

Ha ló nincs, ló a számár is – szabad-e a messiásnak szamaragolnia?

Kelenhegyi Andor

Jelentős ellentmondás mutatkozik a bibliai *corpus* és a klasszikus, görög-római irodalom és természettudományos hagyomány szamarakra vonatkozó elképzelései között. Sőt, ami azt illeti, a jórészt ez utóbbira támaszkodó európai irodalmi kánonban is meglehetősen lekezelő elképzelések élnek a szamarak szellemi képességeit és munkakedvét illetően; a címben megidézett közmondás rokonai nemcsak a magyar köznyelvben ismertek, de jelen voltak már az antik görög irodalmi hagyományban is.¹

Ugyanakkor az ószövetségi és az erre támaszkodó újszövetségi hagyományban a számár nem kimondottan az ostobaságot vagy az értéktelenséget jelképezi. Épp ellenkezőleg, korai háziasítása és jó terhelhetősége révén – alighanem hétköznapi tapasztalatok alapján – épp az vált általános vélekedéssé, hogy a számár már-már létfontosságú tagja egy-egy háztartásnak, s kiváló tulajdonságai arra is predesztinálják, hogy szamaragolója magas társadalmi státusát is jelezzék. Tanulmányomban egy sajátos *corpus*, a – bibliai szöveghagyományra épülő, de a késő antikvitás² görög és római közegében érvényesülő – keresztény és zsidó exegézis szövegeivel foglalkozom. Vélekedésem szerint e *corpus* szerzői az imént felvázolt ellentmondás következtében komoly nehézséggel szembesültek a bibliai hagyományban kimondottan előkelő helyet betöltő számár-szimbólum értelmezésével kapcsolatban. Elemzésemben először a két hagyomány közötti ellentmondás részleteit világítom meg, majd rátérek az ószövetségi és újszövetségi számár-szimbolika felvázolására. Tanulmányom második felében pedig a rabbinikus és az egyházatyai hagyomány emblematisztikus kommentárjait elemezve mutatom be a két hagyomány uralom-értelmezése közötti különbségekre is rávilágító megoldási kísérleteket.

Mindenekelőtt fontos röviden felvázolni egyes, a görög-római irodalmi hagyományban elfogadott megállapításokat. Bár a görög és római világban alapvető és széles körben elterjedt volt a szamarak használata teherhordásra, és ilyenformán a szamarak alighanem kulcsszerepet töltek be a Mediterráneum gazdasági életének fenntartásában,³ az archaikus korban kibontakozó irodalmi hagyományban meglehetősen negatív kép él róluk.⁴ Ha és amikor egyáltalán szó esik szamarokról, e nélkülözhetetlen háttér leggyakrabban az ostobaság, a csökönyösség jelképeként jelennek meg.⁵ Meglehetősen pontosan összefoglalja a szamarakról alkotott közkeletű elképzeléseket az *Ilias* XI. énekének néhány sora, amelyek szerint:

*Mint a vetés mellől csökönyös szamarat ha hiába
Vernek vissza fiúi s botokat tördelnek a hátán,
Ám a számár a kövér veteményt letapossa, s az ifjak
Bárha botokkal ütik, nem győzik mégsem erővel,
S csak miután megtelt, tudják nehezen tovaűzni.*

Homéros: *Ilias* XI. 558–562⁶

De hasonló méltatlankodással csattan fel a Kr. e. 7. századi Sémonidész is, aki a rossz asszonyokat és a jó asszonyt előszámoló versének hatodik versszakában a következő – nem éppen hízelgő – képet rajzolja a számarról:

*Az ütlegelt, nyakas szamárból lett a nő,
ki tűr szidalmat, kényszerű erőszakot,
minden munkát és fáradságot elvisel;
csak enni kíván folyton háza rejtekén,
s a tűzhelynél eszik nappal meg éjjel is.
Hasonlóképp szerelmi vággyal hogyha jön
akárki hozzá, szívesen fogadja mind.*

Sémonidés: *Az asszonyok* 42–49⁷

És bár a klasszikus hagyomány meglehetősen ritkán foglalkozik *expressis verbis* a számmal, sajátos – de a szamarakra nézve megint csak meglehetősen fitymáló – bizonyítéka az erre az állatra vonatkozó általános megvetésnek Apuleius *Metamorphoses* című művének egésze (legalábbis ami a szöveg felületes értelmét illeti). A *Metamorphoses* Luciusát ugyanis olyannyira elképeszti a mágia, és végtelen mohóságában és oktalanságában – mintegy emberi számmáként – olyannyira beleveti magát a mágikus gyakorlatok üzésébe, hogy egy szerencsétlen véletlen folytán végül maga is számmá változik, és csak nagy nehézségek árán sikerül visszanyernie emberi alakját. A *Metamorphoses* szinte kimeríthetetlen tárháza a szamarakkal kapcsolatos megrovó ítéleteknek, s éppen csak a példa végett idézek kettőt ezek közül. A IV. könyvben, amikor Lucius – immáron számmalakban – banditák kezébe kerül, tervet eszel ki, hogy megszabaduljon fogva tartótól:

*Éppen kapóra jött ez a pompás alkalom: úgy gondoltam,
hogy ügyesen térdre ereszkedem s belevetem magam a vízbe,
azzal a megingathatatlan elhatározással, hogy akárhogy
vernek is, föl nem kelek, meg nem indulok.*

Apuleius: *Metamorphoses* IV. 4⁸

Terve jól illeszkedik számmartestéhez, amennyiben alapja a szamarakra közmondásosan jellemző csökönyösség színlelése. A X. könyvben, számtalan szorultság után, Lucius végül egy inycsiklandó étellel megrakott szobában köt ki:

Mikor aztán elmentek üdülni a fürdőbe s rám zárták a kis szobát, én az isteni rendelésből kínálkozó étellel torkig töltekeztem. Annyira tudniillik már mégsem voltam ostoba s igazi szamár, hogy otthagytam volna ezeket a pompás ételleket és szűrös szénát vacsoráztam volna.

Apuleius: *Metamorphoses* X. 13

Ezen a szöveghelyen Apuleius a szamarak – megint csak – közmondásos mohóságát⁹ állítja pellengérré. A számmartestbe zárt Lucius épp azt kívánja bizonyítani, hogy nem szamár, amivel – és ez alighanem ékesen dicséri Apuleius humorát – akaratlanul is épp azt bizonyítja, hogy számmarteste jól kiegészíti jellemvonásait.

E klasszikus szöveghelyek rajzolta kép ugyan nem egészen idegen az ószövegségi hagyománytól, ám a bibliai *corpus*ban a szamarat okatlan, haszontalan állatként ábrázoló – elvétve előforduló – szöveghelyeket számtalan olyan vers egészíti ki, ami a szamarak kiváló tulajdonságait, kiváltságos szimbolikus jelentőségét emeli ki. Ennek egyik oka az, hogy a mezőgazdasági termelésen alapuló, ószövegségi zsidó társadalomban a szamár nem pusztán egyike volt a közlekedést és áruszállítást elősegítő lábasjóságoknak. A szíriai-palesztinai régió szárazsága, illetve a sziklás, sokszor kopár talaj olyan háttérállatot kívánt meg, amely jól tudott alkalmazkodni a mostoha körülményekhez. A szamár legendásan jó teherbírása, valamint igénytelensége a táplálék terén már a Kr. e. 2. évezred fordulójára a szamarat tette a térség *par excellence* háttérállatává.¹⁰ Ennek következtében a szamarak nem pusztán háztartási eszközként szolgáltak, de csakhamar olyan tehetős, a társadalmi elítéléshez tartozó famíliák státuszszimbólumaivá is váltak, amelyek megengedhették magunknak, hogy a teherhordás mellett közlekedésre is használjanak szamarakat.¹¹

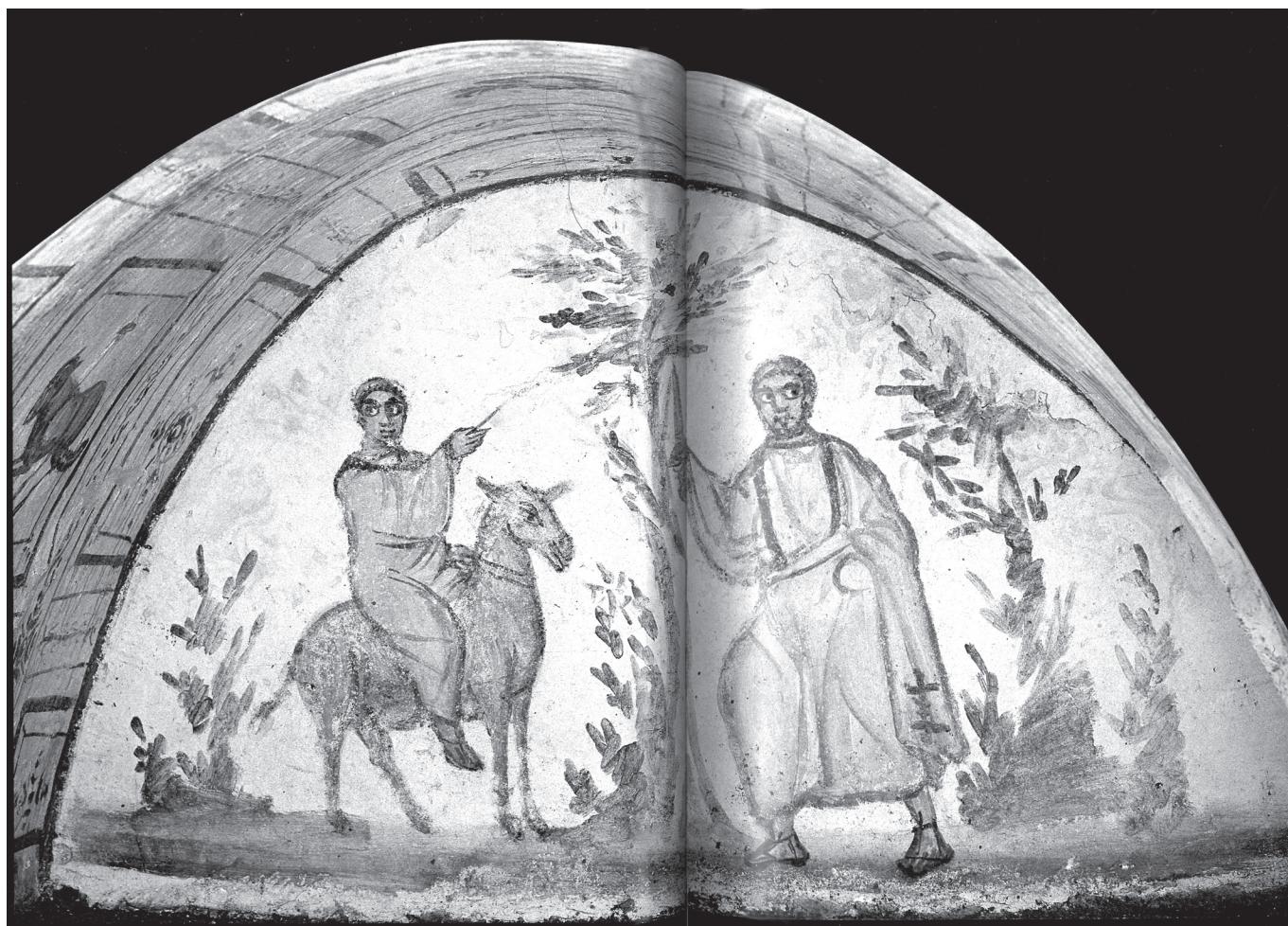
Az ószövegségi szöveghelyek rövid áttekintése ékesen bizonyítja fenti megállapításaimat. Az ősapákról szóló történetekben a szamarak gyakorta szerepelnek egyszerű teherhordóként, háttérjóságként,¹² azonban több esetben is a kimagasló



1. kép. Jézus bevonulása Jeruzsálembe. Fából készült architráv a kairói Szűz Mária kopt ortodox (ún. Független) templomból (El Mullaka) Kb. Kr. u. 7. század. Kopt Művészet Múzeuma, Kairó (Crippa *et al.* 1998, 126. kép nyomán)

gazdagság szimbólumaiként bukkannak fel.¹³ Sőt, a szamarak olykor a mózesi könyvekből származó további elbeszélésekben és más bibliai *corpusok*ban is szolgálnak értékmérőként.¹⁴ Ám különös jelentőséggel az a tíz őszövétségi szöveghely bír, amelyekben a szamarak személyiséggel felruházva, vagy önálló tényezőként jelennek meg.¹⁵ Ezek közül kettő ugyan kimondottan negatív konnotációval bír,¹⁶ mégis nyilvánvaló, hogy az őszövétségi szöveghagyományban a szamarak általánosságban nem az ostobaságot, csökönységet vagy éppen mohóságot szimbolizálták, hanem a magas társadalmi státust és az ezzel járó kiváltságokat. Ezt támasztja alá Jákob áldásának egyik sora, amely a szamarat erős, türelmes állatként aposztrofálja: „Issakár olyan, mint az erős csontú szamár, a karámok közt heverész”;¹⁷ Ézsaiás, aki a szamarak hűségét emeli ki („Az ökör ismeri gazdáját és a szamár is urának jászlát”);¹⁸ Bálám története, amelyben a szamár ugyan csökönységet viselkedik, de vonakodásának oka épp az, hogy gazdájával ellentétben belátással viseltetik az isteni akarat vonatkozásában.¹⁹ Bálám hatásának kiváltsága egyébiránt abban is kifejeződik, hogy – az őszövétségi hagyományban gyakorlatilag egyedüliként²⁰ – emberi nyelven is megszólalhat. Bár Bálám története nem annyira a szamárról, inkább gazdájáról szól,²¹ hatása mégiscsak Isten akaratát közvetíti, és szerepe mintegy előhírnöke annak a szerepnek, amelyet a szamár-szimbólum az őszövétségi uralkodói hagyományban betölt.

A szamár ugyanis nem pusztán a magas társadalmi státus szimbóluma lehet, de bizonyos mezopotámiai hagyományokban²² egyenesen az uralkodó szimbolikus hatásaként szerepel. Alighanem ezekre a hagyományokra, illetve az ezekkel összecsengő bibliai emlékezetre referálnak azok a többnyire archaikus narratívák, amelyekben a szamarak politikai vezetők mindennapi, illetve ünnepi hatásaként szolgálnak. Előbbit példázzák Jáir fiai, akik harminc számárcsikón lovagoltak,²³ míg utóbbinak állít emléket Salamon gíhoni bevonulásának története, amely szerint az ifjú uralkodó számárháton érkezett koronázására.²⁴ Fontos leszögezni, hogy éppen az utóbbit leíró *Királyok könyve* e részének keletkezése²⁵ az, ami egybeesik a szamár-szimbólum központiségének megváltozásával.²⁶ Uralma kezdetén Salamon még számárháton közlekedik, de ugyanő hatalmas istállókat is építtetett Jeruzsálemben, amivel már előrevetíti utódai, a lovakon közlekedő izraeli és júdai uralkodók gyakorlatát.²⁷ Minden bizonnyal ugyanennek az átalakulásnak állít emléket a Saul királlyá kenését elmesélő történet,²⁸ amely szerint Saul azért indult útnak, hogy apja szamarait megtalálja, ám királyságot talált. Elképzelésem szerint a szöveg szerzője érezte az ellentmondást a számaron lovagló királyok toposza és a nagyobb, erősebb lovakon közlekedő katonák/hadvezérek/királyok egyre inkább elfogadott gyakorlata között, s úgy döntött, megőrzi a klasszikus utalást, ugyanakkor el is rejti azt egy metaforikus, már-már tréfás elbeszélés keretei között.²⁹



2. kép. Bálámot megállítja az angyal. Kr. u. 4. századi freskó a római, Via Latina katakomba F cubiculumából (Crippa et al. 1998, 28. kép nyomán)

A legnagyobb jelentősége azonban – különösen az exegetikai hagyomány ismeretében – annak a két szöveghelynek van, amelyek megnyitották az utat a szamaron lovagló uralkodó toposzának eszkatologikus értelmezése előtt. Jákob áldásának egy emblematisz pontja szerint Júda törzse lesz a királyi hatalom örököse, s miután a maradék tizenegy törzs meghajol akaratára előtt, Júda eljövendő fejedelme „Szőlőtőhöz köti szamarát és nemes venyigéhez samara csikóját, a ruháját borban mossa és köntösét a szőlő vérében”.³⁰ Bár e jövendölés szavai eredendően talán a Dávid házából származó királyokra vonatkoztak,³¹ egy, a babilóni fogság után keletkezett, a zsidók megszabadulását egyértelműen a jövőbe vetítő profetikus hagyomány alapján Jákob szavai is eszkatologikus színezetet nyertek.³² Zakariás így ír az eljövendő szabadító, a felkent, a messiás majdani jeruzsálemi bevonulásáról:

*Örülj nagyon, Sion leánya, ujjongj, Jeruzsálem leánya! Íme, Királyod jön hozzád, aki igaz és szabadító, alázatos, és szamarháton ül, nőtény szamar csikóján.*³³

Zakariás szavai szerint az eljövendő király – éppen alázatossága jeléül – érkezik szamarháton. Sőt, a következő vers („Kiirtja a harci szekeret Efraimból és a lovat Jeruzsálemből, kivész a harci íj is. Békességet hirdet a népeknek, az egyik tengertől a másik tengerig uralkodik, és a folyamtól a föld határáig”) azt is egyértelművé teszi, hogy Zakariás éles ellentétet lát a szamarháton bevonuló uralkodó és a lovakon harcoló katonák között.³⁴ Ezzel Zakariás szavai épp azt a kettőséget fogalmazzák meg, ami Saul felkenésének sámueli történetében is megmutatkozott: a szerző egy már idejétmúlt hagyományra hivatkozik, amikor megállapítja, hogy az eljövendő messiás alázatosságának jeleként választja majd a samarat hátsául.³⁵

Zakariás szavai átvezetnek elemzésem második – az újszövetségi hagyományt áttekintő – részéhez, mivel vonatkoztatási pontul szolgálnak a négy evangélium mindegyikében felbukkanó jeruzsálemi bevonulás történetéhez. Az újszövetségi szamar-interpretáció – eltekintve egy Bálám szamarára tett utalástól³⁶ – lényegében Zakariás szavainak értelmezésére szorítkozik. Jézus, amikor megfeszítése előtt Jeruzsálembé érkezik, úgy dönt, szamarháton közelíti meg a várost, hogy tulajdon bevonulásával teljesítse be Zakariás szavait.³⁷ Döntése olyan jelentős és olyannyira hozzátartozik a bevonulásáról kialakult hagyományhoz, hogy ez a történeti elem mindhárom szinoptikus evangéliumba utat talált, és – bár eltérő keretben – János evangéliumában is megtalálható.³⁸ A szinoptikus hagyomány szerint Jézus, ahogy tanítványai kíséretében a város felé közeledett, utasítást adott két apostolnak, hogy egy közeli településről szerezzenek be egy samarat jeruzsálemi bevonulásához. János evangéliuma – mivel az esetet véletlenként prezentálja („Jézus pedig talált egy samarat, és felült rá”) – kevésbé tűnik valószínűnek. Szavai mögött azonban tudatos szerkesztés jelei lapulnak: a jánosi *corpus* üzenete az, hogy nem Jézus rendezte úgy a dolgokat, hogy Zakariás prófécijája beteljesüljön, hanem az isteni akarat.³⁹

Azáltal, hogy beszámol a szamarháton Jeruzsálembé érkező Jézusról, az evangéliumi szöveghagyomány kettős üzenetet fogalmaz meg. Egyrésztől kinyilvánítja, hogy Jézus az ószövetségi hagyományban megjövendölt, Dávid házából származó király, másrésztől azonnal kvalifikálja is királyi dicsőségét.

Belátható, hogy a szamarháton lovagló uralkodó nimbusza, ami már a *Királyok könyvének* keletkezésekor is hanyatlóban volt, lényegében megszűnt az evangéliumi hagyomány kialakulásának korára.⁴⁰ Nehéz feltételezni, hogy a Kr. u. 1. századi Palesztina lakóinak római lovastisztekhez és méltóságviselőkhöz⁴¹ szokott szeme különösebben elismerésre méltónak talált volna egy szamarháton Jeruzsálembé érkező prófétát.⁴² Ezért a szamarháton érkező Jézus képe egyben a jézusi politikai agendának megfelelő üzenetet is közvetít:⁴³ a szamar hátán lovagoló király békét hoz, sőt „megalázza magát”, amennyiben nem lovat választ közlekedési eszközzé.

Szemben tehát az ószövetségi hagyománnyal, az evangéliumok a szamárban már nem a tényleges dicsőség, hanem éppen a visszajára fordított, Jézus lemondásából származó, szellemi nagyság szimbólumát látják és látatják. Ez az ószövetségi és az újszövetségi tradíció között meglévő különbség aztán tovább gyűrűzik a két szöveghagyományra épülő rabbinikus és patrisztikus exegetikai irodalomban. Tanulmányom második felében ezzel az exegetikai hagyománnyal foglalkozom.

A bibliai szöveghagyományról általánosságban elmondható, hogy az állatokkal, állatszimbólumokkal kapcsolatos elképzelések jórészt a mózesi hagyományra épülő tisztasági/tisztátalansági dichotómia, valamint – különösen háziállatok esetében – a hasznosság elve alapján fogalmazódnak meg,⁴⁴ amit a mezopotámiai és egyiptomi irodalmi és vallási hagyományból eredő elképzelések egészítenek ki. Ebből következik, és a szamar esetében ezt a fenti elemzés is bizonyítja, hogy a görög és római természettudományos és irodalmi hagyomány vajmi kevés befolyást gyakorolt arra, ahogyan az Ó- és Újszövetség a samarakat ábrázolja, értelmezi. Ugyan ez azonban a legkevésbé sem mondható el a bibliai exegézisről. Ennek mind rabbinikus, mind patrisztikus ágát erősen befolyásolta a görög–római irodalmi és természettudományos kánon koncepciója.

Már a rabbinikus hagyomány legkorábbi rétegeiben is megfigyelhető egy, a bibliai szamar-előfordulásokkal kapcsolatos bizonytalanság-érzés, olykor egyenesen ellenséges álláspont. A 3–4. század fordulóján összeállított⁴⁵ *Sifre Deuteronomium* egyik anonim kommentárja például meglehetősen negatív kontextusba helyezi a szamar-szimbólumot:

„Ne a halottat sirassátok, és ne érte bánkódjatok, hanem azt sirassátok, aki elmegy, mert nem jön többé vissza, és nem látja többé szülőföldjét” (Jer 22:10). Ne a halottat sirassátok: ez Jójákimra, Júda királyára vonatkozik, akiről azt is mondják: „Úgy temetik el, mint a samarat, kivonszolják és kidobják Jeruzsálem kapuin kívül!” (Jer 22:19). Azt sirassátok, aki elmegy: ez pedig Jójákinra, Júda királyára vonatkozik.

*Sifre Deuteronomium 43*⁴⁶

Mivel Jójákim király a rabbinikus hagyományban mintegy a gonosz megtestesüléseként szerepel, kézenfekvő a következtetés, hogy a *Sifre Deuteronomium* szamar-interpretációját negatívnak kell tekinteni. Figyelemre méltó ugyanakkor, hogy a szamar-szimbólum itt sem önmagában kap negatív konnotációt, hanem uralkodói referenciaként. Ezzel a kommentár szerzője félreérthetetlenül jelzi, hogy tudatában van a

szamar-szimbólum és az uralkodó kapcsolatát kifejező hagyománynak, és tudatosan fordítja ki azt, amikor Jeremiás versét értelmezi. A rabbinikus hagyomány azonban nem csak azokat a „szamarakat” értelmezi lesújtóan, amelyek a bibliai szövegben is negatív szerepet kapnak. Gyakorta előfordul, hogy a bibliai szöveg szintjén még egészen marginális jószágok válnak a kommentátorok céltáblájává. Ezt a tendenciát képviseli többek között a *Genesis Rabba* is, amely Ábrahám és Izsák Mórijjá hegyére vezető útját írja le:

„Harmadnapon fölemelte szemét Ábrahám, és meglátta a helyet messziről” (Ter 22:4). Mit is látott? Egy felhőt, amely beborította a hegyet. Magában így szólt: ez éppolyan, mint a hely, amiről Ő, aki legyen áldott, azt mondta nekem, hogy ott áldozzam fel fiamat. Majd megkérdezte fiát: Izsák, látod, amit én látok? Izsák így válaszolt: Látom! Ekkor Ábrahám a szolgákat kérdezte: Látjátok, amit én látok? Ők pedig így válaszoltak: Nem látjuk! Erre Ábrahám így válaszolt: Mivel nem láttátok, itt maradtok a szamarral, mert ti is olyanok vagytok, mint a szamarak (ebből tanuljuk meg, hogy a szamar olyan, mint a szolgál).

Genesis Rabba 56

Bár nem egyértelmű, hogy Ábrahám ítélete a szolgák szellemi képességeire vagy érzékszerveire vonatkozik, aligha lehet kétséges, hogy a *Genesis Rabba* anonim kommentárja szerint a szamarakat és a szolgákat összekötő hasonlóság nem éppen hízelgő a szamar-szimbólum értelmezésére nézve.

A rabbinikus hagyomány egyik – még ennél is explicitebb és jóval gyakrabban elhangzó⁴⁷ – megállapítása szerint a bibliai textusok szamarai az egyiptomiakat jelképezik, akikkel osztoznak elvetemült szexuális vágyaikban és kicsapongásaikban. Ez a görög tradícióval erős hasonlóságot mutató⁴⁸ kommentárhagyomány alighanem arra az elképzelésre épül, hogy a szamar tisztátalan állat.⁴⁹ A tisztátalan állatokról pedig az *aggadikus* hagyomány gyakran fogalmaz meg az immoralitás irányába mutató tulajdonságokat:⁵⁰

Amikor Izráel fiai Egyiptomban voltak, az egyiptomiak paráználkodtak, ahogy írva van: „Olyan szeretők iránt gerjedsz vágyra, akiknek olyan a testük, mint a szamaraké” (Ezék 23:20).

Leviticus Rabba 23:7

A keresztény kommentárhagyományban is megjelennek hasonló tendenciák, ám ott a bibliai szamarak interpretációja kapcsán sokkal ritkábban találkozni hasonló elképzelésekkel, és ezek az elképzelések rendszerint visszafogottabbak, mint rabbinikus megfelelőik. Ilyen például a Bálám-történet szamarára utaló Ambrosius, aki *De virginibus* című értekezése elején magát hasonlítja ostoba szamarhoz:

Ekképpen, a saját képességeimben elbizonytalanodva, de az isteni kegyelem példázataiból bátorságot merítve vállalkozom rá, hogy megfogalmazzam mondanivalómat. Hiszen amikor Isten is úgy akarta, még a szamar is megszólalt. Én – aki megfáradtam a világ terheitől – én is kinyitom hát oly sokáig hallgató ajkaim, hátha engem is megsegít az angyal és megszabadít a hozzá nem értés

akadályától, ahogy a szamarat is megszabadította természetes akadályától.

Ambrosius: *De virginibus* I. 1. 2

A görög–római irodalmi hatás nem csak a szamar-szimbólum általános értelmezésében befolyásolja a bibliai exegézist. Ugyanis előbbi sajátos hierarchiába szervezi a lovak rendjébe tartozó állatokat. Ebben a hierarchiában a szamarak – a fentebb már részletezett okok miatt – semmiképpen nem tölthetnek be előkelőbb helyet, mint a lovak.⁵¹ Minden bizonnyal e görög–római tradíció interiorizálásának következménye, hogy az egyházatyák és a rabbinikus hagyomány képviselői egyaránt kifejezik fenntartásaikat amiatt, hogy a messiás ló helyett számaron vonul be Jeruzsálembe. A bizonytalanságot külső forrásra hivatkozva prezentálja a Babilóni Talmud Szanhedrin traktátusa:

R. Alexandri, R. Josua b. Lévi nevében ezt a verset: „Láttam az éjszakai látomásban, hogy íme, az ég felhőin jött valaki, olyan, mint egy emberfia. Az öregkorúhoz ment, és eléje vitték őt” (Dán 7:13), hasonlította össze ezzel: „Örülj nagyon, Sion leánya, ujjongj, Jeruzsálem leánya! Íme, Királyod jön hozzád, aki igaz és szabadító, alázatos, és szamarháton ül, nőstény szamar csikóján” (Zak 9:9). Ha a zsidók méltók lesznek, a messiás felhőn jön el, de ha nem, akkor alázatosan, egy szamar hátán. Sáhpur király azt mondta Sámuelnek:⁵² Azt állítod, hogy a messiás egy szamar hátán fog eljönni? Pedig én küldenék neki inkább egy fehér lovat. Sámuel azt válaszolta: Talán még százszínű lovad is van?

bSanhedrin 98a.⁵³

Hasonlóképpen külső forrásra hivatkozik Eusebius a *Demonstratio Evangelica* VIII. könyvében:

„Menjetek az elöttetek levő faluba, és ott mindjárt találtok egy megkötött szamarat a csikójával együtt. Oldjátok el, és vezessétek ide hozzám” (Mt 21:2). Itt aztán van okunk csodálni a prófétai jóslatot, hiszen a Szent Lélek révén előre látta, hogy prófétájának tárgya nem szekereken vagy lovakon érkezik, mint egy előkelő férfi, hanem szamarháton meg szamarcsikóén, mintha csak egyszerű szegény ember lenne. Erre más próféta is rácsodálkozott, aki azt mondta: „Örülj nagyon, Sion leánya, ujjongj, Jeruzsálem leánya! Íme, Királyod jön hozzád, aki igaz és szabadító, alázatos, és szamarháton ül, nőstény szamar csikóján” (Zak 9:9).

Eusebius: *Demonstratio Evangelica* VIII. 1⁵⁴

Ezek a kommentárok már előrevetítik a keresztény és zsidó hagyományban egyaránt legfontosabb exegetikai feladatot, a számaron lovagoló messiás értelmezését. A rabbinikus exegézis alapvetése az, hogy a messiás a lovaglás alternatívájaként – mintegy szándékoltan – fog majd szamarháton bevonulni Jeruzsálembe. Ezáltal a bibliai és rabbinikus hagyományban egyaránt⁵⁵ katonai tevékenységet jelképező lóval szemben a békét jelképező hátast választja, s mint ilyen, a rabbinikus tradíció két messiása közül⁵⁶ a másodikat, Dávid házának leszármazottját jelenti. Ez az interpretáció jelenik meg többek között a *Genézis Rabbában*:

„Vannak ökreim és szamaraim” (1Móz 32:5). R. Jehuda, R. Nehemia és a rabbik megvitatták ezt a verset... A rabbik véleménye szerint az ökör az első messiásra vonatkozik, mert írva van: „Dicsősége olyan, mint az elsőként született bika-borjú” (5Móz 33:17), a szamár pedig a messiás-királyra, mert írva van: „alázatos, és szamarháton ül” (Zak 9:9).

Genesis Rabba 75. 6

Az természetesen a rabbinikus kommentároktól függetlenül is nyilvánvaló, hogy a szamár – különösen a lóval szembeállítva – aligha fejezhet ki katonai sikereket, dicsőséget. A rabbinikus újítás abban áll, hogy a szamaragolás tevékenységét sajátosan interpretálva eljutottak annak kimondásáig, hogy a katonai elkötelezettségtől mentes, de szamár használata révén kifejezett magas társadalmi státus egyenesen a szellemi nagyság jelképe lehet. Ezt fejezi ki implicit formában a Babilóni Talmud *Baba Kama* traktátusa (17a), illetve explicit formában az *Eruvin* traktátus:

R. Anan tanítása: Mit jelent az, hogy ti, „akik fehér szamarakon nyargaltok” (Bír 5:10)? A szamarakon nyargalók a tanult, bölcs embereket jelentik, akik egyik városból a másikba, egyik faluból a másikba utaznak, hogy a Tórát tanítsák.

bEruvin 54b

Am az ehhez hasonló források dacára meg kell állapítani, hogy a rabbinikus hagyomány ellentmondásos benyomást kelt. A nagyszámú, a szamárban pozitív szimbólumot látó kommentárt csak kevéssel haladja meg azoknak az interpretációknak a száma, amelyekben a szamár negatív jelképként tűnik fel. A jelen tanulmány elkészítéséhez vizsgált harmincöt szöveges forrás a következő arányokat mutatja: négy forrás jelentéktelen, marginális tényezőként tekint a szamárra, tizenöt forrasszöveg a tanult, bölcs emberek, uralkodók vagy a messiás szimbólumaként tekint rájuk, tizenhat ugyanakkor a pogányok, egyiptomiak, valamint különböző erkölcsstelen tevékenységek jelképeként értelmezi. A rabbinikus hagyomány e bizonytalansága akkor lesz különösen szembeszökő, ha párba állítjuk a patrisztikus hagyománnyal, amelyben – dacára annak, hogy képviselői nyelvi és kulturálisan is közelebb vannak a görög-római irodalmi hagyomány szemléletéhez – csak elvétve találunk a szamarat negatív konnotációkkal kezelő kommentárt.

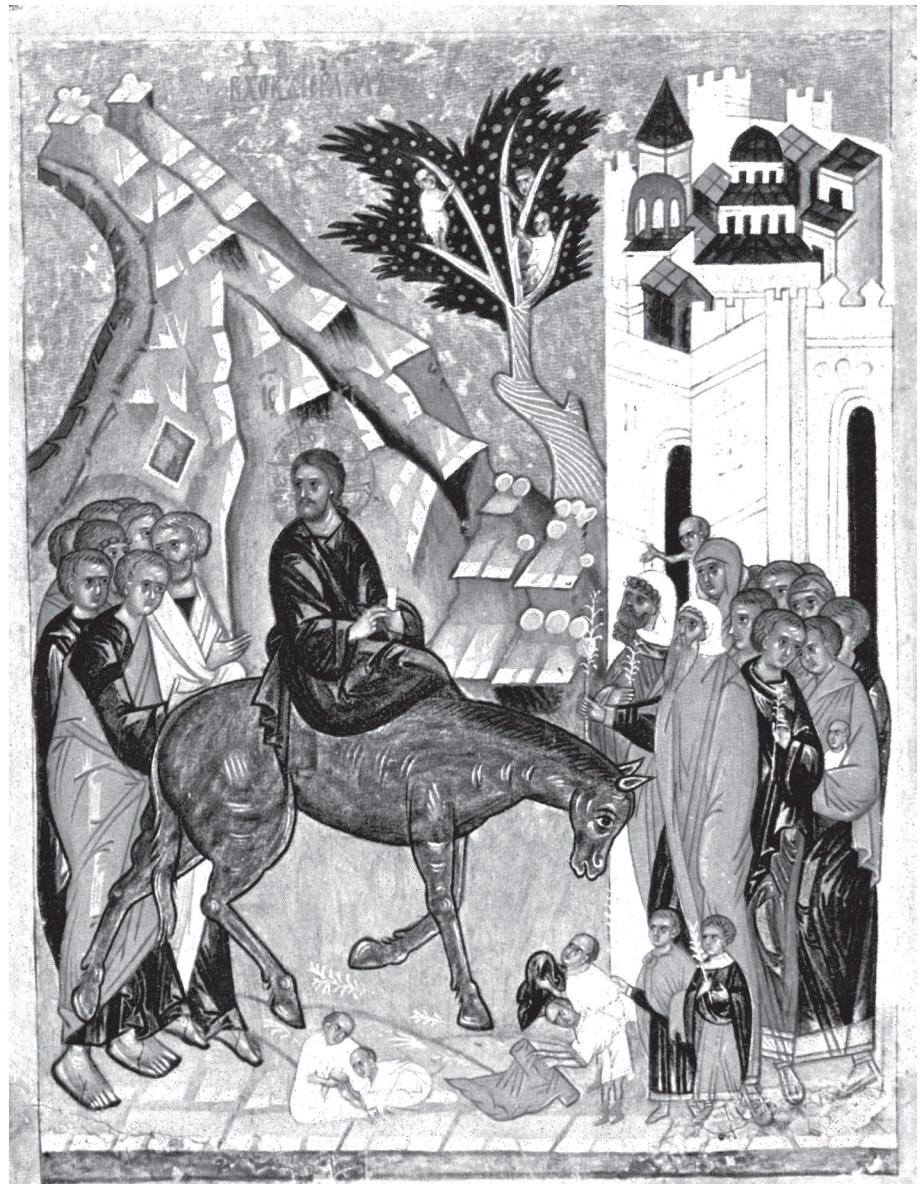
A keresztény hagyomány ugyanis döntően Krisztus, illetve Krisztus uralma jelképeként tekint a szamárra. Ez az

uralom ráadásul – a legtöbb korai egyházatyja szerint⁵⁷ – szellemi természetű. Ezt a megállapítást elsőként Órigenés szögezi le egyértelmű szavakkal:

„Íme, Királyod jön hozzád, aki igaz és szabadító, alázatos, és szamarháton ül, nőtény szamár csikóján” (Zak 9:9). Ha ez a tényleges, evangéliumi eseményekre vonatkozna, vajon azok, akik a szöveget szó szerint értik, azt is meg tudják magyarázni, hogy a prófécia többi szava hogyan teljesült be? „Kiirtja a harci szekeret Efraimból és a lovat Jeruzsálemből, kivész a harci íj is. Békességet hirdet a népeknek, az egyik tengertől a másik tengerig uralkodik, és a folyamtól a föld határáig” (Zak 9:10).

Órigenés: *Commentarii in Evangelium Ioannis* X. 23

Az uralkodás mikéntjét illetően pedig rendkívül következetesek az egyházatyák. Kommentárjaikban szinte sosem utalnak a tényleges, fizikai hatalom jellemzőire. A hangsúlyt inkább a



3. kép. Jézus bevonulása Jeruzsálembe (Onasch, K. 1961. *Ikonen*. Gütersloh, 53. kép nyomán)

szellemi iránymutatásra, a krisztusi üzenet elfogadása révén megváltott lélekre helyezik. Didymus Caecus kommentárjában épp ezt, a szellemi iránymutatás tevékenységét emeli ki mint a krisztusi üzenet legfontosabb elemét:

Ezért eljövendő királyod az igazságot és a megváltást képviseli. Alázatosan lovagol egy számaron és egy számarcsikón. És ahogyan az evangéliumban megállapítja magáról: „Vegyétek magatokra az én igámat, és tanuljátok meg tőlem, hogy én szelíd és alázatos szívű vagyok, és lelketek nyugalmat talál” (Mt 11:29).

Didymus Caecus: *Commentarii in Zacchariam* III. 132

A krisztusi királyság pontos természetéről alkotott, a kommentátorok által általánosságban elfogadott keresztény álláspont jól rekonstruálható Ióánnés Chrysostomos kommentárjából:

Próféta volt a szemükben, és arra készültek, hogy királlyá válasszák, de Krisztus inkább elmenekült. Miért? Hát azért, hogy megtanítsa minket a világi méltóság megvetésére, és hogy bebizonyítsa, e világon semmire nincs szüksége... Azt is megtanította nekünk, hogy megvessük a világi hívságokat, és hogy ne kápráztasson el minket a földi élet csillogása. Inkább ne vessük ki és vessük meg ezeket, és vágyainkat az eljövendő dolgokra irányítsuk... Akkor miért mondja a próféta, hogy: „Íme, Királyod jön hozzád, aki igaz és szabadító, alázatos, és számarháton ül, nőstény számar csikóján” (Zak 9:9)? Mert nem a földi királyságról, hanem a mennyei királyságról beszélt!

Ióánnés Chrysostomos: *Homilia in Mattheaum* 66

Jegyzetek

- 1 Raepsaet 1998, 129–136.
- 2 Elemzésemben olyan bibliai kommentárokat, kommentárgyűjteményeket használok fel, amelyek az 1. és a 8. század között keletkeztek.
- 3 Vö. Bodson 1986.
- 4 Toynbee 1973, 192–197.
- 5 Vö. Gillhus 2006, 235–237.
- 6 Devecseri Gábor fordítása.
- 7 Kerényi Grácia fordítása.
- 8 Révay József fordítása.
- 9 Harden 2013, 101.
- 10 Collins 2002, 291.
- 11 Megjegyzendő, hogy a mezopotámiai régióban elterjedt szamarak termete és formája sokkal közelebb áll a lovakéhoz, mint európai fajtársaiké (vö. Møller-Christensen–Brockmann–Jørgensen 1969, 18–19).
- 12 Pl. 1Móz 22,3, 5; 1Móz 42,27; 1Móz 44,13 stb.
- 13 Vö. Tova 2008, 71–72.
- 14 Pl. Exod 13,13; Deut 22,3; Job 1,3 stb.
- 15 1Móz49,11, 14; 4Móz22,21-27; Bír 5,10; Bír 10,4; Zak 9,9; Ézs 1,3; Jer 22,19; Ezek 23,20; Péld 26,3.
- 16 Míg Ez 23,19-20 a szexuális kicsapongások szimbólumaként látja a szamarakat, addig a Péld 26,3 a szamarak ostobaságát állítja pelengérré. Mindkét elképzelés ismert a klasszikus hagyományban is, lásd. 8. jegyzet.
- 17 1Móz 49,14. A bibliai idézetek minden esetben az ún. revideált Károli-bibliából (1987) származnak.
- 18 Ézs 1,3. Vö. Blenkinsopp 2000, 182.
- 19 4Móz 22,21-35.
- 20 Levine 2000, 156–157.
- 21 Uo., 154.
- 22 Collins 2002, 220.
- 23 Bír 10,4. Vö. Bír 5,10, 12,14.
- 24 1Kir 1,38-40. Vö. 2Sam 16,2.
- 25 Vö. Lemaire–Halpern–Adams 2010, 87–88.
- 26 Hobgood-Oster 2008, 24–27. Vö. Keel 1996, 280.
- 27 Møller-Christensen–Brockmann–Jørgensen 1969, 69–72.
- 28 1Sám 9,1-10,1.
- 29 McCarter 1980, 174; Meyers–Meyers 1993, 130.
- 30 1Móz 49,14.
- 31 Rad 1961, 425–426.
- 32 Fishbane 1985, 501–502.
- 33 Zak 9,9.
- 34 Klein 2008, 272–274. A lovaglással ellentétben szamaragolás közben a kezek nem maradnak szabadon, így ez az állat meglehetősen kevésbé alkalmas fegyveres harcra (lásd Borowski 1998, 95).
- 35 Meyers–Meyers 1993, 130–131.
- 36 2Pét 2,16.
- 37 Tan 1997, 149–150.
- 38 Mt 21,1-7; Mk 11,2-7; Lk 19,29-35; Jn 12,14-16.

- 39 Bruner 2012, 709–710.
 40 Møller-Christensen–Brockmann–Jørgensen 1969, 22–23.
 41 Toynbee 1973, 168–171, 173–175.
 42 Vö. Gilhus 2006, 83–85.
 43 Lásd Róm 5,1; Efez 2,14. Vö. Penna 2010, 299.
 44 Vö. Houston 1993, 13–16.
 45 Strack–Stemberger 1991, 272–273.
 46 A rabbinikus és patrisztikus kommentárok fordításai a sajátjaim. A rabbinikus szövegek eredetijét a Bar Ilan University Responsa CD 17-es kiadásából vettem, míg az egyházatyák kommentárjait egyrészt a Thesaurus Linguae Graecae (www.tlg.uci.edu), másrészt a Brepols Library of Latin Texts Series A (LLT-A) forráskiadásából fordítottam.
 47 Vö. *GenR* 96. 5; *bYevamot* 98a; *DeutR* 4. 5 stb.
 48 Bough 2011, 66–67.
 49 Lásd 3Móz 11,3; 5Móz 14,6.
 50 Hayes 2002, 195–196.
 51 Gregory 2007, 194–197.
 52 Samuel v. Mar, 3. századi *amóra*, a nehardeai Talmud-iskola vezetője. Lásd Bader–Katz 1940, 78–90.
 53 A perzsa Sápúr királyról mint a politikai önállóságba, felszabadulásba vetett 3. századi rabbinikus hit kifejezőjéről lásd Lieberman 1946, 37–41.
 54 Vö. Jeruzsálemi Cyrillus: *Catecheses* XII. 10–11.
 55 Meyers–Meyers 1993, 129–131.
 56 Lásd Collins 1987, 104–106.
 57 Az általam ismert egyedüli kivételt a 2. századi Iustinos kommentárja jelenti: *Apologiae* I. 32. 1, 5, 6.
 58 Lorberbaum 2010, 109–112.
 59 Uo., 169–175.
 60 Pettipiece 2007, 127–128.

Bibliográfia

- Bader, G. – Katz, S. 1940. *The Jewish Spiritual Heroes: The Lives and Works of the Rabbinical Teachers from the Beginning of the 'Great Synagogue' to the Final Completion of the Talmud. Seven Centuries of Jewish Thought.* New York.
 Blenkinsopp, J. 2000. *Isaiah 1-39: A New Translation with Introduction and Commentary.* New York.
 Bodson, L. 1986. „L'utilisation de l'âne dans l'antiquité gréco-romaine”: *Ethnozootechnie* 37, 7–14.
 Borowski, O. 1998. *Every Living Thing: Daily Use of Animals in Ancient Israel.* Walnut Creek.
 Bough, J. 2011. *Donkey.* London.
 Bruner, F. D. 2012. *The Gospel of John: A Commentary.* Grand Rapids, Mich.
 Collins, B. J. 2002. *A History of the Animal World in the Ancient Near East.* Leiden.
 Collins, J. J. 1987. „Messianism in the Maccabean Period”: J. Neusner – W. S. Green – E. S. Frerichs (szerk.): *Judaisms and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era.* Cambridge, 97–119.
 Crippa, M. A. et al. 1998. *L'art paléochrétien: des origines à Byzance.* Saint-Léger-Vauban.
 Fishbane, M. 1985. *Biblical Interpretation in Ancient Israel.* Oxford.
 Forti, T. 2008. *Animal Imagery in the Book of Proverbs.* Leiden.
 Gilhus, I. S. 2006. *Animals, Gods and Humans: Changing Attitudes to Animals in Greek, Roman and Early Christian Ideas.* London.
 Gregory, J. 2007. „Donkeys and the Equine Hierarchy in Archaic Greek Literature”: *Classical Journal* 102, 193–212.
 Harden, A. 2013. *Animals in the Classical World: Ethical Perspectives from Greek and Roman Texts.* New York.
 Hayes, Ch. E. 2002. *Gentile Impurities and Jewish Identities: Inter-marriage and Conversion from the Bible to the Talmud.* Oxford.
 Hobgood-Oster, L. 1996. *Holy Dogs and Asses: Animals in the Christian Tradition.* Urbana.
 Houston, W. 1993. *Purity and Monotheism: Clean and Unclean Animals in Biblical Law.* Sheffield.
 Keel, O. 1996. *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament: am Beispiel der Psalmen.* Göttingen.
 Klein, G. L. 2008. *Zechariah.* Nashville, Tenn.
 Lemaire, A. – Halpern, B. – Adams, M. J. 2010. *The Books of Kings: Sources, Composition, Historiography and Reception.* Leiden.
 Levine, B. 2000. *Numbers 21-36: A New Translation with Introduction and Commentary.* New York.
 Lieberman, S. 1946. *Palestine in the Third and Fourth Centuries [Continued].* Philadelphia.
 Lorberbaum, Y. 2010. *Disempowered King: Monarchy in Classical Jewish Literature.* New York.
 McCarter, P. K. 1980. *1Samuel.* Garden City, NY.
 Meyers, C. L. – Meyers, E. M. 1993. *Zechariah 9-14: A New Translation with Introduction and Commentary.* New York.
 Møller-Christensen, V. – Brockmann, H. – Jørgensen, K. E. J. 1969. *Biblisches Tierlexikon.* Konstanz.
 Penna, R. 2010. „The God of Peace in the New Testament”: *Deuterocanonical and Cognate Literature – Yearbook*, 279–302.
 Pettipiece, T. 2007. „Et sicut rex...: Competing Ideas of Kingship in the Anti-Manichean Acta Archelai”: J. BeDuhn – P. A. Mirecki (szerk.): *Frontiers of Faith. The Christian Encounter with Manichaeism in the Acts of Archelaus.* Leiden, 119–129.
 Rad, G. von 1961. *Genesis: A Commentary.* Philadelphia.
 Raepsaet, G. 1998. „Esel”: *Der neue Pauly.* Bd. 4. Stuttgart, 135.
 Strack, H. L. – Stemberger, G. 1991. *Introduction to the Talmud and Midrash.* Edinburgh.
 Tan, K. H. 1997. *The Zion Traditions and the Aims of Jesus.* Cambridge.
 Toynbee, J. M. C. 1973. *Animals in Roman Life and Art.* Ithaca, N. Y.