső igazságot. A konvencionális igazság a konvencionális valósághoz, a végső igazság pedig a végső valósághoz tartozik. A dolgok, amelyek konvencionálisan igazak, azok az igazságok, amelyek az empirikus világgal foglalkoznak. Nágárdzsuna az ilyen típusú igazságokat *saṃvṛti-satya*-nak, vagy helyenként *vyavahāra-satya*-nak nevezi. A *saṃvṛti-satya*-nak több jelentése van: Jelentheti azt, hogy hétköznapi, azaz józan éssen alapuló igazság, másodsorban jelentheti azt, hogy megegyezésen alapuló igazság, a harmadik értelemben pedig azt jelenti, hogy névlegesen igaz. Azonban a *saṃvṛti-satya* e három jelentése egy halmazba sorolható, és ezekkel szemben van még egy alap jelentése a *saṃvṛti*-nek. Jelentheti azt is, hogy elfedni, elrejtetni, elleplezni. Ebben az értelemben a *saṃvṛti-satya* olyan dolog, ami elfedi az igazságot, vagy annak az igazi természetét.⁴⁶

Garfield és Priest vizsgálódásának fő témája a végső igazság fogalma (*paramārtha-satya*), Ezt definiálhatjuk negatívan: ahogy a dolgok vannak a konvencióktól függetlenül, vagy pozitívan: ahogy a dolgok vannak úgy, ahogy egy olyan teljesen megvilágosodott megérti, aki nem hibáz abban, hogy megmondja valamiről, hogy az valóban a dolog igazi természetéhez tartozik, vagy sem.

Azonban mi is a végső igazság Nágárdzsuna szerint? Ahhoz, hogy ezt megértsük, ahhoz meg kell érteni az üresség fogalmát, ami Nágárdzsunánál hangsúlyozottan nem nem-létezés, hanem függő létezés.⁴⁷ Ahhoz, hogy valaminek legyen esszenciája

⁴⁶ A két igazságról bővebben: U.o.4-7.

⁴⁷ Garfield és Priest az 'interdependent existence' kifejezést használja.

(svabhāva-ja), ahhoz minden mástól függetlenül kell léteznie. Ebben az értelemben pedig az hogy valami üres, az azt jelenti, hogy nincs esszenciája.

Nágárdzsuna szerint a legfontosabb végső igazság az, hogy minden üres. Itt nagyon komolyan kell vennünk azt, hogy „minden”. Amikor Nágárdzsuna azt állítja, hogy minden üres, ez a „minden” magában foglalja magát az ürességet is. Az üresség üressége az MMK központi állítása. Ahogy ezt az MMK legismertebb versszaka kifejezi:

„A függésben való keletkezés az,
Amit ürességnek mondunk.
Az üresség csupán annak egy elnevezése.
Ez maga a közbülső út.”⁴⁸ (MMK XXIV. 18.)

Nyugati filozófusok számára nagyon vonzó adoptálni Nágárdzsuna kantianus olvasatát. Beazonosítani a konvencionális valóságot a fenomenális világgal, a végső valóságot pedig a noumenálissal, és ezzel készen is vagyunk, de ez nem Nágárdzsuna tézise. Az üresség üressége azt jelenti, hogy a végső valóság nem gondolható el a kantianus noumenális világként, mivel a végső valóság is csak konvencionálisan valós. Tehát a különböző valóságok azonosak.

NÁGÁRDZSUNA ÉS AZ ELLENTMONDÁSMENTESSÉG TÖRVÉNYE

Mielőtt Garfield és Priest eljutnának a határ ellentmondásokhoz, megvizsgálják, hogy Nágárdzsuna hogyan viszonyul az ellentmondás-mentesség törvényéhez a konvencionális igazság területén. Azt állítják, hogy Nágárdzsunát irracionálizmussal, vagy a dialetheizmus extrém formájával vádolni (ami szerint rengeteg ellentmondás van), azt jelenti, hogy részben azzal vádoljuk, hogy azt gondolja, hogy az ellentmondások helyt állnak a sztenderd konvencionális szinten is. Bár ezt a gondolatot néhányan felvetik⁴⁹, ez Garfield és Priest szerint nem állja meg a helyét. Meglehet, hogy Nágárdzsuna elfogadja az ellentmondásokat, de nem azokat, amik konvencionális igazságokkal foglalkoznak konvencionális igazságként.

Kétféleképpen ragadják meg ezt a pontot. Először is, Nágárdzsuna soha nem állítja, hogy vannak valós ellentmondások ezen a területen (vagy, óvatosabban: ezen a területen megjelenő ellentmondások analízis során feloldódnak valami mássá).

⁴⁸ Fehér Judit 1997, 176.

⁴⁹ Robinson 1957, 291–308. .

Másodsorban Nágárdzsuna *reductio ad absurdum* argumentumokat használ arra, hogy meggyőző maradjon ezen a területen.

Azután ezen elvek alátámasztására hoznak példákat a MMK-ból, majd levonják azt a következtetést, hogy: Nágárdzsuna nem irracionális és nem misztikus; elkötelezi magát a racionális argumentumok és kritika mellett. Nincs azon az állásponton, hogy a konvencionális világ tele van ellentmondásokkal. A Nágárdzsuna által elfogadott ellentmondások akkor bukkannak fel, amikor Nágárdzsuna a végső igazságról beszél, és ezek racionálisan vannak védve.⁵⁰

A HATÁR ELLENTMONDÁSOK FELVÁZOLÁSA

1. a kifejezhetőség paradoxona

Ezután Garfield és Priest hozzáfognak Nágárdzsuna határ ellentmondásainak a felvázolására. Azt állítják, hogy Nágárdzsuna nézete a végső igazságok területén ellentmondásokhoz vezet, és nem tudunk olyan olvasatot adni, ami elkerüli ezeket az ellentmondásokat. Azonban kitartanak amellett, hogy Nágárdzsuna csak akkor jut el paradoxonokhoz, amikor a végső igazságról beszél. Két határ ellentmondást vélnek felfedezni Nágárdzsunánál: a kifejezhetőség paradoxonát, és az ontológiai paradoxont. Először a kifejezhetőség paradoxonát fejtik ki. Azt állítják, hogy Nágárdzsunának sikerül kimondania a kimondhatatlant, csakúgy mint Wittgensteinnek a *Tractatus*-ban. A valóságot gondolni, jellemezni csak nyelvben tudjuk, és a nyelv konvencionális, így a valóság ontológiája konvencionális. Ebből következik az, hogy a valóság konvencionális tárgyai nem végsőként léteznek. Az is következik ebből, hogy semmi nem végsőként igaz abból, amit róluk mondunk. Azaz, minden dolog mentes a végső létezésétől, és ez az ő végső természetük, és a végső igazság róluk. Ennélfogva nem gondolhatjuk, hogy ez a természetük, de mégis így tettünk. Tehát a végső igazság az, hogy nincs végső igazság.

Ezután Garfield és Priest azzal az ötlettel állnak elő, hogy jól lehet illusztrálni a kifejezhetőség paradoxonát az által, ahogy Nágárdzsuna használja a pozitív és negatív tetralemmáit.⁵¹ Azt állítják, hogy amikor Nágárdzsuna a pozitív tetralemmát használja, akkor a konvencionális perspektívából beszél a két igazság kapcsolatáról, amikor pedig a negatív tetralemmát használja, akkor a végső perspektívából beszél a két igazság kapcsolatáról. Példájuk a pozitív tetralemmára a következő:

„A buddhák beszéltek az énről is,
Rámutattak a neménre is,

⁵⁰ Garfield és Priest 2003, 10.

⁵¹ Itt a *catuskhoti*-t fordítják tetralemmának.

De azt is megmutatták, hogy
Nincs semmilyen én vagy nemén.”⁵² (MMK XVIII:6)

Itt a következőképpen magyarázzák, hogy hogyan működik a két igazság elve ebben az esetben: Nágárdzsuna a konvencionális igazság szempontjából azt mondja, hogy van egy én, a konvencionális én, amit tapasztalunk nap-mint nap. Azonban ez az én nem létezik végsőleg; konvencionálisan is létezik, és üres is, így nem létezhet végsőleg- ez a kettő pedig ugyan az a dolog.⁵³

Erről a versszakról nem mondható, hogy inkonzisztens és az sem, hogy nem teljes. Ez a versszak megerősíti a két igazságot, és bizonyítja, hogy koherensen tudunk beszélni mind a kettőről, és a kettejük kapcsolatáról- persze a konvencionális perspektívából. A negatív tetralemmára a következő példát hozzák:

Nem állíthatjuk semmiről, hogy üres; azt sem állíthatjuk semmiről, hogy nem üres;
és azt sem, hogy üres is és nem-üres is, és azt sem, hogy sem nem üres, sem nem
nem-üres. Ezek csak a kommunikáció kedvéért modattatnak.⁵⁴ (MMK XXII:11)

E versszak világossá teszi, hogy Nágárdzsuna azzal a kérdéssel foglalkozik, hogy: Mit nem lehet mondani a végső perspektívából? És itt kiderül, hogy semmit nem lehet mondani, azt sem, hogy minden jelenség üres, sem a negációját. Még azt sem mondhatjuk, hogy semmit sem mondhatunk. De pont most tettük meg. Ezáltal jellemeztük a végső perspektívát, amit ha helyesen jártunk el a jellemzésben, nem tehettünk volna meg.

2. Az ontológiai paradoxon

Miután Garfield és Priest felvázolták Nágárdzsunának a kifejezhetőségi paradoxonát, áttérnek Nágárdzsuna másik határ ellentmondására. Ez az ontológiai paradoxon, ami magával az ürességgel foglalkozik. Amint láttuk minden dolog- beleértve az ürességet is- üres. Ahogy ezt Nágárdzsuna a MMK centrális versszakában mondja:

„A függésben való keletkezés az,
Amit ürességnek mondunk.
Az üresség csupán annak egy elnevezése.
Ez maga a közbülső út.”⁵⁵ (MMKXXIV:18)

⁵² Fehér Judit 1997, 158.

⁵³ Garfield és Priest 2003, 13-14.

⁵⁴ Ez a versszak a saját fordításom.

⁵⁵ Fehér Judit 1997, 176.

Mivel minden dolog üres, semmilyen dolognak nincs végső természete, és ez a jellemzése annak, amilyenek a dolgok végső perspektívából. Így végsőleg a dolgok üresek. De az üresség definíció szerint mindenféle esszencia, vagy végső természet hiánya. A természet vagy az esszencia éppen az, amitől az üres dolgok üresek. Azonban végső szinten minden dologból hiányoznia kell az ürességnek. Végsőleg üresnek lenni, végső szinten az üresség hiányát jelenti. Más szóval az üresség minden dolog természete; ez alapján nincs természetük, még az üresség se.

Garfield és Priest azt állítják, hogy Nágárdzsuna vállalkozása egy fundamentális ontológia, és a konklúzió, amire jut, az az, hogy a fundamentális ontológia lehetetlen. De ez egy fundamentál ontologikus konklúzió- és ez a paradoxon. Nincs olyan mód, ahogy a dolgok végsőként tudnának lenni, még ez a mód se. Az üresség üressége az a tény, hogy még az üresség sem egzisztál végső szinten, ez is függő, konvencionális, nominális, és végül ez is csak a mindennapok mindennapisága. Garfield és Priest ezt a következőképpen fejezi ki: „A létezők mélyére hatolva, újra a dolgok felszínén találjuk magunkat, és felfedezzük, hogy végül is nincs semmi a megtévesztő felszín mögött. Sőt, egyszerűen az a megtévesztő a dolgokban, hogy mi teszünk beléjük ontológiai mélységeket, amikor mögéjük hatolunk.”⁵⁶

Ha valaki ki akarja kerülni az ontológiai paradoxont, akkor mondhatná, hogy az üresség arisztotelészi értelemben vett akcidencia. Azonban Garfield és Priest úgy gondolják, hogy ez nem helytálló. Az üresség minden dolog esszenciális tulajdonsága. Az MMK argumentumainak az a funkciójuk, hogy megmutassák, hogy minden dolog csak üres lehet, azaz nincs másik létezési mód, amire képesek lennének. Mivel az üresség a dolgok szükséges jellemzője, esszenciálisan hozzájuk tartozik- ez a jelenségek természetének a része.

Létezni annyi, mint üresként létezni. Ez nem akcidentális tulajdonság. Ez valaminek a természete- bár, üresnek lenni, azt jelenti, hogy valaminek nincs természete.

3. A két határ ellentmondásnak, a kifejezhetőség paradoxonának és az ontológiai paradoxonnak a kapcsolata

Az ontológiai paradoxon mélyen összefügg az elsőként megvitatott paradoxonnal. Felvethető az a kérdés, hogy: Miért jelennek meg a kifejezhetőség paradoxonai? Erre a legvalószínűbb válaszok szemantikai karakterűek, és a nyelv természetére hivatkoznak. Garfield és Priest ezután azt mondják, hogy akinek az tetszik, ahogy Tarski kezeli az igazságot egy formális nyelvben, az mehet ezen az úton, és ha ezt az utat választja, akkor tekintheti úgy a határ ellentmondásokat, mint amik a nyelv korlátainak jelzői. A paradoxonokkal arra jutunk, hogy a nyelv inadekvát

⁵⁶ Garfield és Priest 2003, 15.

a valóságra, azonban a tarskiánusok úgy tartják, hogy a valóság konzisztens, és a konzisztensséget egy adekvát nyelv tükrözni tudja.

Ezzel a nézettel ellentétben Nágárdzsuna egy ontológiai magyarázatot kínál, és nagyon különböző attitűdje van ezek felé a paradoxonok felé, és így a nyelv felé is. A valóságnak nincs természete, végső szinten nem létezik semmilyen módon. Így semmi nem mondható róla, és az esszenciátlanság jellemezhetetlenséget von magával. Másrészt az üresség a dolgok végső jellemzője, és ez alapozza meg a végső igazságot, amit épp most mondtunk. Végül Garfield és Priest levonják a konklúziót: A paradoxikus nyelvi kifejezések a valóság ellentmondásos természetében alapozódnak meg.

Ezek után a cikk befejezésében még egyszer kijelentik, hogy Nágárdzsuna racionális gondolkodó volt, nem pedig irracionális vagy misztikus, és megjegyzik, hogy ha Nágárdzsunát nem tartjuk racionálisnak, akkor Kantot, Hegelt, Wittgensteint és Heideggert sem tarthatjuk annak.⁵⁷

HAYES REAKCIÓJA

Richard P. Hayes reagált Garfield és Priest előbb tárgyalt cikkére, és kritizálta azt.⁵⁸ Hayes többek között azt tartja kifogásolhatónak, ahogy Garfield és Priest Nágárdzsuna két igazság fogalmát interpretálják. Azt mondja, hogy 15 évszázada beszélnek két valóságról az interpretátorok hasonlóan, mint Garfield és Priest, azonban szerint ez helytelen. Hayes szerint, ha manapság két valóságról beszélünk az ontológiai jellegűvé változtatja a középponti kérdést. Amennyiben pedig ez a valóságról való kérdésként van fölvázolva, akkor ez egy szemantikai karektert is nyerhet, ami vizsgálja a kapcsolat a között, ami van, és a között a szimbólumok között, amivel megpróbáljuk kifejezni azt, ami van. És ez az, ami Hayes szerint foglalkoztatja Garfieldet és Priestet, akik Nágárdzsunáról egy olyan képet festenek, hogy ő a gondolatok határának feltárója, a XX. századi filozófia előfutára. Azonban szerint ez helytelen modernizálás.⁵⁹

Ezután Hayes ismerteti a saját interpretációját a két igazságról. Amellett érvel, hogy a paramārtha és a vyavahāra közötti különbség nem ontológiai vagy szemantikai, hanem inkább axiológiai karakterű. A 'paramārtha' terminus szó szerinti jelentése: a legmagasabb vagy legkiválóbb (parama) cél vagy tárgy (artha). Egy buddhistának ez a nirvāṇa, ami a kellemetlen tapasztalat, a szenvedés (duḥkha) gyökérokainak a kitépése. Ezen túlmenően egy kontrasztot állíthatunk az élet kétféle orientációja, vagy a két jó (satya) között. A két jó közül az alacsonyabb

⁵⁷ U.o. 18.

⁵⁸ Hayes 2003

⁵⁹ U.o. 8.

szintű a konvencionális jó (vyavahāra-satya), ami a megelégedés korlátolt és csak átmenti formáját hordozza. A legmagasabb jó (paramārtha-satya) a tartós megelégedés, amit a kötődés megszűnése hoz létre. Meg kell jegyezni, hogy nem csak materiális, hanem intellektuális dolgokhoz is kötődhetünk. Sok buddhista gyakorlat nagyon hatékony arra, hogy lecsökkentse az anyagi dolgokhoz való kötődést. Hayes szerint pedig Nágárdzsuna egy olyan módszert kínál, amivel le lehet csökkenteni az intellektuális tudáshoz, a nézetekhez (dṛṣṭi) és a gondolkodás folyamatához (prapañca) való kötődést. Hayes szerint Buddha azt mondta, hogy a sok dolog közül a nézetek fenntartása az egyik, ami vitát és versenyt okoz, és végső soron erőszakhoz és háborúhoz vezet.

Ezután Hayes rátér arra, hogy szerintem, hogyan kéne érteni Buddhának azt a mondatát, hogy: „na mama pratijñā.”⁶⁰ Hayes azt mondja, hogy Garfield és Priest a következőképpen fordítják ezt a mondatot: „Nincs proposíció.” Ahogy ők használják ezt a kifejezést, az önellentmondónak látszik, mert az „Nincs proposíció.” úgy hangzik, mint egy ítélet. Azonban Nágárdzsuna kifejezésmódja nem egészen ilyen paradoxikus, mert a szanszkrit 'pratijñā' terminus nem csak ítéletet jelent. Buddhánál ez a terminus inkább egy vitán belüli véleményt, vagy egy olyan érvet jelent, amivel valaki készül, hogy felhossa bizonyítékként, azért, hogy megvédje saját álláspontját egy vitában. Ha azt mondjuk, hogy valakinek nincs pratijñā-ja, az nem azt jelenti, hogy az nem mond semmit, hanem azt, hogy nem fog érvelni valaki ellen egy vitában, azért hogy nyerjen. Tehát Hayes szerint: „Ez nem egy állítás a gondolatok hatáirairól, hanem egy esztétikai választás, hogy ne rongáljuk meg az élet potenciális szépségét felesleges disputával, ami mindenki békéjét megzavarja.”⁶¹

Hayes gondolatmenetével kapcsolatban vannak megjegyzéseim. Először is Nágárdzsuna az MMK-ban majdnem végig vitázik. Tehát nem hiszem, hogy a vitatkozással szemben ilyen ellenérzései lettek volna, mint amit Hayes vázol.

Másodszorban pedig Hayes is egy paradoxonhoz jut, igaz hogy nem ontológiai vagy szemantikai ítélettel foglalkozó paradoxonhoz, hanem egy esztétikai ítélettel foglalkozó paradoxonhoz.⁶² Azzal, hogy valaki kijelenti azt, hogy nincs pratijñā-ja, olyan értelemben, ahogy ezt Hayes leírta, azaz nem használja ezt a 'pratijñā'-t más emberek legyőzésére, azzal már egy vitában vesz részt (mégpedig a 'pratijñā' használatáról való vitában), és van egy Hayes-féle proposíciója, amivel le akarja győzni az ellenfelének proposícióját (itt ez a Garfield-féle 'pratijñā' értelmezés), és ezzel szükségtelen vitákkal mégiscsak megrontja az élet szépségét. Tehát Hayes is hasonló paradoxonhoz jutott, mint Garfield és Priest azzal a különbséggel, hogy

⁶⁰ U.o. 9.

⁶¹ U.o. 9.

⁶² Azért nevezem ezt a paradoxont esztétikai ítélettel foglalkozó paradoxonnak, mert Hayes a 'na mama pratijñā' mondatot esztétikai választásként jellemzi.

ő erről nem volt tudatos, és nem ismerte fel a saját paradoxonát. Az ő paradoxona is a kifejezhetőség paradoxonának egy változata.

BEFEJEZÉS

Azt hiszem nem nekem a feladatomban eldönteni, hogy kinek van igaza Nágárdzsunával kapcsolatban. Tegye ezt meg az, aki egy olyan teljesen megvilágosodott, aki nem hibáz abban, hogy megmondja valamiről, hogy az valóban a dolgok igazi természetéhez tartozik, vagy sem. Azonban nekem úgy tűnik, hogy mindegyik tárgyalat interpretátornak volt egy előzetes elképzelése Nágárdzsunáról, amit érvekkel megpróbált alátámasztani. Most vegyük elő az MMK következő szakaszát:

„A buddhák beszéltek az énről is,
Rámutattak a neménre is,
De azt is megmutatták, hogy
Nincs semmilyen én vagy nemén.”⁶³(MMK XVIII:6)

Ez a kārīkā az én olvasatom szerint pont ilyen esetekről szól, mint amit most tárgyalunk. Itt Nágárdzsuna az én olvasatom szerint arról beszél, hogy a konvencionális igazság szintjén sokféle, egymásnak ellentmondó elméletet lehet alkotni az énről, de ezek csak konvencionálisan igazak. Ezt alakalmazva a mi esetünkre: sokféle, akár egymásnak ellentmondó Nágárdzsuna interpretáció lehetséges, azonban ezek a konvencionális igazság szintjén maradnak, tehát mindegyiket meg is lehet cáfolni. Ez alól persze a saját interpretációm sem kivétel.

Tehát véleményem szerint az ismertetett interpretációk sokfélesége jól példázza azt, ahogy Nágárdzsuna a konvencionális igazságok sokféleségéről beszélt.

Felhasznált irodalom

- Fehér Judit, Nágárdzsuna. A mahájána buddhizmus mestere, Bp. 1997.
Fehér Judit, Nágárdzsuna: Az ellenvetések megsemmisítése (Vigrahavajvartani) In: Buddhista logika, Bp. 1995.
Garfield, Jay L. és Priest, Graham, Nāgārjuna and the Limits of Thought, Philosophy East & West Volume 53 (2003), University of Hawai'i Press 1-21.
Hayes, Richard P., Nagarjuna: Master of Paradox, Mystic or Perpetrator of Fallacies? 11 April 2003. This paper was prepared to read before the Philosophy Department at Smith College.
Hayes, Richard P., Nagarjuna's Appeal, Journal of Indian Philosophy 22 (1994), Netherlands, Kluwer Academic Publishers, 299-378.

⁶³ Fehér Judit 1997, 158.

Kalpāhana David, Nāgārjuna: The Philosophy of the Middle Way, Albany 1986.

Robinson, Richard H., Did Nagarjuna Really Refute All Philosophical Views? *Philosophy East & West* V. 22 No. 3 (1972), 325-331.

Robinson, Richard H., "Some Logical Aspects of Nāgārjuna's System." *Philosophy East and West* 6. (1957), 291-308.

Taber, John A., On Nagarjuna's so-called fallacies: A comparative approach, *IndoIranian Journal* 41. (1994), Netherlands, Kluwer Academic Publishers, 213-244.

VALLÁSTUDÓS ÉLETPÁLYÁK

VÉDŐBESZÉD VAGY VÁDIRAT? SZENT PATRIK HITVALLÁSA

BELUCZ MÓNIKA

„Abban az időben néhányan az idősebbek közül eljöttek hozzám, hogy felróják bűnömet püspöki hivatalom ellen.”¹ Patrik *Hitvallása* az egyik legfontosabb forrásunk az írek apostolának gondolatvilágára vonatkozóan.² A térítő püspök időskori műve egy rendkívüli személyiség életébe és lelkivilágába enged bepillantást. Patrik működése azonban nem mindenkinek volt ínyére. Tanulmányom középpontjában ezért nem Patrik spiritualitása, hanem Patrik vádlói állnak. Kik lehettek Patrik ellenlábasai? Patrikkal szemben felmerülhetett-e az eretnekség gyanúja? Dolgozatom az 5. századi Britannia és Hibernia egyházi viszályainak kontextusában erre a kérdésre keres választ különös tekintettel a pelagiánus eretnekségre. Kik lehettek pelagiánusok ebben az időben – Patrik vagy vádlói? Védekezik-e bírálóival szemben Patrik, vagy inkább támadja őket?

A dolgozatban vizsgált legfontosabb forrás Szent Patrik *Hitvallása*.³ Meglepő módon még nem foglalkoztak részletesebben a *Hitvallás* és Szent Ágoston munkái közti hasonlósággal.⁴ Nézetem szerint Patrik és Ágoston szövegeinek összevetése döntő fontosságú, ha meggondoljuk, hogy Ágoston dolgozta ki annak az eretnekségnek a cáfolatát, nevezetesen a pelagianizmusét, amely komoly gondot okozott az egyháznak. Amikor tehát felmerül az eretnekség gyanúja Patrikkal szemben, meg

¹ „Et quando temptatus sum ab aliquantis senioribus meis, qui venerunt, ob peccata mea, contra laboriosum episcopatum meum...” Hanson, 1978. 98.

² A *Confessio*-t *Hitvallásként* fordítom, hogy így is megkülönböztessem az ágostoni *Vallomásoktól*. A forrásnak magyar fordítása még nem készült, a dolgozatban saját fordításaimat használom.

³ A *Hitvallás* hitelességét a korábbi kutatások már bebizonyították. Az ír egyház létrejöttére, Szent Patrik életére és írásaira nézve David N. Dumville és Ludwig Bieler munkássága meghatározó. Dumville volt a főszerkesztője annak a Patrik-monográfiának, amelyet a szent halálának 1500. évfordulójára adtak ki 1993-ban, *Saint Patrick, A. D. 493-1993* címmel. Bieler Patrik életét, illetve a személyéhez kapcsolódó írásos emlékeket tanulmányozta. Patrik *Hitvallásának* angol nyelvű fordítását is elkészítette. Lsd.: Dumville, 1993., illetve Bieler, 1979.

⁴ Nora K. Chadwick *The Age of the Saints in the Early Celtic Church* című művében részletesen felsorolja azokat az írásokat, amelyek hatását felfedezni véli a *Hitvallás*ban. Ágostonnak csak a *Vallomásait* említi meg, a pelagianizmus ellen írt műveit ő sem tünteti fel. Chadwick, 1963. 28.

kell vizsgálnunk nézeteit, amelyeket ebben a művében örökített meg. A *Hitvallás* mellett elsődleges forrás Patriknak egy Coroticus nevű katonához írt levele is.

PATRIK VÉTKE

A *Hitvallás*ban több különböző vádra is válaszol Patrik. Felrótták neki tanulatlanágát, megvádolták, hogy személyes haszonért ment Írországba téríteni. A mű középpontjában mégis az áll, hogy Patrikot meg akarják fosztani püspöki rangjától egy ifjúkori bűne miatt. Muirchu, Patrik 7. századi legendaírója⁵ szerint, Patrik az egyház teljes támogatásával végezte misszióját. Patrik visszatekintéséből azonban világos, hogy térítőútja akadályokba ütközött, mégpedig nemcsak a pogányok részéről. Saját egyháza sem nézte jó szemmel működését.

Patrik azt írja, hogy néhányan az idősebbek közül felkeresték és felrótták neki egy régi bűnét. Nem tudjuk meg, mi volt ez a véttség, csak azt, hogy harminc évvel korábban, a diakónussá szentelése előtt meggyóna: „... *harminc év után rájöttek, és ellenem szóltak miatta, pedig meggyóntam, mielőtt diakónussá szenteltek volna.*”⁶ A bűn elkövetésekor Patrik tizenöt éves volt, és még nem tért meg.

Az elbeszélésből úgy tűnik, hogy hiába gyónt meg, a brit klérus nem tekinti lezártnak az ügyet. A rendkívül szigorú hozzáállás magyarázatát a pelagianizmusban kell keresnünk, amely a britanniai egyházat érintette a legsúlyosabban, és így érthető, hogy az ahhoz tartozó Patriknak is kapcsolata volt vele. A pelagianista tanokat követők az ember szabad akaratból való üdvözülésében hittek. A bűnök elkerülését vagy elkövetését egyedül az egyéntől tették függővé, ezért nem is találtak rájuk mentséget.

Patrikhoz a brit szinódus követeket küldött, hogy kikérdezzék. Ők az említett „idősebbek”. Ez arra enged következtetni, hogy igen súlyos bűnről lehetett szó, ha több évtizeddel a meggyónása után is Patrik térítőútjának végét jelenthette volna. Az összegyűlt egyháziak azt is kétségbe vonták, hogy Patriknak meg volt-e a megfelelő képzettsége a püspöki pozícióhoz.

Miért ítéli el egy brit zsinat Patrikot fiataalkori bűne miatt, ami alól egyszer már feloldozták? Csak nem azért, mert a brit püspökök pelagiánusok voltak? Ahhoz, hogy megértsük ezt az összefüggést, át kell röviden tekintenünk az 5. század elején kitört pelagiánus vitát.

⁵ Sharpe, 1991. 12.

⁶ „... *nam post annos triginta invenerunt me, et adversus verbum, quod confessus fueram antequod essem diaconus.*” Hanson, 1978. 100. p.

PELAGIUS, ÁGOSTON ÉS A PELAGIANIZMUS

Pelagius brit szerzetes a 4. század végén, 5. század elején azt hirdette, hogy mivel az ember tökéletesedésre képes, ezért tökéletesnek kell lennie. Tanítása szerint az ember szabad akarattal dönthet a jó mellett. Pelagius nézetei megkérdőjelezték az isteni kegyelem szükségességét. Felfogásában szuverén döntés, hogy az ember követi-e Ádám rossz példáját. A bűn választás, illetve önuralom kérdése.⁷ Pelagius bírálta Ágoston munkáit, mert úgy vélte aláássa az emberek felelősségérzetét, amikor túlzásba viszi a kegyelem fontosságának hangsúlyozását. Ágoston „Vallomásaiban” a lagymatag vallásosság népszerűsítését látta.⁸

A pelagianizmus ellen Szent Ágoston lépett fel a leghatározottabban. Szerinte Ádám bukása következtében mindenki az eredendő bűnnel születik. A bűn annyira megrontotta az emberi természetet, hogy önerőből képtelen üdvösségre jutni, ezért szükséges a kegyelem. Az emberi gyarlóság állandó, az önuralom pedig fontos, de nem elegendő, mert bizonytalan és véges. Ágoston bírálja Pelagiust, mert erről megfeledkezik és túlságosan a törvények betartására helyezi a hangsúlyt, pedig a törvény betartására sem képes csak az Istentől kapott hittel és szeretettel.⁹

Ágoston antipelagiánus tanai legátfogóbban *Contra duas epistulas Pelagianorum* című művében olvashatók. A négy könyvből álló választ valószínűleg 421-ben küldte el Bonifác pápának Alypiusszal.¹⁰ A donatista viták lezárulásával Ágoston új problémába vethette bele magát, amely a 410-es évek második felére igen sürgetővé vált. A következő években Pelagius tanainak elítélését próbálta kieszközölni. Több művet írt ennek kapcsán: a *De gratia Christi et de peccato originali* 418-ban, *De natura et gratia* 415-ben, a *De gestis Pelagii* 416 végén, illetve 417-ben készülhetett el.¹¹

Ágoston éles ellenvéleményt fogalmazott meg Pelagiusszal szemben, kivíva sokak ellenszenvét. A galliai szerzetesek szerint Pelagius és Ágoston is szélsőséges választ adott a kegyelem kérdésre.¹² Peter Brown szerint Pelagius tanait Ágoston rendezte 'egységbe' és bélyegezte eretneknek.¹³ Ezt az álláspontot fogalmazta meg Gerald Bonner is, aki szerint nehéz megállapítani, mennyire lehetett maga Pelagius pelagianista, mert bírálói írásaiban csak kisarkított képet kapunk róla.¹⁴

⁷ Rees, 1998. 15.

⁸ Brown, 2003. 403.

⁹ „... ideo sic expressum est legis imperium, ut infirmitas hominis in se ipsa deficiens ad faciendam quae lex imperat, de gratia Dei potius ex fide quaereret adiutorium cuius misericordia etiam fides ipsa donatur.” PL XLIV. Col. 616.

¹⁰ Rotelle, 1998. 100.

¹¹ Fitzgerald, 1999. Xlv-xxvii

¹² Vanyó, 2003. 709-715.

¹³ Brown, 2003. 405.

¹⁴ Bonner, 1996. 351.

A 418-s karthágói zsinat elítélte Pelagius tanait, ami a pápát is állásfoglalásra készítette. Az efezusi zsinat 431-ben megerősítette a karthágói határozatait. Ennek ellenére Britanniában sok követője akadt az eretnekségnek.

A PELAGIANIZMUS, A BRITEK ÉS A VETÉLKEDŐ TÉRÍTŐK

Pelagius hatása annyira jelentős volt a brit egyházban, hogy 429-ben Germanus auxerre-i és Lupus troyes-i püspököt küldték Galliából a pelagianizmus felszámolására. A kísérlet nem járt sikerrel. Pelagiust még évszázadokkal később is idézték a szigeten.¹⁵ A pelagianizmus elterjedését mutatja, hogy az 5. századi krónikás, Aquitaniai Prosperus, a *Contra Collatorem*-ben azt sejteti, hogy Germanus nem az eretnekséget jött felszámolni, hanem maga is brit volt, és a pelagianizmus 418-s elítélése után itt keresett menedéket.¹⁶

Írország nem tartozott a Római Birodalomba, mint Britannia, de a kereszténység már a 4-5. században eljutott a „zöld szigetre”. A szigetet a rómaiak Hiberniának nevezték, az itt élőket pedig skótoknak.¹⁷ Írország élénk kereskedelmi kapcsolatban állt Britanniával és Galliával.¹⁸ A IV. században az írek sorozatos támadásokat indítottak a római uralom alatt álló Britannia ellen.¹⁹ Az V. században a germán inváziók miatt sok brit „Kis Britanniába” (Bretagne), illetve Írországba menekült.²⁰ A brit területeken ekkorra már elterjedt a kereszténység, az újonnan érkezettek hozták magukkal vallásukat is, elősegítve a kereszténység elterjedését.

431-ben Róma püspököt küldött Írországba. Palladius a mai Skócia földjén halt meg. Missziójáról keveset tudunk, ha el is jutott Írorszáig, csak rövid ideig működhetett ott.²¹ Az ír hagyomány négy Patrik előtti püspököt tart számon: Ailbhe, Ibar, Declan és Kieran püspököt.²² Nem Szent Patrik volt tehát az első, aki a kereszténységet hirdette Írországbán, térítése nem elsőbbsége, hanem hatása miatt volt döntő fontosságú.

Az ír kereszténység feltételezhetően a Britanniával való szoros kapcsolatok révén került kapcsolatba az eretnekséggel. Ez alternatív magyarázattal szolgálhat Palladius 431-es küldetésének: nem egyszerűen téríteni jött, hanem a már meglévő

¹⁵ Mytum, 1992. 40.

¹⁶ Charles-Edwards, 2000. 204.

¹⁷ Logan, 2002. 22.

¹⁸ Moody, 1999. 40.

¹⁹ Moody, 1999. 28.

²⁰ Chadwick, 1995. 94.

²¹ Skinner, 1998. 21.

²² D’Arcy, 1974. 3-4.

közösségeket is vezetni, esetleg megóvni a tévtanoktól. Prosperus szerint küldetése az volt, hogy Britanniát megtartsa a katolikus hitben, miközben Írországot kereszténnyé tegye.²³ Leinster és Connaught északi részein volt egy csekély gall térítés, bár ez elenyésző mértékű volt a Britanniából jövőnek.²⁴ Palladius ezeknek a gall missziók alatt létrehozott közösségeknek lehetett a kinevezett vezetője.

Patrik brit volt, apja a britanniai egyháznak volt diakónusa. A zsinat azért fektetett akkora hangsúlyt a megfelelő képzettségre, mert tarthattak attól, hogy Patrik eretnek gondolatokat is hirdet. Kérdéses azonban, hogyha ennyire elterjedt a pelagianizmus Britanniában, valóban az zavarta-e őket, hogy esetleg az eretnekséget hirdeti-e, vagy éppen ellenkezőleg? A Patriktól ránk maradt források alapján, illetve Patrik életének néhány eseményéből arra következtetnek, hogy Patrik nem volt pelagianista, sőt inkább vádlói követték az eretnek tanokat.

Patrik térítőútja a brit egyházban ellenállást váltott ki. A *Hitvallás* megléte, amelyet Patrik a vádak cáfolatára írt, már önmagában bizonyíték a misszió körüli feszültségekre. Az összeülő szinódus vitatta alkalmasságát a püspöki rangra. Patrik elismeri, hogy vannak nála bölcsebbek is, de igyekszik igazolni, hogy a megfelelő ismeretekkel rendelkezik. Legfontosabb érve, hogy nem csak Rómától kapott megbízatást, hanem küldetése Istentől való, ezért neki, illetve más embernek nem lehet kifogása ellene.

Patrikot Palladius korai halála miatt küldték Írországba a megkezdett munka elvégzésére. Brit származású püspök volt, de jó galliai kapcsolatokkal rendelkezett. 16 évesen kiszakadt a brit egyházból, amikor ír fogságba került. Több évi rabszolgaságot követően, miután megszökött Írországból, rövid időre ismét fogságba esett.²⁵ Később látomásban kapott elhívást az írek megtérítésére. Egy Victorius nevű ír férfi jelent meg neki az írek leveleivel, és ahogy Patrik olvasni kezdte az egyiket, hallani vélte az írek hangját, ahogy hívják, jöjjön vissza közéjük. Muirchu szerint ezt követően ment Patrik Rómába püspöki kinevezésért.²⁶

Patrik szabadulása után keresztülutazott Gallián, majd Itálián, a Tirrén-tengeri szigeteken és a Cannes-nál szemben fekvő Saint-Honorat szigetén.²⁷ A Tirrén-tenger szigetein tartózkodott, amikor látomása volt az őt hívó írekről.²⁸ A *Hitvallás*ban Patrik megvallja, hogy szeretné még egyszer meglátogatni hazáját, Britanniát, és Galliában élő testvéreit: „*Ahonnán pedig még szeretnék visszatérni, ha lehet, és*

²³ Charles-Edwards, 2000. 205.

²⁴ Mytum, 1992. 40.

²⁵ Hanson, 1978. 363.

²⁶ Stokes, 1965. 31.

²⁷ Stokes, 1965. cxxxiv.

²⁸ Stokes, 1965. 129.

*Britanniába menni... a szüleimhez és az otthonomba: de nemcsak oda, hanem Galliába is, hogy meglátogassam testvéreimet, és hogy lássam az Úr szentjeinek arcát.*²⁹

Patrik Róma által küldött püspökként érkezett vissza Írországba. A térítés folyamata, Patrik útvonala jól kirajzolódik az életrajzban. A misszió körülményeiről, a veszélyekről és megpróbáltatásokról, amelyek érték, maga Patrik is ír. Visszatérését követően csak egyszer hagyta el az Írországot. A *Hitvallásban* leírja, hogy sajnálatos, hogy a vádak akkor érik őt, amikor nincs jelen, hogy megvédhesse magát. A mű elején írja, hogy már idős ember, illetve többször is említi, hogy sok évet eltöltött az írek között. Erre az utazásra évtizedekkel az után kerülhetett sor, hogy püspökként megérkezett Írországba. Az útról Muirchu is értesít bennünket, amikor arról számol be Patrik életrajzában, hogy a püspök Armagh megalapítása után Rómába ment ereklyéért.³⁰ Rómába, és nem Britanniába.

Patrik galliai évei alatt megismerkedett Auxerre-i Germanusszal, akit az eretnekség felszámolására küldtek később Britanniába. Valószínűtlen, hogy Patrik olyan téziseket vallott, amelyek ellen Germanus és azok a galliai szerzetesek küzdöttek, akiket ő barátainak nevez a *Hitvallásban*, és akiket egykor viszontlátni remélt. Mivel nem sokkal fogságból való szabadulása után a kontinensre ment, nem valószínű, hogy a pelagianizmus tanait sajátította el. Nem Britanniában szentelték pappá és püspökké. Pelagius tanítását már elítélhették a zsinaton, mire Patrikot felszentelhették.

Patrik galliai kötődéseit bizonyítja, hogy Coroticusnak írt levelében, amikor a rabszolgák elengedéséről ír, a galliai és római katolikusokra, illetve az ő szokásukra hivatkozik. A britanniai szokásokat meg sem említi, ami annál is furcsább, mivel ő maga is onnan származik.

Felmerülhet még egy kérdés a Patrikot ért támadásokkal kapcsolatban. Patrik nem az egyetlen keresztény térítő volt az írek között. Lehet, hogy missziót végző egyháziak között rivalizálás volt? Erre enged következtetni Patrik is Coroticusnak írt levelében. Magáról azt írja, hogy féltékenyek rá, de ez őt nem zavarja, mert tudja, hogy a próféta nem kíváncsi saját hazájában. *Hitvallásában* tovább erősíti ezt a képet, amikor az őt visszatartó egyháziakról ír. Patrik szerint mindig voltak, akik megkérdőjelezték elkötelezettségét, indítékait, illetve alkalmasságát.

Meglehet, hogy Róma törekvését az ír egyház megszervezésére Germanus útja indította el. A térítőmunkában a brit egyház volt a legérdekeltebb és legaktívabb. Ez feltehetően annak is köszönhető, hogy nagy számban kerültek brit keresztények ír fogságba. Így nem csak a rabszolgasorba taszított keresztények hitének megőrzése válhatott céljá, hanem a fogva tartóik megkeresztelése is. Ez biztosította volna,

²⁹ „Unde autem possem etsi uolueram amittere illas, et pergere in Brittannias;... quasi ad patriam et parentes: non id solum, sed etiam usque Gallias uisitare fratres et ut uiderem faciem sanctorum Domini mei...” Hanson, 1978. 116. p.

³⁰ Stokes, 1965. 239.

hogy a rabszolgák gyakorolhassák a hitüket, illetve a további fogolyszerző utaknak is elejét vehette volna.

Bár a *Hitvallás* alapján úgy tűnik, Patrik a britanniai egyház tagja volt, nincs elegendő forrásunk sem annak megállapítására, milyen volt a kapcsolat az ír és a brit egyház között, sem a brit egyház szervezetére vonatkozóan. Britannia átlagos keresztény közösség volt, amelynek kapcsolatát Rómával az eretnekség feltűnéséig semmi nem árnyékolta be.³¹ A viszonyok megváltozásáról Gildas, a 6. század eleji brit klerikus és történétíró *De excidio et conquestu Britanniae* című művéből értesülünk.³² Ha feltételezzük, hogy a brit egyháznak nagy szerepe volt az ír kialakulásában és irányításában, az azt jelenti, hogy nagyszámban kellett britanniai klérusoknak jelen lenni a területen. Gildas leírását az angolszász támadásokról úgy is értelmezhetjük, hogy az emberek Írországba, illetve oda is menekültek, nem csak a kontinensre.³³

Patrik felelősségére a brit egyház felé elsősorban a *Hitvallásból* következtethetünk. Patrik Britanniát nevezte otthonának. Kiderül azonban, hogy szülei és előljárói is ellenezték visszatérését az írekhez. Azzal, hogy vállalta a missziót, elveszítette családját és hazáját. Akinek nem volt megbízása az Írországból való térítésre, nem működhetett ott, akkor sem, ha felszentelt pap volt.³⁴ Elképzelhető azonban, hogy ha Patrik Rómától megbízást kapott, a brit püspöki kar ezt kétségbe vonta, sőt tiltakozott ellene.

A brit püspök azért nem akarhatták, hogy Patrik térítsen Írországból, mert nem pelagianus tanokat hirdetett. Patrik apja is az egyház tagja volt: szülei elvesztését azzal is magyarázhatjuk, hogy az eretnekség miatti nézetkülönbségek álltak közéjük. Pelagius tanításának britanniai népszerűsége megmagyarázhatja, miért háborodtak fel a püspökök Patrik „régibűnén”. A szabad akarattal való üdvözlésben hittek, ezért úgy vélhették, nincsen mentség egy súlyos bűnre.

Ha a brit és gall térítők között rivalizálás volt, akkor valószínű, hogy a pelagianizmus miatt Rómával amúgy is háborgó kapcsolatot fenntartó brit egyház azért tiltakozott Patrik küldetése ellen, mert vetélytársat láttak benne. Így kiváló alkalom adódott, hogy visszavonultassák azt a Patrikot, akinek kinevezése ellen kezdettől fogva tiltakoztak.

Az Írországból zajló egyéb missziókról Patriktól nem értesülünk. A későbbi forrásokban említett személyek legalább annyira származhattak a kontinensről, mint Britanniából. A későbbi szentéletrajzokból, köztük Patrikéból, több nevet ismerünk meg. Ezekben a legendákban egyre hangsúlyosabbá válik, hogy Írországból brit származású papok működtek. Azonban maga a tény, hogy az egyház

³¹ Dumville, 1993. 133-134.

³² Novák, 1997.

³³ Novák, 1997. 138.

³⁴ Dumville, 1993. 143.

alapításakor döntő többségben britek működtek a szigeten, nem garantálja, hogy a szoros kapcsolat később is fennmaradt, és hogy az ír egyház bármiféleképpen alárendelt lett volna a britanniainak. A 12. századi krónikák ugyan még beszámolnak a brit jelenlétről, azonban a kapcsolat a két egyház között már változásokon ment át.³⁵ Beda Venerabilis egyháztörténeti művében már arról ír, hogy Britanniából mentek Írországba tanulni.³⁶

SZENT ÁGOSTON KEGYELEMTANA ÉS PATRIK

Patrik maga cáfol rá arra, hogy eretnek tanokat hirdetett. *Hitvallását* keretbe foglalja az elején és a végén az egyház alapvető tanításait magába foglaló szöveg. Az első ilyen részlet szinte szó szerint megegyezik a Hiszekeggyel. Lehet, hogy Patrik meg akarta örökíteni életművét, és ez a „Credo” rövid összefoglalása annak, amit ő maga tanított az íreknek.³⁷ A „Credo” megfogalmazásával ugyanakkor azt is bizonyítja, hogy az egyház tanainak megfelelően tanított a szigeten.

Patrik tanulmányairól biztosat nem tudunk. Feltételezhető, hogy mivel apja és nagyapja is egyházi tisztséget töltött be, elrablása előtt valamilyen szintű iskolázottságra szert tehetett. Szabadulása után a kontinensen eltöltött évek alatt Patrikot diakónussá, később pappá, majd püspökké szentelték. Patrik Róma megbízásából térített, tehát valószínű, hogy alkalmasnak találtak a feladatra. Alkalmasságát csak az után kérdőjelezték meg, hogy napvilágra került fiatalkori bűne.

Patrik viszonylagos műveletlenségét ifjúkori rabságával magyarázza. A hatéves fogság alatt nem volt alkalma tanulni, ezért beszéde és írása – elsősorban latintudása – nyers. Az iskolázottság azonban nem elég, az Úr kegyelmére is szükség van. Képzetlen a többi püspökhöz képest, de az Úr őt választotta ki. Bár valószínűleg Galliában és Rómában is több alkalmasabb és képzettebb ember lett volna a küldetésre, a választás azért eshetett Patrikra, mert olyan ismerettel és tapasztalattal rendelkezett a helyi viszonyokról, ami másnak nem állt rendelkezésére. Fogsága alatt elsajátította az ír nyelvet, illetve tizenhat éves koráig, valamint szabadulása után a brit egyház tagja volt, így az ottani viszonyokkal is inkább tisztában lehetett, mint egy római, vagy gall származású püspök. Patrik számára ifjúkori rabsága nem várt előnnyel is járt. Az ír nyelv elsajátítása különösen fontos volt, mert Írországból a latin nem volt mindennapi használatban, lévén az ország sosem volt a birodalom része. Ha tehát Patriknak szemére vetették, hogy latintudása nem elegendő, védekezhetett azzal, hogy Írországból ennek nincs különösebb jelentősége.

³⁵ Dumville, 1993. 139–143.

³⁶ Blair, 1970. 19.

³⁷ Skinner, 1998. 18.

Patrik nagyon jól ismerte a Bibliát, gyakran idézi is. Stílusa és nyelvtani szerkezetei is a bibliai latinra hasonlítanak. A nyelv tehát nem jelenthetett akkora problémát Patriknak, mint ahogyan azt hangsúlyozza. Bár szerinte nem tökéletes a latintudása, mégis nagy sikerrel írt a Szentírás nyelvén.³⁸ A Szentíráson kívül legalább egy művet, Ágoston *Vallomásait* is ismerte. Ehhez elég jól kellett tudnia latinul. Mindez mutatja, hogy olvasott ember lehetett.

Patrik *Hitvallása* sok szempontból hasonló Ágostonéhoz. Ahogyan Ágostonnál olvashatjuk megtérésének történetét, ugyanúgy megismerjük Patrikét is. A műfaj sajátossága miatt Patrik *Hitvallását* ugyanúgy átszövik az Istennel folytatott párbeszédek és az Úr dicsőítése. Valószínű, hogy Patrik olvasta Szent Ágoston *Vallomásait*, ami nem sokkal korábban, 397-ben készült el. A hippói püspök az 5. századra a latin egyház legtekintélyesebb szerzője volt, ezért joggal feltételezhető, hogy Patrik olvasta legismertebb művét.³⁹ A szabadulása után a Galliában töltött évek alatt ismerkedhetett meg vele.

A *Hitvallás*, hasonlóan a *Vallomásokhoz* Patrik életgyónása is egyben. Viszsaemlékszik életére, különösen az ír misszióra. Beismeri gyengeségeit, melyekre bűnbánattal tekint vissza, és magasztalja Istent, aki kiválasztotta őt az írek megtérítésére, annak ellenére, hogy ő méltatlannak tartja magát erre a feladatra. Patrik mindent Istennek köszönt és imáiban hálát adott azért, amije volt, és amit az Úr tett érte. Tisztán látta saját hibáit és bűneit. Alázattal fordult Istenhez, hogy kegyelmezzon neki, a legbűnösebbnek minden ember közül. Gyarlóságát éppen úgy belátta, mint ahogyan tudatában volt térítőmunkájának jelentőségével is.

Patrik a *Hitvallásban* írja, hogy bár apja, Calpornius diakónus volt, a nagyapja, Potitius pedig pap, ő maga ifjúként nem ismerte a kereszténységet. Ezt valószínűleg az ágostoni *Vallomások* szellemében írt önostorozásként kell értenünk. Patrik tisztában van emberi esendőségével. A *Hitvallás* elején és a végén is, illetve a Coroticushoz írt levél elején is bűnösnek nevezi magát. Tökéletlenségét természetesnek vette: „Én, Patrik, a legegyszerűbb bűnös...”⁴⁰ Nyilván nem tudta volna ilyen nyíltan vállalni tökéletlenségét, ha nem hitt volna a bűnök bocsánatában. Tudja magáról, hogy nem él büntelenül, ahogyan más keresztények sem, de megvallja Istenét, és ezért nem szégyenkezik. Bűneinek ilyen nyilvánosan való felvállalása már önmagában is mutatja, hogy Ágoston nagy hatással lehetett rá.

Az isteni irgalmasságra való hagyatkozás Ágoston kegyelemről szóló tanítását tükrözi vissza: ő képtelen lenne magától jó lenni, de Isten neki, a leggyarlóbbnak is megkegyelmez. Ez egyedül Istennek áll hatalmában. A kegyelem nagyon fontos szerepet játszik Patriknál. Nem csak a bűnök bocsánatáról van itt szó. Patrik saját munkásságára is úgy tekint, mint Istentől kapott ajándékra. Nem tudta volna vég-

³⁸ Dumville, 1993. 231.

³⁹ Vessey, 1998. 264-285.

⁴⁰ Hanson, 1978. 70.

hezvinni mindezt az Úr kegyelme nélkül. Valahányszor a kegyelemről ír, érezteti, hogy fiatalkori botlásait és hitetlenségét lezárta, és új életet kezdett. A pelagiánus brit papok felháborodása nem csak azért bántotta, mert esetleg püspöki rangja elvesztésével a térítőútját sem folytathatta volna. Számára azért volt olyan fájdalmas az ügy, mert társai nem tudták megbocsátani azt, amit saját felfogása szerint Isten évtizedekkel ezelőtt már megtett.

Patrik kegyelemtanában Ágoston gondolatai tükröződnek. Ágoston szerint a pelagiánusok egyik legnagyobb tévedése, hogy elbizakodottságukban önerőből akarnak üdvözülni. Patrik azt vallja, hogy Az Úr segítségével ellenáll a kísértéseknek, ami bizonyíték arra, hogy önerőből nem lenne képes rá, csak kegyelemmel: *”... megőrzött engem minden rossztól, hogy ne vétkezzek a színe előtt”*⁴¹

Ágoston Pelagiusnak adott egyik válaszában kifejti, hogy a jó keresztények, méltatlan bűnösnek tartják magukat, de magasztalják Istent nagy dicsőségéért, munkájukkal hirdetik nagyságát. Isten megbocsátja bűneiket és szeretette segíti őket, hogy jól cselekedjenek. Hitük révén üdvözülnek és részesednek Krisztus királyságában.⁴² Patrik *Hitvallásában* másról sem olvashatunk, mint hogy ő magát vétkesnek, és utolsónak tartja az emberek között, de mégis Isten csodáinak hirdetésén fáradozik, naponta hozzá imádkozik, őt dicsőíti küldetése végrehajtásával. Magát nem tartotta soha méltónak egy ilyen feladat végrehajtására.

A Krisztussal való uralkodás gondolata többször is előjön a *Hitvallásban*. A leglátványosabban akkor, amikor Patrik a Szentírás nyomán Krisztus társörköseinek nevezi a hívőket. Ebben annyira Ágostont követi, hogy felmerülhet a kérdés, hogy a *Vallomásokon* kívül olvasta-e más műveit is a hippói püspöknek, többek között a Pelagius ellen írt műveit is.

Galliában a pelagiánus tanokat nagy felháborodással fogadták. Feltételezhető, hogy Patrikot mielőtt Írországba küldték, gondosan felvértezték a tévtanokkal szemben. Ha az is feladatai közé tartozott, hogy a már meglévő keresztény közösségeket megóvja az eretnekségtől, akkor joggal feltételezhető, hogy a nézeteket cáfoló Ágostoni műveket olvasta. E. A. Thompson ezzel ellentétes álláspontot foglal el. Véleménye szerint Patrikot nemhogy nem a pelagianizmus miatt küldték Írországba, hanem szerinte a püspököt annyira lekötötte missziója, hogy nem is hallott az egész keresztény világot lázba hozó vitáról, vagy ha igen, őt nem érintette!⁴³

Patrik Coroticusnak írt levelében is hasonló gondolatokat fejez ki a bűnök bocsánatáról. Coroticus és katonái egy nemrégiben megkeresztelt közösséget mészároltak le. Patrik szerint bűnbánatot kell tartaniuk és penitenciát végezni. Ha

⁴¹ „...et custodierit me ab omnia via mala, ut non peccem coram illo.” Hanson, 1978. 118.

⁴² „... et secundum qua min omnibus bonis operibus Deum laudat, sibi tribuens ignominiam peccatorum et dilectionem recte factorum, de hac vita liberandus et in consortium cum Christo regnatorum recipiendus emigrat.” PL XLIV. Col. 598.

⁴³ Thompson, 1999. 54.

ezt megteszik, akkor bocsánatot nyerne, és újra az Úrhoz fognak tartozni. Patrik bűnéről nem tudjuk, mi lehetett, de ha még a gyilkosságot is megbocsáthatónak tartotta, akkor érthető, hogy saját meggyónt bűnét is eltörölnék tekintette.

Patrik érvei alátámasztásához ugyanúgy a Szentírást veszi alapul, ahogyan Ágoston is. „*Ahogy Ózeás könyvében mondja: irgalmazok annak, aki 'Nincs irgalom!' volt. És azt mondom: 'Nem az én népem'-nek: 'Népem vagy te', s ő azt mondja: 'Istenem vagy te!'*”⁴⁴ A Rómaiakhoz írt levélből pedig: „... *ha pedig fiaid, akkor örökösök is: Isten örökösei, Krisztusnak pedig társörökösei... Tőle, általa és benne uralkodni fogunk.*”⁴⁵

Még egy ponton szembetűnően egyezik Patrik és Ágoston nézőpontja. Ágoston a *De nature et gratia*-ban azt írja a vétkezéstről, hogy az ember sokszor tudatlanságból vétkezik.⁴⁶ Patrik tanulatlanságra való hivatkozása így új fényben tűnik fel előttünk: nem pusztán a műveltség hiányáról ír, hanem korábbi vétkének akaratlanságáról, mert nem tudta eldönteni mi a rossz és mi a jó.

Patrik az Úrra bízta magát és üdvösségének ügyét. „*De ezektől nem félek, mert ígéretet kaptam a mennyországról, és belevetettem magamat a mindenható Isten kezébe, aki mindeneket irányít, ahogy a próféta mondja: 'Vesd gondolataidat az Úrra és ő téged fölnevel.'*”⁴⁷ Hogyan követhetne pelagiánus tanokat, aki annyira esendőnek tartja magát, hogy nemhogy üdvözülni nem tudna önerőből, de már a mindennapokat is az Úr támaszával éli túl?

Ágoston azért ítélte el Pelagius tanítását, mert az ember szerepét az isteni kegyelem elé helyezte az üdvösség elérésében. A legerősebb érvet János evangéliumából veszi: „*Senki sem jöhet hozzám, hacsak az Atya, aki engem küldött, nem vonzza; és én feltámasztom őt az utolsó napon.*”⁴⁸ Nem vonzódhat Krisztushoz az, aki nem kapta meg a kegyelem ajándékát. Ez szabad akaratból nem érhető el.⁴⁹

Ágostoni nézeteket hangoztat Patrik Coroticusnak írt levelében, amikor figyelmezteti, hogy egyedül Istennek áll jogában ítélkezni. Ágoston ugyanis azt írja, hogy ha az ember önerőből képes üdvözülni, akkor a kegyelem fölöslegessé válik.⁵⁰ Ágoston szerint Pelagius magának a Szentírásnak mond ellen, ahol többek

⁴⁴ „*Et in Osee dicit: 'Vocabo non-plebem meam, et non-misericordiam-consecutam. Et erit in loco ubi dictum est: non plebs mea vos, ibi vocabuntur filii Dei vivi.'*” Hanson, 1978. 114.

⁴⁵ „... *quasi filii Dei viviet coheredes Christi ... quoniam ex ipso, et per ipsum, et in ipso regnaturi sumus.*” Hanson, 1978. 130.

⁴⁶ Brown, 2003. 411.

⁴⁷ „*Sed nihil horum vereor propter promissa celorum: quia iactavi meipsum in manus Dei omnipotentis, qui ubique dominatur, sicut propheta dicit: 'Iacta cogitatum tuum in Deum, et ipse te enutriet.'*” Hanson, 1978. 128.

⁴⁸ Jn 6, 44

⁴⁹ „... *et dicebat, Propterea dixi vobis, quia nemo potest venire ad me, nisi fuerit ei datum a Patre meo.*” PL XLIV. Col. 553.

⁵⁰ PL XLIV. Col. 582.

közt a filippieknek írt levélben Pál apostol kifejti a kegyelem hatását: „*Mert Isten az, aki bennetek az akarást és a véghezvitelt egyaránt műveli jóakarata szerint.*”⁵¹ Ágoston bírálja Pelagiust, mert úgy állítja be az isten-ember kapcsolatot, mintha azt törvények sokasága szabályozná, és nem veszi figyelembe Isten irántunk való szeretetét.⁵² Patrik írásaiban újra is újra Isten megbocsátó, ajándékozó szeretetéről ír.

Ágoston Pelgiusnak adott válaszában fogalmazza meg, hogy az Úr nem azt mondta, hogy nélküle nehezen teszünk bármit is, hanem azt, hogy nélküle semmit sem tehetünk.⁵³ Ezt Patrik is többször visszhangozza a *Hitvallásban*, amikor írországi missziójáért ad hálát: „*Ha Ő nem adja nekem ezt, én nem lettem volna képes rá...*”⁵⁴

Az ágostoni mű visszhangját fedezhetjük fel abban is, hogy Patrik tanulatlansága ellenére képesnek tartja magát az írek megtérítésére. Képzetlen volt a többiekhez képest, de az Úr őt választotta ki. „*Ezen pedig csodálkozzon nagy és kicsiny, aki féli az Urat, és ti is, mesterei a retorikának, ... figyeljete és jegyezzétek meg, hogy engemet, az ostobát kiemelt azok közül, akik bölcsnek tűnnek, a törvényben jártasak, beszédükben és minden másban is műveltek.*”⁵⁵ Ágoston ezt úgy fogalmazza meg, hogy a Korinthusiaknak írt második Páli levélre hivatkozik: „*Nem mintha magunktól képesek lennénk bármit is kigondolni, ellenkezőleg: a mi képességünk Istentől van... Ő tett minket alkalmassá arra, hogy az Újszövetség szolgálói legyünk, nem a betűé, hanem a Léleké, mert a betű öl, a lélek pedig éltet.*”⁵⁶

Patrik, Ágostonhoz hasonlóan nem a betű és törvény ismeretét tartja döntőnek, hanem a Szentlélek benne való jelenlétét. „*Ha meglehetősen vakmerőnek tűnök vádlóim előtt tudatlanságommal és nyelvezetemmel (ahogy írva van: a dadogó nyelv is gyorsan megtanulja, hogyan hirdesse a békét), mennyivel inkább tartozunk menni a legtávolabbi földre is a megváltásért, ha ez nem ékesen, de határozottan és erősen bele van vésve a szívünkbe, nem tintával, hanem az élő Isten Lelke által.*”⁵⁷

⁵¹ „*Quoniam qui in vobis opus bonum expit, perficiet usque in diem Christi Iesu.*” PL XLIV. Col. 584.

⁵² Brown, 2003. 437.

⁵³ „*Dominus autem ut responderet futuro Pelagio, non ait, Sine me difficile potestis aliquid facere; sed ait, Sine me nihil potestis facere.*” PL XLIV. Col. 584.

⁵⁴ „... quia nihil valeo nisi ipse mihi dederit?” Hanson, 1978. 128.

⁵⁵ „*Unde autem ammiramini, magni et pussilli, qui timetis Deum, et vos Domini ignari rethorici,... audite et scrutamini, quis me stultum excitavit de medio eorum qui videntur esse sapientes et legis periti et potentes in sermone et in omni re.*” Hanson, 1978. 82-84.

⁵⁶ 2 Kor 3,5-6

⁵⁷ „*Et si forte videtur apud aliquantos me in hoc praeponere cum mea incitia et tardiori lingua (scriptum est enim: Linguae balbutientes velociter discent loqui pacem), quanto magis nos appetere debemus qui sumus, inquit, Epistola Christi, in salutem usque ad ultimum terrae, etsi non diserta, sed rata et fortissime scripta in cordibus vestris, non atramento, sed Spiritu Dei vivi.*” Hanson, 1978. 80-82.

A pelagianizmus jelen volt a brit egyházban, annak ellenére, hogy ezek az események jóval a tanok zsinaton történő elítélése után történtek. Patriknak, aki Galliában tanult, már rendelkezésére álltak Ágoston írásai, és nagy valószínűséggel olvasta is őket, esetleg kifejezetten azzal a szándékkal, hogy ha majd visszatér szülőföldjére, megakadályozhassa az eretnokség további terjedését. Hat év kivételével ifjúságát Britanniában töltötte, szoros kapcsolatban az egyházzal, ezért már előre készülhetett a pelagiánus tanok cáfolatára, amelyhez Ágoston írásai jelentették a fő támaszát. Ahogy korábbi ír fogsága később váratlan előnyt jelentett, amikor visszatért téríteni Írországba, ugyanúgy hasznára válhatott barátja árulása is. Bár fájdalmas üggyről volt szó, és térítőútja végét is jelenthette volna, nem biztos, hogy adódott volna még egy ilyen alkalom, hogy cáfolja a pelagiánus tanokat. Ebben az értelemben Patrik *Hitvallása* multifunkcionális mű: Patrik életgyónása, életművének összefoglalása és eretnekellenes röpirat, azaz vádirat és védőbeszéd egyben.

KONKLÚZIÓ

Az 5. században egyedülálló módon Róma püspököt küldött a Birodalom határán túli Írországba, hogy a lakosokat megkeresztelje, és egyházat alapítson részükre. Palladius korai halálát követően érkezett Patrik, hogy a megkezdett munkát befejezze. A Patrik ellen felhozott vádakból és a püspök azokra adott feleletéből egyértelmű, hogy a pelagianizmus nem csak Britanniában volt népszerű, hanem a brit és a kialakuló ír egyház szoros kapcsolata miatt fennállt a veszélye, hogy Írországból is elterjed. Azért válhatott hirtelen sürgőssé, hogy a Római Birodalmon kívül is térítőmunka folyjon, hogy ezt megakadályozzák, illetve a már létező ír keresztény közösségeket megvédjék. Patrik Írországba érkezése előtt valószínűleg már tudatában volt annak, mennyire népszerűek saját hazájában Pelagius tanai. Patrik legközelebbi hozzátartozói is tagjai voltak a brit klérusnak, akik kapcsolatba kerülhettek az eretnokséggel.

Az írek megtérítésével megbízott Patrik nem tette magáévá Pelagius tanait, mivel Galliában tanult és ismerhette azokat a püspököket, akik közül 429-ben Germanus auxerre-i és Lupus troyes-i püspököt küldték a pelagianizmus felszámolására. Emellett olvasta Ágoston műveit is, aki Pelagius legnagyobb ellenfelének számított. Feltételezhető, hogy Patrik nem csak a Vallomásokat olvasta, hanem a kor legnépszerűbb szerzőjének más műveit is, többek közt a *Contra duas epistulas Pelagianorum*-ot. Ezek az olvasmányok még jobban megerősítették az isteni kegyelembe vetett hitét. *Hitvallása* számos ponton követi az ágostoni mintát, több gondolatát pedig kapcsolatba lehet hozni Ágoston Pelagius leveleire adott válaszával. Patrik térítőútja a brit egyházon belül ellenállást váltott ki. A kialakuló konfliktushelyzetről az életrajz nem tesz említést, a *Hitvallás* azon-

ban, amelyet Patrik a vádak cáfolatára írt, már önmagában bizonyíték a misszió körüli feszültségekre.

Patrik visszavonultatására ifjúkori bűnének napvilágra kerülése adta az alkalmat a brit egyháziaknak. Az összeülő szinóduson vitatták képzettségét és ezzel összefüggően alkalmasságát a püspöki rang betöltésére. Patrik elismeri, hogy vannak nála bölcsebbek is az egyházban, de igyekszik igazolni, hogy a megfelelő ismeretekkel rendelkezik. Legfontosabb érve, hogy küldetése Istentől való, ezért neki, illetve más embernek nem lehet kifogása ellene. Róma Palladius, Patrik, valamint Germanus és Lupus püspök missziói révén több lépést is tett, hogy megakadályozza a pelagianizmus továbbterjedését, de ez valószínűleg csak fél sikert hozott. Pelagius tanainak még évszázadokkal később is volt hatása az északi egyházakra.⁵⁸

Források

- Stokes, 1965.** 1965 *Bethu Phátraic*. Ford.: Whitley Stokes. In: *The Tripartite life of Patrick I.* kötet. Ed.: Whitley Stokes. Nendeln, Kraus Reprint Ltd., 1965. (*Rerum Britannicarum. Medii Aevi Scriptores*, 89)
- Hanson, 1978.** Saint Patrick: *Confession et Lettre a Coroticus*. Ford.: Hanson, Richard P. C.. Paris, Éditions du Cerf, 1978. (*Sources Chrétiennes*, 249)
- Novák, 1997.** Gildas: *Britannia romlásáról*. Szerk.: Novák Veronika. Ford.: Arnold F. Helga–Bányai Zsuzsanna–Deákvári Mária–Felföldi Edit–Galaskó Dénes–Liptai Orsolya–Novák György–Novák Veronika–Papdi Viktor–Simon Petra–Szarvas Júlia–Turi Zsuzsanna. Szeged, JATE Történész Diákkör, 1997. (*Documenta Historica*, 32)
- PL XLIV.** Sancti Aurelii Augustini: *Contra duas Epistolas Pelagianorum*. H. n., Brepols, é. n. (*Patrologia Latina*, 44.)

Bibliográfia

- Fitzgerald, 1999.** 1999 *Augustine through the Ages*. Ed.: Allan D. Fitzgerald, O. S. A.. Grand Rapids, Eerdmans, 1999.
- Rotelle, 1998.** 1998 *Answer to the Pelagians II. Marriage and desire, answer to the two letters of the Pelagians, Answer to Julian*. Ed.: John E. Rotelle. Ford.: Roland J. Teske, S. J. New York, New City Press, 1998.
- Rees, 1998.** 1998 Rees, B. R.: *Pelagius. Life and letters*. Woodbridge, The Boydell Press, 1998.
- Brown, 2003.** 2003 Brown, Peter: *Szent Ágoston élete*. Ford.: Sággy Marianne. Budapest, Osiris, 2003.
- Chadwick, 1963.** 1963 Chadwick, Nora K.: *The Age of the Saints in the Early Celtic Church*. London, Oxford University Press, 1963.
- Chadwick, 1995.** 1995 Chadwick, Owen: *A History of Christianity*. London, Weidenfeld and Nicolson, 1995.

⁵⁸ Chatháin, 2001. 239.

- D'Arcy, 1974.** 1974 D'Arcy, Mary Ryan: *The saints of Ireland: a chronological account of the lives and works of Ireland's saints and missionaries at home*. St. Paul, The Irish American Cultural Institute, 1974.
- Dumville, 1993.** 1993 *Saint Patrick*. A. D. 493-1993. Ed.: David N. Dumville. Woodbridge, The Boydell Press, 1993.
- Thompson, 1992.** 1992 Thompson, E. A.: *Who was Saint Patrick?*. 2. kiad. Woodbridge, The Boydell Press, 1999.
- Klaniczay, 2005.** 2005 *Európa ezer éve. A középkor*. I. kötet. Szerk.: Klaniczay Gábor. Budapest, Osiris, 2005.
- Logan, 2002.** 2002 Logan, F. Donald: *A history of the Church in the Middle Ages*. London, Routledge, 2002.
- Bonner, 1996.** 1996 Bonner, Gerald: *Church and Faith in the Patristic Tradition. Augustine, Pelagianism, and Early Christian Northumbria*. H. n., Variorum, 1996. (*Collected Studies Series*, 521)
- Mytum, 1992.** 1992 Mytum, Harold: *The Origins of Early Christian Ireland*. London, Butler and Tanner Ltd, 1992.
- Chatháin, 2001.** 2001 Mackey, James P.: *The theology of Columbanus*. In: *Ireland and Europe in the early Middle Ages*. Ed.: Ní Chatháin, Próinséas- Richter, Michael. Dublin, Four Courts Press, 2001.
- Bieler, 1979.** 1979 Bieler, Ludwig – Kelly, F.: *The Patrician texts in the Book of Armagh*. Dublin, The Dublin Institute for Advanced Studies, 1979.
- Moody, 1999.** 1999 Moody, T. W. – Martin, F. X.: *Írország története*. Ford.: Rakovszky Zsuzsa-Siklós Márta. Budapest, Corvina, 1999.
- Blair, 1970.** 1970 Blair, Peter Hunter: *The world of Bede*. London, Secker and Warburg, 1970.
- Sharpe, 1991.** 1991 Sharpe, Richard: *Medieval Irish saints' lives: an introduction to Vitae sanctorum Hiberniae*. New York, Oxford University Press, 1991.
- Charles-Edwards, 2000.** 2000 Charles-Edwards, T. M.: *Early Christian Ireland*. Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- Skinner, 1998.** 1998 *The Confession of St. Patrick and Letter to Coroticus*. Ford.: John Skinner. New York, Image, 1998.
- Vanyó, 2003.** 2003 Vanyó László: *Az ókeresztény egyház irodalma II. A 4-8. század*. 4. kiad. Budapest, Jel, 2003.
- Vessey, 1998.** 1998 Mark Vessey: „*Opus Imperfectum Augustine and His Readers*”, 426-435 A.D.” In: *Vigiliae Christianae* 52. (1998) 3. sz. 264-285.

HÍREK

AZ EURÓPAI VALLÁSTUDOMÁNYI TÁRSASÁG TIZEDIK KONFERENCIÁJA

Száraz beszámoló

HOPPÁL K. BULCSÚ

2011. szeptember 18. és 22. között tartotta éves nagykonferenciáját az Európai Vallástudományi Társaság (European Association for the Study of Religion, EASR), melyet a Magyar Kultúra Alapítvány házában, a Budavári Önkormányzat, a Magyar Egyházak Ökumenikus Tanácsa támogatásával a Magyar Vallástudományi Társaság látott vendégül.

A minden évben más-más országban megrendezett konferencián általában 240-250 külföldi tudós vesz részt. A szeptemberben lezajlott konferencia hét párhuzamos szekcióülésén összesen több mint 220 dolgozat hangzott el. Ehhez hozzá kell számolni a 11 kulcselőadót, a könyvkiállítók standjainak eladóit, a magyar szervezőket és a kisegítő személyzetet, így tehát körülbelül 290-en vettek részt a konferencián.

Az előadók 26 európai országból érkeztek, de részt vettek a konferencián egyebek mellett kanadai, amerikai, új-zélandi, indiai, török, japán és burját kutatók is. Tekintetbe véve a résztvevők nagy számát, affiliációját, tudományos és nemzetiségi hátterét, véleményem szerint minden szerénység nélkül elmondhatjuk, hogy az utóbbi évtizedek egyik legrangosabb európai vallástudományi eseményét szervezte meg a Magyar Vallástudományi Társaság Budapesten.

A konferencia fontos kísérőeseménye volt a könyvkiállítás, ahol természetesen vásárolni is lehetett. A legrangosabb európai kiállítók tisztelték meg jelenlétükkel a kongresszust: az Oxford University Press, a Brill Academic Publishers, az Equinox Publishing Ltd., a Leuven University Press, a L'Harmattan és a Continuum.

A konferencia előzetesen fölklért kulcselőadók prezentációi köré szerveződött, akik mind reflektáltak a saját szakterületük szemszögéből a fő témára, az újdonság problémájára a vallástudományban. Minden szekcióülést egy-egy kulcselőadás követett. A szervezők külön ügyeltek arra, hogy mivel ez a tizedik, jubileumi konferenciája az Európai Vallástudományi Társaságnak, mintegy ajándékképpen olyan fő előadókat hívjanak meg, akik valóban új megközelítési módokat tudnak javasolni a vallás jelenségéhez. Így került az EASR konferenciák történetében először meghívásra vallásfilozófus, vallásfenomenológus, etnológus és vallásszociológus mint kulcselőadó. Kulcselőadók voltak: Veikko Anttonen (Turkui Egyetem),

Roberto Cipriani (Római III. Egyetem), James L. Cox (Edinburghi Egyetem), Armin Geertz (Aarhusi Egyetem), Hoppál Mihály (Magyar Vallástudományi Társaság), Mezei Balázs (Pázmány Péter Katolikus Egyetem), Martin Moors (Leuveni Katolikus Egyetem), Máté-Tóth András (Szegedi Egyetem), Josef Seifert (Nemzetközi Filozófiai Akadémia), Kocku von Stuckrad (Groningeni Egyetem), Voigt Vilmos (Eötvös Loránd Tudományegyetem).

A programot különösen színessé tette a nyitófogadáson a Jánosi Zenekartól felhangzó magyar népi muzsika, de ugyanígy a zárófogadás is élményekkel teli volt a külföldi vendégek számára.

A magyar vallástudomány egyre erősebb európai tudományos súlyát bizonyítandó három új kötetet is bemutatottak a konferencián. A *Science of Religion in Hungary* című kötetet (a két szerkesztő Hoppál Mihály és S. Szabó Péter) Bencze Lóránt prezentálta. (Ezt a kötetet a konferencia résztvevői mind megkapták konferencia csomagjukban.). A *Study of Religion in Szeged* című kötetet Porció Tibor és az *Áldozat és ima* című kötetet pedig szintén a szerkesztők, Hoppál K. Bulcsú, Szilágyi Zsolt és Vassányi Miklós mutatták be az érdeklődőknek.

A konferencia utolsó napján általános közgyűlést is tartott az Európai Vallástudományi Társaság, melyen parázs vita bontakozott ki a vallásoktatás helyzetéről Európában és különösképpen Magyarországon.

Legvégül hangozzék el a főszervezők neve, akik a legtöbbet tettek azért, hogy ez az esemény ilyen jól sikerüljön és a magyar vallástudományi kutatás megmutathassa magát Európának: Hoppál K. Bulcsú mint konferenciaigazgató és Kovács Ábrahám és Szilágyi Zsolt mint konferencia aligazgatók.

A konferencia előadásainak tartalmáról lehetetlen a jelen keretek között számot adni. Erre egyedül a tanulmányok publikálása vállalkozhat. A dolgozatok százait hallgatva azonban arra a meggyőződésre juthatunk, hogy a vallás világa kimeríthetetlen gazdagság a vallástudományi kutatás számára, nem beszélve az erre való reflexiók szerteágazóságáról. A konferencia résztvevőinek probléma-megközelítésében mégiscsak van egy közös pont, s ez pedig az, hogy mindannyian föltételezik a vallás világának valóságát. Nem elméleti konstrukcióként és nem is társadalmi szükségéből eredő pótlékként jellemzik a vallást, hanem valós, értelmes és ezáltal értelmezhető jelenségként. Mondanivalója – ha egyáltalán vállalkozhatunk ilyen általánosító kijelentésre – az volt a konferenciának, hogy a vallás, szólaljon meg akár a daur sámánok, akár a tibeti buddhisták vagy akár a filozófia magasztos nyelvén, örök emberi tapasztalatot jelenít meg, melyet a valláskutató személyes döntése alapján elutasíthat, de megérteni és értelmezni köteles.

AZ EGYEZKEDÉS LEHETŐSÉGEI. ADALÉKOK A KERESZTÉNY-ISZLÁM PÁRBESZÉD LEGÚJABB TÖRTÉNETÉHEZ

Szent-Iványi Ilona doktorálása az Evangélikus
Hittudományi Egyetemen

SZENTPÉTERY PÉTER

Szent-Iványi Ilona unitárius lelkész 2011. november 7-én védte meg fenti című doktori értekezését az Evangélikus Hittudományi Egyetemen. A lelkész 1975-80 között végezte teológiai tanulmányait, az előd Evangélikus Teológiai Akadémián, ill. közben 1977-79-ben két tanévet Oxfordban. Magyarországi lelkészi (1980-2001) és püspökhelyettesi (1994-2001) szolgálata után, 2001-2006 között az oxfordi székhelyű Nemzetközi Társaság a Vallásszabadságért (*International Association for Religious Freedom, IARF*) európai képviselője és irodavezetője volt. Itt jelentős tapasztalatokat szerzett disszertációjához, amelyet 2006-2011 között írt, Szentpétery Péter vezetésével.

A keresztény–iszlám kapcsolatok történeti áttekintése, majd a mai (nyugat-) európai helyzet ismertetése után a párbeszéd szempontjából mindmáig két legfontosabb dokumentumot és az azokra adott válaszokat elemzi részletesen a harmadik és a negyedik fejezetben. Az első a német protestáns egyházak tanulmányi anyaga: *Klarheit und gute Nachbarschaft* (Nyíltság és jószomszédság) 2006-ból. A tanulmány kiemelkedően foglalkozik a nők egyenjogúságának, valamint az emberi jogok és a vallásszabadság modern értelmezésének kérdésével. Ezeket a muszlimokon is számon kéri. Néhány németországi muszlim szervezet közös választ jelentetett meg. Ebben azt kifogásolták, hogy a helyenként erős kritikát nem vehetik magukra, mert tiszteletben tartják a vallásszabadságot és örömmel vesznek részt a párbeszédben.

A másik, sokkal nagyobb hatású dokumentum 138 muszlim tudós *A Common Word* (Egyezkedő szó) kezdetű levele 2007-ből. A szerzők a három monoteista (világ)vallás esetében a szeretet kettős parancsában jelölik meg a közös pontot, és ezt nem csak koráni, hanem ó- és újszövetségi idézetekkel is alátámasztják. Az értekezés a több száz keresztény válasz közül a legfontosabbakat elemzi, a Vatikán, egyes ortodox egyházak, az anglikán egyház, a protestáns felekezeti világszövetségek megnyilatkozásait. Többen történelmi jelentőségűnek nevezték a levelet, ami abban az értelemben jogos is, hogy iszlám részről ilyen széleskörű kezdeményezésre és annak hasonlóan átfogó recepciójára még nem volt példa.

A közel-keleti keresztény egyházak viszont vagy alig vettek tudomást a levélről, vagy éles kritikával illették. Ennek oka a keresztény-muszlim kapcsolatok mindmáig ható történetében keresendő.

Összefoglalóan megállapítja, hogy a vizsgált dokumentumok, a rájuk adott válaszok és általában a jelenlegi helyzet azt mutatja, hogy az egyházak részéről a párbeszédkészség jelentősen növekedett az elmúlt évtizedekben. Hasonló mondható el iszlám részről is Európában és Észak-Amerikában. A konfrontáció elkerülése csakis párbeszéd útján lehetséges. Vallástudományi szempontból a keresztény-muszlim kapcsolatok alakulása az igazság kérdéséhez való viszonyukban rejlik. A kizárólagossághoz, a végső igazság egyedüli birtoklásához való ragaszkodás mindkét fél részéről akadálya a párbeszédnek. Az azonban már korántsem mindegy, hogy melyik fél milyen eszközöket vesz igénybe a vélt vagy valós igazság iránti ragaszkodásának kifejezésére.

A vizsgabizottság tagjai voltak Jutta Hausmann professzor elnököletével az EHE-ről: Béres Tamás docens, belső bíráló; Korányi András docens, Orosz Gábor Viktor adjunktus; külső bírálóként Dobrovits Mihály történész, turkológus, további külső tagként Fischl Vilmos kül- és biztonságpolitikai szakértő, evangélikus lelkész. A doktori oklevél átadására 2011. december 7-én, az EHE Szenátusának ünnepi ülésén került sor.

RECENZIÓK

Johnston, Mark:
Saving God. Religion after Idolatry

PRINCETON UNIVERSITY PRESS,
PRINCETON – OXFORD, 2009, XI+198 OLD.

A Princetoni Egyetem Walter Cerf filozófia professzora „teológiai” esszéjének központi témáját az a rendhagyó gondolat képezi, hogy (a „megmentő”) Isten nem csupán a mai „tudós ateisták” (Richard Dawkins, Christopher Hitchens vagy Sam Harris) torzításaitól, hanem elsősorban magának a vallásnak a bálványimádó hajlamaitól is meg kell menteni. Mindenik monoteizmus tökélyre fejlesztette ugyanis annak módját, hogy miképpen sajátíthatja ki teljes mértékben – mondhatni: hogyan domesztikálhatja? („házasíthatja”) – az Isteni Igazságot. A szerző tehát, szokatlan módon, a monoteizmusok ellen fordítja azok bálványimádás kritikáját. Ez főképpen azért lehetséges, mert M. Johnston a természetfeletti (*supernaturalism*) tulajdonképpen a bálványimádással azonosítja.

„Istenetek valóban Isten?”, teszi fel a provokatív kérdést mindjárt az első fejezet címében. Meggyőződése eszerint ugyanis *Istenben* hinni egyáltalán nem azt jelenti, hogy egyszerűen hisszük az Isten létezését állító kijelentés igazságát. Ebből kifolyólag számára a Gonosz lényegében véve azok paradigmája, akik valójában nem is hisznek *Istenben* – csupán Isten létét, mintegy az Ő pusztá létezését vallják (JHWH – Szentháromság – Allah). Nem véletlen, hogy a monoteizmusok (és azok egymással szembehelyezkedő felekezeteinek) önmeghatározásában fontos szerepet játszott a mások istenének/isteneinek lebecsmérlése, azoknak bálványokká való leminősítése, és – mintegy értelemszerűen és áttételesen – a saját istenségnek/istenképnek a bálványozása. Ez legvilágosabban a névben („Isten”), s annak fetisizmusában, jut kifejezésre, jóllehet itt nem is annyira személynévvel, hanem sokkal inkább *leíró* névvel/nevekkel van dolgunk (pl. *Izrael Istene*). Ezért arra a kérdésre, hogy „Hiszel-e Istenben” (amelyet talán helyesebb lenne azzal helyettesíteni, hogy „Hiszel-e Isten létezésében?”) a hívő csupán azt válaszolhatja/válaszolhatná: „Remélem, hogy igen”!

Mivel azonban a monoteizmusok – judaizmus, kereszténység, iszlám – az egész emberiséget érintő üdvösség történetének a vallásai, magának az üdvösségnek a kérdése is megkerülhetetlenné válik. M. Johnston itt nem a „megmentettség” tudatát vagy meggyőződését hangsúlyozza – amely óhatatlanul is a kálvini protestantizmus

(predestináció tan) által meghatározott amerikai vallási környezet hatását tükrözi –, hanem az „új életformá”-t (*new form of life*) emeli ki.

A második fejezet egyértelműen a „bálványimádó” vallásokról (*idolatrous religions*) szól. A szerző a monoteizmusok retorikáját és gyakorlatát veszi górcső alá. Jogosan teszi fel a kérdést: amennyiben az ún. „ábrahámi” vallások középpontjában ugyanaz az Isten áll, mégis ki volt egészen pontosan Az, aki Ábrahámnak megjelent? Hiszen minden, magas szintű és ma divatos, vallásközi párbeszédén túlmenően ez az egyes vallások hívői számára az alapkérdés! Ebből pedig értelemszerűen következik egy másik kérdés: lehetséges-e a tényleges közeledés a saját kizárólagosság feladása nélkül?

Műve harmadik fejezetében a szerző a természetfeletti és a tudományosság, mint –izmus (*scientism*), vagyis ideológia, kérdését vizsgálja. Megítélése szerint a mai harcos ateista szerzők egyértelműen abból az előfeltevésből indulnak ki, hogy a vallás mindenekelőtt természetfeletti, amivel szembeállít(hat)ják a természet-tudományokat és azok eredményeit. Ebben a megközelítésben a természetfeletti tulajdonképpen azokba a láthatatlan szellemi erőkbe vetett hitet jelenti, amelyeknek tevékenysége és beavatkozásai gyakorlatilag „megerőszkolják” a napjainkban már ismert természeti törvényeket.

Ezt követően M. Johnston a monoteizmusok alapjait képező tapasztalatokat (*foundational experiences*) elemzi fenomenológiai megközelítésben (4. fejezet). Számára az a kérdés, hogy: létezik-e olyan belső ismertetőjegy, amely alapján eldönthető egy vallás igaz, avagy hamis volta (5. fejezet)? Kutakodásának kiindulópontja XVI. Benedek pápa híres/hírhedt regensburgi beszéde („*the execrated Regensburg lecture*”, 71. old.), amelyből egyenesen következik az a felismerés: „miért éppen Isten” (6. fejezet)? Vélelmezhetően azért, mert a létező etikai monoteizmusok alapkitétele az ember bűnös mivolta (bűnbeesése), illetve az ezzel szorosan összefüggő kiválasztottság tudat.

A szerző által követett intellektuális útvonal következő szakasza, mintegy értelemszerűen, már a monoteizmusokon való túllépésről (*after monotheism*) szól. Számára ugyanis ezek nem többek egy magasabb rendű egységnek – a Legfelsőbb Egynek (*the Highest One*) – a változatos megjelenítéseinél (7. fejezet). A Legfelsőbb Egy pedig nem más, mint maga a tökéletes Jó(ság) (8. fejezet).

Mindebből az következik, hogy M. Johnston a monoteizmusokat lényegében véve a politeizmusok kiteljesedéseinek, kicsúcsosodásainak tekinti. Számára maga a panteon a probléma, nem pedig az abban lakó, helyet foglaló isten(ek) száma. A panteont ugyanis „a spirituális materializmus templomá”-nak tekinti („*the temple of spiritual materialism*”, 123. old.), ahol a papok határozzák meg a megkövetelt kérések/könyörgések tartalmát és formáit. A vallásnak tehát valamiképpen túl kell lépnie a kiengesztelésen és a könyörgésen, és vissza kell térnie a megnevezett istenek előtti Isten(ség)hez. Ebből kifolyólag a szerző felfogásában a vallásos vagy

megváltott élet lényegében azt jelenti, hogy az élet mérhetetlen strukturális hibái (önkényes szenvedés, folyamatos romlás, emberi kondíciónk nem ismerete, elidegenedés és elmagányosodás, mindannak a törékenysége, amit szeretünk, és végül maga a halál) valamiképpen gyógyításra lelnek, vagy irrelevánssá válnak. Sőt mi több; ezeknek a hibáknak az ellenére a jó(ság) fontosságába vetett hit nem csupán megmarad, hanem éppenséggel megerősödik. Ezért a más(ik)-világnak az ígérete – amennyiben az a földi létnek pusztá folytatása – lényegében véve hamis, mivel az semmi mást nem ígér, mint a beteljesületlen/beteljesíthetetlen vágyak beteljesítését és a bálványimádási vallási gyakorlat folytatását – az örökkévalóságig! Pedig a halál utáni lét/élet már semmiképpen nem tekinthető emberinek. A feltámadásnak ugyanis ebben a másik létben teljesen másról kell szólnia; éspedig az átalakulásról! Ezért tehát az üdvösség tulajdonképpen egy teljesen „új életformá”-t jelent.

M. Johnston a saját nézete meghatározására a *panentheism* kifejezést használja, amelyet igyekszik markánsan megkülönböztetni a panteizmustól, és felemeli szavát a minden esetben üzenethordozó „természetes ábrázolások” ellen (9. fejezet). Ezt követően pedig kifejti magának az isteneszmének (*the mind of God*) a kérdését. Meglátása szerint az Istenről alkotott helyes/igaz felfogás összeegyeztethető a természettudománnyal, s így módon lényegében eljutunk a Legfelsőbb Egyhez, aki maga a Lét (10. fejezet).

Műve utolsó, tizenkettedik fejezetében a szerző a „spirituális materializmus nélküli kereszténység”-ről (*Christianity without Spiritual Materialism*) ír. Itt erőteljesen kerül megjelenítésre a vallás és az erőszak problematikája.

M. Johnston az ősbűnnek, az ősi véteknek tulajdonképpen az önakaratot és a téves igazság-képzetet tekinti (Ter 3,3-7), amelyet maga Krisztus semmisített meg. Számára a halál utáni életbe vetett hit lényegében véve a Krisztussal szembeni ellenállást jelenti. A naturalizmus tényleges ajándéka tehát a halál utáni lét nélküli feltámadás (*Resurrection without the Afterlife*). Hiszen a megváltott/megmentett embernek már nincs szüksége eljövendő dicsőségre – egy másik világra!

Amennyiben a szerző logikusan felépített intellektuális/teológiai konstrukcióját helyesnek, érvelését meggyőzőnek ítéljük, akkor a monoteizmusok vonatkozásában nagyon sok mindent – történetesen a spirituális hatalom kérdését – újra kell gondolni, át kell értelmezni. Elsősorban azt kell felismerni, hogy az üdvösségről szóló tanítást valamiképpen ki kell szabadítani az ókori Közel-Kelet természetfeletti kozmológiáinak szövevényes hálójából. A bűnbeesés és az üdvösség/üdvözülés kérdéskörét pedig egyértelműen egy természetes keretben kell újragondolni, mintegy figyelembe véve a modern természettudományok eredményeit is. Az Istenről így módon megalkotott felfogás (istenkép) ugyanis ellenáll a bálványimádásnak, és összhangban van, összhangba hozható a természettudományos világgal.

A Kiadó tájékoztatását alapul véve érdeklődéssel várjuk M. Johnston következő, a most megjelent „megmentő Isten”-t mintegy folytató művét, amelyben a

szerző a természetfeletti hit egyik markáns nehézségét, a halál utáni élet kérdését, szándékszik tárgyalni (*Surviving Death*).

A princetoni professzor provokatív, de ugyanakkor gondolatébresztő esszéje kiváló bizonyítéka annak, hogy az amerikai egyetem nem a megkövesedett eszmék és hagyományok változatlan továbbadásának és mantra-szerű ismétlésének, hanem elsősorban a tudástermelésnek, az innovációnak, az újszerű gondolatok megbeszélésének és ütköztetésének a helye. Ez azonban csakis azért lehetséges, mert a világ fejlettebb részén – így az Egyesült Államokban is – a pozícióban lévőknek nem az az életcélja, hogy mindent tönkretegyen és ellehetetlenítsen, ami őt esetleg felülmúlná, vagy ami eltér az ő nézeteitől. Ott a mester természetesnek tartja, hogy büszke legyen az őt felülmúló, túlhaladó tanítványára; a tanítvány pedig egy életen keresztül hálás a mesterének, hiszen tisztában van azzal, hogy sikere és teljesítménye a mester tanításában, útmutatásaiban gyökerezik. Mindez azt mutatja, hogy nagyon szoros az összefüggés egyrészt a mindenkori elit magatartása és mentalitása, illetve az ország helyzete, másrészt pedig a felsőoktatás intellektuális és erkölcsi állapota, illetve színvonala között. Hazai viszonylatban nem elég tehát siránkozni azon, hogy a magyar társadalom és közélet egyre markánsabban értelmiség-ellenessé válik; azon is el kell gondolkodni, hogy ennek mi az oka, mi vezetett ide?

Jakab Attila

Taves, Ann:
Religious Experience Reconsidered
A Building-Block Approach to the Study of
Religion and Other Special Things

PRINCETON UNIVERSITY PRESS,
PRINCETON – OXFORD, 2009, XV+212 OLD.

A. Taves, a Kaliforniai Egyetem professzor- és az American Academy of Religion elnökhelyettesének gondolkodásra és vitára ösztönző műve szakít azzal a nézettel miszerint a vallás a tapasztalatnak egy olyan sajátos formája, amelyet neurológiai, pszichológiai vagy szociológiai fogalmakkal nem lehet megragadni. Azáltal, hogy a tapasztalatot – mint a tudattal bíró ember-állathoz kötődő biológiai, illetve szubjektív jelenséget – a vallási jelenség kulcs-, vagy központi fogalmaként határozza meg,¹ lényegében összekapcsolja a vallástudományt (*religious studies*) és a tudományokat (*sciences*). Ez elsősorban azért lehetséges, mert figyelmét nem a változatlan valamiként vagy dologként felfogott „vallásos tapasztalat”-ra (*religious experience*), hanem mindenekelőtt annak a folyamatnak a vizsgálatára összpontosítja, amelynek révén az emberek értelmet adnak a tapasztalataiknak. Ennek az újszerű – tehát többek által értelemszerűen vitatott (pl. „leegyszerűsítőnek” minősített) – módszertani megközelítésnek köszönhetően a vallás tanulmányozása tulajdonképpen egy interdiszciplináris kutatási mezőbe kerül. A szerző célja jobban megérteni és megértetni azt, hogy ez az értelmezési folyamat miképpen integrálódik abba, a nagyon tág – vagy tágan értelmezhető – kulturális képződménybe, amit mi vallásosnak vagy spirituálisnak gondolunk és nevezünk.

A. Taves a bevezetőjében magát a „vallásos tapasztalat” fogalmát és kérdését vizsgálja egy átfogó tudománytörténeti áttekintés keretében. Kiemeli, hogy Rudolf Otto (numinózus), Gerardus van der Leeuw (isteni erő) és Mircea Eliade (szakrális) vallásról alkotott felfogását az elmúlt negyedik század erősen megkérdőjelezte és túlhaladta.² Elsősorban azért, mert egyrészt ma már teljesen nyilvánvaló, hogy ezek a felfogások markáns nyugati (keresztény) előfeltevéseken alapulnak a vallást/vallásokat illetően; másrészt pedig az is világos, hogy a vallás az emberi élet és a

¹ Lásd még A. Taves, *Fits, Trances, and Visions. Experiencing Religion and Explaining Experience from Wesley to James*, Princeton University Press, Princeton, 1999.

² A hazai vallástudományt még mindig ezen tudósok nézetei uralják, és határozzák meg. Ők testesítik meg a tekintélyt és jelentik az abszolút hivatkozási pontokat.

kultúra szerves része, amelytől nem lehet elszakítani.³ Mindezeket szem előtt tartva a szerző elsősorban Hent de Vries⁴ és Nina P. Azari⁵ munkáit tartja irányadóknak.

A monográfia első fejezete értelemszerűen a nagyon tágon értelmezett „vallás” (beleértve a spirituálisit, a misztikusit, a mágikusit, vagy a babonásit is) problematikáját elemzi. Vallással kapcsolatosak mindazok a dolgok, amelyeket az emberek sajátágosnak ítélnék meg, és minden mástól megkülönböztetnek.

A második fejezet magát a „tapasztalat”-ot igyekszik leírni és meghatározni, felhasználva azokat a legújabb eredményeket, amelyekre a tapasztalat és az öntudat kérdésében a filozófusok, a pszichológusok és a neurológusok jutottak. Itt tulajdonképpen egy olyan összetett folyamatról van szó, amelyben a tapasztalat és az értelmezés függ össze, mintegy szétválaszthatatlanul, egymással. Ezt az olyan sajátágos esetek érzékeltetik a legjobban, mint pl. az álmok, a transz vagy a meditáció.

Műve harmadik fejezetében erre alapozva fejti ki a szerző a „megítélés” kérdését. Itt elsősorban az ún. „népi pszichológia” kerül hasznosításra. Ide azok az állandó és alapvető feltételezések tartoznak, amelyek alapján az emberek a mindennapokban a saját és a mások tetteit/cselekedeteit megmagyarázzák.

A fogalmi tisztázások és kifejtések eredményeképpen a negyedik fejezet tárgya az összehasonlítás. Fő mondanivalója, hogy az emberek által „vallásos”-nak ítélt, vagy gondolt, dolgokat össze lehet – és kell – hasonlítani azokkal, amelyeket „nem vallásos”-nak minősítenek. Sőt mi több; ezt a fajta összehasonlítást ki kell terjesztetni a történeti és az etnográfiai kutatásokra is.

A. Taves erősen szakmai, a felhasznált széleskörű szakirodalom révén (183–202. old.) jól megalapozott, ellenben mégis inkább gyakorlati semmint filozófiai jellegű monográfiája azt bizonyítja, hogy az interdiszciplinaritás (pl. vallástudományi, történeti, tudományfilozófiai, pszichológiai, vagy neurológiai tudományos eredmények figyelembe vétele és feldolgozása) nagyfokú nyitottságot és együttműködési készséget feltételez és igényel. Ennek köszönhetően olyan újszerű kulcskérdéseket sikerül neki megfogalmaznia – és művében megválaszolnia –, mint pl.: miként

³ Lásd R. T. McCutcheon, *Manufacturing religion. The discourse on sui generis religion and the politics of nostalgia*, Oxford University Press, New York, 1997; T. Fitzgerald, *The ideology of religious studies*, Oxford University Press, New York, 2000; T. Masuzawa, *The invention of world religions*, University of Chicago Press, Chicago, 2005; J. L. Cox, *A guide to the phenomenology of religion. Key figures, formative influences and subsequent debates*, T & T Clark, London, 2006.

⁴ H. de Vries, *Religion. Beyond a concept*, Fordham University Press, New York, 2008.

⁵ N. P. Azari, „Religious experience as thinking that feels like something. A philosophical-theological reflection on recent neuroscientific study of religious experience”, *Dissertation Abstracts International Section A: Humanities and Social Sciences* 65, 2004/2-A, 565; N. P. Azari – J. Missimer – R. J. Seitz, „Religious experience and emotion. Evidence for distinctive cognitive neural patterns”, *International Journal for the Psychology of Religion* 15, 2005/4, 263–281. old.

lehet úgy vizsgálódni, hogy a kutatást az „értelem” és az „érték” homályos kategóriái alapján meg ne kérdőjelezzék? Milyen viszony tételezhető fel a tapasztalat és az öntudat között? Az öntudat terén végzett kutatások miképpen tehetik hozzáférhetővé, illetve azok alapján hogyan lehet értelmezni mások tapasztalatait? Az emberek – egyénileg és közösségileg egyaránt – miért érzik szükségét annak, hogy tapasztalataikat vallásos fogalmakkal írják le és magyarázzák? Hogyan lehet olyan kutatásokat végezni, amelyek különböző korszakok és kultúrák tapasztalatait teszik összehasonlíthatóvá?

Mindent összegezve elmondható, hogy a szerző, ötvözve a humán tudományok és a természettudományok módszereit, munkájában mintegy természetes magyarázatát (*a naturalistic understanding*) kínálja mindazoknak a tapasztalatoknak, amelyet a közbeszéd/köztudat „vallásosnak” ítél, vagy gondol. Ugyanakkor arra ösztönöz, hogy az egyes humán- és természettudományos tudományterületek művelőinek érdemes és intellektuálisan megtermékenyítő lenne/lehetne az egymásra való erőteljesebb odafigyelés.

Jakab Attila

Rubin, Miri (szerk.):

Medieval Christianity in practice

PRINCETON READINGS IN RELIGIONS

PRINCETON UNIVERSITY PRESS, PRINCETON – OXFORD, 2009, XVI+346 OLD.

A középkori kereszténységnek szentelt tanulmánykötet szervesen illeszkedik a neves amerikai egyetemi kiadó sorozatának azon koncepciójába, hogy figyelmet szenteljen az egyes vallások (pl. indiai, buddhista, kínai, tibeti, japán, ázsiai, zsidó, amerikai, dél-ázsiai iszlám) gyakorlatainak, gyakorlati megélésének, és ezáltal az oktatásban is hasznosítható anyagot – értelmezett és elemzett forrásszövegeket – bocsásson az oktatók és a hallgatók rendelkezésére. Ezen koncepciónak köszönhetően a szöveg (textus) tulajdonképpen kontextusba kerül. A kötet egyszerre antológia és tanulmánygyűjtemény, amelynek elsődleges célkitűzése a vallás/vallások megértése a világban; vagyis abban a társadalmi környezetben, ahol megjelenítik magukat, és kifejtik hatásukat.

Az európai középkori kereszténység esetében ez a 600 és 1500 közötti időszakot jelenti, Skandináviától az Ibériai félszigetig, és Írországtól Lengyelországig. Az olvasó minden esetben egy angolra fordított forrásszöveggel (pl. prédikáció, útmutatás, ima, csodatörténet, útleírás, lelkigyakorlat), illetve annak elemzésével, magyarázatával találkozik. Ennek köszönhetően válik nyilvánvalóvá, hogy az általános és uniformizáló megjelölés mögött („latin kereszténység”) tulajdonképpen a változatosság – a megélt hit és vallásosság – rendkívüli gazdagsága húzódik meg. A továbblépést, az érdeklődés kiszélesítését és az egyes kérdésekben való elmélyülést a fejezetek végén található rövid szakirodalmi jegyzékek teszik lehetővé, amelyek a legújabb, mérvadónak tekinthető – és szinte kizárólag angol nyelvű – műveket sorolják fel.

A kötet egy olyan XI. századi keresztelési szertartásszöveggel indul, amelyet még a XIII. században is használtak a Metz-i Szent István katedrálisban (P. Cramer, *Baptismal Practice in Germany*, 7-13. old.). Hiszen a keresztény életciklus első fázisa a keresztség. Ezt az „ortodox” szöveget egészíti ki, és helyezi mintegy kontrasztba, Jacques Fournier, Pamiers-i püspöknek, a katharok keresztelési/beavatási gyakorlatáról (a „tökéletesek” – *perfecti* – sorába emelő *consolamentum* kiszolgáltatásáról) szóló beszámolója (Sh. Shakar, *Cathars and Baptism*, 14-18. old.).

A közösséghez való tartozást kifejező és lehetővé tevő rituálé után a fiúgyermek életében a következő lépés az őt felnőtté nyilvánító szimbolikus aktus

(Y. Hen, *The Early Medieval Barbatoria*, 21-24. old.). Ezt követi a nevelés-oktatás (R. Copeland, *Lollard Instruction*, 27-32. old.), valamint a házasság (Ch. Klapisch-Zuber, *Florentine Marriage in the Fifteenth Century*, 35-41. old.), amely az uralkodók esetében nem annyira magánéleti, hanem sokkal inkább politikai kérdés volt (D. d'Avray, *Annulment of Henry III's "Marriage" to Joan of Ponthieu Confirmed by Innocent IV on 20 May 1254*, 42-49. old.). Az élet ciklusa értelemszerűen a halállal (F. S. Paxton, *Agius of Corvey's Account of the Death of Hathumoda, First Abbess of Gandersheim, in 874*, 53-58. old.) és a temetéssel (A. Boureau, *A Royal Funeral of 1498*, 59-63. old.) zárul.

A keresztény élet ciklusának egyes fázisait illusztráló szövegek után az antológia a munka és az utazás babonákkal telített középkori világát jeleníti meg, amelyben az emberek folyamatosan az isteninek való kiszolgáltatottság és a tőle való függés tudatával élték mindennapjaikat (W. C. Jordan, *Charms to Ward off Sheep and Pig Murrain*, 67-75. old.; H. S. Fox, *Fishermen and Mariners*, 76-80. old.; O. R. Constable, *Storms at Sea on a Voyage between Rhodes and Venice, November 1470*, 81-85. old.; S. A. Throop, *Rules and Ritual on the Second Crusade Campaign to Lisbon, 1147*, 86-91. old.). Ebben minden bizonnyal az is szerepet játszott, hogy életük a templomok árnyékában és az adott egyházközség keretei között zajlott. Ennek következtében mindenképpen fontos és meghatározó esemény volt a templomszentelés (D. Iogna-Prat, *The Consecration of Church Space*, 95-99. old.), és jelentőséggel bírt a betegekkel való lekipásztori törődés (J. Ziegler, *Fourteenth-Century Instructions for Bedside Pastoral Care*, 103-108. old.). Ugyanakkor szabályozni kellett a templomban való viselkedést is (D. Bornstein, *How to Behave in Church and How to Become a Priest*, 109-114. old.), amikor beszédeket hallgathattak (K. L. Jansen, *A Sermon on the Virtues of the Contemplative Life*, 117-125. old.; H.-J. Schiewer, *Preaching and Pastoral Care of a Devout Woman (deo devota) in Fifteenth-Century Basel*, 126-131. old.). Vallásosságukhoz, vallásgyakorlásukhoz természetesen hozzátartozott a bűnbánat (S. Hamilton, *Doing Penance*, 135-143. old.; R. Meens, *A Penitential Diet*, 144-150. old.; J. Goering, *A Layman's Penance*, 151-155. old.), az ima (V. Reinburg, *Prayers*, 159-163. old.; E. Duffy, *Two Healing Prayers*, 164-170. old.) és az áhítat (S. Lipton, *Images in the World: Reading the Crucifixion*, 173-185. old.).

A középkor embere a gyógyítást összekapcsolta a varázserővel (D. Banham, *The Old English Nine Herbs Charm*, 189-193. old.; P. M. Jones, *Amulets and Charms*, 194-199. old.); társadalmi helyzetének függvényében igényelte vagy gyakorolta a jótekonyságot (Sh. Farmer, *A Deaf-Mute's Story*, 203-208. old.; B. Resl, *Bequests for the Poor*, 209-213. old.); tisztelte a szenteket és zarándokolt, ha tehette (Th. Head, *Translation of the Body of St. Junianus*, 217-221. old.; J. M. H. Smith, *Pilgrimage and Spiritual Healing in the Ninth Century*, 222-228. old.); illetve megpróbált törekedni a tökéletességre (P. Biller, *Interrogation of Waldensians*, 231-237. old.; W. Simons, *The Lives of the Beghards*, 238-245. old.; P. Galloway, *The Renovation*

of the Chapel in the Beguinage of Lille, 246-255. old.; J. Van Engen, *The Practices of Devotio moderna*, 256-262. old.). Esetenként ez a törekvés egyes embereket a prófétálás vagy az extázis állapotába juttatott (A. M. Kleinberg, *The Possession of Blessed Jordan of Saxony*, 265-273. old.; G. Klaniczay, *On the Stigmatization of Saint Margaret of Hungary*, 274-284. old.; R. E. Lerner, *Eschatological Prophecy: "Woe to the World in One Hundred Years"*, 285-289. old.; R. Blumenfeld-Kosinski, *Raymond de Sabanac, Preface to Constance de Rabastens, The Revelations*, 290-295. old.); mások azonban a világból való kivonulást és a társadalom peremén való életet választották (Gy. Geréby – P. Nagy, *The Life of the Hermit Stephen of Obazine*, 299-310. old.; A. Barratt, *Creating an Anchorhold*, 311-317. old.; N. B. Warren, *The Ritual for the Ordination of Nuns*, 318-323. old.).

A tökéletességre való törekvéssel, és főképpen a világgal szemben tanúsított távolságtartással állnak mintegy szöges ellentétben az antológia utolsó szövegei, amelyek a hatalom szertartásait tárják a mai olvasó elé (J. L. Nelson, *An Anglo-Saxon Queen's Consecration*, 327-332. old.; C. Barron, *Mass as the Election of the Mayor of London, 1406*, 333-338. old.). A középkor embere ugyanis egész életét valamilyen hatalomnak – és különböző hatalmasságoknak – alárendelve élte le!

A hasznos név- és tárgymutatóval záruló kötetet tanulmányozva a magyar olvasó számára akaratlanul is egyértelművé válik az a mérhetetlen szakadék, amely a tudáshoz, a legújabb tudományos eredményekhez való hozzáférés lehetősége terén a hazai egyetemi hallgatót az amerikaitól elválasztja. Pedig a modern humán- és társadalmi ismeretek elsajátítása ma már nem csupán a versenyképesség, hanem a mai, összetett és rohamosan változó, átalakuló világban való tájékozódási képesség kulcsa is egyben. Azok, akik erre nem képesek óhatatlanul megrekednek a szolgaságban.

Jakab Attila

Nagypál Szabolcs (szerk.):
A vallásközi párbeszéd a vallások szemszögéből

BÉKÉS GELLÉRT ÖKUMENIKUS KÖNYVEK III.
L'HARMATTAN KIADÓ – BÉKÉS GELLÉRT ÖKUMENIKUS
INTÉZET, BUDAPEST, PANNONHALMA, 2011. 185 OLD.

Az ökumenikus és vallásközi párbeszéd útja (2009), és *A vallási tapasztalat megértése* (2010) után a Békés Gellért Ökumenikus Könyvek sorozatának harmadik kötetét veheti kézbe az olvasó. A könyv három tematikus részből épül fel: az első a vallásközi párbeszéd keresztény teológiai megközelítéseit különféle szempontok alapján tárgyalja. Szó esik az ábrahámi vallások párbeszédéről, a római katolikus hithirdetés és a többi vallás viszonyáról, protestáns tanokról, gyakorlati teológiáról, illetve a vallási dialógus ökumenikus keretfeltételeiről. A második rész világ-vallások képviselőit szólaltatja meg: hogyan tekint saját felekezetük a vallásközi párbeszédre, melyek a feltételei, milyen lehetőséget látnak benne? A harmadik tematika *gondolkodástörténeti fogódzók* cím alatt gyűjt egybe tanulmányokat a misztika (Eckhart mester) a filozófia/teológia (Wittgenstein, Kierkegaard) és a vallási identitás köréből – természetesen a dialógus szellemében. A bevezető a kötet tartalmi ismertetőjén kívül a tanulmányok szerzőinek életrajzát közli.

Várszegi Asztrik írása európai visszapillantás: öt rövid felvetésben vázolja a zsidó-keresztény örökség történelmi szerepét és az iszlámmal (mint ábrahámi vallással) való kapcsolatát.

Német László jól strukturált tanulmánya római katolikus szempontból elemzi a *más vallásokhoz* és a *más vallásúakkal való* viszonyt. A II. Vatikáni Zsinat dokumentumaira és további pápai/teológiai megnyilatkozásokra hivatkozik, s bőségesen kitér a misszió (térítés) problémájára. Ha a párbeszéd a misszió egy módja, akkor az konfliktusforrás is lehet, mert a térítéshez ellenségesen viszonyulhatnak azok, akik a dialógus formáit esetleg elfogadják.

Kodácsy Tamás a vallásközi párbeszéd három paradigmáját ismerteti. A kizárólagos (exkluzivista) álláspont szerint csak a saját vallás az igaz; a megengedő (inkluzivista) álláspont a saját vallást tartja a legjobbnak; az egyenrangú álláspont szerint minden vallás egyenlőképpen elvezethet istenhez. Sajnos ezekről többet nem tudunk meg, csak egy-egy jelesebb képviselőjének nevét (Balthasar, Rahner, Hick). Az üdvösségkérdés tárgyalásánál másfél oldalon lehetetlenség részletes szótériológiát írni, így ez csak a probléma felvetésére elegendő.

Kocsev Miklós a világvallások dialógusának lehetőségeit gyakorlati teológiai megközelítésből tárgyalja. Először négy pontban vázolja ennek elméleti alapvetését, (a gyakorlati teológia: tapasztalatra épülő, kommunikatív, cselekvő, kritikus), majd ez alapján arra a kérdésre keresi a választ, hogy hová vezethet el ez a megközelítés. További kérdéseket fogalmaz meg: van-e igény párbeszédre és annak mely alapokról kell kiindulnia? Mi az egymásrautaltságunk ebben a párbeszédben? S végül, melyek azok a területek, ahol ezek a szempontok már éreztetik hatásukat?

Nagypál Szabolcs az ökumenikus párbeszéd keretfeltételeit ismerteti történeti megközelítésben. Ez egyfelől az Egyházak Ökumenikus Tanácsának (EÖT) vallásközi tevékenységét illeti, másfelől a római katolikus egyház vallásközi fejleményeit – főleg a II. Vatikáni Zsinat dokumentumaira hivatkozva. A dialógust elősegíti, ha ismerjük azokat a fogalmakat, amelyeket használunk, ezért a *vallás*, *világnézet*, *világkép*, *lelkiség* meghatározása alapvető jelentőségű. Keresztény megközelítésben nélkülözhetetlen a párbeszéd bibliai alapjainak elemzése is.

Az iszlám és a vallásközi párbeszéd kapcsolatát két tanulmány képviseli a kötetben Abdul Fattah Munif rövid, az iszlám vallást ismertető bevezetője után a Korán és a Szunna filológiai alaposságú szövegelemzésben tér ki az iszlám párbeszédet igenlő álláspontjára, majd a vallásközi párbeszéd gyakorlatát, elveit, módszertanát és lehetőségeit vázolja fel. Szent-Iványi Ilona a keresztény–iszlám párbeszéd komplexitását taglalja. A téma összetettségét az adja, hogy a reformiszlám irányzatok – akikkel a dialógus komolyan megvalósítható – magán az iszlámon belül is kisebbséget képviselnek. Ebből az olvasatból az következik, hogy politika és társadalom, valamint a vallás nem választható szét egymástól.

Koczóh Péter írása részletes bemutatása annak, ahogy egy bahá'í hívő a többi (világ)vallás felé fordul. A bahá'í megközelítés teljesen egyedi abban, hogy a többi világvallás alapítóit – bahá'í szóhasználattal – az időtlen lény megnyilvánulásai-ként ismeri el, így Krisna, Ábrahám, Mózes, Buddha, Zoroaszter, Jézus Krisztus, Mohamed, a Báb és Bahá'u'lláh alkotják a megnyilvánulások láncolatát. Így az egyetlen Istenhez a különféle vallásokon keresztül számtalan út vezethet.

A Krisna-tudatú hívők elkötelezettek a párbeszéd irányában, saját álláspontjukat önálló kiadványban foglalták össze, amely magyarul is megjelent *Az ISKCON és a vallásközi párbeszéd* címmel. Govardhana Dász (Tornóczky Gusztáv) tanulmányában többször is hivatkozik erre a kiadványra, mert az lényegében a nemzetközi vezetőség által elfogadott hivatalos dokumentumnak tekinthető.

Rendkívül érdekes megközelítést alkalmaz Farkas Pál írása, aki egy gondolatébresztő párbeszéd lehetséges alapjaként veszi szemügyre a buddhista erényfogalmakat, és ezeket az olvasónak kell – akár saját vallása tanításának tükrében – kiegészítenie. Így a hat tökéletesség felsorolása (az adomány, az erény, a türelem, a tetterő az összeszedettség, a bölcsesség) lehet a dialógus alapja.

Bányai Ferenc Eckhart mester nyomdokain a misztika és a dialógus területére kalauzol. Az eszmecsere lehetőségeit mutatja be olyan szövegeken keresztül, amelyeknek forrása közös lehet, de vannak egybeesések s meglepő párhuzamosságok közös forrás nélkül is. Ez a misztika, mint egységes nyelv lehetőségét veti fel, amennyiben sikerül az átélt tapasztalatot fogalmi szinten megközelíteni és leírni.

Peter Šajda írása Kierkegaard módszertani hozzájárulását elemzi a vallásközi párbeszédhez. Hogyan kaphat helyet ebben a témában a dán gondolkodó, akinek más vallásokról felszínes, olykor téves ismeretei voltak? A dialógus esetében nem más világvallásokkal, hanem lelkiségekkel, kultúrákkal zajlik, sőt, felveti a felekezeten belüli párbeszéd szükségességét is. Kierkegaard megkülönbözteti a kereszténység és a kereszténység (dánul: christendom és christenhed) fogalmát és e megkülönböztetésben a kereszténységnek folyamatosan feszültégből kell állnia a világgal. Ha egy élő hit párbeszédbe akar kerülni egy másik élő hittel, a vizsgálódást saját magán kell elkezdenie.

A megértés problematikáját járja körül – Wittgenstein nyomán – Bakos Gergely írása. Mi jut eszünkbe, ha azt halljuk, hogy valaki „vért iszik?” S ha eképp értesülünk: „misére jár és Krisztus vérére issza?” A példa a Gandhi című filmből való, s ennek kapcsán gondolhatjuk végig, hogy mit jelenthet egy más kultúrában, más vallásban felnövő ember számára a kereszténység képes beszédmódja. „Wittgenstein jó választásnak tűnik, hiszen sokat foglalkozott a jelek, képek, és jelképek jelentésével; sőt a vallás kérdéseivel is.” – írja a tanulmány szerzője (168. o.) Négy kérdésre kell választ keresnünk, amelyek közelebb vihetnek a vallásos (jel)képek befogadásához. Az esztétikai kérdésfeltevés a képek alkalmazását, a befogadóban keltett érzéseket és ezek leírását vizsgálja. A funkcionális megközelítés arra kérdez rá, hogy milyen szerepet tölt be a kép a hívő életében. A harmadik a struktúra kérdése: hogyan épül fel a kép; az utolsó szempont pedig a relációé: vagyis, mi a kép használatának kapcsolata más képek használatával? A hivatkozott filmjelenet maga is egy kép, s nagyon jó példát hoz arra, hogy a keresztények miként is értik azt, amit tesznek és mondanak.

Az identitás, a párbeszéd, a vallás fogalmának tisztázására tesz kísérletet Losonczy Péter tanulmánya, amely egyébként egy későbbi kutatás vázlata. Az identitás – Castells nyomán – a célok és az élettapasztalatok forrása; a párbeszéd kompetens résztvevő felek kommunikációs szituációja, a feltétlenség pedig a valóság alapvető jellegének kifejezője.

A kötet legalább olyan sokszínű, mint a vallásközi dialógus egész területe. Sokfélék a vallások, különböző fogalmakat használnak akár ugyanarra a jelenségre is, rengeteg irányzat létezik azonos felekezeten belül – ezt kell áthidalni kommunikációval, dialógussal, közös gondolati platformmal. További kérdést vet fel a hivatalos egyházi dokumentumok szerepe: ha vannak, egyértelmű a helyzet, annak tükrében értelmezhető a diskurzus. De ha nincsenek, akkor egy, a dialógus

irányában elkötelezett hívő (lelkész, kutató, szakember) megnyilvánulása mennyire lehet azonos az egyháza álláspontjával? Nem elhanyagolható szempont viszont, hogy a párbeszédet emberek kezdeményezik, így az intézmény mögött mindig ott az egyén, s a hivatalos egyházi állásfoglalások ezeket a tetteket legitimálhatják.

Ahogy Nagypál Szabolcs írja a borítón: a harmadik kötet a sorozat a megszilárdulás útjára lépett. Épp ezért várjuk és reméljük a további kiadványokat.

Csima Ferenc

Szilágyi Zsolt:
A mongol főlámák rövid története

VALLÁSTUDOMÁNYI TANULMÁNYOK 10.
MAGYAR VALLÁSTUDOMÁNYI TÁRSASÁG, BUDAPEST, 2010., 138 OLD.

Szilágyi Zsolt, a MTA Néprajzi Kutatóintézet munkatársa, főbb kutatási területei közé tartozik a mongol történelem, mongol buddhizmus története, illetve a belső-ázsiai történelmi és kultúrtörténeti vonatkozású témák. A *mongol főlámák rövid története* kiválóan ötvözi a szerző végzettségének (mongol szak, történelem szak) megfelelő szakismereteket, azaz a mongol történeti források elemzését és a történettudományi megközelítést. A kötet a Magyar Vallástudományi Társaság gondozásában a Vallástudományi Tanulmányok sorozatban jelent meg.

A könyv 21 kisebb fejezetre, alfejezetre bomlik, amit sajnos nem kísér egy áttekintő tartalomjegyzék, amelynek segítségével az olvasó gyorsabban át tudná tekinteni a kiadvány felépítését. Mindazonáltal a kötet szerkezete könnyen követhető és a fejezetek is logikusan épülnek egymásra; a fő rendező elvet a mongol egyházvezető, a bogdo gegen reinkarnációinak életrajzai valamint az újjászülések történeti szerepének vizsgálata adja.

A mű gyakran hivatkozik mongol életrajzi forrásokra, amelyek jellegzetességei, hogy a szerzők gyakran tesznek említést a bogdo gegenek születését, életét kísérő csodás eseményekről. Ennek kapcsán Szilágyi Zsolt a száraz történelmi tények bemutatása mellett hitelesen ábrázolja az egyes egyházfők születését kísérő csodás elemek buddhista hagyomány szerinti interpretációját is.

A buddhizmus történetének kezdete Mongóliában nagyon hasonló módon zajlott, mint korábban Tibetben, ahonnan a mongol buddhizmust közvetlenül származtatjuk. Mongóliában két szakaszban ment végbe a buddhista megtérés. Az első szakaszt 1247-től számítjuk, amikor Ögödej nagykan fia, Göden találkozott Szakja Panditával, a tibeti szakja rend akkori vezetőjével. A második megtérés időpontját a szakirodalom egységesen a XVI. század második felére teszi. A belső-ázsiai térségben jellemző volt, hogy az államalapítás vagy legalábbis annak regularizációja együtt járt a buddhizmus felvételével és a vallás elterjedésével. Éppen ezért a mongol buddhizmus már kialakulásának a kezdeti szakaszában is szoros kapcsolatban állt a világi hatalommal. A második megtérés eredményeképpen fokozatosan kiépült a mongol buddhista egyház, amely a tibeti gelugpa

rend hagyományát követte, mind szervezeti, oktatási felépítésében, mind pedig az egyházvezetők megtestesüléseinek tiszteletében.

Öndör Gegen Dzanabadzar, a 17-18. századi mongol történelem egyik legfontosabb alakja, Dzsingisz kán családfájának leszármazottja, és az első bogdo gegen. Természetesen Öndör Gegen korábbi újjászületéseiről is számot ad a buddhista hagyomány, a könyv utolsó fejezetében találjuk a korábbi 16 újjászületésének listáját.

Öndör Gegen születését – mint minden főlámaét – csodás jelek kísérték; a hagyomány szerint nagy tettekre rendeltetett az újszülött. Apja azt a jóslatot kapta, hogy fia vagy nagy harcos lesz, vagy az emberek nagy tanítója. Nem nehéz észrevenni, hogy Öndör Gegen éppen ugyanazt a jóslatot kapta, mint Buddha kb. 2000 évvel korábban. Gyermekkorát is végigkísérik a csodás jelek, s ennek hatására szerzetesnek adják. Négyéves korában kapta meg a gelong buddhista fogadalmi fokozatot.

Öndör Gegen tiszteletét jól mutatja, hogy fiatal kora ellenére a hét halha nemzetség képviselői ellenségeskedéseiket félretéve egy káni gyűlésen a halha-mongolok buddhista vezetőjének választották. 1649-ben Öndör Gegen zarándokútra ment Tibetben, ahol felkereste Tibet híres kolostorait, majd Lhászába érkezve az 5. dalai láma tanítványává lett. A dalai láma kinyilvánította, hogy a fiatal láma Tāranātha, a tibeti dzsonangpa rend híres történetírójának új megtestesülése. Ezt követően a dalai láma tanítványát a tibeti eredetű dzsebcundamba hutugtu címre emelte, és Öndör Gegen átvette a hatalom jelképeként számító pecsétet. A hutugtu régi mongol szó, melynek jelentése „szent, szentséges”; a könyv szerzője számot ad arról, hogy a tibeti eredetű cím mongol megfelelője a bogdo gegen. A cím átvétele után egy nagyobb szerzetesi csoporttal visszaindult Mongóliába, ahol megkezdte a buddhista kolostori szervezet kiépítését. Ezzel egyértelműen a bogdo gegen gyakorolta Mongóliában az egyházi vezető szerepet, de politikai hatalmat mindez még nem jelentett. 1686-ban két ellenségeskedő halha előkelő (Tüsijetü és Dzsaszagtu kán) közötti közvetítés kapcsán egy, a szerző által idézett, korabeli forrás arról tudósít, hogy Öndör Gegen jogát elismerték ahhoz, hogy kormányozza az egyházat és az ország politikai életét is. Három darhat és a halha nemzetségek elfogadták a bogdo gegen-t vezetőjüknek és ezzel a politikai és a vallási hatalmat is az ő kezébe adták. A bogdo gegen politikai uralma azonban meglehetősen rövidnek mutatkozott, mivel a mandzsuk fegyveres segítségét kérte hogy a halhák le tudják győzni az ojrátokat. Kezdetben a harcok eredményeképpen szövetség jött létre a bogdo gegenek és a mindenkori mandzsú császárok között, ami azt eredményezte, hogy a politikai hatalom a mandzsú császár kezébe kerül és ő nevezi ki a bogdo gegen-t mongol egyházfőnek.

A szerző részletesen ismerteti Öndör Gegen sokrétű és terjedelmes munkásságát, majd a következő fejezeteket újjászületéseinek szenteli. Öndör Gegen után,

történelmi szerepét tekintve a 8. újjászületés érdemel nagyobb figyelmet. Mandzsus császár parancsára a 3. megtestesüléstől kezdve a bogdo gegenek újjászületéseit Mongólián kívül, Tibetben kellett keresni. Ennek megfelelően a 8. megtestesülés 1870. 9. hónapjának 8. napján született Tibetben egy tibeti nemesi család sarjaként. A fiatal lámát Urgába vitték és 1875 októberében nagyszabású szertartás keretében trónra ültették. A 19. század végén a mandzsuk fennhatósága a mongolok felett gyengült, ezt jól mutatja az a tény, hogy a bogdo gegen megtagadja, hogy katonákat adjon a mandzsuknak a kínai-japán háborúba. Ez volt az első olyan eset, amikor a bogdo gegen nyíltan szembehelyezkedett a mandzsus császárral és ez annak a folyamatnak volt a kezdőpontja, amely oda vezetett, hogy 1911-ben létrejön a Teokratikus Mongol Állam. A 20. század elején erősödtek a mandzsuelles tüntetések, és a mongolok igyekeztek a cári Oroszországban szövetségest találni a mandzsuk ellen. Habár az oroszok végső célja Mongólia gyarmatosítása volt, de mivel még nem látták alkalmasnak az időt, ezért a semlegességet választották és elutasították, hogy a mongoloknak segítséget nyújtsanak. 1911 októberében sorban robbantak ki a mandzsus-ellenes forradalmak, amelyek a Mandzsus Birodalom összeomlásához vezettek. A mongolok kihasználva a lehetőséget kikiáltották Mongólia függetlenségét és december 29-én a mongol buddhista egyház vezetőjét, a 8. bogdo gegen-t Mongólia kánjává szentelték.

Az oroszországi Nagy Októberi Szocialista Forradalom után nem sokkal Kína megtámadta és elfoglalta Mongóliát. Ennek következtében Unger báró, az orosz cári család leszármazottja, bevonult Mongólia északi területeire, hogy a kínai csapatokat legyőzze. Unger rövid hatalomgyakorlását az 1920. június 25-én megalakult Mongol Néppárt uralma váltotta fel, akik a nyár folyamán leverték Unger csapatait. Egy évvel később 1921 július 11-én a bogdo gegen-t korlátozott hatalmú kánná kiáltották ki. Ezzel egyfajta alkotmányos monarchia jött létre, ahol a bogdo gegen jogai minimálisra csökkentek. 1924. május 20-án a bogdo gegen halálakor azonban az utolsó akadály is elhárult a bolsevikok tervei előtt, és novemberben kikiáltották a Mongol Népköztársaságot, amelynek következtében a mongol buddhista egyház tetszhalott állapotba került az azt követő 70 évre. A könyv zárófejezetét a szerző az 1990-es évek elején bekövetkezett rendszerváltás idején megélénkülő vallási mozgalmaknak szenteli és elemzi a 9. bogdo gegen vallási és politikai szerepének új körülményeit és lehetőségeit.

Szilágyi Zsolt írása önmagában is megálló, rövid történeti áttekintés a 17-20. századi mongol történelemről, amelynek középpontjába a mongol egyházfő, a bogdo gegen vallási és politikai szerepét helyezi. A munka mindazok számára meghatározó lehet, akik akár a belső-ázsiai történelem, akár a buddhizmus története iránt érdeklődnek.

Takács István

A VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE CÍMŰ FOLYÓIRAT JELLEGÉRŐL ÉS CÉLJAIRÓL

1. A *Vallástudományi Szemle* című folyóirat 2005 tavaszán indult, első két száma 2005-ben jelent meg. A szerkesztőségben és a szerkesztő bizottságban az ország jelentősebb vallástudományi műhelyének több neves munkatársa található. A folyóirat évente négyszer jelenik meg. Az alapító jogokat a budapesti Zsigmond Király Főiskola gyakorolja.

2. Annak ellenére, hogy a folyóirat egy intézmény égisze alatt jelenik meg, kezdettől szélesebb alapra helyezkedve értelmezi önmagát. Sokak véleménye szerint világos ugyanis, hogy egy felekezetsemleges vallástudományi folyóirat fontos hiánypótló a magyar folyóiratok palettáján. Eddig a vallástudomány különböző területei jobbára a különböző vallások, felekezetek által indított orgánumban jelentek meg, a semleges, „világi” fórum, szerteágazó okok miatt több évtizede hiányzik, holott egyre növekvő igény van rá.

3. A folyóirat publikációs lehetőséget, véleménycsere és vitafórumot kíván teremteni a vallástudományt, annak bármely területét és azt bármilyen világnézeti alapról művelők számára. Senkit nem rekeszt ki, nincs semmiféle előzetes fenntartása senkivel szemben, mindenkit szívesen lát szerzői között, akinek értékes gondolatai, figyelemreméltó tudományos eredményei, vagy egyéb értékes mondandója van a vallástudományhoz kapcsolódóan.

4. Fontosnak tartja, hogy közölje, és ha kell, ütköztesse a különböző tudományos álláspontokat. Az írások szerzőjük álláspontját, felfogását képviselik, és nem a szerkesztőségét. A folyóirat nyitott akar lenni minden vélemény és minden kritika számára, amíg az megmarad a tudomány keretein belül (tehát nem vallások vagy személyek ellen irányul), viszont elzárkózik attól, hogy bármilyen vallást vagy felekezetet hasábjain akár propagáljanak, akár támadjanak.

5. Ösztönzője, gerjesztője akar lenni e tudományterületen a különféle műhelymunkának, előmozdítója akar lenni a tudományszervezés terén a vallástudomány akadémiai szintű felfejlesztésének, hozzá akar járulni a vallástudomány tartalmi és szervezeti épüléséhez.

6. Rendszeresen hírt kíván adni a tudományág eredményeiről. Bemutatja a megformált és akkreditált szakképzési tanterveket, forráskutatásokat közöl, hírt ad

tudományos fokozat szerzésekről, védésekről, habilitációkról, az MTA Vallástudományi Elnöki Bizottsága munkájának közérdeklődésre számot tartó elemeiről.

7. Recenzió rovata folyamatosan figyelemmel kíséri és bemutatja a tudományág friss könyvanyagát, tankönyveket, filmeket és egyéb médiumokat, ismerethordozókat.

A fent említett törekvésekhez még azt szükséges hozzáfűzni, hogy az eddig kikerült irányok nem zártak, a profil rugalmas, alakítható, fókusza bármerre és bármikor tágítható, nem akar lemaradni semmiféle olyan mozzanatról, mely a vallások, a hozzájuk kapcsolódó szervezetek és fórumok, egyáltalán a vallásos emberek, vagy a nem vallásos emberek, az emberiség élete, életminősége szempontjából jelentős, illetékesnek érzi magát az ember és a transzcendencia viszonyának, küzdelmének minden fontos mozzanatában.

A Vallástudományi Szemle szerkesztősége

ÚTMUTATÓ SZERZŐKNEK ÉS SZERKESZTŐKNEK

Az idézés módja lábjegyzetben (példák):

Hahn I., *Róma istenei*, Bp. 1974.

Vanyó L., *Az ókeresztény egyház és irodalma 2: A 4-8. század*, Bp. 1999, 649.

Rubenson, S., *The letters of St. Antony. Monasticism and the making of a saint*, (Studies in Antiquity and Christianity) Minneapolis 1995.

Rubenson, S., „Origen in the Egyptian monastic tradition of the fourth century.”

In: Bienert, W. A. – Kühneweg, U. (Hrsg.), *Origeniana septima. Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts*, (Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovanensium 137) Leuven 1995, 319-337.

Kákósy L., „Probleme der Religion im römerzeitlichen Ägypten.” In: *ANRW* 18/5 (1995), 2894-3049.

Wessetzky V., „Mercurios legendájának kopt kézírattöredéke.” In: *Antik Tanulmányok* 4 (1957), 89-96.

Tehát szerzők nevénél elől a vezetéknev, utána a keresztnév (kiírva vagy rövidítve).

A szerzők nevét nem írjuk csupa nagybetűvel, és kiskapitális se legyen!

A kiadót nem kell feltétlenül megadni, de ha igen, a következő sorrendben kérjük: Bp. 2005, Kairosz.

Ha a mű már előfordult, lehet rövidítve, évszámmal: pl. Hahn 1974, 153.

Angol címben nem használunk minden főnévnél nagybetűt.

Lábjegyzetek egy cikken belül folyamatosan.

Aki rövidítéseket használ, adjon rövidítés-jegyzéket. A folyóiratban nagyon különböző területekről jelenhetnek meg írások, nem biztos, hogy mindenki ismeri az ott bevettnek számító rövidítéseket. A klasszikus műveket is mindenki rövidítheti

az adott szakterület szokásainak megfelelően (pl. Platón, *Rep.*), de ezeket is adja meg a rövidítés-jegyzékben.

A főszövegben művek címe dőlten, idézetek idézőjelben, nem dőlten.

Görög szavak átírásánál az akadémiai átírást használjuk.

A szerzők nyugodtan használjanak bármilyen idegen karaktereket, de küldjék el a fontkészletet. Nyomatékosan kérjük, hogy semmilyen stílust se alkalmazzanak, ne legyenek behúzások, a bekezdések elé vagy után beiktatott üres helyek. A szövegbe ne tegyenek felesleges üres sorokat!

A szerzőktől egész rövid bemutatkozást kérünk: szakma (pl. klasszikus filológus, régész, teológus, stb.), munkahely, kutatási terület, elérhetőség (e-mail elég).

Kérjük régi és új szerzőinket, hogy írásaikat a fentiek figyelembe vételével adják le. Ellenkező esetben visszaadjuk azokat javításra.

Köszönjük!

A Vallástudományi Szemle szerkesztősége

A FOLYÓIRAT MEGVÁSÁROLHATÓ

Budapest

Püski Kiadó Kft. Könyvesház

1013 Bp. Krisztina krt. 26.

OSIRIS Könyvesház Kft.

1053 Bp. Veres Pálné u. 4–6.

Írók Boltja

1061 Bp. Andrássy út 45.

Ráday Könyvesház Kft.

1092 Bp. Ráday u. 27.

Szent István Társulat Könyvesboltja

1053 Bp. Kossuth Lajos u. 1.

Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar

Könyv- és Jegyzetbolt

1088 Bp. Múzeum krt. 6–8.

Zsigmond Király Főiskola Jegyzetbolt

1039 Bp. Kelta u. 2.

L'Harmattan Könyvesbolt

1053 Budapest, Kossuth L. u. 14–16.

Debrecen

Sziget Könyvesbolt

4010 Debrecen, Egyetem tér 1.

Pécs

Pécsi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar

Student Service Iskolaszövetkezet Könyvesbolt

7624 Pécs, Ifjúság út 6.

