

II. évfolyam
1. szám
2013

Bácskay András
Dobos Károly
Esztári Réka
Gátas József
A. Gergely András
Jany János
Kisdi Barbara
Roboz Erika
Szász Antónia
Szuromi Szabolcs
Vér Ádám

AXIS

Vallástörténeti folyóirat
Journal for the Study of Religion

PAPSÁG
A VILÁG
VALLÁSAIBAN

AXIS

Vallástörténeti folyóirat
Journal of Religious History

II. évfolyam
1. szám

PAPSÁG A VILÁG
VALLÁSAIBAN



PÁZMÁNY PÉTER KATOLIKUS EGYETEM
Bölcsészeti- és Társadalomtudományi Kar

Piliscsaba – Budapest
2013

AXIS

Vallástörténeti folyóirat
Journal of Religious History

Megjelenik félévente

Főszerkesztő:

FRÖHLICH IDA

Szerkesztők:

BÁCSKAY ANDRÁS

DOBOS KÁROLY

KALLA GÁBOR

KISDI BARBARA

Olvasószerkesztő:

ESZTÁRI RÉKA

A folyóirat a <http://vallastortenet.hu> oldalon,
a szerkesztőség az axis@btk.ppke.hu címen érhető el.

A honlap szerkesztője:

Bartus Dávid

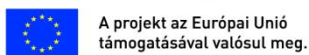
Grafikai tervezés és tördelés:

Váczai Gábor

ISSN 2064–7972

Kiadja a PÁZMÁNY PÉTER KATOLIKUS EGYETEM
Bölcsészet- és Társadalomtudományi Kar
Történelemtudományi Doktori Iskola
1088 Budapest, Mikszáth Kálmán tér 1.

A kötet a TÁMOP-4.2.2/B-10/1-2010-0014, 'TEHETSÉGTÁMOGATÁS
A PÁZMÁNY PÉTER KATOLIKUS EGYETEM KILENC TUDOMÁNYÁGÁBAN'
című projekt támogatásával valósult meg.



Tartalom

Tanulmányok

ESZTÁRI RÉKA – VÉR ÁDÁM	7
<hr/>	
Próféizmus az Újasszír Birodalom korában I. Próféták, próféta-nők és próféta-nők: „Kiket Istar a népeknek félelmére férfiből nővé változtatott”.	
BÁCSKAY ANDRÁS	33
<hr/>	
A tudós pap. Egy aššuri ráolvasópap tudománya.	
JANY JÁNOS	43
<hr/>	
Mágus: pap, jogtudós, politikus.	
DOBOS KÁROLY DÁNIEL	53
<hr/>	
Ki a főpap: Ábrahám vagy Jézus? Zsidó–keresztény polémia a papságról.	
SZUROMI SZABOLCS ANZELM	61
<hr/>	
A katolikus papság kialakulásának sajátosságai és ennek hatása a középkori (9–12. századi) papképzés formáira.	
KISDI BARBARA	73
<hr/>	
A dalai lámaság intézménye.	
SZÁSZ ANTÓNIA	83
<hr/>	
Női rabbik a zsidóságban.	

Text libris

ROBOZ ÉRIKA	101
<hr/>	
Vallási gyilkosság, mint transzcendens energiahordozó — a szakrális áldozat régészeti aspektusának nyomában.	
GÁTAS JÓZSEF	105
<hr/>	
Az athéni papság a hellénisztikus kortól a késő antikvitásig.	

Tartalom

A. GERGELY ANDRÁS

107

Szagrális titokvilágok.

Próféizmus az Újasszír Birodalom korában I*

Próféták, próféta-nők és próféta-nők:¹

„Kiket Ištar a népeknek félelmére férfiből nővé változtatott”

Esztári Réka

Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar – Piliscsaba–Budapest

Vér Ádám

Ötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar – Budapest

Aššur-aḫ-iddina, minden országok királya
— ne félj!

Mily szél kelt ellened,
minek szárnyait nem szegtem?
Elleneid
nyárérett almaként
hullanak teeléd (a porba)!

Issar-lā-tašiāt (**próféta-nő?**),
Arbēla **fiának** szavai szerint

(SAA 9 1.1, i 4'– i 10' és i 28'– i 29')²

Halandókban ne bízz,
emeld fel tekinteted,
(s csakis) énrám függeszd!
Én vagyok az arbēlai Ištar,
én, ki Aššur (szívét) érted békítettem,
én, aki kisedeként magamhoz emeltelek,
ne félj hát — magasztalj csak engem!

Bayâ (**próféta-nő**),
Arbēla **fiának** szavai szerint

(SAA 9 1.4, ii 27'– ii 33' és ii 40')³

* Jelen tanulmány a szerzők egy nagyobb terjedelmű, angol nyelvű munkájának (ESZTÁRI – VÉR 2015) első része alapján íródott — annak bővített, átdolgozott változata. Második része az *Axis* egy következő számában kerül majd közzésre.

A címben szereplő idézet a Kr. e. 8. századra datálható *Erra-eposz*ból származik (*Erra-eposz* IV: 55), lásd hozzá CAGNI 1997: 52, illetve jelen tanulmány 34. jegyzetét.

¹ Az újasszír források esetenként — látszólag — inkonzisztens módon jelölik bizonyos személyek nemi hovatartozását, valószínűvé téve, hogy utóbbiak nem sorolhatóak az elsődleges (társadalmi) nemi kategóriákba, azaz nem tekinthetők sem férfinak, sem pedig nőnek. Az ilyen jellemzőkkel bíró egyének megnevezésére jelen tanulmány — a „próféta” és „prófétanő” kifejezésekkel szemben, illetve ezekkel egyetemben — a „próféta-nő” megnevezést használja. Általánosságban, azaz mintegy gyűjtőfogalomként azonban az egyszerűség kedvéért (az utóbbiak felsorolása helyett) a „próféta” szót alkalmazza.

² [m^{Aš}-šur—PAB]—AŠ LUGAL KUR.KUR / [la] ṛta¹-pa-lāḫ / [ai]-¹u šá-a-ru ša i-di-ba-ka-a-ni / a-qa-pu-šú la ak-su-pu-u-ni / na-ka-ru-te-ka / ki-i šá-aḫ-šu-ri ša ITI.SIG₄ / ina IGI GİR²-MEŠ-ka i-tan-qa-ra-ru ... ša pi-i^{md}15—la—ta-ši-ia-aṭ / DUMU^{URU}Arba-il (SAA 9 1.1, i 4'– i 10' és i 28'– i 29'). Valamennyi, a tanulmányban szereplő akkád és sumer nyelvű forrást a szerzők fordították magyarra.

³ ina UGU a-me-lu-ti la ta-tak-kil / mu-tu-uh IGI²-MEŠ-ka / a-na a-a-ši du-gul-an-ni / a-na-ku^d15 ša^{URU}Arba-il / Aš-šur is-si-ka ú-sa-lim / še-ḫe-ra-ka a-ta-ša-ak-ka / la ta-pa-lāḫ na-i-da-a-ni / ... ša pi-i^{MI}Ba-ia-a DUMU^{URU}Arba-il (SAA 9 1.4, ii 27'– ii 33' és ii 40').

Midón Ištar istennő ezen ékes, Aššur-aḫ-iddinát (Kr. e. 681–669) buzdító próféciái felhangzottak Issar-lā-tašīāt és Bayâ *próféta-nők*, Arbéla város (modern Erbil) „*fiainak*” ajkán,⁴ a király udvari írnokai pedig irodalmi köntösbe bújtatták, majd pedig gyűjteményekbe foglalták e kinyilatkoztatásokat, a prófétizmus hagyománya már több mint egy évezredes múltra tekinthetett vissza az ókori Keleten.⁵

A „hivatás”, azaz a templomi kultusz-személyzethez tartozó, s megkülönböztetett címmel rendelkező próféták tevékenységéhez kapcsolódó legkorábbi ismert beszámolók a Kr. e. 2. évezred első feléből, az óbabilóni korból (Kr. e. 2004–1595) maradtak ránk, ezek legjelentősebb korpuzát a Kr. e. 18. században elpusztult Mari városából (Tell Ḥarīrī, Szíria) származó levelek képezik. E dokumentumok a királyi palota archívumából kerültek elő, és az utolsó helyi uralkodó, Zimrī-Līm regnálásának végére keltezhetőek (kb. Kr. e. 1777–1761).⁶

A Mari-szövegekben a hivatásos prófétákra leggyakrabban a „válaszol” jelentésű akkád *apālu(m)* igéből képzett *āpilum* / *āpiltum* (*fem.*) szóval utaltak — elsődleges megnevezésük így szó szerint „válaszoló”-ként, általánosabb értelemben pedig „szószóló”-ként fordítható.⁷ További, elterjedt kifejezés a *maḫūm* („örjög, révületbe esik”) igéből képzett *maḫḫūm* és ennek nőnemű párja, a *maḫḫūtum* — utóbbiak olyan személyeket jelöltek, akik megváltozott tudatállapotba kerülve kapták és továbbították az isteni üzeneteket, azaz eksztatikus prófétáknak tekinthetőek.⁸

Az újasszír kori (Kr. e. 912–612) próféciákra vonatkozó szövegek korpuz a fenti idézetben is megjelenő király, Aššur-aḫ-iddina, valamint fia és örököse, Aššur-bān-apli (Kr. e. 668–631) uralkodásának idejére keltezhető. A Mariból származó dokumentumokkal ellentétben az első évezredi asszír szövegek többsége nem levélbeli beszámoló, hanem az ún. prófécia-gyűjtemények részét képezik. Noha e gyűjteményekben, mint láthattuk, mind a jóslatot kapó személyek nevét, mind pedig a próféciák helyszínét feltüntették, a Mari-levelekben tárgyalt próféciákkal szemben, amelyek mindig meghatározott eseményekhez köthetők, ezen irodalmi alkotássá formált kinyilatkoztatások elsődlegesen a mindenkori isteni támogatásról biztosították Asszír uralkodóit, és csak ritkán kapcsolhatóak konkrét, történeti situációkhoz.⁹

⁴ A fenti idézetekben megjelenő Issar-lā-tašīāt és Bayâ biológiai nemi identitásának kérdéses mivoltára, illetve az Issar-lā-tašīāt esete kapcsán felmerülő filológiai problémákra alább részletesen is kitérünk.

⁵ Vizsgálatunk az újasszír kori prófétizmus helyi, mezopotámiai jellegzetességeit hivatott feltárni, így nem térünk ki részletesebben az ókori keleti prófétizmussal foglalkozó szakirodalom leggyakrabban felvetett kérdéseire. Nem érintjük sem a mezopotámiai prófétai hagyomány vélt vagy valós bibliai párhuzamait, sem a Héber Biblia prófétai tradíciójától való eltéréseit, sem pedig az utóbbihoz fűződő, bizonyítható kapcsolatokat. E témákhoz kiváló általános bevezetőül szolgál többek közt és legújabban STÖKL 2012: főleg 205–227.

⁶ Az elmúlt évtizedekben a Mariból származó, próféciákhoz és prófétákhoz köthető források mind az ókori keleti stúdiumok, mind a bibliatudományok érdeklődésének homlokterébe kerültek, s ennek megfelelően hatalmas mennyiségű szakirodalom látott napvilágot a témában. A mari próféciák témakörébe hasznos és tömör bevezetést ad *inter alia* MALAMAT 1987; HUFFMON 2000: 48–56; és NISSINEN 2003: 13–17, további irodalommal.

⁷ Az utóbbi értelmezés, illetve a cím pontos fordításával kapcsolatos eltérő elképzelések kapcsán lásd STÖKL 2012: 37–43.

⁸ A Mari-szövegekben használt prófétai címekhez lásd többek közt MALAMAT 1987: 38–42; HUFFMON 2000: 49; NISSINEN 2000: 90–91; és NISSINEN 2003: 6–7; valamint újabban DE VILLIERS 2010: 3; és STÖKL 2012: 37–47.

⁹ Lásd *inter alia*; VAN DER TOORN 2000: 73–74 és 77; NISSINEN 2003: kül. 8; PONGRATZ-LEISTEN 2006: 25–26; valamint DE VILLIERS 2010: 2. Az óbabilóni és újasszír kori próféciák közötti lényegi eltérésekhez lásd HUFFMON 2000: 58; VAN DER TOORN 2000.

Az Újasszír Birodalom korában a leggyakoribb, prófétára utaló akkád kifejezés már a *raggimu / raggintu (fem.)*, amely szó szerinti fordításban „kiáltó” vagy „kinyilatkoztató” jelentéssel bír. A régebbi elnevezések közül a *maḥḥû / maḥḥûtu* továbbra is használatban maradt, azonban e terminus ekkorra már kizárólag irodalmi szövegekben, a *raggimu* szinonimájaként szerepelt.¹⁰

Tanulmányunk első része a próféciákat közvetítő személyek kultikus, illetve a korabeli mezopotámiai társadalmi viszonyrendszer keretei közt meghatározható szerepét vizsgálja. A kettő természetesen kölcsönviszonyban áll, a próféták esete azonban kivételesnek és specifikusnak mondható — főképp abból adódóan, hogy legtöbbjük — az egyes templomok állandó kultusz-személyzetének tagjaként, Inana/Ištar szentélyeinek közösségéhez tartozott.¹¹ Az utóbbi megállapítás már az óbabilóni kori Mari tekintetében is helytálló, hiszen a város legjelentősebb, orákulumokat kinyilatkoztató istennője, Annunītum, Ištar helyi *hypostasis*-ának tekinthető¹² — kezdetben neve is csupán az utóbbi epithetonjául szolgált: Inana-Annunītumnak, (azaz a „Lesújtó Inana/Ištarnak”) nevezték.¹³ Hasonló helyzettel találkozunk Asszíriában is, hiszen forrásaink már a közép-asszír korban is Ištar kultikus funkcionáriusaihoz kapcsolják a prófétákat.¹⁴ Az első évezredi, újasszír kori dokumentumok még ennél is egységesebb képet tárnak elénk, melyből kitűnik, hogy legtöbbjük — a fentiekben idézett próféciák közvetítőihez hasonlóan — az arbélai Ištar templomában szolgált, amely egyúttal az újasszír kori prófétizmus központjának tekinthető.¹⁵ Noha ismerünk néhány olyan, kivételesnek mondható esetet, amikor nem Ištar, hanem valamely más istenség — például Marduk

¹⁰ Az újasszír kori terminusokhoz lásd többek közt PARPOLA 1997: 45–47; NISSINEN 2000: 90–91; TEPP0 2005: 84; és STÖKL 2012: 111–121.

¹¹ Valószínűsíthető továbbá, hogy állandó lakhelyük is az istennő szentélykörzetein belül helyezkedett el, lásd még (*inter alia*) PARPOLA 1997: főleg 47; TEPP0 2005: 84; és NISSINEN 2000: főleg 95–98; DE VILLIERS 2010: 3–4 (további irodalommal), illetve alább.

¹² A mari szövegekben két további jelentős, próféciákat kinyilatkoztató istenség bukkan fel: Dagan, kinek orákulumai rendszerint Terqa városában (modern Tell Asara, Szíria) hangzottak el — egyébként innen származott Zimri-Lím király családja is —, illetve Adad, a szíriai Aleppó (az ókori Halab) városának viharistene. Más istenek elszórtan megjelenő jóslataihhoz lásd HUFFMON 2000: 49; NISSINEN 2000: 100; NISSINEN 2003: 14–15; és STÖKL 2012: 87–89. Fontos megjegyeznünk, hogy mindkét imént említett szíriai istenség „külföldön”, azaz saját kultuszközpontjában (Terqában és Aleppóban) nyilatkoztatta ki jóslatait, magában Mariban Inana/Ištar-Annunītum, egy Észak-Mezopotámiából származó hadistennő tekinthető a próféciák elsődleges isteni forrásának (lásd a következő jegyzetet).

¹³ Inana/Ištar-Annunītum a Šarrukin uralmával hatalomra kerülő Akkád-dinasztia (Kr. e. 2334–2154) isteni patrónája, egyben a birodalom fővárosának istennője volt. Miután az akkád uralkodók elfoglalták Marit, egy katonai kormányzót (*šakkanakkum*) ültettek a helyi trónra — ekkor érkezett a városba Inana/Ištar-Annunītum kultusza is. Az Akkád Birodalom struktúrájának részletes leírásához és uralkodóinak valláspolitikájához lásd WESTENHOLZ 1999: főleg 49–50; Inana/Ištar-Annunītum kultuszának terjedéséhez az akkád korban pedig SALLABERGER 1993: 198, és a 941. jegyzet. A „Harcias Ištar”, Inana/Ištar-Annunītum nevéhez és eredetéhez lásd SELZ 2000: 34–35, és 83. jegyzet, újabban pedig ZSOLNAY 2013: 94–95.

¹⁴ Egy Kr. e. 13. századból származó fejadaglistán (MARV 2 I 37’–39’) a próféták és prófétanők (*maḥḥê* és *maḥḥûtu*) egy csoportban szerepelnek Kār-Tukultī-Ninurta (modern Tulūl al-‘Aqar) Ištar-templomának kultikus funkcionáriusaival (többek között *assinnukkal* is); ehhez lásd JAKOB 2003: 517–518. Az újasszír kori szövegek másik jelentős, próféciát adó istennője Mulissu, Aššur isten felesége, akit szintén Inana/Ištarral azonosítottak, vö. PORTER 2004: 42.

¹⁵ Lásd többek között PARPOLA 1997: 47; NISSINEN 2000: 95–98.

vagy Nabû — nyilatkozott meg az újasszír uralkodó számára, az isteni üzenet azonban ekkor is egy, az Ištar-templomhoz és -kultuszhoz kapcsolódó próféta szájából hangzott el.¹⁶

Ezen a ponton érdemes felidézni az arbélai Bayâ próféta-nő bevezetőnkben egy részletében már bemutatott prófeciájának teljes szövegét, mivel kiválóan példázza, hogy más istenek szavait is Ištar „kinyilatkoztatói” tolmácsolták az uralkodók számára.¹⁷

SAA 9 1.4, ii 16' – ii 40'

Ne félj, Aššur-ah-iddina,

Én vagyok **Bēl (Marduk)**, s míg tehozzád
szólok,

szíved „boltozatát”

(addig is) vigyázom! Midőn szülőanyád
e világra hozott,

60 nagy isten állott énmellettem,
és téged oltalmazott.

Balodon Sîn és Samaš a jobboldon,
s a 60 nagy isten:

(mindőjük) körülötte
állott, felövezték öled!

la ta-pa-làḥ^mAš-šur—PAB—AŠ

a-na-ku^dEN *is-si-ka*

a-da-bu-bu

*GIŠ*ÜR-MEŠ *ša ŠĀ-bi-ka*

a-ḫa-ri-di ki-i^{MÍ}AMA-ka

tu-šab-šu-ka-ni

60 DINGIR^{MEŠ} GAL^{MEŠ} *is-si-ia*

it-ti-ti-su it-ta-šar-u-ka

^d30 *ina ZAG-ka*^dUTU *ina 150-ka*

60 DINGIR^{MEŠ} GAL^{MEŠ}

ina bat-ti—bat-ti-ka

i-za-zu MURUB₄-ka *ir-tak-su*

Halandókban ne bízz,

emeld fel tekinteted,

(s csakis) énrám függeszd!

Én vagyok az **arbélai Ištar**,

én, ki Aššur (szívét) érted békítettem,

ina UGU *a-me-lu-ti la ta-tak-kil*

mu-tu-uḫ IGI²-MEŠ-ka

a-na a-a-ši du-gul-an-ni

a-na-ku^d15 *ša*^{URU}Arba-*il*

Aš-šur is-si-ka ú-sa-lim

¹⁶ Ištar volt a *par excellence* közvetítő égiek és emberek között, ő tolmácsolta az isteni tervek és döntések Dél-Mezopotámia istenné lett uralkodói számára a Kr. e. 3–2. évezred fordulóján, a sumer irodalmi szövegekből ismert szent nász rituálé keretében. A „szent nász” vagy — a szerencsésebb angol fordítás szerinti — „szent házasság” alapján véve olyan kulturális metaforának tekinthető, amely az uralkodó és az istenvilág közötti szövetségkötést hivatott megjeleníteni. A rituálé illetően értelmezéséhez lásd COOPER 1993: főleg 91; PONGRATZ-LEISTEN 2003: 145–147; újabban PONGRATZ-LEISTEN 2008; magyarul pedig ESZTÁRI 2012. Később, az óbabilóni korban, amikor a prófétizmus Marin kívül két mezopotámiai városban is adatolható (Ešnunna városában a Diyala-régióban és Urukban, Dél-Mezopotámiában), továbbra is Ištar maradt az „istenek hangja”, aki felfedte „titkaikat” az uralkodók előtt. Azokhoz a kivételes óbabilóni kori prófeciákhoz, amelyeket Ištar-Kititum adott II. Ibal-pi-Elnek, Ešnunna királyának (FLP 1674, a szöveg a Diyala völgyében, Ischali lelőhelyén került elő), illetve Inana nyilatkoztatott ki Sîn-kāšidnak, Uruk királyának (W19990, I) lásd ELLIS 1987; PONGRATZ-LEISTEN 2003: 155–159; és PONGRATZ-LEISTEN 2008. Mindezen adatok — amint azt Beate Pongratz-Leisten korábban már megjegyezte (PONGRATZ-LEISTEN 2006: 24) —, egyértelműen arra mutatnak, hogy Inana/Ištar ókori keleti prófeciákban betöltött központi szerepe mezopotámiai eredetű koncepciókból ered, amelyek eltérnek az ókori szíriai hagyománytól, ahol Adad és Dagan prófeciái voltak jelentősek. Ištar primátusa még világosabban ölt testet a Kr. e. 1. évezredi mezopotámiai prófeciákban. Azon ritka esetekhez, amikor más istenségek szólnak Ištar prófétái és prófétái által, lásd NISSINEN 2000: 99–101; és VAN DER TOORN 2000: 78–79.

¹⁷ Bayâ — kinek tisztázatlan nemi szerepére alább részletesen is kitérünk — Kr. e. 681-ben egyaránt közvetítette Bēl (Marduk), az arbélai Ištar és Nabû prófeciáit az asszír uralkodó, Aššur-ah-iddina számára — lásd PARPOLA 1997: 6–7 (SAA 9 1.4, illetve feltehetően a 2.2 szöveg is hozzá köthető, erről lásd PARPOLA 1997: 14–15 és 49).

én, aki kisedekként magamhoz emeltelek, ne félj hát — magasztalj csak engem!	<i>še-ḫe-ra-ka a-ta-ša-ak-ka la ta-pa-làḫ na-i-da-a-ni</i>
Mily ellen kélt ellened, mit én némán túrtem? A jövőendő pedig hasonlít a múltra, én (mondom ezt), Nabú , az íróvessző ura magasztalj hát engem!	<i>ai-`u' šu-ú na-ak-ru ša i-di-ba-kan-ni a-na-ku qa-la-ku-u-ni ur-ki-ú-te lu-u ki-i pa-ni-u-te a-na-ku^dPA EN qar—tup-pi na-i-da-a-ni</i>

Bayâ (**próféta-nő**), Arbéla **fiának**
szavai szerint

ša pi-i^{M1}Ba-ia-a DUMU^{URU}Arba-il

A próféta tevékenység eredeti, mezopotámiai hagyománya tehát elválaszthatatlan annak elsődleges isteni forrásától — a legjelentősebb mezopotámiai istennő, Inana/Ištar alakjától és kultuszától. Az a tény, hogy a próféták és prófétanők (illetve: „próféta-nők”) éppen Inana/Ištar szolgálták, az ő kultikus funkcionáriusainak köréhez kapcsolódtak, társadalmi pozíciójuk konstrukciójának keretein belül — ahogyan ezt már az idézett próféta(-nők) látszólag zavaros, következtelen módon jelölt nemi identitása is sugalmazta — *társadalmi nemi* szerepükkel is alapvető kölcsönviszonyban állt. Ahhoz azonban, hogy megvilágíthassuk ennek sajátosságait, valamint feltárjuk, milyen adottságok tettek egyes személyeket különösképp alkalmassá arra, hogy az istennő „szószólójává” váljanak — ezáltal pedig bizonyos fokig egyesüljenek vele, illetve meg is testesítsék őt —, először az istenek világába kell bepillantsunk. Mindenek előtt azt kell ugyanis megvizsgáljunk, mely tulajdonságai révén válhatott maga Inana/Ištar a próféta jóslatok legjelentősebb kinyilatkoztatójává, a *par excellence* közvetítővé az ókori Mezopotámia isteni és emberi világai között.

„Nő vagyok (ugyan), de a nemes ifjú (legény) is én vagyok”¹⁸: az Ég Űrnője

Inana/Ištar a mezopotámiai pantheon legismertebb, egyben legjelentősebb szerelem- és hadistennője, kultusza több mint három évezreden át töretlen népszerűségnek örvendett szerte az ókori Keleten.¹⁹ Alakját, mely mondhatni az assziriológia diszciplinájának létrejötté óta a tudományos diskurzus középpontjában áll, gyakorta ellentmondásosnak nevezik, hiszen, hogy Rivka Harris szavaival éljünk: „személyében alapvető és feloldhatatlan paradoxonok ötvöződnek.”²⁰

Mindezek közül talán a leginkább szembetűnő, hogy szexuális vonzereje, szerelem- és termékenység-istennői aspektusa nem ritkán az erőszakra való hajlammal párosul. Míg egyes

¹⁸ *sinnišaku eṭlu muttallum anāku*, SBH 106: 39, lásd továbbá CAD M/2 306 (sub. *muttallu*, lexikális szekció).

¹⁹ Az istennő *hypostasisai*, illetve az alakjával egybeolvasztott istenségek kapcsán lásd többek közt HEIMPEL 1982; és SELZ 2000.

²⁰ HARRIS 1991: 263.

szövegekben a legigézőbb női teremtményként, ártatlan leányként, menyasszonyként vagy éppen buja csábítóként tűnik fel, másutt — akárcsak a fentebb idézett próféciákban — a háború patrónájaként a források vérszomját, a harc, a vérengzés iránti csillapíthatatlan vágyát hangsúlyozzák. Utóbbi jellemvonásai számos képzőművészeti alkotáson is szembeötlenek, melyeken tipikus férfiúi szerepben, állig felfegyverkezett, ellenségeit alávető, pusztító harcosként jelenik meg, „*akinek (legkedvesebb) játéka a harc*”²¹ — amint az alábbi rajzon (1. kép), egy Kr. e. 8. században készült, az arbélai Ištart ábrázoló kősztlé reprodukcióján is jól látható.



1. kép. Az arbélai Ištart ábrázoló sztélé (Kr. e. 8. század, Til Barsip, Musée du Louvre) reprodukciója. SEIDL 1976–1980: 88, Abb. 3. nyomán.

Egy korábbi vallástörténeti álláspont szerint e lényegi ellentmondás magyarázata abban rejlik, hogy a Kr. e. 3. évezredben az Akkád Birodalom (Kr. e. 2334–2154) valláspolitikájának hatására az észak-mezopotámiai „akkád”, harcias Ištart összeolvadt a dél-mezopotámiai „sumer” szerelem- és termékenység-istennő, Inana alakjával.²² Ez az elképzelés azonban nem ad kielégítő magyarázatot az istennő személyiségének komplexitására, mivel ambivalens

²¹ *ša mēluša qablu* — BA 5 564:5; a párhuzamos szöveghelyekhez lásd CAD M/2 15–16 (sub. *mēlultu* b).

²² Lásd többek között HEIMPEL 1982; és újabban ABUSCH 2000: főleg 23–24 és 26; illetve BAHRANI 2001: 143 (a hasonló elképzelések kritikájához).

vonásainak legtöbbje — úgy tűnik — már a dél-mezopotámiai, sumer Inana, „az Ég Úrnője” jellemvonásaiban is testet öltött.²³

Az ég sumer úrnőjét ugyanis már az Uruk városából — Inana legjelentősebb kultusz-központjából — származó archaikus szövegek is a Vénusszal azonosították, s az istennőnek, mint Vénusz „csillagnak”, már ekkor is két külön megtestesülési formája létezett. A „Hajnali Inana” (^dInana-húd) és az „Esti Inana” (^dInana-sig)²⁴ egyértelműen egyazon istenség két különböző, saját kultusszal rendelkező aspektusának tekinthető, kiknek az égbolton való első felfénylését külön ünnepek keretében dicsőítették. Bár azon, az istennő asztrális aspektusához kapcsolódó szöveges források — egyes csillagászati ómenek és ómen-kommentárok —, melyek szerint „a Vénusz nő, hogyha keleten, (de) férfi, amikor nyugaton kél”,²⁵ jóval későbbiek (Kr. e. 1. évezred), az alább részletesen tárgyalt óbabilóni kori himnuszban, amely az Alkony-csillagként megjelenő istennőt szintén felfegyverzett harcosként élte, pontosan ugyanez az elképzelés ölt testet.

Valószínűsíthető tehát, hogy Inana Hajnalcsillagként női, Alkonycsillagként viszont férfiúi vonásokkal bírt,²⁶ s ez utóbbi aspektusának megfelelően időnként szakállas istennőként jelenítik meg mind a szöveges, mind a vizuális ábrázolások. E szakállas Istar pedig olykor *valóban férfi* — ahogyan az alakját felöltő Nanaja egyik himnuszában olvashatjuk: „Babilónban szakállt viselek”²⁷ — „Babilónban férfiú vagyok”; de idézhetjük Aššur-bān-apli egy későbbi himnuszát is, amely szerint Istar, „mint maga Aššur isten — szakállt visel.”²⁸ Mindennek vizuális megfogalmazását a 2. képen látható — valószínűleg a Kr. e. 2. évezredre keltezhető — pecséthenger ábrázolása is híven tükrözi, melyen Inana/Istar szintén férfiúi jegyekkel és szimbólumokkal bíró nőként jelenik meg; ismét teljes fegyverzetben láthatjuk — szakállas hadistennőként.²⁹

²³ *Nin-an-ak, az „Ég Úrnője”. Vö. SELZ 2000: 30 (*contra* GELB 1960: 72 — további irodalommal az istennő nevének etimológiája kapcsán), és ugyanitt találhatjuk a további, arra vonatkozó érveket, hogy Inana és a Vénusz bolygó azonosítására már az Uruk IV–III korban (kb. Kr. e. 3300–2900) sor került, ez pedig — mint alább látni fogjuk —, alapvető módon határozta meg az istennő jellemvonásait.

²⁴ SZARZYŃSKA 1993: kül. 8–10; SZARZYŃSKA 2000: 64–65; és BEAULIEU 2003: 104. Ebben a vonatkozásban érdemes megemlíteni egy archaikus kori pecséthengeren fennmaradt kivételes ábrázolást is, mely egyszerre jeleníti meg az *ezen* (a sumer „ünnepe” jelentésű) szót, Inana jelvényét, csillagábrázolásokat, valamint a felkelő és lemenő Napot szimbolizáló ékjeleket, lásd BROWN 2000: 67; HOROWITZ 2004: 175 a 48. jegyzettel.

²⁵ Többek között: Ach. Supp. 2 51: 18, lásd továbbá REINER – PINGREE 1981: 46–47 (Text IV, 7a), a párhuzamos kéziratokhoz pedig CAD S 288 (sub. *sinništu* 1a).

²⁶ A sémi Istar (Aštar) férfi manifesztációjáról, mely az Alkonycsillaggal volt azonos és egy valószínűsített női formájáról (’Attart vagy ’Aštart), amely a Hajnalcsillagnak feleltethető meg, lásd SELZ 2000: 32 a 44. jegyzettel és korábbi szakirodalommal (*contra* GRONEBERG 1986: 30–31). Ezt a „férfi Istart” (sumerül: ^dInana-nita), úgy tűnik, már a kora dinasztikus kori Mariból származó szövegek is említik, lásd ugyanott. Inana Alkony-csillagként harcos, férfias aspektusban jelenik meg abban az óbabilóni kori Iddin-Dagan-himnuszban is, amelyet később részletesen elemzünk (*Iddin-Dagan A*, lásd alább a 38. jegyzetet).

²⁷ *ziqna zaqnaku*: LKA 37:3 és 3a, vö. REINER 1974: 224, I. versszak, 4. sor.

²⁸ *aki^a Aššur ziqni zaqnat*, ABRT 1 7:6 (=SAA 3 7, Aššur-bān-apli himnusza a ninivei Istarhoz).

²⁹ BM 130694, Kr. e. 1850–1720 k. Az ábrázolás elemzéséhez lásd WESTENHOLZ 2007: 337 (Fig. 23.3). Ismeretes egy további, rendkívül hasonló jelenettel díszített pecséthenger is (BM 113881), lásd REINER 1995: 5–6, 14.–15. jegyzetek és Fig. 2.



2. kép. Szakállas hadistennőként megjelenített Istar egy óbabilóni pecséhenger (British Museum, BM 130694) lenyomatán. WESTENHOLZ 2007: 337, Fig. 23.3 nyomán.

Amellett azonban, hogy mindkét biológiai nemet megtestesíthette, Inana/Istar a hagyományosan férfiúi vagy női társadalmi nemi szerepekkel társított jellemvonásokat és magatartásformákat is felölthette — akár egyszerre is. Így például az akkád *Gilgameš-eposz* egyik elhíresült jelenetében egy domináns, már-már gátlástalan Istar képe bontakozik ki előttünk, aki — nő léte — házassági ajánlatot tesz Gilgamešnek — tehát a kor társadalmi normái szerint tipikus férfiúi szerepben tűnik fel.³⁰

Istar amellett, hogy — áthágásuk és összemosásuk révén — meghatározta a nemeket és nemi szerepeket elválasztó határokat, egyúttal túl is lépett rajtuk, s képessé vált arra, hogy önmagában egyesítse ezek mindkét oldalát — így, mondhatni, nemiség nélküli egyénné (pontosabban istenséggé), a nemek felett állóvá lett. A „határok istennőjének” illetén képességei azonban nem csupán a nemi kategóriák feloldására korlátozódtak: Inana/Istar a legkülönbözőbb társadalmi, morális, biológiai és transzcendentális *limen*eket is átlépte. Többek közt ő volt az egyedüli istenség, aki a lét különböző síkjai között is közlekedhetett: képes volt alászállni az Alvilágba, később pedig élve visszatérni a holtak birodalmából — és éppen ezen, alapvetően liminális volta miatt vált alkalmassá arra is, hogy — ismét csak összekötve a *határok* két oldalát — közvetítőként is fellépessen a létezés különböző szférái: az istenek és az emberek világa között.

Kik „az istenség jegyeit testükben hordozzák” — az istennő kultusz-személyzete

Az istennő jellembeli — de sok esetben, mint láthattuk, fiziológiailag is megvalósuló — androgynitása olykor kultikus funkcionáriusainak „meghatározhatatlan” nemi identitásában,

³⁰ A Standard Babilóni *Gilgameš-eposz* VI. táblájának 1–79. sorai (különösen 6–21. sorok), a szöveg kiadásához lásd GEORGE 2003: 618–619. A szakasz tömör tartalmi összefoglalását adja GEORGE 2003: 470–474, a teljes jelenet részletes elemzéséhez lásd ABUSCH 1986. Az istennő „férfias viselkedése” kapcsán lásd továbbá HARRIS 1991: 272; valamint BAHRANI 2000: 100–101 eltérő értelmezését.

illetve kettősséget mutató nemi szerepében is tükröződik, kik közül némelyek olyan „*férfiak voltak, akik nővé váltak*”. Mindez — noha már a fentiek fényében sem mondható meglepőnek — még inkább explicitté válik, ha felidézzük az akkadei Šarrukīn lánya, az Ur városában lakozó Holdisten főpapnői tisztségét (en) betöltő Enheduana egy sumer nyelvű himnuszának azon gyakorta idézett kijelentését, mely szerint:

„*Hogy a férfit nővé, s a nőt férfivá változtasd — a Te (erőd) ez, Inana*”
(In-nin-ša-gur₄-ra Himnusz 120)³¹

A „hagyományos”, azaz elsődleges nemi szerepek közötti határok meghaladása révén az ilyen egyének a közönséges halandók számára megvalósíthatatlan módon és fokon váltak hasonlatossá isteni úrnőjükhöz, és túllépve eredeti (feltehetően férfiúi) nemi identitásukon, alkalmassá váltak arra is, hogy megtestesítsék őt. Természetesen ma már lehetetlen eldönteni, hogy Inana/Ištar kultikus személyzetének emblemikus tagjai, a *kurgarrū* és *assinnu* eunuchok, esetleg (legalább esetenként) hermafroditák, vagy csupán transzvesztiták voltak-e, az általuk viselt címek azonban egyértelművé teszik, hogy kívül estek az elsődleges társadalmi nemi kategóriákon — így egy „harmadik nemhez” (*tertium sexus*) kell sorolnunk őket.³²

	kultikus funkcionáriusok megnevezései		fordításaik
akkád ³³	<i>kurgarrū</i>	<i>assinnu</i>	„férfi-nő”
sumer megfelelője	kur-ğar-ra	sağ-ur-sağ	„transzvesztita” „férfi prostituált”
		LUr-SAL	„rituális előadó”

1. táblázat. Az Inana/Ištar kultusz-személyzetéhez köthető leggyakoribb sumer és akkád elnevezések.

³¹ ETCSL 4.07.3 („*Inana C*”) 120, lásd továbbá SJÖBERG 1975: 190–191. Hasonló leírás olvasható az isini Išme-Dagan (Kr. e. 1953–1935) egy sumer nyelvű himnuszában is („*Išme-Dagan K*”), eszerint az istennő képes volt arra, „*hogy a férfit nővé, s a nőt férfivá tegye, hogy egyiket a másikká átváltoztassa,*” s elérte, „*hogy a lányok a jobb oldalt ifjúnak öltözzenek, hogy az ifjak baljukon női ruhát öltsenek, hogy az ifjak kezeikbe orsókat vegyenek, az asszonyoknak pedig fegyvert adjanak.*” (*Išme-Dagan K*, ETCSL 2.5.4.11, 21–24. sorok; a ruhacsere inverziós rítusairól lásd alább). Ugyanezt a képet tárja elénk az *Uruamairabi* című sirató is, amely, bár a Kr. e. 1. évezredre keltezhető, korábbi, óbabilóni kori szövegváltozatokkal is rendelkezik (VOLK 1989: 16–20). E szövegben a beszélő maga Ištar: „*a jobb oldalt ballá változtatom, a férfit nővé változtatom, a nőt pedig férfivá*” (XX. tábla, 65–68. sorok). Az utóbbi idézethez lásd VOLK 1989: 143–144.

³² Vö. HARRIS 1991: 276; LEICK 1994: főleg 158; és újabban TEPPA 2008: 75–76 és 78–79. A harmadik nem általános koncepciójáról, és ennek ókori keleti kontextusban való alkalmazhatóságáról lásd MCCAFFREY 2002: 385–391.

³³ A *kurgarrū* és *assinnu* címekhez, illetve a szóban forgó kultikus funkcionáriusok sajátos jellemzőihez és tevékenységeihez lásd Stefan M. Maul átfogó tanulmányát (MAUL 1992).

Noha a „férfi-nő” és a „transzvesztita”³⁴ mellett mind az *assinnu*, mind a *kurgarrú* cím esetében előfordul a „férfi prostituált” fordítás is,³⁵ az utóbbi kapcsán nem rendelkezünk meggyőző filológiai bizonyítékokkal. Ezt inkább és főképp a modern Indiából kölcsönzött — állítólagos — kulturális párhuzam, a Hidzsra közösség szexuális és társadalmi szerepeinek gyakorta hangoztatott hasonlósága támasztaná alá, akik szintén a harmadik nem kategóriájába sorolhatóak, hiszen „se nem férfiak, se nem nők”.³⁶ Az óvatosabb értelmezések és a nagyobb szótárak ezért inkább a jóval általánosabb — és homályosabb — „rituális előadó” fordítást preferálják a szóban forgó kifejezések kapcsán.³⁷

Az istennő kultusz-személyzetének jellegzetességeihez és feladataihoz kapcsolódó legbe-szédeesebb forrásnak a kora óbabilóni kor egy méltán elhíresült irodalmi alkotása, az *Inana-Dilibad (Vénusz)*–, más néven *Iddin-Dagan A*–himnusz tekinthető (melyre esetenként „*Iddin-Dagan Szent Nászának Himnusza*”-ként utal a szakirodalom).³⁸ E sumer költemény színes és részletgazdag leírást nyújt mind a szent nász rítusát megelőző processzióról, mind pedig az azt követő rítusokról, s az előbbi különösen érdekes számunkra, hiszen a felvonulás főszereplőiként éppen az istennő szolgálóit határozhatjuk meg. Az alábbi idézet az ünnepi menet leírásával és a saĝ-ur-saĝok (az akkád *assinnuk*) tevékenységének bemutatásával kezdődik. Az eseményre feltételezhetően a kultikus év csúcspontját³⁹ — az istennő és a király házasságának elhálását — megelőzően került sor.

³⁴ A legutolsó sumer kifejezés, a ^{LU2}ur-SAL szó szerinti jelentése: „nőies férfi, férfi-nő”, egyes lexikális listákban akkád megfelelője, az *assinnu* szinonimájaként a *sinnišānu* („nőies”) kifejezés áll, lásd MSL 12, 226, Hg. B IV, 133. sor, vö. CAD S 286, sub. *sinnišānu*. Az *assinnu*t szerepeltető további lexikális szöveghelyekhez lásd CAD A/2, 241–242 (sub. *assinnu*). A másik sumer terminushoz, a saĝ-ur-saĝhoz lásd LEICK 1994: 158 és 160 (további irodalommal); GRONEBERG 1997: főleg 139–140; és TEPPA 2008: 82 a 36. jegyzettel; újabban és egy eltérő értelmezés kapcsán pedig ZSOLNAY 2013: főleg 85–94. A nemi szerepek felcserélésének képessége a fent említett sumer irodalmi példán kívül az akkád *Erra-eposz* egy híres, a címben is idézett szakaszából is kiviláglik, ahol Ištar istennő kultikus személyzetéről így szól a szöveg: „A kurgarrú és az *assinnu*, kiket Ištar a népeknek félelmére férfiből nővé változtatott.” (^{LU}kur-gar-ra ^{LU}isinni ša ana šupluh niše Ištar zikirūssunu utēru ana sinnišūti) *Erra-eposz* IV: 55, lásd hozzá CAGNI 1997: 52.

³⁵ Pl. AhW 75b: „*Buhlknabe (im Kult)*” — az *assinnu* fordításaként. Lásd továbbá REISMAN 1973: 198, aki a sumer saĝ-ur-saĝ-e-ne kifejezést „férfi prostituáltak”-nak fordítja.

³⁶ Ilyen összehasonlításhoz lásd LEICK 1994: 158–161; ROSCOE 1996: főleg 197 és 208–209 (itt egy összehasonlító táblázat is található, amelyben a modern, indiai Hidzsra, Inana/Ištar kultikus személyzete, valamint a Kybelé és Attis istenségekhez kapcsolható *galli* jellemzőit és tevékenységeit veti össze), 213 és 217–221.

³⁷ CAD A/II, 341 sub. *assinnu* és CAD K 557–559, sub. *kurgarrú*, valamint AhW 510a.

³⁸ ETCSL 2.5.3.1, lásd továbbá RÖMER 1965: 128–208 (*editio princeps*) és Daniel Reisman újabb kiadását (REISMAN 1973), valamint Philip Jones további korrekcióit és filológiai kommentárát (JONES 2003). Az alábbi fordítás az ETCSL kompozit szövegének sorszámozását követi. A szövegben tárgyalt események és a rituális folyamat rövid összefoglalását adja COOPER 1993: 92–94; GRONEBERG 1997: 138–145; újabban pedig JONES 2003: 292–296; valamint BÖCK 2004: 27–29. Bár valamennyi ismert kézirat a Kr. e. 18. századból, Nippur városából származik, mégis biztonsággal feltételezhetjük, hogy az eredeti mű az isini Iddin-Dagan uralkodása idején (Kr. e. 1974–1954) született, lásd REISMAN 1973: 185 (a kéziratok felsorolásával); JONES 2003: 292 a 10. jegyzettel; valamint BÖCK 2004: 26. Az *Iddin-Dagan A* himnusz történeti kontextusának általános áttekintését adja RÖMER 2001: 35–37 és CHARPIN 2004: 60–64.

³⁹ A 175–176. sorok alapján a fent leírt rituálék után következő napon, amely egyben a Hold eltűnésének napja volt (ud nū-a, szó szerint: „amikor a Hold lenyugszik/megpihen”), azaz az Újhold, az Új Fény ünnepének előestéjén készítették elő Inana ágyát az „újévi ünnepség” (zaĝ-mu) következő szertartásaira (az Újhold megjelenésének kultikus kontextusa kapcsán lásd SALLABERGER 1993: 38–38 és 54). Walther Sallaberger a III. Ur-i dinasztia kultikus kalendáriumait feldolgozó alapvető munkájának megjelenése óta (SALLABERGER 1993) azonban általánosan elfogadott, hogy a zaĝ-mu (szó szerint: „az év széle/határa”) kifejezés a harmadik évezred végén nem egy, az egész államra kiterjedő, fix dátumhoz kötött újévi ünnepségre, inkább a prominens kultikus

- 45 A saĝ-ur-saĝok (*assinnū*) rivalgása érette dübörög⁴⁰,
 szent Inana színe előtt, őerte vonulnak.
 Tarkójuk színes szalaggal az Ő kedvére ékítik,
 szent Inana színe előtt, őerte vonulnak.
Testükben az istenség jegyeit hordozzák,
 50 szent Inana színe előtt, őerte vonulnak.
- 60 Jobb oldalukra férfiúi viseletet öltvén,
 szent Inana színe előtt, őerte vonulnak.
 Az ég magasztos úrnőjét, Inanát éltetem!
 Bal oldalukon asszonyi ruhákat viselnek,
 szent Inana színe előtt, őerte vonulnak.
- 65 Az ég magasztos úrnőjét, Inanát éltetem!
 Színes ugrókötelekkel az Ő kedvére versengnek,
 szent Inana színe előtt, őerte vonulnak.
 Sín hatalmas leányát, Inanát éltetem!
- 76 A felemelkedő kur-ĝar-rak (*kurgarrū*) töröket hordoznak,
 szent Inana színe előtt, őerte vonulnak.
 Hogy a pengét vér borítsa, vért fröcskölnek szerte,
 szent Inana színe előtt, őerte vonulnak.
- 80 A Guena trónusát vérrel öntözik meg,
 míg a tigi-, šem- és ala-dobok fékevesztve zengnek.

(*Iddin-Dagan A*, ETCSL 2.5.3.1)

Az *assinnuk*, kik jellemző hajviselettel, színes szalagokkal ékítve vonulnak föl, a himnusz 60–63. sorai szerint: „*jobb oldalukra férfiúi viseletet öltvén, (...) bal oldalukon asszonyi ruhákat viselnek*” — majd pedig valamiféle táncot lejtenek. A rítus nyelvén az egyszerre viselt férfi és női öltözék, illetve a férfiak nőies hajviselete egyaránt e „férfi-nők” kettős nemi identitását fejezi ki. Az előadás csúcspontját a *kurgarrūk* megjelenése jelenti, akik dobok kísérette eksztázisukban egy fegyveres rítust hajtanak végre,⁴¹ tört ragadnak, vérrel „borítják” azt, majd pedig

központok főisteneinek saját ünnepeire utalt, amelyeket a különböző helyszíneken különböző időpontokban tartottak. A közös éppen az volt bennük, hogy ezen ünnepekkel kezdődtek az egyes helyi, kultikus naptári évek, lásd SALLABERGER 1993: 142–143 a 669. jegyzettel, valamint 175 és 310. A vonatkozó források rövid összefoglalását adja SALLABERGER 1999. Mivel az isini állam kultikus kalendáriumáról nem rendelkezünk behatódott ismeretekkel, ezért a kifejezést ebben, a III. Ur-i dinasztia hagyományait számos tekintetben életben tartó időszakban még megfelelő óvatossággal kell kezelnünk. Így, bár világosan a város főistennőjének ünnepére, azaz a kultikus év kezdetére és csúcspontjára utal, jelen írás szándékosan kerül az „Újév” fordítást — utóbbi inkább a későbbi, országszerte egy, meghatározott időpontban tartott babilóniai Újév számára tartandó fenn (amely Nisan hó első napján, a tavaszi napéjegyenlőség utáni első újholddal kezdődött, lásd többek közt HOROWITZ 1996: 36).

⁴⁰ Magyarul: ESZTARI 2012: 41, az angol fordításoktól való eltérésekhez pedig id. mű 78–82. jegyzetek.

⁴¹ A 76. sorban szereplő „felemelkedő kur-ĝar-rakkal” (kur-ĝar-ra èd-da) kapcsolatban már Willem H. Ph. Römer is megjegyezte (RÖMER 1988: 42), hogy a „felemelkedés”-ként fordítható irodalmi kifejezés az istennő azon képességére utal, melynek révén a halandókat transz-állapotba ejtette. Az „Alvilágba való alászállást” (kur èd-de₃), illetve az „Alvilágból való felemelkedést” (kur ed₃-da) *Inana és Enki* mítosza is említi abban a híres listában, amely az istennőnek tulajdonított erőket (me), vagy, más értelmezés szerint (GLASSNER 1992: főleg 56–57) a kultikus személyzete által végrehajtott rítusokat sorolja föl (*Inana és Enki*, ETCSL 1.3.1, Segm. F 23 és Segm. J 19–20; lásd még FARBER-FLÜGGE 1973: 28–29 és 54–55).

„a Guena trónusát”⁴² is „vérrel öntözik”. E részlet az mezopotámiai aszketikus rítusok, a rituális öncsonkítás, sőt, esetenként az önkézzel véghezvitt kasztráció gyakorlatának, illetve az ezeket végző papság tulajdonképpeni létének bizonyítékaként híresült el⁴³ — holott, mint láthattuk, a himnusz szövege e tekintetben meglehetősen szűkszavú, nem árulja el, hogy a *kurgarrúk* pontosan mit is tesznek fegyvereikkel, illetve honnan származik a szertartásban használt vér. Az „általánosan elfogadott” értelmezés tehát ez esetben sem a tulajdonképpeni mezopotámiai forrásra, sokkal inkább a későbbi, kis-ázsiai Kybelé- és Attis-papság (*galli*) több tekintetben is hasonlónak tűnő, véres szertartásainak jól ismert leírásaira támaszkodik (lásd később). A hasonlóság valóban szembeötlő, lényege azonban — bár nem kizárt, hogy a sorok valóban az *assinnuké*hoz hasonló jellemzőkkel bíró *kurgarrúk* aszketikus aktusára utalnak — nem az aktus mikéntjében, sokkal inkább annak céljában rejlik, azon megváltozott tudatállapot elérésében, amelyre a „felemelkedő” kifejezés is utal, s amelynek révén lehetővé vált az isteni és az emberi szféra közötti határ átlépése — az istenivel való egyesülés.

Ez utóbbi kapcsán a ruhacsere inverziós rítusa, tekintetbe véve a himnusz egy további, sajátos kijelentését is, még inkább relevánssá válik. A 49. sor szerint e „rituális előadók” az „istenség jegyeit hordozták testükben” — más szavakkal úgy is mondhatnánk: szentnek tekintették őket.⁴⁴ Mindez még bizonyosabbá teszi a feltételezést, miszerint transzvesztitizmusuk — ahogyan erre már Rivka Harris is rámutatott —, lényegében Inana/Ištar androgynitását jelenítette meg: istennőjükhöz hasonlatossá válva eltörölték mind a biológiai, mind a hagyományos társadalmi nemek közötti határvonalat.⁴⁵ A rituális transzvesztitizmus elsődleges funkciója, ahogy Mircea Eliade fogalmazott, „hogy újra-alkossa azt a kezdeti, őseredeti egységet, amely a természetfeletti erő és a szentség intakt forrása.”⁴⁶ Ez a fajta androgynitás, akár az ellentétek feloldódása- és egyesüléseként, akár a társadalom alkotta „normatív kategóriák” felszámolásaként értelmezzük,⁴⁷ liminális állapotot eredményezett — ebből fakadóan pedig szentséget.

⁴² Az istenek gyűlésének, ítélkezésének színhelye, vö. többek közt REISMAN 1973: 195.

⁴³ Ez az értelmezés széles körben elfogadott, lásd például HARRIS 1991: 276; COOPER 1993: 93; GRONEBERG 1997: 143 a 165. jegyzettel; ill. újabban TEPPÖ 2008: 79 és 83. Vö. BÖCK 2004: 27 és 33, aki a szóban forgó sorokat egy rituális harci játék leírásaként értelmezi — utóbbi kapcsán lásd még ZSOLNAY 2013: főleg 98–99.

⁴⁴ *kuš nam-diğir-ra su-bi-a mu-un-ğál*. Vö. az ETCSL szigorúan szó szerinti fordítását: „*Clothed (?) in the leather (?) of divinity*” (sic), amely a *kuš* szó legáltalánosabb és leginkább köznapi jelentését („bőr”) használja (lásd ePSD sub. *kuš*). Ugyanezen fordításhoz (németül) lásd MAUL 1992: 169, 40. jegyzet, valamint Daniel Reisman interpretációját (REISMAN 1973: 187): „*They place upon their bodies the cloak of divinity*” („*Testükre az isteni státusz ruházatát öltik*”), mely szerint a *kuš nam-diğir-ra* kifejezés valamiféle öltözetet jelent. Az itt használt *ğál* ige azonban nem utal sem öltözködésre, sem pedig fel/ráhelyezésre, alapvető jelentése annyit tesz: „van” — az efféle értelmezések tehát, ahogy erre Gwendolyn Leick is felhívta a figyelmet (LEICK 1994: 290, 1. jegyzet), nagyban kétségesek. Ugyanakkor a jelen kontextusban nehezen értelmezhető, mondhatni enigmatikus *kuš* kapcsán meg kell jegyezzük, hogy ugyanazzal az ékjellel írták, mint a sorban szintén megjelenő *su-t* (azaz a *SU* jellel), így nem kizárt, hogy az utóbbival azonos módon olvasandó és értendő — „test, fizikai megjelenés” értelemben. Ezen értelmezéshez vö. Leick fordítását és megjegyzéseit: LEICK 1994: 157–158.

⁴⁵ Vö. HARRIS 1991: 277.

⁴⁶ ELIADE 1979: 113.

⁴⁷ Az *Iddin-Dagan A*-hymnusz processziója kapcsán nemrégiben Barbara Böck vetette fel, hogy alapvető célja a társadalmi normák és szerepek időleges felfüggesztése, illetve felborítása volt, hogy azután, újfent meghatározván ezeket, megerősítést nyerjen a kurrens szociális struktúra és hatalmi viszonyrendszer, lásd BÖCK 2004: főleg 33. Ezen „időleges káoszról”, illetve a „normális kondíciók” ezt követő helyreállításáról már Rivka Harris is megemlékezett, felvetvén, hogy ezek szintén testet ölthettek a költeményből kibontakozó inverziós rítusok-

A szentséget megtestesítő entitásokra nem vonatkoznak a közönséges halandót megkötő és csupán egyetlen világhoz láncoló szabályok sem, s a hasonló jellemvonásokkal bíró ambivalens, „se nem nő, se nem férfi” egyéneket számos kultúrkörben tekintették felettebb alkalmasnak és képesnek arra, hogy köztes, liminális létállapotuknak köszönhetően közvetítői szerepet töltsenek be a lét különböző szférái között. Olyan univerzális, archaikus képzeteken alapuló jelenség ez, amely világszerte nagyszámú, egymástól teljességgel független sámánisztikus kultuszban is fellelhető. Az égiek, az élők és a holtak világai közt szabadon közlekedő személyek szintén jellemzően női ruhát viselő és nőként viselkedő férfiak — röviden tehát ugyancsak a *harmadik nem* kategóriájának tagjai.⁴⁸ Jóval közelebbi és valóban szuggesztív példáját láthatjuk mindennek, ha röviden felidézünk a fentiekben már emlegetett *galli* jellemzőit és szertartásait: Firmicus Maternus a Kr. e. 4. század derekán Kybelé és Attis e „tisztátalan” papjai kapcsán ugyanis szintén rituális transzvesztitizmusokról, illetve hasonló eksztatikus technikáikról emlékezett meg.

ban, lásd HARRIS 1991: 274 a 70. jegyzettel, amely Umberto Eco klasszikus, a karneváli viselkedésmintákról írott tanulmányát idézi (ECO 1984: főleg 6–7). A karneválok alapvető, univerzális célja, hogy meghatározott időre megbontsák, sőt felfüggeszék a társadalmi struktúrát, a fejük tetejére állítsák a hatalmi viszonyokat, megfordítsák, felcseréljék a társadalmi szerepeket, szimbolikus aktusaik közt pedig gyakran tűnnek fel a ruhacsere rítusai — utóbbiakhoz, illetve a karneváli transzvesztitizmusoz részletebben lásd IVANOV 1984: 13–16. A szociális struktúra és anti-struktúra kapcsán megfogalmazott felvetéseik tekintetében az összes, eddigiekben idézett munka a poszt-stukturális antropológia alapvető tételein alapul, melyekhez jó bevezetőt adnak Victor W. Turner nagyhatású írásai, lásd főleg TURNER 1969: különösen 94–130 (a *“Liminality and Communitas”* című fejezet, magyarul: TURNER 2002: 107–144). Az *Iddin-Dagan* A esetében világos, hogy a társadalmi rend újfent megerősítést nyer a király és az istennő tulajdonképpen nászát követő lakoma keretében és folytán — a lakoma mint rituálé a közös étkezésnek, az élelem megosztásának alapvető, ősi koncepcióin alapul, amelyek egyszerre szimbolizálják és kovácsolják a család és a közösségek együvé tartozását, illetve a résztvevők közt fennálló hatalmi viszonyokat. A lakoma ezen rituális funkciójáról és jelentéséről, illetve a lakomázásról általánosságban lásd többek közt DIETLER 2001: 65–72. Ugyanakkor azonban, mivel a szent nász rituálé alapvető célja az istenivel való szimbolikus egyesülés és kommunikáció, valójában a hagyományos nemi szerepek összemosódása által szimbolizált, illetve ennek révén elért, és az istennő kultusz-személyzetének „testében” is manifesztálódó *liminalitás állapota* az, amely ez esetben elsődleges jelentőséggel bír. Ez az állapot egy rövid, a mindennapi idő keretein kívül eső pillanatra elmosza az emberi és isteni szféra közti határvonalat, ez teszi lehetővé az uralkodó számára, hogy közvetlen kapcsolatba léphessen az istennővel, s ennek időszakos, átmeneti világa teremti meg annak lehetőségét, hogy még a közemberek is érintkezhessenek az istenivel. A 117–119. sorok szerint — a tárgyalt processziót követően — „*akik a tetőkön alszanak s kik a fal tövében hálnak, [-] elébe járulnak, ügyeik Őélé elhozzák. Akkor Ő a szót (mindőjüknek) feltárja*” — bárki az istennő elé állhat tehát, bárki találkozhat vele, „*azok, akik a tetőkön alszanak*”, és azok is, akik „*a fal tövében hálnak*,” módosak és nincstelenek, társadalmi státustól függetlenül: álmukban Inana közvetlenül kommunikál velük, s egyúttal ítélkezik a halandók felett. E kép talán az egyik legkorábbi, tökéletes irodalmi megfogalmazása annak, amit majd négyezer évvel később Victor Turner *communitas*nak nevezett. Ezt a fajta — álombéli — kommunikáció természetesen csupán a nép esetében valósult meg, a király, aki a himnusz keletkezésének korában s annak szimbolikus világában maga is isten volt, meghaladta a *communitas* állapotát, és — a nász, a házasság metaforájának megfelelően — ténylegesen egyesült Inanával. E megkülönböztetést minden modern értelmezésnél szebben fejezi ki Enmerkarnak, Uruk legendás királyának az *Enmerkar és Ensuhgirana* című eposzban (ETCSL 1.8.2.4) olvasható kijelentése: „*(Aratta ura) találkozhat Inanával álomban, az éjszakában, de Inanával, fénylő ölen szót váltani én fogok*” (31–32. sor, lásd még VANSTIPHOUT 2003: 31–32).

⁴⁸ Lásd mindenképp a jelenség Hermann Baumann által összegyűjtött, tekintélyes méretű dokumentációját: BAUMANN 1986, 15–39. A sámánok transzvesztitizmusáról, amely nagymértékben fokozta közvetítői képességük hatékonyságát, pedig lásd többek közt ELIADE 1979, főleg 377. Az az elképzelés, mely szerint a nemi kategóriák áthágása nem csupán az istenivel, hanem a holtakkal való kommunikációt is lehetővé teszi, úgy tűnik, az ókori mezopotámiai siratók esetében is megragadható, lásd BACHVAROVA 2008.

Templomaikban a közönség rajongása közepette szánni való ocsmányságok láthatók: férfiak hagyják, hogy nőkként használják őket, s ráadásul még dicsekedve mutogatják szennyes és parázna testük illetén meggyalázását. A nyilvánosság elé viszik bűneiket, és fertőzött testük romlottságára szégyenletes élvezetük a tanú. Feldíszítik nők módjára megnövesztett hajukat, s buja ruhákba bújva, ernyedt nyakukon alig bírják tartani a fejüket. S miután ennyire meghazudtolták férfi voltukat, fuvolaszótól megrészegülten **hívják az istennőjüket, hogy gonosz lélektől eltelve az együgyű embereknek állítólag jövődőt mondjanak.**

(A pogány vallások tévelygéséről / De errore profanarum religionum 4.2)⁴⁹

Apuleius híres második századi regénye, a *Metamorphoses* (mely *Aranyszamár* címen is ismert), még részletesebb leírását adja a *galli* megjelenésének, illetve az általuk végrehajtott rituális cselekedeteknek.

Másnap tarka-barka ruhákba öltöztek, éktelenül fölkesítették magukat, sűrű festékekkel bemázolták az arcukat, aláfestették a szemüket s páváskodón elvonultak. A fejükön szalagok, vállukon sáfrán-sárga csalánszövet és selyempalást, némelyiken párhuzamosan futó vékony bíborsávokkal mintázott, derékban övvel összefogott fehér talár, a lábukon sáfrán-sárga saruk. Az istennőt selyemköpennyel borították és feltették a hátamra. Aztán karjukat vällig lemeztelenítették s hatalmas pallosokat és szekercéket forgatva, ujjongó táncba lendültek, majd a fuvola hangja eszeveszett tombolásba hajszolta őket. Már végigjártak egész sor szegényes vityillót, amikor egy gazdag birtokosnak a villájához érkeztek. Alighogy betették ide a lábukat, azonnal felzúgott zúrzaravos ordításuk, eszeveszettezen végigtáncolták a házat, lehajtották a fejüket és sima mozdulatokkal sokáig körben forgatták a nyakukat, körben pörgették leomló hajfürtjeiket, olykor-olykor az izmaikba haraptak s legutoljára a kezükben villogtatott kétélű karddal fölhasították karjukat. Valamelyikük még a többinél is eszeveszettebben tombolt, zihálva, sűrűn kapkodta fel a lélegzetet tüdeje mélyéről, s mintha átszellemült volna az istenség ihletétől, tomboló örültséget tettetett — mintha csak nem különbekké, hanem gyöngékké és betegékké válnának az emberek, ha megszállják őket az istenek ... A kardvágások s a korbácsütések nyomán a heréltek mocskos vérétől ázott a föld.

(8.27–28)⁵⁰

Az utóbbi szövegek és az *Iddin-Dagan A*-himnusz leírásának részletesebb összevetése nagyban szétfeszítené kereteit, s így túlmutat a jelen tanulmány célkitűzésein.⁵¹ Vizsgálatunk szempontjából elegendő, ha arra világítunk rá, hogy az *assinuk* és *kurgarrûk* (akik tökéletesen illenek a *tertium sexus*, a harmadik nem kategóriájába, azaz olyan férfiak voltak, akik egyszerre

⁴⁹ Bollók János fordítása (MATERNUS 1984: 66), a szerzők kiemelésével. Az idézett részlet elemzéséhez, valamint a *galli* eredetéhez, történetéhez és sajátosságaihoz lásd többek közt ROSCOE 1996: főleg 195–202.

⁵⁰ Révay József fordítása. Apuleius leírásának összehasonlító vallástörténeti kontextusban való elemzéséhez lásd ROSCOE 1996: 202; részletesebb analíziséhez pedig BENKO 1993: 72–78, további szakirodalmi hivatkozásokkal.

⁵¹ Inana/Ištar kultusz-személyzetének fentiekben vázolt jellemzőit, mint mondtuk, számos alkalommal vetették össze a *galli* látszólag hasonló sajátosságaival, lásd többek közt COOPER 1993: 93; és GRONEBERG 1997: 18; néha pedig olyan, további kultuszokkal, melyekben a rituális transzvesztitizmus és a ruhacsere inverziós rítusa prominens szerepet játszott (mint például a „Hermafrodita vagy Szakállas Aphrodité” — *Venus Barbata* — kultuszában az ókori Cipruson, lásd GRONEBERG 1986: 28; ill. GRONEBERG 1997: 15–16). Noha e jellemzők legtöbbször az eksztatikus kultuszok tipikus, univerzális elemének tűnik, Mary M. Bachvarova egy összehasonlító tanulmány keretében (BACHVAROVA 2008) felvetette, hogy az Ištar személyzete és a *galli* közötti hasonlatosság „nem csupán tipológiai természetű”, és — legalábbis részben — direkt kapcsolatok lenyomatát őrizheti, lásd BACHVAROVA 2008: kül. 18–22 és 36–39.

női és férfiúi, illetve más források szerint női viseletet hordtak, valamint férfi és női magatartásformákat is felölthettek) istennőjük földi megtestesítőiként mint „köztes entitások”, szintén nem csupán az elsődleges nemek közt meghúzó határon léphettek túl. Nem véletlen, hogy *Inana Alvilágjárásának* sumer verziója szerint az Alvilágban rabul ejtett istennő megmentésére egy *kur-garrû* és egy *galatûra* (akkád *kalû*),⁵² a mítosz akkád nyelvű változatában pedig egy *assinnu* (s a ğ u r s a ğ) szállt alá. Az istenek és emberek közül egyedül ők voltak alkalmasak és képesek arra, hogy észrevétlen jussanak át a holtak birodalmának szigorúan őrzött kapuin — „Az (alvilági) kapun légyként röppentek keresztül, s a kapuoszlop mellett mint szellemek suhantak át”⁵³ —, ezáltal pedig lehetővé vált számukra, hogy közvetítsenek az élők és holtak — csakúgy, mint az emberek és az istenek világai között.⁵⁴

Próféták, próféta-nők, próféta-nők — a „társadalom peremén”?

Az Inana/Ištar megtestesítő *kur-garrûk* és *assinnuk* a próféták legközelebbi „kollégáinak” tekinthetők: címeik rendre az utóbbiakéval együtt jelennek meg, nem csupán a fejadag-, de a lexikális listákban is, s így világos, hogy több szempontból is hasonlatosnak, vagy legalábbis nagyon szorosan összetartozónak vélték őket.⁵⁵ A hasonlóság természete szempontjából sokatmondó, hogy a Mari-szövegekben néhány *assinnum* is feltűnik Annunītum istennő jóslatainak közvetítőjeként,⁵⁶ ahogyan az a tény is figyelemre méltó, hogy az újasszír kori prófétikus szövegekben — mint láthattuk —, a (hivatásos) próféták neve előtt álló, az illető nemére utaló determinatívumokat esetenként látszólag inkonzisztens módon használták —

⁵² A sumer galák (Akkád *kalû*) Inana/Ištar kultuszával közeli kapcsolatban álló siratópapok voltak, akiknek biológiai és társadalmi neme egyaránt „kétséges”. Általában eunuchoknak tekintik őket, akik dalaikban hagyományosan az *eme-sal*t, a sumer nyelv női dialektusát használták. A gala-papságról általánosságban lásd többek közt COOPER 2006: 42–45; BACHVAROVA 2008: 19–22; és TEPPON 2008: 83–84. Vö. továbbá: RUBIO 2001: 270 a sumer gala ékjel elemzéséhez, amely a „pénisz” és az „ánusz” jelek kombinációja.

⁵³ *Inana Alvilágjárása* (ETCSL 1.4.1) 228–229.

⁵⁴ Inana/Ištar kultuszának „sámánisztikus elemeire” már korábban is felhívták a figyelmet, lásd MAUL 1992: 163–164 és 169; valamint GRONEBERG 1997: 152–154. Azonban, mivel nem hallunk sem képzésükről, sem esetleges beavatásukról, sem pedig a szellemek és lelkek uralásának képességéről, továbbá a gyógyító-rituálékban is csupán szórványosan, az első évezredben tűnnek föl, a *kur-garrûk* és az *assinnuk* nem feleltethetők meg a sámánok „klasszikus” definíciójának. Utóbbi kapcsán lásd ELLADE 1980: főleg 4; ill. vö. HUFFMON 2004: főleg 245. Az a kevés, amit a mezopotámiai eksztatikus technikákról tudunk, inkább arra mutat, hogy a transz állapotát elért személyek passzív médiumként viselkedtek, így — a sámánokkal ellentétben — nem kontrollálták a bennük testet öltő természetfölötti erőt, vö. GRABBE 2000: főleg 18.

⁵⁵ Lásd pl. MSL 17 71, Erimhuš III. 172. sor: ^LAN.SAL = *assinnu* (egy csoportban a *muĥĥû*, *zabbu* (szintén egyfajta eksztatikust jelölő) és a *kur-garrû* terminusokkal — 169–172. sorok), továbbá MSL 12 102–103, 213–217. sorok: ^Lgub-ba = *maĥĥû* („próféta, eksztatikus”) / ^Lni₂-zu-ub = *zabbu* (a „megvadult”) / kur-ġar-ra = *kur-garrû* („férfi-nő”) / ur-SAL = *assinnu* („férfi-nő”) / ^Lġi₃-bala-š_u-du₇ = *nāš pilaqqi* („az orsó hordozója”). A szöveghelyet tárgyalja NISSINEN 2000: 93 a 22. jegyzettel. E tisztségek az első évezredre Ištar és Dumuzi ráolvasás-rituálék szövegében is együtt szerepelnek, lásd FARBER 1977: 140. Az *assinnuk* és *kur-garrûk* bizonyos első évezredre gyógyító rituálékban betöltött szerepéről (amelyek szintén liminális természetűek és közvetítői funkcióikat domborítják ki) lásd MAUL 1992: 164–166.

⁵⁶ ARM 26, 198, 212, 213 és feltehetően az ARM 26, 197-ben is, utóbbihoz lásd DURAND 1988: 425. Az *assinnuk* az első három levél szerint közvetlen kapcsolatban álltak Annunītum istennő kultuszával és templomával. Az óbabilóni *assinnum*ról, mint *hivatásos* prófétáról, s így a hagyományos nemi kategóriák összemosásának szerepéről a mari prófétizmusban lásd HUFFMON 2004; egy ettől eltérő megközelítéshez pedig STÖKL 2010: 55, 50. jegyzet; STÖKL 2012: 58–61; illetve ZSOLNAY 2013.

kérdéssé téve — számunkra — az adott személy nemi identitását (lásd a 2. táblázatot).⁵⁷ Az utóbbi jelenséget kiválóan példázza a már többször is hivatkozott Bayâ esete, kinek nevét női determinatívummal tüntették fel — ugyanakkor Arbéla „fiának” nevezték őt.⁵⁸

prófétanő/ prófeta-nő	cím	kapcsolódó szöveg	dátum
<i>Ahāt-abiša</i>	dumu-mí ^{URU} Arba-il	SAA 9 1.8	Kr. e. 680
<i>Issār-bēli-da''ini</i>	šēlūtu ša lugal	SAA 9 1.7	Kr. e. 680
<i>Urkittu-šarrat</i>	^{URU} Kal-hi-tú	SAA 9 2.4	Kr. e. 680
<i>Sinqiša-āmur</i>	dumu-mí ^{URU} Arba-il	SAA 9 1.2, SAA 9 2.5	Kr. e. 681–680
Bayâ	dumu ^{URU} Arba-il	SAA 9 1.4, SAA 9 2.2	Kr. e. 681–680
Ilūssa-āmur	^{URU} šà-uru-a ⁵⁹	SAA 9 1.5	Kr. e. 681
<i>Rēmūt-Allati</i>	Ša ^{URU} Dara-ahuya	SAA 9 1.3	Kr. e. 681
<i>Mulissu-kabtat</i>	<i>raggintu</i>	SAA 9 7	Kr. e. 672
<i>Dunnaša-āmur</i>	dumu-mí ^{URU} Arba-il ₃ MÍgub-ba	SAA 9 9 SAA 9 10	Kr. e. 650
<i>Mulissu-abu-usrī</i>	<i>raggintu</i>	SAA 13 37	Kr. e. 670–640 k.
<i>Hammāia</i>	nincs feltüntetve	SAA 13 43	Kr. e. 670–640 k.

2. táblázat. Az újasszír prófécia-gyűjteményekben szereplő név szerint ismert prófétanők, illetve (a kiemelt) „bizonytalan” nemi identitású személyek.⁶⁰

Az ilyen, a fentiekben vázolt liminális jellemzőkkel bíró személyek nyilvánvalóan mindenk fölött alkalmasak voltak arra, hogy továbbítsák istennőjük üzeneteit az uralkodók számára. Természetesen nem állíthatjuk, hogy a hagyományos nemi kategóriákat meghaladó, köztes (lét)állapot a prófétává válás elengedhetetlen feltétele volt, hiszen, ahogyan a tanulmány második részében is látni fogjuk, olykor közönséges halandók, nem hivatásos próféták is az istenek „szószólójává” válhattak. Bizonyos azonban, hogy a „nemek felett álló” egyének a lehető

⁵⁷ Egyes próféták „bizonytalan” nemi identitása kapcsán lásd (*inter alia*) PARPOLA 1997: 48; NISSINEN 2000: 94; TEPPPO 2005: 84–85; és TEPPPO 2008: 82; valamint STÖKL 2012: 122–123.

⁵⁸ Lásd a 17. jegyzetet! Lásd még NISSINEN 2000: 94; TEPPPO 2005: 88 a 93. jegyzettel; és STÖKL 2012: 123, Issār-lā-tašiāt problémás esete kapcsán. Issār-lā-tašiāt az SAA 9, Collection 1.1, 28’–29’. soraiban jelenik meg, neve előtt egy olyan, férfi neveket jelölő determinatívummal, amelyet az eredeti, ám kitörölt női determinatívum helyére írtak, lásd PARPOLA 1997: 5. Nehéz meghatározni, hogy egyszerű elírással és annak korrekciójával állunk szemben, vagy pedig egy olyan módosítással, ami az illető meghatározhatatlan *biológiai nemére* utal. E kérdés megválaszolásában a neve után szereplő „Arbéla fia” dezináció sem segít, hiszen, mint láthattuk, ugyanezzel találkozhattunk Bayâ esetében is. E bizonytalanságok miatt Issār-lā-tašiāt nem szerepel a fenti táblázatban.

⁵⁹ Ilūssa-āmur nevét női determinatívummal írták, ugyanakkor az ezt követő ^{URU}šà-uru-a (*libbālāya*) meghatározás annyit tesz: „Aššur városából származó férfi”, vö. PARPOLA 1997: 50; ill. újabban STÖKL 2012: 122.

⁶⁰ TEPPPO 2005: 87 alapján. A táblázatban felsorolt személyeken túl mindösszesen négy további (férfi) prófétát ismerünk név szerint — úgy tűnhet tehát, hogy az újasszír kori próféták többsége nő volt, lásd legújában STÖKL 2010: kül. 55–56, a 44. jegyzettel (a férfi-próféták neve, illetve a további hivatkozások kapcsán).

legtökéletesebb módon feleltek meg hivatásuk kívánalmainak, hiszen — szó szerint — a *liminalitás* általános koncepcióját testesítették meg.



3. kép. Ur-Nanše szobra Mari városából (Damaszkuszi Nemzeti Múzeum, Kr. e. 2400 k.).
MCCAFFREY 2002: 381, Fig. 1. nyomán.

Azt a gyakorta megfogalmazott és lényegében általánosan elfogadottá vált feltevést tehát, mely szerint az újasszír korban Ištar prófétáinak túlnyomó többsége — legalábbis a neve alapján — nő volt, meglehetősen óvatossággal kell kezelnünk,⁶¹ szem előtt tartva, hogy a név — kiváltképp egy ilyen esetben — nem feltétlen igazodik viselőjének biológiai neméhez — ahogyan ezt az alábbi, Mariból származó példa is illusztrálja.

⁶¹ Többek közt PARPOLA 1997: 48; NISSINEN 2000: 109; TEPPA 2005: 86; PONGRATZ-LEISTEN 2006: főleg 24 és 27; DE VILLIERS 2010: 3; STÖKL 2012: 124; valamint Jonathan Stökl tanulmányát a (biológiai!) nemek arányáról a név szerint ismert óbabilóni, illetve újasszír kori próféták között (STÖKL 2010; az újasszír anyag kapcsán főleg 54–56).

Az a híres, kora dinasztikus kori votív szobor, amely egy Ur-Nanše nevű templomi énekest ábrázol (3. kép), Kr. e. 2400 körül készült, Mari városában.⁶² Ur-Nanše („Nanše szolgálója”) tipikus *férfi nevet* viselt, ugyanakkor képmása, melyen — ennek megfelelően — *férfiúi viseletben* jelenik meg, azt is elárulja, hogy *női nemi jegyekkel* (is) rendelkezett: így vagy hermafroditának, vagy férfiként öltöző nőnek, vagy esetleg olyan férfinak kell tekintsük, akit még serdülőkkora előtt kasztráltak. Ur-Nanše példája kiválóan tükrözi, hogy a nevet nem feltétlenül az illető biológiai neme határozta meg, hanem az a társadalmilag konstruált szerep, amelyet az adott személy kortársainak szemében betöltött — eszerint pedig Ur-Nanšét, aki férfiúi ruhát és nevet viselt, férfinak tekintették.

Az ábrázolás egy további lényeges tanulsága tulajdonképpeni létéből fakad, nem elhanyagolandó tény ugyanis, hogy amellet, hogy Ur-Nanšénak módjában állt votív szobrot készíttetni, lehetősége volt arra is, hogy azt egy templomban állíttassa fel. Más szavakkal: noha nemi identitása „bizonytalanak, meghatározhatatlannak” tűnhet számunkra, ami arra ösztökélhet, hogy „marginális egyénként” határozzuk meg, kortársai szemében Ur-Nanše a társadalom köztisztviselőben álló, jól körülírható pozícióval rendelkező tagja volt, aki jelentős vagyona és presztízse is szert tehetett.

Inana/Ištar prófétái, prófétanői, illetve próféta-női, bár (olykor biológiai és társadalmi nemük által is szimbolizált, illetve formált) kultikus szerepük alapján liminális személyeknek tekinthetők, e jellemzőjük azonban nem vetíthető ki automatikusan az általuk betöltött társadalmi pozícióra. Talán első látásra valóban „gyanús”,⁶³ akár potenciálisan veszélyes, marginális egyéneknek tűnhetnek:⁶⁴ biológiai nemük kérdéses, társadalmi nemük pedig „kategorizálhatatlan”, azaz kívül esik a „normatív kategóriákon”: se nem nők, se nem férfiak. E tekintetben mindaddig szándékosan kerültük a „normatív” jelzöt — hiszen ennek használata előtt fel kell tennünk a kérdést: mi tesz egy társadalmi (nemi) kategóriát „normatívvá”, illetve milyen alapon határozzuk meg az „anomáliákat”? Minden kategorizálás rendszerfüggő, a fenti nézetek pedig tökéletesen igazolják azt az alapvető tézist, miszerint az osztályozási rendszerek mindig *az adott társadalom hierarchikus rendjének visszfénye*⁶⁵ — hiszen ez esetben inkább az értelmezők kulturális és társadalmi közegét világítják meg, azaz inkább a modern, mintsem a mezopotámiai szociális struktúrát képezik le. Noha az általunk is használt „harmadik nem” kategóriája szintén modern címke, az a tény, hogy Ištar kultusz-személyzetének tagjai — s köztük az istennő szavait közvetítő egyének — a legkevésbé sem szorultak a társadalom pere-

⁶² A szobor újabb keletű leírásához és elemzéséhez lásd McCaffrey 2002: 380–381, a korábbi szakirodalmi hivatkozásokkal; ill. vö. Asher-Greve 1997: 457 a 37. jegyzettel, aki szintén Ur-Nanše szobra kapcsán, a bináris oppozíciót elvetve mutatott rá a mezopotámiai nemi kategóriák többféleségére.

⁶³ Maul 1992: 160.

⁶⁴ Az ilyen elképzelések érzékletes példáját szolgáltatja Stefan M. Maul tanulmánya, melynek kapcsán már az is sokatmondó, hogy — következtetéseivel és kategorizálásával összhangban — az *Außenseiter und Randgruppen* című kötetben jelent meg (Maul 1992, ill. lásd id. mű: főleg 160 és 166).

⁶⁵ Vö. Durkheim – Mauss 2009: főleg 48–51; ill. újabban Douglas 2004: 62.

mére, arra mutat, hogy e koncepció a mezopotámiai osztályozási rendszertől sem állt távol — ennek tükrében tehát nem „anomáliát”,⁶⁶ hanem egyfajta „normát” testesítettek meg.⁶⁷

Hasonlóképp — azaz újabb társadalmi tükörként — értelmezhető a liminális személyekhez kötődő vallási gyakorlat marginális avagy „szankcionált” mivolta is: az eksztatikus elemekkel átszőtt kultuszok vallási életben betöltött szerepe alapvetően szintén az uralkodó elit által konstruált hatalmi viszonyokat tárja fel. Ahogyan erre Ioan M. Lewis is rámutatott, periférikus, marginalizált és kontrollálatlan formáiban a vallásos megszállottság állapota gyakorlatilag mindenki előtt nyitva állhat, ha azonban a „központi kultusz” részévé válik, az utóbbi mintegy privilégizálja, intézményesíti a természetfölöttivel való egyesülés kultikus gyakorlatát — így a prófétizmust is. Innentől fogva a — súlyos rituális vértetbe bújtatott — „kinyilatkoztatások” elsődleges funkciója a „központi kultusz” saját hierarchiájának legitim, sőt egyedüli legitim voltának közvetítése és erősítése⁶⁸ — a „szankcionált” eksztázis és megszállottság tehát nem más, mint a kurrens társadalmi rend kivetülése. Világos, hogy Ištar kultusza s az ehhez köthető prófétai tevékenység prominens szereppel bírt az újasszír állami vallásgyakorlásban, így Lewis terminológiáját követve olyan eksztatikus (jegyekkel bíró) kultuszként írható le, amely az állami „központosított vallás” szolgálatában állt: a kurrens szociális struktúrát és az uralkodó osztály hatalmát formálta, legitimálta és reprezentálta. A viszony ismét kölcsönös: az istennő kultikus funkcionáriusainak esetleges, és vallási szerepükkel összefonódó „sajátságos” nemi kategóriája (*tertium sexus*) ezáltal lényegében „intézményesedett” — így vált a „liminális” „normatívvá”. Az Ištar hangján szóló próféták, prófétanők és próféta-nők mindegyikét *integrálták*, egyrészt a templomok személyzetének közösségeibe, másrészt az állami kultuszba, harmadrészt — s ezáltal — pedig a társadalmi rendszer egészének szövetébe.⁶⁹ Hivatásuk és tevékenységük, amely — mint látni fogjuk — az újasszír politika döntéshozatali mechanizmusaira is befolyást gyakorolt, meghatározott, stabil pozíciót és rangot biztosított számukra — s így bizton állíthatjuk, hogy e „férfi-nők” sokkal inkább csodálatot, mintsem félelmet keltettek.

Felhasznált irodalom

ABUSCH, Tzvi 1986: Ishtar's Proposal and Gilgamesh's Refusal: An Interpretation of the Gilgamesh Epic, Tablet 6, Lines 1–79. *History of Religions* 26, 143–187.

ABUSCH, Tzvi 2000: Ishtar. *NIN* 1, 23–27.

ASHER-GREVE, Julia M. 1997: The Essential Body: Mesopotamian Conceptions of the Gendered Body. *Gender & History* 9, 432–461.

⁶⁶ Vö. BAHRANI 2001: 144, a fenti nézet kritikájával.

⁶⁷ Vö. többek közt TEPPA 2005: 85, mely szerint az Ištar kultuszához kötődő funkcionáriusok és próféták megjelenése és viselkedése „a társadalmi normákon kívül állt”.

⁶⁸ LEWIS 2003: főleg 152–158.

⁶⁹ A „marginális szexualitás” intézményesítéséről a mezopotámiai társadalomban és vallásosságban lásd általánosságban LEICK 1994: 159, 168–169; és TEPPA 2008: főleg 87.

- BACHVAROVA Mary R. 2008: Sumerian Gala Priests and Eastern Mediterranean Returning Gods: Tragic Lamentation in Cross-Cultural Perspective. In: Suter, A. (szerk.), *Lament: Studies in the Ancient Mediterranean and Beyond*, Oxford – New York: Oxford University Press. 18–52.
- BAHRANI, Zainab 2000: The Whore of Babylon: Truly All Woman and of Infinite Variety. *NIN* 1, 95–106.
- BAHRANI, Zainab 2001: *Women of Babylon: Gender and Representation in Mesopotamia*. London – New York: Routledge.
- BAUMANN, Hermann 1986: *Das doppelte Geschlecht. Studien zur Bisexualität in Ritus und Mythos*. Berlin: D. Reimer.
- BENKO, Stephen 1993: *The Virgin Goddess: Studies in the Pagan and Christian Roots of Mariology* (Studies in the History of Religions 59). Leiden – Boston: Brill.
- BÖCK, Barbara 2004: Überlegungen zu einem Kultfest der altmesopotamischen Göttin Inana. *Numen* 51/1, 20–46.
- BROWN, David 2000: *Mesopotamian Planetary Astronomy-Astrology* (Cuneiform Monographs 18). Groningen: Styx.
- CAGNI, Luigi 1977: *The Poem of Erra* (Sources from the Ancient Near East 1,3). Malibu: Undena Publications.
- CHARPIN, Dominique 2004: Histoire Politique du Proche-Orient Amorrite (2002–1595). In: Charpin, D. – Edzard, D. O. – Stol, M. (szerk.), *Mesopotamien: Die altbabylonische Zeit* (Orbis Biblicus et Orientalis 160/4). Fribourg – Göttingen: Universitätsverlag – Vandenhoeck & Ruprecht. 25–480.
- COOPER, Jerrold S. 1993: Sacred Marriage and Popular Cult in Early Mesopotamia. In: Matushima, E. (szerk.), *Official Cult and Popular Religion in the Ancient Near East: Papers of the First Colloquium on the Ancient Near East – The City and Its Life Held at the Middle Eastern Culture Center in Japan (Mitake, Tokyo) March 20-22, 1992*. Heidelberg: Winter. 81–96.
- COOPER, Jerrold S. 2006: Genre, Gender and the Sumerian Lamentation. *Journal of Cuneiform Studies* 58, 39–47.
- DE VILLIERS, Gerda 2010: The Origin of Prophetism in the Ancient Near East. *HTS Theological Studies* 66/1, 1–6.
- DIETLER, Michael 2001: Theorizing the Feast: Rituals of Consumption, Commensal Politics, and Power in African Contexts. In: Dietler, M. – Hayden, B. (szerk.), *Feasts: Archaeological and Ethnographic Perspectives on Food, Politics, and Power*. Washington, DC: Smithsonian. 67–114.
- DURAND, Jean-Marie 1988: *Archives épistolaires de Mari I-II* (Archives Royales de Mari 26). Paris: Editions Recherche sur les Civilisations.

- DURKHEIM, Émile – MAUSS, Marcel 2009: *Primitive Classification*. (Ford. R. Needham) London – New York: Routledge.
- ECO, Umberto 1984: The Frames of Comic Freedom. In: Sebeok, T. A. (szerk.), *Carnival! (Approaches to Semiotics 64)*. Berlin – New York: Mouton Publishers. 1–9.
- ELIADE, Mircea 1979: *The Two and the One*. Chicago: University of Chicago Press.
- ELIADE, Mircea 1980: *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik*. Frankfurt.
- ELLIS, M. DEJ. 1987: The Goddess Kititum Speaks to King Ibalpiel: Oracle Texts from Ishchali. In: Margueron, J. – Durand, J.-M. (szerk.), *Mari. Annales de Recherches Interdisciplinaires 5*, Paris: Recherches sur les civilisations. 236–266.
- ELLIS, M. DEJ. 1989: Observations on Mesopotamian Oracles and Prophetic Text: Literary and Historiographic Considerations. *Journal of Cuneiform Studies* 41, 127–186.
- ESZTÁRI, Réka 2012: Égben köttetett házasság: Himnusz Iddin-Dagan szent nászáról. *Ókor* 2012/3, 35–54.
- ESZTÁRI, Réka – VÉR, Ádám 2015: The Voices of Ištar: Prophetesses and Female Ecstasies in the Neo-Assyrian Empire. In: Xeravits, G. G. (szerk.), *Religion and Female Body in Ancient East Mediterranean (Deuterocanonical and Cognate Literature Studies)*. Berlin: de Gruyter. 3–39.
- FARBER, Walter 1977: *Beschwörungsrituale an Ištar und Dumuzi – Attī Ištar ša harmaša Dumuzi*. Wiesbaden: Steiner.
- FARBER-FLÜGGE, Gertrud 1973: *Der Mythos "Inanna und Enki" unter besonderer Berücksichtigung der Liste der me* (Studia Pohl 10). Rome: Biblical Institute Press.
- GELB, Ignace J. 1960: The Name of the Goddess Innin. *Journal of Near Eastern Studies* 19, 72–79.
- GEORGE, Andrew R. 2003 *The Babylonian Gilgamesh Epic, Vol. I–II*. Oxford: Oxford University Press.
- GLASSNER, Jean-Jacques 1992: Inanna et les me. In: Ellis, M. deJ. (szerk.), *Nippur at the Centennial: 35. Comptes-Rendus des Rencontres Assyriologiques Internationales*, Philadelphia: University Museum. 55–86.
- GRABBE, Lester L. 2000: Ancient Near Eastern Prophecy from an Anthropological Perspective. In: Nissinen, M. (szerk.), *Prophecy in Its Ancient Near Eastern Context: Mesopotamian, Biblical, and Arabian Perspectives (SBL Symposium Series 13)*. Atlanta: Society of Biblical Literature. 13–32.
- GRONEBERG, Brigitte 1986: Die sumerische-akkadische Inanna/Ištar: Hermaphroditos? *Welt des Orients* 17, 25–46.
- GRONEBERG, Brigitte 1997: *Lob der Ištar: Gebet und Ritual an die altbabylonische Venusgöttin*. Groningen: Styx.
- HARRIS, Rivka 1991: Inanna–Ishtar as Paradox and Coincidence of Opposites. *Journal of the History of Religions* 29, 261–278.

- HEIMPEL, Wolfgang 1982: A Catalog of Near Eastern Venus Deities. *Syro-Mesopotamian Studies* 4/3, 9–22.
- HOROWITZ, Wayne 1996: The 360- and 364-Day Year in Ancient Mesopotamia. *Journal of Ancient Near Eastern Studies* 24, 35–44.
- HOROWITZ, Wayne 2004: Some Thoughts on Sumerian Star-Names and Sumerian Astronomy. In: Sefati, Y. et al. (szerk.), *An Experienced Scribe Who Neglects Nothing: Ancient Near Eastern Studies in Honor of Jacob Klein*. Bethesda: CDL Press. 163–178.
- HUFFMON, Herbert B. 2000: A Company of Prophets: Mari, Assyria, Israel. In: Nissinen, M. (szerk.), *Prophecy in Its Ancient Near Eastern Context: Mesopotamian, Biblical, and Arabian Perspectives* (SBL Symposium Series 13). Atlanta: Society of Biblical Literature. 47–70.
- HUFFMON, Herbert B. 2004: The *assinum* as Prophet: Shamans at Mari? In: Nicolle, C. (szerk.), *Nomades et sédentaires dans le Proche-Orient ancien: Compte rendu de la XLVI^e Rencontre Assyriologique Internationale, (Paris, 10–13 juillet 2000)* (Amurru 3). Paris: Editions Recherche sur les Civilisations. 241–247.
- IVANOV, Viacheslav V. 1984: The Semiotic Theory of Carnival as the Inversion of Bipolar Opposites. In: Sebeok, T. A. (szerk.), *Carnival! (Approaches to Semiotics 64)*. Berlin – New York: Mouton Publishers. 11–35.
- JACOBSEN, Thorkild 1987: Pictures and Pictorial Language (The Burney Relief). In: Mindlen, M. et al. (szerk.), *Figurative Language in the Ancient Near East*. London: University of London, School of Oriental and African Studies. 1–11.
- JAKOB, Stefan 2003: *Mittelassyrische Verwaltung und Sozialstruktur: Untersuchungen* (Cuneiform Monographs 29). Leiden – Boston: Brill. 2003.
- JONES, Philip 2003: Embracing Inana: Legitimation and Mediation in the Ancient Mesopotamian Sacred Marriage Hymn Iddin-Dagan A. *Journal of the American Oriental Society* 123, 291–302.
- LAPINKIVI, Pirjo 2010: *The Neo-Assyrian Myth of Ištar's Descent and Resurrection: Introduction, Cuneiform Text, and Transliteration with a Translation, Glossary, and Extensive Commentary* (State Archives of Assyria Cuneiform Texts 6). Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- LEICK, Gwendolyn 1994: *Sex and Eroticism in Mesopotamian Literature*. London: Routledge.
- LEWIS, Ioan M. 2003: *Ecstatic Religion: A Study of Shamanism and Spirit Possession*. London – New York: Routledge.
- MALAMAT, Abraham 1987: A Forerunner of Biblical Prophecy: The Mari Documents. In: Miller, P. D. Jr. – Hanson, P. D. – McBride, S. D. (szerk.), *Ancient Israelite Religion: Essays in Honor of Frank Moore Cross*. Philadelphia: Fortress. 33–52.
- MATERNUS, Firmicus 1984: *Asztrológia – A pogány vallások tévelygéséről* (Prométheusz Könyvek 1). (Ford. Bollók János) Budapest: Helikon.

- MAUL, Stefan M. 1992: *Kurgarrû und assinnu und ihr Stand in der babylonischen Gesellschaft*. In: Haas, V. (szerk.), *Außenseiter und Randgruppen. Beiträge zu einer Sozialgeschichte des Alten Orients* (Xenia 32). Konstanz: Universitätsverlag Konstanz. 159–171.
- MCCAFFREY, Kathleen 2002: Gender Ambiguity in Mesopotamia: Is a Beard Just a Beard? In: Parpola, S. – Whiting, R. M. (szerk.), *Sex and Gender in the Ancient Near East: Proceedings of the 47th Rencontre Assyriologique Internationale, Helsinki, July 2-6, 2001*. Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project. 379–391.
- NISSINEN, Martti 1998: *References to Prophecy in Neo-Assyrian Sources* (State Archives of Assyria Studies 7). Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- NISSINEN, Martti 2000: The Socioreligious Role of the Neo-Assyrian Prophets. In: Nissinen, M. (szerk.), *Prophecy in Its Ancient Near Eastern Context: Mesopotamian, Biblical, and Arabian Perspectives* (SBL Symposium Series 13). Atlanta: Society of Biblical Literature. 89–114.
- NISSINEN, Martti 2003: *Prophets and Prophecy in the Ancient Near East* (SBL Writings from the Ancient World 12). Atlanta: Society of Biblical Literature.
- PARPOLA, Simo 1997: *Assyrian Prophecies* (State Archives of Assyria 9). Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- PONGRATZ-LEISTEN, Beate 1999: Neujahr(sfest) B. Nach akkadischen Quellen. In: *Reallexikon der Assyriologie Band 9*. Berlin – New York: de Gruyter. 294–298.
- PONGRATZ-LEISTEN, Beate 2003: When the Gods Are Speaking: Toward Defining the Interface between Polytheism and Monotheism. In: Köckert, M. – Nissinen, M. (szerk.), *Propheten in Mari, Assyrien und Israel* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 201). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 132–168.
- PONGRATZ-LEISTEN, Beate 2006: Cassandra's Colleagues: Prophetesses in the Neo-Assyrian Empire. *Journal of the Canadian Society of Mesopotamian Studies* 1, 23–29.
- PONGRATZ-LEISTEN, Beate 2008: Sacred Marriages and the Transfer of Divine Knowledge: Alliances between the Gods and the King in Ancient Mesopotamia. In: Nissinen, M. – Uro, R. (szerk.), *Sacred Marriages: The Divine-Human Sexual Metaphor from Sumer to Early Christianity*. Winona Lake: Eisenbrauns. 43–73.
- PORTER, Barbara N. 2004: Ishtar of Nineveh and her Collaborator, Ishtar of Arbela, in the Reign of Assurbanipal. *Iraq* 66, 41–44.
- REINER, Erica 1974: A Sumero-Akkadian Hymn of Nanâ. *Journal of Near Eastern Studies* 33, 221–236.
- REINER, Erica 1995: *Astral Magic in Babylonia* (Transactions of the American Philosophical Society 85). Philadelphia: American Philosophical Society.
- REINER, Erica – PINGREE, David Edwin 1981: *Babylonian Planetary Omens, Part II. Enûma Anu Enlil, Tablets 50–51* (Bibliotheca Mesopotamica II/2). Malibu: Undena.

- REISMAN, Daniel 1973: Iddin-Dagan's Sacred Marriage Hymn. *Journal of Cuneiform Studies* 25, 185–202.
- RÖMER, Willem H. Ph. 1965: *Sumerische 'Königshymnen' der Isin-Zeit*, Leiden: Brill.
- RÖMER, Willem H. Ph. 1988: Sumerische Hymnen II. *Bibliotheca Orientalis* 45, 24–60.
- RÖMER, Willem H. Ph. 2001: *Hymnen und Klagelieder in sumerischer Sprache* (Alter Orient und Altes Testament 276). Münster: Ugarit-Verlag.
- ROSCOE, Will 1996: Priests of the Goddess: Gender Transgression in Ancient Religion. *History of Religions* 35, 195–230.
- RUBIO, Gonzalo 2001: Inanna and Dumuzi: A Sumerian Love Story. *Journal of the American Oriental Society* 121, 268–274.
- SALLABERGER, Walther 1993: *Der kultische Kalender der Ur III-Zeit* (Untersuchungen zur Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie 7). Berlin: de Gruyter.
- SALLABERGER, Walther 1999: Neujahr(sfest). In: *Reallexikon der Assyriologie Band 9*. Berlin – New York: de Gruyter. 291–294.
- SEIDL, Ursula 1976–1980: Inanna/Ištar (Mesopotamien). B. In der Bildkunst. In: *Reallexikon der Assyriologie Band 5*. Berlin – New York: de Gruyter. 87–89.
- SELZ, Gebhard J. 2000: Five Divine Ladies: Thoughts on Inana(k), Ištar, In(n)in(a), Annunitum, and Anta, and the Origin of the Title 'Queen of Heaven'. *NIN* 1, 29–62.
- SJÖBERG, Ake 1975: In-nin-ša-gur₄-ra: A Hymn to the Goddess Inanna by the en-Priestess Enheduanna. *Zeitschrift für Assyriologie* 65, 161–253.
- SLADEK, William R. 1974: *Inanna's Descent to the Netherworld*. Ann Arbor (kiadatlan PhD disszertáció).
- STÖKL, Jonathan 2010: Female Prophets in the Ancient Near East. In: Day, J. (szerk.), *Prophets and Prophecy: Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar* (Library of the Hebrew Bible / Old Testament Series 531). New York – London: T & T Clark. 47–61.
- STÖKL, Jonathan 2012: *Prophecy in the Ancient Near East: A Philological and Sociological Comparison* (Culture and History of the Ancient Near East 56). Leiden – Boston: Brill.
- SZARZYŃSKA, Krystyna 1993: Offerings for the Goddess Inana in Archaic Uruk. *Revue d'Assyriologie* 87, 7–26.
- SZARZYŃSKA, Krystyna 2000: Cult of the Goddess Inana in Archaic Uruk. *NIN* 1, 63–74.
- TEPPO, Saana 2005: *Women and their Agency in the Neo-Assyrian Empire* (Master's Thesis, University of Helsinki, Faculty of Arts, Institute for Asian and African Studies, Assyriology). Helsinki.
- TEPPO, Saana 2008: Sacred Marriage and the Devotees of Ištar. In: Nissinen, M. – Uro, R. (szerk.), *Sacred Marriages: The Divine-Human Sexual Metaphor from Sumer to Early Christianity*. Winona Lake: Eisenbrauns. 75–92.

- TURNER, Victor W. 1969: *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Berlin – New York: de Gruyter.
- TURNER, Victor W. 2002: *A rituális folymat*. (Ford. Orosz I.) Budapest: Osiris.
- VAN DER TOORN, Karel 2000: Mesopotamian Prophecy between Immanence and Transcendence: A Comparison of Old Babylonian and Neo-Assyrian Prophecy. In: Nissinen, M. (szerk.), *Prophecy in Its Ancient Near Eastern Context: Mesopotamian, Biblical, and Arabian Perspectives* (SBL Symposium Series 13). Atlanta: Society of Biblical Literature. 70–87.
- VANSTIPHOUT, Hermann L. J. 2003: *Epics of Sumerian Kings: The Matter of Aratta* (Writings from the Ancient World 20). Leiden – Boston: Brill.
- VOLK, Konrad 1989: *Die Balaĝ-Komposition úru àm-ma-ir-ra-bi: Rekonstruktion und Bearbeitung der Tafeln 18 (19'ff.), 19, 20 und 21 der späten, kanonischen Version* (Freiburger altorientalische Studien 18). Stuttgart: F. Steiner.
- WESTENHOLZ, Aage 1999: The Old Akkadian Period: History and Culture. In: Sallaberger, W. – Westenholz, A., *Mesopotamien: Akkade-Zeit und Ur III-Zeit* (Orbis Biblicus et Orientalis 160/3), Freiburg – Göttingen: Universitätsverlag – Vandenhoeck & Ruprecht. 17–105.
- WESTENHOLZ, Joan Goodnick 2007: Inanna and Ishtar in the Babylonian World. In: Leick, G. (szerk.), *The Babylonian World*. London: Routledge. 332–347.
- ZSOLNAY, Ilona 2013: The Misconstrued Role of the Assinnu in Ancient Near Eastern Prophecy. In: Stökl, J. – Carvalho, C. L. (szerk.), *Prophets Male and Female: Gender and Prophecy in the Hebrew Bible, the Eastern Mediterranean and the Ancient Near East* (Ancient Israel and its Literature 15). Atlanta: Society for Biblical Literature. 81–99.

A tudós pap

Egy aššuri ráolvasópap tudománya

Bácskay András

Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar – Piliscsaba–Budapest

A tanulmány célja a ráolvasópap hivatásához (*āšīpūtu*) kapcsolódó tudományos szövegek körének áttekintése az Aššur városában feltárt újasszír kori magánarchívum, az ún. Kišir-Aššur-archívum tükrében. A tárgyalt forráscsoport a mai napig a ráolvasópapok munkásságához kapcsolható tudományos szövegek legfontosabb gyűjteménye, az innen előkerült táblák tehát e hivatás első évezredi megismerésének megkerülhetetlen forrásai.

A ráolvasópap tevékenysége

Forrásaink a ráolvasópap megnevezésére két akkád (*āšīpu* és *mašmaššu*), illetve számos sumer kifejezést használnak (a sumer terminusok közül a leggyakoribb a ¹⁰MU₇.MU₇, melynek jelentése: „aki ráolvasást végez”). A ráolvasópap a templomi kultusz-személyzetet alkotó papi funkciók egyike, rituális feladatai a kultusz során végrehajtott szertartásokat (például az istenszobor vagy a templom rituális megtisztítását), illetve az egyének számára végzett bajelhárító, „démonűző” ceremóniákat, valamint bizonyos jóslatkéréseket ölelte fel. A kutatás az *āšīput*, tevékenységének két kiemelten fontos elemére fókuszálva általában a gonosz varázslatot feloldó bajelhárító, illetve démonűző szakemberként mutatja be.¹ Megnevezéseinek a lexikális szövegekben található szinonimái, illetve az akkád kifejezések sumer logogrammái egyaránt tartalmazzák a mágikus rituálék során kulcsszerepet játszó ráolvasás (sumer tu₆ vagy én, illetve akkád *šiptu*) szót, utalva a ráolvasásnak e rituálékban játszott kiemelt szerepére, illetve jelentőségére.²

*Az aššuri ráolvasópapok családi archívuma*³

A tudományos szövegeket tartalmazó magánarchívumok zöme a Kr. e. 1. évezredi Asszíriából és Babilóniából származik. E privát archívumok többségében a tudományos szövegek száma

¹ A ráolvasópap tevékenységének meghatározásához lásd JEAN 2006: 19–33; magyarul pedig BÁCCKAY – NIEDERREITER 2013: 189–190.

² A ráolvasópapra vonatkozó lexikális szövegekhez lásd GELLER 2010: 45–48.

³ A fenti áttekintés Niederreiter Zoltánnal közösen írt tanulmányunk némileg rövidített vázolata (lásd BÁCCKAY – NIEDERREITER 2013: 192–195).

száz táblánál kevesebb, a legtöbb tudományos táblával rendelkező magánkönyvtárnak a mai napig a Német Keleti Társaság (Deutsche Orient-Gesellschaft) aššuri ásatásai során egy magánházban feltárt, a kutatásban a „Kišir-Aššur-archívumnak” nevezett gyűjtemény számított.⁴ E forráscsoport jelentőségét a táblák nagy számán kívül az adja, hogy a gyűjtemény egy több generáción átívelő ráolvasópap-család „szakkönyvtárát” tartalmazza. A magánkönyvtár anyagát az ásatási naplók alapján Olof Pedersén rekonstruálta, és az 1986-ban készült előzetes katalógus szerint legalább 631, az 1998-as katalógus szerint már mintegy 800 agyagtáblát sorolt az archívum állományába.⁵ Cynthia Jean az Aššur projektet vezető Stefan M. Maul szóbeli közlésére támaszkodva 2006-ban ezer körülire becsülte az archívumhoz tartozó táblák számát, míg Eckart Frahm 2007-es doktori disszertációjában Maul 2003-as tanulmányára hivatkozva már legalább 1198 agyagtáblát, illetve töredéket említ. Ez a szám azonban eltörpül az újasszír időszak királyi palotáinak könyvtáraiban fennmaradt tudományos szövegek sokaságához képest — például a British Museum Kuyunjik Gyűjteménye összesen körülbelül 16.750 irodalmi, vallási, historiográfiai és tudományos szöveget tartalmaz.

A Kišir-Aššur-archívum tábláinak zöme a Kr. e. 7. századra datálható, a szövegek közül a legkorábbi Kr. e. 714-re keltezett, az utolsó azonosítható dokumentum pedig Sîn-šar-iškun uralkodása idején íródott, mely az Újasszír Birodalom korának végét jelenti. A táblák kolofonjaiban szereplő személynevek alapján — a két leggyakrabban említett személy Kišir-Aššur és unokaöccse, Kišir-Nabû — nyomon követhető e személyek és a család további tagjainak karrierje. A „család” valamennyi ismert tagja a város legjelentősebb templomának számító Aššur-szentély ráolvasópapja volt, az utolsó generációhoz tartozó Aššur-nādin-ahhē karrierje azonban nem ívelhetett idáig — vélhetően a birodalom bukása miatt, ami egyúttal a ház pusztulását is eredményezte. A család tagjai közül legjobban nagybátyja, Kišir-Aššur karrierjét és tevékenységét ismerjük.⁶ Pályafutásának csúcspontját — elődeihez hasonlóan — az Aššur-templom ráolvasópapja megnevezés jelöli. Kišir-Aššur ekkor Aššur-bān-apli asszír király szolgálatában állt, és korának egyik meghatározó tudósa lehetett.

Az archívum szövegeinek túlnyomó többsége rítusleírás, ráolvasás és terapeuta szöveg, amelyek közvetlenül kapcsolódnak a lakóház, illetve a könyvtár tulajdonosainak foglalkozásához. E táblák közül alig akad olyan, amelyet valamely konkrét bajelhárító vagy gyógyító rituáléhoz kapcsolódóan írtak, döntő többségük különféle tudományos sorozatok szövegét tartalmazza. A kolofonok alapján a Kišir-Aššur és utódai által írt agyagtáblák egy része babilóniai eredetű volt, több pedig Gula templomából származó szöveg másolataként azonosítható.⁷

⁴ PEDERSÉN 1986: 41–76: N4 (hC/D/E8I).

⁵ PEDERSÉN 1986: 44; illetve PEDERSÉN 1998: 153. A későbbi iraki ásatások során megközelítőleg ötven további tábla és töredék került napvilágra a „Vörös házban”, ami a korábbi feldolgozatlan szövegekkel együtt összesen több mint ezer agyagtáblát jelent (JEAN 2006: 147–148).

⁶ BAKER 2000: 623–624, no. 26.; JEAN 2006: 147–153.

⁷ Gula szentélyét említő kolofonok: HUNGER 1968: nos. 199, 202, 203.

A ráolvasópapok tudományos szövegei

Az alábbiakban Jean és Pedersén munkái alapján táblázatba rendeztem a jelentős Kr. e. 1. évezredi ráolvasópapi archívumok szövegtípusait, valamint szövegállományuk megoszlását. A fentebb bemutatott Kišir-Aššur-archívum mellet ide tartoznak a Huzirīna (Sultantepe) városából előkerült Qurdi-Nergal-, továbbá az uruki Iqīša-archívum szövegei.⁸

<i>szövegtípus</i>	<i>szövegek száma a Kišir-Aššur-archívumban (Pedersén – 631 tábla)</i>	<i>szövegek száma a Qurdi-Nergal-archívumban (kb. 400 tábla)</i>	<i>szövegek száma az Iqīša-archívumban (153 tábla)</i>
ráolvasások (ráolvasás-sorozatok, ráolvasás-katalógusok, mágikus rituálék leírása)	kb. 190 db. (legtöbb szöveg — 32 db. — namburbi ráolvasás-sorozat)	75 db.	73 db.
orvosi szövegek (diagnosztikai szövegek, terapeuta szövegek)	kb. 160 terapeuta szöveg, a többi szövegtípusról nincs adat	43 db.	11 db.
vallási szövegek (imák, fohászok, himnuszok, vallási rituálék leírása)	van	20 db.	13 db.
hémerológiai szövegek	van	7 db.	5 db.
irodalmi szövegek (mítoszok, bölcsesség-irodalom)	—	50 db.	10 db.
kommentárok	9 db.	2–3 db.	24 db.
lexikális listák, szójegyzékek	45 db.	21 db.	9 db.
jóspapi szövegek (<i>bārātu</i>)	—	21 db.	20 db.
templomi énekes szövegek (<i>kalātu</i>)	—	9 db.	4 db.
csillagászati szövegek	—	11 db.	17 db.

⁸ A Qurdi-Nergal-archívum anyaga a Kr. e. 718 és 612 közti időszakból, az Iqīša-archívum pedig a korai hellénisztikus korszakból származik (utóbbiban a datált táblák Kr. e. 322 és 316 közé esnek).

szövegtípus	szövegek száma a <i>Kišir-Aššur</i> -archívumban (Pedersén – 631 tábla)	szövegek száma a <i>Qurdi-Nergal</i> -archívumban (kb. 400 tábla)	szövegek száma az <i>Iqīša</i> -archívumban (153 tábla)
matematikai szövegek	—	-	7 db.
összesen	404 db.	260 db.	193 db.

A táblázat adatai alapján a ráolvasópap tudományának két kiemelten jelentős területe rajzolódik ki. A szövegek legjelentősebb hányadát mindhárom archívumban a különböző bajelhárító és purifikációs ráolvasás-gyűjtemények, illetve a ráolvasás-katalógusok teszik ki. A második legnagyobb csoportot az orvosi szövegek jelentik, melyek aránya a *Kišir-Aššur*-archívumban különösen jelentős. Az *Iqīša*-archívumban emellett a tudományos szövegek magyarázatait tartalmazó kommentárok, valamint az ezek tudományos háttérodalmául szolgáló lexikális listák mennyisége is jelentős. Mindhárom magánkönyvtárra jellemző az egyéb tudós papi hivatásokhoz (béljósítás, csillagjósítás vagy templomi éneklés) kapcsolódó szövegek alacsony száma.

A tárgyalt archívumok tehát egyfajta tudományos szakkönyvtárat alkottak, szövegállományuk nagy részét a standard tudományos sorozatok (például ráolvasás- vagy ómen-sorozatok) teszik ki. E tényező mögött az egyes mezopotámiai tudósok egységesítő törekvései húzódnak meg, amelyek a Kr. e. 1. évezred elejére bizonyos tudományterületekhez kapcsolódó szövegállomány rögzülését, illetve bizonyos tudományos sorozatok szövegének standardizálódását eredményezték. Három tudományterület — a béljósítás (*bārûtu*),⁹ a templomi énekes (*kalûtu*),¹⁰ valamint a ráolvasópapi hivatás (*āšipûtu*) — vonatkozásában az érintett területhez kapcsolódó tudományos művek listászerű összefoglalását is ismerjük.¹¹

A továbbiakban a ráolvasópapi hivatás szöveggyűjteményét összefoglaló, a „*Ráolvasópap kézikönyve*” címet viselő szövegben szereplő tudományos művekkel foglalkozom. A Kézikönyvnek összesen hét kézírata ismert, közülük három az újasszír (két aššuri és egy ninivei szöveg), három az újbabilóni (egy sippari és két babilóni szöveg), egy pedig a késő babilóni korszakból (egy uruki szöveg) származik. E szöveg a fentebb tárgyalt ráolvasópapi magán-archívumok közül kettőből (*Kišir-Aššur*- és az *Iqīša*-archívum) is előkerült. A Kézikönyvben szereplő tudományos műveket az alábbi főbb csoportokra lehet bontani:

⁹ A szöveg kiadásához lásd LAMBERT 1967; LAMBERT 1998; LENZI 2008; illetve magyarul BÁCCKAY – NIEDERREITER 2013: 198–200.

¹⁰ THUREAU-DANGIN 1921: 1–59.

¹¹ Legújabb feldolgozásához lásd JEAN 2006: 62–72. A szöveg magyar nyelvű, Simkó Krisztiánnal közösen készített fordítását egy, a mezopotámiai mágiával foglalkozó szöveggyűjteményben tervezzük megjelentetni.

<i>szövegtípus</i>	<i>tudományos munka címe (rēšē iškari)¹²</i>
Templomi rituálé	(1) Kulla isten ^{a ház alapjának megvetése} , (2) Szájmegmosás (3) Az <i>ēnu</i> -pap felszentelése (4) Apsú ráolvasása, (5) <i>Ginutaqqú</i> , (6) Az isten megtisztítása
Fohász (bajelhárító rituálék során mondja el a ráolvasó-pap)	(7) Šamaš (isten) földje, (8) Felemelt kéz, (9) Megragadott isteni belső
Hémerológia	(10) Dumuzi-Ištar, <i>Abu, Elūnu, Tašritu</i> hónapok ritusa, (11) A királyság rítusai
Jóslás	(12) Szimptóma, (13) Forma, (14) Alak, (15) Kijelentés, (14) Csillagokon, madarakon és ökrökön (és egyéb) jószágokon végzett jövendölés, (15) Valamennyi isten <i>dúr-n-a-de</i> -kövének ominózus kijelentése.
Purifikáció, démonűzés	(16) A tiszta víz, (17) A gonosz <i>utukkū</i> -démon, (18) Ki vagy te? ^{Te vagy a gonosz hős} , (19) Távozz, gonosz! ^{Az ellenség elűzése} , (20) Megtisztulási rítusok, (21) <i>Asakku</i> -betegség ^{di'u-betegség} , (22) Lisztkörök ^{eskü} , (23) ^{Fiatal férfi} Férfi és női <i>lilū</i> -démon (ellen), (24) A helyettesítő szobor ^{a gonosz utukkū-démon odamegy} , (24) Fürdőház (<i>bīt rimki</i>), (25) Az elzárás háza, (26) Száj megtisztítás, (27) A gonosz láb távoltartása az ember házától,
Gyógyítás	(28) ^{sakikkū} Fej betegségei, (29) Nyak ^{fej} betegség betegségei, (29) Minden betegség, (30) ^{a nő, aki (még) nem szült} A megkötött várandós asszony, (31) A szűkké tett asszony, (32) Lamaštu démon, (33) A kisgyermek megnyugtására, (34) Beteg szem, (35) Beteg fog, (36) (Ha a) <i>būšānu</i> -betegség megragadja, (37) A test belsejének betegsége, (38) Tüdő / nyak betegsége, (39) Ráolvasások az összes betegségre, (40) Az elállított orrvérzés, (41) Az elállított hányás ^{tugānu} -betegség, (42) Az elállított hasmenés ^{a második (jelentése): nád} , (43) Meggyógyított kígyómarás, (44) Meggyógyított skorpiócsípés, (45) Meggyógyított <i>samānu</i> (betegség) ^{Ha az ember samānu-betegségben szenved} , (46) A <i>di'u</i> -betegség, a járvány és a dögvész eltávolítása (47) Az áldozat (kedvező) fogadtatása

¹² Az egyes sorozatcímeket sorszámmal láttam el, a sorszámozás azonban nem azonos a sorozatcímek táblán szereplő sorrendjével, mivel az egyes szövegtípusokhoz tartozó sorozatcímek nem minden esetben állnak egymás mellett. Az indexben szereplő szövegrészek glosszák, amelyek az egyes ráolvasás-gyűjtemények címét magyarázzák.

<i>szövegtípus</i>	<i>tudományos munka címe (rēšē iškari)</i>
Varázslat elhárítása	(48) Gonosz varázslat, (49) Gonosz átok, (50) Feloldott varázslat, (51) Feloldott eskü ^{eskü} (démon) elűzése, (52) Az embert (sújtó) varázslat és eskü feloldása (53) A szélvihar, Lamaštu-démon (54) Az összes gonosz, (55) Égetés (56) Hamvasztás (57) A gonosz álom jóra fordítása (58) Izgatottság
Mezőgazdasági rituálék	(59) A város, a ház, a föld, a kert, a csatorna rítusa (60) Nisaba szerető gondoskodása (61) Az áradás megakadályozása (62) A sáskajárás megakadályozása (63) A sztyeppe ráolvasópapja (64) A tehének, az ökrök, a bárányok és a lovak megtisztított karámja
Háborúra vonatkozó rituálék	(65) Átkelés a pusztán (66) (Hogy) az ellenség nyila ne közeledjék (67) A helyét elfoglalja
Kőlisták, növénylisták, amulettlisták	(68) A kő, melynek megjelenése (69) A növény, melynek megjelenése (70) Kövek táblái, (71) Növények táblái (72) Lánc-amuletek (73) Tasakos amuletek

A tábla szerint a fenti táblázatban szereplő művek egy bizonyos tudós, Esagil-kīn-apli „ráolvasópapi hivatásának sorozatcímei”, tehát a szöveg „Esagil-kīn-apli ráolvasópapi hivatásának valamennyi tudományos sorozatát” veszi számba.¹³ A felsorolt tudományos munkák egy része több archívum anyagából, illetve különböző táblák kolofonjaiból is ismert, ugyanakkor akadnak számunkra egyelőre ismeretlen tartalmú művek is (ilyen például a mezőgazdasági rituálék, vagy a hadseregére vonatkozó ráolvasás-sorozatok nagy része).¹⁴ A címek számossága alapján a legtöbb tudományos munka a démonűzéshez és a gyógyításhoz kapcsolódik, de igen jelentős a kultikus rituálékra, az ártó varázslat elhárítására vonatkozó művek száma is. A címek sokasága természetesen nem feltétlenül jelenti azt, hogy e ceremóniákhoz tartozó művek tartalmazták volna a legtöbb olyan rituálét, amely a ráolvasópap tevékenységéhez tartozott. Az egyes tudományos művek tartalmának áttekintése szétfeszítené e tanulmány kereteit, ezért csak néhány sorozattal, illetve ennek kapcsán a szöveg általános struktúrájával foglalkozom. E tudományos munkák ugyanis a ráolvasópap által végzett rituális tevékenységek sorára utalnak, bizonyos szakaszok pedig egy-egy rituálé folyamatának különböző lépéseire kapcsolódó művek címeit tartalmazzák.

A Kézikönyv elején szereplő sorozatcímek a ráolvasópap templomi kultuszban végzett tevékenységéhez kapcsolódnak. Claus Ambos mutatott rá arra, hogy az első három itt szereplő ráolvasás-sorozat címe (Kulla isten^a ház alapjának megvetése, A száj megtisztítása, Az ēnu-pap fel-

¹³ Az Adad-apla-iddina babilóni király (Kr.e. 1067–1046) uralkodása alatt élt tudós ráolvasó-pap, Esagil-kīn-apli tevékenységéhez nem csupán a ráolvasó-papi hivatás tudományos szöveghagyományának rögzítése, hanem a diagnosztikai ómensorozat szövegének kanonizálása, illetve tartalmi egységekre történő tagolása is kapcsolható (FINKEL 1988).

¹⁴ A hadseregére, illetve a háborúra vonatkozó ráolvasásokhoz (a korábbi szakirodalmi munkák felsorolásával) lásd SCHWEMER 2007.

szentelése)¹⁵ a mezopotámiai templomalapítási rituálé három kulcstevékenységéhez köthető: nevezetesen a szentélyépület felépítéséhez, a szentély kultusz-szobrának a templomban történő felállításához, valamint a templomi áldozatot végző pap beiktatásához.¹⁶

Ugyancsak szervesen kapcsolódnak egymáshoz az egy sorban szereplő diagnosztikai és fiziognómiai ómensorozatok (*Szimptóma*, *Forma*, *Alak*, *Kijelentés*). A *Szimptóma* (*sakikkū*) címet viselő sorozat két nagyobb részből áll, az egyik a ráolvasópap által a pácienshez vezető út során észlelt anomáliák (például ominózus állatok megjelenése), a másik pedig a páciens környezetében, illetve a páciens testén és viselkedésén észlelhető elváltozások (például a páciens közérzete vagy bőrének színe) magyarázatára irányuló előjel-értelmezéseket tartalmaz.¹⁷ A *Forma* (*alamdimmu*) és az *Alak* (*nigdimdimmu*) című ómensorozatok az emberek és állatok külső megjelenésével kapcsolatos (például a páciens bőrén érzékelt foltok, kiütések színére vonatkozó) előjelek gyűjteményei.¹⁸ A *Kijelentés* (*kataduggū*) című sorozat az emberi viselkedés változásával kapcsolatos ómeneket foglalja össze.¹⁹ Az utóbbi három munka szoros kapcsolatát jelzi, hogy a későkorban egyetlen közös sorozattá szerkesztették őket, illetve, hogy az *Alak* és a *Forma* sorozatokban szereplő ómenek egy része (például a páciens bőrének elszíneződését érintő előjelek esetében) átfedést mutat a *Szimptóma* sorozatban tárgyalt ómenekkel.

A Kézikönyv gyógyítással összefüggő sorozatcímei nem fedik le a mezopotámiai orvosi szövegek teljes körét, hiányoznak például a végtagi, vagy a gyomor- és végbélpanaszok, illetve nem szerepel az egyik legteljesebb terapeuta gyűjteménynek tekinthető UGU sorozat sem.²⁰ Az egyes sorokban szereplő szövegcímek azonban bizonyos koherenciát mutatnak. Így például a termékenységgel, a terhességgel és a szüléssel összefüggő szövegeket e folyamatok egymást követő sorrendje kapcsolja össze: Izgatottság, a nő, aki (még) nem szült A megkötött várandós asszony, A szűkké tett asszony, Lamaštu démon, A kisgyermek megnyugtatóására.²¹ Az *Izgatottság* című ráolvasás-gyűjtemény célja a férfi nemzési képességének biztosítása, a sorozat a szerelemhez, termékenységhez, potenciához kapcsolódó ráolvasásokat tartalmaz.²² A *megkötött várandós asszony* rítusai a szülés megindítását segítették elő, míg *A szűkké tett asszony* sorozat a szülés során jelentkező nehézségek kiküszöbölésére irányult.²³ A Lamaštu démon elleni

¹⁵ $d_{sig}^4 subu\dot{s}-[i na-du]-\dot{u} lu\dot{h} ka u ni-\dot{s}u-tu en-na$ (KAR 44 obv. 2)

¹⁶ AMBOS 2004: 7–8.

¹⁷ Az ómensorozat feldolgozásához lásd LABAT 1951; HEEBEL 2000; a sorozatról magyarul pedig BÁCISKAY – NIEDERREITER 2013: 208.

¹⁸ Az ómensorozat feldolgozásához lásd KRAUS 1935; BÖCK 2000; a sorozatról magyarul BÁCISKAY – NIEDERREITER 2013: 208.

¹⁹ Az ómensorozat feldolgozásához lásd BÖCK 2000: 130–145.

²⁰ Az elsősorban a páciens fejéhez kapcsolódó betegségek gyógyítására irányuló terapeuta recepteket tartalmazó két táblás szöveg feldolgozásához lásd WORTHINGTON 2003; és WORTHINGTON 2005.

²¹ (14) ... $\dot{s}\dot{a}-zi-ga$ (15) $mu-nu\dot{s} nu ai-du mi pe\dot{s}_4 k\dot{e}\dot{s}-da mi\dot{l}a-ra-a\dot{h} d\dot{d}im_8-me-k\dot{a}m u\dot{l}u\dot{t}ur-\dot{h}un-\dot{g}\dot{a}$ (KAR 44 obv. 14–15)

²² A sorozat feldolgozásához lásd BIGGS 1967; BIGGS 2002.

²³ A szüléssel kapcsolatosan számos ráolvasás és terapeuta szöveg ismert, illetve e címek a mágikus és orvosi szövegek rubrikjaként azonosíthatóak, így például a *Túl szűkké tett asszony* rubrikcímként a BAM 248 táblán jelenik meg (a tábla feldolgozásához lásd VELDHUIS 1991). A szüléshez kapcsolódó források értelmezéséhez lásd SCURLOCK 1991; STOL 2000; a szülési ráolvasásokról magyarul ESZTÁRI 2013.

ráolvasások a gyermekágyas asszonyok, illetve a csecsemők védelmét biztosították, s ugyan-
csak a kisdetek védelmére szolgáltak *A kisgyermek megnyugtatóására* címet viselő gyűjtemény
ráolvasásai.²⁴ A sor folytatható.

A ráolvasópapi hivatáshoz köthető tudományos szövegek — a szakemberek tevékenysé-
géhez hasonlóan — igen szerteágazóak. A „fő tevékenységeknek” tekinthető tisztító, bajelhá-
rító, démonűző, gyógyító és jóslási rituálék mellett a ráolvasópap a mindennapi élet számos
egyéb területéhez (például a szántóföldek és a jószágok rituális védelméhez) kapcsolódó
rituális tevékenységet is végzett. A különböző archívumokban feltárt szövegek állományának
nagyfokú átfedése, valamint a szövegpárhuzamok világosan tükrözik, hogy e tudósok mun-
kássága jelentős részben az évezredek szöveghagyomány megőrzésére és értelmezésére
irányult. Ennek során másolatokat készítettek a korábban (elsősorban a Kr. e. 2. évezred vé-
gén) keletkezett tudományos szövegekről, általában hűen követve a korábbi kézirat átírási és
nyelvi sajátosságait. Ugyanakkor e munka nem tekinthető pusztán mechanikus másolásnak,
sokkal inkább a szövegek folyamatos használatára utal: a másolás során ugyanis (újra)értel-
mezték a korábbi műveket, számos ráolvasást és rítusleírást pedig kívülről megtanultak. A
folyamatos használat egyik eredménye a tudományos művek standardizálódása, sorozatba
rendezése, melynek során a szöveget meghatározott szövegegységekre tagolták, illetve címmel
látták el. Noha a tudományos sorozatok szerkesztésének pontos menetét nem ismerjük, felté-
telezhető, hogy ennek során igyekeztek minél több, az adott témához tartozó korábbi kéziratot
összegyűjteni. Az egységesített sorozatok ugyanakkor nem foglalták magukba az adott
témakörhöz tartozó valamennyi tudományos szöveget: forrásaink gyakran említenek olyan,
sorozaton kívüli tudományos táblákat, melyeket a standard sorozat tábláihoz hasonlóan
másoltak. A meglévő szövegeket időnként újabb tudományos munkák megalkotásakor is fel-
használták, így például a varázslat ellen használatos standard *maqlû* sorozat ráolvasásai más
szövegekben is megjelennek. A mezopotámiai tudósok tehát az újabb eljárásokat a már bevált
eszközökkel ötvözve alkottak újabb tudományos műveket. A korábbi szöveghagyomány
(újra)értelmezésének másik fontos eszköze a glossza, az egy-egy kifejezéshez kapcsolódó rövid
magyarázat. A fentebb bemutatott Ráolvasópap kézikönyve számos glosszát tartalmaz, ezek
elemzése azonban szétfeszítené e tanulmány kereteit. Itt csupán annyit jegyzünk meg, hogy a
glosszák a szöveget készítő ráolvasópap tudományos megjegyzései, amelyek valamely kifejezés
vagy egy-egy sorozatcím magyarázatát tartalmazzák.

Az első évezredi tudományos szövegek lényegi jellemzője a kontinuitás. Az évezred
egymást követő politikai változásai (az újasszír, az újbabiloni, a perzsa és a szeleukida uralom
időszakai) nem gyakoroltak számottevő hatást a tudományos szöveghagyományra. A tudósok
és a hivatásukhoz kapcsolódó szövegek ugyanis a mezopotámiai vallási és kulturális ha-
gyományt hordozó templomi szervezetekhez tartoztak — e szervezetek belső viszonyait pedig
a politikai átalakulás lényegesen sosem érintette.

²⁴ A Lamaštu elleni standard ráolvásás-sorozat kiadásához lásd MYHRMAN 1902, illetve e szövegek újabb kiadását
Walter Farber közeljövőben megjelenő könyve fogja tartalmazni. A *Kisgyermek megnyugtatóására* című sorozat
kiadásához lásd FARBER 1989.

Felhasznált irodalom

- ABUSCH, Tzvi 2002: *Mesopotamian Witchcraft: Towards a History and Understanding of Babylonian Witchcraft Beliefs and Literature* (Ancient Magic and Divination 5). Leiden – Boston – Köln: Styx – Brill.
- AMBOS, Claus 2004: *Mesopotamische Baurituale aus dem 1. Jahrtausend v. Chr.* Dresden: Islet.
- BAKER, Heather 2000: „Kišir-Aššur.” In: Uő. (szerk.), *The Prosopography of the Neo-Assyrian Empire Vol. II, 1: H–K*. Helsinki: Neo-Assyrian Text Corpus Project. 621–626.
- BÁCSKAY, András – NIEDERREITER, Zoltán 2013: Bölcs tudósok, a nagy istenek titkának őrzői. In: Nagy Árpád Miklós (szerk.), *Az Olympos mellett. Mágikus hagyományok az ókori Mediterráneumban* I. kötet. Budapest: Gondolat. 183–218.
- BIGGS, Robert D. 1967: *Šà.zi.ga: Ancient Mesopotamian Potency Incantations* (Texts from Cuneiform Sources 2). Locust Valley, New York: Augustin.
- BIGGS, Robert D. 2002: The Babylonian Sexual Potency Texts. In: Parpola, S. – Whiting, R. M. (szerk.), *Sex and Gender in the Ancient Near East: Proceedings of the 47th Rencontre Assyriologique Internationale, Helsinki, July 2-6, 2001* (Rencontre Assyriologique Internationale 47). Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project. 71–90.
- BÖCK, Barbara 2000: *Die babylonisch-assyrische Morphoskopie* (Archiv für Orientforschung Beiheft 27). Wien: Institut für Orientalistik der Universität Wien.
- ESZTÁRI, Réka 2013: A hajó vizontagságos útja: részletek az aššuri szülési ráolvasás-gyűjteményből. In: Nagy Árpád Miklós (szerk.), *Az Olympos mellett. Mágikus hagyományok az ókori Mediterráneumban* I. kötet. Budapest: Gondolat. 219–227.
- FARBER, Walter 1989: *Schlaf, Kindchen, Schlaf! Mesopotamische Baby-Beschwörungen und Rituale* (Mesopotamian Civilizations 2). Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns.
- FINKEL, Irving 1988: Adad-apla-iddina, Esagil-kīn-apli, and the Series SA.GIG. In: Leichty, E. – Ellis, M. D – Gerardi, P. (szerk.), *A Scientific Humanist: Studies in Memory of Abraham Sachs*. Philadelphia: The University Museum. 143–159.
- GELLER, Markham J. 2010: *Ancient Babylonian Medicine: Theory and Practice*. Chichester: Wiley-Blackwell.
- HEEBEL, Niels 2000: *Babylonisch-assyrische Diagnostik* (Alter Orient und Altes Testament 43). Münster: Ugarit-Verlag.
- HUNGER, Hermann 1968: *Babylonische und assyrische Kolophone* (Alter Orient und Altes Testament 2). Kevelaer – Neukirchen-Vluyn: Butzon & Bercker.
- JEAN, Cynthia: *La magie néo-assyrienne en contexte. Recherches sur le métier d'exorciste et le concept d'āšipūtu* (State Archives of Assyria Studies 17). Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- KRAUS, Fritz Rudolf 1935: *Die physiognomischen Omina der Babylonier* (Mitteilungen der Vorderasiatisch-Ägyptischen Gesellschaft 40/II). Leipzig: Hinrichs.

- LABAT, René 1951: *Traité akkadien de diagnostics et pronostics médicaux. Vol. I: Transcription et traduction – Vol. II : Planches* (Collection de Travaux de l'Académie Internationale d'Histoire des Sciences 7). Paris – Leiden: Brill.
- LAMBERT, Wilfred G. 1967: Enmeduranki and Related Matters. *Journal of Cuneiform Studies* 21, 126–138.
- LAMBERT, Wilfred G. 1998: The Qualifications of Babylonian Diviners. In: Maul, S. M. (szerk.), *Festschrift für Rykle Borger zu seinem 65. Geburtstag am 24. Mai 1994. tikip santakki mala bašmu* (Cuneiform Monographs 10). Groningen: Styx. 141–158.
- LENZI, Alan 2008: *Secrecy and the Gods: Secret Knowledge in Ancient Mesopotamia and Biblical Israel* (State Archives of Assyria Studies 19). Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- MYHRMAN, David W. 1902: Die Labartu-Texte. Babylonische Beschwörungsformeln nebst Zauberverfahren gegen die Dämonin Labartu. *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 16, 141–200.
- PEDERSÉN, Olof 1986: *Archives and Libraries in the City of Assur. Vol. II: A Survey of the Material from the German Excavations* (Studia Semitica Upsaliensia 8). Uppsala: Uppsala University Press.
- PEDERSÉN, Olof 1998: *Archives and Libraries in the Ancient Near East 1500–300 B.C.* Bethesda: CDL Press.
- SCHWEMER, Daniel 2007: Witchcraft and War: The Ritual Fragment Ki1904-10-9, 18 (BM 98989). *Iraq* 69, 29–42.
- SCURLOCK, JoAnn 1991: Baby-snatching Demons, Restless Souls and the Dangers of Childbirth: Medico-magical Means of Dealing with Some of the Perils of Motherhood in Ancient Mesopotamia. *Incognita* 2, 135–183.
- STOL, Marten 2000: *Birth in Babylonia and the Bible: Its Mediterranean Setting* (Cuneiform Monographs 14). Groningen: Styx.
- THUREAU-DANGIN, François 1921: *Rituel accadiens*. Paris: Leroux.
- VELDHUIS, Niek 1991: *The Cow of Sin*. Groningen: Styx.
- WORTHINGTON, Martin 2003: A Discussion of Aspects of the UGU Series. *Le Journal des Médecines Cunéiformes* 2, 2–13.
- WORTHINGTON, Martin 2005: Edition of UGU 1 (BAM 480 etc.). *Le Journal des Médecines Cunéiformes* 5, 6–43.

Mágus: pap, jogtudós, politikus

Jany János

Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar – Piliscsaba–Budapest

A mágus azon kevés iráni eredetű szó egyike, mely több nyelvben is recepciót nyert, igaz, nagyon különböző jelentéstartalommal. Sok modern nyelv nyelvhasználatában, s ez alól a magyar sem kivétel, a mágus egyfajta varázsló figura, Hérodotos szerint viszont a méd törzsszövetség egyik törzse, mely áldozatok bemutatásával foglalkozik (I. könyv 101. caput). A hódító muszlimok viszont — helytelenül — tűzimádóknak (*ātash-parastān*), azaz az általuk elítélt bálványimádással foglalkozó papoknak tekintették őket, míg az iráni keresztények folyamatosan az orruk alatt mormogó-motyogó személyeket láttak bennük, akik „mocskos szokásaikat” (például a vérfertőző házasságot) propagálják és akarják az iráni társadalomra erőltetni.¹

De mit mond róluk az Avesta, a zoroasztriánizmus szent könyve? Érdekes módon semmit. Az Avesta több papi funkció megnevezését is ismeri (például *karapan*, *zaotar*, *aēthra.paiti*, *ratu*), de a mágusokat nem említi, feltehetően azért, mert abban a kelet-iráni környezetben, ahol a zoroasztriánizmus született, valóban nem is léteztek, miközben a nyugat-iráni nyelvekben (méd, óperzsa) a papokat a mágus szóval illették. Az iranisztika jeles képviselői a mai napig nem tudtak megegyezni abban, hogy ebben a korai stádiumban kik is voltak a mágusok. Igor M. Diakonoff hajlik arra, hogy hitelt adjon Hérodotos véleményének, míg mások szerint a mágusok nem médek voltak, hanem egy olyan csoport tagjai, akik az óiráni vallási rituálék bemutatására szakosodtak, és csak a Kr. e. 4. században azonosultak a zoroasztriánizmus tanításaival (Ilya Gershevitch). Ernst E. Herzfeld is azt gondolja, hogy a mágusok nem egy törzs, hanem egy társadalmi réteg tagjai lehettek, akik csak később csatlakoztak a zoroasztriánizmushoz. Jacques Duchesne-Guillemin is egyetért ezzel a nézettel, szerinte a mágusok legfőbb istene eredetileg Mithra, és nem Ahura Mazda volt. Robert C. Zaehner még ennél is tovább megy, és azt állítja, hogy a mágusok megváltoztatták Zoroaster eredeti tanítását, hogy jobban igazodjon az eredeti iráni vallási elképzelésekhez és a társadalmi elvárásokhoz.² Látható tehát, hogy a tudósok többsége úgy tartja, hogy a mágusok eredetileg nem Zoroaster tanítványai vagy papjai voltak, hanem csak később csatlakoztak e valláshoz, s amíg ez bekövetkezett, vagy közömbösek, vagy egyenesen ellenségesek voltak vele szemben. Ma már csupán a kutatók elenyésző hányada gondolja azt, hogy a mágusok az első pillanattól kezdve

¹ Jesubocht, *Corpus Iuris*: 2. könyv, 2. fejezet, 20–40. In: SACHAU 1914: 34–35.

² Az egyes véleményeket összefoglalóan bemutatja Muhammad A. Dandamaev „Magi” szócikke az *Encyclopedia Iranica*-ban, mely ma már online is ingyenesen elérhető: www.iranicaonline.org/articles/magi.

Zoroaster követői voltak. Hozzá kell azonban tenni, hogy ezek döntően szubjektív vélemények, álláspontok, melyeket — a források nagyon szűk és ellentmondásos volta miatt — lehetetlen igazolni.

Ugyanezen okból kifolyólag ma már azt sem lehet megmondani, hogy hogyan váltak e mágusok a zoroasztiánizmus papjaivá. Az viszont jól látszik, hogy az Achaimenida korban (Kr. e. 6–3. század) a mágusok nem hoztak létre semmiféle egyházszerkezetet, nem voltak részesei a hatalomnak, és semmilyen állami funkciót nem töltöttek be. Ilyen értelemben az Achaimenida Birodalom „szekuláris állam” volt, ahol az állami ügyeket kormányzó, tisztviselők és királyi bírák intézték — a mágusok ebben semmilyen szerepet nem játszottak. Olyannyira nem, hogy az iranisztika egyik meg-megújulóan visszatérő, de megoldatlan kérdése, hogy az Achaimenidák egyáltalán zoroasztriánusok voltak-e?³

A helyzet lényegesen a Sāsānidák hatalomra kerülésével változott meg, a Kr. u. 3. század utolsó évtizedeitől kezdődően. Bár a dinasztiaalapító Ardašir (226–242) fegyveres felkelését a mágusok egyáltalán nem támogatták, ő és utódai hatalmuk megszilárdítása érdekében mégis jelentős reformokba kezdtek, melyek a valláspolitikát is érintették. E szerteágazó kérdéskör megvitatására ehelyütt nincsen lehetőség, összefoglalva mégis érdemes annyit megállapítani, hogy ezek az intézkedések egyértelműen a centralizáció célját szolgálták, s ennek érdekében a komolyabb áldozatoktól sem riadtak vissza (belső pluralizmus beszűkítése, más vallások üldözése). A folyamat nagyon sokáig tartott, hiszen az első uralkodó még abban az Anāhitā-tempomban gyűjtötte össze levágott ellenségei fejét, ahol ősei korábban templomi előjárók voltak; fia, I. Šāpūr (242–270) pedig Mānī királyi patrónusaként vált ismertté. A későbbi uralkodók azonban egyre inkább a zoroasztriánizmus és a dinasztia szoros szövetségében látták uralmuk biztosítékát, így a centralizáció mellett megjelent a vallás átpolitizálása, a belső pluralizmus csökkentése, és végül — a folyamat betetőzéseként — a zoroasztriánizmus államvallássá tétele.⁴ Ez a döntés alapvető fordulatot jelentett, hiszen évszázadok ellentétes irányú valláspolitikáját változtatta meg, fontos következményekkel.

Az egyik következménye az lett, hogy az eddig decentralizáltan működő mágusok a 3. század két kiemelkedő papja, Tansar és Kardēr vezetésével zoroasztriánus egyház szervezésébe kezdtek, melynek modelljéül a hierarchikusan felépülő iráni állam szolgált.⁵ A másik következménye a vallás és a politika elválaszthatatlanul szoros egységbe fűzése lett, melyből adódóan az eddig szinte kizárólag rítusok bemutatásával foglalkozó mágusok egyre inkább az iráni politikai élet meghatározó szereplőivé váltak. A harmadik következménye pedig az volt, hogy véget vetett az évszázadokon át jellemző vallási toleranciának, s ez keresztények, zsidók, de mindenekelőtt manicheusok generációnak életét keserítette meg. Köztudott, hogy a párthus korban Irán az üldözött vallások követőinek menedékhelye volt, hiszen Babilónban teljes

³ A kérdéstről részletesebben lásd STAUSBERG 2002: 157–177.

⁴ SCHIPPMANN 1990: 92–94.

⁵ Kardēr főpap hosszú feliratban dicsekszik el valóban nem mindennapi hatalmáról és befolyásáról (a szöveg kiadása: SKJAERVO 1983), Tansar pedig egy róla elnevezett, évszázadokkal később született traktátus névadójaként vonult be az iráni irodalomtörténetbe (a szöveg kiadása: IQBAL 1942; BOYCE 1968). Történetileg értékelni legújabbán DARYAEE 2009: 75–78.

biztonságban éltek a zsidó diaszpóra tagjai. A kereszténység is nagyon gyorsan terjedt Irán felé a 2. században, sőt, az első Sāsānida uralkodók, elsősorban I. Šāpūr még magát a vallásalapító Mānīt is támogatták, aki hálából egyik művét kifejezetten a perzsa királynak ajánlotta, innen a címe: *Šābuhragān*. Ahogy azonban a zoroasztriánus egyház a 3. század végére megerősödött, a manicheusok sorsa megpecsételődött, mivel őket tekintették a zoroasztriánizmus, s így az iráni állam legfőbb ellenségének. A keresztények helyzete elsősorban a külpolitika függvényében változott attól függően, hogy épp békés vagy feszült volt-e a viszony Rómával, illetve később Bizánccal. Mivel a keresztényeket könnyedén vádolhatták azzal, hogy lojalitásuk valási alapon a külső ellenséghez és nem az iráni államhoz fűződik, az ellenük indított eljárásokban a mágusok nagy örömmel álltak az uralkodók szolgálatába.⁶ Ilyen esetekben az se nagyon zavarta őket, ha a valóság épp az ellenkezőjét bizonyította, mint például Grīgōr, az egyik jogtalanul perbe fogott és kivégzett mártír esetében, aki a perzsa hadsereg egyik vezetője volt, s aki nagy bátorsággal küzdött a betörő bizánci csapatok ellen.⁷

Az ideológiai támasz nem csupán a fegyveres felkelés útján hatalomba kerülő Sāsānida hatalom legitimációjához járult hozzá — hosszan tartó hatása egészen az iszlám korig tartott. A feltehetően a 6. században keletkezett, de Ardašīr idejére vonatkoztatott Tansar-levél szerzője kifejti, hogy a „vallás és az állam ikertestvérek, melyek egy anyaméhből származnak és sohasem szétválaszthatók” (*če dīn wa molk har dō be-yek shekam zādand dūsīde, hargez az yekdīgar jodā neshawand*).⁸ Ezt szinte szó szerint megismétli a zoroasztriánizmusról gyakorlatilag semmit sem tudó, a pehlevi szövegekhez hozzá nem férő, a középkori iszlám tudományosság legnagyobb alakjának tartott iráni származású filozófus, al-Ghazālī a kormányzásról írott művében (*Nasīkhat al-mulūk*).⁹ A *dīn* és *siyāsa* (*daula*), vagyis a vallás és a politika (állam) egysége, mely a muszlim szemlélet egyik alapvetése, ha nem is iráni eredetű, de nagyon komoly szellemi alátámasztást és megerősítést nyert az iráni gondolkodók közvetítésével, főként az ‘Abbāsida kor első szakaszában. E személyek nem egy zoroasztriánus felfogást közvetítettek (hiszen arról mit sem tudtak), hanem egy iráni hagyományt, mely végső soron a Sāsānida kor nagy változásaira megy vissza.

Ami az egyházszervezést illeti, a központosítás révén teljesen új alapokra helyezett iráni állam tökéletes mintát biztosított. Csak zárójelben jegyezném meg, hogy a vallás és a politika összefüggése itt is jól látható: amíg az iráni állam decentralizált volt, az Achaimenida, de különösen a párthus korban a kultusz is decentralizált maradt; ahogy azonban megjelent az első központosító állam, azonnal felbukkant a hierarchián nyugvó egyház is (hasonló folyamat ment végbe Izraelben is a Kr. e. 1. évezred első felében). Ezen egyház élén a főmágus állt, akinek megnevezése a király analógiáján nyugodott: ahogy az uralkodó megnevezése *shāhān shāh*, azaz királyok királya volt, úgy lett a főmágus *mōbedān mōbed*, a mágusok mágusa. A király által kinevezett és neki felelős tartományi vezetők szintjének a tartományi *mōbedek*

⁶ A kérdésről részletesebben lásd JANY 2007.

⁷ HOFFMANN 1880: 80. Az iráni keresztények helyzetéről részletesen lásd ASMUSSEN 1983.

⁸ IQBĀL 1942: 17.

⁹ GHAZĀLĪ, AL- 1964: 59.

feleltek meg, akik a *mōbedān mōbed* felügyelete alá tartoztak, a legalsó szintet pedig a helyi mágusok jelentették, akik a városi előljárók, falufőnökök megfelelőinek tekinthetők.¹⁰

Ez a szervezet azonban nem csupán a mágusokat foglalta magába, hanem beolvasztotta — ha nem is feltétlenül szervezetileg — az avestai korból tovább élő és a tradicionális titulaturát megnevezéseiben is megtartó papságot. A Sāsānida kori *rad* teljesen megfelel az avestai *ratunak*, vagyis a szellemi-spirituális vezetőnek, aki lelki-szellemi vezetője a közösségének, s akinek autoritása odáig terjed, hogy penitenciákat írjon elő a vétkesnek, illetve bizonyos meditációkat, gyakorlatokat, aszkézist az egyénnek, ha úgy látja, hogy lelki fejlődése ezt megkívánja.¹¹ A Sāsānida korban ezt az igen komplex vallási funkciót egyszerű, ám nagyhatalmú bírósággá fokozták le, ahol a *rad* elnökölt és a különböző, jórészt vallási bűncselekményekre saját belátása szerint szabhatott ki büntetéseket, akár halálbüntetést is.¹² A másik, korábban független papi tisztség az avestai *aēthrapaiti* volt, mely *ērbed* alakban és változatlan funkcióval a Sāsānida korban is fennmaradt. Az *ērbedek* feladata az utánpótlás nevelése volt, azaz ők voltak a tanító papok, akik felkészítették a növendékeket a papi feladatok ellátására. A legfőbb szereplő azonban kétséget kizáróan a *mōbedān mōbed* volt, aki e hatalmas szervezet irányítója, emellett pedig, funkciójánál fogva, a király jogtanácsosa és a harmadik legfontosabb ember volt a birodalomban, a király és a vezér mögött.

Az, hogy a *mōbedān mōbed* volt a harmadik legfontosabb személy a birodalomban, mindezek után aligha meglepő. Ugyanakkor az, hogy ő minősült a király jogtanácsosának, magyarázatra szorul, annál is inkább, mivel korábban ez nem volt így. Az Achaimenida korban nem létezett papi bírászkodás, s a jog tudói sem a mágusok voltak. Hérodotos számol be róla, hogy a király a bírakat a perzsa szokásokban jártas, becsületes nemesek közül választotta ki, s ők ítélték a perzsa szokások szerint a perzsák ügyes-bajos dolgaiban (III. könyv 31. caput). Birodalmi szintű bírászkodás ugyanakkor nem volt, mivel az Achaimenidák által az alávetett népeknek biztosított jogi autonómia ezt nem tette sem lehetővé, sem szükségessé. Röviden, világi jog alapján világi ítékezés folyt, az udvarban pedig nem is létezett a királyi jogi főtanácsadó tisztsége.

A Sāsānida birodalom megörökölte ugyan az Achaimenida adminisztrációt, s azt helyenként fenn is tartotta (mint például a számvevőszéki ellenőr, az *āmārgar* — óperzsa *hamarra.kara* — esetében), de jelentős változtatásokat is eszközölt az intézményrendszeren.¹³ Így került fontos pozícióba a *mōbedān mōbed*, aki a 3. században még csak egy volt a király bizalmasai közül, akit meghallgatott a döntéshozatal során. Kardēr, a 3. század nagyhatalmú főpapja még csupán azzal dicsekszik feliratában, hogy milyen közel állt az uralkodóhoz, s hogy több uralkodó is bizalmasának tekintette.¹⁴ Márpedig, ha ez dicsekvésre és feliratra is méltó állítás volt, akkor mindezt ebben a korban még nagy sikernek tekintették, tehát nem volt intézményi automatizmus. Csak a későbbi századokra vonatkozó szövegek állítják a *mōbedān*

¹⁰ STAUSBERG 2002: 256–257.

¹¹ A *ratu (rad)* funkciójáról lásd KREYENBROEK 1994.

¹² JANY 2007: 351–352.

¹³ Az intézményrendszer részletes ismertetését tárgyalja WIESEHÖFER 1996: 183–191.

¹⁴ Legújabb szövegkiadás (a korábbiakra is hivatkozva): SKJAERVO 1983.

mōbedet a harmadik helyre, megkerülhetetlen autoritásként, akinek véleményét a királynak, elvben, jogi ügyekben követnie kellett.

A *mōbedān mōbed* hatalmának e növekedése szoros összefüggésben állt a perzsa jog változásával is, mely eredetileg szokásjog volt, őrei pedig, ahogy fent említettem, a perzsa előkelők. A Sāsānida korra ez lényegesen megváltozott, s a zoroasztriánus egyház által kidolgozott jog vált meghatározóvá. Azaz, egy eredetileg szekuláris jogrend helyére egy vallási jog került, melynek fókuszában nem a szokásjog vagy a királyi jogalkotás állt, mint a korábbi évszázadokban, hanem a *mōbedek* által kimunkált vallási jog. Ez a jog főbb tartalmában nyilván követte a perzsa szokásjogot, ugyanakkor új elemekkel is gazdagodott, melyek lényeges változásokat indukáltak. Ennek legfontosabb elemei:

- a) a legfőbb jogforrás a királyi jog helyett az Avesta lett;
- b) a jog tudóivá az előkelők helyett a papok váltak;
- c) jogalkotás helyett a meglévő szabályok értelmezése vált a legfontosabb feladattá;
- d) a királyi jogalkotás gyakorlatilag eltűnt (ha elvben nem is tiltották): nyilvánvalóan több mint véletlen, hogy a királyi törvénykezés dokumentumai közül egyetlenegy sem maradt ránk, mi több, történeti krónikák sem tesznek említést ilyenekről — miközben a szomszédos és rivális Bizáncban a császári rendeletek jelentették a legfőbb *corpus iurist*. Az a kevés, ami ránk maradt, néhány apró-cseprő ügyben hozott konkrét királyi utasítás, például a hivatalnokok pecsétjének alakjáról és feliratáról;
- e) megjelentek olyan új szabályok, amelyek korábban idegenek voltak a perzsa szokásoktól és már a korabeli források is a *mōbedek* saját szabályainak tekintették őket, mint például a közeli rokonok közti házasság gyakorlata, melynek elterjesztéséért a *mōbedek* vallási írásaikban és a jogban egyaránt sokat tettek. A korabeli iráni társadalomban ennek megítélése korántsem lehetett olyan egyértelmű, ezért volt szükség a sok agitációra;¹⁵
- f) a bírósági rendszer a papok kezébe került, ami nem egy párhuzamosan működő egyházi bíraskodást jelentett, hanem sokkal inkább azt, hogy az állami bíróság a papi testületek irányítása alá került, ahol az általuk kifejlesztett zoroasztriánus jognak szereztek érvényt — legalábbis felsőbb szinteken, hiszen helyben nyilván tovább élt a falusi bíraskodás és arbitráció gyakorlata, mely a mai napig jelen van Iránban és más közel-keleti országokban is;
- g) az így újradefiniált zoroasztriánus jog egyre inkább olyan kérdések felé fordult, amelyek sem az uralkodót, sem a társadalmat nem érintették közvetlenül, azaz a jog legfőbb testévé a rituális jog vált;
- h) végül ki kell emelni, hogy az így ritualizálódott joggal való foglalkozás a kizárólag a papság által művelt jogtudomány terepévé vált, mely a fentebb mondottakból is

¹⁵ A kérdéshez lásd MACUCH 1991.

következően egyre inkább akadémiai jellegűvé lett és elszakadt a társadalmi valóságtól, több esetben mesterkéltné, hipotetikus problémákkal foglalkozva.¹⁶

Mindezek után már érthető, hogy az ilyen jogi privilégiummal, mi több, monopóliummal felruházott zoroasztriánus egyház vezetője miért vált a király első számú jogtanácsosává. Fel kell azonban figyelni arra is, hogy a *mōbedan mōbed* nem azért volt királyi jogtanácsos, mert ő volt a jog legfőbb tudója a honban, hanem mert ő volt az egyház feje, tehát *ex officio*, ami ezért nem feltétlenül jelentette azt, hogy a legjobb jogtudós is volt — bár reménykedni azért lehetett ebben. Az a kevés, ami ebből ránk maradt, azt mutatja, hogy helyes, a joggal megegyező tanácsokkal látta el a királyt, mi több, igyekezett a jog útjáról letérő uralkodót jogkövető magatartásra bírni, mint például Ardašir király várandós felesége ügyében.¹⁷ Elvi útmutatásai azonban nem voltak, döntései nem szolgáltak precedensként.

Az más kérdés, hogy mindebből mi valósult meg a valóságban. Elmélet és gyakorlat itt sem fedte le egymást. Elvben az nem volt vita tárgya, hogy a szuverén az uralkodó volt, tehát a bírói hatalmat ő delegálta a királyi-papi bíróságoknak, továbbá ebből adódóan ő volt a legfőbb bíró is, akihez fellebbezni lehetett. Ezt a jogot azonban nagyon körülhatárolták azzal, hogy a királyhoz folyamodni személyesen csak a két nagy vallási ünnepen, a márciusi *Nourūz*-és a szeptemberi *Mithra*-ünnepen lehetett.¹⁸ Ezzel a királyt gyakorlatilag izolálták saját társadalmától, majd miután az 5. században rájöttek arra, hogy ez így nyilvánvalóan működésképtelen, ahelyett, hogy értelemmel töltötték volna ki, az egész intézményt eltörölték.¹⁹ Amíg azonban az intézmény létezett, szigorú protokollhoz volt kötve. A *Kitāb al-Tāj* értelmében a királynak az ítélkezési nap reggelén meg kellett hajolnia a főpap előtt és engedelmességet kellett fogadnia, deklarálva azt, hogy akármit is dönt az adott ügyben, az uralkodó azt elfogadja, és a szerint cselekszik.²⁰ Vagyis a király mégsem volt szuverén. Elvben. Mert a valóságban ez a szöveg alig több, mint vallási ideál a helyes társadalomról, az igazságosságról és mindezek szimbolikus kifejeződése oly módon, hogy azért a *mōbedān mōbed* ambícióit is jól mutassa.

Hasonlóan komoly ambíciókat jelez a Tansar-levél is, melynek értelmében a következő uralkodót a nemesség és a főpap választja ki a király fiai közül. Ha az érintettek között vita alakulna ki a választandó személyt illetően, akkor a főpap szavazata dönti el a kérdést.²¹ Szemet szúr, hogy az örökös kiválasztásának folyamatában a király még szereplőként sincs megemlítve, miközben nem tudunk olyan esetről, amikor a következő királyt a fentiek szerint választották volna ki, olyanokról viszont nagyon is, amikor az uralkodó egymaga jelölte ki utódját. Tehát itt még inkább politikai igénybejelentésről, mintsem politikai szociológiáról beszél-

¹⁶ Ehhez a kérdés lásd JANY 2006.

¹⁷ A legyőzött párthus király lánya immár Ardašir feleségeként megpróbálta megmérgezni az uralkodót, de a kísérlet kudarcot vallott. A bűncselekmény büntetése természetesen halál, de mivel az asszony várandós volt, a főpap igyekezett az uralkodót meggyőzni arról, hogy a kivégzést a szülés utánra kell halasztani, mert várandós nő kivégzését a magzat életének megmentése miatt a perzsa jog nem teszi lehetővé.

¹⁸ CHRISTENSEN 1944: 301.

¹⁹ BRAUN 1915: 179.

²⁰ PERRY 1978: 204.

²¹ BOYCE 1968: 61–63.

hetünk, mely egyben a nemességgel szövetkezett mágusok túlzott ambícióit is jól tükrözi. Visszatérve az első szövegre, magam is azt gondolom, hogy ez egy erősen propagandisztikus írás, ugyanakkor azt is gondolom, hogy a forrás ilyen egyszerű elvetése leegyszerűsít egy jóval komplexebb helyzetet.

Ha megvizsgáljuk ugyanis az iráni keresztények ellen indított büntető eljárásokat, akkor kiderül, hogy a kérdés valóban nem ilyen egyszerű.²² A keresztény-üldözésekre jellemző, hogy igyekeztek a szabályszerűség látszatát megőrizni, azaz a keresztények kivégzése nem lincselések vagy rajtaütésszerű mézárások formájában valósult meg, hanem büntetőeljárás keretében. Ezen eljárások legfőbb szereplői a mágusok voltak, akik egyszerre ténykedtek vádlóként, nyomozóként és bíróként, ráadásul az eljárás során még azon szabályokat sem tartották mindig be, melyeket egyébként ők írtak — aligha a perbefogott keresztények védelmében.²³ S miközben igaz, hogy a keresztényüldözések mögött sokszor külpolitikai motiváció húzódott meg attól függően, hogy Perzsia épp milyen viszonyt ápolt Bizánccal, ez a séma nem alkalmazható minden esetre, mert a dolog legalább ennyire függött a mindenkori uralkodó személyétől, személyes és vallásos meggyőződésétől, valamint a *mōbedek* aktuális hatalmától. Ahogy Jes P. Assmussen helyesen megjegyezte, a *mōbedek* túlzásai, fanatizmusuk több esetben olyan helyzetet is eredményezett, mely az uralkodó akaratával ellentétes volt. Vagyis a külpolitika csak egy volt a motivációk közül.²⁴ Röviden csak egy esetet hoznék fel illusztrációként. A *mōbedek* kivégezték a király egyik legfőbb udvari emberét, Pūsait is, aki a királyi birtokok előjárója volt, tehát igen befolyásos személy, miután nem volt hajlandó imádkozni a Naphoz. A király nem tudta megakadályozni a halálos ítéletet, ezért titokban egy követét menesztette a veszthelyre, aki igyekezett meggyőzni az elítéltet arról, hogy csak egyetlen egyszer imádkozzon a Naphoz, s akkor megmenekül. Pūsai ezt természetesen elutasította, hisz különben aligha szerepelhetne a mártíráktákban, a király pedig fogát csikorgatta dühében, mert saját szavai szerint egyik legtehetségesebb emberét vesztette el.²⁵

Vagyis ismét a kompetencia-kérdéséhez jutottunk vissza. Ez a probléma láthatóan nem volt elméletileg tisztán és ellentmondásmentesen kidolgozva, ezért utat nyitott a mindenkori szereplők előtt, hogy az aktuális erőviszonyok mentén alakítsák ki pozícióikat. A presztízis szemponton túlmenően ez konkrét politikai veszéllyel is együtt járhatott, hiszen a túlbuzgó *mōbedek* keresztény-üldözése akkor, amikor az uralkodó épp békét akart volna kötni a bizánciakkal, vagy legalábbis nem akart háborús helyzetet előidézni, ismerve országa gyengébb katonai erejét, kellemetlen meglepetéseket okozhatott. Éppen ezért a perzsa uralkodók igyekeztek korlátok közé szorítani a *mōbedek* hatalmát, de ez a harc a mindenkori szereplők erejétől függött. Erőskező uralkodók esetében, mint például I. Khosrau, a zoroasztriánus egyház nem volt képes önálló hatalmi centrumként fellépni, gyengébb uralkodók idején azonban még a trónfosztástól, megvakítástól vagy a király megölésétől sem riadtak vissza. Vagyis

²² A keresztények elleni eljárások korabeli forrásai a mártírákták, melyek a perek lefolyását és a mártírok beszédeit tartalmazzák. Szövegkiadások: HOFFMANN 1880; és BRAUN 1915.

²³ JANY 2007: 373–383.

²⁴ AMUSSEN 1983: 934.

²⁵ BRAUN 1915: 70.

a mágusok hatalma a Sāsānida kor végére jelentősen átpolitizálódott, ami rövidtávon ugyan járt némi előnnyel, hosszú távon azonban végzetesnek bizonyult. A *mōbedek* politikai aktivitását mutatja, hogy tartományi kormányzóként is működtek, mi több, tudomásunk van olyan *mōbedről* is, aki tartományi vezető minőségében megtagadta a királyi parancs végrehajtását, majd fegyverrel sikeresen ellenállt a megbüntetésére ellene indított királyi seregnek, s a várat, ahová elsáncolta magát, nem sikerült bevenni.²⁶ Annak eldöntése, hogy ez a *mōbed* erejének, vagy a királyi hatalom gyengeségének a jele, ránk vár.

A felek viszonyát kompetencia-küzdelmek mellett esetenként az együttműködés is jellemezte. Erre akkor került sor, amikor a fennálló állami vagy társadalmi rendet olyan veszély fenyegette, hogy az már a mágusok helyzetét is komolyan érintette. Ilyenkor azonnal és minden erejüket latba vetve siettek az uralkodó segítségére, mint például a mazdakita mozgalom leverésekor, melyet a nemesség és a papság, azaz a teljes feudális arisztokrácia támogatásával csak hosszú küzdelem után sikerült térdre kényszeríteni.

A betörő muszlim seregekkel szemben azonban nem volt ellenszer. A Sāsānida államba beépült és végletesen átpolitizálódott mágusok rendjét az állam bukása magával rántotta a szakadékba. Az első két évszázadról gyakorlatilag nincsenek forrásaink, de amikor a 8–9. századtól kezdve ismét belelátunk a zoroasztriánus közösség belső viszonyaiba, már nem találjuk meg a *mōbedeket*. Helyüket rövid időre átvette a *hudēnān pēshōbāy*, majd ennek gyors eltűnését követően a *dastwar* (*dastūr*), aki a zoroasztriánus közösség vezetője mind a mai napig.

Összességében tehát a Sāsānida korszak nem volt hierokrácia, mivel a *mōbedek* sose váltak az állam egyedüli vezetőivé, a szekuláris uralkodó végig a helyén maradt. Ilyen törekvéseik talán nem is voltak, vagy ha igen, titkolniuk kellett, hiszen a Sāsānida dinasztia legitimitását ilyen nyíltan nem lehetett kétségbe vonni. Furcsa fintora a sorsnak, hogy a *mōbedek* által soha el nem ért, kiteljesedett hierokráciát végül a *sí'ita* papság valósította meg az iszlám forradalom után.

Felhasznált irodalom

- ASMUSSEN, Jes P. 1983: Christians in Iran. In: Yarshater, E. (szerk.), *The Cambridge History of Iran Vol. 3(2): The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods*. Cambridge: Cambridge University Press. 924–948.
- BOYCE, Mary 1968: *The Letter of Tansar*. Rome: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente.
- BRAUN, Oskar 1915: *Ausgewählte Akten Persischer Märtyrer*. München: J. Kösel.
- CHRISTENSEN, Arthur Emanuel 1944: *L' Iran sous les Sassanides*. Copenhagen: E. Munksgaard.
- DARYAEE, Touraj 2009: *Sasanian Persia: The Rise and Fall of an Empire*. New York: I. B. Tauris.

²⁶ SHAKED 1990.

- GHAZĀLĪ, Muḥammad ibn Muḥammad, AL- 1964: *Ghazālī's Book of Counsel for Kings*. (Ford. Bagley, F. R.). London: Oxford University Press.
- HOFFMANN, Georg 1880: *Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer*. Leipzig: F. A. Brockhaus.
- IQBĀL, 'Abbās (ford. és szerk.) 1942: *Ibn Isfandiyār: Tāriḫ-i Tabaristān*. Tehran: s. n.
- JANY, János 2006: The Jurisprudence of the Sasanian Sages. *Journal Asiatique* 294, 291–323.
- JANY, János 2007: Criminal Justice in Sasanian Persia. *Iranica Antiqua* 42, 347–386.
- KREYENBROEK, Philip G. 1994: On the Concept of Spiritual Authority in Zoroastrianism. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 17, 1–15.
- MACUCH, Maria 1991: Inzest im Vorislamischen Iran. *Archeologische Mitteilungen aus Iran* 24, 141–154.
- PERRY, John R. 1978: Justice for the Underprivileged: The Ombudsman Tradition of Iran. *Journal of Near Eastern Studies* 37, 203–215.
- SACHAU, Eduard 1914: *Corpus juris des persischen Erzbischofs Jesubocht. Erbrecht oder Canones des persischen Erzbischofs Simeon. Eherecht des Patriarchen Mar Abha*. Berlin: Georg Reimer.
- SCHIPPMANN, Klaus 1990: *Grundzüge der Geschichte des Sasanidischen Reiches*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- SHAKED, Shaul 1990: Administrative Functions of Priests in the Sasanian Period. In: Gnoli, G. – Panaino, A. (szerk.), *Proceedings of the First European Conference of Iranian Studies held in Turin, September 7th-11th, 1987 by the Societas Iranologica Europaea Part I-II* (Serie orientale Roma 67). Rome: Istituto italiano per il Medio ed Estremo Oriente. 265–271.
- SKJAERVO, Prods Oktor 1983: Kirdir's Vision: Translation and Analysis. *Archeologische Mitteilungen aus Iran* 16, 269–326.
- STAUSBERG, Michael 2002: *Die Religion Zarathustras. Geschichte-Gegenwart-Rituale*. Band I. Stuttgart: Kohlhammer.
- WIESEHÖFER, Josef 1996: *Ancient Persia from 550 BC to 650 AD*. London: I. B. Tauris.

Ki a főpap: Ábrahám vagy Jézus? Zsidó–keresztény polémia a papságról

Dobos Károly Dániel

Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar – Piliscsaba–Budapest

A probléma alapvetése

A zsidóság és a kereszténység a Kr. u. 2. századot követő kapcsolatának vizsgálatát jelenleg két egymással versengő paradigma uralja. Mintegy huszonöt éve a paradigmaváltás korszakát éljük.¹ Létezik egy régebbi, ma már sok szempontból meghaladottnak tekintett elképzelés, mely szerint:

a rabbinikus judaizmus *egyenes ági leszármazottja* a Második szentély idején fennálló farizeusi mozgalomnak,

míg a kereszténység a judaizmus testéből *igen korán kiszakadt önálló csoport*, melynek szellemi gyökerei, ha valahol, akkor a judaizmus eltérő világnézetű ágaiban keresendők. A két közösség gyors elválását hirdető elmélet egyik kulcskérdése sokáig az volt, hogy a két csoport szeparációja Kr. u. 70 (a Szentély pusztulása) vagy csak Kr. u. 135 (A Bar Kochba-felkelés vége) után vált-e *véglegessé*.

S az utolsó szó nem véletlenül kapott nyomatékot. Ez a paradigma a két közösség *korán bekövetkezett és végleges szakításával* számol, mely után a két irányzat között már nincs többé érdemi kölcsönhatás.

A régi paradigma tehát a rabbinikus judaizmus *kontinuitását* hangsúlyozza a Második szentély idején fennálló rendszerrel, legalábbis annak egyik alapvető irányzatával. Ezzel szemben a kereszténység inkább *diszkontinuusnak* és *autonómnak* tűnik. Ezt a szemléletmódot erősíti a mindenki által ismert *szülő-gyermek* reláció metaforája is. A judaizmus a folytonosságot jelentő szülő, amelynek a kereszténység a leszármazottja. Ebből az értelmezési keretből következett a szövegek kronológiai sorrendjét sokszor a mai napig meghatározó axióma is, amely azt állította, hogy a hasonló tartalomra irányuló zsidó és keresztény szövegek közül *biztosan a zsidó keletkezett korábban* (vagy legalábbis korábbi hagyományra megy vissza), míg a keresztény a későbbi, s mint ilyen, ő a *válasz*, a reakció.

Az előbb vázolt szituáció mindenki számára ismerősnek tűnhet, hiszen évszázadokon keresztül ez a képlet uralta mind a zsidó, mind a keresztény közösségen belül kettejük

¹ A paradigmaváltáshoz részletesebben lásd DOBOS 2011.

viszonyának leírását, s még a néhány évtizeddel korábbi szakmunkák is ezt az elképzelést közvetítették, vagy legalábbis ez állt az események rekonstrukciójának háttérében.

Az új,² s még számos részletkérdésben finomítandó paradigma a fentitől sok tekintetben eltérő módon rajzolja meg a két közösség egymáshoz való viszonyát a Kr. u. 2. század után.

Az új elképzelés a zsidó és keresztény közösségek születését a Szentély pusztulása és Jézus fellépése — mint két kellően radikális változás — által jellemzett válságszituációba helyezi. Az ideológiai válság egyfajta *versenyhelyzetet* eredményezett, melynek alapkérdései a következők voltak: ki tekinthető az eddigi hagyomány legitim örökösének, illetőleg ki képes életképes alternatívát felmutatni a jelenlegi, megváltozott körülmények között? Ez a versenyszituáció — az új elképzelés szerint — nem szűnt meg a 2. században, hanem még hosszú évszázadokig fennmaradt, sőt a 4. század után, a kereszténység államvallássá válásával párhuzamosan, érezhetően erősödött is.

A két későbbi ortodox centrum: a rabbinikus judaizmus, illetőleg a formálódó keresztény ortodoxia e versenyszituáció keretében — részben *egymás ellenében* — *definiálja* önmagát. Ez a polémikus folyamat azonban nem ugyanolyan módon van jelen a két közösség szövegeiben: a keresztények *nyíltan* felvállalják a konfrontációt, míg a zsidó csoportok — egyre inkább kisebbségi pozícióba kényszerítve — inkább csak *implicit*e adnak hangot e polémiciának.

Összegezve: az új paradigma szerint a közösségek viszonya *nem jellemezhető egy korai szakadást követő végleges szeparációval*, sokkal inkább a hagyomány (egyedül) helyesnek vélt értelmezésért folyó, eltérő eszközökkel vívott harc során lassan kikristályosodó centrumok közötti — *eltérő időpontokban bekövetkezett* — *szakítások sorának tekinthető*.

Ha a régi paradigmát a szülő-gyermek metaforával érzékeltettük, akkor az új inkább „két marakodó testvér” képzetét idézheti elénk.

Ábrahám vagy Jézus?

A következőkben ennek a „testvéri marakodásnak” egy érdekes példáját szeretném felmutatni és röviden elemezni. Az elemzéssel egyrészt az új paradigma jobb megértéséhez, másrészt annak megismeréséhez is szeretnék hozzájárulni.

Vegyük az alábbi rövid szövegrészletet! A szöveg a *Genezis Rabba* című midrás-gyűjteményből származik. A szövegrészlet Izsák feláldozásának szentírási szakaszához (Gen 22. fejezet) írt tipikus rabbinikus kommentár, mely a szöveg egy-egy részlete felett hosszasan elgondolkodik, aktualizálva a Szent hagyomány éppen olvasott részletét. A szöveg mai formáját minden valószínűség szerint a Kr. u. 5. században nyerte el, ám ez nem zárja ki, hogy ne tartalmazhatna korábbi részleteket is.³

² Az új elképzeléshez lásd ABUSCH 2003; IRSHAI 2003; BOYARIN 2004; SCHWARTZ 2004; YUVAL 2006; ZELLENTIN 2006.

³ STEMBERGER 1992: 275. A bevezetőnek létezik angol fordítása is: STEMBERGER – STRACK:1996.

Történt ezen dolgok után, hogy Isten megkísértette Ábrahámot és szólt hozzá: „Ábrahám!” Mondta: „Itt vagyok.” (Gen 22:1)⁴

Rabbi Józsuá azt mondta: „Mózes két szentírási szakaszban hasonlítja magát Ábrahámhoz. De Isten így válaszol neki: *Ne büszkélkedj a király előtt, és a nagyoknak helyére ne állj!*” (Péld 25:6)

[Most következnek a két személy összehasonlítása, melynek alapját az képezi, hogy mindkettejük szájából elhangzik az „itt vagyok” mondat.]

Így szólt Ábrahám: „itt vagyok”. [Értsd úgy:] *Méltó vagyok a papságra és méltó a királyságra.*

Ő ugyanis elnyerte a papságot, amint azt a Szentírás következő szavai [bizonyítják]: „*Megesküdünt az Örökkévaló és nem bánja meg: Pap vagy Te mindörökké Melkicedek módjára.*” (Zsolt 110:4)⁵

Ugyanígy elnyerte már [korábban] a királyságot is, amint írva van: „*Isten fejedelme vagy Te (Ábrahám) közöttünk...*” (Gen 23:5)

Mózes is így szólt: „*itt vagyok*” (Ex 3:4) [Az égő csipkebokor jelenetében...]. [Értsd úgy:] *Méltó vagyok a papságra és méltó a királyságra.*

De a Szent — áldott legyen Ő — azt válaszolta neki: „*Ne közelíts ide...*” (Ex 3:5) S a közelítés kifejezés a papságra utal, amint írva van: „*de az idegen, ki közeledik [a Szentélyhez] ölessék meg.*” (Num 1:51) Az ide szócska pedig a királyságra utal, hiszen ezt mondja [Dávid király]: „*Ekkor bement Dávid király, leült az Örökkévaló színe elé és azt mondta: Ki vagyok én, oh Uram Örökkévaló, és mi a házam, hogy eljuttattál engem idáig?*” (2Sám 7:18)⁶

E rövid szakasz előterében két figura áll: Mózes és Ábrahám, s a részlet látszólag az ő vetélkedésükről tudósít. A háttérben azonban megbúvik még valaki, egy rejtélyes alak, akinek jelentőségét első látásra talán nem is érzékeljük. Ki ő? Melkicedek. De ki ez a rejtélyes figura? Melkicedek neve mindössze kétszer bukkan fel a Héber Biblia szövegében. Először nem sokkal Izsák feláldozásának (*Akéda*) története előtt találkozunk vele a Teremtés könyvében (Gen 14:18–20). Miután Ábrahám legyőzte Kedorláomert, az Ígéret földjének királyát és szövetségeseit, Melkicedek — „Sálem királya” és főpapja — kiment a győztes fogadására.

Melki-Czedek pedig, Sálem királya, kivitt kenyeret és bort, ő ugyanis papja volt a legfelsőbb Istennek, s megáldotta és mondta: „*Áldott legyen Ábrahám a legfelsőbb Istentől, ki ég és föld teremtője, és áldott legyen a legfelsőbb Isten, ki átszolgáltatta elleneidet kezédbe!*”

Ábrahám az áldást azzal viszonyozza, hogy Melkicedeknek minden hadizsákmányából tizedet adott, a későbbi izraelita szokás szerint, amikor is a föld termésének a tizede a papoknak járt. Melkicedek tehát — e részlet tanúsága szerint — főpap és uralkodó egyszemélyben, aki na-

⁴ A Héber Bibliából származó bibliai idézeteket az IMIT kiadásában megjelent fordításból vettük.

⁵ A szöveg a zsoltárverset Ábrahámra vonatkoztatja. A magyarázatot lásd alább.

⁶ *Berésit Rabba* 55:6. Én a sztenderd vilnai kiadás használtam (*Midrash Rabbah* 5 köt. (s.n., Vilna, 1884) 1. kötet: 65. oldal).

gyobb hatalommal bír Ábrahámnál, hiszen úgy illendő, hogy a nagyobb hatalmú áldja meg az alattvalót.⁷

Melkicedek alakját még egyszer említi a Héber Biblia szövege, mégpedig a 110. zsoltár 3–4. verseiben.

„Tied a hatalom erőd napján. A szent hegyeken a Hajnal méhéből én nemzettelek, mint a Fényes csillagot.⁸ Megesküdt az Örökkévaló és nem bánja meg: Pap vagy Te mindörökké Melkicedek módjára.”

Melkicedek itt már nem egyszerűen az ideális jeruzsálemi pap-király megtestesítője. Itt többről van szó! Melkicedek e ponton emberfölötti alakká magasztosul, az Úristen örök főpapjává, a mitologikus Hajnalcsillag gyermekévé.

Melkicedek karrierje azonban még e ponton sem ér véget. Az újszövetségi Zsidókhöz írt levél⁹ az imént idézett zsoltárverset öt alkalommal is idézi,¹⁰ mindannyiszor Jézus Krisztus személyére vonatkoztatva. Az eredetileg Szent Pál apostolnak tulajdonított levél szerzőjének kiléte máig kétséges, azt azonban már ma is tudjuk, hogy a szöveg a Kr. u. 1. évszázad végén, feltehetően a 80-as években keletkezett.¹¹ A Zsidókhöz írt levél központi üzenete az, hogy a világ bűneiért engesztelést szerző igazi főpap nem az ószövetségi leviták leszármazottja, hanem maga Jézus Krisztus, ő a Melkicedek rendje szerinti igazi és örök főpap. Jézus fölötté áll a levita papságnak, hiszen — Melkicedekhez hasonlóan — nem halandó, nem úgy, mint a földi papok.

„És amazok [leviták], jóllehet többen lettek papokká, mert a halál miatt meg nem maradhattak; de ennek [Jézusnak], minthogy örökké megmarad, változhatatlan a papsága.” (Zsid 7:23–24)¹²

Sőt, nemcsak örökéletű, de büntelen is, ami szintén nem állítható a levita papokról. A Zsidókhöz írt levél így folytatódik:

„Mert ilyen főpap illet vala minket, szent, ártatlan, szeplőtelen ... akinek nincs szüksége, mint a főpapoknak, hogy előbb a saját bűneiért vigyen áldozatot, azután a népeiért, mert ezt egyszer megcselekedte, maga-magát megáldozván.” (Zsid 7:26–27)

A Zsidókhöz írt levél szerzőjének tanítása szerint a levita papság kora Jézussal véget ért, hiszen ő beteljesítette a főpapi funkciót azzal, hogy a legbecsesebbet, saját testét adta oda áldozatul a világ bűneiért. Többé nincs szükség áldozatra, sem az áldozatot újból és újból megismétlő főpapra.

⁷ Az eredeti bibliai történet valószínűsíthető szándéka, hogy a perzsa korszakban hatalmon lévő főpapot a provincia kormányzójával azonos rangúként mutassa be, s így, a valóságban majd csak a hellénisztikus korszakban megvalósuló teokratikus királyság intézményét elővételezze. Vö. ASTOUR 1992: 684.

⁸ A bibliai szöveg kiegészítéséhez lásd ASTOUR 1992: 685. Az eredeti részlet valószínűleg Simeon Makkábiról szól, aki Kr. e. 141-ben főpap, hadvezér és a közösség világi vezetője lett egyszemélyben.

⁹ A könyvhöz lásd ATTRIDGE 1992; ill. BROWN 1996: 683–704.

¹⁰ Zsid 5:6; 5:10; 6:20; 7:17; 7:20. Melkicedek alakja összesen kilencszer fordul elő a Zsidókhöz írt levélben: 7:1–11, 17–21.

¹¹ A datáláshoz lásd BROWN 1996: 697.

¹² Az újszövetségi idézeteket a Károli Gáspár-féle fordítás modernizált változatából vettük (Budapest, 1988).

Ez az újszövetségi szöveg több évszázaddal megelőzi a *Genezis Rabba* szerkesztését, de valószínűleg a midrás-gyűjteménybe felvett hagyományanyag keletkezésénél is korábbi. Jelen esetben tehát joggal állíthatjuk, hogy ő veti fel a kérdést, amire a zsidó közösségnek válaszolnia kellett. *Kellett*, hiszen a Zsidókhoz írt levél tanítása egzisztenciális fenyegetést jelentett e közösség számára. Lássuk, hogyan válaszoltak e fenyegetésre a zsidó szövegek!

Térjünk most vissza az előbbi midrás szövegéhez! Szövegünk a melkicedeki papságot nem Jézussal, hanem Ábrahám személyével hozza összefüggésbe.

„Ő ugyanis elnyerte a papságot, amint azt a Szentírás következő szavai [bizonyítják]:
»Megesküdött az Örökkévaló és nem bánja meg: Pap vagy Te mindörökké Melkiczedek módjára.«” (Zsolt 110:4)

Hogy miért kapja meg Ábrahám a melkicedeki papságot a rabbinikus felfogás szerint? A rabbik véleménye szerint azért, mert Melkicedek elsőként őt áldotta meg, s csak utána az Istent.¹³

Vagyis Ábrahám elnyerte a melkicedeki papságot, hogy képes legyen föláldozni hön szeretett fiát, s ezzel olyan érdemet szerezni, amely képes ellensúlyozni az Izraelt érő későbbi csapásokat. A szöveg egy másik részén (*Berésit Rabba* 55:8) azt olvassuk, hogy Izrael igazainak minden cselekedete kiegyensúlyozza azt a képzeletbeli mérleget, melynek másik serpenyőjében Izrael ellenségeinek gonosz ármánykodásai állnak. Így például Ábrahám készsége arra, hogy feláldozza saját fiát, hatástalanítja Bálám átkait, amivel az megátkozta Izraelt (Num 22:21).

A zsidó értelmezés szerint tehát Ábrahám a melkicedeki főpap, a világi és szakrális hatalom birtokosa, ahogyan a keresztény interpretáció szerint Jézus az. De miért is olyan életbevágóan fontos mindez a Kr. u. 4–5. század táján? Hiszen a Templom legalább 300 éve elpusztult, nincs mindennapi áldozat, ami engesztelést szerezhetne, s a leviták — bár leszármazásukat még évszázadokon keresztül számon tartották — legalább időlegesen „állás nélkül maradtak”. Pusztán egy bibliai passzus értelmezése feletti vitáról volna szó e helyütt? Hermeneutikai „ki mit tudról”? Nem! Olvassunk csak bele ismét a Zsidókhoz írt levél szövegébe! Itt ezt találjuk: „*Mert a papság megváltozásával szükségképpen megváltozik a törvény is.*” (Zsid 7:13) A vers értelmezésének tehát messzemenő egzisztenciális jelentősége van. A keresztény értelmezés szerint Jézus fellépésével véget ért a levita papság és vele együtt a Törvény (a Tóra) korszaka is. S ez a keresztény értelmezés, a birodalom krisztianizálásával párhuzamosan — ne felejtsük el, hogy a 4–5. században járunk —, egyre hangosabbá vált. De valóban véget ért-e minden? — a rabbiknak ezt a kérdést kellett a zsidó közösség öndefiníciója érdekében végiggondolni. S az ő válaszuk nem lehetett más, mint a tagadás. A papság és Törvény nem érhetett véget, hiszen ezzel a közösség lába alól csúszna ki a talaj. S e ponton lép be Mózes a történetünkbe. A midrás szerint: „*Mózes két szentírási szakaszban hasonlítja magát Ábrahámhoz*”, hogy ő is méltó a papságra és a királyságra. Ám az Úristen letorkolja: „*Ne*

¹³ Lásd Gen 14:20. A rabbinikus magyarázatot megtaláljuk a babilóni Talmud Nedarim 32b-ben. Petuchowski szerint a Melkicedek elleni polémia eredetileg a Hasmoneusok ellen irányult, amit később a keresztényekre alkalmaztak volna, lásd PETUCHOWSKI 1957. Vö. még KESSLER 2004.

közelíts ide...” (Ex 3:5). S a közelítés kifejezés a papságra utal, amint írva van: „*de az idegen, ki közeledik [a Szentélyhez], ölessék meg.*” (Num 1:51) A bizonyítékként idézett szentírási szakasz tágabb kontextusa éppen a leviták elkülönítéséről szól (Num 1:48–54). Ők a folyamatos isteni jelenléte szimbolizáló és engesztelést szerző Szent Sátor őrei és funkcionáriusai. S ők nem tűntek el, ha jelenleg nincs is funkciójuk. A kialakuló rabbinikus ideológia egyik alapvető axiómája szerint a Törvény tanulmányozása és a mindennapi liturgia éppen az időlegesen szünetelő áldozat helyettesítésére szolgál — mintegy virtuális áldozatként funkcionál. Akik a Törvényt tanulmányozzák, azok a leviták munkájában részesednek, s e cselekvésük által fenntartják a papságot — *virtuálisan* —, és fenntartják a Törvényt a maga *kézzelfogható valóságában*. A rabbinikus gondolkodás egyik alaptétele szerint a Templom lerombolása és a papi funkció formális megszűnése után tulajdonképpen mindenki potenciális pappá vált...

„*S az idegen, aki [a Szentélyhez] közeledik, ölessék meg.*” — folytatja tovább a szöveg. Talán nem tűnik túlzásnak a midrási szöveg e betolakodó idegeneiben az ígéretek elbitorlásában vétkes keresztényeket felfedezni.

Rövid passzusunk azt üzenheti tehát zsidó olvasóinak, hogy a bibliai Melkicedek-tradíció helyes értelmezése nem az újszövetségi Zsidókhoz írt levélben felvetett irány. Ez az értelmezés a 4. századra széles körben ismert lehetett Palesztinában, ahol szövegünk keletkezett. Nem Jézus Krisztus az a melkicedeki főpap, aki áldozatával hatástalanította a levita papságot, s ezzel egyszer s mindenkorra eltörölte a Törvény hatóerejét. Nem! Ábrahám az örök főpap, s az ő leszármazottai, a leviták, a papság legitim gyakorlói — a múltban és mai is. Jézus áldozata nem hatástalanította a Törvényt, legalábbis a zsidók számára semmiképpen sem.

És mit jelent az elbeszélésben folyamatosan jelen lévő másik szál, a királyság? — kérdezhetjük végezetül. Emlékezzünk, midrás-gyűjteményünk feltételezett szerkesztési ideje a Kr. u. 4–5. század! Ebben az időben mélyreható változások zajlanak le a Római Birodalom keleti felén. Nagy Konstantin uralkodásának (324–337) idején a kereszténység államvallássá lesz, a fordulat azonban I. Theodoziosz császárságától (379–395), a 380-as évektől kezdve válik igazán kézzelfoghatóvá a birodalom minden alattvalója, így a zsidó közösség számára is.¹⁴ A zsidók ebben az új szituációban folyamatos defenzívába szorúlnak, életkörülményeik fokozatosan romlanak. Nem kell azon csodálkoznunk, hogy mindent megtesznek azért, hogy legalább implicite maguknak igényeljék a királyság jogát. Ábrahám egyik távoli leszármazottjában, Dávidban tovább él a melkicedeki örök királyság, s a dávidi ház (és ezzel együtt Izrael jövőbeli királyának) trónigénye — legalábbis *de jure* — továbbra is fennáll, s ha máskor nem, a várva várt messiás-királyban majd realizálódni fog...

Testvérek marakodását ígértem a bevezetőben. S valóban ezt láttuk e rövid szövegrészletben. Valójában nem Mózes és Ábrahám, a szöveg két látszólagos főszereplője marakodik egymással, ahogy első látásra gondolnánk, hanem Melkicedek két alteregója: *Ábrahám*, a test szerinti Izrael ősatya és *Jézus*, a lelki Izrael, a választott nép helyébe lépő Egyház feje birkózik a sorok között. A tét hatalmas: kié a valódi, az érvényes engesztelő áldozat, és kié a hatalom (a királyság). A kereszténység az 1. század második felében már biztosan azt hirdette, hogy Jézus

¹⁴ Lásd részletesebben STEMBERGER 1987.

után nincs szükség többé más engesztelésre, s e hitét a 4. századtól kezdődően politikai sikerei is megerősítették. A formálódó zsidó közösség e hitet természetes módon elutasította, s mivel nyílt eszközökkel nem tiltakozhatott, legalább a sorok közé írva megfogalmazta ellenvéleményét...

Felhasznált irodalom

- ABUSCH, Raanan 2003: Rabbi Ishmael's Miraculous Conception. Jewish redemption history in Ancient Jewish Polemic. In: Becker, A. H. – Reed, A. Y. (szerk.), *The Ways that Never Parted – Jews and Christian in Late Antiquity and the Early Middle Ages* (Texts and Studies in Ancien Judaism 95). Tübingen: Mohr Siebeck. 307–343.
- ASTOUR, Michael C. 1992: Melchizedek (Person). In: Freedman, D. N. et al. (szerk.), *The Anchor Bible Dictionary* Vol. 4. New York: Doubleday. 684–686.
- ATTRIDGE, Harold W 1992: Hebrews, Epistle to. In: Freedman, D. N. et al. (szerk.), *The Anchor Bible Dictionary* Vol. 3. New York: Doubleday. 97–105.
- BOYARIN, Daniel 2004: *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- BROWN, Raymond E. 1996: *An Introduction to the New Testament*. New York: Doubleday.
- DOBOS, Károly Dániel 2011: Paradigmaváltás a késő ókori zsidó–keresztény interakciók történeti vizsgálatában. In: Dobos, K. D. – Fodor, Gy. (szerk.), „Vízió és valóság” A Pázmány Péter Katolikus Egyetemen 2010. október 28-29-én „A dialógus sodrában” címmel tartott zsidó–keresztény konferencia előadásai (Studia Theologica Budapestinensia 35). Budapest: Új Ember – Márton Áron. 233–242.
- IRSHAI, Oded 2003: The Role of the Priesthood in the Jewish Community in Late Antiquity: A Christian Model? In: von Cluse, Ch. – Haverkamp, A. – Yuval, I. J. (szerk.), *Jüdische Geimeinden und ihr christlicher Kontext in kulturräumlich vergleichender Betrachtung*. Hannover: Hahnsche Buchhandlung. 75–85.
- KESSLER, Edward 2004: *Bound by the Bible: Jews, Christians and the Sacrifice of Isaac*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PETUCHOWSKI, Jakob J. 1957: The Controversial Figure of Melchizedek. *Hebrew Union College Annual* 28, 127–36.
- SCHWARTZ, Seth 2004: *Imperialism and Jewish Society, 200 B. C. E. to 640 C. E.* Princeton: Princeton University Press.
- STEMBERGER, Günter 1987: *Juden und Christen im Heiligen Land. Palästina unter Konstantin und Theodosius*. München: C. H. Beck.
- STEMBERGER, Günter 1992⁸: *Einleitung in Talmud und Midrasch*. München: C. H. Beck.
- STEMBERGER, Günther – STRACK, Herman L. 1996²: *Introduction to Talmud and Midrash*. Minneapolis: Fortress Press.

YUVAL, Israel Jacob 2006: *Two Nations in Your Womb: Perceptions of Jews and Christians in Late Antiquity and the Middle Ages*. Berkeley: University of California Press.

ZELLENTIN, Holger 2006: Rabbinizing Jesus, Christianizing the Son of David — The Bavli's Approach to the Secondary Messiah Traditions. In: Ulmer, R. (szerk.), *Discussing Cultural Influences: Text, Context, and Non-Text in Rabbinic Judaism*. Lanham, MD: University Press of America. 99–127.

A katolikus papság kialakulásának sajátosságai és ennek hatása a középkori (9–12. századi) papképzés formáira*

Szuromi Szabolcs Anzelm O.Praem.

Pázmány Péter Katolikus Egyetem – Piliscsaba–Budapest

A diakónus — presbiter — püspök hierarchikus rendszerének lépcsőről lépésre történő kialakulása

Az újszövetségi papság nem vezethető le más, még a levitikus papság formájából sem, hiszen ez a feladatkör a pap–Jézus Krisztus szolgálatára épül, amiben egyúttal Ő maga az áldozat is. Ez a szolgálat folytatódik az apostoli hivatásban, amely hivatalokra tagolódva jelenik meg a papi ordón belül, és amelynek minden fokozata az apostoli szolgálattól függ.¹

Ha megvizsgáljuk a 4–5. századtól a 11. századig terjedő kánonjogi forrásokat, láthatóvá válik a diakónus, pap és püspök klerikusi fokozatokra vonatkozó előírások lépcsőről lépésre történő letisztázódása,² valamint a püspök sajátos kormányzati, tanítói és megszentelői hatalmának meghatározó jellege.³ A *Canones Apostolici*,⁴ vagy más néven *85 apostoli kánon* (4. század vége)⁵ és a *Statuta Ecclesiae Antiqua* (476–485)⁶ szövegéből egyértelműen kitűnik, hogy a korai időszakban a szent rend egyes fokozataihoz kötődő sajátosságok még nem kerültek egyértelmű meghatározásra. Sőt, amennyiben megvizsgáljuk az egyházatyák által ugyanezen időszakban írott forrásokat, kiviláglik, hogy azok sem tartalmazznak világos meghatározást a szent rend egyes fokozatainak egyedi sajátosságára vonatkozóan.

* Elhangzott 2011. november 24-én, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem (PPKE) Bölcsész- és Társadalomtudományi Karán (Piliscsaba), a *Papság a világ vallásaiban* címmel megrendezett konferencia keretében. Készült a TÁMOP 4.2.2 és az OTKA K 106300 program támogatásával a *Collegio S. Norberto*-ban (Róma), az *Institute of Medieval Studies*-ban (University of Notre Dame, Indiana, USA), valamint a *PPKE Kánonjog-történeti Kutatóközpontjában* (Budapest). A *Teológia* 46 (2012) [137–144]-ben, illetve a *Iustum Aequum Salutare* VIII/2 (2012) [195–202]-ben publikált tanulmányom átdolgozott változata.

¹ VANYÓ 1988: 64–71; vö. ERDŐ 1996: 94–95.

² REYNOLDS 1983: különösen 312–315.

³ *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris 1903kk. (DThC) III. 225–226. KURTSCHIED 1951: 54–375; GAUDEMET 1994: 70–72. Vö. DELORME 1974.

⁴ ERDŐ 1998: 28–30.

⁵ GAUDEMET 1985: 24–25; SZUROMI 2011: 29–38.

⁶ FAIVRE 1977; SZUROMI 2011: 39.

Az Egyház már a 3. századtól különös hangsúlyt helyez a klerikusok képzésére, amelybe beletartozik a szent iratok, teológiai írások, dogmák és a leglényegesebb egyházfegyelmi szabályok ismeretének az elsajátítása. Az I. Niceai Zsinat (325) beszámol arról, hogy a korai időkben előfordult, hogy egyes személyek már röviddel a keresztség felvétele után, vagy azzal egyidejűleg elnyerték a presbiteri vagy püspöki fokozatot. Azonban már az I. Niceai Zsinat is kívánatosnak tartotta, hogy az alkalmas jelöltek megfelelő módon — mind tanulmányok, mind a keresztyén életben való tapasztalatszerzés útján — készüljenek fel a klerikusi tisztségre.⁷ A megfelelő életkor meghatározása sűrűn ingadozott, huszonöt és harmincöt év között; 418-ban Zosimus pápa (417–418) rendelkezése szerint az akolitusnak minimum húsz, a szubdiakónusnak huszonnég, a diakónusnak huszonkilenc, a presbiternek pedig harminc évesnek kell lennie az ordináláshoz. A szenteléshez a fentiekén kívül szükséges a civil jog szerinti szabad állapot (nem rabszolga) és a cölebsz státusz.⁸ A klerikusi státusz elnyerése a szent feladatra való kiválasztással és hivatalra rendeléssel, vagyis az *ordinatio*val történt, ahogy ennek rítusáról a minden valószínűség szerint Gennadius marseille-i püspöktől származó *Statuta Ecclesiae Antiqua* (476–485) beszámol.⁹ A *Statuta Ecclesiae Antiqua* leírása alapján minden egyes fokozat kiszolgáltatásában a püspöknek van tevékeny szerepe. Éppen ezért a kánongyűjtemény bevezetője aprólékosan szabályozza a püspökké szenteléshez szükséges tulajdonságokat és azt a hitvallást, amit a jelöltnek el kell fogadnia.¹⁰ A tulajdonságok megvizsgálása és a hitvallás letétele nyilvánosan, a klerikusok és laikusok, a provincia püspökei, különösképpen pedig a metropolita jelenlétében kellett, hogy történjen.¹¹ Az egyes fokozatok elnyeréséről pontos tájékoztatást nyújtanak a *Statuta Ecclesiae Antiqua* kánonjai. Rendelkezést találunk a zsoldozóról — *psalmista* — (c. 98); az *ostiarius*ról (c. 97); a *lector*ról (c. 96); az *exorcista*ról (c. 95); az *acolitus*ról (c. 94); a *subdiaconus*ról (c. 93); a *diaconus*ról (c. 92); a *presbyter*ről (c. 91); és a püspökről (c. 90). A klerikusi státuszon kívül kitér az Istennek szentelt szüzekre (c. 99); az özvegyekre (c. 100); illetve más, fogadalmat tett személyekre (cc. 101–102).¹²

Az egyes klerikusi fokozatok sajátosságai egyre pontosabb meghatározást nyertek a korai középkor teológiai és intézményi fejlődésének következtében, mely a 11. századra már teljesen

⁷ C. 2: *Quoniam plura, aut per necessitatem aut alias cogentibus hominibus adversus ecclesiasticam facta sunt regulam, ut homines ex gentili vita nuper accedentes ad fidem et instructos brevi temporis intervallo mox ad lavacrum spiritale perducerent, simulque ut baptizati sunt, ad episcopatum vel presbyterium promoverent: optime placuit nihil tale de reliquo fieri. Nam et tempore opus est ei qui cateizatur, et post baptismum probatione quam plurima. Manifesta est enim apostolica scriptura, quae dicit: non neophytum, ne in superbiam elatus in iudicium incidat et laqueum diabuli. Si vero processu temporis aliquod animae delictum circa personam reperiatur huiusmodi et duobus vel tribus testibus arguatur: a clero talis abstineat. Si quis autem praeter haec fecerit, quasi contra magnum concilium sese efferens, ipse de clericatus honore pereclitabitur.*” *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna 1973.³ (COD) 6. vö. Laodiceai Zsinat (4/2. század) 3. kánon: JOANNOU 1962: 131.

⁸ Részletesen vö. SZUROMI 2003a: 12–14.

⁹ Kiadása: MUNIER 1963: 162–188; vö. BOTTE 1939: 223–229; VOGEL 1978.

¹⁰ MUNIER 1963: 164–165.

¹¹ MUNIER 1963: 165–166.

¹² Vö. SZUROMI 2003b.

mára. A *Collectio Dionysio-Hadriana* szövege²⁴ sohasem került hivatalos pápai kihirdetésre, azonban ennek ellenére egyedülálló alapjául szolgált különösen azoknak a zsinatoknak, melyeket frank területen hívtak össze.²⁵ Sőt, ez a gyűjtemény, beleértve annak legelső egységét — mely az apostoli kánonok első ötven kánonjának a fordítását tartalmazta — lényeges hatást gyakorolt az uralkodó által azt követően kibocsátott kapitulárék szövegére.²⁶ Jóval később a *Decretum Burchardi Wormatiensis* (1008 és 1022 között)²⁷ játszott megkülönböztetett szerepet, elsődlegesen a németalföldi egyházfegyelem alakításában.²⁸ A *Decretum Burchardi* a klerikusok kötelelességeivel és jogaival több könyvben is foglalkozik, melyek érintik a papképzés területét is.²⁹ A II. könyv legelső kánonjai között olvashatjuk azon könyvek listáját, amelyeket egy papnak feltétlenül ismernie kellett: *sacramentarium, lectionarium, antiphonarium, penitentiale, psalterium*, valamint a vasár- és ünnepnapok prédikációk gyűjteménye (vö. BW 2. 2).³⁰ A II. könyv alapvető témái és szerkezete alapján általános képet tudunk kialakítani a klerikusok kötelelességeire, jogaira és műveltségére vonatkozóan 11. századon belül. Az első kánonok azokat a tulajdonságokat írják le, amelyek alkalmassá tehetik a krisztushívót a felszentelésre (BW 2. 1–49). Azok a kánonok, melyeket Burchard a *Canones Apostolici*-ből — azaz ókori joganyagot használva — idéz, jól kifejezik a papképzés korabeli szempontjai között kiemelkedő helyet kapó homiletikai képesség kifejlesztésének hangsúlyát: „a papnak érthető formában kell prédikálni”. Ezek a korai szövegek egyértelműen jelzik a papok számára elengedhetetlen — a képzésük során elsajátítandó, majd azt tovább gyarapító — biblikus ismeretek meglétét is, a BW 2. 67–68 vonatkozásában elsődlegesen is az Ó- és Újszövetségnek a hívek számára, a szentmise keretében történő megfelelő értelmezést tartva szem előtt. A hitoktatás, a betegek gondozása, a temetés, imádságok, áldások végzése, amelynek a BW 2. 69–74 és 89 van szentelve, szintén rendezett és személyre szabott felkészítést kívánnak meg a papságra készülőtől. Megjegyzendő, hogy ezen kánonok többsége kitér a szent rend püspöki fokozatához szükséges hasonló tulajdonságokra is. A papságra készülve el kell sajátítani a rendszeres szentírásolvasást, az egyes imádságokat, különösen pedig a zsoltárok végzését, melyek a legerőteljesebb védelmet jelentik a felszentelt krisztushívók számára a kísértésekkel szemben. Worms-i Burchard ehelyütt — azaz a BW 2. 100–105. kánonokban — Szent Ágostont, a 813. évi Mainz-i Zsinatot (vö. can. 10),³¹ a 896. évi Nantes-i Zsinatot³² és Szent Benedek Reguláját idézi.

²⁴ Kiadása: PL. LXVII. 135–230.

²⁵ MORDEK 1981: 149–164.

²⁶ SZUROMI 2008a.

²⁷ ERDŐ 2008: 89–90.

²⁸ HOFFMANN – POKORNY 1991; WILL 1992; vö. SZUROMI 2011: 104–109.

²⁹ Vö. BW 1. 75, 78, 210; BW 2. 67–68, 117–119, 136, 189; BW 3. 109; BW 4. 22–23; BW 5. 6, 8; BW 11. 35; BW 14. 5–6.

³⁰ SZUROMI 2009: 42–43.

³¹ *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* (MANSI, I. D. (szerk.) 1757–1798). Új kiadása folytatással: PETIT, L. – MARTIN, J. B. (szerk.) 1899–1927 (továbbiakban MANSI) XIV. 63–76, különösen 67–68.

³² MANSI XIVIII. 165–162, továbbá az uo. 173–174. col-ban található kiegészítések.

Burchard klerikusokra vonatkozó kánonjogi anyagának nagy része bekerült a legjobbnak tartott gregoriánus joggyűjteménybe, a 11. század második feléhez tartozó *Collectio canonum Anselmi Lucensis*-be (1081–1083).³³ Anzelm gyűjteményének VII. könyvében gyűjtötte össze a klerikusokkal foglalkozó egyházfegyelmi előírásokat. Az Ans. 7. 46–52 az egyes klerikusi fokozatok sajátos kötelességeit taglalja, a szentelés egyedi rítusának és lényeges elemeinek ismertetésén keresztül.³⁴ Az említett téma tárgyalásakor Anzelm is az ókori joganyagra épít, azon belül egyértelműen megjelöli a *Statuta Ecclesiae Antiqua* szószerinti átvételét. A püspöknek a papszentelést megelőzően össze kell hívnia a presbiter kollégiumot.³⁵ Ezt az általános előírást összekapcsolhatjuk az Ans 7. 78-cal, amely Szent Jeromostól származó idézet biblikus alapon, kifejezett formában említi a diakónus, presbiter és püspök eltérő küldetését, ha tetszik, kötelességét.³⁶

A felhasznált számos ókori forrás idézése ekkorra már nem pusztán a régi egyházi kánonok teljességre irányuló összegyűjtésének a szándékából fakad, amely az egyetemes kánonjogi gyűjtemények egyre bővebb és ezzel együtt szisztematikusabban kialakított belső szerkezetét eredményezi. A 11. században tanúi lehetünk egy sajátos reformnak, amely éppen a papságra készülők, ill. a már felszenteltek, sajátosan is a székesegyházi káptalan biblikus, teológiai és kánonjogi műveltségét tűzi ki célul. Nem lehet kétséges, hogy a legutóbbinak — a kanonoki műveltség fejlesztésének — visszahatása van a szent rend egyes fokozatainak felvételére készülők oktatási és nevelési színvonalára. Erre a folyamatra kiemelkedő példa a lucca-i székesegyházi káptalanon belül reform. II. János püspök (1023–1056), I. Anzelm püspök (1057–1061), és II. Anzelm püspök (1073–1086) voltak azok, akik gondoskodtak a lucca-i katedrális iskolában ennek a reformnak a megindításáról és elmélyítéséről, a kanonokok közösségi élete, a „*cura animarum*” lelkipásztori munkája, a klerikusok és laikusok teológiai és vallási nevelése, valamint a világi javak kezelésének területén. Luccai Szt. Anzelm (†1086) nemcsak a kanonoki életet szerette volna újjászervezni, hanem a székesegyházi iskolájában folyó oktatást is, különös tekintettel az egyház fegyelmi rendjének az alapos megismertetésére. Néhány biblikus témájú kommentárt is írt, nevezetesen a *Commentarium in Psalmos*-t, és az *Expositio in Lamentationes Jeremiae*-t.³⁷ Ezek a művek egyértelműen mutatják Anzelm tájékozottságát a Szentírás értelmezésben. Luccai Szt. Anzelm főműve, a már fentebb említett *Collectio canonum Anselmi Lucensis*, melynek ekkleziológiai felfogására — amint az ún. szigorúbb gregoriánus reformmozgalom gyűjteményeire általában — alapvetően Nagy Szt. Gergely pápa (590–604) írásai gyakoroltak elsődleges befolyást. Ennek talán legszembe-tűnőbb tanúja az a 143 kánon, amely műveiből bekerült Anzelm gyűjteményébe (vö. 'A' recenzió), mint a kánonok legnagyobb egységes korpusza. Ezeken a kánonokon keresztül az allegorikus bibliaértelmezés kiemelkedő szerepet kapott a gyűjtemény egyháztani érvelésében.

³³ SZUROMI 2006: 1–25.

³⁴ Vö. IMBERT 1994: 91–124.

³⁵ Vö. MUNIER 1963: 162–188.

³⁶ SZUROMI 2008b: 57–70.

³⁷ SZUROMI 2012.

Ha megvizsgáljuk a 11. század különböző kánonjogi gyűjteményeit, néhány közös témát fedezhetünk fel bennük. Ilyen terület a Szentszék primátusának kifejtése, a püspökökkel és papokkal szembeni vádak elbírálása, a püspökválasztás, a papszentelés, etc. Ezeknek az alapvető kérdéseknek a részletes tárgyalása elengedhetetlen volt a székesegyházi, majd az abból kialakuló egyetemi oktatásban.³⁸

A 11. század vége — amint fentebb láttuk — pontosan az az időszak, amikor, a gregoriánus reform egyik következményeként, számos kánonjogász szentelt komoly figyelmet az egyház egyetemes fegyelmének teljességre törekvő összegyűjtésének, azzal a céllal, hogy a kánonjog rendszeréről, az egyházi hierarchiáról, az egyház mindennapos szentségi életéről, a római pápa legfőbb joghatóságáról, valamint az egyházi bíróságok kompetenciájáról és tevékenységéről világos és precíz leírást adjanak. A legjobb székesegyházi iskolákban végzett oktatás így kiemelkedő szerepet játszott az egyház tanításának és fegyelmének széleskörű elterjesztésében. Francia területen a két legmeghatározóbb központ Rheims és Chartres volt, amint azt már 1981-ben George Duby megállapította.³⁹ Éppen erre az időszakra esik a klerikusok képzésének még jobban szervezett kialakítása, ami Ivo (1090–1115), Chartres püspöke tevékenységéhez köthető. A általa összeállított képzés magában foglalta az egyházi források, határozatok, kánonok, stb. latin olvasásának elsajátítását is, különös tekintettel a székesegyházi kanonoki testületre. Ivónak személyes tapasztalata volt a kánonok kortárs teológiai ismeretéről, hiszen püspökké szentelése előtt a beauvais-i Szent Quentin-ről nevezett kánonrend perjele volt. Felismerte emellett az egyházfegyelem magas szintű elsajátításának fontosságát is. Levelei jóval érthetőbbé teszik azt a szándékot, amely egy minél teljesebb tartalmú kánonjoggyűjtemény összeállítására vezette őt. Bizonyos, hogy az általa megszerkesztett kánoni „olvasókönyv” előmozdította a latin egyházfegyelmi és dogmatikai szövegek ismeretét a klérus szisztematikus oktatásán keresztül. „Olvasókönyvének” nagyon gyorsan kialakuló szövegcsaládjai pedig mindennek az Egyház mindennapi életére és intézményes működésére történt visszahatásáról tanúskodnak.⁴⁰

A 11. század végén — az egyetemek megszületésének hajnalán — megszerkesztett kánonjogi kollekciók nagyban hozzájárultak a klerikusok fegyelmi képzésének megújításához és megerősítéséhez. Mindezen átalakulás betetőzését azonban nyilvánvalóan a bolognai kánonjogoktatás és a *Decretum Gratiani* megszövegezése jelentette.⁴¹ Gratianus mester 1140 körül állítja össze a *Concordantia discordantium canonum*-ot Bolognában, ami a klasszikus egyetemi kánonjogi oktatás alapgyűjteménye lesz.⁴² Az is jól ismert, hogy Petrus Lombardus (†1160) legnagyobb hatású munkáját, a „*Szentenciák Könyvét*” (*Sententiae in IV libris*

³⁸ SZUROMI 2007.

³⁹ DUBY 1981: 26.

⁴⁰ SZUROMI 2010: 209–228.

⁴¹ ERDŐ 2008: 105–113. Kiadása: FRIEDBERG 1879.

⁴² Vö. ERDŐ 1999: 37–40.

distinctae) 1145 és 1151 között, azaz röviddel Gratianus műve után írja.⁴³ Ez a munka a skolasztikus biblikus tanulmányok legalapvetőbb forrásává válik a középkori egyetemeken.⁴⁴

Gratianus a klerikusokra vonatkozó fegyelmi anyagot művének különböző részeibe illesztette.⁴⁵ Az első fő részben (*distinctiones*) néhány előírással találkozunk, melyek a szent rend egyes fokozatai megengedett elnyeréséhez szükséges kritériumokat tartalmazzák (vö. D. 69 c. 1; D. 78 cc. 1–5). Az egyház tökéletesen önzetlen és önfeláldozó életet kíván meg minden papjától, így a papi hivatások kiválasztása és körültekintő nevelése egyedülálló felelősséget jelentett. Ebben kiemelkedő szerep jutott a székesegyházi káptalan szenior tagjainak, különös tekintettel arra, ha maga a székesegyházi prépost rendelkezett archidiakónusi címmel.⁴⁶ Ennek a tekintetében mind az 1059. évi Római Zsinat határozatait,⁴⁷ mind a *Decretum Gratiani* D. 25 c. 1 rendelkezéseit fontosnak kell tekintenünk, amely szövegrészlet Luccai Szt. Anzelm kollekciónjában és Chartres-i Szt. Ivo szövegcsaládjában is megtalálható.⁴⁸ Ismert, hogy már a 400. évi I. Toledói Zsinat az archidiakónus sajátos feladati között említette a klerikusi utánpótlásról való gondoskodást.⁴⁹ A papnak saját életét elsődlegesen a hívek lelki üdvösségének előmozdítására és klerikusi hivatásának teljesítésére kell szentelnie. Így foglalhatjuk össze röviden a D. 27 c. 8; D. 28 cc. 2, 8, 9; D. 33 c. 7; D. 81 c. 19 és sok további kánon tartalmát.

Gratianus *Decretumának* második nagy egységében, a C. 1 q. 7 c. 1 Ciprián 72. levelét idézve rögzíti, hogy — többek között — azok a diakónus vagy papszentelésre készülő jelöltek, akiknek makacs eretnek nézeteikről meggyőződtek, nem engedhetők a szent rend nevezett fokozatainak felvételére.⁵⁰ Ugyanerről — bár jóval részletesebben — beszél a C. 1 q. 7 c. 2-is.⁵¹ Az egész *Decretum Gratiani*-n belül a klerikusok képzését legrészletesebben a C. 12 q. 1 c. 1 fejt ki, a 633-ban megtartott IV. Toledói Zsinat⁵² 24. kánonját felhasználva. Itt szerepel a megfelelően érett életkor, az egyház fegyelme követésének az elsajátítása, az egyház tanításában való megfelelő jártasság és a felszentelt életformára való alkalmasságról történő tanúságtétel.⁵³

Összegzés

A fentiekből egyértelmű, hogy a klerikusok képzésében a hivatás felismerése és a megfelelő lelkiület kialakítása már az ókori zsinati kánonokban és patrisztikus írásokban is elválaszthatatlan a hittani és fegyelmi ismeretek elsajátításától. Erre vonatkozóan nyilvánvalóan a korai források csak rövid — definitív — hangsúlyokat helyeznek el, az egyházatyák pedig a kleri-

⁴³ HÖDL 2002: 25–40.

⁴⁴ A középkori exegézis részletes kifejtéséhez vö. DE LUBAC 1959–1964.

⁴⁵ ERDŐ 1998: 165–172. Vö. LARRAINZAR 2010; LENHERR 2010; VIEJO-XIMÉNEZ 2010.

⁴⁶ WERNZ 1899: 924.

⁴⁷ MANSI XIX. 897–899.

⁴⁸ FRIEDBERG 1879: 89–91.

⁴⁹ MANSI III. 997–1002, különösen 998–999; vö. GAUDEMET 1994: 78.

⁵⁰ Természetesen a felsorolás a diakónus és a presbiter mellett a püspököt is megemlíti, vö. FRIEDBERG 1879: 426.

⁵¹ FRIEDBERG 1879: 426–427.

⁵² SZUROMI 2011: 71–73.

⁵³ FRIEDBERG 1879: 676.

kusok életével és feladatkörével foglalkozó hosszabb lélegzetű szövegrészekbe ágyazva beszélnek róla. Mindezek alapján lehetőségünk van arra — amint erre kísérletet is tettünk —, hogy rekonstruáljuk a papképzés modelljét, amely minden bizonnyal befolyásolta az ezzel kapcsolatos 9–12. századi egyházi gyakorlatot és az újabb jogszabályokat. Látható, hogy a középkori gyűjtemények elsődlegesen és döntő többségében ezt az ókori joganyagot felhasználva írják le a papi utánpótlásról való gondoskodást, a papnevelést, a szenteléshez szükséges emberi tulajdonságokat, a megkívánt egyházi — teológiai, biblikus, interpretatív — ismereteket. A papság tanbeli és fegyelmi képzésének lépésről lépésre történő fejlődésében elsődleges szerepet töltöttek be a területileg illetékes megyéspüspökök, akik az érett közép-korra leginkább a kanonoki testületen keresztül gyakorolták ezt a feladatukat. A káptalani iskolákból kialakuló egyetemek oktatási rendje, illetve a skolasztikus érv- és eszközrendszer megszilárdulása a 12. század második felére, különösen pedig a 13. század elejére megváltoztatja ugyan a papság tudományos képzését a szenttudományok területén is, melyet alátámaszt a III. Lateráni Zsinat 1179. évi rendelkezése (Can. 18),⁵⁴ de nem hoz lényegi átalakulást magában a papnevelés jellegzetességeiben. Ennek oka, minden kétséget kizáróan, a papi hivatás tényleges gyakorlásának és az illetékes egyházi hatóság által, az arra való alkalmasságról történő meggyőződés módjainak állandósága, a doktrinális és diszciplináris képzés módszereinek és intézményes kereteinek változásától függetlenül. A kialakuló *universitasok* már nemcsak a klérus képzését látták el, hanem a világiak oktatásával is foglalkoztak.⁵⁵

Felhasznált irodalom

- BELLOMO, Manlio 1997: Il Medioevo e l'origine dell'università. In: Uő., *Medioevo edito e inedito I. Scholae, Universitates, Studia* (I Libri di Erice 20/1). Rome: Il Cigno Galileo Galilei. 15–30.
- BISCHOFF, Bernhard 1995: *Latin Paleography: Antiquity and the Middle Ages*. (Ford. Cróinín, D. Ó – Ganz, D.). Cambridge: Cambridge University Press.
- BOTTE, Bernard 1939: Le rituel des ordinations dans les «*Statuta ecclesiae antiqua*». *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 11, 223–241.
- BORETIUS, Alfred (szerk.) 1883: *Capitularia regum francorum I*. (Monumenta Germaniae Historica). Hannoverae: Impensis Bibliopolii Hahniani (repr. 1960).
- BROMMER, Peter 1974: Die bischöfliche Gesetzgebung Theodulfs von Orléans. *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung* 60, 1–120.
- VON CLASSEN, Peter 1985: Italienische Rechtsschulen ausserhalb Bolognas. In: Kuttner, S. G. – Pennington, K. (szerk.), *Proceedings of the Sixth International Congress of Medieval Canon Law, Berkeley, California, 28 july–2 august 1980* (Monumenta Iuris Canonici C/7). Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana. 205–221.

⁵⁴ COD 220.

⁵⁵ Lásd pl. BELLOMO 1997.

- DELORME, Jean 1974: *Le ministère et les ministères selon Nouveau Testament*. Paris: Éditions du Seuil.
- DUBY, Georges 1981: *The Age of the Cathedrals: Art and Society, 980–1420*. Chicago: The University of Chicago Press.
- ERDŐ, Péter 1996: *Az egyházjog teológiája intézménytörténeti megközelítésben* (Egyház és Jog 2). Budapest: Szent István Társulat.
- ERDŐ, Péter 1998: *Az egyházjog forrásai. Történeti bevezetés* (Bibliotheca Instituti Post-gradualis Iuris Canonici Universitatis de Petro Pázmány nominatae I/1). Budapest: Szent István Társulat.
- ERDŐ, Péter 1999: *Storia della scienza del diritto canonico. Una introduzione*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana.
- ERDŐ, Péter 2008: *Storia delle fonti del diritto canonico* (Istituto di Diritto Canonico San Pio 10; Manuali 2). Venezia: Marcianum Press.
- FAIVRE, Alexandre 1977: *Naissance d'une hierarchie. Les étapes du cursus clérical* (Théologie historique 40). Paris: Beauchesne.
- FRIEDBERG, Aemilius (szerk.) 1879: *Corpus iuris canonici, I*. Leipzig: B. Tauchnitz.
- GAUDEMET, Jean 1985: *Les sources du droit de l'Église en Occident du II^e siècle*. Paris: Cerf.
- GAUDEMET, Jean 1991: L'héritage de Gregoire le Grand chez les canonistes médiévaux. In: Grossi, V. (szerk.), *Gregorio Magno e il suo tempo* (Studia Ephemeridis Augustinianum 33–34). Roma: Institutum Patristicum 'Augustinianum'. 199–221.
- GAUDEMET, Jean 1994: *Église et cité. Histoire du droit canonique*, Paris: Cerf.
- GAUDEMET, Jean 2008: *Formation du droit canonique et gouvernement de l'Église de l'antiquité à l'âge classique* (Collections de l'Université Robert Schuman). Strasbourg: Presses Universitaires de Strasbourg.
- GRABOIS, Aryeh 1983: Bible. In: Strayer, J. R. (szerk.), *Dictionary of the Middle Ages, 2*. New York: C. Scribner's Sons. 210–217.
- HOFFMANN, Hartmut – POKORNY, Rudolf 1991: *Das Dekret des Bischofs Burchard von Worms. Textstufen – Frühe Verarbeitung – Vorlagen* (Monumenta Germaniae Historica, Hilfsmittel 12). München: Monumenta Germaniae Historica.
- HÖDL, Ludwig 2002: Die Sentenzen des Petrus Lombardus in der Diskussion seiner Schule. In: Evans, G. R. (szerk.), *Medieval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard: Current Research*. Leiden – Boston – Köln: Brill. 25–40.
- IMBERT, Jean 1994: *Les temps Carolingiens (741–891). L'Église: Les institutions* (Histoire du Droit et des Institutions de l'Église en Occident V/1). Paris: Cujas.
- JOANNOU, Périclès-Pierre (szerk.) 1962: *Les Canons des Synodes Particuliers* (Discipline générale antique, IV^e-IX^e s. I/2). Grottaferrata (Roma): Tipografia Italo-Orientale "S. Nilo".

- KLAUSER, Renate 1954: Zur Entwicklung des Heiligspechungsverfahrens bis zum 13. Jahrhundert. *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung* 40, 85–101.
- KURTSCHIED, Bertrand 1951: *Historia iuris canonici. Historia institutorum ab ecclesiae fundatione usque ad Gratianum*. Roma: Officium Libri Catholici.
- LARRAINZAR, Carlos 2010: Métodos para el análisis de la formación literaria del Decretum Gratiani. “Etapas” y “esquemas” de redacción. In: Erdő, P. – Szuromi, Sz. A. (szerk.), *Proceedings of the Thirteenth International Congress of Medieval Canon Law. Esztergom, 3 August – 8 August 2008* (Monumenta Iuris Canonici, C/14). Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana. 85–115.
- LENHERR, Titus 2010: Langsame Annäherung an Gratians Exemplar der „Moralia in Iob”. In: Erdő, P. – Szuromi, Sz. A. (szerk.), *Proceedings of the Thirteenth International Congress of Medieval Canon Law. Esztergom, 3 August – 8 August 2008* (Monumenta Iuris Canonici, C/14). Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana. 311–326.
- DE LUBAC, Henri 1959–1964: *Exégèse médiévale: Les quatre sens de l’écriture*, I–IV. Paris: Aubier.
- MANSI, Ioannes Dominicus (szerk.) 1757–1798: *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, I–XXXI*. Florentinae – Venetiis : s. n.
- MORDEK, Hubert 1981: *Il diritto canonico fra Tardo Antico e Alto Medioevo. La ‘svolta dionisiana’ nella canonistica*, in *La cultura in Italia fra Tardo Antico e Alto Medioevo* (Atti del Convegno tenuto a Roma, Consiglio Nazionale delle Ricerche, dal 12 al 16 Novembre 1979). Roma: Herder.
- MUNIER, Charles (szerk.) 1963: *Concilia Galliae* (Corpus Christianorum, Series Latina 148). Turnholti: Brepols.
- PETIT, Louis – MARTIN, Jean Baptiste (szerk.) 1901–1927: *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio I–LX*. Paris – Leipzig – Arnhem : Hubert Welter.
- REYNOLDS, Roger Edward 1983: Patristic “presbyterianism” in the Early Medieval Theology of Sacred Orders. *Medieval Studies* 45, 311–342.
- REYNOLDS, Roger Edward 1999: The De officiis VII graduum: Its Origins and Early Medieval Development. In: Uő., *Clerical Orders in the Early Middle Ages II*. (Variorum Collected Studies 670). Aldershot: Ashgate. 113–151.
- SZUROMI, Szabolcs A. 2003a: *Egyházi intézménytörténet* (Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae I/4). Budapest: Szent István Társulat.
- SZUROMI, Szabolcs A. 2003b: A papi ordó fokozatainak fejlődése, a kezdetektől a *Statuta Ecclesiae Antiqua* (V. sz.) fegyelmi hagyományáig. *Teológia* 37, 19–28.
- SZUROMI, Szabolcs A. 2006: *Anselm of Lucca as a Canonist (A textual-critical overview on the ‘Collectio Canonum Anselmi Lucensis’)* (Adnotationes in Ius Canonicum). Frankfurt am Main: P. Lang.

- SZUROMI, Szabolcs A. 2007a: A középkori egyetemek létrejöttének és az egyetemi oktatás megszületésének sajátosságai. In: Körmeny K. (szerk.), *Studentes extra regnum. Egyetemjárás és könyvhasználat az Esztergomi Székeskáptalanban 1183–1543* (Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae III/9). Budapest: Szent István Társulat. 41–53.
- SZUROMI, Szabolcs A. 2007b: Ivonian intention to collect the «ancient canons» together with new decretal materials. *The Jurist* 67, 285–310.
- SZUROMI, Szabolcs A. 2008a: An important canonical bond in the ecumenical endeavor between the Eastern and Latin churches: the *Canones apostolici*. *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 177, 3–14.
- SZUROMI, Szabolcs A. 2008b: Anselm of Lucca as a Canonist. Critical summary on importance of the *Collectio Anselmi Lucensis*. In: PINTO, V. E. (szerk.), *Iudex et Magister. Miscelánea en honor al Pbro. Nelson C. Dellaferrera*, I. Buenos Aires: Pontificia Universidad Católica Argentina. 57–70.
- SZUROMI, Szabolcs A. 2009: *Törekvés a régi egyházi kánonok összegyűjtésére, mint a középkori egyetemes kánonjoggyűjtemények sajátossága (8–12. század)* (Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae III/11). Budapest: Szent István Társulat.
- SZUROMI, Szabolcs A. 2010: Some witnesses of the gradual crystallization process of the Ivonian textual families. *Ius Canonicum* 50, 209–228.
- SZUROMI Szabolcs A. 2011: *Fejezetek az egyházi jogalkotás történetéből – Források és intézmények* (Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis de Petro Pázmány nominatae III/15). Budapest: Szent István Társulat.
- SZUROMI, Szabolcs A. 2012: Anselmo de Lucca [collectio]. In: Otaduy, J. – Viana, A. – Sedano, J. (szerk.), *Diccionario general de derecho canónico*, Vol. I. 353–355.
- VANYÓ, László 1988: *Az ókeresztény kor dogmatörténete I.* Budapest: Pázmány Péter Római Katolikus Hittudományi Akadémia.
- VIEJO-XIMÉNEZ, José Miguel 2010: Costuras” y “descosidos” en la versión divulgada del Decreto de Graciano. In: Erdő, P. – Szuromi, Sz. A. (szerk.), *Proceedings of the Thirteenth International Congress of Medieval Canon Law. Esztergom, 3 August – 8 August 2008* (Monumenta Iuris Canonici, C/14). Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana. 337–355.
- VOGEL, Cyrille 1978: *Ordinations inconsistantes et caractère inamissible* (Études d'histoire du culte et des institutions chrétiennes 1). Torino: Bottega d'Erasmus.
- WERMINGHOFF, Albert (szerk.) 1906: *Concilia aevi Karolini II/I* (Monumenta Germaniae Historica. Concilia, 2). Hannoverae – Lipsiae: Impensis Bibliopolii Hahniani.
- WERNZ, Franz Xaver 1899: *Ius decretalium ad usum praelectionum in scholis textus canonici sive iuris decretalium*, II. Romae: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide.

WILL, Johanna B. 1992: *Die Rechtsverhältnisse zwischen Bischof und Klerus im Dekret des Bischof Burchard von Worms. Eine kanonistische Untersuchung* (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft 12). Würzburg: Echter.

A dalai lámaság intézménye

Kisdi Barbara

Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar – Piliscsaba–Budapest

A társadalmak kutatói gyakran bajba kerülnek, amikor egy, az övékétől merőben eltérő rendszerről kívánnak írni — saját terminológiáik felhasználásával. Így van ez az általunk használt „papság”, illetve „szerzetesség” kifejezésekkel is, amelyek — a róluk szóló tudományos diskurzusban — az európai kultúra talaján értelmeződtek. A tibeti dalai láma az európai tudományos szakterminológia szerint szerzetes, aki ugyanakkor papi funkciókat is ellát.¹ A szerzetesi közösség a buddhizmusban a három legfőbb „drágaság” (a *buddha*, a *szangha* és a *dharm*a) egyike, ami világosan tükrözi a szent tudás átadásában legfőbb szerepet játszó szerzetesség értékét. A dalai lámák — akárcsak az erre kijelölt más szerzetesek is — az olyan nyilvános rítusokat is levezetik, illetve felügyelik, amelyeken a hívő közösségbe nem szervezett laikusok is részt vehetnek. Ily módon közvetítenek a tudás eltérő szintjei, népi felfogásban pedig a túlvilág és az ember között.

Noha a dalai lámaság intézményét számtalan nyugati mítosz lengi körül („istenkirályok”, a „buddhizmus pápái”), a valóságban a legjelentősebb dalai lámák elsősorban politikusok voltak — legalábbis a kívülálló szemében. Maga a tizennegyedik dalai láma azonban úgy gondolja, hogy, bár „*a politika és a vallás összetartoznak*”, elődei s ő maga csupán a körülmények összjátéka folytán váltak a politika részeseivé.

Hagyományosan — a 16. századtól a kínai megszállásig (1949) — a dalai láma volt Tibetben a legfőbb földesúr, vagyis elvben minden földbirtok ura, s egyben a vezető buddhista rend feje. Továbbá ő (a mindenkori dalai láma) Avalokitesvara, a könyörületesség *bóddhiszattvá*-jának² földi inkarnációja. Az ötödik dalai láma kora óta — hosszabb-rövidebb időszakok kivételével — a tisztség viselői bírtak a legjelentősebb politikai befolyással Tibet földjén. Amióta a tizennegyedik dalai láma önkéntes száműzetését éli Indiában, ő, illetve maga a dalai lá-

¹ A nyugati értelmezés szerint a pap megkülönböztetendő a prófétától, aki vallási felhívását személyes indíttatásból hirdeti, vagy a gurutól, aki személyes tapasztalatait tanítja (TOMKA – RÉVAY 1998: 217). Nem kíván saját erejéből parancsolni a természetfeletti erőknek, mint a varázsló vagy a sámán (ELIADE 2005). A pap feladata a túlvilággal való kapcsolattartás, a nyilvános rítusok vezetése és a szent tudás őrzése (TOMKA – RÉVAY 1998: 217). Eszerint tehát a dalai láma papnak tekinthető. Ugyanakkor a szerzetesség kritériumainak is megfelel, amennyiben a szerzetesség három önkéntes fogadalom letételét jelenti: az egyéni tulajdonról és az anyagiakról való lemondást, a nőtleniséget (ami az érzékektől és az ösztönöktől való függetlenedést jelképezi) és a személyes akarat alávetését. A szerzetesség az eredeti remetei életmódjából hamar közösségi életformává vált, ami a buddhizmusban is megfigyelhető.

² A kifejezésről lásd később.

maság intézménye a tibeti nemzeti egység jelképévé vált. Funkciója, szerepe tehát sokrétű, egyszerre politikai, kulturális és vallási.

Magát a *dalai láma* kifejezést a tibetiek nem is igen használják, sokkal gyakrabban valamely tiszteleti nevén vagy állandó jelzője révén nevezik meg vezetőjüket. Mindez annak köszönhető, hogy a tibeti írásbeliség létrejötté óta a tibeti irodalom minden kifejezést igyekszik tibetiül használni, illetve lefordítani, ezáltal adva sajátosan tibeti jelentést a buddhista szakki-fejezéseknek is. A *dalai* szó azonban mongol eredetű, annyit tesz, „óceán”, s a harmadik dalai láma nevének részleges fordításából származik,³ amelyben szerepel a *gyaco*,⁴ azaz az „óceán” kifejezés.⁵ A *láma*⁶ viszont már tibeti szó, s egyfelől olyan szentet jelent, aki saját elhatározásából születik újjá, másfelől tanítómestert, hasonlóképpen a szanszkrit *guru* kifejezéshez. A *dalai láma* terminus körülbelüli fordítása tehát annyit tesz, „a bölcsesség óceánja”. Ez a megjelölés eredetileg egy politikai szövetséget megpecsételő kitüntető címként jelent meg, amit 1578-ban a tümet-mongol Altan kán adományozott a tibeti *gelukpa*⁷ („erényelvű”) rend harmadik főapátjának, Gyelva Szönam Gyacónak.⁸ Ő lett tehát az első dalai láma, ám, mivel a címet posztumusz visszavezették a rend első és második apátjára is, Gyelva Szönam Gyacót ma már a harmadik dalai lámaként ismerjük.

Még mindig a fogalom magyarázatánál maradva, félreértésekre adhat okot, hogy a *láma* szó kínai fordítása, a *huó fő* körülbelül annyit tesz: „élő buddha”. Márpedig a tibeti buddhizmus nem használja ezt a kifejezést, s csak annyit ismer el, hogy vannak bizonyos lények, akik megválaszthatják a születésük körülményeit. Ilyen lény a dalai láma is.

Az, hogy a dalai láma maga határozza meg eljövendő születésének mikéntjét, azon az elképzelésen alapszik, hogy maga is egy *bódhisattva*⁹ inkarnációja. Vagyis olyan megvilágosodott lényé, akinek megvan ugyan a lehetősége arra, hogy kiszabaduljon a születések állandó körforgásából, de az élőlények iránti felelősségérzete mégis arra sarkallja, hogy ismét testet öltjön és tanítson. A dalai láma a *bódhisattva*-eszménykép ideáltípusát jeleníti meg, hiszen éppen a könyörületesség *bódhisattva*jának, Avalokitesvarának¹⁰ az inkarnációja. Ennek jelentőségét érzékletesen fogalmazza meg Lobszang Dzsamphel, a párizsi Keleti Nyelvek Intézetének¹¹ tanára: „*vajon kik választották még rajtunk kívül legfőbb vezetőjükül a megtestesült könyörületet?*”¹² Csenrészi (tehát Avalokitesvara) egyszerismind Tibet védőistensége-

³ Szönam Gyaco (*Bsod-rnams rgya-mtsho*).

⁴ *rgya-mtsho*. Hogy ne terheljem a főszöveget a nemzetközi tibeti átírással (ami visszakereshetővé, szótározhatóvá teszi a szavakat), azokat, s szükség szerint a szanszkrit átírást lábjegyzetben közlöm. Egyébként a „magyaros”, tehát kiejtés szerinti írásmódot használom.

⁵ TENDZIN GYACO 1990: 11.

⁶ *bla-ma*.

⁷ *dge-lugs-pa*.

⁸ *Rgyal-ba Bsod-nams Rgya-mtsho*.

⁹ szanszkrit: *bodhisattva*, tib. *dzsang-cshub szem-pa* (*bjang-chub-sems-dpa*).

¹⁰ szanszkrit *Avalokiteśvara*, tib. Csenrészi (*Spyan-ras-gzigs*). A továbbiakban a tibeti elnevezést használom.

¹¹ Institut National des Langues et Civilisations Orientales.

¹² BARRAUX 1995: 6.

ként is ismert, sőt, a tibeti buddhista hagyomány szerint egyenesen a tibetiek ősatya, aki Dölma istennővel¹³ a letelepedő hat tibeti törzs vezetőit nemzette.¹⁴

Azokat a lámákat, akik az újjászületésükről maguk határoznak, *tulku*¹⁵ lámáknak nevezik — így a dalai láma is *tulku*. Maga a rendszer — akárcsak a buddhizmus — Indiából került Tibetbe. A híres indiai jógi, Naropa¹⁶ (1016–1100) terjesztette el a 11. században, s Tibetben Naropa hat jógájaként (*cshö thuk*)¹⁷ vált ismertté. Ebben egy olyan jógagyakorlat is szerepel, ami ahhoz segít hozzá, hogy a gyakorló képes legyen befolyásolni következő megszületésének helyszínét és körülményeit. Ezt a módszert Tibetben először az ún. *karma-kagyü*¹⁸ iskola vette át, majd sorra a többi tibeti irányzat, mint a dalai lámát adó *gelukpa*¹⁹ rend is.

A dalai lámák tehát alapvetően egyek abban az értelemben, hogy valamennyien Csenrészi földi megtestesülései, vagyis ugyanannak a szentségnek a kivetülései. Mégis külön-külön entitásként tekintenek magukra, akik között karmikus, vagyis közvetlen ok-okozati kapcsolat áll fenn, egymás tevékenységére építkeznek földi létükben, ahogyan azt a jelenlegi dalai láma is vallja: Csenrészi megígérte, hogy vezérli és megvédelmezi Tibet népét, és esküje ettől kezdve egy távlati tervben öltött testet.

Ahogy fogalmaz: „ez a terv nem egy-két nemzedékre szólt, hanem jóval hosszabb idő-tartamra, és nemcsak a dalai láma intézményének vált javára, hanem az egész országnak és a Buddha dharmának”.²⁰

Mindez tehát összerint azt jelenti, hogy a történelmi események, a tragédiák és a szerencsés egybeesések nem a politikai küzdelmek eredményeképpen alakultak, hanem egy isteni terv részét képezik. Ugyanakkor a tibeti buddhista hit szerint ez a terv nem egy eleve elrendelt úton halad, hanem sok-sok összefüggő körülmény befolyásolja, egyfajta értelmes mintázatot alkotva, ami nemcsak a múltat, hanem a jövőt is formálja. Ennek szerves részét képezi mindaz, amit a dalai lámák tesznek, elvégezvén a maguk munkáját, hogy beteljesítsék Csenrészi ígérését, s hogy előkészítsék az utat egymás előtt.

Mindazonáltal a dalai lámák politikai hatalmát a *gelukpa* rend politikai ereje biztosította. Az ún. korai megtérés²¹ buddhista királyainak uralkodása után (7–9. század) a birodalom egy időre politikai és eszmei anarchiába süllyedt, mivel a buddhizmust pártoló királyok és a régi (*bon*) vallást követő nemesség között tekintélyes érdekellentét feszült.²² A 10. században a keleti és nyugati határvidékekről a buddhizmus üldözését túlélő buddhista szerzetesek vissza-

¹³ *Sgrol-ma*, szanszkrit: *Tārā*.

¹⁴ http://www.tarrdaniel.com/documents/KulturalisAntropologia/dalai_lama.html.

¹⁵ tib. *sprul-sku* („átváltozott, újjászületett test”).

¹⁶ szanszkrit: *Nāropa*.

¹⁷ *chos-drug*.

¹⁸ *kar-ma bka'-brgyud*.

¹⁹ *dge-lugs-pa*.

²⁰ LAIRD 2007: 150. A buddhisták saját hitrendszerüket *buddha-dharmának*, vagyis Buddha tanításának nevezik.

²¹ *ngadar* (*snga-dar*).

²² Tibet korai történetéről lásd HOFFMANN 2001; SHAKABPA 2000.

tértek az ország központjába, és egy nyugat-tibeti királyság,²³ illetve több neves indiai tanító (például Atisa)²⁴ támogatásával újjáélesztették a buddhizmust. Ez volt az ún. későbbi megtérés.²⁵ Sorra alakultak a tibeti buddhista rendek,²⁶ amelyek már jobban igazodtak a helyi lakosság lelki és társadalmi elvárásaihoz, mint a közvetlenül Indiából importált tanítások. Minden iskola külön kolostori szervezettel rendelkezett, eltérő volt az öltözködésük, más védelmező istenségeket tiszteltek, másfajta meditációs gyakorlatokat végeztek, de ennek és a gyakori ellenségeskedés ellenére szoros kapcsolatban álltak egymással, és sok mindent átvettek egymás hittételeiből. Mindeközben hol egymással, hol idegen hatalmakkal léptek politikai hegemoniára, s némelyikük (mint például a *kagyüpa*) rövid ideig valódi politikai hatalommal is rendelkezett. A *szakja* rend, amelyben az utódlás apáról fiúra szállt, például jó kapcsolatot ápolt a mongol eredetű kínai Jüan-dinasztiával, amelynek eredményeképpen a 13. században tibeti tanítók kerültek a kínai császári udvarba, Szakja pandita és Phagpa láma személyében.²⁷

A kolostorok ezután nemcsak a tanulás és a pezsgő szellemi élet, hanem a gazdasági hatalom központjaivá is váltak, e folyamat során pedig egy új, kolostori arisztokrácia jött létre, amelyből később — a gelukpa rend hatalmának megerősödésével — kialakult a teokrácia.

A gelukpa rend megalapítása egy olyan vallási megújulás első lépése volt, amely alapjaiban kívánta megreformálni a tibeti buddhizmust és a kolostori életmódot. Ez Congkápa Loszang Tagpa²⁸ (1357–1419) nevéhez fűződik, aki vissza akarta állítani a *vinaja*, vagyis a szerzetesi fegyelem tekintélyét, akárcsak annak idején Atisa, a második megtérés vezéralakja. Congkápa a szerzetesek külső megjelenésén is változtatott: immáron nem vörös, hanem sárga süveget viseltek (ezzel is jelezvén elszakadását a korábbi irányzatoktól). Innen ered a „sárga süvegesek rendje” vagy a „sárga egyház” elnevezés.

A rend harmadik apátja a belpolitikai viszálykodások miatt Altan tümet-mongol kán személyében keresett és talált politikai szövetségest, akivel azonban korántsem csak diplomáciai, hanem vallási kapcsolatot is ápolt. Szönám Gyaco gelukpa apát térítése a kánt a tibeti buddhizmus elkötelezett követőjévé tette, ami megpecsételte a mongolok és a sárga egyház viszonyát. Ezt nevezik a mongolok „második megtérítésének”, amely Szakja pandita és Phagpa láma munkáját ismételte meg. A történeti források szerint²⁹ ennek a gyümölcsöző kapcsolat-

²³ A Gugei királyságról van szó.

²⁴ *Atisa Dīpamkara Śrījñāna*.

²⁵ csidar (*phyi-dar*).

²⁶ A korai megtérés hagyománya az ún. *nyingmapa* (*rnying-ma-pa*), a „régí rend”. Már önálló iskola a *kadampa* (*bka'-gdams-pa*), a *zsjjedpa* (*zsi-byed-pa*), a *szaszskjapa* (*sa-skya-pa*), a *kagyüpa* (*bka'-brgyud-pa*), a *zsalupa* (*zsa-lu-pa*) vagy a *dzsonangpa* (*dzso-nang-pa*).

²⁷ A diplomáciai kapcsolatot Kunga Gyalcan (*Kun-dga' Rgyal-mtshan*), a Szakja (*Sa-skya*) kolostor főapátja (ismertebb nevén Szakja pandita) alapozta meg, amikor békét kért és kötött a Belső-Ázsiát feldúló Ögödei nagykánt képviselő Köden herceggel. Haláluk után Szakja pandita unokaöccse, a Szakja kolostor soros főapátja, Phagpa Lodö (*Phags-pa Blo-gros*), ismertebb nevén Phagpa láma lett Köden utódának, Kubiláj szecsennek a vallási tanítómestere, akit sikeresen térített át a buddhizmusra. Miután Kubiláj kínai császárrá koronáztatta magát, Phagpa láma, illetve rajta keresztül a szakja rend egy ideig valódi politikai hatalommal bírt szinte egész Tibet fölött.

²⁸ *Btsong-kha-pa blo-bzang grags-pa*.

²⁹ Még a tibeti történetíró, Shakabpa szerint is (SHAKABPA 2000: 91).

nak a jutalmaként adományozta a kán a „dalai” címet a főapátnak. Nem így véli azonban a jelenlegi dalai láma. Szerinte szó sincs „adományról”, hiszen a második dalai láma óta minden dalai láma nevében szerepel a *gyaco* („óceán”) szó, vagyis kizárólag arról van szó, hogy a mongolok lefordították a név ezen részét, ami továbbra is csak személynévként funkcionált.³⁰

Talán mégsem véletlen, hogy a dalai láma következő megtestesülése éppen Altan kán családjában jelent meg (a kán dédunokájának személyében), aki azonban hamar szemben találta magát a tibeti fejedelmek érdekeivel, s fiatalon, 25 éves korában meg is halt. A mongolok azonban nem hagyták támogatott rendjüket elveszni, s bevonultak Tibetbe, hogy a lázongó királyságokat és hercegségeket leverjék.

A gelukpa rend valódi felemelkedése és egyeduralmának megszilárdítása az ötödik dalai láma, Ngebang Loszang Gyaco (1617–1682) nevéhez fűződik,³¹ aki a mongolok támogatásával létrehozta a buddhista teokráciát. Az ötödik dalai láma kiváló tudós és egyházférfi, illetve nagyszerű politikus hírében állt, aki 1642-ben átvette a mongolok által meghódított, de általuk közvetlenül kormányozni nem kívánt tibeti területeket, megfosztotta politikai befolyásától a meggyengült nemességet és a vörös süveges rendeket, eltávolította a politikailag is rivális rendeket, a világi közigazgatást pedig egy régensre bízta. (Ez utóbbi eljárás egészen a tizennegyedik dalai lámáig az intézményrendszer szerves részét képezte, a dalai lámák kiskorúsága idején mindig régensek kormányozták az országot.) A gyakorlatban azonban mind az egyházi, mind a világi hatalom az ötödik dalai láma kezében összpontosult. Hogy hatalmát szimbolikusan is kifejezze, éppen azon a dombon fogott hozzá új székhelye, a Potala felépítéséhez, ahol a királykorban a hagyomány szerint Szongcen Gampo,³² az első tibeti buddhista tankirály palotája állt a 7. században.³³ Szintén az ő nevéhez fűződik a *pancsen láma* intézményének megalapítása: kimutatva tanító mestere³⁴ iránti háláját, neki adományozta a *pancsen rinpocse*³⁵ címet. A *pancsen* lámák ettől kezdve a Shigace mellett fekvő Tasilhünpo³⁶ kolostorban a tulkuság elve szerint a dalai lámákhoz hasonlóan követték egymást. Őket Amitábha buddha³⁷ megtestesülésének tartják, s a későbbi hagyomány szerint fontos szerepet játszottak a dalai lámák beiktatásában. Ezen kívül mind a dalai lámák, mind a *pancsen* lámák hagyományos feladata, hogy segítsenek egymás inkarnációjának megtalálásában.

A központosított hatalom, a mongolok védnöksége és a Kínában újonnan megalapított mandzsu Csing dinasztiával ápolt kiegyensúlyozott kapcsolat viszonylagos békét és biztonságot hozott. Tibet ekkoriban nyitott volt a világ felé, jezsuita és kapucinus hittérítők érkeztek

³⁰ LAIRD 2007: 155. Mindazonáltal felmerülhet bennünk a kérdés, hogy ha a *dalai* kifejezést nem címként használták, akkor miért tartották meg a mongol fordítást, s miért nem kerestek a dalai lámák megjelölésére egy tibeti terminust?

³¹ *Ngag-dbang blo-bzang rgya-mtsho*.

³² *Srong-btsan sgam-po*, akít szintén Avalokitesvara megtestesülésének tartottak.

³³ HOFFMANN 2001: 82–83.

³⁴ Loszang Cshöki Gyelcán (*Blo-bsang chos-kyi rgyal-mtshan*).

³⁵ *pan-chen rin-po-che* („kincses nagy tudós”), HOFFMANN 2001: 83.

³⁶ *Bkra-shis lhun-po*.

³⁷ tib. *Öpame* (*‘Od-dpang-med*), „a Fény emanációja”.

az országba,³⁸ sőt, rövid ideig egy katolikus missziós állomás is működött Cangban (1626–1632). A fővárosban, Lhászában muszlim, mongol és indiai kereskedők és kézművesek nyitottak üzleteket, sőt, örmény és orosz kereskedők is ellátogattak ide.³⁹

Amikor aztán 1682-ben a Nagy Ötödik meghalt, a régens, — az íróként is jelentős — Szangye Gyaco⁴⁰ évekig titkolta a dalai láma halálát, nehogy zavargások törjenek ki politikai ellenfelei körében. Tette ezt azért is, mert a külpolitikai helyzet alaposan megváltozott, elsősorban a mongolok és a mandzsuk viszálykodásai miatt, ami a tibeti békét is veszélyeztette. Szangye Gyaco igyekezett a kezében tartani a politikai irányítást, de közben hozzáfogott a dalai láma új inkarnációjának felkutatásához, akit — miután kiderült, hogy a Nagy Ötödik meghalt —, kénytelenek voltak idő előtt beiktatni. Cangjang Gyaco,⁴¹ a hatodik dalai láma azonban nem sok érdeklődést mutatott kitüntető tisztsége iránt, annál szívesebben fordult meg éjszakánként álruhában a lhászai nyilvánosházakban és a városi csapszékekben. Mégis nagy népszerűségnek örvendett, ugyanis a népdalokéval rokon hangú szerelmi líra kiváló művelőjének bizonyult, verseit szerte Tibetben ismerték, kinyomtatták, és a mai napig megőrizték őket. A hatodik dalai láma végül a *hosut* és a *dzungár* mongolok, a mandzsuk és a tibeti „ellenzék” közötti, hatalomért folyó harc áldozata lett. A politikai zűrzavarban (a dzsungárok 1717-ben lerohanták és három éven keresztül pusztították Tibetet, azután pedig a mandzsuk állomásoztak Lhászában 1720-tól 1723-ig, amivel megalapozták a mandzsu protektorátust Tibetben) a gelukpa rend vezető szerzetesei keresni kezdték a dalai láma újratestetöltését, akit meg is találtak egy keleti tartományban, Kelszang Gyaco⁴² személyében. A hetedik dalai lámát a mandzsuk is elismerték Tibet uralkodójaként, aki mellett a *Kasag*,⁴³ a négy miniszterből álló kormánytanács látta el a kormányzati teendőket, két mandzsu *ambán* (helytartó) ellenőrzése alatt. A hetedik és a nyolcadik dalai láma nem foglalkozott politikai kérdésekkel, ekkoriban inkább a hatodik pancsen láma, Pelden Jese⁴⁴ jeleskedett a politikában. Ő fogadta például George Bogle-t, a Brit Kelet-Indiai Társaság megbízottját is 1774-ben. Egy nepáli (*gurkha*) támadás után azonban a mandzsuk arra ösztökélték a tibetieket, hogy saját biztonságuk érdekében zárják be kapuikat a külföldiek (főként a britek és az oroszok) előtt — Tibet ekkortól vált rejtélyes, titokzatos helyé az európaiak szemében.

A kilencedik, tizedik, tizenegyedik és tizenkettedik dalai lámák mondhatni semmilyen befolyást nem gyakoroltak a tibeti történelemre; vagy meg sem érték a nagykorúságot (mivel valószínűleg meggyilkolták őket, bár a jelenlegi dalai láma ezt nem tartja valószínűnek), vagy csak nagyon rövid ideig uralkodtak. Mire azonban a tizenharmadik dalai lámát megtalálták, a

³⁸ Antonio de Andrade, Cacella, Cabral, Grueber, d’Orville (HOFFMANN 2001: 83).

³⁹ HOFFMANN 2001: 83.

⁴⁰ *Sangs-rgyas rgya-mtsho*.

⁴¹ *Changs-dbyangs rgya-mtsho*.

⁴² *Bskal-bzang Rgya-mtsho* (1708–1757).

⁴³ *bka’-shag*.

⁴⁴ *Dpal-ldan Ye-shes*.

mandzsu dinasztia is hanyatlóban volt, ami újabb lehetőséget adott a politikai önállóság visszaszerzésére.

Thubten Gyaco,⁴⁵ a tizenharmadik dalai láma túlélte az ellene kitervelt gyilkossági kísérletet, s a második Nagy dalai lámaként vonult be a történelembe. Ez annak köszönhető, hogy a Tibet feletti, immáron világpolitikai csatározásokból (ekkoriban az oroszok, a britek és a mandzsuk vívták harcaikat a stratégiai területek ellenőrzéséért) Thubten Gyaco képes volt a legjobbat kihozni: felismerte a világ változásait, s javaslatokat tett Tibet modernizációjára (útépítés, állandó, modern hadsereg felállítása, gazdasági reformok, technikai fejlesztések, az oktatás színvonalának emelése, versenyvizsgák). Ugyanakkor egész életében állandó harcot kellett folytatnia a tibeti konzervatív körökkel (1921-ben fegyveres összecsapásra is sor került). A tizenharmadik dalai lámának kétszer is el kellett menekülnie Lhászából: először 1904-ben Mongóliába a brit betörés, azután pedig 1910-ben Indiába (angol felügyelet alá) a mandzsuk elől. A mandzsuk ekkor már egész Tibetet ellenőrzésük alatt tartották, s csak az mentette meg az országot a teljes összeomlástól, hogy 1911-ben Kínában kitört a forradalom, ami a császárság bukásához vezetett. 1912-ben a dalai láma visszatért Tibetbe, és deklarálta Tibet függetlenségét. A kínai invázióig (1949-ig) tartó időszak viszonylagos békességben telt Tibetben, a dalai láma igyekezett megvalósítani reformjait (postahivatal, távíróvonalat, bankot alapított, vízi erőművet létesített, adóreformot hajtott végre, ökológiai programot indított el), de 1933-ban megbetegedett és meghalt.

Mielőtt rátérnék a jelenlegi dalai láma ténykedésére, nézzük meg, mit is jelent a gyakorlatban a dalai láma „megtalálása”. A kiválasztás pontosan kidolgozott mechanizmusát szinte minden dalai láma életrajzából ismerjük. Eszerint az aktuális dalai láma halála után a régens veszi át az ország irányítását, amíg az újraszületett meg nem találják. A kutatást egy erre kijelölt, makulátlan hírnevű szerzetesekből, hivatalnokokból és közemberekből álló bizottság kezdi meg, titokban, különféle jóslatok alapján.⁴⁶ Álrühában utaznak, hogy a jelöltként felmerült családokban ne ébresszenek hiú ábrándokat — utóbbiak rendszerint parasztcsaládokat jelentenek.

Több leírás szól a Lhamo Lhaco⁴⁷ nevű szent tóróról, ahová a régens vagy valamelyik magas rangú szerzetes visszavonul, hogy a tó vizében megjelenő látomásokat hívják segítségül a kutatáshoz. Végül minden összegyűjtött információt elküldenek a Kasagnak (a kormánytanácsnak), ahol a jelöltek közül kiválasztják a legvalószínűbbet. Ekkor egy vizsgálóbizottság felkeresi a szóban forgó gyermek családját, s a jelöltet próbáknak vetik alá: vajon felismeri-e elődje szolgálóját, s vajon ki tudja-e választani az elhunyt dalai láma személyes tárgyait több hasonló tárgy közül? Figyelik, mennyire viselkedik éretten és méltóságteljesen a gyermek, s ha mindent egyértelműnek találnak, bejelentik az új inkarnáció megtalálását. Öt és hét éves kora között Lhászába, a Potalába viszik, ahol nagyon szigorú neveltetést kap. 1793-ban a mandzsu C sien

⁴⁵ *Thub-bstan Rgya-mtsho*.

⁴⁶ Rendszerint a Necsung (*Ne-chung*), a Szamje (*Sam-ye*) és a Kadong (*Ka-dong*) jósdáiról, illetve csillagjósokról van szó (HOFFMANN 2001: 247).

⁴⁷ *Lha-mo Lha-mtsho*.

Lung⁴⁸ császár, hogy befolyását a tibeti belügyekre is kiterjessze, egy aranyurnát küldött Lhászába, hogy a jövőben sorshúzással válasszák ki a tibetiek a vezető egyházfőket. Végül csak kétszer, a tizenegyedik és a tizenkettedik dalai láma esetében alkalmazták ezt a módszert, a többi alkalommal sikerült kijátszani az ambánokat.

A tizenegyedik — és egyben a jelenlegi — dalai lámát a kelet-tibeti Amdo tartományban találták meg, és, miután sikeresen elvégezte szerzetesi tanulmányait, 1940-ben iktatták be (ekkor kapta a Tendzin Gyaco szerzetesi nevet).⁴⁹ Mivel a Kínai Népköztársaság hadserege 1949-ben megkezdte az ország megszállását, 1950. november 17-én a régens — sietve — a világi hatalmat is átadta az ifjú (ekkor tizenhat éves) dalai lámának. A kínai megszállást azonban már nem lehetett feltartóztatni, s az eredménytelen tárgyalások után az ifjú vezető 1959. március 30-án Indiába menekült. 1989-ben Tendzin Gyaco Nobel-békedíjat kapott, amiért a tibeti függetlenségért vívott harcában mindig békés eszközöket használt.

A dalai láma politikai ténykedése mellett olyan kulturális önreprezentációs tevékenységet folytat, amely a tibeti kultúrát szerte a világon az egyik legismertebb kisebbségi kultúrává tette. Kimondott célja, hogy minél több elemét mentse át, őrizze meg és adja tovább azon kultúrának, amely születése helyén az akkulturáció nyomán végérvényesen meg fog változni.⁵⁰ A dalai láma először 1973-ban látogatott el Európába, és találkozott a pápával is, amely egyértelműen azt az üzenetet hordozza, hogy a tibeti vezető hajlandó tervezetten, népe jövőjének érdekében részt venni abban a modern, nyugati törekvésben, amely az ökumenizmust, az együttműködést, az interdiszciplináris tevékenységeket célozza.⁵¹ Ezt a lépését számtalan további követte, amely elősegítette, hogy a tibeti kérdés és kultúra mára valóságos divattá váljon, komoly szakmai és vallási közösségeket alkotva Európa- és Amerika-szerte.

A dalai lámaság intézményének jövője ma kérdéses. 2012 márciusában ugyanis a dalai láma bejelentette, hogy lemond az emigráns tibeti kormány vezetésének tisztségéről, ám mivel az emigrációban ez jelentette számára a hagyományos világi hatalmat, maga az intézmény vett jelentős fordulatot. Tendzin Gyaco már a 60-as évek óta szorgalmazza, hogy Tibet maga választhassa meg politikai vezetőjét, akinek „átadhatja a hatalmat”, bár ez a hatalom már jórészt szimbolikus, hiszen az emigráns kormányt hivatalosan egy választott miniszterelnök vezeti. S bár a tibeti emigráns kormányt hivatalosan egyetlen ország sem ismeri el, kulturális értelemben mégis nagy a jelentősége annak, hogy a tibetiek képviseltetik magukat a világpolitikában. Noha a dalai láma mindeközben nem mond le vallási hatalmáról, a tibeti buddhista közösség „vezetéséről”, halála után ebbéli státusza is kérdéses lesz. Mint arról már szó esett, a dalai lámákat hagyományosan a pancsen lámák iktatják be, azonban a jelenlegi, 1995-ben „megtalált” (1989-ben született) és a dalai láma által elfogadott pancsen láma, a tizenegyedik, jelenleg Pekingben, kínai felügyelet alatt nevelkedik. Éppen ezért a dalai láma azt

⁴⁸ *Quien-lung.*

⁴⁹ Teljes nevén *Rye-btsun 'Jam-dpal Ngag-dbang Blo-bzang Ye-shes Rten-'dzin Rgya-mtsho.*

⁵⁰ Természetesen nyilvánvaló, hogy az Indiában és a nyugati országokban élő tibeti kultúra és vallás szintén óriási változásokon megy keresztül, hiszen a megváltozott körülmények új, adaptív értékeket hívnak életre.

⁵¹ Bár ez a hajlandóság a buddhizmustól, különösképpen pedig a tibeti buddhizmustól soha nem állt távol.

tervezi, hogy konzultál a jelentősebb rendek és kolostorok vezetőivel arról a kérdésről: vajon a jelenlegi világban van-e még szükség a dalai lámaság intézményére?

A felhasznált irodalom

- BARRAUX, Roland 1995: *A dalai lámák története. Tizennégy fénysugár a Látomások taván.* (Ford. V. Pánczél É. és Szűcs A.). Budapest: Ferenczy.
- ELIADE, Mircea 2005: *Sámánizmus. Az ekstázis ősi technikái.* (Ford. Saly N.). Budapest: Osiris.
- HOFFMANN, Helmuth 2001: *A tibeti műveltség kézikönyve.* (Ford. Csatlós P.). Budapest: Terebess.
- LAIRD, Thomas 2007: *Tibet története. Beszélgetések a dalai lámával.* (Ford. Leyrer G.). Budapest: Trivium.
- SHAKABPA, Tsepon W. D. 2000: *Tibet története.* (Ford. Szántai Zs.). Budapest: Osiris – Bódhiszattva.
- TENDZIN GYACO 1990: *Száműzetésben-szabadon. A tibeti dalai láma önéletírása.* (Ford. Horváth Z. Z.). Budapest: Írás.
- TOMKA, Miklós – RÉVAY, Edit 1998: Papok, férfi szerzetesek, apácák. In: Kolosi, T. – Tóth, I. Gy. – Vukovich, Gy. (szerk.), *Társadalmi riport.* Budapest: TÁRKI. 216–234.

Női rabbik a zsidóságban

Szász Antónia

Corvinus Egyetem – Budapest

Bevezető

A zsidóságban a Jeruzsálemi Templom és a Második Szentély Kr. e. 70-ben történt lerombolása óta nincsenek papok. A rabbi vallási tanító, a zsidó vallási tanok ismerője, nem a vallás papja. Szellemi vezető, és e tekintetben vallási vezető. A zsidóságban ugyanis nem kell rabbi az istentiszteletek, illetve az (életciklus fordulóihoz kötődő) átmeneti rítusok megtartásához. Bárki, aki megfelelő tudással és vallási hittel rendelkezik, vezetheti ezeket. A szentnek tartott szertartások (közösségi ima, *Kaddis*-mondás) teljes megtartásához nem a rabbi, hanem az ún. *minján* megléte szükséges, vagyis tíz — a zsidó vallás szövegeiben és rítusaiban járatos — zsidó felnőtt jelenléte (a reform irányzatokban a nőket is beleszámolva).¹

Tanulmányomban tehát nem papnőkről írok, hanem olyan nőkről, akik közösségük vallási tanítói lettek. Minekután a rabbi hivatást hagyományosan férfiak töltik be, kiemelten azokkal az irányzatokkal foglakozom, amelyekben e hivatás emancipációja megvalósul.

Zsidó papok, rabbik, kántorok

A jeruzsálemi Szentélyben a papi teendőket — a Templom vezetését, a szertartások felügyeletét — Áron főpap és leszármazottai látták el, akikből *Izrael papjai*, az ún. kohének vagy kohaniták lettek. A szent munka teendőiben az ugyancsak Lévi törzséből származó leviták segítettek őket. A kohének funkciója és szerepe a történelem során többször változott (egy időben gyógyítók, bírák és tanítók is voltak), de mindvégig ők mutatták be a Templomban az áldozatokat és a *jóm kippuri*² istentiszteletet. A Szentély pusztulása után korábbi feladataik megszűntek. A vallási vezetésre való alkalmasságot a származás, a születési jog helyett a vallási tudás, az iskolázottság és az egyéni érdemek határozták meg. Bizonyos kiváltságaik azonban megmaradtak: a papi áldás és az elsőszülöttek megváltása a kohének előjoga; közösségi istentiszteletek alkalmával először kohanitát, ha nincs, akkor levitát hívnak fel a Tórához. Kivált-

¹ A *minján* (héber), *minjen* (askenázi) szó jelentése „szám, létszám”. A gyülekezethez szükséges létszám.

² *Jóm Kippur* (héber): Az Engesztelés napja.

ságaikat őrizendő számos előírás vonatozik rájuk. Kiemelt státuszuk a hagyományos közösségekben mai napig érvényben van.³

A *kántor* (héberül *hazzán*), illetve az előimádkozó a „gyülekezett küldötte” (a *seliah cibbur*) szerepét tölti be. Ő „képviseli” és vezeti a közösséget a Mindenható előtt. Egy kellemes hangú kántor vagy előimádkozó éneke nemcsak a szellemet, hanem a szívet, lelket is megszólítja; a gyülekezet számára örömet, a Mindenható irányában vallási tiszteletet, megbecsülést fejez ki.

A *rabbi* szó a héber „nagy” (*rav*) gyökből származik, jelentése nagy tudású, nagy tekintélyű. Eredetileg azokat szólították így, aki tudásuk, bölcsességük, példamutató viselkedésük révén érdemelték ki e megtisztelő („mesterem”, „tanítóm”, „uram”) titulust. A jeruzsálemi Szentély pusztulása után a rabbik szerepe is megváltozott, bizonyos tekintetben ők léptek a papok helyére: az írástudók, a zsidóság szent iratainak és a vallási törvények ismerői, akik emlékezetükben őrizték meg a vallási tanokat, és akik így a nép tanítómesterei lettek. A szent szövegek, rítusok ismerete és reputációjuk folytán alkalmasak voltak az istentiszteletek vezetésére. A Tóra ezen felül bírói joggal is felruházta őket, hogy — tudásuk és tapasztalataik alapján — vitás vallási kérdésekben döntést hozhassanak.⁴

A *gabbaj* hagyományosan a közösség *világi vezetője*; napjainkban a gyülekezet elnöke és tisztségviselői viselik ezt a címet, akik a közösségben ügyvezetői feladatokat látnak el.

A fenti pozíciókat a hagyományos zsidó irányzatokban kizárólag férfiak bírhatják, a (több szabadelvű irányzatot tömörítő) progresszív zsidóságban és a maszorti vagy konzervatív közösségek egy részében viszont férfiak és nők egyaránt betölthetik.

A progresszív judaizmus

Maga a progresszív judaizmus egy reformer zsidó vallási mozgalom és ideológia. Különlegessége a nagyfokú emancipáció és szabadság, a gondolat és a vallási élet terén is — utóbbi a mozgalom leginkább támadott felülete. Követőinek számarányát tekintve mára világviszonylatban a legnépesebb zsidó vallási irányzat, Magyarországon azonban még nem hódított teret. Felfogását és reformer, női rabbik is elismerő gyakorlatát rendkívüli ellenállás fogadta (és fogadja) más zsidó irányzatok részéről.

A progresszív judaizmus kialakulása és elterjedése

A zsidóságban mindig voltak újító mozgalmak, de igazán markáns, modernizáló változást a 19. század elején szárba szökkenő reformer mozgalmak indítottak el.

Két meghatározó irányzat alakult ki, a liberális és a reform judaizmus, amelyek gyökerei a 18. századi felvilágosodásig nyúlnak vissza, és amelyekre Moses Mendelssohn német filozófus, a zsidó felvilágosodás (héber kifejezéssel *haszkála*) nagy alakjának gondolatai is termé-

³ Vö. DONIN 1998: 183–189; SZÁSZ 2012: 72, 277–278.

⁴ DONIN 1998: 180–182.

kenyítően hatottak. Mendelssohn a judaizmus újraértelmezését szorgalmazta, mondván: a judaizmus nem vallás, hanem vallássá tett törvény. Annak érdekében, hogy a szövegek megértését elősegítse, irodalmi német nyelvre fordította a Biblia egyes részeit.⁵

A liberális judaizmus az 1830-as évek Németországában bontakozott ki, és innen terjedt el szerte a világon. Újfajta vallásfilozófiájára nagy hatással voltak a közép-európai zsidó értelmiség jelentős gondolkodói, Martin Buber, Gershom Scholem, Franz Rosenzweig.⁶ Szemlélete a buberi gondolattal rokon, amely a törvények értelmét kereső, és azok szellemében cselekvő vallásosságot tartja a zsidóság követendő példájának az ún. *halákhikus*,⁷ a vallási törvényeket betű szerint követő életforma helyett.⁸ A reform judaizmus hasonló alapelvek mentén fejlődött ki, és az angolszász területeken vált igazán népszerűvé.

A liberális és reform zsidó mozgalom a felvilágosult, modern életvitel közepette igyekezett megteremteni a zsidó identitás és a zsidó vallás megőrzésének lehetőségét és helyét: a hagyományos előírások kornak megfelelő újraértelmezésével, a szertartások megújításával. Sok helyütt nemzeti nyelven imádkoztak és bizonyos vallási előírásokat el is hagytak (például a táplálkozásra vonatkozó szigorú kóserági⁹ előírásokat).

Franciaországban a 19. század közepén a zsidóság már liberális többségű volt. 1856-ban a Főrabbi Konferenciáján kimondták bizonyos reformok bevezetését a zsinagógai szertartásokba: lerövidítették a liturgiát, bevezették a francia nyelvű hitszónoklatot (rabbi által tartott vallási tanítást, *drósét*), az orgonák építését, valamint több (ekkor inkább még csak fizikális) teret engedtek a nők számára. Miután 1905-ben megszűnt a zsidó egyháztanácsok állami támogatása, az újító irányzatok létrehozták autonóm vallási szervezeteiket. Elsőként a liberális zsidóság, 1907-ben, Franciaországi Liberális Izraelita Szövetség (Union Libérale Israélite de France) néven.¹⁰

Az Egyesült Királyságba korán eljutott a reform és a liberális irányzat is. Az első reform zsinagógát a németországi Seesenben alapították 1810-ben, az első angliait pedig 1841-ben Nyugat-Londonban, s ezt 1856-ban követte a második, manchesteri alapítás. A londoni székhelyű Mozgalom a Reform Judaizmusért (Movement for Reform Judaism) nevű szervezet egyértelműen Németországba vezeti vissza az irányzat keletkezésének gyökereit. Gyakorlatában az amerikai reform judaizmusnál tradicionálisabbnak tekinti magát. A szervezethez ma 42 reform zsinagóga tartozik, több mint 35 ezer taggal (a gyermekeket is beleértve). Ez a zsinagógai kötődéssel rendelkezők közel 20%-a.¹¹ A liberális judaizmus brit ernyőszervezetét

⁵ SZÁSZ 2010.

⁶ Vö. LÖWY 1988.

⁷ *Halákhikus*: a zsidó vallás életviteli és rituális szabályrendszerének megfelelő. *Halákha* (héber): „járható ösvény”, „járt út”. A zsidó vallási-rituális törvények összegzése, illetve a zsidó tradíció összefoglaló megnevezése (LAU 1994: 6).

⁸ BUBER 1940.

⁹ *Kóser* (héber): „alkalmas, megfelelő”, rituálisan tiszta. Vallási szakértő által ellenőrzött. A kifejezést használják életmódra, kosztra, helyiségre, egyénre is.

¹⁰ BENBASSA 1997: 144–150.

¹¹ GRAHAM – VULKAN 2010: 13.

1902-ben alapították meg Liberal Judaism néven. Ma 35 zsinagóga a tagja, több mint 15 ezer hívővel.

Az Egyesült Államokba szintén német hatásra jutott el az irányzat, és itt terjedt el leginkább, mivel életképes választ adott az amerikai kultúra növekvő szekularizációjára és az asszimilációs nyomásra azáltal, hogy vonzó alternatívát kínált a zsidósággal való végleges szakítással és a teljes zsidó identitásvesztéssel szemben.¹² A mai Reform Judaista Szövetség (Union for Reform Judaism) elődjének az 1873-ban Isaac Mayer Wise rabbi által alapított Amerikai Héber Hitközségek Szövetségét (Union of American Hebrew Congregations) tekintik. Kezdetben 28 város 34 hitközségét foglalta magába, ebből fejlődött tovább egy 900 hitközséget tömörítő nemzetközi szervezetté.¹³ Ma az Egyesült Államokban a reform judaizmus a legnagyobb zsidó vallási irányzat, 1,5 millió hívővel. Az arányokat jól érzékelteti, hogy a zsidó vallásúak közel 40%-a reform zsidó.¹⁴

Azok, akik már nem tudtak, vagy nem akartak szigorúan törvénykövető életmódot folytatni, és az új körülményekhez való alkalmazkodást a zsidó vallásban is kívánatosnak tartották, ugyanakkor a vallási reformot túl nagynak, túlon túl liberálisnak ítélték, deklarálták, hogy a zsidó vallási hagyományok ennél nagyobb megőrzését igénylik, és útjára indították a zsidó vallás ún. hagyományőrző irányzatát. Hitelveit a 19. század végén dolgozta ki Solomon Schechter rabbi az Egyesült Államokban. Az irányzat az Egyesült Államokban és Kanadában a *konzervatív*, másutt a *maszorti* elnevezést kapta.

Európában a maszorti irányzat elterjedésének történeti okai is vannak. Az első reform közösségek az emancipáció, illetve több helyütt az 1840-es évek végének forradalmi hangulata közepette és hatására jöttek létre. Németországban a 19. század elejétől kezdve, Magyarországon az 1840-es években (Einhorn Ignác vezetésével). A forradalmi hullámot követően egyfajta konszolidáció kezdődött; arra törekedtek, hogy kevésbé radikális, a *halákhát* tiszteletben tartó, de a modernizációval számot vető, bizonyos újításokat bevezető középutas megoldást találjanak.¹⁵

A *rekonstrukcionista* mozgalom az 1920-as években kezdett kibontakozni az amerikai konzervatív irányzaton belüli alternatívaként, Mordecai Kaplan rabbi hatására. A reform irányzattól eltérően a halákhikus kérdések eldöntését nem az egyénre, hanem a helyi közösségre, annak normaképző erejére bízák.

A liberális, reform és rekonstrukcionista irányzatok követőit tömöríti a *Progresszív Judaizmus Világszervezete* (World Union for Progressiv Judaism, röviden *WUPJ*). 1928-ban alakult meg Berlinben, és mára a legtöbb hívőt tömörítő zsidó vallási irányzat. 45 országban

¹² SILVERSTEIN 1994.

¹³ A szervezet közgyűlése 2003-ban javasolta a névváltoztatást, mivel inkább reform és judaista, semmint héber nyelvű és csupán amerikai a szövetség. Ma már az Egyesült Államokon kívül Kanadában, a Bahamákon, Puerto Ricóban és a Virgin-szigeteken is képviselteti magát.

¹⁴ MAYER – KOSMIN – KEYSAR 2003.

¹⁵ Magyarországon a magát a konzervatív irányzattal rokonító neológia ettől eltérő történelmi úton jött létre az 1868–1869-es „országos egyetemes zsidó gyűlésen”.

képviselteti magát; több mint 1200 zsinagóga és 1,8 millió hívő tartozik hozzá.¹⁶ Az Európai Régióknak 163 tagszervezete van (ebből 153 zsinagóga, hitközség). Két magyarországi tagszervezete a Szim Salom Progresszív Zsidó Közösség és a Bét Orim Reform Zsidó Közösség. Vallási döntésekben és a betéréseket illetően mindkét közösségnek a WUPJ Európai Régió vallási bíróságához kell fordulnia. A Bét Orim tagja az amerikai Reform Judaista Szövetségnek is. A londoni reform ernyőszervezetnek nem tagja, de mindketten tagszervezetei a WUPJ-nak.

Izraelben a progresszívnek nevezett mozgalom az amerikai reform irányzat izraeli megfelelője. Izraelben letelepedett amerikai rabbik közvetítésével jutott el ide. Az első reform zsinagógát 1958-ban alapították Jeruzsálemben, az első reform kibucot pedig 1976-ban, Aravában.

Magyarországon a progresszív, liberális és reform szavakat szinonimaként használják, szabadelvű, haladó szellemiséget értenek alatta.¹⁷

Európában progresszív, liberális, reform és maszorti rabbikat, kántorokat, közösségi vezetőket az 1956-ban alapított, londoni székhelyű *Leo Baeck College*-ban, illetve az 1999-ben alapított, berlini *Abraham Geiger Kolleg*-ben (mondhatni liberális rabbiképző főiskolán) képeznek. A Leo Baeck College (amely a vészkorszak után a progresszív zsidóság szellemi központjává vált) az első és legnagyobb progresszív zsidó egyetem és rabbinikus kollégium Európában, az Abraham Geiger Kolleg [College] pedig első a kontinentális Európában.¹⁸

Európán kívül a *Hebrew Union College – Jewish Institute of Religion* (HUC–JIR) amerikai reform rabbiképző intézet Cincinattiben, Los Angelesben, New Yorkban és Jeruzsálemben kiépült kampuszaiban képeznek reform rabbikat, kántorokat, zsidó oktatókat és közösségi vezetőket. Az Amerikai Rabbik Központi Konferenciája (Central Conference of American Rabbis) 1899-ben jött létre; rendszeresen ad ki imakönyveket, oktatási segédanyagokat, összefogja és támogatja a világszerte ma már több mint 1800 reform rabbi munkáját.

A progresszív irányzat megjelenése Magyarországon

A progresszív irányzat hazai megjelenése a rendszerváltozás időszakához kötődik: a Szim Salom¹⁹ Progresszív Zsidó Közösség nevű szervezet csoportszintű szerveződésből — a felélénkülő civil társadalmasodás folyamatának részeként — alakult át hazánk első progresszív zsidó közösségévé 1992-ben. A Szim Salom azon, zsidó reneszánsznak is nevezett folyamat

¹⁶ A WUPJ-nak 7 regionális ernyőszervezete van: Ausztrália, Ázsia és Új-Zéland; Dél-Afrika; Európa; Észak-Amerika; Izrael; Latin-Amerika és a Karib-szigetek; és a volt Szovjetunió területén (<http://wupj.org>).

¹⁷ A Bét Orim Reform Zsidó Közösség nevében a reform szó a reformer felfogás mellett az amerikai típusú reform irányzatra is utal. Európában még 29 hitközség nevében szerepel a reform szó, mindegyik az Egyesült Királyság területén található, és az ottani (brit) reform irányzatra vonatkozik (SZÁSZ 2012: 65).

¹⁸ *Abraham Geiger* (1810–1874) frankfurti rabbi a reform mozgalom egyik első szószólója volt, aki 1836-ban vetette fel egy zsidó teológiai fakultás megalapításának gondolatát. *Leo Baeck* (1873–1956) német-lengyel zsidó rabbi, a progresszív judaizmus egyik vezéralakja. A II. világháború után ment Londonba. Tanított a Hebrew Union College-ban, és volt a WUPJ elnöke. A Leo Baeck Intézetet a németajkú zsidóság történetének és kultúrájának tanulmányozása céljából hozták létre 1955-ben.

¹⁹ A *Szim Salom* jelentése: „Adj békét!” Ezzel kezdődik az *Amida* (az „állva mondandó ima”) utolsó áldása.

terméke, amelyben a társadalmi változások nyomán felszínre törhettek az elfojtott identitás-elemek, és ami az átalakulás okozta bizonytalanságban sokakat a zsidó gyökerek felkutatása sarkallt. Az identitáskeresés, az új közösség utáni vágy nem ritkán — kinél időlegesen, kinél tartósan — a zsidó tradíciókat ápoló közösségek felé vette az irányt.²⁰

A Szim Salom Közösséget olyan emberek alapították meg, akik kettős, magyar és zsidó identitással rendelkeztek, és igényük volt a hagyományok megismerésének és megélésének Magyarországon történő újszerű, modern megvalósítására. Annak, hogy egy kis baráti társaság a progresszív mozgalomhoz csatlakozott, egy angol progresszív zsidó házaspárral való találkozás állt a háttérben: az ő tapasztalataik keltették fel érdeklődésüket, és általuk kerültek kapcsolatba az angliai mozgalommal. Hazánk második progresszív közössége, a Bét Orim²¹ Közösség 2006-ban alakult meg; rabbija Dr. Raj Ferenc, aki 35 évig amerikai reform gyülekezetekben teljesített szolgálatot. A Szim Salom női rabbival 2004-ben, a Bét Orim 2008-ban alapított hitközséget. Egyházi státuszukat 2012-ben veszítették el a hazai jogi környezet megváltozása okán: vallási tevékenységet végző egyesületként működnek tovább.

Hazánkban már a 19. század közepén voltak olyan rövidéletű reformkezdeményezések Horn Ede (Einhorn Ignác) vezetésével, amelyek kevésbé törvényorientált, de annál pezsgőbb hitéletet és „korhoz illő”, magyar nyelvű istentiszteleteket szorgalmaztak.²² Ez 2006-ig történelmi érdekesség volt csupán, mígnem a Bét Orim Reform Zsidó Közösség deklarálta, hogy „szervezetünket az 1848-ban alapított és 1852-ben feloszlott Pesti Középponti Reform Zsidó Egylet újraalapításának tekintjük”.²³

A progresszív irányzat felfogása és gyakorlata

A reform irányzat szabadelvűsége gondolati és cselekvésbeli síkon egyaránt érvényesül, így a vallási megújulás tartalmi (ideológiai, teológiai) és formai (rituális/liturgikus, szokásbeli) jegyekben egyaránt jelentkezik.

A progresszív irányzat hívei a Tórát és a tórai törvényeket nem isteni eredetűnek, hanem Isten által ihletett, ám emberek által írottaknak tekintik. Következésképp másképp gondolkodnak a parancsolatokról, mint a hagyományos irányzatokban, ahol azokat transzcendens eredetűnek vélik, s emiatt betartásuk kategorikus kötelességnek minősül.²⁴ A progresszív zsidók a vallási törvények betartását nem betű szerint, hanem azok szellemében tartják megfelelőnek, és ekképp ajánlják. A parancsolatokat nem kizárólag a híres Tóra-magyarázók alapján interpretálják, hanem szabadon elmélkednek róluk, és adekvátnak ismerik el saját értelmezéseiket is. Az Istennel való kapcsolatot személyesnek és párbeszéd jellegűnek, a ki nyilatkoztatást be nem fejezett folyamatnak tekintik. Az etikai törvények követésére helyezik a hangsúlyt. Bizonyos törvényeket nem örökérvényűnek, hanem abban a történelmi korban

²⁰ SZÁSZ 2002, 2012.

²¹ A *Bét Orim* jelentése: „Fények háza”.

²² FROJIMOVICS et al. 1995: 137–141; SZÁSZ 2012: 67–69.

²³ SZÁSZ 2012: 124.

²⁴ SZÁSZ 2008.

ismernek el relevánsnak, amelyben keletkeztek. Nézetük szerint a folyamatosan változó világban a judaizmusnak is mindig meg kell (tudni) újulnia.

Céljuknak tekintik a zsidó tradíció megismerését, ám azt sem statikusnak, hanem folyamatosan változónak tartják, amely reagál a társadalmi változásokra, és az egymást követő nemzedékek tapasztalatait, a különböző kultúrák hatásait is magába építi. Ideológiájuk és a tradícióhoz való eltérő viszonyulásuk folyománya a vallási törvények újraértelmezése, a szertartások bizonyos mértékű racionalizálása (számuk csökkentése, hosszuk lerövidítése, a hagyományos kezdési időpontok elcsúsztatása), hogy azok jobban megfeleljenek a modern ember életritmusának és igényeinek. Úgy gondolják, hogy a zsidó tradíciónak a mai embert megszólítónak kell lennie, ezért megváltoztatása, új elemekkel való gazdagítása megengedhető. Az istentiszteletekből kihagyják az ismétléseket, nem ragaszkodnak az imák eredeti szövegéhez, olykor formai újításokkal a mai kornak megfelelővé teszik ezeket, sőt elfogadhatónak tartják újabbak kitalálását is.

A progresszív zsidóságban természetesnek tartják, hogy a tanítást sokféleképp lehet hinni és értelmezni. A régi időkben is így volt ez, amint a modern korban is. Istent szintén különféleképpen gondolják el: ki gondoskodónak, ki teremtő, transzcendens hatalomnak, más az emberben élő moralitásnak. A progresszív zsidóságban emellett agnosztikusok és ateisták is vannak (ők a zsidó történelem és kultúra fontos részeként fogják fel a zsidó vallást és a zsidó tanításokat).²⁵

Az irányzat nagy szabadságot enged híveinek abban, mit tartanak meg a zsidó hagyományból, azon az alapelven, hogy *inkább kevesebbet, de azt mélyebben átélve, személyes indítatásból tegyék.*

A progresszív irányzat követői explicit módon kinyilvánítják, hogy számukra bizonyos parancsolatok prioritást élveznek. Szerintük mindenkinek jogában áll a parancsolatok közül — az etikai törvények betartása mellett — szabadon válogatni, azokat a maga számára hierarchikusan rendezni, és mindenkinek magánügye, hogy — néhány alapvető, elsősorban etikai előíráson túl — milyen parancsolatokat tart be. (A Szim Salomban azt mondják, „*itt mindenki maga állítja fel saját halákháját*”). Ebből kifolyólag nem kérik számon senkitől a parancsolatok betartását (így például azt sem, hogy valaki kóser háztartást vezet-e).

Természetesnek tartják azt is, hogy a tradíció magába építi a szekuláris világban megjelenő, számukra értéket képviselő ideákat. Ennek egyik ékes példjaként a világi életben növekvő emancipáció némi fáziskéséssel ugyan, de maga után vonta az emancipációs törekvéseket a vallási életben is.

A progresszív mozgalom elkötelezett a nemek és minden ember teljes egyenjogúsága mellett, az élet minden területén. Ebből kifolyólag az emancipációt a zsidó hitéletben is érvényre juttatja: egyenlő jogokat és kötelezéseket biztosít a férfiaknak és a nőknek, a papi és a nem papi származásúaknak egyaránt.

²⁵ SZÁSZ 2002; SZÁSZ 2012.

Férfiak és nők egyenlő eséllyel vehetnek részt a vallási, társadalmi és közösségi életben. Így a nők is betölthetnek bármely közösségi vagy zsinagógai posztot, lehetnek kántorok, rabbik, közösségvezetők, a Tóra tudós magyarázói.

Szintén egalitárius felfogásukból adódik a liturgia megváltoztatása. Szövegszinten a nemi státuszra vonatkozó részeket kihagyják vagy módosítják.²⁶ A nők is beleszámítanak a minjánba (a tíz imádkozó ember közösségébe), rituális tér- és tárgyhasználatuk nem különbözik a férfiakétól: magukra vehetik az imasálat (*tallitot*) és az imaszíjakat (*tefillint*), nem kell a férfiaktól, családjuktól elkülönülve ülniük,²⁷ felmehetnek a Tórához a nyilvános Tóraolvasás alkalmával, Kaddist (szent imát) mondhatnak halottaikért.²⁸ A férj és a feleség viszonyát vallásjogilag is egyenlő alapokra helyezik.

Az egyenjogúság a házasság körüli jogokban és szokásokban is megmutatkozik. A progresszív irányzat követői úgy látják, a hagyományos zsidó esküvőn a menyasszony lényegében passzív, és a házasságlevél (*ketuba*) csupán a férj anyagi kötelezettségeit tartalmazza feleségével szemben. A progresszív esküvőn a házasulandók egyenrangú, aktív félként vesznek részt, a házasságlevél kölcsönös kötelezettségeiket rögzíti a szeretetre és a törődésre vonatkozóan. Hagyományosan a válás vallási eljárását csak a férj kezdeményezheti. Ha ezt nem teszi, akkor a nő — legyen akár polgárilag elvált — vallási értelemben továbbra is volt férjéhez van kötve. Amennyiben újránházasodik, a második házassága tiltott kapcsolatnak minősül, születendő gyermeke *mamzer* (tiltott kapcsolatból született) lesz, akinek tilos elfogadott kapcsolatból születettel házasodnia. A progresszív zsidóság igazságtalannak és így semmisnek tekinti ezt a törvényt, és számos hitközségnél a nő is elindíthatja a válás vallási eljárását, és hivatalos írást (*gétet*) adhat volt férjének arról, hogy frigyük vallási értelemben is semmis.

A progresszív irányzatban nincs kitüntetett szerepe a kohanitáknak és a levitáknak, akiket a hagyományos irányzatokban bizonyos kiváltságok illetnek meg, és (jórészt kiváltságaik megőrzése érdekében) több előírás vonatkozik rájuk.²⁹

Az istentiszteletet általában a rabbi vezeti, ugyanakkor ez a liturgiában járatos laikusok számára is megengedett. Fontosnak tartják, hogy mindenki aktív részese legyen az istentiszteleteknek, ezért kántori kvalitásokat nem igénylő dallamokat tanulnak meg és énekelnek együtt, illetve a hagyományostól eltérő dallamvariációkat is felhasználnak (kortárs, tánccházakból ismert dallamokat).³⁰

²⁶ Például a hagyományos imarendben a férfiak azt mondják: „*Áldott vagy Te, világ Királya, aki nem teremtettél nőnek*”, míg a progresszív zsidó férfiak és nők: „... *aki kedvére teremtett*”. A „*minden férfira*” szövegű áldásokat „*minden emberre*” mondják. Az „*Ábrahám Istene*” megnevezés helyett az „*Ábrahám és Sára Istene*” kifejezést használják.

²⁷ A reform és a maszorti zsinagógában a férfiak és a nők együtt ülhetnek. Neológ zsinagógákban a nők külön padosorokban vagy a karzaton foglalnak helyet. Az ortodox és a szigorúbb neológ zsinagógákban rács, függöny (*mehica*) választja el a férfiak és a nők által használt teret.

²⁸ Ezeket a Tóra a férfiak számára előírja, ám — mutatnak rá a reform zsidók —, nincs kikötve, hogy a nők ezeket nem tehetik.

²⁹ Például nem szabad elvált vagy betért nővel házasodniuk. Kohén nem érinthet holttestet, de még egy fedél alatt sem tartózkodhat vele (hacsak nem ő a gyászoló), a temetőben külön parcellát tartanak fent a számukra.

³⁰ A progresszív közösségekben is vannak kántorok, akik az istentiszteletek egy részén, illetve ünnepi istentiszteletek alkalmával énekelnek hol egyedül, hol a közösséggel együtt. A Szim Salomnak egy évtizede tagja egy

Az 1980-as évektől az amerikai reform irányzat már nemcsak az anyai, hanem az apai ágon zsidó származású egyéneket is zsidóként ismeri el. Európában a matrilineáris leszármazást veszik figyelembe; akinek édesanyja nem zsidó, annak rabbinikus bíróság (*bét din*) előtt kell betérnie a zsidó vallásba. További különbség az amerikai típusú reform és az egyéb zsidó irányzatok között, hogy egyes reform rabbik hajlandók vegyes házasságokat is celebrálni, amennyiben a házasulandó felek között egyetértés van abban, hogy a zsidó vallás szerint élnek és gyermekeiket is ebben a szellemben nevelik.

A hazai progresszív szervezetekben szívesen fogadják azokat is, akik nem anyai ágon zsidók, vallásjogilag azonban a WUPJ Európai Régió matrilineáris irányelvét követik (mivel szervezetileg odatartoznak). Viszont a betérés elé nem gördítenek akadályokat: intenzív, akár már egy éves felkészülés után is sor kerülhet rá, ha valaki belső indítatásból, mély elkötelezettségből választja ezt az utat.

A Tikkun Olám, a *Világ megjavítása*, fontos eszme a progresszív irányzatokban.

A progresszív zsidók a társadalmi igazságosságot a zsidó lét egyik központi elemének tartják, amelyet az egyén életében (jócselekedetekkel) is morális kötelesség megvalósítani. Vallják, hogy figyelni kell az egyén belső életére (imádsággal, elmélyüléssel, meditációval, tanulással, énekléssel) és a környezetére is, ahol a békét kell keresni és előmozdítani, sokkal inkább hidakat építeni, mint határokat vonni. A zsinagógaikban, közösségeikben szívesen fogadják az érdeklődőket is.

Női rabbik a zsinagógában

A rabbi hivatás emancipációja — rabbinők a világban

A progresszív irányzatok rabbiképző szemináriumain oktatnak és avatnak is női rabbikat. Az ortodoxia a női rabbikat ugyan nem fogadja el, de napjainkban egyre több helyen nyílik lehetőség arra, hogy a nők is talmudikus, háláchikus tanulmányokat folytassanak.

A rabbi hivatás emancipációját illetően az Egyesült Államok, Anglia és Németország jár az élen (itt maszorti/konzervatív rabbinők is tevékenykednek), ellentétben például Hollandiával, ahol még a reform beállítottságú holland zsidók sem engednek női rabbit működni.

Az első női rabbi Regina Jonas³¹ volt, akit 1935-ben avattak fel Németországban.³²

A reform irányzat rabbiképző intézményében, az 1875-ben alapított Hebrew Union College-ban 1972-ben avatták az első női rabbit (és egyben Amerika első női rabbiját), Sally Priesand személyében. Azóta itt több mint 630 női rabbi vehette át diplomáját.³³ Az 1956-ban

énekművész férfi, aki kántori feladatokat vállal. A Bét Orim nagyobb ünnepekre egy énekesnőt is el szokott hívni, aki jól ismeri a hagyományos dallamvilágot, és vendégkántorként énekel az ünnepi rendezvényeken.

³¹ Regina Jonas 1902-ben született Berlinben. 1944 decemberében végezték ki Auschwitzban.

³² Az ő életéről készített kreatív dokumentumfilmet *Regina* címmel Groó Diána filmrendező (2013, 66 perc).

³³ A HUC–JIR statisztikái alapján 2012-ig 631 női rabbit avattak.

alapított Leo Baeck College vezetősége 1967-ban hozott döntést arról, hogy női rabbijelölteket is fogadnak a rabbinikus programokon. Az első női rabbit 1975-ben avatták a brit Jackie Tabick személyében, s azóta több mint 160 nőt avattak itt rabbivá. 2011 óta a Leo Baeck College igazgatója Dr. Deborah Kahn-Harris, aki maga is az intézmény végzettje. Magyarországon az első és eddig egyetlen női rabbi Kelemen Katalin, a Szim Salom rabbija, szintén a Leo Baeck College-ban végezte tanulmányait, és ott avatták rabbivá 1998-ban.

Németországban több progresszív rabbi tevékenykedik, és maszorti rabbinő is van.³⁴ Ugyanakkor Németországban Regina Jonas óta nem avattak női rabbit egészen 2010 novemberéig, amikor is az ukrán születésű Alina Treigert, az Abraham Geiger Rabbiképző Főiskola végzett növendékét felavatták Berlinben.³⁵ 2011-ben aztán egy német születésű rabbinőt is avattak, Antje Deusel személyében.

Franciaországban az első rabbinő az 1965-ös születésű Pauline Bebe, aki 1985-ben kezdett rabbinikus tanulmányokat a Leo Baeck College-ban, 1990-ben avatták rabbivá. Franciaország második női rabbija Célia Surget, aki szintén a Leo Baeck College-ban tanult. 2007-es rabbivá avatása után a párizsi Reform Zsinagógában, majd 2012-től az Egyesült Királyságban, a Radlett & Bushey Reform Zsinagógában gyakorolja hivatását. A harmadik francia rabbinő Delphine Horvilleur, ő New Yorkban, a Hebrew Union College-ban végezte tanulmányait, és 2008-ban avatták fel. Két férfi kollégájával teljesít szolgálatot Párizsban, a Movement Juif Libéral de France (MJLF) rabbijaként.

Béatrice de Gasquet francia szociológus részletesen tanulmányozta a nők vallási életben betöltött szerepeit. Úgy látja, a női rabbik helyzete a férfiakénál általában nehezebb, küzdelmesebb, férfi kollégáiktól eltérően ítélik meg őket. Létezik egy előzetes, kevésbé észrevehető szelekciós folyamat: a nők (többsége) inkább a férfiakra hagyja a rabbi szerepet, ők inkább hitoktatóként tanulnak tovább, és a gyülekezet oktatásában vesznek részt. Azok a nők, akik a rabbi hivatás mellett döntenek, egyedülállóak vagy gyermektelenek, illetve gyermekeik már felnőttek, és többnyire már van felsőfokú végzettségük. Szeretnek kisebb közösséget választani. A feminin jelleg, a (szélesebb értelemben vett) érzékenység pozitív többletet nyújt a hívek számára.³⁶

Párhuzamot érzünk az első hazai rabbinő esetén is, aki értelmiségi nőként, 40 éves kora után kezdett rabbinikus tanulmányokat, és egy őt ismerő, kis baráti közösség rabbija lett.

³⁴ Például a svájci származású Beata Wyler Oldenburgban. Először konzervatív rabbi szemináriumba járt, majd a Leo Baeck College-ban tanult Londonban, 1995-ben avatták rabbivá.

³⁵ SZÁSZ 2012: 66–67.

³⁶ GASQUET 2009.

Nemzetközi kapcsolódások, női szervezetek, fórumok

A progresszív rabbiképző intézetek mellett a tapasztalatcserének számos fóruma adódik.

Az amerikai női rabbik tekintetében érdemes megemlíteni Women's Rabbinic Network elnevezésű csoportot az Amerikai Rabbik Központi Konferenciáján belül, amelyet rabbinikus tanulmányokat folytató hallgatónők hoztak létre 1975-ben, hogy sokoldalú támogatást nyújtsanak a nőknek, különösen rabbi hivatásuk első éveiben.³⁷

Európában az 1998-ban alapított Bét Debora szervezet általában a zsidó nők emancipációja mellett száll síkra. A női rabbik, kántorok, közösségi vezetők, valamint a női témákkal foglalkozó kutatók és érdeklődők számára és összefogására igyekszik nemzetközi kapcsolat-hálót építeni. A személyes találkozás és tapasztalatcsere előmozdítására 1999 óta szervez konferenciákat.³⁸ Olyan fórumot kíván létrehozni, amely a zsidóság minden irányzata számára nyitva áll. Szeretné támogatni a zsidó nők tanulását, közösségi szerepét, a női rabbik, kántorok, közösségi vezetők hivatásgyakorlását, a zsidó nők kulturális örökségének ápolását. Erősíteni a zsidó-feminista öntudatot.³⁹

A Bét Debora konferenciáknak Kelemen Katalin rabbi is gyakori előadója.

Magyarország első női rabbija

A Szim Salom Progresszív Zsidó Közösség női rabbija, *Kelemen Katalin* a vészkorszak után, 1951-ben született szekuláris, nem vallásos zsidó családba. Fiatalon részt vett a falukutató mozgalomban, sokáig nyelvtanárként dolgozott. Felnőttként kezdett el közeledni a zsidó valláshoz és hagyományhoz. A Szim Salom Közösség egyik alapítója és vezéregyénisége lett.

Kelemen Katalin korábban nem tartozott vallási irányzathoz. Amikor megismerte a progresszív judaizmust, akkor érezte azt, hogy számára ez a megfelelő út.

Amikor a '80-as években megismerkedtek az angol progresszív zsidókkal, látták, hogy korban, érdeklődésben, értékrendben nagyon hasonlítanak hozzájuk, de nagyon is eleven vallásos zsidó életet élnek: péntek este gyertyát gyújtanak, szombat délelőtt és péntek este is zsinagógába mennek, megtartják az ünnepeket. S közben ez az élet ugyanolyan modern, mint az övék. Kelemen Katalin így emlékezik erre: „*Addig a zsidóságról bennem egy kétdimenziós papírkép élt: a pajeszos, nagy kalapos, szakállas, öreg bácsikról, akiket a könyvek lapjain láttam. Ez a kép akkor átfordult valami nagyon elevenné, amelyhez lehetett kapcsolódni.*”

„*Éppen azért, mert én semmilyen hagyományos zsidó nevelést nem kaptam, nem ivódott a vérembe (...) a kizárólagos férfi rabbi-imázs.*”⁴⁰

Kelemen Katalin elkezdett rabbinikus feladatokat vállalni a közösségben: vezette a kurzusokat, az istentiszteletre való felkészülést, a Tóra-kört, a gyermekprogramokat. Egyre na-

³⁷ <http://womensrabbinicnetwork.org>

³⁸ European Conference of Women Rabbis, Cantors, Scholars and all Spiritually Interested Jewish Women and Men.

³⁹ <http://www.bet-debora.net>

⁴⁰ SZÁSZ 2012: 249.

gyobb igény alakult ki a társaságban arra, hogy ebbe az irányba menjenek tovább — együtt. Szerettek volna egy saját magyar rabbist. Kelemen Katalin maga is nagy örömét lelte ebben a tevékenységben, és ezzel párhuzamosan, fokozatosan fogalmazódott meg benne, hogy szívesen választaná ezt a pályát. Így — mindenki örömére — rabbinikus tanulmányokba kezdett a Leo Baeck College-ban. Rabbivá avatására 1998-ban került sor Londonban. Ünnepléses beiktatását 1999. március 7-én tartották a BM Dunapalotában, neves külföldi vendégek részvételével.

Kelemen rabbinó személyében manifeszt módon fejeződött ki a progresszív irányzat egalitárius felfogása, ami elcsodálkoztatta, illetve megdöbbenetette nemcsak a vallásos, hanem a szekuláris zsidókat is. A reformer és női mivolta által indukált, személyét övező elutasítás összefonódott a Szim Salom elutasításával. Ugyanakkor egyénisége sokakat megszólított. Egyéni tapasztalatai generációja több tagjának személyes élményéhez hasonlítottak, ami az azonosulás érzése folytán felkelthette érdeklődésüket az irányzat iránt. Női mivolta szembeűnővé tette az irányzat és a közösség másságát, ami fontos tényezővé vált akkor, amikor a zsidóságban meglévő sokszínűséget a fiatal szervezetek, zsidó közéleti szereplők, kutatók, tudósok is nyilvánvalóként és értékékként igyekeztek bemutatni. Nőként, női rabbiként üdvözölték a zsidó feministák is.⁴¹

A progresszív irányzatot választó nőknek különösen fontos az egalitárius szemlélet, amelyet a férfiak is az irányzat lényeges ismérvének tartanak. Az alábbi idézetekben a Szim Salom Közösség női tagjai arról vallanak, hogy számukra éppen az emancipált felfogás és a női rabbi személye miatt lett szimpatikus az irányzat, illetve a közösség.⁴²

„Azok a nők, akik koedukált iskolába jártak, mint én, és akiknek teljesen természetes volt, hogy mindenben egyenrangúak a fiúkkal, azok nem tudnak egy olyan vallásos zsidóságot választani, kiszakítva eddigi életükből, hogy csak a zsinagógában ne ülhessenek a barátjuk, a férjük, a nagypajuk mellé, és ne tehessék ugyanazt, mint a férfiak. Egyszerűen ez egy törés lenne.” (49 éves nő, 2000)

„Nekem csak a reform irányzat felel meg. Emancipált felfogása miatt. Szándékomban áll megnézni más istentiszteleteket is, de nem akarok olyan 'klubhoz' tartozni, amelyik nem fogad el.” (30 éves nő, 2000)

„A reform zsidóságban egy alapgondolat, hogy a férfiak és a nők egyenjogúak. Nincsenek külön a zsinagógában. A minjában nemcsak tíz férfi tartozik, hanem tíz ember, így a nőket is beleszámítják. Számomra ez egy nagyon fontos szempont. Nem vagyok feminista, de ez fontos számomra. Minden tisztséget, amit egyébként hagyományosan csak férfi tölthet be, azt a reformban a nő is. Lehetnek rabbik is. Minden tevékenységet, micvát,⁴³ amit a férfiak végeznek, a nők is végezhetik: olvashatnak Tórárt. A Szim Salomban Kelemen Katalin a rabbi, az első női rabbi. Ami szintén fontos számomra.” (47 éves nő, 2005)

⁴¹ SZÁSZ 2012: 102–105, 248–250, 264–265.

⁴² SZÁSZ 2012: VIII.4 és IX.5 fejezet, F.6 sz. függelék.

⁴³ *Micva, micve* (héber): „parancsolat”. 1. Vallási előírás, kötelezettség. 2. Jócselekedet.

„Engem a női rabbi, és a teljes egyenjogúság is nagyon vonz.” (30 éves nő, 2003)

„Nagyon tetszik az a nyitott gondolkodás, amit itt megtaláltam. Úgy tudnám ezt kifejezni, hogy lélegezni tudok itt. Tehát nem érzek szűk, behatárolt korlátokat. Nekem az is nagyon imponál, hogy teljes egyenjogúság van, nő a rabbi, ... lehet, hogy egy kis feminizmus is van ebben. (...) Bárkit szeretettel fogadnak, aki nem zsidó, az sem érzi kívülállónak magát.” (30 éves nő, 2003)

Felhasznált irodalom

- BASKIN, Judith (szerk.) 1991: *Jewish Women in Historical Perspective*. Detroit: Wayne State University Press.
- BENBASSA, Esther 1997: *Histoire des Juifs de France*. Paris: Editions de Seul.
- DAVIDMAN, Lynn – TENENBAUM, Shelly (szerk.) 1994: *Feminist Perspectives on Jewish Studies*. New Haven – London: Yale University Press.
- DONIN, Hayim Halevy 1998: *Zsidónak lenni*. Budapest: Göncöl.
- FISHMAN, Sylvia Barack (szerk.) 1992: *Follow My Footprints: Changing Images of Women in American Jewish Fiction* (Brandeis Series in American Jewish History, Culture and Life). New England – Hanover – London: Brandeis University Press.
- FROJIMOVICS, Kinga – KOMORÓCZY, Géza – PUSZTAI, Viktória – STRBIK, Andrea 1995: *A zsidó Budapest I-II*. Budapest: Városháza – MTA Judaisztikai Kutatócsoport.
- GASQUET, Béatrice de 2009: La barrière et le plafond de vitrail. Analyser les carrières féminines dans les organisations religieuses. *Sociologie du travail* 51(2), 218–236.
- GRAHAM, David – VULKAN, Daniel 2010: Synagogue Membership in the United Kingdom in 2010. *JPR Publications*, May 2010. Institute for Jewish Policy Research.
- GROSSMAN, Naomi 1999: New York: A feminizmus lassanként betör még az ultraortodox közösségekbe is. *Szombat* 1999. március, 8–9.
- HYMAN, Paula E. 1995: *Gender and Assimilation: The Roles and Representation of Women*. Seattle – London: University of Washington Press.
- JÓLESZ, Károly 1985: *Zsidó hitéleti kislexikon*. Budapest: MIOK.
- LAU, rabbi Israel Méir 1994: *A zsidó élet törvényei*. Jerusalem: Machon Massoret Yeshivat Chaje Moshe.
- LÖWY, Michael 1988: *Rédemption et utopie. Le judaïsme libertaire en Europe centrale. Une étude d'affinité élective* (Sociology d'aujourd'hui). Paris: Presses Universitaires de France.
- MAYER, Egon – KOSMIN, Barry A. – KEYSAR, Ariela 2001: *American Jewish Identity Survey: AJIS Report. An Exploration in the Demography and Outlook of a People*. New York: The Graduate Centre of the City University of New York.
- PERESZTEGI, Ágnes – RÖHRIG, Elaine 1999: „A zsidóság olyan vallás, ahol a nőknek sok szerep jut”. *Szombat* 1999. március, 9–10.

- PETŐ, Andrea 1999: A judaizmus feminista olvasata. *Szombat*, 1999. március, 4–6.
- PÉCSI, Katalin (szerk.) 1999: Nők, zsidók. Feministák? A Szombat női melléklete. *Szombat* 1999. március, 3–19.
- SILVERSTEIN, Alan 1994: *Alternatives to Assimilation: The Response of Reform Judaism to American Culture, 1840–1930* (Brandeis Series in American Jewish History, Culture and Life). New England – Hanover – London: Brandeis University Press.
- SZÁSZ, Antónia 2002: *Parázs. A magyar asszimilált zsidóság útkeresése. I. Szim Salom Progresszív Zsidó Közösség* (Etnoregionális Munkafüzetek 87). Budapest: MTA PTI Etnoregionális Kutatóközpont.
- SZÁSZ, Antónia 2008: A progresszív judaista mozgalom és a tradicionális zsidó értékek és normák. In: Nagy, K. – Orbán, A. (szerk.), *Értékek és normák interdiszciplináris megközelítésben*. Budapest: Gondolat. 97–107.
- SZÁSZ, Antónia 2012 [2010]: *Progresszív judaizmus Magyarországon. Identitás-(re)konstrukció reform zsidó közösségben*. Doktori disszertáció. Budapest: Budapesti Corvinus Egyetem Szociológia és Társadalompolitikai Intézet.

FÜGGELÉK

A feminizmus és a progresszív judaizmus kapcsolata

A progresszív judaizmus egyik markáns jellemzője az emancipáció nyílt hirdetése és felvállalása, ami már önmagában felveti az irányzat, illetőleg a progresszív közösségek és a feminizmus kapcsolatának kérdését.

Jóllehet a reform mozgalom a nők vallási, hitközségi szerepét illető emancipációt már a 19. század első harmadában meghirdette, a társadalmi nemek vizsgálata csak az 1990-es években érte el a judaiztikát. E tudomány egyetlen elfogadott forrása a kizárólag férfiak által létrehozott rabbinikus szövegek, kommentárok által áthagyományozott tudás, amely ellenszenvvel és intézményi ellenállással fogadta a feminizmus újraolvasási kísérleteit.⁴⁴ Ám kezdetben a feminista nyelvészek is bizonytalankodtak a tekintetben, hogy egyáltalán lehetséges-e megalkotni egy olyan szöveg nőközpontú szövegmagyarázatát, amely „nyelvészetileg férfias”, hiszen a férfiak egy csoportja által íródott, férfiuralmú társadalom leírását rejti, és az Isten is férfialakokon keresztül szólal meg benne.

Közben fokozatosan megtörték a szövegértelmezési tabuk: egyes zsidó körökben már jóval korábban elfogadottá lettek a tórai szövegek egyéni, személyes magyarázatai, és legitimmé váltak a zsidó Bibliáról való, a modern életre is reflektáló diskurzusok. De nem csupán a progresszív irányzat körében: külföldön sorra alakulnak ortodox női *jesivák*, Talmud-Tóra tanulókörök is, „*mely jelzi, hogy a nők igénylik a jelenléteket a férfias tudományban*”.⁴⁵

Magyarországon a II. világháború előtt is számos nőegylet működött, főleg a templomkörzetekben, de azokon kívül is. Ezeknek a munkáját a WIZO⁴⁶ Hungary Egyesület vette át. A magyarországi ultraortodox Chábád Lubavics Egyesület is kínál kizárólag nőknek szóló előadássorozatot. Az előadások lelkes látogatóinak kezdeményezésére 2004 januárjában megalakult a Hanna Zsidó Női Klub. A Bálint Zsidó Közösségi Ház pedig az 1996-ban indult Rosh Chodesh női körnek ad otthont, amelynek tagjai (vallásos, parókás ortodox nőktől egészen a vegyes házasságban élőkig, agnosztikusokig és ateistákig) együtt tanulmányozzák a Bibliát, híres bibliai nőkről, vagy nőket érintő témákról beszélgetnek.⁴⁷

Manapság a nők egy része a hagyományos zsidó vallási irányzatokban is igényt tart a vallásról való közös gondolkodásra, sőt, akár a judaizmus „feminista olvasatára”⁴⁸ is, de a női szerepek vallási emancipációja a progresszív mozgalomban mondatik ki és valósul meg.

⁴⁴ DAVIDMAN – TENENBAUM 1994.

⁴⁵ PETŐ 1999: 4. Az Amerikai Egyesült Államokban a '90-es évek óta nem ritka, hogy fiatal ortodox vagy hászid zsidó nők Tórát tanulnak, használják a számítógépet, az Interneten olvasgatnak, megszerzik a jogosítványt, és ortodox környezetben tanárként, orvosként, recepciósként, pénztárosként dolgoznak. Mi több, 1998 februárjában New Yorkban *Ortodoxia és Feminizmus* címmel konferenciát is rendeztek (vö. GROSSMAN 1999: 8).

⁴⁶ WIZO: Women's International Zionist Organization.

⁴⁷ PERESZTEGI – RÖHRIG 1999: 9–10.

⁴⁸ PETŐ 1999: 4.

A Szim Salomban és a Bét Orimban teljesen természetes, hogy a nők a férfiakkal együtt tanulmányozzák a Bibliát, közösen elmélkednek róla a liturgia órákon és a Tórákörön.

A feminista történészek a Bibliát történeti forrásként használják a társadalmi nemek szerkezeti alakulásának, a társadalmi és vallási szerepek, kötöttségek viszonyrendszerének feltárásához, változásainak bemutatásához. Más tudományok is elkezdtek kutatni a zsidó nők élményanyagát, spiritualitását, önmeghatározását és önkifejezését. Hangsúlyozzák, hogy ezek nem lehettek függetlenek a férfiak által sokáig rájuk kényszerített elkülönültségtől, a vallásosság otthoni megélésétől, a közéletből való kirekesztettségtől, de a női értékek, szokások és a másság belső megfogalmazásától sem.⁴⁹

Ennek az áramlatnak a hatására alapította hazánkban hét feminista értelmiségi nő — közöttük Dr. Pécsi Katalin irodalomtörténész és Dr. Pető Andrea történész, szociológus, a Magyar Szociológiai Társaság Feminista szekciójának elnöke — az Esztertáskát, vagy más néven a Zsidó Asszonyok Archívumát. Céljuk „feltárni, lejegyezni és közzétenni a zsidó nők gazdag örökségét, mindazt, amivel hozzájárultak családjaik, közösségeik és egész világuk épüléséhez”, hogy ezzel rámutassanak a zsidó nők szerepének jelentőségére a családban mint gazdasági, érzelmi és vallási alapegységben, illetve a szélesebb társadalmi, kulturális kontextusban, s ezáltal teljesebbé tegyék a (korábban szinte kizárólag férfialakokra, férfitörténetekre alapozott) történelmi képet.⁵⁰ E kezdeményezésből jött létre 2007-ben az EszterHáz Egyesület a Zsidó Kultúráért és a Feminista Értékekért.

A zsidó vallásban a nők emancipációja még nem általános, hanem egy kivándó cél, s így akár feminista programnak is felfogható. Ezért a zsidó feminista nők e tekintetben partnerként tekintenek a progresszív zsidó közösségekre.⁵¹

Az Eszterház mindkét közösséggel kapcsolatot ápol, figyelemmel kísérik programjaikat, előadást tartanak, együttműködések építenek ki.

Először 2004 januárjában látogattak el a Szim Salomba. A Szim Salom Hírlevélben akkor-tájt közöltek az Esztertáska honlapjáról származó, elemző írásokat. Kelemen rabbinő szívesen eleget tesz Pécsi Katalin meghívásainak, és az EszterHáz rendezvényein ő is vállal előadást a progresszív értelmezésekről. 2010. január 10-én az EszterHáz „Láthatatlanság vagy jelenlét? zsidó és női szemináriumán például „Sára komplex személyisége, a progresszív judaizmus szerint” címmel tartott előadást.

A Bét Orim és az EszterHáz 2008-ban közös nőnap programot szervezett a Bét Orim Agora Akadémia című programsorozatának keretében, ahol „A könyvek asszonyai: a nők a kortárs zsidó irodalomban” címmel Pécsi Katalin adott elő. 2010 novemberében pedig „A tettes neme. Nyilas nők az igazságszolgáltatásban” témáról Pető Andrea beszélt.

Kutatási tapasztalataim azt mutatják, hogy bár a progresszív irányzat nyíltan felvállalja és hirdeti a női emancipációt a zsidó vallási és hitközségi életben, ez nem jelenti azt, hogy az

⁴⁹ BASKIN 1999; DAVIDMAN – TENENBAUM 1994; FISHMAN 1992; HYMAN 1995.

⁵⁰ Több országban készült már ilyen gyűjtemény, sőt egészen részletes, feminista szempontú történet- és társadalomrajz. (Az amerikai zsidóságot illetően lásd DAVIDMAN – TANENBAUM 1994: 120–190.)

⁵¹ A Magyar Zsidó Kulturális Egyesület folyóirata, a *Szombat* 1999. márciusi, *Nők, zsidók. Feministák?* című tematikus számában helyet kapott Kelemen rabbi és a Szim Salom is (PÉCSI 1999).

irányzat feministának vallaná magát, ahogy azt sem, hogy a progresszív közösségekhez csatlakozók feministák lennének. Néhány kivételtől eltekintve nem tartják magukat feministának a két közösség tagjai. (Eddigi beszélgetéseink alapján úgy tűnik, hogy ez a feminizmussal kapcsolatos társadalmi előítéletekre, illetve az arról való kevésé letisztult ismeretekre vezethető vissza.) Érdeklődnek a női szempontú megközelítések, értelmezések iránt, szívesen fogadják az ilyen témájú előadásokat. S ha a feminizmust nem is teszik magukévá, bizonyos eszméivel, törekvéseivel egyetértenek — akár anélkül, hogy tudnának azok feminista eredetéről. Számukra a szerep-egalitárius szemlélet a világi mindennapjaikban megszokott, ezért magától értetődőnek tartják, hogy ez a hitéletben is érvényesüljön.

Vallási gyilkosság, mint transzcendens energiahordozó — a szakrális áldozat régészeti aspektusainak nyomában

Roboz Erika

Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar – Piliscsaba–Budapest

PORTER, Anne – SCHWARZ, Glenn M. (szerk.), *Sacred Killing: The Archaeology of Sacrifice in the Ancient Near East*. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2012. 328 oldal. (ISBN 978-1-57506-236-5)¹

Mi az áldozat? Különleges ajándék a túlvilági istenek számára, világi erődemonstráció vagy vallási köntösbe bujtatott módszer, mely az uralkodói hatalom legitimizációját hivatott elősegíteni? Mitől válik egy vallási célzattal elkövetett gyilkosság szakrális áldozattá, s hogyan azonosíthatja ennek nyomait a régészeti kutatás?

A tavalyi évben megjelent, tizenkét tanulmányt tartalmazó tematikus kötet az esettanulmányok keretében bemutatott példák széles spektrumán keresztül igyekszik választ találni ezekre a kérdésekre. Egyúttal ismerteti a szakrális ember- és állatáldozat különböző régészeti kontextusokban történő megjelenésének és azonosításának lehetőségeit az ókori közel-keleti kultúrákban, a neolitikumtól a bronz- és a vaskoron át egészen a hellénisztikus korig haladva, az új kutatási eredmények mellett a vizsgálódás során felmerülő további problémákat és kérdéseket is felvetve.

A megjelölt területi és korszakhatárokat lefedő régészeti tanulmányokat két, részletes kultúranropológiai és etnográfiai dokumentációt tartalmazó írás foglalja keretbe, melyek az ősi Kína, illetve a mai India területére kalauzolják az olvasót. Így tehát — a bemutatott kultúrtörténeti minták révén — egy rövid kitekintés erejéig a Távols-Kelet világába is bepillantást nyerhetünk.

Glenn M. Schwarz összegző áttekintést nyújtó bevezető tanulmánya a szakrális ember- és állatáldozat felajánlásának lehetséges okaival és magyarázatával foglalkozik, majd az egyes főbb típusokat (például a Transzcendens számára történő felajánlásokat, hozzátartozókkal és/vagy udvartartással kísért csoportos áldozatokat, illetve ún. áldozat-konstrukciókat) mutatja be, részletes példákon keresztül ismertetve ezek jellegzetes régészeti kontextusát. Kie-

¹ A szerző szeretne köszönetet mondani a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Történettudományi Doktori Iskola Ókori Eszmetörténeti Műhelyének, és a TÁMOP (4.2.2/B-10/1-2010-0014) Ösztöndíjnak, mely segítséget nyújtott a jelen munka megírásában.

melt hangsúlyt fektet a sírmellékletekre, illetve az áldozati elemek elhelyezkedése által hordozott többletinformációk figyelembevételére. Lényegesnek tartja a vallási célból bemutatott halotti áldozat fogalmának elkülönítését a szimpla, ún. világi gyilkosságtól, és régészeti dokumentálható különbségeik felvázolása mellett az értelmezésbeli eltérések lehetséges buktatóira is rávilágít.

A kötet második tanulmányának keretében a szerző, Anne Porter saját tapasztalatait osztja meg, mivel Dél-Indiában szemtanúként maga is részt vett egy vallási rituálé részét képező kecskeáldozat bemutatásán. Emellett egy, a rítust celebráló papnővel készült rövid interjúrészletet is közöl, s így izgalmas betekintést nyújt a szakrális áldozat lélektanába. Számos érdekes kérdést vet fel, melyek megvilágítják az áldozati szertartás, az áldozatot bemutató személy és az áldozat kapcsolatrendszerét, valamint az áldozati rituálék különböző kultúrákban megtalálható jelentős szerepének vallástörténeti jelentőségét.

A következő három fejezetet csoportosító tematikus egységben a neolitikus kori szakrális ember- és állatáldozatok régészeti dokumentációjával kapcsolatos esettanulmányok követik egymást, a területi vizsgálódás középpontjában a korszak jelentős neolitikus települései (Çatalhöyük és a késő neolitikus Domuztepe) állnak. Sharon Moses a Çatalhöyükben található házak alapzataiba temetett gyermekáldozatok — a mai olvasó számára igen érzékeny témának tűnő — kérdéskörével foglalkozik. A Szerző a régészeti kontextus által kirajzolt irányvonalakból kiindulva, etnoarcheológiai és történeti adatok segítségével igyekszik alátámasztani, hogy a talpazatokba helyezett gyermekáldozatok a szakrális mellett jelentékeny szociális jelentőséggel is bírtak. A felajánlások az egyes új életközösségek (például háztartások) alapításánál létrejövő családi szövetségek megerősítését szolgálhatták — lényegében a rokonságon, illetve vérségi kötelékeken alapuló törzsi közösségek — szociális különbségek alapján — strukturált társadalmi szerveződéssé történő átalakulását indukálták és legitimálták.

Nerissa Russell tanulmánya a jelenleg is folyó ásatások eredményei alapján újabb adalékokkal járul hozzá a kultuszkép árnyalásához, ismertetve a Çatalhöyük régészeti anyagában nyomon követhető jellegzetes vadászat- és bikaáldozatok rekonstruálásának kiegészítéseit, az áldozat bemutatásának lakomázással egybekötött régészeti bizonyítékait, valamint a közös, kultikus étkezés nyomainak azonosítási nehézségeit. Megfigyelései alapján a településen kevés a nagy volumenű áldozati ceremónia kivitelezésére alkalmas szabad tér, mely az áldozatbemutató interpretációjának szempontjából további vizsgálódás szükségességét veti fel.

Az egységet lezáró írásban Elizabeth Carter, a Dél-Kelet-Anatóliában található késő neolitikus Domuztepe (Halaf-periódus, Kr. e. 6. évezred) településén végzett ásatásainak eredményei alapján a sírgödör alján talált széles sávban elhelyezkedő emberi és állati csont-réteg meglétét egy emberáldozatot és kannibalisztikus elemeket is magában foglaló közösségi esemény, lakoma lehetséges nyomainak értelmezéseként vázolja. Elméletének alátámasztásához ikonográfiai forrásokkal (például festett cseréptöredékek vizsgálatával) is hozzájárul, és kísérletet tesz a településen detektálható vallási rendszer(ek) működésének bemutatására is.

A második nagy tematikus tanulmánycsoport az emberáldozat legismertebb ókori közel-keleti példájával, a Kr. e. 3. évezredi, mezopotámiai I. Ur-i dinasztia királysírjaival kapcsolatos aktuális vizsgálati eredmények tárgyalásával kezdődik — felülírva számos, a témában eddig elfogadott álláspontot. A sírokból előkerült két személyen végzett koponya CT vizsgálat által kimutatott, ütésre utaló sérülések kétségtelenül megcáfolták azt a korábbi feltételezést, miszerint pozíciójuk elfoglalása után az áldozatok csoportos öngyilkosságot követtek volna el a sírkamrákban. Aubrey Baadsgaard, Janet Monge és Richard L. Zettler közös tanulmánya ezen felül a testek halál utáni kezelésével kapcsolatos további lehetőségekre is rávilágít. A holttestek melegítés által történő konzerválása, a résztvevők különféle funkcióját és társadalmi pozícióját tükröző lenyűgöző öltözékek, a gazdag sírmellékletek, valamint a sírkamrákban az örökkévalóság számára akkurátusan berendezett lakomajeleneteket mintázó, az áldozatok utólagos elhelyezésével történő ún. halotti tablók kialakítása: mind-mind olyan részletek, melyek a koponya CT vizsgálatok eredményeivel együtt egyre bizonyosabban írják át ennek az emberáldozatot is magában foglaló, grandiózus halotti szertartásnak az eddigiekben feltételezett forgatókönyvét.

Jill A. Weber ugyanezen korszak egy másik egyedülálló lelet-együttesének elemzésével, a csoportos állattemetkezés-konstrukció észak-szíriai Umm el-Marraban felfedezett, az emberihez egyedülálló módon kapcsolódó patásállat-temetkezésének példájával folytatja a gondolatmenetet. A zooarcheológiai vizsgálatok korabeli írásos forrásokkal alátámasztott együttes elemzésének eredménye szerint a sírokból talált patások a térségben specifikusan az uralkodói réteg számára tenyésztett (ezáltal szimbolikus tekintélyhordozó szereppel rendelkező) szamar-onager keverékkel, a (sumer) kunga-val azonosíthatóak. Az állatok életkorát és halálának okát tekintve a több hullámban és módon történő temetkezések alapján a Szerző arra következtet, hogy jelen esetben a feláldozott ember és állat feltehetően rang, illetve szakrális érték tekintetében is egymás alternatívájaként értelmezhető. Emellett a konstrukció egy lehetséges értelmezését is felveti, mely szerint ez a magas rangú személyeket helyettesítő, közel egyenértékű állatáldozat bemutatásával egybekötött nagyszabású temetkezés az uralkodói réteg hatalmának zűrzavaros időszakokban történő legitimálására is lehetőséget adhatott.

Az egységet Anne Porter írása zárja, melyben a csoportos emberáldozat értelmezéseinek és azt az erőszak más típusaitól történő régészeti megkülönböztetésének további vetületeit tárgyalja. Rámutat továbbá, hogy a csoportos, kísérettel/udvartartással kísért emberáldozati forma — a Kr. e. 3. évezredbeli Szíria-Mezopotámia tipikus példáinak tükrében — jellemző módon leginkább a hierarchikus társadalmak kialakulásának periódusában fordul elő a térségben. A korabeli írásos források kozmoszról, illetve halálról alkotott elképzeléseinek figyelembevételével együtt feltételezi, hogy az áldozati temetkezések nem csupán régészeti lenyomataik alapján készült pillanatképekként dokumentálhatóak, hanem tágabb horizontok felvázolását is lehetővé teszik — így például, a tükrözés elvét használva, az élet és halál közti átjárhatóságot elősegítő, azaz a két világot összekapcsoló rítusok eredményeiként is értelmezhetőek.

Brian Hesse, Paula Wapnish és Jonathan Greer a levantei térség kultúrtörténetét vizsgálva az állatok áldozati célból történő megölésének problematikáját járja körül, nyomatékos hangsúlyt fektetve ennek megkülönböztetésére és elhatárolására a hasonló jellegű, ám egyéb indítékoktól vezérelt „profán” aktusoktól. Az olyan társadalmakban, ahol a legtöbb magatartásforma vallási jelentőséggel bír, a kettő nehezen különíthető el — a probléma részletes tanulmányozását számos dél-levantei régészeti kontextus csonttani vizsgálatokkal alátámasztott elemzésének példáján keresztül követhetjük nyomon.

Mary M. Voigt a közép-anatóliai hellénisztikus Gordion Kr. e. 3–2. századi régészeti forrásainak szisztematikus feldolgozásával az alapzatokban talált emberi és állati csontokon erőszakos halálra utaló nyomokat mutat ki. Mindezt a Közép-Európából érkező, és a települést ebben az időszakban elfoglaló kelta ajkú galatheai bevándorlók által bevezetett szakrális hagyománnyal és gyakorlattal hozza kapcsolatba.

Beate Pongratz-Leisten az ókori Mezopotámia írott forrásainak elemzése révén alapos áttekintést nyújt a folyóközi állatáldozat különböző típusairól és ezek összefüggéseiről. Lényegesnek tartja a felajánlásként bemutatott áldozat elkülönítését az egyéb szakrális célból (például a kozmikus világregend helyreállítása érdekében) elkövetett rituális gyilkosságoktól. Kiemeli továbbá, hogy az áldozat csupán az egyik alkotóeleme az istenekkel történő kommunikáció elősegítését szolgáló komplex rítusoknak, s leggyakrabban az istenek ellátását szolgáló szakrális táplálékként értelmezhető.

Az utolsó fejezetben Roderick K. Campbell a Kr. e. 2. évezredi, shang-kori Kína régészeti bizonyítékainak vizsgálatai alapján szintén az áldozat-interpretáció szélesebb kontextusba helyezésének szükségességét hangsúlyozza. Ennek keretében lényegesnek tartja, hogy az adott áldozati gyakorlat értelmezése a helyi vallási rendszerek és viselkedésformák mellett a szociális és politikai struktúrák figyelembevételével egészüljön ki.

Az összességében rendkívül magas színvonalú, igényes, teljes egészében angol nyelvű munka szerkezeti felépítését tekintve jól tagolt és átlátható, tanulmányainak mindegyikét nagyszámú illusztráció és gazdag bibliográfia kíséri. Noha a kötet a választott témát elsősorban régészeti alapokról kiindulva közelíti meg, az ókortudomány egyéb diszciplinái iránt érdeklődők számára is érdekes és izgalmas olvasmány lehet.

Az athéni papság a hellénisztikus kortól a késő antikvitásig

Gátas József

Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar – Piliscsaba–Budapest

HORSTER, Marietta – KLÖCKNER, Anja (szerk.), *Civic Priests: Cult Personnel in Athens from the Hellenistic Period to Late Antiquity* (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 58). Berlin – Boston: Walter de Gruyter, 2012. 249 oldal (ISBN 978-3-11-025807-3).

Az alábbiakban bemutatott kötet anyagát egy 2010-ben, Berlinben megrendezett konferencia előadásai szolgáltatták, amelynek témája a hellénisztikus és a késő antik kori athéni papság társadalmi, kulturális és politikai szerepének vallásszociológiai megközelítésű vizsgálata volt. A kiadvány szerzői forrásként elsősorban emlékműveket, feliratokat, dedikációkat vizsgáltak, a megjelent írások pedig kizárólag a jól dokumentált és informatív leletekkel rendelkező athéni és délosi térségre koncentrálnak. A kötet tervezett folytatásának fókuszában az égei-tengeri területek és a kis-ázsiai polisok, Kós, Rhodos, Pergamon, Priéné és Smyrna vallási szakemberei állnak majd.

Bevezető tanulmányában Marietta Horster (*Priests, Priesthoods, Cult Personnel: Traditional and New Approaches*, 4–26. oldal) a téma kutatástörténetét foglalja össze, kijelölve a tudományos vizsgálat további lehetséges irányvonalait. Noha a papok és papnők nemcsak Athénban, hanem a többi polisban is a legfontosabb vallási szakértőknek számítottak, gazdasági szempontból meglehetősen csekély döntéshozói befolyással rendelkeztek. Római kollégáikkal ellentétben a görög szakemberek egy-egy istenhez, ritkábban isten-csoporthoz tartoztak: a papnők általában istennők, a papok pedig többnyire férfi istenek szolgálatában álltak.¹ A papi tisztségeket többféleképpen lehetett elnyerni, öröklés, vásárlás, vagy kinevezés révén, a hellénisztikus kor politikai és társadalmi átalakulásai azonban e téren is változásokat eredményeztek. Az egyre nagyobb számú hívőt magukhoz vonzó orientális vallások ekkor már saját szakember-gárdával bírtak, az állami kultuszok iránti érdeklődés pedig ezzel — és a társadalom individualizációjával — párhuzamosan csökkent. Horster végül néhány további lehetséges kutatási területre hívja fel a figyelmet, ilyen a női kultikus szakemberek politikai szerepének, a nyilvános és a magán kultuszok kérdésének, valamint a papok szerepvállalásának vizsgálata a helyi közösségek társadalmi és politikai életében. Szorgalmazza továb-

¹ Természetesen ennek a fordítottja is előfordulhatott: a Kr. e. 2. századi Magnésziában például Artemis istennőt férfiak is szolgálhatták (9. oldal).

bá a kultikus feladatok gazdasági háttérének kutatását, olyan lényegi kérdéseket vetvén fel, mint például, hogy kik állták egy áldozatbemutatás költségeit, milyen juttatásokat kaptak a papok a szolgálataikért és milyen keretek között, milyen összegekért lehetett megvásárolni az egyes pozíciókat.²

Anja Klöckner *Tradition – Repräsentation – Distinktion. Eine Fallstudie zu Reliefweihungen von Priestern im späthellenistischen und römischen Attika* című tanulmányában (27–66. oldal) két votív reliefet vizsgál. Az egyiket a Kr. e. 2. század végén ajánlotta fel az eleusisi Lakrateidés, aki Démétér és Koré mellett többek közt az orphikus forrásokból ismert Eubouleus papja volt. A másik reliefen az istenek mellett egy papi figura is látható. Jelenlegi ismereteink szerint ez a két régészeti lelet jelenti az összes olyan ábrázolást, amelyen nemcsak az isteneket, hanem a nekik szolgálatot teljesítő szakembert is megjelenítik. Klöckner szerint ezeket a „Verehrungsrelief”-eket a papok a tekintélyük növelésére, illetve legitimációs célokra használták fel.

A következő tanulmány Stephen D. Lambert (*The Social Construction of Priests and Priestesses in Athenian Honorific Decrees from the Fourth Century BC to the Augustan Period*, 67–133. oldal) tollából származik, aki huszonnyolc dekrétumot vizsgált meg, amelyeket fordításaikkal együtt a függelékben idéz. Lambert többek közt a papok és a papnők megjelenését kutatta e dekrétumokban, valamint azt, hogy milyen különbségek illetve hasonlóságok mutathatóak ki a többi tisztségviselőhöz képest. Arra az eredményre jutott, hogy míg a klasszikus korban az állami tisztségviselők csak a saját feladatkörükért kaptak kitüntetést — például a vízellátásért felelők a jó minőségű vízért —, addig a hellénisztikus korszakban vallási funkcióik ellátásért is jutalmazták őket.³ A Szerző szerint a hellénisztikus kor papjai, mint egyének, jobban előtérbe kerülnek, mint a klasszikus korban szolgálatot teljesítő kollégáik. Név szerint is megemlítették őket, illetve utaltak rájuk, ha anyagilag is hozzájárultak az áldozathoz, ha ők biztosították az áldozati állatot, vagy ha saját gyermekeik segédkeztek az oltárnál.

Eric Perrin-Saminadayar (*Prêtres et Prêtresses d’Athènes et de Délos à Travers les Décrets Honorifiques Athéniens (167–88 a. C.)*, 135–159. oldal) kérdésfeltevése hasonlatos Lambertéhez, azonban mindösszesen nyolc dekrétumot vizsgál, egy jóval szűkebb periódusban (Kr. e. 167–88). Megállapításai szerint az athéni papokat alapvetően ugyanúgy kezelték, mint az állam többi funkcionáriusát. Perrin-Saminadayar szerint ennek háttérében az áll, hogy a vizsgált korszakban Athénban és Déloson a vallási szakértőket és az állam egyéb tisztségviselőit ugyanabból a társadalmi rétegből választották.

Marietta Horster (*The Tenure, Appointment and Eponymy of Priesthood and their (Debatable) Ideological and Political Implications*, 161–208. oldal) a papi kinevezések időtartamával, a szolgálati idővel foglalkozik. Megfigyelhető, hogy akik származásuknak köszönhetően töltötték be a tisztséget (*genos priesthood*), életük végéig pozíciójukban maradtak, akiket azonban választottak e feladatra (*‘democratic’ priesthood*), csupán egy évig bírhat-

² 17. oldal.

³ 82. oldal.

ták a papi címet. Az epigráfiai források alapján e rendszer a Kr. e. 1 század végén jelentős mértékben megváltozott, amikor az eredetileg egy évre választott Asklépios és Apollón papok is élethosszig tartó megbízást kaptak. Horster a jelenséget elszigeteltnek tartja, szerinte ebben nem a római állami papság mintáját követték.

Erkki Sironen (*Heidnische Priester in Attika vom dritten bis zum fünften Jahrhundert nach Christus*, 209–218. oldal) munkája ötvenkét athéni és attikai feljegyzést vizsgál a Kr. u. 2. és 5. század között. Megfigyelése szerint a Kr. u. 3. századtól kezdve egyre kevesebb, a pogány papokra tett utalást ismerünk, s ezek is igen elszórtak. A tizenkét olymposi istennek csupán a fele jelenik meg a késő ókor e századaiban, nincs utalás Arés, Artemis, Héphaistos, Héra, Hermés és Poseidón papjaira, ugyanakkor húsz különböző kisebb orientális istenség neve tűnik fel a feliratokban. A kultuszokat életben tartó, Kr. u. 4. és 5. századi pogány papságra csak az újplatonistákkal foglalkozó szakaszokban találhatunk utalást.⁴

A kötetet Jan M. Bremmer (*Athenian Civic Priests from Classical Times to Late Antiquity: Some Considerations*, 219–235. oldal) tartalmi összefoglalóként is helytálló tanulmánya zárja. Írásának első felében főleg Lambert és Sironen munkáira reflektál. Bremmer szerint lehetetlen általánosságban beszélni „az athéni papról vagy papnőről”, hiszen társadalmi szerepük és munkakörük tekintetében is igen eltérő szakemberekről van szó. Ők az áldozat előkészítői és végrehajtói, a tudás átörökítői, az istenek képviselői és a közvetítők az élők és holtak között, sőt, többnyire egyszerre tettek eleget a felsorolt funkcióknak.⁵ Igaz, a későbbi századokban ezek a szerepek összemosódnak, de a pogány papság heterogeneitása megmarad. Bremmer szerint a keresztény egyházi szervezet győzelme részint a pogány hitű görög vallási szakemberek flexibilitásának köszönhető: utóbbiak, mivel könnyebben alkalmazkodtak az új körülményekhez, előbb estek áldozatul a politikai manipulációnak, mint keresztény kollégáik.⁶ A pogány papok kiszorulásához két további ok járult hozzá: egyrészt a keresztény vallási vezetők nem születésük révén kerültek pozíciójukba, így — tehetségüknek köszönhetően — gyorsabban tudtak karriert építeni, másrészt a pogány kultuszok szakemberei nemzetközi kapcsolati hálójával sem rendelkeztek. A kereszténnyel ellentétben a rövid távú kinevezések miatt a görög papi pálya nem feltétlenül tartott élethosszig, e különbségek pedig a pogány–keresztény konfrontáció során kivétel nélkül az utóbbi számára bizonyultak előnyösnek.⁷

Összességében elmondható, hogy a kötet — egy hosszú távra tervezett tudományos projekt első kiadványaként — mindenképpen felkelti a téma iránt érdeklődők figyelmét, a sokszínű forrásanyag pedig jó kiindulási pontot jelenthet a további kutatások számára.

⁴ 209. oldal.

⁵ 222. oldal.

⁶ 230. oldal.

⁷ 231. oldal.

Szagrális titokvilágok

A. Gergely András

MTA Társadalomtudományi Kutatóközpont Politikatudományi Intézet – Budapest

Nem-hagyományos titkos hagyományörzés

TURÓCZI Ildikó: A Ke-fab titkos társasága (Nem hagyományos hagyományörzés). *Afrika Tanulmányok* VIII/2 (2014), 43–50.

Minthogy roppant kevés írás került közlésre az élő afrikai szagrális hagyományról, különösen az empirikus és személyes tapasztalatra épülő élményközeli aspektusból, Turóczy Ildikó írása az *Afrika Tanulmányok* legújabb számában is kitűnik — az állapotrajz részletessége és közvetett közvetlensége okán is. A Szerző már korábbi kötetének¹ több fejezetében is érzékeltette a modern gyógyítással szemben álló hagyományos gyógymódok (orvosságos- vagy füvesemberek szertartásai), titkos tudások és sámánhagyományok létét, legutóbbi terepkutatása során (Északnyugat-Kamerun Esu királyságában) gyűjtött anyagának pedig immáron középpontjába állítja a *Ke-fab* (vagy *Ufab*) spirituális kör Esu asszonyainak titkos társaságát — melybe ráadásul, tiszteletbeli tagként, Ő maga is beavatást nyert. Írásában a „megfigyelő kívülálló” nézőpontját érvényesíti — a leíró részek ezt sugallják —, de szinte kimódolt dramaturgiai megfontolás húzódik végig rajta, midőn a személyes érintettség, a beavatás kerül előtérbe a tanulmány második felében, melyet a záró blokk („Beavatást követő gondolatok”) is erősít, továbbvisz, árnyal. Utóbbi fejezetben talányfejtésről, titokkeresésről, értelmezésről szól inkább, avagy — túl a spirituális hatáson — a „fehér ember” (mégannyira: fehér asszony!) nézőpontjának visszalopásáról van szó, sőt, a két világ találkozási esélyének és a változások közbeni történésrendnek is helyet adó belátás közzététele az, amivel zárja élményanyagát.

A tanulmány egyik sajátossága — attól függően, miként értelmezzük egészét vagy részeit —, hogy átmenetet formáz a naiv szokásnéprajz, az empirikus környezetleírás és a szakralitás antropológiai nézőpontja között. E téren az élményközeli tálalás részint teljesen indokolt, de ha nem a pusztán leíró eseménysort vesszük, hanem tudományos napló-funkcióját értéként nevezzük meg, akkor talán elbírna néhány szakirodalmi idézetet, hivatkozást, párhuzamot, analógiát is — akár csak saját korábbi könyvének egyik-másik gondolati felvetését, főképpen a *Fon* (Esu aktív királya) státuszára, szagrális hagyománnyal szakító

¹ TURÓCZI ILDIKÓ, *Változó idők Kamerunban*. Pécs: Publikon Kiadó, 2012.

attitűdjének alakulására vonatkozóan. A tanulmány egyszerre kötet-beharangozó,² közvetlen élményközlés, egyszerre pedig az olvasói érdeklődés tesztje, a tudományos reflexiók kihívása a következő könyvnyi publikáció előtt, vagyis kérdésessé válik, mire való, mennyit ér, mit képvisel maga a közölt írás (könyvrészlet? kutatási eredmény? naplófejezet?).

Az érzékeny leírás sodró (és/vagy behízselgő) spontaneitással fogant, de nem mindenütt olvasható egyértelműen a beavatatlanok szemével. Leképezi, megőrzi, ismerteti a szertartás lényegét — ezzel részben föl is oldja „titkozatosságát”, de konzerválja is a megfigyelt kulturális gyakorlatot olyan időkre, midőn ez már a mindenkori, láthatóan megindult változások áldozata lesz. E „felkentség” ismertetésének nem bizonyos, hogy épp ez a formája a legeredetibb elképzelés — de ez mindenképp a Szerző felelőssége és kutatói lelkiismerete által határolt állapot. Ha az írás révén, illetve konkrétabban a végén ezen még elmorfondírozna, talán nem rontaná az összhatást, de föloldhatná azt a gyanakvást, hogy „titkos” információkat ad ki egy (maga a titkos társaság által nem szükségképpen jól ismert) idegen világnak. Ez csupán kérdés, tétova benyomás, melyet a Szerző nem is nyomatékosít magával a szöveggel, de bennem, mint olvasóban fölmerült... Igaz, utolsó soraiban megerősít, hogy a titok továbbvitelére, megőrzésére, sőt közlésére (és majdan a beavató közösség számára mindennek visszavitelére!) épp a titkos hölgyektől kapott felhatalmazást, s ennek értelmében cselekszik most. Élményközvetlensége mindenképp sodró, igazi kutatási alapanyag vallásantropológusok számára, a szakralitások és tekintélykutatások terén pedig izgalmas forrásmű.

Hőstelen dics, éltető kultikus közösség

KAMARÁS István: *Kolhoz Dei. Kultúra és Közösség* 2014/2, 73–81.

A felkentség, a beavatottság és egy szakrális közösség emlékképe lett alaptémája Kamarás István korszakos írásának, melyben a letűnt pártállami rendszer egy misszióra vállalkozó csoportjának programját mutatja be. *Kolhoz Dei* című emlékező tanulmánya szerint emez az „Isten kolhoza” elnevezéssel és Kemény Bertalan ebben közreműködő szereptudatával maradt olyan szakrális szerveződés, mely egymást segítő közösségi vállalatstudatban 1948-tól 1950-ig „elsősorban az ismeretek átadásában, munkamegosztásban, egyikünk dogmatikával, másik morálissal, a harmadik egyháztörténettel, a következő filozófiával foglalkozott inkább. És bizonyos rendszerességgel beszámoltunk az általunk elért eredményekről, illetve a megszerzett újabb ismeretekről... /.../, hogy „önmagunkat és környezetünket, eljövendő családjainkat felkészítsük egy olyan vallásos alapú életstílusra, amely hát számunkra természetes, amely lehetőséget ad arra, hogy egymást minden tekintetben – erkölcsileg és adott esetben még anyagilag is – megtámogassuk”., s erre válaszul kapta meg az elnyomó hatalomtól az „illegtálas szervezkedés”, „klerikális reakció” és hasonló vádpontokat azokban a perekben is, melyek lehetetlenné igyekeztek tenni a hívek „kolhozát”.

² *Add ide az ajándékom, doktor!* – megjelenés előtt a pécsi Publikon kiadónál.

Kamarás nem titkoltan mementóra vállalkozó írása Kemény Bertalan (1928–2007) — a helyi civil társadalom legendás építője, mezőgazdasági mérnök, majd a hetvenes-nyolcvanas években várostervező intézetek munkatársa, közösségépítő civil mozgalmak animátora, a Falufejlesztési Tanács, a települési animátor-képzés és a falugondnoki szolgálat megalapítója — példázatával beszéli el a „kolhozosok” történetét, akik körében Kemény oly sokáig megváltó szereputatú szervező maradt. Habitusának kialakulásában komoly szerepet játszott az illegális katolikus mozgalomban való részvétele 1948 és 1950 között. *„A fiatal diplomás házaspárokból álló közösségüket ő nevezte el Kolhoz Deinek (vagyis Isten termelősövetkezetének), melyben a ’kolhoz’ szellemesen az erőszakosan propagált szovjet modellre utal (persze). Kemény Bertalan fogalmazta meg közösségük programját, a munkahelyeken kezdődő misszióra felkészülést, az ókeresztény életnek a 21. századba átültetését, mely egyaránt tartalmaz reális és utópisztikus elemeket. Az eddig kéziratként lappangó írás a korszak közösségi elképzelésének unikális dokumentuma”* — írja Kamarás.

Kemény 1961-es letartóztatásáig és börtönbüntetéséig folytatott illúzióteli törekvése a nyolcvanas-kilencvenes években immár legálisan folytatható volt, mégpedig roppant hatásosan. Kamarás hosszú memoárja nemcsak tisztelgés egy „szakrális fantasztá” előtt, hanem annak is tanító példája, hogyan zajlik a kultikus közösség önépítő küzdelme ott, ahol a körülmények csakis a hamis (ideológiai vagy értékrendi) szereputat válságát sugallják, s ott is, ahol erre már emlékezni is fontos és felelős teendő. *„Az ötvenes évek végétől tagja volt egy Bulányi-féle bázisközösségnek, ahol néhány apácával 20–25 példányban készítettek és sokszorosítottak egy hitbuzgalmi folyóiratot, mígnem az Éberség lecsapott rájuk és 1961-ben bíróság elé álltak. A tőkeli börtönben kerteszkedett azután, csak a családja sorsa aggasztotta. De egy bázisközösségi tag sohasem marad egyedül, s végül a Kennedy-féle 1963-as „nagy amnesztiával” ő is szabadlábra került”. Ahogyan erről Kemény maga ír: „1961. november és 1963 márciusa között államellenes összeesküvés vádjával elítéltek. Mondanom sem szükséges talán, hogy nem akartam megdönteni a ’fennálló rendet’. Egy családi folyóiratot szerkesztettem Mustármag címmel, amit hat példányban gépeltünk le, s végül is 36 példányban terjedt. Ki tudja, mire volt jó? Ma sem bánom”.*

A Kolhoz Dei irat mottója a *„mindnyájan egyek legyenek”* (Ján 17:21), a bevezető idézet pedig Newman kardinálistól való: *„Tudjuk, hogy az Isten szolgálata tökéletes szabadság s nem szolgaság, de csak azok részére, akik már régen szolgának Neki. Amíg azonban a dolog kezdetén vagyunk, addig a vallás szükségszerűen feladott munka, és vallásos szolgálat”. A bevezetés abból indul ki, hogy az individualizmus és a kollektívizmus egyaránt helytelen, és a megoldást a kettőt egyesítő vallásos lelkiület kínálja, bár „a keresztény felfogás lényegében közelebb áll a kollektívizmushoz, mert a közösség érdekét az egyén érdeke elé helyezni, de mentes attól a hibától, hogy az egyéni célt tagadja”. Ugyanakkor már hangadó soraiban is a „társasági” vallásosság kritikája jelenik meg, melyre az jellemző, hogy *„Eljár templomba, hogy saját lelkének üdvét szolgálja (...) Kihaszználja a templomot, papot, hívót a saját lelki üdvösségének érdekében. A kapott javak ellenében csak a persely pénzt adja, de ezt pontosan, mert az dukál. Csak anyagi ellenszolgáltatást ismer, erkölcsit, szellemi, lelkit nem. A vallási**

közösséget társaságnak nézi”. Ez ellen a lehatásosabb ellenszer egyfelől egy új keresztény életstílus, mely szerint az Egyház nem zárkózik be templomaiba, másfelől a szocializmus, mely „a fehér ember következő társadalmi életformája, hacsak nem akar elpusztulni”. Ebben a kontextusban a szocializmus a „Hit, Szabadság és Törvény, Egyenlőség és Igazságosság kiegyeztetése”. Bernanost idézve megállapítja, hogy „A kereszténység mint spirituális doktrína forradalmi, az Egyház viszont mint földi intézmény kénytelen bizonyos fokig az adott viszonylatokhoz alkalmazkodni”. Márpedig Bernanos szerint „a keresztény igazságban van valami szent örökség”, amit az irat szerint a kereszt bolondságával együtt fel kell vállalni, kilépve eddig elzárkózottságból, hozzálátva a világ spritualizálásához az apostolkodásban való részvétellel, méghozzá a megtérítendő adottságait figyelembe véve. A „Kolhoz Dei” fejezetben először „Isten rabjainak szövetkezté”-nek, majd a 21. századi *Civitas dei*-nek határozza meg a családos civilek harmadrendi szellemű közösségének szellemét. A cél tehát az ókeresztény életnek a 21. századba való átültetése. A „Körülmények, melyek a Kolhoz Deit szükségességét indokolják” fejezet bontja ki a részleteket. Az egyházközség keretein belül kialakítandó „közösségformáló gócok, képzett világi apostolok körül kikristályosodó kisebb közösségek” kiépítését javasolja. Az irat a harmadrendi szellemű apostolkodást nem afféle heti két órás szabadidős foglalkozásnak tartja — ugyanakkor el akarja kerülni mind az aktivizmus, mind a kvietizmus csapdáját is —, hanem „a belső lelki élet és a külső tevékenység lehető legtökéletesebb és a társadalmi élet által adott mindenkori lehetőségeken belül legmegfelelőbb megalkotott ókeresztény életalakítás kereteit akarja megalkotni a Kolhoz Dei”. Elsőre kis tanulmányi csoportokban testesülhetne meg a Kolhoz Dei, melyek „szaktudományok és a katolikum érintkező felületén” tanulmányozzák a problémákat, hogy azt másokkal, ha lehet, tömegekkel közölhessék. A Kolhoz Dei öt-hat családból álló kis közössége ezen felül még azt is a társadalom orra alá dörgöli, hogyan nyilvánul meg az együtt érző szeretet a keresztény társadalomban. Sajnálkozva állapítja meg a program-irat, hogy az ókeresztény életeszmenyt és életstílust úgyszólván csak a szerzetesrendek (főleg a legrégebb, a bencés rend) őrizték meg, pedig „az emberiség többsége számára mégis a családi élet az Isten terve”. Ezután a szellem szabadságharcát meghirdetve, felhangzik a jelszó: „Világ lelki proletárjai egyesüljete! Fel a nagy lelki szabadságharcra! Érdekeitek védelmére sorakozzatok fel a Szakszervezet (az Egyház) zászlói alá. Igazi szabadságodat csak így érheted el itt a földön, és az örök életet halálad után. Alakítsatok önkéntesen lelki termelőszövetkezteteket (Kolhoz Dei). És készüljete az egyetlen jelentős, nagy Beszolgáltatásra, az öröklétre szóló ítéletre”. A szövegkorpusz szerint „a világiak apostolkodása és előképzése olyan központi problémája lesz az egyháznak, mint amilyen volt a tridenti zsinat idején a papság reformjának kérdése”, és hozzátészi: „A Kolhoz Dei ezt a problémát is közelebb akarja vinni a megoldáshoz”.

Kamarás Istvánt a legkevésbé sem kell „bemutatni” a Tisztelt Olvasónak, ez írása azonban halkabban szólna talán egy kulturális folyóirat hasábjairól, mint az emlékezőre emlékező ismertető segítségével. Ha hősokról, tekintélyekről, esélyekről és reményekről van szó, Kamarás emlékirata mindezen tartalmakkal ékesen mutatja, mily mindennapisággal és antihős-attitűddel volt jelen Kemény Bertalan is a hétköznapi hősook és történeti környezetük kultusztalan krédójában...

Vágyak, félszek, remények

GAGYI József: *Amire vágyunk, amitől félünk, amit remélünk*. Marosvásárhely: Mentor Kiadó, 2010. 274 oldal.

Székelyföldi falvakban, évtizedek óta folyó kutatásokban és megfigyelési gyakorlatban fölfedett másságok, hitvilágban és mágikus vonzásokban kitermelődött vágykiteljesítésben, rituális kalandokban beavatott szerzői élmények összegződnek Gagyi József kötetében. A Szerző a mai vallási mozgalmak, millenarista tünemények, próféták, csodák, átmeneti rítusok és másságfelfogások roppant gazdag világába kalauzol, azaz olyan kultuszokba és vágyvilágokba, ahol az emberi világ az érthetőség iránti vágyat tükrözi, a jelenségek rendjét maguk alakítva „érthető” és közvetíthető elemekből, értelmezési és magyarázati momentumokkal keretelve. Avagy — s ez sem képtelen állapot — a már hasznavehetetlen képzeteket nem cáfolni, lerontani, félni igyekeznek, hanem hagyják magukra maradni, elszáradni, hanyatlani akár, gond ne maradjon velük. A szociológus, kommunikáció-kutató, kulturális antropológus Szerző a falusi világokban fölfedezett népi vallásosság jeleit, jegyeit, mágikus mechanizmusait követi nyomon, átíveltetvén az apró, kisközösségi, elszigetelt hitvilágokat az univerzális jelentések, konvenciók, értékterek és hagyomány-tudatok „felső” világába. De éppenséggel nem a zárványokká merevedett, egzotikussá titkolódott paraszti világok kerülnek pillantása elé, hanem a megélt szakralitás legkülönb változatai: egy tanya a világteremtés fókuszában; élet és halál közötti átjárhatóságok; hiteles közlés és hűség, bizalom és törvény a helyi „hálózati társadalom” jelenkorában is; későmodern találkozások idegenekkel és tárgyakkal, közösségi automatizmusokkal; korszakok és átmeneti rítusok helyszíneivel; erdélyi szekták és alternatív vallási közösségek szertartásaival, szimbólumok és szcénák valóságleképező hatásaival, egy-egy communitas kulturális-történeti-szakrális kényszereivel; az 1940-es évek végi székelyföldi babonassággal, rémhírekkel és média-manipulációval; a kulturális emlékezet (Jan Assmann) és a „történelem nélküli népek” (Eric Wolf, Mircea Eliade) múltkezelési stratégiáival; jósokkal és szentasszonyokkal, mágikus aktorokkal; a naturális viszonyokat fenntartó hagyományos parasztgazdaságok mentális biztonság-tudatával, rontások, jóslások és extázis-technikák rejtelseivel.

Gagyi a rontás, büntetés és betegség közösségi/személyes magyarázatait, a román kalugerekhez járás klasszikus gyimesi terepén tapasztalt titokvilágok feloldásait veszi szakirodalmi szemle közegébe, s talál megannyi más megfelelőt hozzá, gazdagon megtoldva a vallás-antropológia csodás világokra vonatkozó tudásanyagát az erdélyi falusi népek szakrális világának empirikus feltárásával. Vállalása nemcsak tudományos nóvum, összegző áttekintés és élményközvetlen forráskutatás, hanem a hívő lélek kozmikus rendjét, a „csodákkal működő világok” mai igényhatterét, a vágyak és remények félelmeket oldó hatásait lajstromozza, s bár nem kíván a vallásosság társadalmi funkcióival elemzően foglalkozni, a mai rituális átalakulások szisztematikus követésével mégiscsak az elemi szakrális élmények közegébe vezeti olvasóit. Kötete hiánypótló, a civilizációs fejlődés-

minták mellett a társadalmi igazságosságot procedurális szinten újrakonstruáló paraszti közösségek „fent és lent”-képét adja kezünkbe, átmeneteket az írásbeliség és szóbeliség határáról, néprajz és társadalomhistória, jelenkortörténet és mentalitáshagyomány szinkretikus panorámaképével.