

Rohály János

egyetemi tanársegéd,  
PTE TKI, Egyetemes Művelődéstörténeti Tanszék

## Allegória – dialógus – pedagógia

(Értelmezéstörténet – történeti világkép – neveléstörténet)

**A**címben megjelölt hármaskör megközelítés azt a szemléleti-logikai sort érzékelteti, melyet dolgozatomban bejárok: egy értelmezéstörténeti kérdés nyomkövetésével, összefüggéseinek mélyebb feltárásával, annak a történeti világképek sorában való elhelyezésével, emberképének elemzésével a pedagógia és neveléstörténet számára hasznosítható szempontokat és tudást próbálok összegezni.

Az értelmezéstörténet egyúttal a „világértelmezések”, azaz a világképek történetének, a történelem szemléletváltásainak mélyebb összefüggéseit is feltárja, így a pedagógia történeti megközelítései számára is jelentős eredményeket hozhat. Különösen érvényes lehet ez a megállapítás a vizsgálatunk tárgyát képező – szimbolikus telítettségével vallási és költői jelentőséget hordozó – Énekek énekére, mely a hermeneutika történetét bemutató művek klasszikus mintapéldája. (1) Az értelmezéstörténetével nagy figyelmet felkeltő mű allegorikus-szimbolikus magyarázata már a zsidó hermeneutika közegében meghonosodott, ez mintegy megelőlegezte a születő kereszténység szemléletét, mely mindenekelőtt a spirituális lényegre helyezte át a hangsúlyt a törvények személytelen előírásainak világa helyett. A patrisztika korában kialakuló értelmezések a szószerinti és allegorikus értelemdadás hangsúlykülönbségeivel határozták meg az Énekek éneke kultúrtörténeti helyét. Mégis az alexandriai iskola értelmezése vált meghatározóvá: az órigenési ekleziológiai és lelki-misztikus magyarázat által ismerte meg a keresztény Európa az Énekek énekét. Az allegória szerepét először a reformáció módosította a bibliai hermeneutikában, ám az Énekek éneke átvitt értelmzése mégis tovább élt. Az ének „profán” értelmzésére már a 4–5. században is van példa, ez a szemlélet azonban igazán a 18. században vált elfogadottá, „világirodalmi” helyét ekkor foglalja el az Énekek éneke „menyegzői szerelmi énekként” értelmezve. A modernitás történetkritikai álláspontja következtében az ének szerelmi, profán dalok gyűjteményévé esett szét, a forrás-, szöveg- és irodalomkritikai megközelítések vitathatatlan eredményeket is hoztak, ám az ének valódi jelentőségére nem mutathattak rá. A posztmodern irodalomtudomány eredményei és az azokra építő újabb bibliai hermeneutika a rekonstruktív, az „eredeti” értelem felkutató szemlélet mellett a szöveg autonómiájára és a befogadói értelemdadásra, az applikatív szempontokra is hangsúlyt helyez. „A posztmodern korban a modernizmus, vagy a kritikus szellem kizárólagossága okozta veszteség egyre inkább nyilvánvalóvá válik. Ezért kell újra felfedeznünk a napjaink számára is sok újat adó korai korszakok hermeneutikáját.” (2) A posztmodern nyitás az új-kort megelőző értelmzési kérdések felé a szöveg nyitottságának, az értelmzésbeli különbözőségek létjogosultságának (Umberto Eco), a hagyomány fontosságának, a megértésben működő hatástörténeti tudatnak (Hans-Georg Gadamer), a befogadói elvárás horizont értelmzői jelenlétének (Hans Robert Jauss) a felismerésével történhetett meg. Az Énekek éneke kultúrtörténetének, azaz hatástörténetének feltárása, a szöveggel való párbeszéd elkerüli az egyoldalúan aktualizáló értelemdadás veszélyét, mely az ének allegorikus értelmzését megkérdőjelezi és azt „legalizálási eljárásnak” tartja. (3) Az Énekek éneke értelmzésétörténeti vizsgálatának aktualitását vitathatatlanul az irodalomtudományban és a bibliai hermeneutikában bekövetkezett változások is indokolják.

Az értelmezéstörténet paradigmaváltásai az egyes korszakok világ- és emberképi változásainak hű tükrözőit, az Énekek éneke értelmezése világképi („világértelmezési”) szemléletváltozások függvénye. „Minden kornak szüksége van arra, hogy a rendelkezésére álló tapasztalatokat, ismereteket, hagyományokat, szemléleteket, nézeteket rendszerbe állítva jellemezze a maga világát, s a maga által választott teljesség áttekintésével megállapításokat tegyen, amelyek a cselekedeteket, a múltat, a jelent és jövőt értelmezik”. (4) A világra vonatkozó ismereteket tehát minden kor embere felhasználja arra, hogy saját tevékenységére reflektáljon, a világban elfoglalt helyét kijelölje ezek által. Ez antropológiai-pszichikus alapvonás, hiszen az ember személyiségének, identitásának autonómia-törekvéssel párhuzamosan a homonómia igényével is rendelkezik: fontos számára a nagy egészhez, az Istenhez, az univerzumhoz, az emberi közösséghez való „odatartozása”. (5) Míg a világnézet magába foglalja az emberi tapasztalatok értékelését, az ember személyes viszonyulását is a világhoz, addig a világkép azt a „gondolkodási struktúrát”, azt a „világ-elrendezést” mutatja meg, mely egy-egy korszak számára kevésbé tudatos módon – sokszor evidenciaszerűen – „adott”, és amely a világról szerzett tudás elrendezését kínálja. Az Énekek éneke – amint azt a kultúrtörténetben betöltött jelentős helye is mutatja – az európai művelődést nagyban meghatározó kereszténység világképét nagy sikerrel közvetítette – az újszövetségi dimenzióban értelmezett és beteljesedett Ószövetség – bibliai világképe által. Bár a szimbólumok útján történő megismerés az emberi megismerés legősibb formáival áll rokonságban, és a tudat szerkezetével is mutat összefüggéseket, (6) az Énekek éneke szimbolikus-allegorikus mélységei azt az egyedülálló tapasztalatot közvetítik, melyet az Isten és ember párbeszédében élt meg a zsidó-keresztény kultúrkör. Az önmagát a zsidó népnek nyilvánított Jahve, majd a kereszténység által felismert Megváltó isteni személye az égi-földi dualitásban látott világképbe a dialógus elemeit hozta. A transzcendens és immanens párbeszéde végső soron a „testté lett Igével” vált személyes közelségben lehetővé, benne ez a kettősség egybeforr, ugyanakkor a „sugalmazott Ige”, a Szentírás közvetíti e megszólitottságot, a dialógus ennek értelmezésén át folyamatossá vált. Az Énekek éneke szószentri és allegorikus értelmezéseinek kettőssége az immanens és transzcendens egységében látott világképre, annak hangsúlyváltásai pedig az ebben a „dialogikus” világképben történő világképi változásokra is rávilágít.

A világkép – és így a világban az ember helyét kijelölő emberkép – vizsgálata a pedagógia történeti megközelítései számára azért hordoz nélkülözhetetlen ismereteket, mivel kijelöli és pontosítja azokat a kereteket, melyben a neveléstörténet gyermekképi és intézménytörténeti vizsgálódásai elnyerik végső értelmüket, és az egyes korok műveltségi képeről is pontos képet adhat. „Ugyan az iskoláztatás – intézmény voltából következően – vállalja a válogatott tradíciók közösségi átörökítését, s így a szelekció elveit is rendre tartalmazza, hatóköre nemegyszer szűk és kétséges, s hosszú időn át nem biztosítja a hozzáférést a kortárs népesség jelentős részének. A hagyomány és egy-egy korszak népességének összjátékaként megjelenített világképekkel mintha más lenne a helyzet. Azok – bármilyen romlott és széttöredezett formában is, akár iskoláztatáson túli intézményrendszerrel és anélkül – a többség számára elérhetőek és normaként megjelenítettek. Széles perspektívát s ugyanakkor kontrollt is ígérnek azon értelmezések számára, amelyek a tudás átadásának folyamatait követik”. (7) A világképi vizsgálódás nemcsak a pedagógia történeti dimenziójában hasznos, hanem a pedagógiai jelen jobb megértése és a jövőkép konstruálása szempontjából is. A neveléstudomány helyzetét vizsgáló egyik legújabb tanulmány éppen a tudományok világképi változások által meghatározott múltjához fordul azért, hogy abból kitekintve kapjon támpontokat a neveléstudomány jövőjét illetően. (8) A tudomány előfeltételeit is nyújtó világ- és emberkép tisztázása, az abból adódó tudománykép körülírása nemcsak a tudomány helyének meghatározásához nyújthat szempontokat, hanem más tudományokkal való kapcsolódási lehetőségek és a tudomány jövőjének szempontjából is. Ezért úgy vélem, hogy a pécsi művelődéstörténeti világkép-

értelmezési törekvéseknek nemcsak a neveléstörténeti oktatásban és a tanárképzésben, de a pedagógia tudománytörténeti megközelítéseiben is új utakat kijelölő szerepe van. (9)

Dolgozatomban tehát az Énekek éneke értelmezéstörténetének, annak a gondolkodás történetében zajló paradigmaváltásokat tükröző oldalainak, világképi összetevőinek vizsgálatával a pedagógia története számára hasznosítható ismeretek összegyűjtését végzem el. Ezen célkitűzésemet alátámasztja az Énekek éneke kultúrtörténeti jelentősége mellett az a tény, hogy a Biblia, a bibliafordítások neveléstörténeti jelentősége vitathatatlan, és kutatásom azt a neveléstörténeti iránymutatást is figyelembe vette, mely a nem intézményes nevelés történeti kutatását és az interdiszciplináris kutatásokat tűzi ki célul. (10) Az általánosabb szövegértelmezési, világképi és történeti meghatározásokon túl megvizsgálom az Énekek éneke jelentőségét a magyar művelődéstörténetben: a Döbrentei-kódex, a Heltai-féle és a vizsolyi Biblia fordításaiban, valamint Bogáti Fazekas Miklós parafrázisában. A vizsgált fordítások alkalmat nyújtanak az Énekek éneke értelmezési módjainak nyomkövetésére, a reformáció időszakában bekövetkező paradigmaváltásokra és fennmaradó azonosságokra, a magyar fordítások felekezeti színezetére, az azok mögött álló világképi és történeti összefüggésekre való rákérdezésre.

### **Az Énekek éneke értelmezéstörténeti vázlata és a jegyes-szimbolika**

Az Énekek éneke értelmezésének főbb irányait már a zsidó hermeneutika, majd a keresztény patrisztika kijelölte, így a mai kor embere nem tesz mást, mint ezen hermeneutikai elvek hangsúlyainak áthelyezésével keresi az értelmezési lehetőségeket. Az ének héber kánonba való emelését az allegória, azaz a szerelmi éneknek a vőlegény Jahve és a menyasszony Izrael párbeszédéként való értelmezése tette lehetővé, bár a szöveg közvetlenül sehol sem utal az allegória jelenlétére. A héber kánonba – abban előkelő helyre – kerülésében nagy szerepet játszott Rabbi Akiva (†132). Az ő értelmezésében: „A szent iratok valamennyien szent könyvek, de az Énekek éneke mindeneknél szentebb és az egész világ sincs olyan fontos, mint az a nap, melyen ez a könyv adatott”. (11) Az Énekek énekét csak későn, a Kr. u. 1–2. század fordulóján vették fel a kánon iratai közé Jabnéban (gör. Jamnia), ahol az „Írások”-at, a héber kánon könyveinek harmadik csoportját zárták le, és így véglegesítették az Ószövetséget. Az allegorikus értelmezésre nemcsak a hellenisztikus áramlatok (neoplatonizmus, sztoicizmus) – és az amögött álló ókori ember spirituális nyitottsága, a mitikus világkép szimbólumokban gondolkodása – lehetnek hatással, hanem mindenekelőtt az Ószövetségben már jelenlévő – a szakirodalom által nem méltatott – prófétai jegyesszimbolika. Jahve és Izrael viszonyát ugyanis az atyai és pásztor hasonlaton kívül, gyakran jegyesi kapcsolatként mutatják be a próféták. Az Ózeás könyvében található isteni vallomás például így hangzik: „És eljegyezzek magamnak örökre, eljegyezzek magamnak igazsággal és törvénnyel, jósággal és szeretettel, eljegyezzek magamnak hűséggel”. (12) Jeremiás, Ezekiel és Izajás próféta könyve is épít a jegyesi képre, és a prófétai hagyomány folytatásaként a bölcsességi iratokban ez a szerelmi kapcsolat már spiritualizált módon van jelen. A prófétai jegyesszimbolika kontextusán kívül az Ószövetség világ- és emberképe: a férfi és nő szerelmének isteni rendelése, istenképmás voltuk is kínálja azt az értelmezési keretet, melyben a bölcsességi iratok részeként az Énekek éneke allegorikusan értelmezhető.

Az újszövetségi jegyesszimbolika és az Énekek éneke értelmezése az ószövetséggel tökéletes összhangban jött létre. Krisztusban elérkezett a vőlegény, a menyasszony allegorikus értelmének megfelelő „újszövetségi” tartalmat kapott: az egyházban felismerték Krisztus menyasszonyát. Krisztus a házasságról tanítva a mózesi – „engedékenyebb” – törvényen túlmutatva a Teremtő kezdeti tervére mutatott rá (Mt 19, 4–6): a férfi és nő kapcsolatát az isteni rendelés egyesíti, kizárólagos választásukat isteni pecséttel szentesíti. Ennek, az Énekek éneke mondanivalóját is idéző házasság-képnek mélyebb értelmé-

re Szent Pál mutatott rá: a keresztények számára a házasság „nagy titok, Krisztusra és az egyházra vonatkoztatva” (Ef 5, 32). Bár az evangéliumok is gyakran használják a jegyesszimbolika képeit (pl. Jézus ön maga és tanítványai viszonyát a vőlegény és a násznép képével értelmezi, Mk 2, 19), a páli levelek szimbolikája mellett a Jelenések könyvének is meghatározó szerepe van az Énekek éneke értelmezése szempontjából. A Jelenések könyvének menyasszonya – a megdicsőültek égi közössége – már készen áll a „Bárány” menyegzőjére (19, 7). A keresztény jegyesszimbolika tehát az ószövetségi múlt, a krisztusi jelen és az eszkatológiai jövő egységében szemlélt menyegzői misztérium: Isten és népe kapcsolatának szimbolikus megjelenítése.

Az Énekek éneke keresztény értelmezése a zsidó hermeneutika gyakorlatára épít, ám jelentős eltérések is kimutathatók: a zsidó értelmezés számára nem elérhető egy abszolút, egységes jelentés. A „Midrás Hazitá”-ban található Énekek éneke-értelmezés alapja is allegorikus, azonban a szerepek bizonyos helyeken felcserélődhetnek, más bibliai személyek megjelenítéseként is értelmezhetőek. (13) A allegória keresztény értelmezése egységes keretben, de árnyalati gazdagságban értelmezi az éneket. A kereszténységben belül a késő hellenisztikus korban két fő értelmezői centrum alakult ki: az alexandriai iskolát az allegorikus, az ún. antiochiai iskolát a szó szerinti értelmezés jellemezte, bár gyakran csak hangsúlykülönbségekkel volt megfogható az eltérő álláspont. A keresztény allegorikus értelmezést Órigenész (184–254), az alexandriai iskola kiemelkedő egyénisége határozta meg mindmáig ható érvénnyel. Az órigenészi Énekek éneke-értelmezés hagyományt teremtett – egy kommentárt és két homiliát írt e témában – és a keresztény misztikára felmérhetetlen hatással volt. Órigenész drámának és nászéneknek tartja az éneket, a szó szerinti alaprétégét természetesnek véli, ám annál fontosabbnak tartja az allegorikus, spirituális lényegét. A ének értelmezői kerete kettős: egyrészt ekleziológiai („A vőlegényt értelmezd Krisztusnak, a szeplő és ránc nélküli menyasszonyt pedig Egyháznak”), másrészt személyes, lelki-misztikus szerelemről is szól („a lélek-menyasszonyról és az Ige-vőlegényről”). Az allegória két szintje: a „kollektív” (ekleziológiai) és az „individuális” (lelki-misztikus) a következő századokban újabb árnyalatokkal gazdagodik. Már a 4. században, Szent Ambrusnál megjelenik, majd a középkori német misztikára tesz nagy hatást a mariologista magyarázat, melyben a menyasszony szerepkörét – az egyház anyjaként – Szűz Mária tölti be. (14) Mivel a lelki-misztikus értelmezés személyes felhívást tartalmaz, ezt morális magyarázatként is számontartják, és mivel a jegyesi kép a Bibliában a végidők kapcsán is felmerül, ez lehetőséget nyújt az eszkatologikus értelmezésre.

Az allegorikus szint létjogosultságát megkérdőjelező álláspont Mopszvesztiai Theodórosszal (350–428) vette kezdetét, ő a betű szerinti értelmet követve Salamon menyegzői énekének tartotta az Énekek énekét. Ezt a nézetet majd a reformáció korában, Sebastian Castello (1515–1563), később Hugo Grotius (†1645) képviseli. Hasonlóan értelmezi az éneket Johann Gottfried Herder (1744–1803), majd nyomában Johann Wolfgang von Goethe (1749–1832) így rögzíti helyét a világirodalomban. A 18. századig az említett kivételektől eltekintve azonban általánosan elfogadott az ének allegorikus értelmezése.

A reformáció egyházainak sajátos a viszonya az allegorikus értelmezéshez, hiszen a Biblia központi szerepe (sola Scriptura) a hermeneutikai kérdéseket is előtérbe állította. „A Luther-kutatás kimutatta, hogy Luther hermeneutikája révén vált reformátorrá.” (15) Luther Márton (1483–1546) a wittenbergi egyetem professzoraként elsősorban ezegéta volt, aki maga is az allegorikus értelmezési technikák tanára, később az értelmezés személyes aspektusát tartja fontosabbnak, a hit (sola fide) az egyedüli biztosítékává válik az isteni üzenet megértésének. Luther elutasítja az allegorizálás „túlzásait”, bár ezegétikai gyakorlatával maga is él az allegória eszközével. Véleménye szerint ez nem lehet tetszőleges: egy képnek, egy szövegnek akkor lehet allegorikus tartalma, ha a Biblia más helyen azt közvetlenül is kifejti, képi közvetítés nélkül. Luther értelmezései krisztó-

centrikusak, az Ószövetség könyvei közül azokat tartotta fontosnak, melyek a krisztusi eseményt leginkább közvetítik, előlegezik. Az allegória helyett így a tipológia, az előkép és beteljesülés dimenzióinak értelmezése vált számára fontossá. Kálvin János (1509–1564) elsősorban nem az értelmezési módokat, hanem az egyház legitimitációját, értelmezői hatalmát támadta. A Szentírás tekintélyét az egyház fölé helyezte. Kálvin már nem rangsorolta a szentírási könyveket, a két szövetség szorosabb egységét vallotta: az ígélet-beteljesedés dimenziójában a Bibliában Isten népének folyamatos történetét látta, így beszélhetett ószövetségi „egyházról” is. Ő is elvetette a többszörös jelentés elvét, az allegorizálást, de a szövegnek néhol szimbolikus tartalmat tulajdonított, és felhasználta a tipológiát. A reformáció egyik sajátos ága az unitarizmus (antitrinitarizmus) a zsidó és a keresztény tanok közti álláspontjával a hermeneutikai kérdésekre is új szempontot hozott. A Szentháromság elvetésével Krisztusban a Messiást, de nem Isten eljöttét vélték felismerni, így az ószövetségi könyvek értelmezése nem lehetett náluk krisztocentrikus.

### Az allegorikus értelmezés: „dialogikus” világnép és identitás

„Minden hermeneutika, nyíltan, vagy burkoltan, önmagunk megértése” – állítja Paul Ricoeur. (16) A szimbólum és a megértés korrelatív fogalmak, hiszen: „interpretáció ott van, ahol több értelem van, a többértelműség pedig az interpretáció során válik nyilvánvalóvá”. (17) A lét csak akkor válik emberi önmagává, ha: „birtokba veszi azt az értelmet, mely először „kívül”, a műalkotásokban, az intézményekben, a műveltség emlékeiben lakozik, vagyis ott, ahol a szellem élete tárgyiasult”. (18) A szimbólum, a kép lényege, hogy értelmezést követel, a figyelmet időnként újra önmagára irányítva a régműltről éppúgy hordoz tudást, mint „a jövőnek elrejtett üzenetet.” (19) Az Énekek éneke által közvetített többértelműség az emberi szubjektum által aktualizálható, ám a történelem során megkérdőjelezett tapasztalat – világ- és emberképe pedig művelődéstörténeti mélyrétegek – hordozója.

A Biblia világnépét nem a mai természettudományos értelemben vett kozmológiai kutatás jellemzi, hanem – az általános ókori világszemléletnek megfelelően – a kozmosznak csak az emberiséggel, és mindenekelőtt Istennel való kapcsolatában van értelme. A mindent meghatározó isteni megalapozás, értelemdadás nélkül a világ egyetlen aspektusának sincs valóságértéke. A Biblia a kozmosz szerkezetének leírásában a környező kultúrák eredményeit hasznosítja: a sík földet valamiféle boltzat, égbolt fedi, mely sátoorként, vagy fátyolként van kifeszítve (pl. Zsolt 104, 2; Iz 40, 22 stb.), esetleg oszlopok tartják fenn (Jób 26, 11). Az égboltozat az ég vizeit választja el a földi víztől, így mindegy az ósvíz kettévált részei között helyezkedik el a szárazföld. (20) A világ természete tehát nem felépítésében, hanem az Istennel való viszonyában hoz új szempontokat a zsidó-keresztény kultúrkör számára. A mítikus kozmosz isteneinek panteista és antropomorf elképzeléseivel szemben a Teremtő kívül áll a teremtésen, a semmiből való teremtés (creatio ex nihilo) következtében Isten és a világ, Isten és az ember között a kapcsolatokon túl szakadék tátong, mely Isten transzcendenciájában fogalmazódik majd meg. Ugyanakkor Isten immanenciája is nyilvánvaló, a kozmosz isteni megformáltsága, lelkének jelenlétén túl a központi helyre állított ember, a férfi és nő istenképmasszában is megnyilvánul. Az Ószövetség nem ismer „emberi nélküli Istent” (21), és Isten nélküli embert sem. Bár az ember központi helyen áll, semmiképpen sem a dolgok abszolút mértéke, hiszen az Istennel folytatott párbeszédében válik igazán önmagává, az emeli ki a teremtmények sorából. Az emberi istenképmassza legfőképpen azt jelöli, hogy „az ember Isten szavának meghallásával és az azt követő engedelmisséggel és válaszával »megfelel« Isten megszólító szavának.” (22) Az istenképmassza arra is utalhat, hogy az embernek az Isten által megteremtett dolgokkal kell foglalkoznia, de egyszersmind ezzel neki kell igazolnia azt, hogy Isten a teremtés ura. Az ember küldetése és hivatása a teremtés folytatása, Isten már a te-

remtés korai fázisában, az ember megteremtését követően átadja teremtői hatalmát (Ter 1, 28–30), az isteni teremtő szó után már az ember nevezi el a földi élőlényeket (Ter 2, 19). A panteisztikus istenektől felszabadított, és az így demitizált világ válhat az ember élettervévé, melyet ő maga alakíthat. (23) Az ember isteni megbízását így értelmezi Ludwig Köhler: „Ez a kultúrára irányuló megbízás. Minden emberre vonatkozik; minden időt átfog, nincs olyan emberi tevékenység, amely ne ennek lenne alárendelve (...) A gyermek mindenféle formában történő tanítása, minden iskola, minden írás, az összes könyv, minden technikai tudás, kutatás és tudomány és a módszereikkel történő tanítás, az eszközök, az intézmények, mind ennek a megbízásnak a teljességét jelentik. Az egész történelem, az ember minden igyekezete és törekvése ennek jegyében történik, ezen bibliai megbízásnak jegyében.” (24) A férfi és nő azáltal is Isten képmása, hogy egyik egymással, a köztük lévő megosztottság az Istennel való viszony zavarát is jelzi. „A férfi és nő egymás mellé rendelésének ugyan nem kizárólag, de jelentős mértékben a gyermeknemzés a célja”. (25) A gyermek Isten adománya, a szülői nevelésnek pedig fontos célja a „kultúrára irányuló megbízás”, mely mindenekelőtt a Biblia által közvetített világ- és emberkép átadása.

A transzcendens–immanens egységében megfogalmazódott világkép az Énekek éneke szószerinti és allegorikus értelmének párhuzamos érvényességében tetten érhető, tulajdonképpen ennek a „dialogikus” világképnek a hordozója. A monológikus gondolkodásban a másik embert csak az „Én”-ből kiindulva, annak analógiájára lehet megérteni, az „Én–Te” kapcsolatban elgondolt világértelmezésnek, mind „emberi”, mind pedig „transzcendentális” vonatkozásai vannak. A dialógikus gondolkodás számára az emberi istenképmáság az alapja annak, hogy az emberi Én Te-mondásában az Isten és ember közötti viszony analógiáját fogalmazza meg. „A személyes kapcsolatokban magára ébredő szellem világossága, értelmessége, nyilvánvalósága arra a szellemre utal, amelyet a találkozások közvetítenek ugyan, de amely éppen a találkozás lehetőségének abszolút feltétele és eredete. A dialogikus gondolkodás ilyenformán nem iktatja ki a transzcendentális gondolkodást: a dialogikus–perszonális, valamint transzcendentális–perszonális közvetítés kölcsönös elsődleges folyamatában eszmél magára a konkrét emberi személy: az embernek az emberhez fűződő kapcsolatában tárul föl Istenhez fűző, a megismerést, a szabadságot, a szeretetet lehetővé tevő transzcendenciája”. (26) Az Énekek éneke a Bibliának azon kitüntetett könyvei közé tartozik, melynek dialogikussága, a dialógus emberi partnerét újra és újra meg tudta szólítani. A jegyesszimbólika formájában megfogalmazott párbeszéd megdöbbentő tapasztalata, hogy Isten, a transzcendens teljesség is vágyódik az emberrel való kapcsolatra, az ének allegorikus értelmezése tulajdonképpen ennek a felismerése. Az allegória megkérdőjelezése csak ennek a vertikálisan rendezett, az „égi” és „földi” kapcsolatára épített világképeknek a lebontását követően vált lehetővé. Így lehetséges, hogy míg a bibliai „dialogikus” világkép a skolasztikában kiépülő organikus világkép fontos összetevőjévé, sőt a reneszánsz vitalista világkép – az istenképmáságra építő (pl. Nikolaus Cusanus), keresztény humanista – emberközpontúságának előmozdítójává is válhatott, addig a 18. századi, az „égi” és a „földi” dialogicitását megtagadó mechanisztikus világkép előretörésével az Énekek éneke allegorikus, a bibliai „dialogikus” világképre épülő értelmezése is megingott.

Az allegorikus vertikális sík mellett a reformáció mindenekelőtt a horizontális kapcsolódásra, a tipologikus értelem előkép–beteljesülés dimenzióira irányította a figyelmet. Az allegorikus „túlzások” vádjai egyszersmind a görög filozófiai hagyomány (neoplatonizmus, sztoicizmus) jelenlétének is szóltak, és a hermeneutikai önkénnyel szemben a bibliai is visszaigazolható jelentések megtartására intettek. Bár az órigenészi értelmezésekben vitathatatlanul jelen van a hellenisztikus filozófiai hagyomány, ám a philóni neoplatonikus dualista szerkezet csak a morális értelem kibontásánál érhető tetten. A biblikus szemléletű Órigenész számára az allegorikus magyarázatnak a katekumenek oktatása szempontjából van nagy jelentősége, az alexandriai iskola célja a megtérésre vezetés,

és éppen a gnosztikus magyarázatok túlzásaival veszi fel a harcot. A Biblia szövegét gondozó, és azt szinte szóról szóra ismerő Órigenész gyakran a „kulcsmódszer” alapján értelmez, azaz a Biblia – más helyen előforduló – fogalmaival magyarázza a Bibliát, és allegóriáinak szinte mindig tipologikus, biblikusan megalapozott kiindulópontja van. A páli Ádám–Krisztus („második Ádám”) tipológiára építő Énekek éneke-értelmezés akár „tipologikus allegóriának” (27) is tekinthető, hiszen valószínűleg a férfi–nő („Ádám–Éva”) viszony Krisztus–Egyház (Mária, „a második Éva”; az emberi lélek, mint az egyház személyes szintje) kapcsolatnak való megfeleltetése, a már felvázolt jegyes-szimbolika mellett, erre a tipologikus szerkezetre is épített. Az allegória, valamint a tipológia hangsúlykülönbségei azonban jól példázzák a katolikus és a reformáció szemléletének eltéréseit is. Míg a reformáció egyházai számára az Ige elsősorban szövegként van jelen és az egyház feladata a történeti szöveg dekódolása, addig a katolikus hermeneutikában a szöveg nem elsődleges, legfeljebb egyenrangú az értelmezés folyamatában, az Ige elsősorban nem szövegként, hanem szent (értelmezői) közösség formájában van jelen. A modernitás gondolkodását idéző protestáns hozzáállás a szövegközpontú, a posztmodern hermeneutikát idéző katolikus értelmezés pedig a befogadasközpontú elméletekkel mutat rokonságot. (28) Míg a (kizárólagosan) tipologikus szemlélet horizontális, hangsúlyozottan történeti (az ószövetségi nép történeti tudatához közeli), addig az allegorikus a vertikális, „égi–földi” kapcsolódásra, az ebben való „aktualizálhatóságára” figyel.

A két szemléletmód – úgy tűnik – az Énekek éneke órigenészi értelmezésében jól kiegészíti egymást, s így a keresztény identitás vertikális és horizontális elemeire is felhívja a figyelmet. Az identitás megalapozását a „kulturális emlékezet” (Jan Assmann) végéig el, ebben a normatívá, belsővé tett történelem jelenik meg. A kulturális emlékezésben továbbított világkép a hétköznapiok szürkeségébe és uniformizáltságába azt a további dimenziót közvetíti, melyben az keretként, viszonyítási pontként szolgál, és a jelen tényével szembeni távolságtartást, azok értelmezését teszi lehetővé. Az írásbeliség, a textuális emlékezet megjelenésével a kultúra számára az értelem újjáélesztését az értelmezés közvetíti. Az értelmezés a „kulturális koherencia és identitás központi motívuma” (29) Az ószövetségi kulturális emlékezést fenntartó szövegkánon az identitásbeli egység és különbözőség dimenzióinak leírására a jegyesszimbolikát tartotta alkalmasnak. Jahve Izrael egész népét völegényként magához öleli, kiválasztja, ugyanakkor a bálványimádást, az idegenekkel kötött házasságot házasságtörésként értelmezi. Ez az élő próféta jegyesszimbolika az Énekek éneke keletkezése idején (Kr.e. 5–4. sz.) különösen időszerű lehetett: az egész zsidó nép ekkor vált kultuszközösséggé, és a vallási életet ekkoriban veszélyeztette az idegenekkel kötött házasság gyakorisága. (30) Ez a zsidóság számára identitást kölcsönző szimbolika a keresztény identitás megfogalmazására is alkalmasnak bizonyult, mindenekelőtt a „tipologikus allegória” keretében. A tipológia az előkép és beteljesülés dimenzióival, a zsidó vallási gyökerek elismerésével, annak újszövetségi magasabb fokon való beteljesülésével azt a folytonosságot és elkülönülést is meg tudta fogalmazni, mely az ó- és új szövegben fennáll. Az allegória továbbélése a teocentrikus, égi-földi kapcsolódás fennmaradását és annak személyesebbé válását (Krisztus), valamint a meghívottak körének kiterjesztését, egyetemességét (egyház) is megfogalmazta.

Az Énekek éneke órigenészi tipologikus allegóriája az ószövetségi gyökerekhez való viszonyulás mellett a transzcendens és immanens egység világ- és emberképének közvetítője évszázadokon keresztül. A szöveggel folytatott pábeszéd a világkép dialógusára irányította a figyelmet. Az értelmezés tehát a nevelés, az utódok számára történő kultúráközvetítés nélkülözhetetlenül fontos eszközévé, az értelmezés tartalma, a világkép-közvetítés, pedig a nevelés legfőbb céljává vált. A Biblia értelmezésével a kezdeti isteni „kulturára irányuló megbízást”, valamint a Szent Pál-i megállapítást („Minden Istentől sugalmazott írás hasznos a tanításra (...) az igaz életre való nevelésre” 2 Tim 3, 16) követve az egyes

generációk azt a keresztény „dialogikus” világgépet közvetítették, melynek az egyik leg-  
szébb megfogalmazása éppen az Énekek énekében található meg. Az allegorikus, a „lelki  
szint” magyarázata és elérése nemcsak az alexandriai iskola nevelésében áll központi he-  
lyen, hanem azt követően – mindmáig – a prédikációval, a szentírásmagyarázattal történő  
nevelés legfontosabb eszköze. Ezt a nevelési elvet követik az egyes bibliafordítások is,  
amikor magyarázó fejezetekkel vezetnek el a bibliai szöveg megértésére. Érdekes módon,  
bár a reformáció egyházai a Biblia „közvetlen”, „személyes” elérését tűzték ki célul, a  
heterodox értelmezést elkerülendő: felvezető, summázó szövegek, oldaljegyzetek megírá-  
sával biztosították a megfelelő értelmezést. A protestánsok által bírált klerikusi közvetítés  
tehát nem tűnt el, csak átalakult: írásban rögzített formákra. (31)

### **Az Énekek éneke a magyar művelődés történetében**

A magyar művelődéstörténetben az Énekek éneke fordítására számos művészi színvo-  
nalú kísérlet született. A magyar kódexirodalomban nagy számmal előfordulnak szór-  
ványfordítások, melyek az Énekek éneke magyarázatának mariologista aspektusára épí-  
tenek. Mária tisztaságaként értelmezhető sor a leggyakoribb idézet ezekben a kódexek-  
ben: „Mindenőtől szép vagy én Jegyösöm és szeplő nincsen tebenned” (Tihanyi-kódex).  
(32) Ezek a fordítások valószínűleg a női szerzetesek számára jelenthettek mélyebb azo-  
nosulási lehetőséget hivatásukkal, Máriával.

Az Énekek éneke első teljes fordítását tartalmazó Döbrentei-kódex 1508-ban, Halábori  
Dobos Bertalan kézírásával készült. Nyelvi szempontból kódexirodalmunk egyik leg-  
szébb műve ez a fordítás, a félezer éves szöveg archaikus, kitűnő magyarsággal, tömö-  
ren, de változatosan adja vissza a Biblia egyik legszebb részét. Bár a szakirodalom elté-  
rő állásponton van a kódex rendeltetését illetően, annyi bizonyosnak látszik, hogy szer-  
zetesi használatra készült, és amint azt kutatásaim bizonyítani vélik, női szerzetesek, va-  
lószerűleg klarisszák használhatták. (33) Az ének magyarázása egyértelműen a Vulgátá-  
val tart fenn szoros kapcsolatot, a most vizsgált fordítások közül a leghívebben követi  
Szent Jeromos latin fordítását. A latin egyházatyák legműveltebbje, a középkor legnép-  
szerűbb szerzője egyébként az Énekek éneke jegyesszimbolikájának aktív felhasználója,  
és magában a Döbrentei-kódexben is található egy szentbeszéd őtöle. A Döbrentei kódex  
az Énekek éneke címének fordításakor nem a szokványos tükörfordítást követi, bár a la-  
tin cím már csak a jobb beazonosíthatóság érdekében is követi a magyart: „Salamon  
Íneklése, Isten Anyaszentegyházzal egyembe, Cantica Cantiorum”. Talán a felsőfok  
visszaadása is gondot jelentett, így azonban a salamoni könyvekhez való tartozása egy-  
értelművé vált. Ám ami a legfontosabb, a címben azt az értelmezői keretet jelöli meg,  
mely nem más, mint az órigenészi ekleziológiai magyarázat. A jegyesszimbolika ezen as-  
pektusa a kódexben szintén megtalálható 45. zsoltár (100. old.) hasonló értelmezése (a  
királyi völegény Krisztus, a királyi menyasszony Egyház) folytán is ismert lehetett mind  
a kódex-másoló, mind a szerzetesek előtt. A scriptor nemcsak másolt, hanem – szeren-  
csére – értelmezett is, több mint ötven javítás, módosítás található a kódexben. Az Éne-  
kek éneke értelmezése szempontjából ez nagy segítségünkre van. A 7. fejezet fordítása-  
kor, a „Térj meg, térj meg Sunamitis” résznél, a másoló a menyasszony neve („Szula-  
mit”) fölé, ezt az értelmező sort írta: „Istentől elidegenölt lélek”. A másoló előtt – és nyil-  
ván a szerzetesek előtt is – tehát ismert az allegorikus értelmezés másik rétege: a lelki-  
misztikus magyarázat. Sőt, ennek az értelmezésnek talán nagyobb szerepet tulajdonítha-  
tunk, hiszen a „menyasszony” konkrét értelmezésénél fordul elő. Az ekleziológiai „kol-  
lektív” szint mellett, ez az „individuális”, a hivatásbeli azonosulást segítő szint jelenléte  
meghatározó. Ezt a lelki megszólíttóságot tükrözik a kódex azon további részei is, melyek  
a női szerzetesek használatát valószínűsíthetik. A kódexben található Szűz Máriáról  
szóló beszéd (422.) pedig Mária attribútumaiként az Énekek énekét idéző sorokat hasz-

nál: „Te vagy Liban hegye beli Cedros fa, te vagy Sion hegyén való cipressos fa”, melyek az énekben a menyasszonyi hasonlatok részét képezik. Így nem kizárt – bár a jelek ezt nem egyértelműsítik –, hogy a mariologista értelmezés is ismert a körökben.

Heltai Gáspár kolozsvári lelkipásztort, író és nyomdász-vállalkozót foglalkoztatta a teljes magyar nyelvű Biblia közreadása, és ez a szándék – néhány könyvtől eltekintve – majdnem sikerrel járt. A reformáció felekezeti skáláit – lutheránus, evangélikus, unitárius – megjárt Heltai a Biblia fordításának idején éppen evangélikus. A fordításhoz a lutheri német fordítás mellett más protestáns forrásokat is segítségül hívott, a héber textust valószínűleg csak ellenőrzés végett használta. Az ószövetségi könyveket munkatársa, „Gyulai Estván” kolozsvári magyar lelkész görögből fordította, bár Heltai valószínűleg néhol kijavította. Gyulai jelentős bibliafordítói egyéniség, erőteljes, kifejező nyelvet közhírhő. A fordításban és szövegértelmezésben két kolozsvári iskolamester, Ozorai István és Vizaknai Gergely is részt vett, utóbbi a lapszéli jegyzeteket fogalmazta. Az Énekek énekét 1552-ben jelentették meg a „Bölcs Salamon királynak könyvei” társaságában önálló, kisformátumú könyvként, „Salamon legfelyebb való éneke” címen. Talán nem véletlen, hogy az eredetileg német anyanyelvű, és éppen evangélikus Heltai Luther „Fenséges ének” fordításához hasonló címmel látja el fordítását. (34) Az „Előljáró beszéd”-ben Heltaiék a könyvet gyakorlatiasan, didaktikus hangnemben magyarázzák, a salomoni könyveket „kézben hordozó könyv gyanánt” mindennapi használatra szánják. Az ének értelmezési keretét így adják meg: „az Úristen az énekbe völegénnek mondatik. A hív lélek kedig menyasszonynak.”. Bár „az Úristen evilági házásoknak szeretetit veti mi előnkbe”, de „lelki ez a szeretet, lelki az ölelés, lelki az apolás is”. Tehát az órigenészi lelki–misztikus értelmezés jelenléte hangsúlyos és egyértelmű e sorokból, bár emellett az ekleziológiai ismerete is feltételezhető, hiszen ez elfogadott a reformáció egyházaiban is. Az ének fordítása a Vulgatától elindulva, több forrást felhasználva a lutheri célkitűzést próbálja megvalósítani: a szöveghű textus közvetítését.

A vizsolyi Biblia a teljes magyar Biblia igényét végül megvalósította, ez a helvét felekezeti irány sikerének tudható be. Akár Péter Katalin véleményének (a református egyházi vezetők féltek a „magánmagyarázatoktól”), akár Czeglédy Sándor érvelésének (anyagilag hiánya) adunk igazat, az kétségtelennek tűnik, hogy a magyar Bibliáért tett erőfeszítések ellenére a 16–17. században a magyar Biblia nem került az egyszerű nép, sőt sokszor a lelkészek kezébe sem. (35) Károli bibliafordítási előgyakorlatának tekinthető a bibliai idézetekkel teletűzdelt „Két könyv” c. munkája, melyben a magyar reformáció történelemszemléletét is érvényesíti. Ószövetségi idézetekkel a zsidó nép hányatott sorsának bemutatásával inti Magyarországot, az ország isteni büntetésének okát a „bálványimáadásban”, a „római hit”-ben jelöli meg. Történelemszemlélete (36) melanchtoni eredetű, bár ezt Kálvin teljesen elvetette, kiliasztikus szemlélete azonban bibliafordítására is jellemző. A Vizsolyi Biblia előszavának érdekessége, hogy éppen Szent Jeromostól idézi az eredeti nyelvhez fordulás protestánsok által hangoztatott elvét. Károli zsidó forrásfelhasználása vitatott, valószínűleg inkább csak a zsidó származású Immanuel Tremellius latin fordítását, sőt értelmező szövegeit használta csak fel. Az Énekek éneke summája az ének elején így értelmezi a szöveget: „Ez könyvben az Sálomon király, az Fáraó király leányával való házasságának példája alatt megírja az Anyaszentegyháznak az Jézus Krisztussal való szent egyesülését, mellyet szerzett, tart és nevel az ő örökké való szerelme az Anyaszentegyházhoz, mind addig míg nem az Krisztus az ő másik eljövételével azt az házasságot tekeletessé teszi, egész Anyaszentegyháznak tehát egybe szerkesztvén, hogy az Isten legyen mindenkben minden”. Világos tehát, hogy Károli allegorikusan értelmezi az éneket, mégpedig a Krisztusra vonatkoztatott ekleziológiai magyarázat a mérvadó számára, mindez eszkatologikus keretbe helyezve. Más forrásból is ismert számára a jegyes-szimbolika, hiszen az oldaljegyzetekben felsorol jónéhány bibliai helyet, ahol ez előfordul (Ezsiás, Ozeás és Ezekiel könyve stb.). A fejezetek élén külön summákban foglalta össze Károli a

mondanivalót, az első rész summája így szól: „Az Anyaszentegyház, mely Krisztusnak jegyese (Efe 5), az ő vőlegények, az Krisztusnak szerelmével indítván kívánja annak csokolgatását, az ő nevéen és jóillatját magasztalván. Vallja az ő méltatlanságát, de más felől nem tagadja szépségét is, és hívja hozzája az vőlegényt, kit az vőlegény tanítván, megékesít szép ígéretekkel. (...) Az egész könyvecske azért az vőlegénynek (ki az Krisztus) és az menyasszonynak (ki az Anyaszentegyház) beszélgetésből áll.” A summa érdekessége, hogy újra egy újszövetségi szakasszal értelmezi az éneket, melyet az oldaljegyzetben egy másik is követ: „Corint 15”. Károli tehát, amint krisztológikus értelmezése és újszövetségi idézetei mutatják, az újszövetségi jegyesszimbolika felől értelmezi az éneket, annak a reformátusok által kiemelt eszkatológikus oldalával. Erre szépszámmal akad példa a következő summákban is. A második fejezetben például a menyasszony a vőlegény „jelen voltát kívánja mind az utolsó eljövételig”. Károli következetesen az ekleziológiai és eszkatológikus értelmezést követi, de annak személyes mélysége a lelki szint jelenlétét mutatja, hiszen csak az egyház lelki szépségéről és a mennyei lelki egyesülésről beszélhet. Meglepő fordulatot hoz az utolsó fejezet summája: „Az Anyaszentegyház tanácskozik Krisztussal a pogány népeknek hivatalokról, Krisztus ajánlja magát az Anyaszentegyháznak kiterjesztésére, mellyen való nagy örömet jelent az ő törvényben való Anyaszentegyház”. A krisztológiai értelmezésben váratlanul jelenik meg az ószövetségi választott nép az „Anyaszentegyház” menyasszonyi köntösében. Annál is inkább, mert az utolsó előtti vers értelmezésekor a kert, már a „keresztényi gyülekezet” jelentését hordozta, persze főleg azért, mert itt a verset krisztusi ígéhirdető felhívásként magyarázza. Ebben talán Horváth János észrevételének helyességét láthatjuk: a fordításon a sietség nyomai látszanak. (37) Akárhogyan is áll a dolog, ez a következetlenség összhangban van a kálvini hermeneutikával, hiszen a két szövetség határai nála elmosódnak, az „ígéret” népe éppúgy Isten választottja, mint a „beteljesedés” dimenziójában élő predesztinált gyülekezet. Sőt, Károli Énekek énekében az előbbi egyenesen örül az Anyaszentegyház kiterjesztésének. Az ének záró verseinek oldaljegyzetei folytatják a „Két könyv”-et is idéző eszkatológikus értelmezést: miután Krisztus „egyé lész” a pogányokkal, ez a menyegző közeledtét jelzi. A záró fejezet első versének jegyzete a református egyházért aggódó Károli sóhajaként is értelmezhetjük: „Az az, vajha immár együtt egy házban lehetnék veled, nem szenvednék ennyi sok gyalázatot”.

Bogáti Fazekas Miklós, a híres lelkész és énekszerző unitárius vallása kétségtelen, ám sok szempontból közel került a szombatos irányzathoz is. Világi tárgyú történelmi mellett talán fontosabbak a vallásos tárgyú verses művei, melyek bibliai könyvek parafrázisai. Legköltőibb műve az Énekek éneke parafrázisa, ez azonban mindenképpen forrásának is köszönhető. Bogáti – egyedülálló módon – címadásában összekapcsolja az Énekek énekét a 45. zsoltárral („Énekek éneke, a XLV-ik zsoltárral egy tárgyú nóta”) és megadja a nótáját is: „Abigail asszony történetét sat.” utalással. Értelmezése sajátos: egyrészt a zsidó hagyományt, másrészt Órigenész iskolát teremtett gyakorlatát követi: a jegyesi viszonyt Istenre és Izraelre értelmezve drámaszerűen fordítja az Énekek énekét. A parafrázist hét verszaknyi magyarázó bevezetés előzi meg. Itt az Isten és emberszeretben jelöli meg a tökéletesség forrását, így az Énekek éneke értelmezéséhez mintegy kiindulópontul mindkét értelmezési lehetőséget egymás mellé állítja. A házasságban megvalósuló egységre, Salamon kizárólagos szerelmére utal, mellyel „sok úr lánya” közül „Sulamythát feljebb kedvelé”. A félreértést elkerülendő, figyelmeztet: „pogányt ocsmányt találunk nem illik”, hanem a fentebbi sorok értelmében „tökéletes” szeretetről – „hasonló szentek között” – van szó. Bogáti „Sulamythát”, a menyasszonyt az egyiptomi király lányával azonosítja, ennek eredete – amint arra rámutattam (38) – minden kétséget kizáróan a 45. zsoltár. Bogáti nem elégedett meg a bevezető által biztosított értelmezés-irányítással, hanem a parafrázisa után is bőségesen kifejti véleményét. Egy-

részt egy személyesebb jellegű utószót ír, majd a magyarázat keretét is megadja. A magyarázó rész már pontosan meghatározza a jelentést:

*E beszéddel Izraelnek jegyese,  
Isten a szent népek gondviselője,  
házások szerelmében jelentette,  
ez énekben híveit mint szerette.*

Bogáti tehát unitárius vallásának következményeként – mivel Jézust nem ismeri el isteni személynek – a hagyományos zsidó értelmezéshez tér vissza. Mégis egy árnyalattal kiszélesíti azt, amikor „szent népek”-ről szól és nem egy kiválasztott népről. Nagy finomsággal mutat rá, hogy a jegyesi kapcsolatban az Isten képmására teremtettség tárul fel. Bár az ószövetségi jegyes-szimbolika párhuzamainak felmutatásával kétségtelenül történeti értelmezési keretbe helyezi az Énekek énekét, de személyes interpretációjával már-már a középkori misztikusok lelki értelmezésének közelébe jut. Bogáti unitárius álláspontjának sajátos megjelenése, amikor azt írja: Isten „minden országból új népet hivata, de akkor is a zsidót főnebb hagyá”. Az utolsó versszak azonban arra is rámutat, hogy a zsidóság „vezér nélkül”, azaz Jézus nélkül sötétben bolyong. Az unitárius nézőpont bár visszatér az ószövetségi rend közelébe, mégis az újszövetségi egyetemesség–igényt vallja, mely szerint a zsidó nemzetet kívüliek is meghívást kaptak. Órigenészi módon drámaszerűen fordítja az éneket, de az órigenészi égi–földi szerelem párhuzama is jelen van nála. Bogátit nem hagyta hidegen az Isten és ember jegyesi viszonyának képvilága: az Énekek éneke személyes értelmezése mellett erre mutat az is, hogy lányának Ózeás próféta jegyesszimbolikája nyomán adott nevet, a jegyesi kapcsolat allegóriája személyesen megérintette és megszólította őt.

A magyar művelődéstörténet Énekek éneke-fordításai és parafrázisa magukon hordják szerzőjük felekezeti, így világgépi színezetét, amint ezt az előszavakban, summákban, lapszéli jegyzetekben is kifejtik. Az első magyarul megszólaló Énekek éneke az órigenészi ekleziológiai magyarázat keretében fordítja a művet. Lelki szintje valószínűleg fontosabb szereppel bír, a szerzetesi hivatás megélésének kifejezője, így a mariológikus magyarázat ismerete is feltételezhető. A 16. század közepén a reformáció első lépéseként, lutheri indításra, kísérlet születik a teljes magyar Biblia elkészítésére. A gyakorlatias szempontokat érvényesítő fordítás előszava. Az előszó a lelki-misztikus értelmezés elsődleges jelenlétét mutatja. A teljes magyar Biblia a helvét irány előretörésével megvalósult, a vizsolyi Énekek énekében – a kálvini hermeneutikának megfelelően – az ószövetségi nép és az újszövetségi gyülekezet ekleziológiai egységben folytat párbeszédet Krisztussal. A közeli menyegzővárás következtében a kollektív értelmezői szintet átforrósítja a személyesség. Az unitárius Énekek éneke már nótára énekelhető átköltésként van jelen. Az unitárius hitek következtében a zsidó magyarázathoz tér vissza, de a messiási jegyesszimbolika mégis lehetőséget nyújt a völegény-Krisztus jelenlétére. A „profán” és a „szent” mondanivaló párhuzama természetes a szerző számára, életrajzi adatok is alátámasztják a szerző személyes viszonyát a jegyesszimbolikához.

A kollektív megszólítotttság (ekleziológiai magyarázat) mögött az Énekek éneke fordításoknál és parafrázisnál mindig érezhető a személyes jelleg, az individuális szint (lelki-misztikus értelmezés) jelenléte. Erre mutat rá az Énekek éneke szórványfordításainak mariológista értelmezése éppúgy, mint a Döbrentei-kódex értelmező kiegészítése, a Heltai-féle Biblia lelki értelmezése, vagy Bogáti Fazekas Miklós jegyes-szimbolika inspirálta névadása. A női szerzetesek Szűz Máriával és végső soron Istennel való szorosabb, személyesebb viszonyulásukat tudták így mélyebben megragadni, míg például Károli számára a végidők személyes találkozásának élményét adta. Az Énekek éneke bensőséges megszólításával századokat átívelő módon közvetítette a Biblia „dialogikus” világgépet. A különböző felekezetek bibliafordításai a hermeneutikai-világgépi árnyala-

tok ellenére egységesen, értelmezésbeli „ökumenizmussal” vallják: a dialógust hordozó teocentrikus világkép nyújthatja az emberi identitás számára a biztos fogódzót, az istenképmassza adja az ember kivételezettségét és méltóságát. Az értelmezésekben is tetten érhető az a küldetésstudat, kiválasztottság és személyes megszólítotttság, mely mind a szerzetesi hivatás, mind a reformáció melletti kiállás „radikalizmusát” táplálhatta. Az Énekek éneke értelmezései a „dialogikus” világkép sikeres közvetítése mellett az egyes felekezetek „tudását”, világképét is célhoz juttatták, melyek mindenekelőtt az ószövetségi kapcsolat viszonylatában mutattak különbségeket. A reformáció a dialógus „vertikális” párbeszéde mellett fontosnak tartja a „horizontális”, az ószövetségi–előképi viszony hangsúlyozását, az Isten és ember kapcsolat történeti meghatározottságának kiemelését. Bár maga a szakirodalom is csak nehezen tud az allegorikus és tipologikus értelem között határt vonni, véleményem szerint ez az ellentmondás az Énekek éneke kapcsán részben feloldható. A reformáció „sola fide”, „sola Scriptura” elve a reneszánszsal fellépő bensőségesebb, személyesebb „dialógus” igényét ugyan felvállalta, ám a predesztináció tanával, az emberi autonómia csorbításával ugyanakkor visszalépést is jelentett.

A Biblia neveléstörténeti súlyát mindenekelőtt annak értelmezései adják, hiszen a szövegértelmezés a nevelés fontos eszköze, az értelmezéssel történő a világkép-közvetítés, pedig a nevelés legfontosabb célja volt. A nevelés deklarált célkitűzése körülbelül a 19. századig a társadalom értékrendszerének, és így világképének közvetítése. A 20. század ennek továbbélő mozzanatait fedezte fel az oktatás rejtett funkciójaként, és talán részben a „kulturális töke” (Pierre Bourdieu) rejtélye mögött is a világkép-közvetítés áll. Az allegória az a dialógusforma, mely a pedagógia számára rámutat a intézményi kereteken kívüli intenzív kultúráközvetítési folyamatokra és arra, hogy a kulturális koherencia és önazonosság fenntartásában központi szerepe van a szimbólumoknak.

## Jegyzet

(1) Az allegorikus olvasat bemutatásának elhagyhatatlan példája az Énekek éneke, hiszen spirituális szintjére vonatkozóan nem tartalmaz egyértelmű utalást, ugyanakkor kanonizációját csak ez tette lehetővé (pl. Wilhelm Dilthey, Peter Szondi, és Bókay Antal is említi hermeneutika-történetében).

(2) Fabiny (1998): 98.

(3) Vö. utószó, Komoróczy (1970):

(4) Géczy J.: Bevezetés, In: Géczy – Stirling Szerk. (2002): 1.

(5) Bagdy E.: Fejlődéslélektan egy életfolyamon át. *Pszichoterápia*, IX. évfolyam 2000./8.

(6) Jung, C. (1997): *Psychology and Religion*. New Haven.

(7) Géczy (2002): 78.

(8) Báthory Z. – Perjés I.: A neveléstudomány a tudományok családjában. In: Báthory Z. – Falus I. Szerk. (2001): *Tanulmányok a neveléstudomány köréből*. Osiris Kiadó, Budapest.

(9) A Pécsi Tudományegyetem Tanárképző Intézetében a pedagógia történeti dimenzióinak alapozása a neveléstörténeti megközelítés mellett 2000 januárjától egy tágabb művelődéstörténeti közegben történik, mely kiemelten az egyes kultúrtörténeti korszakok világképi elemzését végzi el. A pécsi törekvésekről ld. Géczy János: *Művelődés és/vagy neveléstörténet*. *Új Pedagógiai Szemle*, 2002. 2. sz. 70–80.

(10) Kéri K. (1997): *Mi a neveléstörténet?* JPTE TKI. Pécs.

(11) Idézi Funk (1940): 8.

(12) A Szentírásidézetek forrása: Szentírás a Neovulgáta alapján (1997): Szent Jeromos Bibliatársulat. Budapest.

(13) Bókay (1997): 44.

(14) A mariologista értelmezésből kifolyólag vált az Énekek éneke helyszíne a keresztény kert szempontjából iránymutatóvá. A zárt kert (hortus conclusus) a visszavonulás, elrejtettség, érintetlenség helye, a kert jellemzőinek kialakulásához az Énekek éneke metaforái („lepecsételt forrás”, „elzárt kert”) nagyban hozzájárultak.

(15) Fabiny (1998): 218.

(16) Ricoeur, P.: Létezés és hermeneutika. In: Fabiny Szerk. (1998): *Ikonológia és műértelmezés* 3. 161.

(17) Uo. 158.

(18) Uo. 166.

(19) Fabiny T.: Előkép és beteljesülés. In: Fabiny Szerk. (1998): *Ikonológia és Műértelmezés*. 4. 10.

- (20) A teremtés során kettéválasztott víz az égbolt zsilipeinek megnyitásával újra egyesülnek, a vízőzön történetének többlételeműsége tehát, hogy az a kaotikus kezdetek szimbolikus visszatérése. vö. Haag (1989) 279.
- (21) vö. Wolff (2001): 16.
- (22) Uo. 198.
- (23) „Ez számunkra, de már az ókori szemléletmód számára is paradoxonnak tűnik: minél következetesebben tekint az ember a világot teremtésműnynek, annál következetesebben lehet szó annak világ-voltáról.” W. H. Schmidt-et idézi Wolff (2001): 201.
- (24) Uo. 203.
- (25) Uo. 218.
- (26) Nyíri (1973): 520.
- (27) A fogalom, és e bekezdés értelmezéséhez: Lubac, Henri de: „Tipológia” és „allegorizmus”, és Daniélou, Jean: A szimbolizmus problémája. In: Fabiny Szerk. (1998): 91–122. valamint Vanyó Szerk. (1997): 25–30.
- (28) Bókay (1997): 54.
- (29) Assmann (1999): 95.
- (30) Vö. Rózsa Huba (1993): *Ószövetségi bevezető*. PPKE HK, Budapest. 40–41.
- (31) Ilyen szempontból is újragondolható a protestáns felekezetek bibliaközvetítői gyakorlata. További szempontok: A Biblia nemzeti nyelvű fordítása már a humanizmus hatására nagy lendületet vett, Luther német fordítása csak a tizennyolcadik a sorban. Lásd: Barcza Szerk. (1990) 12. A lutheri és kálvini bibliaközpontú magatartás gyorsan visszakozott, a Biblia a nép kezébe igazán a 17. századtól, a pietizmus hatására került. Vö.: Cavallo, Guglielmo – Chartier, Roger Szerk. (2000): *Az olvasás kultúrtörténete a nyugati világban*. Balassi Kiadó, Budapest.
- (32) Komoróczy (1970):
- (33) Rohály J. (2001): *Az Énekek éneke fordításai a régi magyar irodalomban*. Kézirat (ItK). Pécs.
- (34) Komoróczy (1970): 94.
- (35) Czeglédy Sándor: A Vizsolyi Biblia a XVII. századi magyar református igehirdetésben. In: Barcza Szerk. (1990): 137–153. Péter Katalin: A bibliaolvasás mindenkinek szóló programja Magyarországon a XVI. században. *Theológiai Szemle*, 1985. 6. cikkére hivatkozik
- (36) Alapos elemzése: Kathon G. (1943): *Károlyi Gáspár történelmi vilásképe*. Debrecen.
- (37) Horváth (1957): 316–317.
- (38) Rohály J. (2001): *Az Énekek éneke fordításai a régi magyar irodalomban*. Kézirat (ItK). Pécs.

## Irodalom

- Assmann, Jan (1992): *A kulturális emlékezet*. Atlantisz Kiadó, Budapest
- Barcza József Szerk. (1990): *Emlékkönyv a Vizsolyi Biblia megjelenésének 400. Évfordulójára*. Magyarországi Református Egyház Zsinati Iroda Sajtóosztály, Budapest.
- Bókay Antal (1997): *Irodalomtudomány*. Osiris Kiadó, Budapest.
- Borsa Gedeon–Hervay Ferenc Szerk. (1971): *Régi magyarországi nyomtatványok (1473–1600)*. Akadémia Kiadó, Budapest.
- Buber, Martin (1994): *Én és Te*. Európa Könyvkiadó, Budapest.
- Dán Róbert (1973): *Humanizmus, reformáció, antitrinitarizmus és a héber nyelv Magyarországon*. Akadémia Kiadó, Budapest.
- Dán Róbert (1977): Források és adatok Bogáti Fazekas Messiás-képzetéhez. *ItK*, 3. 355.
- Döbrentei-kódex, 1508, Halábori Bertalan keze írásával, a nyelvemlék hasonmása és betűhű átirata bevezetéssel és jegyzetekkel* (1995): Argumentum–Magyar Nyelvtudományi Társaság, Budapest. (Régi magyar kódexek 19.)
- Engammare, Max (1993): *Le Cantique des cantiques á la Renaissance*. Librairie Droz S. A. Genove.
- Fabiny Tibor (1998): *A keresztény hermeneutika kérdései és története*. Hermeneutikai kutatóközpont, Budapest.
- Fabiny Tibor Szerk. (1998): *Ikonológia és műértelmezés 3. A hermeneutika elmélete*. JATEPress, Szeged.
- Fabiny Tibor Szerk. (1998): *Ikonológia és műértelmezés 4. A tipológiai szimbolizmus*. JATEPress, Szeged.
- Garamer, Hans-Georg (1984): *Igazság és módszer*. Gondolat, Budapest.
- Géczi János (2002): Művelődés és/vagy neveléstörténet. *Új Pedagógiai Szemle*, 2. 70–80.
- Géczi János – Stirling János Szerk. (2000): *Bevezetés az európai gondolkodás és művelődés történetébe*. Kézirat, Pécs és <http://tki.pte.hu/Egymut.html>.
- Grant, Robert M. (1984): *A Short History of the Interpretation of the Bible*. SCM Press, London.
- Haag, Herbert (1989): *Bibliái Lexikon*. Apostoli Szentszék Kiadó, Budapest.
- Horváth János (1957): *A reformáció jegyében*. Akadémia Kiadó, Budapest.
- Jauss, Hans Robert (1997): *Recepcióelmélet-esztétikai tapasztalat-irodalmi hermeneutika*. Osiris Kiadó, Budapest.
- Kenessey Béla Szerk. (1890): *Károli-emlékkönyv*. Budapest.
- Komoróczy Géza (1970): *Énekek éneke*. (Károli Gáspár, a Döbrentei-kódex, Heltai Gáspár, Bogáti Fazekas Miklós fordításában.) Magyar Helikon, Budapest.

- Léon–Dufour, Xavier Főszerk. (1972): *Biblikus teológiai szótár*. Szent István Társulat, Budapest.
- Nemeskürty István (1991): *A bibliai örökség*. Szabad tér, Budapest.
- Nemeskürty István Szerk. (1990): *Magyar Biblia-fordítások*. Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest.
- Nyíri Tamás (1998): *A filozófiai gondolkodás fejlődése*. Szent István Társulat, Budapest.
- Órigenész (1993): *Kommentár az Énekek énekéhez*. Atlantisz Kiadó, Budapest.
- Pápai Biblikus Bizottság (1998): *Szentírásmagyarázat az egyházban*. Szent Jeromos Bibliatársulat, Budapest.
- Poláková, Jolana (2001): *Buh v dialogu*. Vysehrad, Praha.
- Ricoeur, Paul (1995): *Bibliai hermeneutika*. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest.
- Rohály János (2001): „*Keresem, akit szeret a lelkem*” (Én 3,2) *Az Énekek éneke allegorikus értelmezésének kultúrtörténeti háttere*. Kézirat, Pécs.
- Rohály János (2001): *Az Énekek éneke allegorikus értelmezése és régi magyar fordításai*. Diplomadolgozat, Pécs.
- Rohály János (2001): *Az Énekek éneke fordításai a régi magyar irodalomban*. Kézirat, Pécs.
- Szent Biblia* (1981): (a vizsolyi Biblia hasonmás kiadása) Magyar Helikon, Budapest.
- Szentírás* (1997): Szent Jeromos Bibliatársulat. Budapest.
- Szt. Jeromos (1991): „*Nehéz az emberi szívnek nem szeretni*”. Helikon Kiadó, Budapest. (Adamik Tamás utószava)
- Ványó László Szerk. (1997): *Órigenész: Az imádságról és a vértanúságról*. Szent István Társulat, Budapest. (Előszó az órigenészi értelmezésről)
- Vasady Béla Szerk. (1940): *Károlyi Emlékkönyv*. Bethlen G. Irodalmi és Nyomdai Rt., Budapest.
- Wolff, Hans Walter (2001): *Az Ószövegség antropológiája*. Harmat–PRTA, Budapest.

## Abstract

The typologic allegory of the Song of songs carried through the centuries the world concept seen in the unity of transcendence and immanence as well as the christian identity. When we examine the pedagogy from a historical point of view, it is important to formulate a question concerning the history of interpretation. Interpretation has always been an important tool for education and the transmission of world concepts has been one of the most important aims of education.

Allegory was the form of dialog that drew attention for pedagogy to the intensive processes of culture transmission outside of the institutional framework. It also pointed out that symbols have central role in cultural coherence and the maintaining of self-identity.